



THEOLOGIA REFORMATA

Vol 67 Nr 2 (2024): Theosis en participatie

Meditatie

Transfiguratie (Matth. 17:2)

E.R. van de Beek
111-116

Artikelen

Worden gelovigen goddelijk? Inleiding tot themanummer over theosis en participatie

G. van den Brink
107-110

Theosis of homoiōsis Theōi? Bijbelse voorstellingen van deïficatie door Grieks-Romeinse ogen

S.J.M. Sierksma-Agteres
117-139

Theosis als verleiding: Calvijns theologie als tegenwicht

A. Huijgen
140-155

Participatie als nederige ontologie

W. Huttinga
156-172

Slotbeschouwing

W. van Vlastuin
173-176

Worden gelovigen goddelijk?

Inleiding tot themanummer over theosis en participatie

G. van den Brink

Inleiding

Worden gelovigen goddelijk? Nee, natuurlijk niet – zo luidt een gereformeerde reflex op deze vraag. Het kwalitatieve onderscheid tussen God en mens blijft zowel nu als in de eeuwigheid gehandhaafd. Juist de gereformeerde theologie ontwikkelde een grote gevoeligheid voor elke dreigende vermenging van God en mens – in haar christologie, maar zeker ook in haar godsleer en antropologie. Ook afgedacht van de zonde is de mens klein en beperkt, een nietig schepsel, terwijl God soeverein en oneindig is. Toch staat de vraag naar het theologisch recht en zelfs belang van een spreken over *theosis* (of defnicatie, of participatie in God) de laatste decennia hoog op de theologische agenda. Ze wordt ons aangereikt vanuit de oecumene, met name vanuit de oosters-orthodoxe kerken. Maar sommigen die van hieruit terug gingen lezen in bronnen van de gereformeerde traditie betogen dat ook daarin de betreffende noties volop aanwezig zijn. Anderen bestrijden dat weer.

Dus hoe zit dat precies? Wat zegt om te beginnen het Nieuwe Testament hierover? Wie erop let en/of een gedegen bijbelkennis heeft, weet dat op allerlei plaatsen taal opdoemt die toch op zijn minst aan zoiets als *theosis* doet denken; 2 Petrus 1:4 is de bekendste tekst, maar bij Johannes en Paulus komen min of meer vergelijkbare plaatsen voor. Hoe lezen we die teksten over aan-God-gelijk-worden eigenlijk? En hoe zijn ze in de theologiegeschiedenis gerecipieerd? Van Athanasius is het bekende woord dat God mens werd opdat de mens God (*theos*) zou worden. Als hij gelijk had, zouden gereformeerden er wellicht goed aan doen om hun koudwatervrees jegens een vrijmoedig spreken over gelovige deelname aan de goddelijke natuur af te leggen. Of hebben ze juist alle redenen op dit punt waakzaam te zijn, om zo de wacht te houden bij het *extra nos* van het heil tegenover aspiraties die doen denken aan de suggestie van de oude slang (*eritis sicut Deus*, Gen. 3:5)?

In het onderhavige themanummer – dit keer weer eens een voluit theologisch themanummer – gaan we vanuit een aantal invalshoeken op deze vragen in. We vroegen als redactie vier collega's, twee mannelijke en twee vrou-

welijke, om er vanuit hun discipline en ervaring op te reflecteren, en vonden hen daartoe alle vier onmiddellijk bereid. Hun begeleiding, het coördineren van de reviewprocedure en het vormgeven van het nummer als geheel werden uitbesteed aan W. van Vlastuin en bovengetekende. We zorgden er daarbij voor dat de deelnemende auteurs zo veel mogelijk kennis konden nemen van de eerste concepten van elkaars bijdragen; zonder dat het de bedoeling was om op elkaar in te gaan, kon men zodoende wel rekening houden met wat de ander schreef.

Overzicht van de inhoud

Het nummer opent met een fijnzinnige meditatie van F(oka) R. van de Beek, die vanuit haar ruime ervaring in Midden- en Oost-Europa aandacht vraagt voor een voor orthodoxe christenen zeer bepalende evangeliepassage: die over de verheerlijking op de berg (Matth. 17). Van de Beek laat zien hoe deze gebeurtenis in de orthodoxe traditie niet zoals onder ons gebruikelijk primair met de lijdenstijd in verband gebracht wordt, maar met de eschatologie en de wederkomst van Christus. De transfiguratie – die zich naar oosters-orthodox besef interessant genoeg niet in Christus afspeelt maar in de waarneming van de discipelen – laat namelijk niet alleen iets over Christus zien, maar ook over waar het naartoe gaat met hen die in Christus zijn. Op die manier staat dit bijbelgedeelte voor orthodoxe christenen dus in verband met *theosis* en participatie – en Van de Beek laat zien wat dat voor hen wel en niet betekent. Tegelijk blijft haar bijdrage voluit een meditatie, die niet maar beschouwend over anderen gaat maar ook en vooral onszelf betreft op deze wonderlijke gebeurtenis die in het Evangelie verhaald wordt.

Wordt er in het Nieuwe Testament ook in meer rechtstreekse zin over vergoddelijking gesproken? In haar bijdrage over die vraag gaat dr. S(uzan) Sierksma in op de nieuwtestamentische teksten die het taalveld van *theosis*, participatie en aanverwante begrippen bestrijken. Ze doet dat in een uitvoerige en nauwkeurige vergelijking met tal van relevante contemporaine Grieks-Romeinse bronnen. Het is opmerkelijk hoezeer het specifieke van het nieuwtestamentisch spreken over deze dingen zich tegen de hellenistische achtergrond scherp laat stellen – zoals je een voorwerp dat je fotografeert alleen maar scherp kunt krijgen waarin je het op een goede manier laat oplichten tegen de achtergrond ervan. Het blijkt dan dat de nieuwtestamentische auteurs zich enerzijds aansloten bij bepaalde denklijnen uit het gangbare discours, maar daar anderzijds ook bewust van konden afwijken. Aansluiting werd vooral gezocht bij wijsgerige stromingen als het midden-platonisme, dat goddelijke transcendentie hooghield. Ook het accent op *theosis* als primair (of in elk geval mede) *morele* transformatie nemen de christelijke au-

teurs van hun omgeving over. Zoals zo vaak is het echter hun ontmoeting met Christus die het verschil maakt: het is volgens Paulus en Johannes alleen dankzij Christus en door het gelijkvormig worden aan Zijn beeld dat gelovigen in zekere zin inderdaad aan God gelijk zullen worden.

In de beide volgende artikelen worden ten aanzien van participatie en *theosis* peilingen verricht naar de twee theologen die de Nederlandse gereformeerde traditie misschien wel meer dan wie ook gevormd hebben: Johannes Calvijn en Herman Bavinck. Prof. A(rnold) Huijgen peilt in zijn bijdrage eerst hoe het komt dat de thema's van participatie en *theosis* momenteel zo populair zijn in de internationale christelijke theologie. Vervolgens tekent hij hoe onder hedendaagse gereformeerde theologen verschillend gedacht wordt over deze trend. Een barthiaans *angehaucht* theoloog als Bruce McCormack staat er uiterst kritisch tegenover, omdat het kwalitatieve verschil tussen God en mens met name in het spreken over *theosis* zijns inziens toch echt in het gedrang komt. De in het algemeen meer klassiek-gereformeerd denkende Carl Mosser toont zich daarentegen juist een vurig pleitbezorger: op allerlei plaatsen betoogt hij dat het spreken over niet alleen participatie maar ook deïficatie volstrekt gereformeerd is. Vanuit deze verschillen vraagt Huijgen terug naar hoe het nu zit bij Calvijn. Hij sluit zich aan bij de zeer genuanceerde benadering die hij bij hem aantreft: participatie – ja, dat is als gemeenschap met Christus een voluit paulijnse gedachte, en een werkelijkheid die met name in het sacrament beleefd wordt. Maar deze wist het onderscheid tussen Schepper en schepsel niet uit, en daarom kunnen we hooguit spreken over een *quasi* ('als het ware') vergoddelijkt worden van de gelovigen. Preciezer is het om te spreken over hun verheerlijking (*glorificatio*).

Dr. W(olter) Huttinga legt in zijn bijdrage uit waarom hij hier toch wat anders tegenaan kijkt. Hij geeft ons in dit verband een interessant inkijkje in zijn eigen theologische biografie. Gegeven zijn gereformeerde opvoeding zal hij de verhouding tussen God, mens en wereld nog altijd niet gauw in termen van vergoddelijking omschrijven, maar gaandeweg is hij wel 'grote waarde' gaan hechten aan *theosis* als belangrijk theologisch thema. Dat gebeurde vanwege zijn kennismaking met het begrip participatie, dat uit dezelfde patristische bron voortkomt. Net als Van de Beek stelt Huttinga dat beide begrippen echt wel zo gebruikt kunnen worden dat men recht blijft doen aan het fundamentele onderscheid tussen Schepper en schepsel. Het idee dat het geschapen bestaan participeert in het zijn van God is afkomstig uit de platoonse metafysica. De christelijke traditie bracht daar wel belangrijke modificaties op aan, maar hield het omvattende kader van het 'uit God en tot God' zijn van alle dingen in stand. Huttinga laat zien hoe Herman Bavinck deze gemeenschappelijke participatiemetafysica eigenlijk haast vanzelfsprekend voor zijn reke-

ning nam. Ook voor ons blijft ze zowel theologisch als spiritueel van belang. Ze bedt namelijk een al te individualistische soteriologie (vgl. de recente kritiek bij Stefan Paas) in in een omvattend geheel – een onderliggende denkwijze waarin God en wereld van elkaar vervreemd raakten, maar dankzij Gods genadige nederdaling in Christus weer verenigd worden. Participatie, en in het verlengde daarvan *theosis*, behoren zo bezien tot het katholiek-christelijke gedachtengoed waarvan een gereformeerd mens zich niet graag zal willen distantiëren.

In zijn slotbeschouwing laat prof.dr. W(im) van Vlastuin zien hoe je de artikelen van Sierksma, Huijgen en Huttinga in elkaars licht zou kunnen wegen. Het ligt voor de hand dat hij daarbij vooral nog even ingaat op de spanning die waar te nemen valt tussen de insteek van Huijgen en die van Huttinga. Zonder voor de een of de ander partij te kiezen, stipt hij aan wat er zoal aan beide benaderingen vastzit, zowel aan risico's als aan waarheidsmomenten. Ook de posities van andere gereformeerde theologen, zoals Owen en Edwards, passeren in dit verband nog kort de revue. Vanuit hun spiritualiteit neigt Van Vlastuin het meest naar een positie zoals geschetst door Huttinga. Tegelijk laat hij zich door Huijgen – en Huttinga is het daar niet mee oneens – gezeggen dat de verhouding tussen God en mens nooit ongebroken gedacht kan worden, maar altijd slechts als bemiddeld door de Gekruisigde. Van Vlastuins overwegingen laten zien hoe je als lezer met vrucht de diverse bijdragen op je in kunt laten werken en van daaruit – in samenhang met hoe je zelf theologisch gevormd bent – tot een eigen afweging en verwerking kunt komen.

Ten slotte

Ten slotte treft men in dit nummer ook weer de veelgelezen gebruikelijke rubrieken aan: het Focusartikel van Van Vlastuin, de Reflexen, ditmaal van de hand van dr. D(olf) te Velde, alsmede de Boekbesprekingen, die weer een indruk geven van wat er de afgelopen tijd zoal aan nieuwe literatuur verschenen is op diverse deelterreinen van de theologie.

Transfiguratie

F.R. van de Beek

‘En Hij werd voor hun ogen van gedaante veranderd; Zijn gezicht straalde als de zon en Zijn kleren werden wit als het licht.’

(Matth. 17:2)

Hier in Oost-Europa valt op dat veel orthodoxe kerken de naam ‘Transfiguratie’ dragen. De populariteit van deze naam geeft aan hoe belangrijk deze geschiedenis van ‘de verheerlijking op de berg’ is. Transfiguratie is ook een van de twaalf grote feesten in de orthodoxe kerk. Het wordt gevierd op 6 augustus. De datum is met zorg uitgekozen. Augustus is de laatste maand van het kerkelijk jaar. Daardoor wordt aangegeven dat de transfiguratie ook eschatologische betekenis heeft: ze laat ons hier op aarde al iets zien van de wederkomst van Christus aan het einde der tijden, wanneer Hij zal komen in heerlijkheid om de levenden en de doden te oordelen.¹ Voor de zesde van de maand is gekozen vanwege de vermelding in Mattheüs dat Jezus na zes dagen zijn drie discipelen meenam de berg op. De zesde dag is daarbij ook de dag waarop de mens, Adam, geschapen is. Hier op de berg zien we Christus in zijn heerlijkheid, de nieuwe Adam, die gekomen is om de gevallen Adam te redden.²

Het feest van de transfiguratie is nauw verbonden met de theologische doordenking van *theosis*: ‘De Heer Christus heeft een hoge berg bestegen, symbool van onze verhoging door God en van de vergoddelijking van de mens.’³ Laten we eens kijken naar de teksten zoals we die in de drie synoptische evangeliën vinden.

De discipelen worden getransfigureerd

Wat op de berg gebeurt, is van een totaal andere orde dan het aardse bestaan; het is een voorafschaduw van het hemelse dat komen gaat. Dit hemelse komt echter niet zomaar, zonder slag of stoot, in volle glorie hier op aarde.

1 Patriarch Daniel, 6 aug. 2017; www.basilica.ro.

2 Bisschop Varlaam, 7 aug. 2023; www.basilica.ro.

3 Bisschop Ieronim van Dacia Felix, 8 aug. 2023; www.basilica.ro.

Deze geschiedenis staat in een breder verband waarin Jezus' aankondigingen van het lijden een centrale plaats innemen. In Mattheüs lezen we ook al eerder over een hoge berg, in 4:8, waar de duivel Jezus meeneemt om Hem vanaf die berg alle koninkrijken van de wereld te laten zien. Jezus hoeft alleen maar even de duivel te aanbidden en alles is van Hem – zonder lijden en sterven. Een fraaie belofte, waar Jezus gauw een einde aan maakt. 'U zult alleen de Heere, uw God, aanbidden en Hem dienen.' Niet alleen wil de duivel van God wegleiden, hij liegt daarbij ook nog, want alleen God is Degene die alle koninkrijken van de wereld geven kan. Het zijn deze koninkrijken, verloren in zonde en dood, die Jezus, Gods Zoon, redden zal – maar wel door lijden en sterven heen. In dat kader staat ook deze geschiedenis van de verheerlijking op de berg. De verheerlijking staat dus niet los van het lijden en de dood, maar kan alleen daardoor tot volle glorie komen.

Als Jezus met de drie discipelen op de berg is, verandert zijn gedaante: zijn gezicht straalt als de zon, zijn kleren worden helderwit, zo wit als geen voller op aarde ze kan maken. De evangelisten zoeken ernaar hoe ze kunnen beschrijven wat er gebeurt. Sommige woorden die ze gebruiken komen zelfs alleen maar hier in het Nieuwe Testament voor, zo bijzonder is het. Er zijn eigenlijk geen woorden voor...

Als je de teksten leest, lijkt het erop dat er iets met *Jezus* gebeurt, dat Hij en zijn kleren anders worden. In de orthodoxe traditie leest men het echter niet zo. Niet Jezus verandert, maar de zintuigen, de waarneming van de discipelen worden getransfigureerd. Ze zien nu hoe Christus wérkelijk is. Ze zien Hem in zijn menselijke en goddelijke 'natuur', waarbij die menselijke natuur volledig doordrongen is van het goddelijke. Zo was Hij altijd al bij hen, zo liep Hij rond op aarde tussen de mensen. Alleen konden ze dat niet zien.⁴ Nu, hier op de berg, wordt aan de drie discipelen een glimp getoond van Christus in zijn heerlijkheid (*doxa*). Het is maar een kort moment, want meer kan een mens zolang hij nog in zijn aardse bestaan is niet verdragen.

Jezus is niet alleen. De drie discipelen zien opeens ook Mozes en Elia, de representanten van de Wet en de Profeten. In hun aardse leven hadden zij ook al een glimp van het goddelijke gezien. Mozes bij de braamstruik en later op de berg Sinai waar hij met God sprak en Gods luister zelfs op zijn gelaat zichtbaar was. Elia toen hij in een vurige wagen opgenomen werd in de hemel. Beiden hadden al iets van de goddelijke heerlijkheid waargenomen, maar waren buiten het beloofde land op een bijzondere manier aan het eind van hun aardse bestaan gekomen. Nu delen ze hier op de berg echter in de heerlijkheid.

4 Dr. Daniel Topalski, В светлината на Преображение, 6 aug. 2021, www.zornitsa.bg

Vorbereiding op de voleinding

Ze spreken met Jezus. Lucas vermeldt expliciet waarover: '(...) ze spraken over Zijn heengaan, dat Hij zou volbrengen in Jeruzalem' (Luc. 9:31). Ook al zien de discipelen hier Christus' heerlijkheid, het is slechts voorlopig: eerst moeten het lijden en sterven nog komen. Straks, wanneer ze Jezus zien, gege-seld en bespuugd, hangend aan het kruis, zonder gedaante en heerlijkheid, kunnen ze troost en moed putten uit wat ze hier op de berg meegemaakt hebben.⁵ Het geschonden lichaam en de dood zijn het einde niet: de heerlijkheid komt, is er zelfs al. Zo wordt de transfiguratie ook een voorbereiding van de discipelen op het mysterie van de dood, opstanding en hemelvaart in heerlijkheid van de Heiland.⁶

De discipelen begrijpen niet wat er gebeurt. Dit gaat alle menselijke verstand te boven. Die overweldigende hemelse heerlijkheid waar geen woorden voor zijn. Petrus komt zelfs met het voorstel om tenten te bouwen. Misschien om maar wat te zeggen, of misschien omdat hij deze heerlijkheid graag zou willen vasthouden. Dat is echter onmogelijk. Tenten, tabernakels zijn niets meer dan aardse vergankelijkheid en slechts voorafschaduwingen van het hemelse.

Hetgeen ze meemaken wordt echter nog bijzonderder. 'Een lichtende wolk overschaduwde hen; en zie, een stem uit de wolk zei: Dit is Mijn geliefde Zoon, in Wie Ik Mijn welbehagen heb; luister naar Hem!' Niet alleen is Christus hier in zijn volle heerlijkheid: ook God de Vader en de Heilige Geest zijn aanwezig. De Heilige Geest als de lichtende wolk die hen overschaduwet, God de Vader sprekend vanuit de wolk. Het zijn dezelfde woorden die Hij sprak bij de doop van Jezus, waarbij de Heilige Geest toen aanwezig was in de gedaante van een duif.

Voor de discipelen is het te veel: '(...) ze wierpen zich met het gezicht ter aarde en werden zeer bevreesd.' Jezus zelf moet eraan te pas komen om hen weer op te richten. Dan zien ze Hem weer alleen, in de gedaante die ze kennen. Ze dalen de berg af, het moment is voorbij. Beneden wacht de aardse realiteit weer: een wanhopige vader met een zieke, door een demon geplaagde, zoon, die door de discipelen niet genezen kan worden. Ook hier moet Jezus zelf eraan te pas komen. Hij is de enige die ziekte kan genezen, de enige die de duivel kan overwinnen. Dat gaat door lijden en dood heen, maar de overwinning is zeker: al even is er iets zichtbaar geweest van zijn hemelse luister.

5 Patriarch Daniel, 6 aug. 2020; www.basilica.ro.

6 Patriarch Daniel, 6 aug. 2017; www.basilica.ro.

Transfiguratie en *theosis*

Zoals hierboven aangegeven speelt deze tekst een grote rol in de orthodoxe theologie bij de doordenking van *theosis*. ‘God werd mens, opdat de mens “god” zou worden’ (Athanasius). Hier vangen de discipelen een glimp op van wat deze vergoddelijking inhoudt. De transfiguratie van Christus is een model voor die van de christenen. Ze zien Jezus in zijn volle glorie: zijn goddelijke natuur die zijn menselijke natuur volledig doordrongen heeft. En deze vergoddelijkte mensheid, bij Hem in natuur en essentie, is wat mensen kunnen worden, door genade, door geadopteerd te worden als Gods kinderen, door participatie.⁷

In het Westen roept de term *theosis* nogal eens de gedachte op, dat God en mens te dicht bij elkaar komen. Als mensen ‘God’ worden.... Dat is echter niet waarom het gaat. Juist in de orthodoxe theologie is de heiligheid van God buiten kijf. God is van een totaal andere orde dan wij mensen zijn. Zelf ervaar ik in de orthodoxe kerk ook veel meer afstand tot God dan in de westerse protestantse kerken. Hij is zo heilig, dat de afstand bijna onoverbrugbaar lijkt. Voor mensen is dat ook zo: alleen God zelf kan die enorme kloof dichten en heeft dat ook gedaan door de incarnatie van het Woord. Daarbij is de vergoddelijking van de mens allereerst een gave van God; het is genade, door Hem geschonken:

Alleen God zelf kon de situatie verhelpen, wat Hij deed door middel van zijn goddelijke Woord, de enige bron van verlossing. Door voor zichzelf een ‘tempel’ (*naos*) te maken uit het lichaam van de Maagd en deze zich als ‘instrument’ (*organon*) toe te eigenen, kon het Woord de menselijke natuur herschepenen naar het goddelijke beeld en deze herstelde menselijkheid vervolgens aanbieden aan de Vader door zijn offer aan het kruis, met voordelen die ten goede kwamen aan het hele menselijke ras, want ‘we sterven allemaal in Hem.’⁸

Orthodoxe en gereformeerde theologie

Wat opvalt in de orthodoxe theologie, is dat er minder nadruk ligt op lijden, zonde en schuld dan in de gereformeerde theologie. Dit komt door een ander mensbeeld. Adam was geschapen naar Gods beeld en gelijkenis, maar door de zondeval is dat zwaar beschadigd geraakt en is de dood in de wereld gekomen. Christus is als de nieuwe Adam gekomen om dat te herstellen: Hij heeft de

7 Father George Gray, preek 1 dec. 2007; www.stnicholasportland.org.

8 Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (Oxford 2006), 185. Het citaat van Athanasius komt uit *De Incarnatione Verbi*, 8, 23-25.

dood tenietgedaan en de mens zelfs meer gemaakt dan hij eerst was: hij zal 'vergoddelijkt' worden. Niet zozeer lijden, zonde en schuld staan centraal, maar het herstel van de mensheid en de overwinning op de dood. Door Christus' sterven kan de mens weer eeuwig leven. Dat heeft God door genade aan mensen gegeven en in de doop bevestigd. De doop is daarbij cruciaal: vergoddelijking kan men alleen daardoor bereiken: samen met Christus gestorven en opgestaan in een nieuw leven.⁹ Maar dat vraagt ook wat van de mens in dit aardse bestaan: hij wordt geacht 'mee te werken' aan zijn vergoddelijking. Allereerst door deelname aan de eucharistie, maar ook door een leven van biecht, boetedoening, vasten, gebed en zorg voor anderen. Men behoort een christelijk leven te leiden in de gemeenschap van de orthodoxe kerk. En door de deelname aan de liturgie krijgt men ook kracht daarvoor, want in de liturgie is al iets van het hemelse te proeven.

Wie zo leeft, komt dichterbij God. Voor 'gewone' mensen met hun dagelijkse beslommeringen is dat vaak maar tot bepaalde hoogte haalbaar. Maar dat is niet erg, zolang ze er maar naar streven zo te leven. Enkelingen, bijvoorbeeld monniken, die hun hele leven aan God wijden, komen soms tot het punt dat ze ook even dat goddelijke licht, iets van die goddelijke heerlijkheid, te zien krijgen. Niet meer dan een glimp, want meer kan een mens op aarde nog niet aan. De werkelijke heerlijkheid behoort tot de eschatologie. En ook dan blijft het wezenlijke onderscheid tussen God en mens bestaan. De mens wordt nooit God, zoals God is. Maar de menselijke natuur wordt doordrongen van het goddelijke, net zoals in de incarnatie Christus' goddelijke natuur de menselijke doordrong.

Op meerdere punten is de orthodoxe theologie anders dan de gereformeerde. Daardoor zijn er dingen die we kunnen leren. Daarbij denk ik bijvoorbeeld aan de nadruk op Gods heiligheid en het enorme respect daarvoor, die juist ook tot uiting komen in de liturgie. Alles daarin heeft een betekenis en representeert iets van Gods omzien naar de mensen. Gepreikt wordt er vaak niet of nauwelijks en dat is een gemis voor de meeste protestanten; maar de liturgie is vol van bijbelteksten, meer dan vaak in een gereformeerde kerkdienst.

En ook al is het orthodoxe mensbeeld over het algemeen genomen optimistischer dan het gereformeerde, toch blijft ook hier de nadruk erop liggen dat vergoddelijking een gave is van God. Het is Gods genade, die vervolgens wél om antwoord vraagt en waarbij doop en eucharistie een centrale plek innemen.

9 Op enkele uitzonderingen na, bijvoorbeeld martelaren die voor hun doop gestorven zijn.

Terug naar de hoge berg van de verheerlijking, van de transfiguratie. Wijzelf hebben Christus niet zó gezien, maar moeten het doen met de getuigenverslagen van de discipelen. Laten we ons daarover (weer) verwonderen. Bijbelse geschiedenissen die bekend zijn vervlakken vaak. Maar wat is het een enorm wonder dat hier geschiedt. Christus in zijn glorie, met geen pen te beschrijven. De wet en profeten aanwezig, als symbool dat alles wat over Hem geschreven is vervuld zal worden en dat Hij de wet zal vervullen. En daarbovenuit samen met Christus de aanwezigheid van God de Vader en de Heilige Geest, de drie-enige God.

Aan deze heerlijkheid krijgen wij ook deel, door het lijden en sterven van Christus dat nu na deze wonderlijke gebeurtenis zo dichtbij komt. Over hoe die verheerlijking of vergoddelijking eruit zal zien, kunnen we theologisch van mening verschillen. Maar wat telt is dat Hij voor ons de zonde én de dood overwonnen heeft. 'Dit is Mijn geliefde Zoon, in Wie Ik Mijn welbehagen heb; luister naar Hem!'

Drs. F.R. van de Beek is door de GZB uitgezonden naar Varna (Bulgarije) en werkt daar binnen de Bulgaarse Methodistenkerk op het gebied van theologische toerusting.

Theosis of homoiōsis Theōi?

Bijbelse voorstellingen van deïficatie door Grieks-Romeinse ogen

S.J.M. Sierksma-Agteres

Abstract

This essay argues that the contemporary philosophical discourse of ‘becoming like god’ (*homoiōsis theōi*) offers a relevant cultural frame to analyse both the convergences and divergences between Platonic, Stoic, Epicurean, and diverse biblical takes on deification. In particular, participation in the divine nature (2 Peter 1:4) is interpreted in light of the close connection between ontological and ethical transformation found in Graeco-Roman sources. Additionally, it is observed that Paul limits his expressions of ‘becoming like’ to Christ as the ultimate ‘image of God’, this in line with mediating figures in Middle Platonic traditions - traditions which were also concerned with upholding divine transcendence. The biblical material on this theme is found to be distinctive in at least three aspects: in the critical function and democratizing effect of the ‘image of God’ motive, in the kenosis and suffering of the mediating Image, and in the collective nature of the transformation, encompassing whole communities and, in some cases, the whole of creation.

‘Wat doet u toch? Wij zijn mensen, net als u.’ Zo luidt het ontzette antwoord van Barnabas en Paulus (volgens Handelingen 14:15), als de mensen van Lystra hen aanzien voor de goden Zeus en Hermes. Dat is slechts één voorbeeld van een veel breder bijbels verzet tegen al te menselijke goden en al te goddelijke mensen. Schepper en schepselen zijn fundamenteel van elkaar gescheiden, zo klinkt het duidelijk op uit allerlei delen van de Schrift. Aan gereformeerde en reformatorische zijden van de theologie wordt dit nog eens extra onderstreept. Waar komt dan toch die theologische notie vandaan dat mensen bedoeld zijn als God te worden? Toch zeker niet uit de Bijbel?

De hernieuwde aandacht voor *theosis* in de afgelopen decennia wordt niet in de minste plaats gestimuleerd vanuit interculturele theologie en interkerkelijke ontmoetingen tussen oost en west. Dat wil echter niet zeggen dat de gedachte dat mensen deelhebben aan of toegroeien naar (aspecten van) God een Fremdkörper is in de langere westers-theologische traditie of dat het op een oneigenlijke manier op de Bijbelse geschriften wordt geprojecteerd. De latere theologische aandacht voor het fenomeen *theosis* heeft wel degelijk een bij-

belse onderstroom om op voort te bouwen. En deze onderstroom is ook breder dan de bekende uitroep ‘U bent goden, zonen van de Allerhoogste, allemaal’ (Psalm 82:6, aangehaald door Jezus in Johannes 10:34) en de uitdrukking ‘opdat u deel zou krijgen aan de goddelijke natuur’ (2 Petrus 1:4). Dat wordt meer en meer onderkend in bijbelwetenschap en exegese.¹

In dit artikel betoog ik dat juist de behandeling van *theosis* in de bredere antieke literatuur laat zien dat dit thema geen anachronistisch, modern construct, maar een levendig ‘eigentijds’ (dus eerste- en tweede-eeuws) discours is. Een vergelijking met hellenistische en Romeinse voorstellingen van ‘gelijkwording aan God’ helpt bovendien om de eigen accenten van bijbelschrijvers binnen dit discours scherper naar voren te brengen. We staan daarom stil bij heidense, filosofische varianten van deïficatie en hoe zij licht werpen op de bredere stroom aan bijbelse gedachten over ‘worden als God’. Als eerste bespreken we echter de verschillende interpretaties van 2 Petrus 1:4, omdat zo de verschillende exegetische opties, ook voor die bredere onderstroom aan teksten, goed in beeld komen.

2 Petrus 1:4 en vermeend Grieks dualisme

De meest iconische tekst uit heel het corpus van het Nieuwe Testament als het gaat om *theosis*, is 2 Petrus 1:3-7, waarbinnen vooral vers 4, dat spreekt van ‘deelkrijgen aan de goddelijke natuur’ (aldus NBV21) een tamelijk expliciete verwoording van *theosis* lijkt te bevatten:

Hiermee zijn ons kostbare, rijke beloften gedaan, opdat u zou ontkomen aan het verderf dat de wereld beheerst als gevolg van de begeerte (ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς), en opdat u deel zou krijgen aan de goddelijke natuur (ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως). Span daarom al uw krachten in (σπουδῆν πᾶσαν παρεισενέγκαντες) om uw geloof te verrijken met deugdzaamheid, uw deugdzaamheid met kennis (...) (2 Petrus 1:4-5).

Zowel over de precieze vertaling als over de interpretatie van deze passage bestaat de nodige discussie. Lange tijd concentreerde deze zich op de vraag of dit ‘deelkrijgen aan de goddelijke natuur’ geheel in de toekomst gelegen is, nu al deels plaatsvindt of alleen op het nu is gericht. Hiermee samen hangt de vraag

1 Een goed overzicht wat betreft deïficatie in recente Paulusinterpretatie biedt Michael M.C. Reardon, ‘Becoming God: Interpreting Pauline Soteriology as Deification’, *Currents in Biblical Research* 22 (2023): 83-107.

of het deelhebben aan en het 'ontkomen aan het verderf dat de wereld beheerst' moeten worden begrepen in ontologische zin (deelkrijgen aan onvergankelijkheid), in ethische zin (deelkrijgen aan volmaakte deugdzaamheid), of in een combinatie van deze twee aspecten.

Een treffend voorbeeld van een meer toekomstgerichte interpretatie vinden we bij Ernst Käsemann, die aan de hand van deze passage spreekt van een 'terugval van Christendom in Hellenistisch dualisme': 'apothese is de ware bestemming. Dit is wat mystici en de gnosis beloven. Maar, volgens deze brief, is dat precies wat het christelijke kerygma ook belooft.² Deze bestemming bestaat dan uit een uiteindelijk - door te sterven of door de parousia - deelkrijgen aan goddelijke onvergankelijkheid. En deze duiding wordt opvallend genoeg als een 'terugval' ('relapse') in hellenistisch dualisme getypeerd: het Joodse vroege christendom, waar Paulus' brieven van getuigen, verwordt volgens Käsemann in 2 Petrus tot een Grieks-gnostische wereldbeschouwing.³

Een meer ethische invulling van het delen in de goddelijke natuur is terug te vinden bij Frederick Danker, die *theia physis* begrijpt als verwijzing naar een hoogste weldoener, in analogie met hellenistische inscripties.⁴ Danker begrijpt deze verzen daarom binnen zijn algemene duiding van de brief als 'vezadigd van hellenistische terminologie' (64). Deelkrijgen aan deze goddelijke natuur komt volgens Danker neer op het 'participeren in de hoogste deugden van de hoogste weldoener, met de nadruk op overwinning op alles wat neerkomt op vergankelijkheid' (70-71). Deze overwinning ligt deels in de toekomst, maar de bevrijde begunstigen van de goddelijke weldoener mogen zich nu al naar de deugden van de weldoener uitstrekken (81).

Waar deze interpretaties vooral ontologisch of ethisch instaken, zijn recenter suggesties gedaan die zich baseren op de notie van verbond en partnerschap. Al Wolters en Scott Hafemann menen dat *koinōnoi*, 'mensen die deelkrijgen', moet worden begrepen als 'deelnemers' of 'partners' in plaats van 'deelhebbers'. Volgens Wolters slaat *koinōnoi* op het partnerschap met God, en de combinatie *theia physis* betreft God als persoon, niet de van deze God ge-

2 Onder meer daarom moet de brief naar zijn mening laat worden gedateerd. Zie E. Käsemann, 'An Apologia for Primitive Christian Eschatology', in: *Essays on New Testament Themes* (SBT41; Naperville, IL, 1964), 169-195, 179-180.

3 Vergelijk deze kritische reactie op Käsemann's argumentatie: Jerome H. Neyrey, 'The Form and Background of the Polemic in 2 Peter', *Journal of Biblical Literature* 99 (1980), 407.

4 Frederick W. Danker, '2 Peter 1: A Solemn Decree', *The Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978), 64-82. Hij verwijst bij deze aanduiding specifiek naar 'de heilige wet van Antiochus' (*Orientalis Graeci Inscriptiones Selectae* 383), en de daar gebruikte term *physis herōikē* (70-71).

abstraheerde ‘goddelijke natuur’.⁵ Hafemann borduurt hierop voort met een lezing die hijzelf als ‘eschatologisch’ typeert. De goddelijke natuur staat bij hem voor ‘Gods karakter, uitgedrukt in zijn handelen’ en het partnerschap hiermee komt neer op het deelnemen aan de ‘eschatologische realisatie van de nieuwe hemel en de nieuwe aarde waar gerechtigheid woont’.⁶ Dit staat bij hem tegenover heidense, filosofische manieren van spreken over deïficatie. Zo zet Hafemann de brief tegenover het denken van de tweede-eeuwse filosoof Plutarchus, wiens ‘rationele opvatting van de godheid, sterke dualisme, geloof in reïncarnatie en agenda van zelfgestuurde morele hervorming een treffend contrast vormen met het eschatologische denken van 2 Petrus’ (97).

Wat de perspectieven van Käsemann, Wolters en Hafemann gemeen hebben is dat ze een hellenistische, dualistische visie op vergoddelijking tegenover een joodse manier van denken plaatsen, die vooral historisch-eschatologisch wordt getypeerd. Ofwel 2 Petrus 1:4 wordt gelezen als ‘vergriekt’ denken in de richting van wat later *theosis* is gaat heten, en daarmee wordt de brief vaak laat gedateerd en tegenover een meer paulijnse invulling gezet (Käsemann). Ofwel de brief wordt verdedigd tegen een al te hellenistisch aandoende *theosis* (Wolters en Hafemann), want dat kan de Joodse auteur niet bedoeld hebben. In beide gevallen wordt *theosis* gezien als een niet-Joods fenomeen, en bovendien als een eenduidig fenomeen: de grote variatie in invulling en betekenis van *theosis* wordt onvoldoende onderzocht.

Bij deze twee aannames wil ik in deze bijdrage enkele kanttekeningen plaatsen. Het is mijn overtuiging dat juist door het zien van de accentverschillen binnen het ‘Griekse’ denken over gelijkwording aan God ook de interpretatie van dit vers, en zijn plaats binnen het bijbelse corpus, met meer precisie kan worden geformuleerd. Bovendien is ook Joods, eschatologisch denken in feite een variant op dat vaak verguisde hellenistische dualisme. In beide gevallen gaat het immers om het volmaakte en het tijdelijke dat ofwel ontologisch, ofwel in de tijd, tegenover elkaar wordt geplaatst.⁷ Wat vele malen interessanter is dan de vraag of 2 Petrus getuigt van ‘Grieks’ of ‘Joods’ denken, is de vraag

5 Albert M. Wolters, “Partners of the deity”: a covenantal reading of 2 Peter 1:4, *Calvin Theological Journal* 25 (1990), 28-44. Voor zijn invulling van dit laatste begrip grijpt hij onder meer terug op Philo, die eveneens met *theia physis* refereert aan de God van de Bijbel. Zie Philo, *Over bijzondere wetten* 3.178 en *Over Abraham* 144.

6 Scott Hafemann, “Divine Nature” in 2 Peter 1,4 within its Eschatological Context, *Biblica* 94 (2013), 80-99, i.h.b. 90, 96.

7 Henrik Tronier, ‘The Corinthian Correspondence between Philosophical Idealism and Apocalypticism’, in: Troels Engberg-Pedersen (red.), *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, Louisville 2001, 165-196.

hoe dat goddelijke, volmaakte en dat tijdelijke, imperfecte zich tot elkaar verhouden. En over die vraag dachten ook ‘Grieken’ niet allemaal hetzelfde.

Homoiōsis Theōi: in de voetsporen van Plato

Het ideaal van ‘worden als God’ werd gedeeld door filosofische scholen van platoons, stoïsch en epicurisch karakter.⁸ Waar Homerus ‘worden als een God’ vooral met uitmuntende martiale vaardigheden in verband bracht, krijgt het in Plato’s oeuvre voor het eerst een sterk moreel karakter. Dit morele ideaal van ‘zo goed als de goden worden’ wordt na Plato in verschillende hellenistische scholen overgenomen, met eigen accenten. Of het hierbij over het goddelijke, de godheid, de goden of de Ene God ging, is niet altijd duidelijk en verschilt van auteur tot auteur en soms zelf van zin tot zin. Wel vindt in diverse filosofische scholen in de eerste en tweede eeuw een ontwikkeling richting een meer monotheïstisch godsbeeld plaats.⁹

Volgens de tweede-eeuwse stoïcijen Epictetus had de oprichter van de stoïsche school, Zeno van Citium, de belangrijkste leer van de filosofen samengevat in deze termen: ‘het doel van de mens is de goden na te volgen (τέλος ἐστὶ τὸ ἔπεσθαι θεοῖς)’.¹⁰ Volgens Epicurus verwelkomen de goden mensen die in deugdzaamheid op hen lijken (τοὺς ὁμοίους ἀποδέχονται).¹¹ De preciezere uitdrukking dat ‘gelijkworden aan God’ of ‘gaan lijken op het goddelijke’ (*homoiōsis theōi*) het doel van de ethiek is, komt voor het eerst voor in de vroege Romeinse keizertijd in een tekst van de stoïcijen Arius Didymus, die het toeschrijft aan de platonist Eudorus.¹² Volgens Didymus hebben Plato en Socrates weer Pythagoras nagevolgd in deze leer, maar voegde Plato er de disclaimer aan toe dat we alleen ‘voor zover mogelijk’ op God kunnen lijken. Dat het navolgen van God het doel van de ethiek is, wordt overgenomen door auteurs uit de tweede en derde eeuw, zoals Alcinous en Diogenes

8 Ik publiceerde eerder over dit onderwerp met het oog op de deugd en attitude ‘vertrouwen/trouw/geloof’ (*pistis*); zie Suzan J.M. Sierksma-Agteres, ‘Imitation in Faith: Enacting Paul’s Ambiguous *Pistis Christou* Formulations on a Greco-Roman Stage’, *International Journal of Philosophy and Theology* 77 (2016), 119-153; Suzan J. M. Sierksma-Agteres, *Paul and the Philosophers’ Faith: Discourses of *Pistis* in the Graeco-Roman World*, Leiden 2024, i.h.b. hoofdstuk 6.

9 Zie o.a. Stephen Mitchell en Peter van Nuffelen (red.), *One god: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge 2010.

10 Epictetus, *Diatriben* 1.20.15.

11 Epicurus, *Brief aan Menoecus* apud Diogenes Laertius, *Vitae* 10.124.

12 Dit wordt later ook door Plutarchus beaamd en kan gebaseerd zijn op het aan Pythagoras toegeschreven motto ‘Volg God na’ (ἔπου Θεῶ); zie Stobaeus, *Eclogae* 2.249.8.

Laertius.¹³ In deze periode was ‘gelijkwording aan God’ dus een breed gedragen ethisch ideaal onder filosofen, al is de wetenschappelijke aandacht hiervoor pas van vrij recente datum.¹⁴ De verschillen tussen deze filosofische tradities gaan met name over de mate van gelijkheid tussen goden en mensen en over het nut van het volgen van menselijke of half-goddelijke voorbeelden. Wat betreft terminologie worden begrippen als ‘navolgen’ (*hepesthai, sequi*), ‘nadoen’ (*mimeomai, imitari*), ‘imitatie’ (*mimēsis, imitatio*), ‘verandering ondergaan’ (*metamorphoō, transfigurari*), eigenwording (*oikeiōsis*) en gelijkwording (*homoiōsis, homoios einai*) op een niet helder onderscheiden manier door elkaar gebruikt. Dus we zijn aangewezen op nadere context om deze verschillen tussen filosofische scholen op het spoor te komen.’

Laten we eerst iets nauwgezetter kijken naar de auteur wiens teksten voor auteurs in de eeuwen erna de belangrijkste bron blijven: Plato. Voor Plato is het proces van gelijkwording aan God een beweging richting transcendentie, voorbij menselijke maatstaven. In de *Theaetetus* stelt Socrates dat het kwaad, omdat het niet past bij de goden, altijd ‘ronddoelt onder de menselijke natuur en op deze plaats’ (τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ). Daarom, zo vervolgt hij:

zouden we zo snel mogelijk moeten ontsnappen van de aarde naar de plaats waar de goden wonen; en deze vlucht betekent gelijkwording aan God voor

13 Stobaeus, *Eclogae* 2.7.3f. Zie over *homoiōsis theōi* als *telos*-formule John Dillon, *The Middle Platonists: A Study of Platonism, 80 BC to AD 220*, Londen 1977, 114-135.

14 Zie David Sedley, ‘The Ideal of Godlikeness’, in: G. Fine (red.), *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford 1999, 309-328; Julia Annas, ‘Becoming like God: Ethics, Human Nature, and the Divine’, in: *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca, NY 1999, 52-71; Michael Erler, ‘Epicurus as Deus Mortalis: Homoiōsis Theoi and Epicurean Self-Cultivation’, in: Dorothea Frede en André Laks (red.), *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Leiden 2002, 159-181; John M. Armstrong, ‘After the Ascent: Plato on Becoming Like God’, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26 (2004), 171-83; Daniel C. Russell, ‘Virtue as “Likeness to God” in Plato and Seneca’, *Journal of the History of Philosophy* 42 (2004), 241-260; Timothy A. Mahoney, ‘Moral Virtue and Assimilation to God in Plato’s *Timaeus*’, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 28 (2005), 77-91; Daniel A. Dombrowski, *A Platonic Philosophy of Religion: A Process Perspective*, Albany 2005, 95-112; George H. van Kooten, *Paul’s Anthropology in Context: The Image of God, Assimilation to God, and Tripartite Man in Ancient Judaism*, *Ancient Philosophy and Early Christianity*, Tübingen 2008, 124-181; Patrick Lee Miller, *Becoming God: Pure Reason in Early Greek Philosophy*, Londen 2011; Polymnia Athanassiadi en Constantinos Macris, ‘La Philosophisation Du Religieux’, in: Corinne Bonnet en Laurent Bricault (red.), *Pantheé: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leiden 2013, 41-83, 63-65.

zover mogelijk (φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν); en gelijkwording betekent rechtvaardig, heilig en wijs worden (ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι) (Plato, *Theaetetus* 176a-b).

Deze tekst is de *locus classicus* voor *theosis* – of liever dus: *homoiōsis theōi* – bij Plato. Enerzijds zien we hier dat gelijkwording aan God als een vlucht vanuit de aarde wordt geschilderd, en gezien het voorgaande ook als een vlucht vanuit de sterfelijke natuur (let op het woord *physis* hier, net als in 2 Petrus), anderzijds gaat het concreet om het aannemen van deugden die voor mensen bereikbaar zijn. En Plato blijft hierin realistisch: het gaat om gelijkwording ‘voor zover mogelijk’.

Die aanvulling, ‘voor zover mogelijk’ wordt ook nog eens benadrukt in de *Wetten*, waar gelijkwording aan God tegenover Protagoras’ idee wordt geplaatst dat de mens zelf de maat van alle dingen is:

In onze ogen zal God de hoogste ‘maat van alle dingen zijn’ (θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἄν εἴη μάλιστα) - hoger dan welke ‘mens’ dan ook waar ze over spreken. Wie verwant wil zijn aan God moet dus, voor zover dat mogelijk is, op hem gaan lijken (εἰς δύναμιν ὅτι μάλιστα καὶ αὐτὸν τοιοῦτον ἀναγκαῖον γίγνεσθαι) (Plato, *Wetten* 716c).

Protagoras vertegenwoordigt als gesprekspartner de moreel relativisten, ook wel ‘sofisten’ genoemd: zij ‘meten zichzelf af aan zichzelf’ zoals Paulus dat eeuwen later zou uitdrukken (2 Kor. 10:12, waarbij de tegenstanders ook sofistieke trekken vertonen). Daartegenover zet Plato een meer transcendent ideaal. Ondanks dit ideaal van ‘gaan lijken op’ of ‘gelijk worden aan’ blijft daarmee een duidelijk onderscheid tussen God en mens in stand.

In de *Staat* is ‘worden als God’ enerzijds een typische taak voor filosofen: ‘de filosoof die in het gezelschap van het goddelijke en ordelijke verkeert (Θείῳ δὴ καὶ κοσμίῳ ὃ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν) wordt zelf goddelijk en ordelijk, voor zover mogelijk voor een mens (κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατόν ἀνθρώπῳ γίγνεται).¹⁵ Maar uiteindelijk wordt het gepresenteerd als het doel voor ieder burger: de filosoof brengt wat hij bij de goden ‘afkijkt’ namelijk in de praktijk in de samenleving, en traint mensen in rechtvaardigheid, verstandigheid en andere deugden (500d).

In de *Phaedrus* zien we ten slotte hoe, in een parabel over de onsterfelijkheid van de ziel, Zeus een processie van andere godheden richting de hemel

15 Plato, *Staat* 500c.

leidt om de ideeën van rechtvaardigheid, verstandigheid en waarheid te aanschouwen (246e-247a). Zij worden gevolgd door sterfelijke zielen, in de vorm van strijdwagens met menners, die maar met moeite hun paarden in bedwang kunnen houden, dus weinig opvangen van deze ideeën. Toch kunnen enkelen, met hulp van de god die ze navolgen, er een glimp van opvangen met 'datgene in hen dat het beste God kan navolgen en het meest op God lijkt' (248a). Deze zielen zullen geboren worden als filosofen en liefhebbers van schoonheid en ontvangen van de God die ze navolgen 'karakter en gewoonten, voor zover het mogelijk is voor een mens om deel te hebben aan God (τὰ ἔθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα, καθ' ὅσον δυνατόν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν)' (253a). Deze filosofen kiezen op hun beurt weer een geliefde ziel om in een keten van 'gelijkwording aan God' mee te nemen:

Door de god zelf te imiteren (μιμούμενοι αὐτοί) en door overtuiging en onderwijs leiden ze de leerlingen richting het gedrag en de aard van deze god (τὰ παιδικὰ πειθόντες καὶ ῥυθμίζοντες εἰς τὸ ἐκείνου ἐπιτήδευμα καὶ ἰδέαν ἄγουσιν), voor zover als elk dat kan (ὅση ἐκάστῳ δύναμις); zodat ze niet jaloers zijn of gemeen tegen deze geliefde, maar alles doen wat in hun macht ligt om hen in de gelijkenis van de god (εἰς ὁμοιότητα αὐτοῖς τῷ θεῷ) die ze eren te leiden (Plato, *Phaedrus* 253b-c).

Hier zien we een hele keten aan liefdevolle imitaties, van gewone zielen, naar filosofen, naar goden, naar de Ideeën. Dankzij het element van een ziel die het sterfelijk bestaan overstijgt, blijft Plato voorzichtig in zijn formulering van de mate waarin mensen op aarde als een god kunnen worden. De reis is na de dood niet voorbij.

Stoïcijnen, epicureeërs en platonisten over gelijkwording aan God

Het is op deze punten, te weten het belang van transcendentie en de bereikbaarheid van dit ideaal, dat de wegen na Plato uiteenlopen. Julia Annas stelt: 'De alternatieve klassieke traditie, die van Aristoteles (grotendeels), de stoïcijnen en epicureeërs, ziet ons ultieme doel in het vervullen van de menselijke natuur, in plaats van in een poging om iets anders te worden.'¹⁶ Dit is voor een belangrijk deel te wijten aan veranderende godsbeelden. Vooral binnen de

16 Annas, 'Becoming like God', 52-53. Zie voor het onderscheid met stoïsche varianten ook Christoph Jedan, 'Metaphors of Closeness: Reflections on Homoiōsis Theōi in Ancient Philosophy and Beyond', *Numen* 60, nr. 1 (2013), 54-70, 66; René Brouwer, *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*, Cambridge 2014, 91, n. 133; Gretchen

stoa doorademt de goddelijke Logos de wereld, en *homoiōsis* (bij stoïcijnen vaker *mimēsis*, ‘imitatie’, of *oikeiōsis*, ‘eigen worden’ geheten) komt dan ook neer op het aansluiten bij deze meer immanente goddelijke kracht. Mensen zijn al als goden, ze moeten alleen meer in lijn met deze natuur gaan leven. Volgens Boris Maslov staat platoonse *homoiōsis theōi* zo ook tegenover stoïcijne *oikeiōsis pros theon*, dat ‘de logica van een “vlucht” vervangt door een logica van “uitbreiding” die aan een natuurlijk, instinctmatig mechanisme beantwoordt, overeenkomstig hun basisregel van leven *kata physin*, “volgens de Natuur”.¹⁷ Maslov stelt dat deze twee concepten in neoplatonisme versmolten en zo de basis vormden voor het latere Byzantijnse *theosis*model, zoals dat onder anderen door Gregorius van Nazianze is verwoord (468).

Hoewel de stoa dus ‘als God worden’ meer als een natuurlijk proces zag, betekent dat niet dat dit ideaal voor iedereen voor het oprapen ligt. De stoïsche wijze, die een goddelijke status en volkomen deugdzaamheid heeft bereikt, is volgens deze traditie juist uitermate zeldzaam.¹⁸ Ook de wil daartoe ontbreekt bij de doorsneemers. De stoïcijn Epictetus daagt zijn publiek uit hem ‘een mens die zijn zinnen er echt op gezet heeft te veranderen in een god’ te tonen, en stelt ‘maar dat kun je niet!’¹⁹ De filosoof is nog degene die het meest in de buurt komt van deze idealen. Epictetus stelt dat het eigene van de filosofie daaruit bestaat te leren dat er een voorzienende God is die alle mensen doorziet, en, ten tweede, te leren hoe die goden zijn, ‘want hoe hun karakter ook is, de mens die hen wil behagen en gehoorzamen moet ernaar streven naar vermogen op hen te lijken (κατὰ δύναμιν ἕξομοιοῦσθαι ἐκείνοις).²⁰ Er volgt een lijst met goddelijke eigenschappen, waarvan de eerste opvallend genoeg ‘getrouw’ (*pistos*) is, een kernbegrip in het vroege christendom. Het is dus bij uitstek op ethisch gebied, dat van een filosoof wordt verwacht dat hij de goden imiteert.

Tegelijk is ook ‘genade’ niet een concept dat geheel vreemd is aan de stoa. Seneca stelt dat God naar de mens toekomt en goddelijk zaadjes zaait:

Reydams-Schils, “‘Becoming like God’ in Platonism and Stoicism”, in: Troels Engberg-Pedersen (red.), *From Stoicism to Platonism: The Development of Philosophy, 100 BCE-100 CE*, Cambridge 2017, 142-158, 158. Reydams-Schils betoogt dat de meer stoïsche voorstellingen deels in midden-platoonse discoursen werden opgepakt.

17 Boris Maslov, ‘The Limits of Platonism: Gregory of Nazianzus and the Invention of Theōsis’, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 52 (2012), 440-468, 460.

18 Zie Brouwer, *The Stoic Sage*, 135: ‘de Stoïcijnen, inclusief Zeno, waren geen zelfverklaarde wijzen.’

19 Epictetus, *Diatriben* 2.19.26-28.

20 Epictetus, *Diatriben* 2.14.11-12.

Sta je ervan te kijken dat de mens naar de goden gaat? God komt naar de mensen; nee, hij komt nog dichterbij, hij komt in mensen (*in homines venit*). Zonder God is geen menselijke geest goed (*nulla sine deo mens bona est*). Goddelijke zaadjes liggen verspreid over onze menselijke lichamen (*semina in corporibus humanis divina dispersa sunt*); als een goede verzorger (*bonus cultor*) hen ontvangt, ontkiemen ze naar de gelijkenis van hun oorsprong en gelijk aan hen waar ze vandaan komen (*similia origini prodeunt et paria iis, ex quibus orta sunt, surgunt*). Als de verzorger echter slecht is, als onvruchtbare of moerassige aarde, doodt hij de zaadjes, en groeit er onkruid in plaats van graan (Seneca, *Brieven* 73.16).

Dit citaat, dat sterk doet denken aan sommige nieuwtestamentische gelijkenissen (en ook aan 1 Kor. 15), laat zien hoe ook binnen de stoa, met haar meer immanente godsbeeld, het accent kan liggen op de rol van God. God zaait, de mens is verantwoordelijk voor de vruchtbare grond. Door de combinatie ontstaat een goed karakter. Zonder God is dat niet mogelijk, aangezien God niet alleen leven geeft, maar ook de mogelijkheid tot filosofie, die het goede leven ontsluit.²¹ Ethiek is tegelijk aanbidding: dat komt mooi tot uiting in het dubbelzinnige woord *cultor* dat zowel aanbieder als cultivator betekent. Ook elders benadrukt Seneca deze overeenkomst: ‘Wie hen imiteert aanbidt hen voldoende’ (*satis illos coluit, quisquis imitatus est*).²² Op deze connectie tussen aanbidding en imitatie komen we nog terug, omdat we deze ook in Bijbelse literatuur terugvinden.

Bij de volgelingen van Epicurus is het niet zozeer de deugd als wel de zalige zorgeloosheid (*ataraxia*) van de goden die door mensen moet worden nagebootst. Philodemus stelt: ‘Wie onze orakels over de goden gelooft zal hun gezegende staat willen imiteren, voor zover dat mogelijk is voor stervelingen.’²³ Ook hier zien we enige terughoudendheid over de mate waarin die goddelijke staat kan worden bereikt. Een sterveling blijft een sterveling. Juist in het omarmen van menselijke sterfelijkheid uit zich een goddelijke zorgeloosheid. Toch is het juist bij de epicureeërs dat er een zeker optimisme ontstaat over het proces van gelijkwording aan de goden. Dit heeft te maken met de grote rol die zij voor intermenselijke imitatie zagen weggelegd. Volgens Michael Erler wordt *homoïōsis theōi* in de school van Epicurus *homoïōsis sophōi*?²⁴

21 Zie Seneca, *Brieven* 41.1-2 en 90.1.

22 Seneca, *Brieven* 95.50.

23 Philodemus, *Over Vroomheid*, kol. 71, editie: Dirk Obbink, *Philodemus - On Piety*, deel 1: Critical Text with Commentary, Oxford 1996.

24 Erler, ‘Epicurus as Deus Mortalis’, 178.

Epicurus zelf krijgt binnen deze school de status van een sterfelijke god, een *deus mortalis*. Al zijn volgelingen worden uitgenodigd die weg te gaan, en anders dan bij Plato vergt dat geen filosofische training of link met het transcendente, maar eenvoudige imitatie.

Plato en zijn leerlingen achtten het navolgen van een mens niet van evenveel nut als het navolgen van God. Immers, niet de mens maar God is de maat van alle dingen (179).²⁵ Hierbij moet wel worden opgemerkt dat Plato zich in de *Wetten* niet zozeer tegen intermenselijke imitatie verzet, maar vooral tegen sofistich relativisme dat stelt dat er geen hogere maatstaf voor het goede is. De transcendentie van God moest bij Plato overeind blijven, als garantie voor het goede. Bovendien hebben we gezien hoe Plato zich een hele keten van imitaties voorstelde in de *Phaedrus*: bij Plato is de tussenkomst van filosofen of godheden juist essentieel, en meer dan de epicurische goden en wijzen zijn zij bereid om de minder gevorderde zielen vooruit te helpen. Navolging van wijzen en lagere godheden was een logische tussenstap, een opmaat naar het ultiem Goede.

Latere platonisten erkennen ook het nut van het navolgen van menselijke voorbeelden. Zo presenteert Plutarchus in een traktaat dat doet denken aan de latere vorstenspiegels de heerser als een ‘beeld van God (εἰκὼν θεοῦ)’ die ‘zichzelf vormt tot een gelijkenis aan God door zijn deugdzaamheid (αὐτὸς αὐτὸν εἰς ὁμοιότητα θεῶ δι’ ἀρετῆς)’ en zo ‘zijn onderdanen gezamenlijk daarnaar vormt (οὕτω συναρμόττειν τὸ ὑπήκοον)’.²⁶ Plutarchus stelt dat dit proces in principe voor ieder mens is weggelegd, niet enkel voor de heerser of de filosoof:

Bedenk dat God, zoals Plato zegt, zichzelf aan iedereen aanbiedt als voorbeeld (παράδειγμα) van iedere vorm van excellentie, waarmee menselijke deugd (τὴν ἀνθρωπίνην ἀρετὴν), als een soort gelijkwording aan hemzelf (ἕξομοίωσιν οὖσαν ἀμωσγέπως πρὸς αὐτόν), toegankelijk is voor allen die God kunnen navolgen (τοῖς ἐπεσθαι θεῶ δυναμένοις). (...) Want een mens kan van God geen grotere zegen ontvangen dan in deugdzaamheid te staan (εἰς ἀρετὴν καθίστασθαι) door de schoonheid en goedheid van Hem te imiteren en na te volgen (μιμήσει καὶ διώξει) (Plutarchus, *Over het uitblijven van goddelijke wraak* 550D-E).

25 Erler krijgt hierop navolging van Jane M.F. Heath, *Paul's Visual Piety: The Metamorphosis of the Beholder*, Oxford 2013, 83.

26 Plutarchus, *Aan een ongetrainde heerser* 780E-F en 780B (resp.). Zie ook Van Kooten, *Paul's Anthropology*, 215.

Net als volgens Seneca, is volgens Plutarchus dus menselijke deugdzaamheid in het algemeen een vorm van gelijkwording aan God, en wordt dit goddelijke model ook ieder mens voorgehouden. De menselijke ziel is ‘niet slechts een werk maar ook een deel van God en is niet enkel door God (ὅπ’ αὐτοῦ) maar ook vanuit God (ἀπ’ αὐτοῦ) en uit zijn wezen gemaakt (ἐξ αὐτοῦ).²⁷

In de tweede eeuw na Christus vertaalt Alcinous, een verder onbekende schrijver van een handboek in het platonisme, Plato’s ‘vlucht naar gelijkwording aan God voor zover mogelijk’ in termen van ‘je afkeren van de meeste menselijke zaken.’²⁸ *Homoiōsis theōi* wordt bij hem een ander woord voor wijsheid (φρόνησις) en vindt binnen deze kosmos plaats: het is imitatie van de Wereldziel. Toch blijft er over het algemeen bij platonisten meer dan bij stoïcijnen een zeker onderscheid in stand tussen het goddelijke en het menselijke.²⁹ Imitatie wordt geen identificatie, er blijft een afstand tussen mens en God, en in dit leven is van volkomen gelijkwording geen sprake. Dit blijkt ook uit een nadere differentiatie van het godsbeeld: Alcinous maakt een onderscheid tussen de ‘God boven de hemelen die geen deugden heeft’ en een ‘God in de hemel’ die wel goede eigenschappen heeft en dus kan worden geïmiteerd.³⁰

Dit ‘gemedieerde’ perspectief op *homoiōsis* lijkt te zijn ontwikkeld door de Joodse, eerste-eeuwse filosoof Philo van Alexandrië, die beweert dat ‘niets dat op aarde geboren is meer op God lijkt dan de mens’, maar toch het ‘aan God gelijk worden’ tot de Logos beperkt, om zo Gods transcendentie hoog te houden.³¹ Deze Logos helpt om ‘het schepsel te scheiden van de Schepper’ en vervult tegelijk een intermediaire functie als borg voor beide partijen: naar de Schepper toe dat het schepsel niet volledig in opstand komt en naar het schepsel als ‘waarborg van zijn hoop (πρὸς εὐελπιστίαν) dat de barmhartige God Zijn eigen werk nooit zal vergeten.’³² Opmerkelijk (gezien het veelvuldige vroegchristelijke gebruik van deze term) is dat het *pistis*, hier in de zin van

27 Plutarchus, *Platonicae quaestiones* 2, 1001C.

28 Alcinous, *Epitome doctrinae Platonicae* 28.4, 2.2, 153.3-9. Zie over *homoiōsis* bij Alcinous: Reydams-Schils, “‘Becoming like God’”, 151-152.

29 Zie Mauro Bonazzi, ‘The Platonist Appropriation of Stoic Epistemology’, in: Troels Engberg-Pedersen (red.), *From Stoicism to Platonism: The Development of Philosophy, 100 BCE-100 CE*, Cambridge 2017, 120-141, 136: ‘It is clear that “assimilation” is different from “identification”: it is a movement towards “as much as possible” and not a full possession, (...) Perfect knowledge is distinctive of God, and it would be impious for a Platonist to claim that we can become like God already in this life.’

30 Alcinous, *Epitome doctrinae Platonicae* 28.2, 181.44-46.

31 Philo, *Over de schepping van de wereld* 69 en *Vragen en antwoorden over Genesis* 2.62.

32 Philo, *Wie is de erfgenaam?* 205-206.

‘garantie’, het middel is waarmee de afstand tot de goddelijke ouder wordt overbrugd: de Logos biedt namens de mensheid een betrouwbare ‘garantie’ aan God.

Wat in de bredere platoonse traditie opvalt, is de rol van intermediërende figuren, of het nu een filosoof, een lagere godheid of de Logos betreft. Op deze wijze handhaaft platoonse *homoioōsis* zo enerzijds de afstand tot de transcendente God, maar overbrugt die tegelijk via een tussenliggende goddelijke figuur. Deze bemiddelende rol is interessant om naast vroegchristelijke teksten over Christus te leggen, zoals we hierna ook zullen doen.

Beeld van God als kritisch ijkpunt

Als we met de kennis van deze culturele discoursen naar de bijbelse literatuur terugkeren, dan valt een aantal zaken op. Als eerste is daar de notie van het ‘beeld van God’, die door Plutarchus op de heerser of koning werd toegepast. In Genesis treffen we deze uitdrukking aan bij de schepping van de mens die ‘naar Gods beeld’ (in de Septuagint: κατ’ εικόνα Θεοῦ) wordt geschapen. Hier betreft het de mensheid als geheel, wat een mate van ‘democratisering’ suggereert, in contrast met oudoosterse koningsidealen. Iedereen is beelddrager.

Hier lijkt ook de psalmist bij aan te haken die God zelf laat uitspreken: ‘Goden zijn jullie, zonen van de Allerhoogste, allemaal’ (θεοί ἐστε καὶ υἱοὶ Ὑψίστου πάντες) (Ps. 82:6). Toch is het niet gemakkelijk in deze psalm een ideaal van *theosis* aan te wijzen. De inhoud van deze korte psalm kan misschien nog het best worden begrepen als een aanklacht tegen goden en machthebbers, die hun goddelijke verantwoordelijkheid niet nemen en niet rechtvaardig omgaan met wie arm is. Triomfantelijk stelt de psalm hiertegenover dat ook machtigen zullen sterven en dat de hoogste God komt om over hen recht te spreken. Waar Plutarchus de heerser idealistisch neerzet als ‘beeld van God’, stelt de psalmist dat godheden en machthebbers niet aan deze roeping voldoen. Dus jullie zijn (als) goden? Dat blijkt anders niet uit jullie beleid. Goddelijke onsterfelijkheid en goddelijke perfectie - het ontologische en het ethische - komen beide langs in deze psalm, en in beide aspecten falen deze zogeheten goden jammerlijk.

Het motief dat alle mensen nog altijd beelddrager van God zijn wordt ook in nieuwtestamentische literatuur opgepakt, bijvoorbeeld in de brief van Jakobus. De auteur merkt verontwaardigd op dat we God zegenen, maar met dezelfde tong mensen vervloeken ‘die God heeft geschapen naar zijn gelijkenis (τοὺς ἀνθρώπους τοὺς καθ’ ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότας)’ (Jak. 9:9). Hier zien we datzelfde woord, *homoioōsis*, terug, dat zo centraal staat in de zojuist beschreven filosofische tradities. In het licht van deze tradities valt vooral de ‘democratisering’ van het beelddragen op: niet alleen goden, machthebbers of

filosofen, maar alle mensen bestaan in beginsel naar Gods gelijkenis. Dit is geen streven, maar een uitgangspunt. Niet het uitzonderlijke individu, dat tot goddelijke hoogte opstijgt, maar de gemeenschap staat hier voorop. In beide gevallen, in Psalm 82 en in de brief van Jakobus, geldt het 'beeld van God' zijn als een maatstaf, een criterium waarlangs gedrag kan worden beoordeeld. Deze meer kritische functie van 'als God zijn' als een maatstaf van ethisch handelen kan als een aanvulling op Grieks-Romeinse discoursen van 'gelijkheid aan God' worden aangemerkt.

Het paradijsverhaal uit Genesis voorzag de eerste christenen ook van een context om zich redding in termen van deïficatie voor te stellen, en verderf in termen van verkeerde omgang met beelden. Terwijl de mens zelf in Genesis een direct omgang met God kende en als beelddrager van God werd geschapen, is zowel deze kennis als het beelddragerschap volgens Paulus verloren gegaan. In Romeinen 1:23 stelt hij dat 'zij' (vooral te begrijpen vanuit joods perspectief als de heidense volken) de majesteit van de onvergankelijke God hebben 'ingewisseld voor beelden van vergankelijke mensen, vogels, lopende en kruipende dieren.' De functie van beelddrager - het weerspiegelen van Gods majesteit - wordt hiermee aan een afgeleide overgelaten: mensen kennen God niet direct, functioneren niet zelf als beeld van God, maar kiezen ervoor beelden van henzelf, en zelfs van dieren, te aanbidden. Het aanbidden van beelden van schepselen leidt volgens Paulus tot moreel verval (Rom 1:26-31).

Zoals we bij Seneca zagen geldt hier de logica dat aanbidding en morele imitatie nauw met elkaar samenhangen. Plato levert hier de filosofische bouwstenen om de argwaan tegen godenbeelden als objecten van aanbidding en imitatie te begrijpen. Hij maakt onderscheid tussen imitatie van een verzinsel (φαντάσματος μίμησις) en imitatie van de waarheid (ἀληθείας μίμησις) en vergelijkt dit met het onderscheid tussen (1) de idee Bed; (2) een daadwerkelijk bed dat een afbeelding is van de idee Bed en (3) een schilderij daar weer van.³³ Hiermee plaatst Plato het werk van kunstenaars vanwege hun 'imitatie van een verzinsel' in een kwaad daglicht. Ook bij Paulus lijkt mee te spelen dat het aanbidden van een 'beeld van vergankelijke mensen' te ver van de Waarheid zelf verwijderd is.

Dit bekritisieren van aanbidding van mensvormige en diervormige beelden kent niet alleen parallellen in Joodse geschriften (o.a. Wijsheid van Salomo 13), maar ook in heidense literatuur die aniconische, 'beeldenloze' religie prijst. Vaak wordt daarbij verwezen naar een periode uit de vroege geschiedenis van Rome onder koning Numa, de tweede koning, die meende dat religie

33 Plato, *Staat* 598b.

het beste zonder beelden, in een meer pure, aniconische vorm zou moeten bestaan. Plutarchus schrijft bijvoorbeeld: ‘Numa verbood de Romeinen om een beeld van God in de vorm van een mens of dier (ἀνθρωποειδῆ καὶ ζῴομορφον εἰκόνα θεοῦ) te vereren.’³⁴ In plaats daarvan moest de godheid met het intellect, de *nous*, worden gekend. Dergelijke radicale afwijzing van godenbeelden wordt uiteraard niet door veel heidenen gedeeld. De eerste-eeuwse orator Dio Chrysostomos ziet juist heil in godenbeelden: zij brengen de goede eigenschappen van goden bij mensen in gedachten en nodigen zo uit tot imitatie.³⁵

Paulus gaat echter nog een spade dieper in zijn kritiek door ook het verval te wijten aan een verderf van juist deze *nous* (Rom 1:28, ἀδόκιμον νοῦν). Ook voor Paulus functioneert het scheppingsverhaal daarmee als een kritisch ijkpunt: directe kennis van God is in verval geraakt onder de volken. Juist dat goddelijke verstand is verwrongen geraakt, waardoor ze niet als beelddraggers van God leven maar beelden van schepselen zijn gaan aanbidden en imiteren. De redding is dan ook enkel mogelijk door een hervorming van deze *nous*, door gezamenlijk, als een levend offer, God te aanbidden door een goed en heilig leven (Rom 12:1-2).

Christōsis: theosis met een goddelijke Middelaar die zich vernedert

‘Beeld van God’ (*eikōn tou theou*) wordt in de Bijbel niet alleen op de mensheid als geheel betrokken, maar in nieuwtestamentische teksten ook specifiek op Christus. In 2 Korinthiërs 4:4 gebeurt dat heel expliciet (‘die het beeld van God is’) in een context waar ook steeds het ‘met Christus mee veranderen’ centraal staat. Christus weerspiegelt niet alleen Gods luister, wie daarop zien ‘worden naar datzelfde beeld veranderd van luister tot luister’ (2 Kor. 3:18: τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν). Christus functioneert zo als een bemiddelaar in de transformatie van zijn volgelingen tot ‘weerspiegelaars’ van Gods luister. Imitatie van Christus staat zo ook in contrast met imitatie van heidense godenbeelden. In plaats van de heidense gewoonte om zich te verlaten op ‘beelden van vergankelijke mensen’ (Rom 1:23), typeert Paulus Christus als het ware ‘beeld van God’ (2 Kor 4:4) waarnaar zijn volgelingen worden getransformeerd (2 Kor 3:18; Rom 8:29).

34 Plutarchus, *Numa* 8.7. Zie voor een vergelijkbaar beroep op vroeg-Romeinse zuivere, aniconische religie ook Varro, apud Augustinus, *De civitate Dei* 4.31.

35 Aanbidding van godenbeelden helpt volgens Dio Chrysostomos in het bijzonder de niet filosofisch geschoolde mensen. Het aniconische (godenbeeldloze) ideaal beperkt hij tot de elite. Zie *Oraties* 12.42.

Gaat het in 2 Korinthiërs om 'theosis'? In de basale betekenis van 'als God worden' wel, maar dat vraagt uiteraard om nadere invulling van het 'waarin', waarop ik in de volgende paragraaf terugkom. Passender is hier echter de term uit het antieke, contemporaine discours van *homoïōsis*: volgelingen van Christus gaan 'lijken op' Hem die het ultieme beeld van God is. Dit is geen vorm van complete identificatie maar van assimilatie 'voor zover mogelijk', zoals Plato en velen na hem dat uitdrukten. Christus vervult daarbij de rol van de 'te imiteren' tussenpersoon, vergelijkbaar met de wijze in de stoa, de *deus mortalis* in epicurisme, of misschien nog meer als de 'God in de hemel' van het middenplatonisme en de Logos van Philo.

Het is daarbij opvallend dat een ondubbelzinnige frase als 'gelijkwording aan God' moeilijk te vinden is in vroegchristelijke teksten, terwijl dat in veel heidense filosofische teksten veelvuldig voorkomt. De vroegchristelijke traditie bewaart zo gepaste afstand tot het ultieme. Waar de auteur van 2 Petrus nog over 'goddelijke natuur' spreekt, beperkt Paulus zijn *homoïōsistaal* nadrukkelijk tot Christus. De mensheid heeft, zo betoogt hij met een beroep op Jesaja, geen toegang tot de *nous* van de Heer, maar 'wij hebben de geest van Christus' (1 Kor. 2.16).³⁶ Het meest direct en onbemiddeld is misschien Paulus' betiteling van zijn geadresseerden als 'door God onderwezen' of 'leerlingen van God' (θεοδιδάκτοι),³⁷ maar imitatie van God *persé* is niet deel van zijn idioom. Dit wijst echter niet op complete afwezigheid van de notie van deïficatie of participatie, zoals onder anderen door Martine Oldhoff werd betoogd, in navolging (en aanscherping) van de kritische behandeling van dit thema door dogmaticus Jan Muis.³⁸ Door een 'Christus-in-de-kosmos' te onderscheiden van 'God-in-de-hemel', past Paulus' gedachtengoed wel meer bij de (latere) platoonse dan de stoïsche traditie.

Deze analyse van de plaats van participatietaal in Paulus' brieven sluit aan bij de bijdrage aan het *theosis*debat door Hans Burger, die concludeert dat er

36 Cf. LXX Jesaja 40:13: τίς ἔγνω νοῦν Κυρίου. Craig Keener ziet in deze uitspraak een impliciet verzet tegen deïficatie (we hebben de geest van Christus, we 'zijn' het niet). Zie Craig S. Keener, *The Mind of the Spirit: Paul's Approach to Transformed Thinking*, Grand Rapids 2016, 205-206. Deze interpretatie lijkt wat vergezocht in subtiliteiten: Paulus voelt zich hier juist geroepen om Jesaja's voorzichtigheid te relativeren. En vaak genoeg omvat gelijkwording ook vormen van 'zijn', zoals bijv. in 2 Kor. 5:21: 'in Hem worden/zijn wij de gerechtigheid van God' (ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ).

37 Zie 1 Thes. 4:9: 'Over de onderlinge liefde hoeven wij u niets te schrijven, want u hebt zelf van God geleerd (ὕμεις θεοδιδάκτοι ἐστε) hoe u in liefde met elkaar moet omgaan.'

38 Martine Oldhoff, 'Hedendaagse theosis- en participatietaal overwogen met Paulus', *Kerk en Theologie* 68 (2017), 260-272.

bij Paulus (en Johannes) ‘een fundamenteel onderscheid blijft bestaan tussen de gelovigen die delen in Christus enerzijds en de drie-enige God anderzijds.’³⁹ Hoewel Paulus vermoedelijk geen uitgewerkt concept van drie-eenheid voor ogen had - hier bespeur ik enig verschil in insteek tussen de systematicus en de bijbelwetenschapper - is dit onderscheid opmerkelijk tussen God de Vader (cf. Rom. 8:29), en Christus, het ‘model’ of ‘voorbeeld’ als eerstgeboren Zoon. Hier past misschien de aanvulling dat ook de Geest bij Paulus uitdrukkelijk betrokken is bij *homoïōsis Christōi* (zie 2 Kor. 3:18: καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος; Rom. 8:9-17).

In de gedachtengang van Paulus vereist het worden als Christus echter eerst een afdaling, van voorbeeld alsook van imitator. Christus is het beeld van God dat naar de aarde kwam zodat mensen kunnen delen in zijn goddelijke *nous* (vgl. 1 Kor 2:16; Fil. 2:5-11). In zijn uitgebreide studie naar de taal van ‘beeld van God’ en ‘gelijk worden aan God’ stelt George van Kooten: ‘Aangezien Christus het beeld van God is, en de mens deelneemt aan dit beeld door dezelfde vorm aan te nemen als Christus, is *homoïōsis Christōi* het tussenstadium in het proces van assimilatie met God.’⁴⁰ Om een dergelijke assimilatie mogelijk te maken, moest de reeds bestaande Christus eerst de ‘gelijkenis van de mens’ aannemen (Fil. 2:7, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος). Hoewel er afdalende goden bestaan in de Grieks-Romeinse mythologie, en Seneca kan spreken over God die ‘in ons komt’, lijkt deze stap ongeëvenaard te zijn in het heidense discours van *homoïōsis*, vooral in de drastische vorm van slavernij, lijden en opoffering (vgl. Fil. 2:7-8 17). Zowel voorbeeld (Christus) als navolgers moeten eerst de weg van het kruis gaan. *Homoïōsis* - ‘laat onder u de gezindheid heersen die Christus Jezus had’ (Fil. 2:5) - veronderstelt in Paulus’ bijdrage aan het discours dus vooraleerst een *kenōsis*.

Kinderen van God: ethische, collectieve, voorlopige transformatie

De nadruk op het gelijk worden aan Christus in zijn lijden en sterven, voorafgaand aan het delen in diens leven, trouw en rechtvaardigheid, komt op allerlei plaatsen terug in Paulus’ brieven. Gebruikmakend van de vele mogelijkhe-

39 Hans Burger, ‘Participatie: leven in Christus’, in Rob van Houwelingen en Armin Baum (red.), *Theologie van het Nieuwe Testament in twintig thema’s*, Utrecht 2019, 259-274, 273. Zie ook Hans Burger, *Being in Christ: A Biblical and Systematic Investigation in a Reformed Perspective*, Eugene, Oregon 2008, waarin hij participatiedenken positief waardeert in eschatologische-ontologische termen.

40 Van Kooten, *Paul’s Anthropology*, 124-181. Vgl. daarentegen de visie van Jane Heath, die Paulus zelf beschrijft als ‘filosofisch naïef’, en het *homoïōsis*-motief toeschrijft aan de ‘platoniserende bril’ van christenen in latere eeuwen: Heath, *Paul’s Visual Piety*, 243.

den van het voorvoegsel *syn-*, ‘samen-’ of ‘mede-’, stelt Paulus dat we ‘mede gevormd worden door zijn dood’ (συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ) in de hoop zo ook in de opstanding te mogen delen’ (Fil. 3:10-11). Hij identificeert zich zelfs zozeer met de kruisiging dat hij spreekt van ‘medegekruisigd zijn met Christus’ (Gal. 2:19: Χριστῷ συνεσταύρωμαι), met als gevolg: ‘Ikzelf leef niet meer, maar Christus leeft in mij’ (Gal. 2:20). Participatie in Christus - wat ook resoneert met de veelvuldige uitdrukking ‘in Christus,’ ‘in de Heer’ of ‘in Hem’ te zijn - resulteert hier dus in Christus die in de mens woont.⁴¹ Paulus vergelijkt zichzelf daarbij met een vrouw in barensnood ‘totdat Christus in u gevormd is’ (Gal. 4:19, μέχρις οὗ μορφωθῆ Χριστός ἐν ὑμῖν). Beide wijzen van zich uitdrukken (Christus in u, en u in Christus) worden door elkaar heen gebruikt, en steeds in ethische contexten: leef je ‘in geloof’ dan leeft Christus in je (2 Kor. 13:5), en dat betekent dat je ‘het kwade nalaat en het goede doet’ (2 Kor. 13:7, τὸ καλὸν ποιῆτε) want Paulus zet in op hun morele perfectie (2 Kor. 13.9, τὴν ὑμῶν κατάρτισιν). Gelijkwording aan Christus heeft een sterk ethische component.

In Romeinen 8 komt de ‘samen-taal’ tot een hoogtepunt:

De Geest zelf getuigt samen met (συμμαρτυρεῖ) onze geest dat wij Gods kinderen zijn. En als we zijn kinderen zijn, zijn we ook zijn erfgenamen: erfgenamen van God, mede-erfgenamen (συγκληρονόμοι) met Christus. Wij delen in zijn lijden om ook met Hem te kunnen delen in Gods luister (εἶπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν) (Romeinen 8:16-17).

Wat ook hier duidelijk naar voren komt is dat ‘gelijk worden aan’ alles te maken heeft met ‘kind zijn van’ (vergelijk ook vers 14). Deze gedachte komt veel terug in het antieke imitatie-discours: de klassieken zijn het met moderne pedagogische inzichten eens dat onze vroege ontwikkeling plaatsvindt dankzij onze aangeboren neiging onze ouders of verzorgers te imiteren, en benadrukken dat we op latere leeftijd nog altijd de deugden van onze ouders na dienen

41 Waar Paulus’ ‘in Christus’-taal’ voorheen vooral mystiek werd geduid (door o.a. Adolf Deissmann en Albert Schweitzer), dekt de context van imitatie hier beter de lading. Zie voor een overzicht van interpretaties Constantine R. Campbell, *Paul and Union With Christ: An Exegetical and Theological Study*, Grand Rapids 2012, 31-64. Zie over ‘in Christus’-taal’ en deïficatie ook Michael J. Thate, Kevin J. Vanhoozer, en Constantine R. Campbell (red.), *In Christ’ in Paul: Explorations in Paul’s Theology of Union and Participation*, Tübingen 2014.

te volgen.⁴² Het vervolg van deze passage uit de Romeinenbrief bevestigt dat we hier met een *homoiōsis*-discours te maken hebben: de volgelingen van Christus moeten gelijkvormig worden aan het beeld van Gods Zoon (συμμόρφους τῆς εἰκόνας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ), de eerstgeborene van talloze broers en zussen (Rom. 8:29). De gelijkwording is een collectieve gelijkwording van een nieuwe familie.

Bijzonder - ook in het licht van het antieke discours - is dat deze nieuwe familie in directe relatie staat tot de schepping als geheel, die reikhalzend uitziet naar de voltooiing van dit proces van 'gelijk worden aan' (4:19). In Kolossenzen wordt dit nog veelomvattender verwoord: Christus is 'beeld van de onzichtbare God' (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου), maar ook 'eerstgeborene van heel de schepping' (πρωτότοκος πάσης κτίσεως), in wie, door wie en tot wie alles is geschapen (Kol. 1:15-16). Dit kosmische perspectief voegt een nieuwe laag toe aan de toch vooral op menselijke ethische perfectie gerichte filosofische discoursen uit de bredere Grieks-Romeinse wereld. Net als in de platonistische traditie wordt de transcendentie van God hiermee hooggehouden - ook na *homoiōsis* blijven wij schepselen, maar anders dan in deze traditie geldt de hoop op vrede en verzoening voor álles in de hemel en op aarde. Plutarchus, zo zagen we hierboven, stelt dat de mens 'vanuit God, uit God en door God' bestaat en daarom God kan imiteren. In Kolossenzen is het evangelie geadresseerd aan 'heel de schepping onder de hemel' (Kol. 1:23, ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν).

In Galaten wordt het beeld van kind-zijn van God direct aangevuld met de metafoor van zich kleden met Christus: 'Jullie hebben jezelf met Christus omkleed (Χριστὸν ἐνεδύσασθε)' (Gal. 3:26) en ook in de Romeinenbrief komt deze metafoor terug (Rom. 13:14, ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν). Ook dit beeld is passend in een antieke context van imitatie. De kleren zijn het beeld van iemands karakter; Paulus werkt dit dan ook uit in termen van 'een leven vrij van dronkenschap, losbandigheid, tweespalt en allerlei vormen van begeerte'.

Deze sterk ethische invulling van imitatie blijkt nog duidelijker in de latere paulijnse brieven. In Efeziërs lezen we hoe het nieuwe leven bestaat uit onder-

42 Zie bijvoorbeeld Cicero, *De re publica* 6.16 en *De officiis* 1.121. Cf. over imitatie van ouders en voorouders: Henri Irénée Marrou, *A History of Education in Antiquity*, Madison 1956, 234-236; James R. Harrison, 'The Imitation of the "Great Man" in Antiquity: Paul's Inversion of a Cultural Icon', in: Stanley E. Porter en Andrew W. Pitts (red.), *Early Christianity in Its Hellenistic Context*, deel 1: Christian Origins and Greco-Roman Culture: Social and Literary Contexts for the New Testament, Leiden 2013, 213-254, 223-228.

wezen worden in Jezus (4:21, ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε) en het 'aantrekken van de nieuwe mens (ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον), geschapen naar God (τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα) in waarachtige rechtvaardigheid en heiligheid (ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας)'. Waar vertalingen hier vaak kiezen voor 'naar de wil van God', is het niet onwaarschijnlijk, gezien het gebruik van deze metafoor in contexten van imitatie, dat het hier gaat om geschapen zijn naar 'het beeld van God', eigenlijk nog directer geformuleerd als 'geschapen naar God'. Deze combinatie van deugden, rechtvaardigheid en heiligheid, zou best weleens ontleend kunnen zijn aan de hierboven geciteerde passage uit de *Theaetetus*, die *homoiōsis* uitlegt in termen van 'rechtvaardig, heilig en verstandig worden (176b: ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι).⁴³

De koppeling van gelijkwording aan ethische transformatie in het licht van het 'kindschap van God' zien we ook buiten de paulijnse brieven terug. 1 Johannes koppelt de stelling 'wij zijn nu al kinderen van God' (νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν) aan de wetenschap 'dat we aan Hem gelijk zullen zijn (ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα) wanneer Hij zal verschijnen, want dan zien we Hem zoals Hij is' (1 Joh. 3:2). Het 'al reeds' van het kind zijn kijkt uit naar het 'nog niet' van het gelijk zijn - gezien de zinscontext gelijk aan God, maar gezien het afwisselende gebruik van de Vader en de Zoon in het voorafgaande mogelijk ook Christus. Duidelijk is in ieder geval dat de *homoiōsis* ook in 1 Johannes een voorlopigheid kent.

Daarna volgt een zin over rein leven en niet zondigen met de bonte uitspraak: 'Ieder die in Hem blijft, zondigt niet; ieder die zondigt, heeft Hem nooit gezien en kent Hem niet' (1 Joh. 3:3-6). Kindschap, gelijkwording, ethisch zuiver leven - het wordt met een razendsnelle logica aan elkaar gekoppeld en ook nog eens verbonden met een ander verwant element: God, of Christus, zien zoals Hij is. Dat deze *visio beatifica* in de toekomst ligt wordt ook door andere bijbelschrijvers erkend: Mattheüs neemt het op in de zaligspreekingen en koppelt het ook aan een vorm van ethische zuiverheid ('Gelukkig wie zuiver van hart zijn, want zij zullen God zien' (Matth. 5:8, μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται). En Paulus zou het liefst nu al 'zien' en 'kennen' maar constateert dat ons leven nu nog door 'geloof/vertrouwen' wordt gekenmerkt (2 Kor. 5:7, 1 Kor. 13:12-13). In plaats

43 Zie hierover ook Rabens, die het niet aan Plato, maar aan de Septuagint relateert: Volker Rabens, 'Pneuma and the Beholding of God: Reading Paul in the Context of Philonic Mystical Traditions', in: Jörg Frey en John Levison (red.), *The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity: Multidisciplinary Perspectives*, Berlijn 2014, 293-327, 323.

van een stralend godenbeeld, stelt hij zichzelf als beelddrager voor in de vorm van een kwetsbare aarden pot. *Homoiōsis* uit zich paradoxaal genoeg in zwakheid, kwetsbaarheid en worstelen met voorlopigheid. Christus' verschijnen, of onze dood, vormt een harde grens aan de mogelijkheden die gelijkwording nu al biedt.

Aan de andere kant is iedere vorm van morele excellentie in het hier en nu uiteindelijk zinloos, als de ultieme transformatie voorbij deze grens niet zou plaatsvinden. Dit verklaart ook het vurige betoog waarmee Paulus 1 Korinthiërs afsluit (zie o.a. 15:14, 'Als Christus niet is opgewekt, is onze verkondiging zonder inhoud en uw geloof zinloos'). Het belang van Christus' opstanding hangt samen met onze hoop: als het Voorbeeld waarin wij participeren niet is opgestaan, niet tot onvergankelijkheid zou zijn overgegaan, is niet alleen de garantie van onze vervolmaking komen te vervallen, maar ook iedere hoop op hulp en redding. Paulus zou het met de platonisten eens zijn dat intermenselijke imitatie van belang is (zie o.a. Fil. 3:17; 1 Kor. 11:1; 1 Thes 1:6), maar alleen als tussenstap. Uiteindelijk gaat het om participeren in het ultiem Goede, tot wie iedere aardse 'afbeelding' in een mimetische relatie staat, ontologisch afhankelijk van het Voorbeeld waarin het participeert.⁴⁴ Structureel is hier veel overlap tussen een platoonse en paulijnse visie op *homoiōsis*, alleen zou een fysieke opstanding menig platonist vreemd voorkomen. Dus christelijker geformuleerd: alleen de Levende kan zijn volgelingen tot Leven in alle volheid leiden, een leven dat zowel morele perfectie als onvergankelijkheid omvat.

Concluderend: *homoiōsis theōi* en de grotere bijbelse lijnen

Door de verschillende bijbelteksten die lijken te verwijzen naar *theosis* te bezien vanuit bredere discussies over 'als God worden' in de Oudheid, hebben we scherper in beeld gekregen waar bijbelschrijvers aansluiten bij een bepaalde positie en waar ze een eigen accent leggen. Samenvattend hebben we een aantal lijnen gezien waarbij de overeenkomsten met het bredere *homoiōsis*-discours vooropstaan:

- (1) De transcendentie van God, en het onderscheid tussen God en sterfelijkheid staat voorop, gelijkwording staat op aarde altijd in het licht van 'voor zover mogelijk'. Vooral bij Paulus bespeuren we een zekere

44 Zie Dana R. Miller, *The Third Kind in Plato's Timaeus*, Göttingen 2003, 61. En vgl. Philo, over het blijvende onderscheid tussen trouw (*pistis*) van God en de trouw van mensen en andere deugden: 'Het is genoeg voor een mens om beelden hiervan (εικόνας αὐτῶν) te bezitten, in schaal en aantal ver beneden de archetypen' (Philo, *Over de verandering van namen* 182-183).

schroom om over 'gelijkwording aan God' te spreken. Hierin sluiten bijbelschrijvers meer aan bij de vroege platoonse traditie, dan bij een stoïcijns of epicurisch narratief, dat vergoddelijking in het verlengde van mens-zijn plaatst.

- (2) Juist vanwege dit 'dualisme' tussen de Eeuwige en een sterveling is Christus' rol als Middelaar te begrijpen, om de scheiding tussen hemel en aarde te overbruggen. Net als bij Philo en Alcinoos vereist imitatie een goddelijk Voorbeeld binnen de kosmos, waarvan de imitatoren ook 'in wezen' (ontologisch, voor hun bestaan) afhankelijk zijn. De participatietaal gericht op Christus sluit dan ook dicht bij heidense *homoïōsistaal* aan: volgelingen participeren in Christus, die het ultieme Beeld van God is.
- (3) Deze ontologische connectie (die pas tot onvergankelijkheid leidt voorbij de dood of de *parousia*) vertaalt zich nu vooral in een proces van ethische vooruitgang. De connectie tussen ontologie en ethiek komt over het hele spectrum van filosofische tradities terug. Binnen de Bijbel gaat 1 Johannes hierin het verst, door te stellen dat participatie in Christus ook veronderstelt dat niet wordt gezondigd.

De eigenheid van de bijbelse tradities komt aan de andere kant vooral tot uiting in de volgende elementen, waarbij het ene element wel meer aandacht krijgt in het ene Bijbelboek dan in het andere:

- (1) Opvallend is de kritische functie van '(als) goden zijn' en 'beeld van God' zijn. Machtige godenzonen dienen ook morele superioriteit te laten zien en zullen aan moreel oordeel worden onderworpen. Tegelijk biedt het feit dat alle mensenkinderen beelddrager zijn van de Allerhoogste een reden om mensonwaardig gedrag af te keuren.
- (2) Eigen aan de vroegchristelijke traditie is wat ook wel *kenosis* is gaan heten: Christus moest eerst afdalen tot de diepste vorm van vernedering en dood. Participatie bestaat in navolging daarvan uit een medesterven, om zo ook deel te krijgen aan Leven in zijn volheid. De goddelijke glorie die mensen mogen weerspiegelen blijft dan ook voorlopig verborgen aanwezig te midden van menselijke kwetsbaarheid.
- (3) Meer dan de besproken filosofische tradities, staat collectiviteit in het bijbelse *homoïōs*discours op de voorgrond. Waar filosofische tradities toch vooral filosofen aanwezig als schouwers van Ideeën en onderwijzers van het volk, spreekt Paulus de hele gemeente, wijzen en dwazen, op hun morele vooruitgang aan. En dit omvat niet enkel mensen die als een familie hun Vader navolgen, maar betreft uiteindelijk een vernieuwing waarin heel de schepping, inclusief de niet-menselijke natuur, wordt meegenomen.

En 2 Petrus 1:4?

De vergaande overeenkomsten tussen vroegchristelijk denken over gelijkwording aan God en het klassieke topos van *homoiōsis theōi* zouden ook bij exegese van 2 Petrus meer op de radar mogen staan. Als halverwege de eerste eeuw dit topos al aanwijsbaar is in Paulus' brieven, dan is het niet vreemd wanneer we dit in 2 Petrus tegenkomen. Het houdt niet in dat deze brief, zoals bij Ernst Käsemann, persé als een late, gnostiserende brief moet worden getypeerd. Wel lijkt de verwoording 'goddelijke natuur' een verstrekkender vorm van deïficatie te impliceren dan we bijvoorbeeld bij Paulus aantreffen, die zijn taal liever tot participatie in Christus beperkt. God en Christus worden over het algemeen wat minder zorgvuldig onderscheiden in 2 Petrus.

De sterk ethische lading van de passage (met name vers 5-7) past prachtig bij de omstreden frase over de 'goddelijke natuur', die toch het beste ontologisch (en niet als verwijzing naar Gods eschatologisch handelen) wordt begrepen, als verwijzing naar Gods onvergankelijke, transcendente status. Ontologische participatie en ethische imitatie blijken binnen dit discours immers steeds samen te gaan. Zo vinden we dat ook in 2 Petrus: God roept ons 'door glorie en deugd' (2 Petr. 1:3, ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ, of de variant δία δόξης καὶ ἀρετῆς), wat in de NBV21 wat wegvalt door de vertaling 'door wonderbaarlijke kracht'. En net als in Plato's *Theaetetus* impliceert de auteur een 'vlucht' uit de wereld (vgl. ἀποφυγόντες ἐν φυγῇ). Deze op Plato geënte ontologisch-ethische interpretatie hoeft echter niet te betekenen dat mensen een identieke goddelijke status bereiken: voor de *koinōnoi* uit 2 Petrus, 'zij die deelkrijgen aan', geldt ook Plato's 'voor zover mogelijk'. Een afbeelding kan goddelijke luister weerspiegelen, maar schijnt nooit zo helder als het Origineel.

Dr. S.J.M. Sierksma-Agteris is als universitair docent Nieuwe Testament verbonden aan de Protestantse Theologische Universiteit.

Theosis als verleiding: Calvijns theologie als tegenwicht

A. Huijgen

Abstract

The patristic notion of deification has become popular because of a retrieval of Eastern theological motifs, dissatisfaction with Western modernity, and the attractiveness of spiritualities of transformation. Some Reformed theologians embrace the idea of deification, others decidedly reject it because of the distinction between Creator and creature, and problematic aspects of participation ontologies. Calvin's theology shows a logic of participation that is more theologically balanced than the idea of deification. While the terminology of deification is unhelpful, the aspects of participation (in Christ) and transformation suit a Reformed theology well.

1. Inleiding

Theosis, deïficatie ofwel vergoddelijking kan gerust een van de populairste thema's in de 21ste-eeuwse theologie genoemd worden.¹ Het is de soteriologische pendant van een metafysica die denkt in termen van participatie waarbij de wereld op een bepaalde manier deelheeft aan het zijn van God. Het heil bestaat niet enkel in de verzoening tussen God en mens of in de verlossing van de zonde, maar in de terugkeer van de mens – als onderdeel van de hele schepping – in God. Bij deze metafysica en soteriologie past ook een specifieke spiritualiteit, die gestalte krijgt in geestelijke groei en transformatie, meer dan in besef van schuld en dankbaarheid over de vergeving van zonden. Dat is althans een houtskoolschets van de indruk die *theosis* op de auteur van dit artikel maakt. Precieze, conceptuele omschrijvingen passen namelijk minder goed bij *theosis*, omdat het goddelijke onzegbaar zou blijven, een mysterie voorbij het verstaan. Daarbij zou een 'apofatische attitude' passend zijn, die de geldigheid van menselijke concepten ontkent en zo ruimte schept voor het

1 Maarten Wisse, *Trinitarian Theology Beyond Participation: Augustine's De Trinitate and Contemporary Theology*, Londen 2011, 301.

mysterie.² Daarmee onttrekt *theosis* zich aan de behoefte aan analyse, die typerend zou zijn voor de westerse traditie, in onderscheid van de oosterse.

De gedachte van deïficatie gaat terug op de kerkvaders. Athanasius schrijft bijvoorbeeld dat de Logos mens is geworden opdat wij God (of: goddelijk) zouden worden.³ Irenaeus stelde al dat Gods Zoon werd wat wij waren opdat Hij ons zou brengen tot wat Hijzelf is: de verheffing van de mens tot God is de keerzijde van de incarnatie.⁴ Zo zijn er vele voorbeelden meer. Vaak wordt bij *theosis* ook verwezen naar 2 Petrus 1:4, 'opdat u deel zou krijgen aan de goddelijke natuur.'⁵ In de vroege ontwikkeling van de deïficatiegedachte speelde deze tekst echter nauwelijks een rol: ze wordt niet als centrale tekst in het geding gebracht door de kerkvaders die *theosis* het sterkst verdedigden.⁶ Het centrale motief is dat de vernedering van God tot het niveau van de mens correspondeert met de verheffing van de mens tot God. Dit aspect zou in de oosterse traditie bewaard zijn gebleven, maar in de westerse zijn verdwenen, omdat het Westen het onderscheid tussen Schepper en schepsel sterk benadrukte en nauwkeurig wilde weten wat 'vergoddelijking' betekent als het niet betekent dat mensen God worden zoals God is.

In dit artikel bied ik een positiebepaling vanuit gereformeerd perspectief. Dat doe ik door drie stappen te zetten. Allereerst poog ik de theologische belangen te peilen die de populariteit van *theosis* kunnen verklaren. Dit gebeurt door drie motieven te schetsen. Vervolgens zet ik diverse gereformeerde waarden van *theosis* op een rij, zowel argumenten vóór als theologische bezwaren. De derde stap lijkt op het eerste gezicht mogelijk minder logisch: terug naar Calvijns theologie. In de literatuur over *theosis* wordt Calvin echter geregeld genoemd als een westers theoloog die aspecten van *theosis* vertoont. In hoeverre biedt Calvin al wat men met *theosis* wil, maar dan zonder de ambivalenties die met dit concept meekomen? Na deze drie stappen maak ik in een positiekeus de balans op. Uiteraard is die balans voorlopig en lukt het niet in het bestek van dit artikel aan alle aspecten van *theosis* of bijdragen daarover recht te doen.

2 Andrew Louth, 'The Place of *Theosis* in Orthodox Theology', in: Michael J. Christensen en Jeffrey A. Wittung (red.), *Partakers of the Divine Nature: The History and Development in the Christian Traditions*, Michigan, 2007, 40-41.

3 Athanasius, *De Incarnatione* 54.3 (PG 52:192).

4 Irenaeus, *Adversus Haereses* 5 praef. en 3.10.2 (FC 8/5:22; 8/3:84).

5 2 Petrus 1:4.

6 Carl Mosser, 'Deification and Union with God', in: James M. Arcadi en James T. Turner jr. (red.), *The T&T Clark Handbook of Analytic Theology*, Londen 2021, 269.

2. Motieven en belangen

Voor de populariteit van *theosis* zijn drie motieven aan te wijzen.⁷

Allereerst past *theosis* binnen een bredere waardering van oosters-orthodoxe theologie, deels in samenhang met de zogenaamde renaissance van de triniteitsleer.⁸ In de ontmoeting met theologen als John Zizioulas en Vladimir Lossky leek de traditionele, augustiniaanse triniteitsleer van het Westen wel erg eenzijdig op Gods eenheid gericht. In het oosterse denken is relatie geen accident bij een substantie, zoals in westerse theologie, door aristotelisch denken gevormd, maar relationaliteit staat centraal. Daardoor kan relationeler over God gedacht worden. Zijn kan ook een gemeenschap zijn.⁹ De triniteitsleer van de Cappadociërs gaat uit van de drie personen in hun onderlinge relaties, niet van één goddelijk wezen waarin drie personen worden ingetekend – al is dit ook een overdrijving van de westerse positie. Oosterse theologie maakt duidelijk dat de triniteitsleer geen abstracte speculatie is, maar over het leven zelf gaat, wellicht zelfs over de aard van het menselijk samenleven. De discussie of de visie op de eigenheid van oosterse theologie ten opzichte van westerse juist is, hoeft hier niet gevoerd te worden om onder ogen te zien dat de populariteit van *theosis* past binnen aandacht voor oosterse theologie en een daarmee in verband gebrachte relationele triniteitsleer. Het theologisch belang ligt bij relationaliteit en dynamiek, tegenover statische eenheid.

De oosterse aanzet voor de gedachte van *theosis* in westerse theologie staat in verband met Gregorius Palamas' onderscheid tussen Gods wezen en Gods energieën.¹⁰ Vergoddelijking betekent participeren in Gods energieën, niet in het wezen van God. Met dat laatste zou namelijk het onderscheid tussen Schepper en schepsel worden uitgewist. Dat is de belangrijke zorg die westerse theologen vanouds bij de gedachte van vergoddelijking hebben.

7 Ik ontleen deze aan het overzicht van Wisse, *Trinitarian Theology*, 301-304 en daarnaast aan Bruce McCormack, 'Participation in God, Yes, Deification, No: Two Modern Protestant Responses to an Ancient Question', in: Ingolf U. Dalferth e.a. (red.), *Denkwürdiges Geheimnis: Beiträge zur Gotteslehre: Fs. Eberhard Jüngel*, Tübingen 2004, 347.

8 Zie G. van den Brink, 'De hedendaagse renaissance van de triniteitsleer: Een oriënterend overzicht', *Theologia Reformata* 46 (2003), 210-240, m.n. 214.

9 John D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, New York 2001.

10 Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Londen 1957, 67-90; cf. Wisse, *Trinitarian Theology*, 306-307. Jeffrey D. Finch, 'Neo-Palamism, Divinizing Grace, and the Breach between East and West', in: Christensen (red.), *Partakers of the Divine Nature*, 233-249 wijst erop dat de palamitische distinctie enkel door het werk van Lossky en Meyendorff in de aandacht kwam. Daarmee kreeg deze distinctie een gewicht die ze in de oosterse theologie nog niet had.

Vervolgens is de vraag wel, wat het betekent in Gods energieën te participeren. Dat is nog bepaald niet eenvoudig. Volgens Gregorius van Nyssa werkt Gods wezen (*ousia*) in de tijd als *energeia*: Gods *energeia* is de ‘beweging van de goddelijke natuur’, datgene wat ‘rondom God’ (*peri ton theon*) bestaat en wat door de Geest in Gods *oikonomia*, de geschiedenis, wordt verwerkelijkt.¹¹ Wie deelt in Gods energieën, deelt in Gods heil en in Gods Geest die de energie van deze energieën is. Op de achtergrond speelt ook de aloude kwestie van het *filioque* (anders gezegd: de oosterse ontkenning van het geloof dat de Geest ook van de Zoon uitgaat): delen in Gods energieën is een pneumatologische en theologische, maar geen christologische categorie. Het onderscheid tussen Schepper en schepsel wordt zo wel gehandhaafd door het onderscheid tussen wezen en energieën, maar vervolgens is de vraag of het heil nog wel voldoende aan Christus verbonden blijft.

Een tweede motief heeft vooral met een metafysica van participatie te maken, maar vervolgens ook met deïficatie: een diepe ontevredenheid in westerse theologie over de westerse moderniteit. John Milbank en anderen hebben onder de vlag van *Radical Orthodoxy* het westerse denken sinds de moderniteit nihilisme verweten, dat terug te voeren zou zijn op het middeleeuwse nominalisme, dat God en mens onnodig in oppositie plaatst en het onderscheid tussen Schepper en schepsel overdrijft.¹² Zo kreeg de wereld eigenstandigheid ten opzichte van God en kon het gesloten wereldbeeld van de Verlichting ontstaan. Een gevolg hiervan in de theologie van de Reformatie zou een overdreven nadruk zijn op het *extra nos*-karakter van het heil en op het forensisch karakter van de rechtvaardiging: het heil van God zou als het erop aankomt buiten ons blijven.¹³ Daartegenover benadrukken Milbank en anderen de relatie tussen God en de wereld als een relatie van het geven en ontvangen van Gods volheid van liefde, goedheid en leven.¹⁴ De incarnatie staat in het teken van de groei van de schepping en de verheffing daarvan.¹⁵ Participatie wordt de centrale categorie om de relatie tussen God en de wereld, God en menselijk kennen, God en de gelovige te denken. Gods wezen bestaat in creatief geven, in een vorm van emanatie en daarom zou het verkeerd zijn om de schepping

11 Chungman Lee, *Gregory of Nyssa, Augustine of Hippo, and the Filioque*, Leiden 2021, 277-280.

12 Zo John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 2deed., Oxford 2006.

13 John Milbank, *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, Oxford 2003, 66-78.

14 Wolter Huttinga, *Participation and Communicability: Herman Bavinck and John Milbank on the Relation between God and the World*, Amsterdam 2014, 169, en vergelijk Huttinga's bijdrage elders in dit themanummer; Wisse, *Trinitarian Theology*, 109-114.

15 Huttinga, *Participation and Communicability*, 160-164, 248.

vooral als een tegenover van God te beschouwen.¹⁶ Deïficatie is de soteriologische uitloper van dit participatiedenken.

Dit tweede motief levert twee nieuwe theologische kwesties of belangen op. De eerste kwestie is soteriologisch van aard: wat is de verhouding tussen wat traditioneel rechtvaardiging en wat heiliging wordt genoemd? Anders gezegd: wat is het gewicht van de vrijspraak ten opzichte van de transformatie, ofwel: speelt het heil zich vooral buiten ons af (*extra nos*), of is het een proces vanbinnen (*in nobis*)? Het mogelijke gevaar van de protestantse traditie is dat het heil vooral in een oordeel over ons leven bestaat en het heil als groeiproces – dus de daadwerkelijke levensverandering die met het geloof meekomt – wordt vergeten of niet meer van belang geacht.

De tweede kwestie betreft de aard van participatie in relatie tot *theosis*. Participatie is een breder begrip, waarbinnen *theosis* past: vergoddelijking impliceert participatie, maar niet alle participatie impliceert vergoddelijking. De vraag is waarin de mens (of: de wereld) participeert, en vervolgens: hoe dan? Participeert de mens in God zelf, in diens energieën, in Christus, of enkel in diens weldaden? Is deze participatie ontologisch of soteriologisch, substantieel of persoonlijk? Structureel vertonen deze vragen overeenkomsten met discussies in de sacramentstheologie.

Een derde motief dat de populariteit van *theosis* kan verklaren, betreft de spiritualiteit. Het ligt voor de hand dat een spiritualiteit van transformatie en persoonlijke groei naar de volheid in het hedendaagse Westen gemakkelijker te verstaan, te praktiseren en te communiceren is dan een spiritualiteit die circelt rondom de vergeving van zonde en een leven van gehoorzaamheid aan Gods wet.¹⁷ Bovendien neemt de aandacht voor de ziel, mystiek en sacramentaliteit onmiskenbaar toe, ook onder protestantse theologen.¹⁸ De vraag is gerechtvaardigd of het spreken over *theosis* aspecten van christelijke spiritualiteit naar voren haalt die eerder ten onrechte onderbelicht bleven. De innerlijke, transformatieve kracht van het heil en de bestemming van de mens in God zijn spiritueel en theologisch van belang.

3. Gereformeerde benaderingen

In het licht van gereformeerde theologie wordt *theosis* verschillend beoordeeld. Carl Mosser is niet alleen een vurig pleitbezorger van de leer van ver-

16 Huttinga, *Participation and Communicability*, 170.

17 McCormack, 'Participation in God', 347.

18 Wisse, *Trinitarian Theology*, 303-304 noemt enkele voorbeelden. Zelf droeg ik ook bij, bijvoorbeeld in *Lezen en laten lezen: Gelovig omgaan met de Bijbel*, Utrecht 2019, 126-137 over de ziel en Meister Eckhart.

goddelijk, hij meent ook dat deze bij Calvijn te vinden is.¹⁹ Mosser sluit aan bij de patristische uitdrukking dat God mens geworden is opdat wij vergoddelijkt zouden worden.²⁰ Het begrip ‘goddelijk’ verstaat hij attributief, in de zin van: delend in onsterfelijkheid, onvergankelijkheid en eeuwige glorie.²¹ Daarin ligt voor hem het onderscheid tussen *theosis* in christelijke zin en de Grieks-heidense gedachte van apotheose (de verheffing van de mens tot goddelijk niveau). Mosser gebruikt beelden die hij aan kerkvaders ontleent: een zonnestraal die door een spiegel weerkaatst wordt en ijzer dat door vuur door-gloeid is. Op conceptueel niveau gebruikt Mosser Palamas’ onderscheid tussen Gods wezen, waarin niemand kan delen, en Gods energieën, waarin de wereld wel kan delen. Intussen verzet Mosser zich tegen de gedachte dat *theosis* een uitsluitend oosterse gedachte zou zijn. Hij meent deze zoals gezegd immers ook in Calvijns theologie waar te nemen. Het verzet tegen deïficatie zou relatief recent zijn: pas in de 19de eeuw wordt het als een typisch oosterse gedachte neergezet. Daarom was deze leer ook geen onderwerp van discussie tijdens het Concilie van Florence (1438-1445) dat de kloof tussen oosterse en westerse kerk probeerde te dichten.²² Albrecht Ritschl, Adolf von Harnack en andere 19de-eeuwse theologen zouden verantwoordelijk zijn voor het afschrijven van de deïficatiegedachte.

Tegenover Mosser en de zijnen staan theologen in de gereformeerde traditie die zich kritisch uitlaten over de gedachte van *theosis*. Bruce McCormack bijvoorbeeld zegt er beslist ‘nee’ tegen, al beaamt hij de gedachte dat gelovigen participeren in God.²³ Met dat laatste bedoelt hij echter iets anders dan het overnemen van een ontologie van participatie zoals Milbank die voorstaat. McCormack stelt dat Palamas’ onderscheid tussen Gods essentie en energieën in westerse termen een inhoudelijk verschil tussen de immanente triniteit en de economische triniteit impliceert (er is dan immers een cruciaal onderscheid tussen hoe God is in zichzelf en hoe God zich naar buiten toe uit), en dat is voor hem onacceptabel.²⁴ McCormack verkiest het alternatief dat Karl

19 Carl Mosser, ‘The Greatest Possible Blessing: Calvin and Deification’, *Scottish Journal of Theology* 55/1 (2002), 36-57. Een repliek hierop kwam van Jonathan Slater, ‘Salvation as Participation in the Humanity of the Mediator in Calvin’s *Institutes of the Christian Religion*: a Reply to Carl Mosser’, *Scottish Journal of Theology* 58/1 (2005), 39-58.

20 Mosser, ‘Deification and Union with God’, 269.

21 Mosser, ‘Deification and Union with God’, 270.

22 Carl Mosser, ‘Deification: A Truly Ecumenical Concept’, *Reformed Journal*, 1 juli 2015, <https://reformedjournal.com/deification-truly-ecumenical-concept/>.

23 McCormack, ‘Participation in God’.

24 McCormack, ‘Participation in God’, 373-374.

Barth en Eberhard Jüngel bieden. De laatste stelt dat mensen in God participeren doordat zij participeren in de relatie van de Zoon tot de Vader, hoewel zij (volgens McCormack althans) niet participeren in de relatie van de Vader tot de Zoon.²⁵ Zo blijft het ontologische verschil bestaan, terwijl er wel van reële participatie sprake is. Ook bij Barth is van participatie sprake zonder deïficatie: niemand participeert in God behalve Christus, en de gelovige participeert in Christus, nader bepaald in de heiligheid van de mens Jezus. Die heiligheid wordt nooit ons bezit, maar blijft ons vreemd en zo blijft het ontologisch onderscheid gehandhaafd.²⁶ Interessant aan McCormacks bijdrage is dat participatie in God uitsluitend verloopt via Christus en dat deze participatie daarom ook begrensd is: door de mensheid van Christus bij Barth en door de relatie van de Zoon tot de Vader bij Jüngel. Zo wordt het onderscheid tussen Schepper en schepsel gehandhaafd bij maximale participatie van het schepsel in de Schepper, namelijk door de Zoon. Met het 'ja' tegen participatie maar 'nee' tegen deïficatie kiest McCormack in navolging van Barth en Jüngel een positie die enerzijds maximaal inzet op gemeenschap en nabijheid tussen God en mens, maar die anderzijds het ontologisch onderscheid tussen God en mens in stelling brengt tegen de oosterse traditie.

Om de verschillende posities van Mosser en McCormack te waarderen, helpt het te zien dat hun focus verschilt. Voor McCormack gaat het er, net als voor Barth, om dat geen verschil tussen immanente en economische triniteit ontstaat. Daarmee zou de betrouwbaarheid van de openbaring op het spel worden gezet. Mosser en veel traditionele gereformeerden tillen niet zo zwaar aan dit epistemologische punt en zijn geneigd het onderscheid tussen God-in-zichzelf en God-zoals-Hij-zich-openbaart niet alleen te aanvaarden, maar ook belangrijk te vinden.

Maarten Wisse laat zich niet alleen kritisch uit over deïficatie, maar ook over een ontologie van participatie. De titel van zijn boek *Trinitarian Theology beyond Participation* is wat dat betreft programmatisch. Wisse wijst erop dat juist theologieën die naar synergisme neigen (zoals die van het methodisme), sterke vormen van deïficatiedenken ontwikkelen, terwijl de lutherse en calvinistische tradities de eenheid van de gelovigen met God meer als een gemeenschap dan als *theosis* denken.²⁷ Wisse ziet een parallel tussen de vermenselij-

25 McCormack, 'Participation in God', 371; Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, 3. ed., Tübingen, 1978, 520; 529-531.

26 McCormack, 'Participation in God', 359-360; Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/2, Zollikon-Zürich 1955, 586-589.

27 Wisse, *Trinitarian Theology*, 309.

king van God in 20ste-eeuwse theologie en de vergoddelijking van de mens in 21ste-eeuwse theologie. Beide wijst hij nadrukkelijk af ten gunste van het alternatief dat hij bij Augustinus vindt, waarbij God de ander blijft en de redding bestaat in gemeenschap met God, niet in God worden.²⁸ Nu is ongekwalificeerd 'God worden' zoals we zagen volgens aanhangers van *theosis* ook niet de bedoeling, maar duidelijk is dat Wisse het onderscheid tussen Schepper en schepsel nog sterker wil aanzetten. De theologische waarde van de wereld komt volgens hem juist sterker uit wanneer de gedachte aan vergoddelijking wordt losgelaten: vanwege de dualiteit tussen God en wereld is de wereld het laatste niet en kan deze worden gerelativeerd. Tegen wat hij een ontologisch monisme noemt, gaat Wisse helemaal aan de tegenovergestelde kant hangen, die van de dualiteit tussen God en de wereld, die hij geen dualisme wil noemen omdat beide polen van de dualiteit een positieve waarde hebben.²⁹

De discussie wordt gecompliceerd door het ontbreken van een heldere definitie van *theosis* of deïficatie. Intussen spreken diverse auteurs zich uit voor of tegen de gedachte van deïficatie. Om tot een standpuntbepaling te komen, gebruik ik liever de theologische motieven en belangen die hierboven werden benoemd, dan enkel de term *theosis* of deïficatie. De vraag is (1) of aan relationaliteit recht wordt gedaan, (2) of de nadruk op het heil buiten ons (de rechtvaardiging) niet ten koste gaat van het heil in ons (de transformatie), (3) hoe en waarin de mens participeert. Hoe liggen deze aspecten bij Calvijn?

4. Calvijn over participatie als *koinoonia*

Het is vaker opgemerkt dat Calvijns soteriologie aspecten opneemt uit de Alexandrijnse traditie en dat zijn theologie raakt aan motieven uit de *theosis*-traditie.³⁰ Bij Calvijn is het echter geen moment de vraag of het tot een fusie van God en mens komt: deze blijven altijd onderscheiden. Een ontologisch verstaan van deïficatie is bij hem dus niet aan de orde. In plaats van deïficatie zou bij Calvijn eerder sprake zijn van participatie.³¹ Dat roept de vraag op,

28 Wisse, *Trinitarian Theology*, 313.

29 Wisse, *Trinitarian Theology*, 314.

30 Zo G. van den Brink en C. van der Kooi, *Christelijke dogmatiek: Een inleiding*, Zoetermeer 2012, 615. In het Calvijnonderzoek wordt deze positie ingenomen door Mosser, 'Greatest Possible Blessing'; J. Todd Billings, *Calvin, Participation, and the Gift: The Activity of Believers in Union with Christ*, Oxford 2007; Julie Canlis, *Calvin's Ladder: A Spiritual Theology of Ascent and Ascension*, Grand Rapids 2010. Vgl. ook Heleen E. Zorgdrager, 'On the Fullness of Salvation: Tracking theosis in Reformed Theology', *Journal of Reformed Theology* 8 (2014), 357-381.

31 Zo Billings, *Calvin, Participation, and the Gift*.

waarin de mens participeert, hoe hij participeert en hoe ver deze participatie zich uitstrekt. Ik duid enkele aspecten aan.

Wat doorgaans ‘participatie’ wordt genoemd, kent Calvijn vooral als gemeenschap met Christus, *communio cum Christo*. Hij sluit hiervoor aan bij het paulinische begrip *koinoonia*, dat een participatie in persoonlijke relaties aanduidt.³² Deze participatie is te onderscheiden van de platoonse *methexis*, die een participatie in eeuwige werkelijkheden aanduidt. Participatie heeft geen ontologisch, maar een persoonlijk karakter.

Calvijns denken over participatie wordt gestructureerd door zijn visie op het sacrament van het avondmaal. Gelovigen delen niet in een stukje goddelijkheid, of in een proces van groei in goddelijkheid. Zij groeien wel, maar dan in Christus: zij delen in de hele Christus door zijn Geest in de tekenen van brood en wijn. In het sacrament hebben de gelovigen het getuigenis ‘dat wij met Christus tot één lichaam samengegroeid zijn, zodat wij alles wat van Hem is, het onze mogen noemen.’³³ De sacramentele realiteit is dat Christus ons deelgenoten maakt aan zijn wezen (*suae nos substantiae participes faciat*).³⁴ Gemeenschap met Christus is participatie in Christus.

Voor Calvijn staat deze participatie zowel in pneumatologisch als in christologisch licht. Wie in Christus deelt, deelt in de Geest: ‘Waar Christus is, daar is de Geest van heiliging, die onze ziel wedergeboren doet worden tot nieuw leven.’³⁵ Rechvaardiging en heiliging kunnen daarom ook niet van elkaar gescheiden worden: ‘Christus rechtvaardigt niemand die hij niet tegelijkertijd heiligt. Deze weldaden zijn namelijk met een eeuwige en ondeelbare band verbonden.’³⁶ Dit betekent niet dat de heiliging alsnog een gebeuren *extra nos* zou worden. Calvijns bedoeling is juist dat Christus *in* de gelovigen woont door zijn Geest.³⁷ Direct aan het begin van het derde boek van zijn *Institutie* stelt hij dat wat Christus gedaan heeft, ‘nutteloos voor ons is en van geen enkel belang, zolang Hij buiten ons is en wij van Hem gescheiden zijn.’³⁸ Wij worden één lichaam met Christus door het geloof, dat wil zeggen: door de ‘verborgen werking van de Geest’, die ‘de band is waarmee Christus ons metter-

32 Canlis, *Calvin's Ladder*, 9.

33 Calvijn, *Inst.* 4.17.2 (OS 5:343).

34 Calvijn, *Cat. Gen.* (1545; CO 6:128). Voor de sacramentele realiteit gebruikt Calvijn de term *exhibēre*.

35 Calvijn, *Responsio ad Sadoleti epistolam 1539* (OS 1:470).

36 *Inst.* 3.16.1. Alle vertalingen uit de *Institutie* van C.A. de Niet, Houten 2009.

37 Zie W. van 't Spijker, “Extra nos” en “in nobis” bij Calvijn in pneumatologisch licht, *Theologia Reformata* 31/4 (1988), 271-291.

38 *Inst.* 3.1.1.

daad aan zich verbindt.³⁹ Deze Geest wordt de Geest van heiligmaking genoemd, 'omdat Hij ons niet alleen voedt en onderhoudt met de algemene kracht die evenzeer in het menselijk geslacht als bij de andere levende wezens te zien is, maar de wortel en het zaad van het hemelse leven in ons is.'⁴⁰

John Milbanks kritiek op de westerse traditie overtuigt in ieder geval waar het Calvin betreft niet. Er is geen sprake van dat het *extra nos*-karakter van het heil zo sterk wordt benadrukt dat het *in nobis* tekort zou komen. Vrijpraak en transformatie zijn bij Calvin een *duplex gratia*, een tweevoudige genade, waarbij het accent eerder op de vernieuwing van het leven dan op de rechtvaardiging valt. In boek 3 van de *Institutie* stelt Calvin de rechtvaardiging pas in hoofdstuk 17 aan de orde, in het kader van de vernieuwing van het leven.

Voor Calvin is participatie een gevolg van het middelaarschap van Christus. Dat middelaarschap is bedoeld om God en mens bij elkaar te brengen en te houden. Het middelaarschap is niet beperkt tot de incarnatie alleen en is niet uitsluitend gemotiveerd door de zonde. Zelfs wanneer de mens zonder zonde was gebleven, was volgens Calvin zijn positie te gering om zonder middelaar tot God te kunnen naderen,⁴¹ en zelfs de engelen kunnen niet zonder een middelaar toe.⁴² Christus' middelaarschap behoort tot de structuur van de werkelijkheid en dus ook van de menselijke existentie: de mensheid is geschapen als afhankelijk van God en met de bedoeling om in gemeenschap met God te leven. De verlossing overtreft hier de schepping: door de levengende Geest delen mensen in Christus en genieten het vaderschap van God. De 'grote boog' van Andrew Louth tussen schepping en verheerlijking wordt door Calvin niet vergeten ten gunste van de 'kleinere boog' tussen val en verlossing. De herschepping is meer dan een herstel van de orde. Christus is middelaar vanaf het begin en de drie-enige God is uit op *koinoonia* tussen zichzelf en de mensen.⁴³

De weg naar de eschatologische gemeenschap met God in Christus is er een van opklimmen. Calvin gebruikt soortgelijke taal als de kerkvader Irenaeus, namelijk van Gods afdalen in Christus en het opklimmen van de mens door Christus.⁴⁴ Het is dus geen eenzame weg van de ziel zonder Christus, maar juist de dynamiek van het leven met Christus, van opwaartse

39 *Inst.* 3.1.1.

40 *Inst.* 3.1.2.

41 *Inst.* 2.12.1.

42 Calvin, *Comm. Col.* 1:20 (COR 2.16:403404).

43 Calvin, *Ministorum ecclesiae Genevensis responsio ad fratres Polonos et Franciscum Stancarum Mantuanum de controversia mediatoris* (1561; CO 9:350).

44 Canlis, *Calvin's Ladder*, m.n. 229-252.

groei: '(...) dat Christus niet buiten ons is, maar in ons woont en niet alleen met een onverbreekelijke gemeenschapsband aan ons verbonden blijft, maar in een wonderlijke vereniging van dag tot dag meer met ons tot één lichaam samengroeit, totdat Hij volkomen één met ons wordt.'⁴⁵ Gaandeweg groeien mensen in gemeenschap met God door aan Christus gelijkvormig te worden. Het is dus niet alleen Christus' dood of zijn passieve gehoorzaamheid die redt, maar ook zijn actieve gehoorzaamheid. Zijn blijvende mensheid is ons nieuwe leven.⁴⁶ Daarom is de hemelvaart voor Calvijn van zo groot belang. Calvijns spiritualiteit heeft dus een opwaartse tendens, naar de *koinoonia* met God.⁴⁷

Deze *koinoonia*, participatie als gemeenschap, wist het onderscheid tussen Schepper en schepsel zeker niet uit: de gemeenschap kan juist bestaan omdat de mens niet God zelf is, maar de ander is en blijft. Calvijn spreekt op dit punt de taal van de adoptie, die hij uiteraard aan Paulus (en Johannes) ontleent. Mensen worden aangenomen tot Gods kinderen, terwijl ze tegelijkertijd niet de enige Zoon worden. Intussen is niet onhelder waar het naartoe moet: 'Wat is het doel van onze adoptie die wij door Hem ontvangen, als het niet is wat Petrus getuigt, dat wij uiteindelijk deelgenoten van de goddelijke natuur zullen zijn?'⁴⁸ Wat dat laatste betekent, blijkt uit Calvijns commentaar op de tekst uit Petrus: 'Dit is het doel van het evangelie, dat wij ooit gelijkvormig zullen worden aan God: dat wil zeggen als het ware vergoddelijkt worden (*quasi deificari*), om zo te zeggen.'⁴⁹ Calvijn gebruikt twee uitdrukkingen die hij vaker inzet om een voorbehoud te maken en onhelderheid te scheppen: 'als het ware' en 'om zo te zeggen'. Hij vat de vergoddelijking kennelijk metaforisch op, iets wat hij van de participatie of *communio* niet zegt.

De vraag blijft hoe de eschatologische gemeenschap van God en mens eruitziet. Een helder plaatje daarvan biedt Calvijn niet. God woont in ontoegankelijk licht, maar dit is toegankelijk geworden door Christus de middelaar.⁵⁰ Eenmaal zullen de gelovigen die nu al geadopteerd zijn in de familie van God, bij Hem wonen. De eschatologische gemeenschap met God lijkt nog het meest op het gebed, en het gebed is dus de weg om geoefend te worden onderweg

45 *Inst.* 3.2.24.

46 Calvijn, *Comm. Joh.* 6:51 (CO 47:152-153). Zie Stephen Edmondson, *Calvin's Christology*, Cambridge 2004, 127.

47 C. van der Kooi, *Als in een spiegel: God kennen volgens Calvijn en Barth: Een tweeluik*, Kampen 2002, 202-203.

48 Calvijn, *Ad fratres Polonos* (CO 9:351). Zie ook Canlis, *Calvin's Ladder*, 136.

49 Calvijn, *Comm. 2 Petr.* 1:4 (CO 55:446).

50 Arnold Huijgen, *Divine Accommodation in John Calvin's Theology: Analysis and Assessment*, Göttingen 2011, 312.

naar die gemeenschap. Het is immers ‘een gesprek als in een familie.’⁵¹ De Geest is de leraar van dat gebed.

Calvijns commentaar op 1 Johannes 3:2 biedt wat meer inzicht. De bijbeltekst luidt: ‘We weten dat we aan Hem gelijk zullen zijn wanneer Hij zal verschijnen, want dan zien we Hem zoals Hij is.’ Calvijn noteert dat deze gelijkheid geen identiteit is: wij worden *similes*, geen *pares*. Toch zullen we God zien zoals Hij is, terwijl het Oude Testament duidelijk leert dat niemand God zal zien en leven. Dat zien is het gevolg, niet de oorzaak van het gelijk-zijn. Wij zullen deelgenoten zijn van Gods heerlijkheid (*divinae gloriae participes*) en Hem niet langer zien in allerlei accommodaties en symbolen van zijn heerlijkheid. De sluier van de huidige sterfelijke en vergankelijke natuur zal namelijk zijn weggenomen.⁵² De verheerlijking betekent dus in ieder geval een einde aan vergankelijkheid, maar dit betekent niet dat Gods eigenschappen (eventueel via de mensheid van Christus) zich ook naar mensen uitbreiden.⁵³

Calvijns debat met Andreas Osiander werpt nog meer licht op zijn verstaan van participatie. De uitkomst van dit debat kan een overwinning lijken van het puur forensisch verstaan van rechtvaardiging, maar het ligt anders. Weliswaar keerde Osiander zich tegen dat forensische verstaan en vatte hij rechtvaardiging op als het ingieten van rechtvaardigheid in de gelovige, en wel door middel van de godheid van Christus. Calvijns positie bestond echter niet zozeer in slechts een verdediging van het forensisch karakter van rechtvaardiging. Hij deelt juist met Osiander dat het om participatie in Christus gaat. Hij verschilt enkel met hem van mening over de aard van deze participatie. Bij Osiander gaat het om een vermenging van substanties tussen God en mens, waardoor God ons ‘als het ware tot een deel van zichzelf maakt.’⁵⁴ Begrijpelijkerwijs verzet Calvijn zich daartegen, maar niet met een eenvoudig beroep op het onderscheid tussen Schepper en schepsel. Calvijns bezwaar is dat de Geest en het middelaarschap van Christus tekortkomen:

Dat het door de werking van de Heilige Geest komt dat wij één met Christus worden, en dat Hij ons Hoofd en wij zijn ledematen zijn, dat is in zijn [Osianders] ogen eigenlijk van geen enkele betekenis, als het wezen van Christus niet met ons vermengd wordt. Maar inzake de Vader en de Geest

51 Calvijn, *Inst.* 3.20.5 (OS 4:302); Huijgen, *Divine Accommodation*, 313.

52 Calvijn, *Comm. 1 Joh.* 3:2 (CO 55:332).

53 Billings, *Calvin, Participation, and the Gift*, 55.

54 *Inst.* 3.11.5.

maakt hij, zoals ik zei, nog duidelijker kenbaar wat hij vindt: dat wij niet door de genade van de Middelaar alleen gerechtvaardigd worden.⁵⁵

Calvijn beschouwt Osianders idee van participatie dus als pneumatologisch defectief, in die zin dat ons heil zijns inziens altijd bemiddeld wordt door de Geest die met Christus verenigt, en niet door rechtstreekse vereniging met God tot stand komt.⁵⁶ Door dit defect houdt Osiander 'eenvoudige zielen bij Christus vandaan.'⁵⁷ Calvijn benadrukt de verborgen, door de Geest gewerkte eenheid (*mystica unio*) met Christus, waarin Hij werkelijk de onze is,⁵⁸ maar mensen worden gered doordat Hij alles als mens heeft volbracht.⁵⁹ De participatie van mensen in de gerechtigheid van de *mens* Jezus, door de Geest, markeert het verschil tussen Calvijn en Osiander. Calvijn wil Osiander wel toegeven dat de gerechtigheid waar Christus ons in doet delen, 'de eeuwige gerechtigheid van de eeuwige God is', maar de manier waarop wij daarin delen, is bepaald door de persoon van de middelaar.⁶⁰ Calvijn stelt dus participatie als *koinoonia* tegenover Osianders participatie als ingieting.⁶¹

Al met al laat Calvijn dus onhelderheid bestaan rondom het begrip deïficatie, terwijl hij participatie nauwkeurig invult. Deze participatie is niet ontologisch maar soteriologisch van aard; ze is een *communio* met God in Christus. God is de bron van het leven waarin wij door de mens Christus en door de Geest delen. Het accent ligt minstens zozeer op de pneumatologie als op de christologie en de rechtvaardiging staat onder het voorteken van de transformatie door de Geest.

Ook Carl Mosser bespreekt Calvijns discussie met Osiander. Hij noteert wel dat Calvijn Osiander bekritiseert omdat deze nu al het heil present wil hebben dat voor het eschaton gereserveerd is. Dat de participatie van de gelovigen voor Calvijn een soteriologische categorie is, geen ontologische participatie in God, en dat Calvijns bezwaar tegen Osiander primair pneumatologisch is, ziet Mosser niet. Daarom kan hij Calvijn naadloos laten aansluiten bij oosterse kerkvaders.

55 *Inst.* 3.11.5.

56 Hierin stemmen Billings, *Calvin, Participation, and the Gift*, 59-61 en Canlis, *Calvin's Ladder*, 139-144 overeen.

57 *Inst.* 3.11.5.

58 *Inst.* 3.11.10.

59 *Inst.* 3.11.9.

60 *Inst.* 3.11.9.

61 Canlis, *Calvin's Ladder*, 142.

5. Positiebepaling

De term *theosis* of deïficatie is helaas ongelukkig. Deze suggereert namelijk dat de mens goddelijk wordt zoals God goddelijk is. Meestal wordt dit krachtig ontkend, omdat het onderscheid tussen Schepper en schepsel gehandhaafd moet worden en omdat buiten God zelf geen godheid bestaat. Het pantheïstische misverstand ligt echter voor de hand omdat de term 'deïficatie' nu eenmaal 'god-wording' betekent. De gedachte van een ontologische participatie van al het zijnde in het zijn past ofwel in een platoons denkschema waarin al het zijnde uiteindelijk terugkeert tot het Ene, nadat het is uitgegaan in de wereld, ofwel in een hegeliaanse visie dat de wereld in God bestaat en enkel nog moet ontdekken dat dit zo is. Naast de evidente platoonse en hegeliaanse gevaren helpen bepaalde oosterse uitingen niet, zoals die van bisschop Kallistos Ware dat mensen geen goden worden in natuurlijke zin, maar enkel wat hun status betreft en door genade.⁶² Als het om een nieuwe status voor mensen gaat, betreft deze de heerlijkheid waarin zij delen, niet de godheid waarin zij zouden participeren. Verheerlijking of *glorificatio* is een betere term dan *theosis* of *deificatio*, althans voor wie afstand wil houden van een dominante platoonse ontologie, zoals die in de *Radical Orthodoxy* van John Milbank en anderen te vinden is.

Intussen liggen achter de populariteit van participatie en *theosis* enkele legitieme theologische belangen en spirituele verlangens. De wens voorbij te komen aan een al te intellectueel geloofsbegrip, de behoefte om de menswording van Christus tot in de uiterste soteriologische consequenties te doordenken, de holistische visie op de schepping voorbij antropocentrisme en het verlangen naar de nauwste liefdesgemeenschap tussen God en mensen zijn zulke legitieme aspecten. Deze liggen vooral op soteriologisch, niet op ontologisch gebied. Het valt dan ook te betwijfelen of *theosis* de beste benadering biedt voor genoemde soteriologische belangen. Calvijns theologie komt bijvoorbeeld aan deze belangen tegemoet zonder over *theosis* of deïficatie te spreken. Al wordt gepoogd Calvijn in dat kamp te trekken: hij verzet zich tegen de opvatting van vergoddelijking en denkt in termen van verheerlijking, terwijl hij voldoende biedt wat westerse aanhangers van *theosis* zoeken.

Op drie punten valt het onderscheid tussen verheerlijking enerzijds en vergoddelijking anderzijds te markeren. Ten eerste waar het gaat om de aard van de gemeenschap van God en mens in het eschaton. In deze eenheid wordt het onderscheid tussen God en mens bewaard vanwege het karakter van de liefde: die veronderstelt een ander om lief te hebben. De mensheid gaat niet als een

62 Timothy Ware, *The Orthodox Church*, Londen 1997, 231-232; zie Oliver D. Crisp, *Jonathan Edwards on Creation and God*, Oxford 2012, 170-171.

druppel in de oceaan van God op, maar staat in liefde tegenover God. De liefde veronderstelt een tegenover dat in ontologische participatie juist wordt opgeheven. De gemeenschap tussen God en mens heeft de gestalte van wat Paulus ‘adoptie’ noemt: als geliefde, aangenomen kinderen in Gods familie, maar niet als een vierde Ander naast Vader, Zoon en Geest. De gemeenschap in het leven van de drie-enige God is geen opening naar een quaterniteit of viereenheid. Gelukkig blijft God God en blijft de mens mens, want de mens heeft God lief omdat Hij God is en God heeft de mens als mens lief.

In de Nederlandse traditie heeft A.A. van Ruler zich op soortgelijke wijze verzet tegen de gedachte van vergoddelijking. Dat God mens werd, is volgens Van Ruler geen doel, maar een middel, een ‘noodmaatregel’ vanwege de zonde.⁶³ De wereld is en blijft een serieus te nemen tegenover van God: ‘het rijk van God is niet God zelf. Het is de wereld, in haar geconsumeerde staat, voor Gods aangezicht.’⁶⁴ De mens als mens is Gods bedoeling. Van Ruler is wel bereid om een soort ‘vergoddelijking’ te aanvaarden, zolang deze een pneumatologische en niet een christologische categorie blijft. Deze vergoddelijking ‘houdt geen ogenblik het element van een ontische elevatie van de schepselmatigheid in.’⁶⁵ De grens tussen Schepper en schepsel blijft bestaan. Het is niet nodig Van Rulers speculatieve gedachte van het messiaans intermezzo te delen, waardoor in het eschaton Christus verdwijnt en alleen het ‘naakte zijn’ overblijft, om zijn argumenten tegen *theosis* te waarderen.⁶⁶

Ten tweede heeft Christus bij deïficatie een andere rol dan in de verheerlijking. Waar *theosis* draait om de relatie tussen Gods essentie en Gods energieën, speelt Christus een ondergeschikte rol. Dat is gezien de discussie rond het *filioque* ook niet verwonderlijk.⁶⁷ Calvijns christologie is een typische middelaarschristologie. God komt naar ons mensen toe in de middelaar en de middelaar opent de toegang tot Gods licht dat anders ontoegankelijk blijft. Het participatiebegrip wordt strak aan de christologie vastgesnoerd: de gelovige participeert in Christus, de *unio mystica* heeft op Christus betrekking, en de verheerlijking van de mens is een functie van de verhoging van de mens Jezus

63 A.A. van Ruler, ‘God is mens geworden’, *Verzameld Werk 4A*, Zoetermeer 2011, 183.

64 Van Ruler, ‘De mens, die zin van de geschiedenis’, *Verzameld Werk 3*, Zoetermeer 2009, 318.

65 Van Ruler, ‘Structuurverschillen tussen het christologische en het pneumatologische gezichtspunt’, *Verzameld Werk 4A*, 381.

66 Van Ruler, ‘Hoofdlijnen van een pneumatologie’, *Verzameld Werk 4A*, Zoetermeer 2011, 305.

67 Deze discussie moet hier goeddeels blijven rusten. Voor een genuanceerde benadering die zich op nauwkeurige lezing van kerkvaders baseert, zie het al genoemde werk van Chungman Lee, *Gregory of Nyssa, Augustine of Hippo, and the Filioque*.

Christus tot aan Gods rechterhand. De hemelvaart ziet op de verheerlijking, zoals de Heidelbergse Catechismus al zegt: '(...) dat wij in Hem ons vlees in de hemel hebben als een betrouwbaar onderpand dat Hij als het Hoofd ons, zijn leden, ook tot zich zal nemen.' Dat christologische accent strijdt niet met geestelijke groei, maar maakt die juist mogelijk. De Heidelbergse Catechismus vervolgt namelijk met een verwijzing naar de Geest die Christus als tegenpand zendt, 'door wiens kracht wij zoeken wat boven is, waar Christus zit aan de rechterhand van God, en niet wat op de aarde is.'⁶⁸

Ten derde krijgt de soteriologie in verheerlijkingsdenken, anders dan bij *theosis*, niet alleen de kleur van de opstanding, maar behoudt ze ook die van het kruis. Het gaat door lijden tot heerlijkheid, en Christus' kruis zet een streep door een naadloze overgang van natuur naar genade of van het zijn naar God. God werd mens, niet zozeer om de wereld te verheffen of tot vervulling te brengen, maar om te redden. Intussen brengt Christus mensen wel degelijk tot hun bestemming. In navolging van Calvijn valt hier met twee woorden te spreken: kruis en opstanding, rechtvaardiging en heiliging, Christus en de Geest, vrijspraak en transformatie. In feite biedt Calvijn voldoende om de positieve aspecten van *theosis* binnen te halen en de negatieve buiten te houden.

De vraag blijft of het menselijke dan helemaal niet in het goddelijke participeert. Een structureel verschil is hier van belang, zoals McCormack bij Karl Barth heeft aangewezen. Als God in het menselijke participeert, is dat een kwestie van geven, waardoor God zelf het subject wordt van menselijk leven. Maar als het menselijke in het goddelijke participeert is dat per definitie ontvangend van aard.⁶⁹ Het heeft een andere structuur en de mens wordt niet God of goddelijk. Om het meer Calvijns te zeggen: God de Zoon participeert in de menselijke geschiedenis als middelaar, maar de mens participeert in Jezus Christus, met name in zijn gerechtigheid, en zó deelt de mens in de gemeenschap met God.

Als God willen zijn is een verleiding. De slang spiegelde Adam en Eva voor dat ze als God zouden zijn, en de rest is geschiedenis. Bij God zijn, voor het aangezicht van de levende God staan, met Hem leven: dat zijn de realiteiten en beloften die God schenkt. God hoeven we niet te worden, mens Gods zijn is genoeg.

A. Huijgen is hoogleraar dogmatiek aan de Protestantse Theologische Universiteit in Amsterdam

68 Heidelbergse Catechismus, antwoord 49.

69 Barth, *KD IV/2*, 78; McCormack, 'Participation in God', 354.

Participatie als nederige ontologie

W. Huttinga

Abstract

Protestant/Reformed theology usually does not hold participation, the Platonic-Christian metaphysical framework that undergirds a doctrine of *theosis*, in high regard. This article defends participation, finds it attractive and, in fact, an unavoidable traditional Christian account of the relationship between God and the world, not strange to the Reformed tradition. This doctrine moves individual soteriological concerns into the wider orbit of God's being, the nature of creation, and humanity. The article argues that although participation is rooted in Platonism as a spiritual philosophy, it was fundamentally altered by the Jewish-Christian tradition. It explores the different ways in which the Christian tradition tried to do justice to the difference between God and creation in a participatory sense. It continues to show how the Reformed theologian Herman Bavinck's dogmatics adopts the participatory theological-metaphysical framework as a matter of received wisdom of the tradition. The article closes with recognizing three characteristics of a participatory ontology that suggest it is sound Christian theology.

Inleiding

Theosis, deïficatie, vergoddelijking: het zijn woorden die ikzelf in principe niet gebruik als ik denk of schrijf over de relatie tussen God en de mens. Ze passen niet bij de theologische grondhouding die mij met de paplepel is ingegoten en waarin dergelijke termen staan voor een gebrek aan nederigheid en eerbied. 'God worden' als doel van het mens-zijn? Ik dacht het niet! Dat riekt simpelweg naar de zonde van het ingaan op de verleidende woorden van de slang in het paradijs (Gen. 3:5).

En toch heb ik respect gekregen voor *theosis* als theologisch thema en ben ik er zelfs grote waarde aan gaan hechten. Dat komt vooral doordat ik me uitvoerig heb beziggehouden met het concept 'participatie', de theologische idee dat het geschapen zijn participeert in, deelheeft aan, het zijn van God. Toen ik in mijn proefschrift concludeerde dat participatie als traditioneel platoons-christelijk metafysisch model prima door één deur kan met gereformeerd theologisch spreken over God, betekende dat impliciet ook een herwaarde-

ring voor *theosis*.¹ Participatie en *theosis* gaan namelijk over hetzelfde. Ze komen voort uit dezelfde patristische bron maar tegelijk bevatten ze, zeker voor westerse, protestantse theologen, dezelfde reden om de wenkbrauwen te fronsen: doen ze wel recht aan het fundamentele verschil tussen de Schepper en het schepsel?² In dit artikel probeer ik uit te leggen waarom het antwoord op deze vraag een volmondig ‘ja’ is en hoop ik de openheid en de gevoeligheid voor deze klassiek-christelijke manier van spreken over God en de wereld te vergroten.³

Theosis en de vraag naar het heil

In zijn boek *Vrede op aarde* onderneemt Stefan Paas een zoektocht naar een bredere opvatting van wat ‘het heil’ precies is. Zonder dat hij zijn eigen kerkelijke en spirituele achtergrond afserveert wil Paas de betekenis van het heil in Jezus Christus breder opvatten dan in het kader van wat hij het ‘piëtistische bekeringsdrama’ noemt. Daarin draait het om de ervaring van de individuele zondaar die heil en redding vindt in het bloed van Christus. Het is de ervaring van genade zoals die in het lied *Amazing Grace* bezongen wordt: ‘Once I was lost, but now I’m found’.⁴

Paas betoogt dat dit heilsnarratief niet de universele, vanzelfsprekende waarheid is die het voor veel orthodox-protestantse gelovigen lijkt te zijn. Het

- 1 Wolter Huttinga, *Participation and Communicability: Herman Bavinck and John Milbank on the Relation between God and the World*, Amsterdam 2014.
- 2 In een behulpzaam artikel probeert Daniel Keating enige verheldering aan te brengen in de precieze betekenis van deïficatie. Hij verwijst onder anderen naar Paul Gavrilyuk die ‘the ontological concepts of participation, divine likeness, and union with God’ beschouwt als ‘constitutive of the notion of deification’. Participatie is dan dus een soort ‘ontologische vooronderstelling’ als bouwsteen van een meer omvattende ‘leer’ van deïficatie. Participatie is het metafysische vaarwater, en deïficatie het theologische *telos*. Met dat onderscheid kan ikzelf ook wel leven, al blijft het, zo blijkt ook uit Keatings artikel, lastig om kraakheldere onderscheidingen te maken tussen deze begrippen en zitten we hier meer in een complexe taal- en betekenisfamilie met verwante en deels overlappende concepten en metaforen, zoals ik het zelf beschouw aan de hand van Wittgensteins opvattingen omtrent *family resemblance*. Daniel A. Keating, ‘Typologies of Deification’, *International Journal of Systematic Theology* 17.3 (2015), 267-283. Vgl. Huttinga, *Participation and Communicability*, 39-40.
- 3 Een uitstekend, compleet en rustig uiteengezet recent overzichtswerk over de betekenis van ‘participatie in God’ in de christelijke traditie is Andrew Davison, *Participation in God: A Study in Christian Doctrine and Metaphysics*, Cambridge 2019.
- 4 Stefan Paas, *Vrede op aarde: Over heil en redding in deze tijd*, Utrecht 2023, m.n. hoofdstuk 1 en 2.

piëtistische heilsdrama is een verwoording van heil en redding die paste in een specifieke historische context. De ervaring van wat heil precies omvat heeft in iedere tijd en context andere kleuren. De betekenis van het heil in Jezus Christus is geen afgesloten boek, maar een voortgaand avontuur, zou je kunnen zeggen. Het komt er volgens Paas op aan dat de snaren van de soteriologie voor muziek zorgen met behulp van de klankkast van contextuele ervaring.⁵

In het tweede hoofdstuk staat Paas kort stil bij de eerste eeuwen van het christendom. Het is voor ons als 21ste-eeuwse westerlingen nog helemaal niet zo makkelijk te zeggen wat onder de vroegste christenen ‘heil’ precies betekende. Hoe zag hun idee van redding en verlossing eruit en hoe was het verbonden met hun ervaringen, hun zelf- en wereldbeeld? *Theosis* zou je een theologische uitwerking kunnen noemen van de heilsvraag in het vroege christendom. Ook Paas verwijst naar de term en het belang van deelkrijgen aan goddelijke onsterfelijkheid en onvergankelijkheid die erbij horen. ‘Niet de vraag: ‘Hoe kan ik gered worden uit de wereld?’ staat centraal, maar ‘hoe kan God zijn schepping redden uit de machten van zonde en dood?’⁶ In plaats van individualistisch is de heilsvraag dan dus theocentrisch van aard. Niet hoe ‘ik’ een genadig God kan ‘krijgen’ staat centraal, maar hoe Gods glorie zich openbaart in zijn overwinning op de machten van dood en verderf.

Meer dan vijftig jaar geleden wees de oosters-orthodoxe theoloog Vladimir Lossky al op precies hetzelfde. ‘God werd mens, opdat de mens God zou worden.’ Die klassieke zin van de Griekse kerkvaders bevat volgens Lossky niet de theologische *hybris* die hij voor ons lijkt te hebben, maar verkondigt de heilswil van God: de triomf van het Leven over de dood, via de weg van incarnatie, kruis en opstanding.⁷ Het is de weg van het heil waaraan wij in alle nederigheid mogen deelhebben en waaraan wij leren gelijkvormig te worden. Heil in het vaarwater van *theosis* heeft een theocentrische en kosmische kleur. Het draait niet om het probleem van de zonde en hoe ik daarvan verlost kan worden, maar om de grote beweging van God om uiteindelijk, door alles heen, ‘alles in alles’ te zijn.

Paas beweegt in zijn boek niet in de richting van deze term, maar Lossky duidelijk wel: heil heeft een *metafysische* betekenis en diepte en kan nooit los gezien worden van de aard van de mens en van de wereld, van ons zijn, onze

5 Paas, *Vrede op aarde*, 104.

6 Paas, *Vrede op aarde*, 106.

7 V. Lossky, *In the Image and Likeness of God*, New York 1974, hoofdstuk 5, ‘Redemption and Deification.’

relaties, onze oorsprong en bestemming.⁸ Als we spreken over God en over zijn redding dan gaat het over ‘de natuur’ van de mens in relatie tot God en in bredere zin over het karakter van het ‘zijn’ van de werkelijkheid die verlost moet worden. We stellen de vraag naar de verhouding van het zijn van God en het geschapen zijn en hoe die twee zich tot elkaar verhouden. Dat is de grote, metafysische context waarin de vraag naar het heil ingebed is. De metafysische context waarin de kerk de vraag naar het heil theologisch ontwikkelde was die van participatie. In het vervolg wil ik proberen uit te leggen wat dit betekent.

Participatie en platonisme

Wat betekent participatie, als theologisch-metafysisch concept? Kortweg kun je zeggen dat het zijn van de schepping deelheeft aan het zijn van God. Wat is echter de aard van dat deelhebben en van dat zijn? Is ieder geschapen zijnde letterlijk een stukje van God? Dat zou een pure vorm van pantheïsme zijn en is in de christelijke traditie altijd klip-en-klaar afgewezen.

De christelijke traditie van spreken over God en de wereld ontwikkelde zich, met haar joodse wortels, in de context van het platonisme. Het is ondoenlijk om hier recht te doen aan de complexiteit van de verhouding tussen beide (laat staan dat ik die in m'n eentje kan overzien), maar ik probeer hier kort enkele denklijnen te schetsen die in dit kader van belang zijn. Bij platonisme denken we al gauw aan ‘dualisme’, namelijk de scherpe tegenstelling van geest/intellect tegenover materie/lichamelijkheid. De wereld van de eeuwige en onveranderlijke Ideeën die niets te maken heeft met onze rommelige, modderige aardse realiteit.⁹ Daar moeten we simpelweg uit bevrijd worden. De gedachte van een Schepper-God is daarin volstrekt blasfemisch: alsof God ook maar iets met materie te maken zou kunnen hebben. Theologisch op z'n allerkortst geduid leert het platonisme dus ‘schepping staat gelijk aan zondeval’.¹⁰

Het platonisme heeft echter ook een ander gezicht, dat met name via Plotinus is uitgewerkt en populair is geworden. Daarin is niet het bekende dualisme,

8 Lossky, *In the Image and Likeness of God*, 99-100. Hoewel ‘metafysica’ misschien wel het laatste woord is waar Paas het over wil hebben – het woord roept een sfeer op die niet echt aansluit bij zijn zoektocht naar een ‘theologie van onderop’ – zou ik willen stellen dat Paas’ boek juist de metafysische breedte en diepte van het heil zoekt, in dezelfde zin als Lossky betoogt.

9 De ultieme en klassieke verwoording van deze situatie is natuurlijk de ‘grotvergelijking’ in Plato’s *Staat*, boek VII, 514a-520a.

10 Zie E. von Ivánka, *Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, 87-88.

maar veeleer ‘monisme’ het mogelijke verwijt. Alles komt voort uit de Ene via verschillende stadia van ‘emanatie’. De werkelijkheid zoals wij die kennen is die van verschil, uitgebreidheid in tijd en plaats, dingen zijn van elkaar onderscheiden geraakt. Onze wereld is een gedesintegreerde wereld die zoekt en verlangt naar eenheid. De morele en metafysische roeping van de mens is erin gelegen via opklimming deel te krijgen aan de Ene.¹¹

Zie het als een fontein met in elkaar overstromende bakken in concentrische cirkels: de bak waarin de vorige bak overstroomt is nog altijd onderdeel van de stroom van die vorige bak en uiteindelijk zijn ze allemaal uitvloeisels van de centrale bron. Die bron, dat ene punt, daaraan hebben ze allemaal in ultieme zin ‘deel’. Naast de fontein en haar stroom is het grote en herkenbare beeld van het platonisme dat van de zon en haar stralen. We leven allemaal bij de gratie van de warmte en het licht van de zon, dus datgene wat de zon uitstraalt betekent voor ons simpelweg ‘leven’. In die zin hebben we dus deel aan het licht van de zon – want de stralen zijn niet gescheiden van de zon, ze zijn niets anders dan het voortdurende zichzelf ‘geven’ of ‘emaneren’ van de zon. Maar kijken in de zon, daar kunnen we beter niet aan beginnen, laat staan dat wij de zon kunnen *zijn*. Datgene bij gratie waarvan wij ieder moment leven is tegelijk datgene dat verder weg en onbereikbaar is dan wat dan ook. Het meest immanente participeert in het meest transcendente.¹²

Het is van groot belang om te zien dat het platonisme op deze manier een uiterst spiritueel karakter heeft: het is een actieve leerweg om de ziel in het aardse bestaan te helpen één te worden met haar oorsprong.¹³ Hoe ga je die weg? Dat is niet geheel eenduidig. We moeten in ieder geval denken aan het belang van het zoeken naar het hogere, in een hiërarchie van prioriteiten: het intellect is beter dan rauwe onderbuikgevoelens, het geestelijke is beter dan het lichamelijke, eenheid is beter dan veelheid. Platonisme heeft alles te maken met concentratie, inkeer en contemplatie. Maar laten we ook de weg van de *eros* niet vergeten, die al bij Plato zelf in zijn *Symposium* aan de orde komt.

11 Plotinus, *Enneaden*, m.n. boek V en VI.

12 De beeldspraak van zowel de bron als de zon is onvermijdelijk in de platoons-christelijke theologie, spiritualiteit en mystiek door de eeuwen heen, volop resonerend met teksten als ‘Bij U is de bron van leven, in uw licht zien wij het licht’ (Psalm 36).

13 Ik volg in dezen de interpretaties van het platonisme van o.a. Pierre Hadot en Andrew Louth. Zie Pierre Hadot, *What is Ancient Philosophy?*, Cambridge MA 2004 en Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Oxford 2007. Zie voor hetzelfde perspectief Jacob H. Sherman, *Partakers of the Divine: Contemplation and the Practice of Philosophy*, Minneapolis 2012.

Het liefhebben van concrete dingen, personen, of lichamen zet ons op het spoor van steeds hogere, algemenere en zelfs absolute Liefde. Het is dus duidelijk dat het platonisme een weg van ascese verkondigt. Maar je zult toch ook met dat liefhebben ergens moeten beginnen, wellicht bij één iemand. Kan absolute liefde immers ooit losstaan van een concrete oefening in liefhebben?

Participatie en christendom

Opzettelijk presenteerde ik hier het platonisme eerder als spirituele weg dan als een ‘filosofie’ in onze moderne zin. Ik ben geneigd het platonisme als een voor velen aantrekkelijke en praktisch beoefende ‘heilsleer’ te zien, waarvan het bovenstaande al een heel aantal centrale motieven, symbolen en conceptuele consequenties presenteerde. De grote vraag is natuurlijk: brak het christendom met deze heilsleer en zette het daar iets volstrekt anders tegenover, of weefde het zich conceptueel en spiritueel in dit betekeniskader in? Mijns inziens is het laatste de meest correcte omschrijving, zij het dat het christendom op springende punten elementen inbrengt die radicaal breken met het platoonse leef- en denkmodel. Het christelijk geloof bevatte zeker drie centrale elementen die als metafysisch dynamiet op het platonisme werkten.

In de eerste plaats heeft het christendom een positieve scheppingsleer. Ten opzichte van het platonisme had het christendom een veel positievere kijk op materie en lichamelijkeheid. Schepping en zondeval waren er scherp van elkaar onderscheiden. De fysieke werkelijkheid is voortgekomen uit de wil van de Schepper en derhalve rust er de glans van het door Hem uitgesproken woord ‘goed’ op. Ook al gebruiken theologen door de eeuwen heen rustig het woord emanatie in het kader van schepping, het is duidelijk dat deze wereld niet als een noodzakelijk uitvloeisel van het goddelijk zijn bestaat. Het is *creatio ex nihilo*.¹⁴

In de tweede plaats had het christendom een heel andere voorstelling van God, waarin de triniteit als centrale grammatica de toon zet. God verhoudt zich niet tegenover de wereld als eenheid tegenover veelheid, maar God is zelf ‘eenheid in verscheidenheid’ die zichzelf communiceert in de geschapen werkelijkheid. Dit hangt natuurlijk samen met het voorgaande: de schepping is niet een plaats die ontvlucht moet worden om God te vinden, maar drukt iets uit van het wezen van de drie-ene God die zich in de schepping geeft. De pogingen om *vestigia trinitatis* in de werkelijkheid te onderscheiden waren misschien vaak wat al te speculatief, maar wijzen er in positieve zin op dat christenen terecht

14 Zie Hans Boersma, *Heavenly Participation: The Weaving of a Sacramental Tapestry*, Grand Rapids 2011, 33-37.

verwachten dat deze wereld iets uitdrukt, iets communiceert van wie God is.

In de derde plaats noem ik het belang van de incarnatie. De ‘vleeswording van het Woord’ sluit aan bij Gods trinitarische mededeelbaarheid en de positionele benadering van de fysieke werkelijkheid. Waar de platoonse spiritualiteit vooral *anabasis* leerde, een weg van opklimming via de ziel om het goddelijke te bereiken, stond in het christendom de *katabasis* als weg van verbinding met God centraal: de neerdaling van God die mens werd, tot op de dood aan het kruis.¹⁵ De christelijke spiritualiteit richt zich niet op onze opklimming tot God, maar op Gods genadige toewending tot ons. God zelf vernederde zich en dat is de weg waarin wij Hem hebben te volgen, door nederig de weg van lichamelijke en lijden te gaan. Nergens wordt deze spirituele ‘kruisvormige spanning’ van opklimming en neerdaling zo duidelijk als in het werk van Augustinus. Hij prijst de platonisten, die wel de eenheid met het goddelijke licht als *telos* van het mens-zijn goed verwoorden, maar te hoogmoedig zijn om de nederige weg van de middelaar op waarde te schatten, laat staan om die te volgen.¹⁶

Onderscheid *ousia* en *energeiai*

Christelijk geloof en platonisme vormden zo een kritische ‘platoons-christelijke synthese’ die zeker in het eerste millennium het metafysische vaarwater van het christendom vormde. De gedachte dat het geschapen zijn participeert in het zijn van God stond daarin centraal. Maar wat betekent dat dan precies? En hoe handhaaf je het onderscheid tussen God en de wereld? Ik meen twee metafysische hoofdwegen te kunnen ontwaren die dit conceptueel verankeren.

De eerste is die van het onderscheid tussen Gods *ousia* en Gods *energeiai*, dat met name in de oosterse orthodoxie furore heeft gemaakt. Wij zouden het omschrijven als het onderscheid tussen God zoals Hij in zichzelf is en God zoals wij Hem kunnen kennen, ofwel het verborgene en het geopenbaarde karakter van God. Al vanaf Plotinus bestond het probleem dat de Ene het karakter heeft van een volstrekt productieve, gevende bron van alles wat is, maar tegelijk eeuwig en onveranderlijk dezelfde is. Dat leidde tot een ‘*two-act-model*’ waarin twee vormen van goddelijke *energeia* werden onderscheiden: de *energeia tes ousias* en de *energeia ek tes ousias*.¹⁷ Denk weer aan dat beeld van

15 Filippenzen 2:6-8. Vgl. Louth, *Origins*, xiii.

16 Zie o.a. *Belijdenissen*, boek VII, IX,13-14, XVIII,24, XXI,27; *De stad van God* X,28-29.

17 Plotinus, *Enneaden* V.4.2. Zie David Bradshaw, *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge 2004, 76.

de zon: de zon ‘bestaat’ in een voortdurend geven en uitstralen, maar verandert in dat proces niet en wordt niet minder zon – althans, zo zag men het in de Oudheid. Het is de geboorte van een conceptueel onderscheid dat nog altijd herkenbaar is voor wie spreekt over het onderscheid en de relatie tussen de immanente en de oeconomische triniteit.

Bij de Cappadocische vaders zijn de *energeiai* gelijk aan de ‘namen’ van God, wat in de gereformeerde theologie de ‘mededeelbare eigenschappen’ van God genoemd worden. Terwijl wij wel deelhebben aan Gods *energeiai*, hebben wij geen deel aan Gods *ousia*. Het zijn van de wereld heeft dus het karakter van de ‘werkingen’ of ‘effecten’ die van God als *causa* uitgaan. De goedheid, de waarheid, de schoonheid, het licht en de liefde waarvan wij leven zijn God in zijn mededeelbare karakter. Maar daarmee zijn we niet God op de manier waarop God God is. *Ubi caritas et amor, Deus ibi est*, zo zingen we in het bekende lied. Waar liefde is, daar is God. Als wij liefhebben, hebben we deel aan God, dan ‘doen we God’. Zoals zo vaak in de oude kerk is het de johanneïsche logica die de kerk hiermee probeerde te eerbiedigen en te doordenken.¹⁸ Hoewel ik het belang en de eerbiedwaardigheid van deze denklijn erken, kleeft er mijns inziens wel het gevaar aan dat er een onderscheid in God zelf wordt aangebracht. Wat gewaarborgd is, is dat het schepselmatige deelhebben aan Gods zijn niet vereenzelvigd wordt met ‘God zijn’, maar God dreigt nu te worden opgesplitst in twee delen. Wat niet meewerkt is dat het essentie-energieënonderscheid nogal apologetisch naar voren is gebracht door moderne orthodoxe theologen, die dit onderscheid in z’n meest uitgesproken variant bij Gregorius Palamas terugvinden en het vervolgens als een soort dogmatische banier tegen westerse theologie hebben opgeheven.¹⁹

Energein katharon

Een andere metafysische lijn, die meer in het Westen is uitgewerkt, heeft z’n oorsprong in een anoniem commentaar op Plato’s *Parmenides*, waarin onderscheid wordt gemaakt tussen puur zijn (*to einai*) en afgeleid zijn (*to on*). Het gebruik van de infinitivus zet de toon bij die eerste vorm van zijn. Het is geen

18 Vgl. 1 Johannes 4:16, ‘God is liefde. Wie in de liefde blijft, blijft in God, en God blijft in hem.’

19 De meest uitgesproken en invloedrijke orthodoxe theoloog op dit punt is John Meyendorff. Zie voor een kritische evaluatie bijv. Dmytro Bintsarovskiy, *God Hidden and Revealed: A Reformed and an Eastern Orthodox Perspective*, Kampen, academisch proefschrift 2019, 251-262. Daarin wordt ook het scherpe ‘onderscheid in God’ van deze zgn. ‘Neo-Palamitische’ theologie bekritiseerd.

substantie, het is geen vorm van *energeia*, maar het is *energein katharon*, of in bekendere westerse (Latijnse) taal: *actus purus*, volstrekt gerealiseerd zijn. Het woord *esse* is in deze lijn in strikte zin alleen op God van toepassing. Dit is 'het ware zijn' waarvan alle zijnden op zeer beperkte wijze afgeleid zijn.²⁰

Het mooie van deze denklijn is dat onze aardse werkelijkheid enerzijds helemaal afhankelijk is van Gods zijn, maar dat het zijn van God zelf tegelijk onkenbaar en ontoegankelijk is. Katafatische en apofatische theologie gaan er hand in hand. De kritiek die in postmoderne filosofie heeft geklonken op de christelijke metafysica als een soort hiërarchie van zijn, met God als hoogste instantie en de rest van de werkelijkheid daaronder uitlopend als één grote *chain of being*, gaat dan ook niet op in deze lijn. Gods zijn is 'beyond being', de sfeer die de postmoderne filosofen hartstochtelijk zochten, terwijl het er tegelijk de gevende bron van is: er is dus geen reden om in de mystieke wanhoop van de postmodernen te blijven hangen.

De meest uitgewerkte versie van deze metafysische lijn is te vinden in het werk van Thomas van Aquino – die zelf weer veel ontleent aan Boethius en Pseudo-Dionysius. Het boeiende is dat bij hem Gods zijn zo ontoegankelijk is, niet omdat het 'niet kenbaar is', maar omdat het zo excessief kenbaar is.²¹ Denk (alweer) aan het beeld van de zon, de gevende bron van alles wat leeft, maar probeer er maar eens in te kijken of haar aan te raken. Zo'n excessieve overvloed is niet te bevatten. Wij zijn gemengde wezens, een beetje licht en een beetje duister, deels gerealiseerd en deels ongerealiseerd zijn, bepaald, afgemeten, aan plaats en tijd gebonden. Er is een onoverbrugbare kloof die een *being* scheidt van datgene wat – diegene die – *to be* mag heten.

Als het dus gaat over de kenbaarheid van God en over de vraag hoe onze begrippen ('namen') verwijzen naar Gods zijn, dan geldt daar dezelfde dubbelheid. Zeker, wij kunnen bijvoorbeeld spreken over goedheid of wijsheid en wij kunnen die begrippen ook op God toepassen. Maar als we dat doen, verwijzen we naar de bron, de *causa* van die begrippen, in wie die kwaliteiten als volstrekt gerealiseerde, excessieve en ongedeelde realiteit bestaan.²² Die manier van zijn is zo ver verwijderd van wat wij daar in schepselmatige zin mee bedoelen, dat onze begrippen eerder wijzen op onze gescheidenheid van dat zijn dan dat ze onze verbondenheid ermee uitdrukken. Een woord als 'goed' zegt dus vooral wat God *niet* is, en tegelijk is God zowel de bron als de vervulling van alles wat wij 'goed' noemen. Dit is kortgezegd de metafysische basis

20 Zie Bradshaw, *Aristotle East and West*, 103, 107.

21 Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* 1, q12, a1 (hierna: *ST*).

22 *ST*1, q1, a9, en q13, a2 en a5.

van Thomas' keuze voor een 'analogische' manier van spreken over God.²³

Naar mijn inzicht bevat deze manier van denken en spreken de metafysische en spirituele pointe van participatie. Ook hier is het belangrijk om te blijven zien dat de theologische taal meer doet dan een rationeel-conceptuele beschrijving bieden van de relatie tussen God en de wereld. Het gaat hier eerder om de theologische grammatica van een mystieke leefweg. Thomas' analogische spreken over de relatie tussen God en de wereld komt op in zijn ferme ontkenning van univociteit, de gedachte dat onze begrippen precies hetzelfde betekenen wanneer ze worden toegepast op een schepsel of op God. Equivociteit is een beter vertrekpunt volgens Thomas: 'Wat God niet is, is helderder voor ons dan wat Hij is'. Dat veronderstelt dus een ontleding van ons spreken en denken, wanneer we God willen benaderen. In Thomas kondigt zich de zelfontleding van de Rijnlandse mystiek al aan.²⁴ Mijn gedachten, woorden en concepten moet ik doorstrepen als ik God wil kennen, maar dat kan ik doen in het vertrouwen dat God zelf de oorsprong en de vervulling ervan is. Participatie heeft weinig te maken met hoogmoedige zelfverheffing van de mens tot een goddelijk zijnsniveau, maar veeleer met een ontleding van het zelf in afhankelijke verwachting van God, die het tot aanzijn kan roepen.

Participatie bij Herman Bavinck

Het was voor mij bijzonder om te ontdekken dat de participatorische metafysische traditie, zoals ik die hier kort heb proberen te schetsen, niet vreemd is aan de gereformeerde traditie. In mijn proefschrift heb ik laten zien hoe vanzelfsprekend Herman Bavinck het participatorische spreken over God en de wereld als goede, katholiek-christelijke traditie aanvaardt en overneemt.²⁵

23 De manier waarop de rooms-katholieke theoloog Erich Przywara de notie van *analogia entis* verdedigde tegen barthiaanse kritiek is in lijn met deze traditie. Voorzover analogie hier duidt op een relatie tussen God en de wereld, duidt zij op 'Beziehung die in dem Masse als 'echte' Beziehung sich kundtut, als sie das grundlegende 'Anderssein' Gottes gegenüber dem Geschöpflichen ausdrückt'. In navolging van het Vierde Lateraanse Concilie benadrukt Przywara de 'ongelijkheid' tussen God en schepsel die iedere 'gelijkheid' omringt. E. Przywara, *Analogia entis: Metaphysik I. Prinzip*, München 1932, 95-97. Vgl. Joseph Palakeel, *The Use of Analogy in Theological Discourse: An Investigation in Ecumenical Perspective*, Rome 1995, 104-105.

24 John Milbank, *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture*, Oxford 1997, 45, verwijzend naar het werk van Alain de Libera.

25 Huttinga, *Participation and Communicability*, 81-125; en 64-70 voor een korte verwijzing naar 'participatorische sporen' in het protestantisme bij Calvijn, de gereformeerde scholastiek en Jonathan Edwards.

‘Dit is het eeuwig leven, dat zij U kennen.’ Deze woorden van Jezus uit Johannes 17:3 vormen min of meer het motto van de inzet van Bavincks dogmatiek. Waar draait de theologie om? Om kennis van God. Dat kennen, dat denken van de theologie is het op menselijke wijze ‘nadenken der gedachten Gods’.²⁶ Daarin staat de theologie niet los van andere wetenschappen.²⁷ Heel deze schepping staat namelijk in een grote beweging uit God en tot God. Ons denken en spreken over God heeft deel aan deze beweging.²⁸ Hoe nuchter Bavinck ook kan spreken, dit is een voluit mystiek-theologische ader in zijn werk. Het einddoel is ‘(...) God zelf, omdat Hij nooit in het schepsel eindigen, maar alleen in zichzelf rusten kan. God openbaart zich om zichzelf wil, om zich te verlustigen in de verheerlijking zijner eigene deugden. Maar op den weg naar dit einddoel treffen wij toch het schepsel, treffen wij inzonderheid de mensch aan, die dienst doet als instrument, om de heerlijkheid van Gods naam voor het goddelijk oog tot openbaring te brengen.’²⁹ Hier is letterlijk de metafysische participatorische traditie aan het woord, die de schepping louter ziet in het licht van haar deelhebben aan Gods trinitarische zijn, op de weg tussen schepping en eschaton.

Is de wereld nog wel iets tegenover God, iets zelfstandigs, ‘los van God’? Het steekt hier vrij subtiel in elkaar. Je kunt bij Bavinck zowel ‘ja’ als ‘nee’ als antwoord op deze vraag vinden. Het ‘nee’ staat echter voorop. De schepping staat niet ‘buiten en tegen Hem over, maar blijft rusten in zijn Geest’.³⁰ En hoe zou dat ook anders kunnen als God, de ‘bron van alle zijn en de archetype van den mensch’ dan ook zelf alles is ‘wat schepselen aan zijn en leven en geest, aan kennis en heiligheid en gerechtigheid deelachtig zijn’?³¹ Dat God het ware zijn van de wereld is, maar dat er beslist geen wezensidentiteit van God en wereld bestaat, werd volgens Bavinck door de scholastici uitgedrukt in de gedachte van een ‘participatie van het schepsel aan het zijn en het leven Gods’.³²

26 Herman Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek*. Deel 1, vierde druk, Kampen 1928, 21, 488 (hierna: *GD1* en *GD2*). Zie ook Wolter Huttinga, “‘Marie Antoinette’ or Mystical Depth?": Herman Bavinck on Theology as Queen of the Sciences' in James Eglinton en George Harinck (red.), *Neo-Calvinism and the French Revolution*, Londen 2014, 143-154.

27 Bavinck, *GD1*, 31.

28 Bavinck, *GD1*, 31: ‘Want alle schepsel als schepsel bestaat door God en dus ook om God. Met name geldt dit dan weer van de theologie; in bijzondere zin is zij uit en door en dus ook tot God’.

29 *GD1*, 318. Vgl. *GD2*, 202.

30 *GD2*, 227.

31 *GD2*, 106.

32 *GD2* 382.

Daarmee bedoelden ze volgens hem niet een letterlijke emanatie van Gods wezen in de creaturen. Ze wilden uitdrukken dat ‘God *ens per essentiam* is, het schepsel echter *ens per participationem*; de schepselen hebben wel een eigen zijn, maar dit heeft in het oddelijke zijn zijne *causa efficiens* en *exemplaris*.³³ De wereld ‘bestaat niet onafhankelijk, zij is en blijft in God als haar voortdurende *causa immanens*’.³⁴ Participatorisch spreken over de relatie van de wereld tot God is voor Bavinck simpelweg de consequentie van een klassiek-theologische godsleer. Met alle laat=19de-eeuwse couleur locale in Bavincks werk valt het metafysische raamwerk waarin hij over de relatie tussen God en de wereld schrijft samen te vatten als: ‘Alles wat Thomas van Aquino ook al schreef, met volledig inbegrip van diens platoons-christelijke bronnen.’

Dat geldt ook voor het dubbele, oftewel analogische karakter van ons spreken over God, zoals Thomas het beschreef. Herhaaldelijk stemt Bavinck met de analogiegedachte in. Als het gaat om de eigenschappen die we aan God toekennen, maakt Bavinck gebruik van het klassiek-gereformeerde onderscheid tussen mededeelbare en onmededeelbare eigenschappen. Wij weten wel wat goedheid is, daar hebben wij als schepselen toegang toe, maar wat eeuwigheid is, dat is van een geheel andere orde. Maar in plaats van zich neer te leggen bij een nette boedelscheiding tussen beide soorten eigenschappen, zet Bavinck principieel in bij de onkenbaarheid van God die de toon van al ons spreken over Gods eigenschappen bepaalt.³⁵ Met Augustinus benadrukt Bavinck dat er een veelheid aan dingen is die wij liefhebben, die ons tezamen beelden van Gods zijn geven. Maar als we God zelf ter sprake brengen is het adequater om die veelheid van namen door te strepen: Gods ‘anonimiteit’ is de bron van onze ‘polynimiteit’.

Net als bij Thomas geldt bij Bavinck dat ons niet-weten een adequatere vorm van godskennis oplevert dan alles wat we via de weg van de mededeelbare eigenschappen wel kunnen zeggen. Maar dat is geen reden om de weg van onze veelheid maar op te geven! Integendeel, hoe dieper we in onze schepselmatige polymorfe manier van kennen en benoemen duiken, des te gevulder en rijker onze godskennis wordt. Gods anonimiteit moet ons er niet van weerhouden de weg van polynimiteit volop te bewandelen, dat is nu eenmaal gegeven met onze schepselmatige plek.

Tegelijk is het ook andersom waar. Niet alleen geldt dat Gods mededeelbare eigenschappen iets fundamenteel onmededeelbaars hebben, ook Gods

33 GD2, 382.

34 GD2, 382.

35 GD2, 18-25; 103-107.

onmededeelbare eigenschappen kunnen niet volstrekt vreemd en onkenbaar voor ons zijn: die zijn wel degelijk van belang voor ons geschapen zijn. Enerzijds staan we bijvoorbeeld voor Gods eeuwigheid aan een grens: ‘Levende en denkende in den tijd, staan wij bewonderend stil voor het mysterie van het eeuwige, ongeschapen zijn.’³⁶ Tegelijk doorstraalt Gods eeuwigheid echter ieder moment van onze tijdelijkheid en klopt in iedere seconde ‘de polsslagen der eeuwigheid.’³⁷ Evenzo wijst Gods alomtegenwoordigheid enerzijds op de ontkenning van de categorieën ruimtelijkheid en plaatsgebondenheid die bij ons schepselmatige zijn horen, maar betekent zij tegelijk dat God ‘elk punt van de ruimte vervult en staande houdt’.

Deze verhouding tussen Gods mededeelbaarheid en onmededeelbaarheid getuigt wederom van Bavincks participatorische visie op de relatie tussen God en de wereld. We staan bij God aan een absolute grens, er is een onoverbrugbare kloof tussen de Schepper en het schepsel, maar tegelijk is het onmogelijk om de metafysische band tussen God en de schepping door te snijden. Zonder deel te hebben aan het goddelijke zijn zou er van geschapen zijn simpelweg geen sprake zijn, wij zouden domweg *niet zijn*. In mijn proefschrift heb ik laten zien dat Bavincks werk zich op deze en vele andere manieren expliciet of impliciet beweegt in het platoons-christelijke participatorische vaarwater.

Waardering

Maar maakt het uit? Maakt het uit dat Bavinck participatorisch dacht over de relatie tussen God en de wereld? Bavinck was geen onfeilbare theoloog en er zijn ongetwijfeld genoeg theologen die zijn platoons-christelijke neigingen vooral als een zwakte van zijn werk beschouwen.³⁸ Voor mij was het vooral verrassend dat een zo uitgesproken reformatorisch gewortelde theoloog als

36 GD2, 392.

37 GD2, 134.

38 Zie bijvoorbeeld de kritiek in J. Veenhof, *Revelatie en inspiratie: De openbarings- en schrift-beschouwing van Herman Bavinck in vergelijking met die der ethische theologie*, Amsterdam 1968, 406-416, die zich toespitst op de vraag of Bavinck de incarnatie niet te veel koppelt aan de schepping en te weinig aan de verlossing van de zonde. Zie voor ditzelfde punt ook J.M. Burger, *Being in Christ: A Biblical and Systematic Investigation in A Reformed Perspective*, Eugene 2008, 93. Kritiek op Bavincks platonisme is ook te vinden bij R.H. Bremmer, *Herman Bavinck als dogmaticus*, Kampen 1961, 328-331. Bremmer lijkt een Bavinck te verlangen waarin er helderder onderscheid is tussen diens wijsgerige en diens theologische motieven, of liever gezegd dat diens theologie ‘gezuiverd’ wordt van filosofische aberraties, waarin hij op zijn beurt aansluit bij S.P. van der Walt, *Die Wijsbegeerte van Herman Bavinck*, Potchefstroom 1953, 152-173.

Bavinck zich zo vanzelfsprekend thuis voelt in de grote traditie van de kerk en daarmee ook in haar metafysische hoofdstroom. Maar wat doet het ertoe? De participatorische traditie mag dan wellicht niet vreemd zijn aan de protestantse traditie – er is door anderen gewezen op elementen van participatie bij de reformatoren, in de gereformeerde scholastiek en in de meer mystieke aders van het protestantisme – maar dat maakt participatie nog niet persé *goed*.

Ik wil uiteraard niemand dwingen om participatie als concept te omarmen en ik heb in het verleden gemerkt dat het lastig is om aan argwanende mede-protestanten uit te leggen waarom ik het zelf zo fantastisch vind. De kracht van argumentatie is hier beperkt: ik zie iets moois en waardevols, maar dat enthousiasme is net zomin over te dragen als mijn liefde voor tuinieren – terwijl ik eigenlijk vind dat iedereen zou moeten tuinieren, omdat het goed en belangrijk is en vormend op lichamelijk en spiritueel niveau. Laat ik dit artikel besluiten door nog maar gewoon eens in drie punten aan te duiden wat ik dan zo goed, mooi en belangrijk vind aan de christelijke traditie die spreekt van de participatie van het geschapen zijn in het zijn van God.

1. Participatie staat voor eenheid met de brede katholiek-christelijke traditie.

De theologie is in het vaarwater van de Reformatie niet opnieuw begonnen. De diep gecorrumpeerde staat van de katholieke kerk in de 16de eeuw en de polemische setting waarin de Reformatie zich voltrok betekenen niet dat we moeten breken met vijftien eeuwen bidden, bijbellezen, spirituele vorming én theologische doordenking van de relatie tussen God en de wereld. Het protestantisme verwierp geen metafysische traditie, noch propageerde hij er een expliciet. Waar sprake is geweest van afkeer van ‘metafysica’ geldt het doorgaans de uitwassen van academische hoogmoed en sofisterij en het verlies van contact met een eenvoudig, doorleefd geloof. Dat kan echter geen reden zijn om de band met de intellectueel-spirituele traditie van meer dan een millennium christendom door te snijden.

Toen ikzelf voor het eerst las over participatie was het alsof ik aankwam op een opwindend, exotisch onbekend eiland. Maar net als in Chestertons verhaal was ik als de ontdekkingsreiziger die iets geweldigs meent te ontdekken en er dan achter komt dat hij gewoon in zijn thuisland is aangekomen.³⁹ Participatie is heel normale christelijke metafysica. Net als Bavinck heb ik helemaal niet het idee dat ik als christelijk theoloog iets uit te leggen heb omdat ik die waardeer en gebruik.

39 G.K. Chesterton, *Orthodoxie*, Kampen 2001, 6-11.

2. *Participatie helpt de afhankelijkheid van het geschapen zijn te denken.*

‘Sacramentele ontologie’ is de term die Hans Boersma gebruikt om aan te duiden wat participatie in christelijk-metafysische zin oplevert. Dat betekent geen verheven gefilosofeer over het zijn van God, maar gaat om een basale gevoeligheid voor en afstemming op de wereld als plaats van heiligheid. Als bijvoorbeeld de ecologische crisis ons iets leert, laat het dan zijn dat de wereld geen gebruiksvoorwerp is, een object tegenover ons dat wij naar onze hand kunnen zetten, maar iets dat ons overstijgt en waarin wij gezamenlijk delen.⁴⁰ Iets dat onze eerbied en toewijding verdient, en dat niet losstaat van wie wijzelf zijn en van wie God is. Participatie gaat over verbinding en afhankelijkheid en het besef deel te zijn van iets groters dat ons bestaan omringt, voedt en overstijgt.

De wereld draait niet om mij. De schepping staat in een grote beweging ‘uit God en tot God’. Het gaat God in de wereld niet om iets ‘buiten zichzelf’, maar om erdoorheen weer tot zichzelf terug te keren. Werkelijk mens-zijn betekent deel te hebben aan die beweging tot meerdere eer en glorie van God.⁴¹ Herman Bavinck kon rustig instemmen met dergelijke taal uit de platoonschristelijke traditie, die ons, zelfbewuste moderne mensen, soms ongemakkelijk doet schuifelen. Is er ook nog ruimte voor iets meer zelfstandigheid en eigenheid van het geschapene? Prima, maar dat roepen we nu al een paar eeuwen en kijk eens wat de seculier verbeelde wereld ons aan het opleveren is. Participatiedenken is echt niet zaligmakend, maar wel behulpzaam als herbronning om in een seculiere wereld te leren nederig, afhankelijk en ontvangend te leven.

3. *Participatie en de ‘grammatica van Christus’*

Dit artikel begon met de vraag naar het heil. Stefan Paas vraagt in zijn nieuwste boek naar de betekenis en reikwijdte van heil. Hoe krijgt de soteriologie, de leer van het heil, vlees op de botten in concrete ervaringscontexten? Het serieus nemen van de participatietraditie leert me om heil te zien als iets dat breder is dan individuele verlossing van de zonde. Soteriologie staat niet los van de godsleer, de aard van de schepping, antropologie en christologie. Verlossing en redding hebben alles te maken met de manier waarop ik als mens ingebed ben in het grotere weefsel van het zijn en hoe ik mij daartoe

40 Dit is ongeveer de pointe van de bekende encycliciek *Laudato Si’* van paus Franciscus uit 2014. Zie ook het slot van Andrew Davison’s *Participation in God*, 367-377, waarin het besef van *relation* en *interrelation* centraal staat.

41 Zie bijv. nogmaals *GD1*, 30-31.

verhoud. De vraag ‘hoe kan ik gered worden?’ staat niet los van de vraag hoe ik mij verhoud tot mezelf, de ander en de wereld.⁴²

Bovenal geldt dat niet het ‘probleem van de zonde’ soteriologisch centraal staat, maar de weg van eenheid met God. Zoals Davison schrijft: ‘It is not about God’s making the best of a bad lot: Christ’s incarnation, life, death, and Resurrection opened the way for a closeness of union with God greater than that which human beings were ever considered to have had previously’.⁴³

Dat het daarmee kosmisch wordt, betekent niet dat eenvoudig christen zijn ineens ingeruild is voor hoogdravende metafysische speculatie. Bij de kerkvaders zijn participatorische bespiegelingen altijd ingebed in christologische taal, de taal van de incarnatie. Andrew Louth opende me de ogen voor wat hij noemt de *cross-shaped tension* in de theologie van de kerkvaders. Enerzijds erkennen zij de spirituele weg van *ascent* – de opklimming van de ziel tot God – maar die wordt doorkruist door de weg van *descent* – de weg van Christus’ afdaling in de incarnatie. En die beide lijnen van *ascent* en *descent* staan volgens Louth in een soort onopgeloste spanning.⁴⁴ De weg van Christus is immers even kosmisch als nederig.

Je kunt het vaak horen als kritiek op participatiedenken en ik begin die jeuk zelf ook weleens te krijgen bij al te hoogdravende metafysische bespiegelingen: waar is Christus in dit verhaal? Het antwoord is vaak: dichterbij dan je denkt. Zeker, het verlangen naar eenheid en integratie met het goddelijke licht waar wij uit voortkomen en waar wij deel aan hebben heeft christenen wel degelijk gebracht tot verzaking van de geschapen werkelijkheid, de concrete realiteit. Voor mij blijft Augustinus wat dat betreft de ultieme leraar die denk ik die verleiding gekend heeft, maar zich toch toevertrouwd heeft aan de nederige weg van Christus. God is voor ons niet ‘verkrijgbaar’, niet ‘leefbaar’, buiten het lichaam, onze nederige plek in ons tijdelijke bestaan om. Hij is niet te vinden buiten de ‘grammatica van Christus’ om, zoals Erik Borgman het treffend noemde.⁴⁵ De incarnatie is niet een ontologische tovertruc om al het geschapene gemakzuchtig op te heffen tot goddelijke status – als een typische vorm van goedkope genade. Incarnatie is kruis en opstanding, is goddelijke glorie gehuld in volstreekte nederigheid, is door een weg van lijden en dood heen de glorie van God zien oplichten. Het is deel zijn van het lichaam van

42 Voor een uitgebreidere bespreking van de verhouding tussen participatie en de leer van de verzoening zie Davison, *Participation in God*, 260-279.

43 Davison, *Participation in God*, 267.

44 Louth, *Origins*, xiii.

45 E.P.N.M. Borgman, *Alle dingen nieuw: Een theologische visie voor de 21e eeuw. Inleiding en Invocatio*, Utrecht 2020, m.n. 16-20; maar het hele boek is van dit thema doortrokken.

Christus en samen met anderen deel uitmaken van een gebroken schepping, in het besef onderweg te zijn naar haar vervulling.⁴⁶

W. Huttinga is onderzoeker bij het Expertisecentrum Onderwijs en Identiteit, verbonden aan de Theologische Universiteit Utrecht.

46 Zie voor deze spiritueel-theologische nadruk het oeuvre van Thomas Halík, m.n. *Raak de wonden aan: Over niet zien en toch geloven*, Utrecht 2018.

Slotbeschouwing

W. van Vlastuin

Na het lezen van deze drie instructieve artikelen over het thema *theosis* of *deificatio* blikken we terug. Wat heeft dit themanummer ons opgeleverd?

Ik denk dat we in de eerste plaats de nodige *common ground* vinden. De auteurs zijn het erover eens dat het onderscheid tussen Schepper en schepsel een grens aangeeft die we niet kunnen passeren. Iedere christelijke theoloog is om tal van redenen sensitief voor deze grens, zodat er alarmbellen afgaan wanneer we er te dichtbij komen. Verder laat zowel Suzan Sierksma als Wolter Huttinga zien dat we de *theosis*gedachte in het vroege christendom niet kunnen isoleren van de Grieks-filosofische context. Een interessante vervolgvraag – die raakt aan het aloude debat over de 'hellenisering van het christendom' dan wel de 'kerstening van het Griekse denken' – betreft de precieze relatie tussen beide. Hebben christenen bewust gebruikgemaakt van concepten als *theosis* en *theopoiesis* in deze context of was er eerder sprake van onbewuste beïnvloeding? Wat betekent dit voor de aanwezigheid van waarheid(smomenten) in deze hellenistische omgeving? Is hier sprake van openbaring? Kortom: wat is de relatie tussen het christelijk geloof en de hellenistische cultuur waarin dat in de eerste eeuwen gestalte kreeg?

Tegelijk zien we bij alle auteurs dat de christelijke benadering zich ook nadrukkelijk onderscheidt van de Grieks-filosofische achtergrond door het begrip van de incarnatie van Gods Zoon. Ook de waardering van de schepping komt hierin mee, evenals het besef van de kerk als het *corpus Christi*. De belangrijkste gemeenschappelijkheid in de drie artikelen lijkt mij te liggen in het gegeven dat het christelijk leven niet op zichzelf gedacht kan worden. Een simpele forensische betalingsmetafoor voor de verzoening voldoet niet. Een simpele wedergeboortetheologie evenmin. In elk artikel zien we dat het christelijk geloof betekent dat we participeren in iets dat groter is dan wijzelf, namelijk in Christus en in zijn lichaam – en daarmee minstens op een bepaalde manier ook in God. Deze participatie in God dringt tot een onderscheid tussen Gods immanente en economische triniteit.

Vanuit deze gedeelde gemeenschappelijkheid lichten ook verschillen op. Huijgen zou liever niet spreken over *theosis*, omdat de term misverstanden

oproept. Hij heeft gelijk dat de definitie van deze term onhelder is, zodat alleen al het gebruik ervan allerlei invullingen oproept die verwarring scheppen. Aangezien de aanvaarding van een gemeenschappelijke definitie een onmogelijk complex proces is, is zijn voorstel om te spreken over *glorificatio* alleszins begrijpelijk. Ik zie echter ook nadelen bij dit begrip. In de eerste plaats kent dit begrip geen traditie die dezelfde herkenning oproept als *theosis* of *deificatio*. Vervolgens is dit begrip meer gedacht vanuit de zegen die een mens ontvangt. Daar is als zodanig niets mis mee, maar het roept wel de vraag op of *glorificatio* als substituut kan dienen voor *theosis*. Impliceert *glorificatio* geen antropologische reductie van de rijke werkelijkheid van het heil? Hier nauw mee verbonden is – ten derde – dat dit concept niets in zich heeft van het in-God-zijn-via-het-in-Christus-zijn, de intieme kennis van God en de eschatologische onthulling daarvan. In de vierde plaats komt het mij voor dat *glorificatio* ook minder gemakkelijk de kosmische betekenis van de herschepping impliceert. Of we zouden moeten spreken van de verheerlijking van het geheel van de schepping. Als laatste denk ik dat het begrip *theosis* ook een spirituele dimensie impliceert die we in *glorificatio* niet zo direct terughoren. Als *glorificatio* om dit soort redenen niet wenselijk zou zijn als alternatieve benaming, onderstreept dit des te meer het belang om uiterst zorgvuldig te zijn in de hantering van het begrip *theosis*.

Huijgen voert min of meer een pleidooi voor de veilige en voorzichtige benadering van Calvijn. Het is onmiskenbaar dat de reformator met grote fijnzinnigheid over *deificatio* spreekt. Hij spreekt niet zonder meer over *deificatio*, maar kwalificeert dat met *quasi*. Het christologisch en soteriologisch karakter van de *deificatio* is bij hem in veilige handen. Voor Calvijn behoort de Middelaar tot de structuren van de werkelijkheid, maar hij wil niet over incarnatie spreken buiten de zondeval om.

Het komt mij voor dat Calvijn hiermee een belangrijk motief aansnijdt dat nauw verbonden is met de programmatische inzet van zijn *Institutie*, waar hij duidelijk maakt dat kennis van God en kennis van onszelf onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. We kunnen Gods genade niet op de juiste manier waarderen als we niet weten wie wij als zondaar in Gods oog zijn. Van Luther herinner ik mij ook zo'n zinnetje dat alle theologie buiten de zondaar rechtvaardigende God ijdelheid en speculatie is. Op een bepaalde manier sluit dit ook aan bij Augustinus' verlangen om niets meer te willen kennen dan God en de ziel. Deze drie voorbeelden onderstrepen dat we in onze theologie niet om de confronterende, ontmaskerende, verootmoedigende en tegelijk zo bevrijdende ontmoeting tussen God en mens heen kunnen. Elke 'theologie van x' mist relevantie als die wordt geïsoleerd van deze meest existentiële ontmoeting.

ting tussen God en mens, waarin de soteriologie tot in eeuwigheid bepalend is voor de verhouding tussen God en mens.

So far, so good. Maar het betoog van Wolter Huttinga over Herman Bavinck zette mij ook weer aan het denken. Bavinck is minder christocentrisch in de soteriologische zin dan Calvijn als hij het participatorische niet alleen soteriologisch duidt, maar ook ontologisch-kosmologisch. Op een bepaalde manier betekent onze tijd dat wij participeren in Gods eeuwigheid, onze waarheid is een participatie in Gods waarheid, terwijl dit ook voor het goede en het schoone geldt, zodat Gods onmededeelbare en mededeelbare eigenschappen geen gescheiden categorieën zijn. Het geheel van Bavincks ontologische concept zou een aanleiding kunnen zijn om deze benadering met enig wantrouwen te bejegenen. In mijn eerste reactie op Huttinga's tekst was dit ook mijn voor naamste vraag aan hem. Waar blijft Christus, het *filioque* en de *unio mystica cum Christo*?

Calvijn biedt ons de blijvende reminder om vanuit een persoonlijke soteriologie in te steken, maar Bavincks metafysische en theocentrische insteek bepaalt ons erbij dat theologie meer is dan soteriologie. Bovendien biedt hij kaders om duidelijk te maken dat Gods Zoon in de incarnatie niet in een vreemde wereld is terechtgekomen. Integendeel, de schepping was als het ware voorbereid om Hem te ontvangen, opdat Hij de schepping tot haar *telos* zou brengen. Uiteraard roept deze benadering de vraag op naar een supralapsarische christologie: zou Gods Zoon ook mens geworden zijn zonder de zonde? Calvijn nam bewust afstand van deze gedachte, andere gereformeerde theologen waren minder terughoudend. Ook als we geen supralapsarische christologie wensen, kunnen we niet om de vraag heen wat het ons te zeggen heeft dat het eschaton rijker is dan het proton.

In ieder geval kunnen we de soteriologie niet geïsoleerd behandelen en dienen we haar in het grotere kader van de relatie tussen Schepper en schepsel te doordenken. Dat lijkt mij de boodschap die Bavinck ons meegeeft. Daarom ben ik niet los van Bavincks benadering. Als ik denk vanuit de plaats die de Logos in het vroege christendom had, is Bavincks concept niet strijdig met Calvijns benadering. Als we in overweging nemen dat Calvijn de Middelaar ook plaatste in de structuren van de schepping, sluit het er zelfs goed bij aan. Het biedt een kader om recht te doen aan de verlossing van deze schepping waarin zich zoveel crises voltrekken.

Wel is de vraag te stellen of Calvijn in zijn terughoudendheid ver genoeg heeft doorgedacht over de concepten *unio cum Christo* en *participatio*. Ik vraag me dat af als ik John Owen lees over gemeenschap met de drie goddelijke perso-

nen. Owen onderscheidt tussen *unio* en *communio*. Terwijl hij de *unio* duidt als het in-Christus-zijn door de Heilige Geest ziet hij het gemeenschapsleven van de *communio* van de gelovige met Vader, Zoon en Heilige Geest daaruit opbloeien. Zo krijgen de drie Personen een rijke spirituele betekenis. Jonathan Edwards heeft dit nog meer uitgewerkt door te spreken over een bepaalde participatie in het innertrinitarische leven van liefde in God vanuit het concept dat de Geest die in ons woont tegelijk de Geest van de Vader en van de Zoon is.

Deze spirituele concepten sluiten aan bij recentere pleidooien (bijvoorbeeld van Hans Boersma) om de betekenis van de *visio beatifica* te heroverwegen. Zijn we als orthodox-gereformeerde christenen in onze eschatologie niet sterk immanent gaan denken? Michael Allen muntte in dit verband de term ‘eschatological naturalism’. Hij bedoelt hiermee dat de christelijke hoop in feite aards wordt ingevuld, met gedachten over een pijnloos bestaan, herkenning van geliefden et cetera, waarbij noties als gemeenschap met Christus en het kennen van de drie-enige God uiteindelijk verbleken. We kunnen op een orthodoxe manier over de verwachting van de lichamelijke opstanding spreken, zonder dat het een ‘zalige’ opstanding is waarin we openbloeien naar God en in Hem onze bestemming vinden. Wat betekent het ultieme perspectief dat we God gelijk zullen zijn en Hem zullen zien zoals Hij is (1 Johannes 3:2)? Past hier een begrip als *theosis* niet bij – voorkomt dat niet dat we al te aards over het eschaton denken?

Zou het kunnen zijn dat we een vanruleriaanse tik hebben meegekregen en alleen denken in termen van *restauratio*? Het waarheidsaspect in Van Rulers benadering is dat de schepping intrinsieke betekenis heeft, maar de keerzijde is dat zijn concept weinig mogelijkheden biedt om het eschatologisch nieuwe in Christus door de Geest te honoreren. Moeten we dan ook niet zeggen dat het eschatologische ‘plus’ een pneumatologische dimensie heeft waarin juist de notie van de *visio beatifica* tot ontwikkeling kan komen? En als we vandaag de eerstelingen van de Geest ontvangen, worden we vanuit het uitzicht op deze *visio beatifica* in deze eschatologische spiritualiteit getrokken. Dat zal dan vandaag ook onze waardering voor deze wereld stempelen: in het uitzien naar de eschatologische onthulling blijven we hier buitenlanders.

Toch zijn we nog niet van Calvijn af. En nog minder van Paulus. De metafysische benadering op zichzelf genomen vergeet het kruis. En er kan geen directe lijn van natuur naar genade bestaan, aangezien het christelijke format verloopt via sterven, crisis en oordeel. De participatie in Christus’ kruis is de weg om deel te hebben aan zijn glorie en de glorie van de drie-enige God. Dit geldt zowel voor Christus’ lichaam als voor het geheel van de schepping.