



# Inspirational Christology

Pneuma-christologie als aanvulling op de  
klassiek-gereformeerde christologie

Student: H.J. Teeuwissen BA  
Docent: Prof. Dr. W.H.Th. Moehn  
Datum: 9 augustus 2018

PROTESTANTSE THEOLOGISCHE UNIVERSITEIT AMSTERDAM  
SECTIE BELIEFS

## Woord vooraf

Voor u ligt de scriptie 'Inspirational Christology.' Het is geschreven in het kader van mijn afstuderen aan de Protestantse Theologische Universiteit, locatie Amsterdam. Het schrijven van een preek, een scriptie of een boek wordt nog wel eens vergeleken met een bevalling. Hoewel deze scriptie veel moeite, stress, pijn en slapeloze nachten heeft veroorzaakt, zou ik deze vergelijking toch niet voor mijn rekening willen nemen. In de afgelopen periode heb ik zowel een scriptie geschreven als mijn vrouw bij mogen staan in de zwangerschap en bij de bevalling van onze tweede zoon Hidde. Wanneer ik beiden dus met elkaar vergelijk merk ik dat een bevalling van een totaal andere orde is dan het schrijven van een preek of scriptie.

Toch ben ik dankbaar dat het werk nu gereed is en de laatste woorden bijna zijn getypt. Bovenal wil ik mijn vrouw bedanken voor de steun in de afgelopen periode en voor de wijze suggestie een verklarende woordenlijst op te nemen. Mede door de zwangerschap van mijn vrouw, de geboorte van Hidde en de zorg voor mijn oudste zoon Gijs is het scriptieproces zwaar geweest. Niet in de laatste plaats omdat de scriptie echt moest worden afgerond. Daarom wil ik ook in het bijzonder Prof. W.H.Th. Moehn, Prof R.H. Reeling Brouwer en Prof. H.S. Benjamins hartelijk danken. Prof. Moehn wil ik bedanken voor de begeleiding van deze scriptie en het vele lezen en herlezen van de conceptversies wat daarin meekwam. Bovendien heeft hij meegedacht in de structuur van deze scriptie en kwam hij met waardevolle literatuursuggesties. Daarnaast is hij ook zeer flexibel geweest en daardoor kon ik de scriptie op tijd afronden. Prof. Reeling Brouwer wil ik ook bedanken voor zijn flexibiliteit. In een korte tijd heeft hij de scriptie gelezen en hij heeft daar uitvoerig commentaar op gegeven. In zijn commentaar heeft hij nog veel verwijzingen gegeven voor verdere studie. Ook wil ik Prof. H.S. Benjamins bedanken voor zijn opmerkingen aan het begin van de studie en dat hij bereid was de beoordeling over te dragen aan Prof. Reeling Brouwer.

Tot slot wil ik God bedanken dat Hij mij de krachten heeft verleend om dit werk af te ronden. Het is wonderlijk hoe Hij te werk gaat in de wereld. Zijn reddende liefde strekt zich uit naar gevallen zondaren, en daarvoor is Hij in Zijn Zoon ook mens geworden. Het is mijn hoop en verlangen dat de inzichten uit deze scriptie mogen dienen tot de eer en de verheerlijking van Zijn grote Naam.

Soli Deo Gloria.

Herman Teeuwissen

Huizen, 8 augustus 2018

## Inhoudsopgave

Woord vooraf	1
Inleiding	3
Hoofdvraag	3
Verantwoording (motivatie en relevantie)	7
Theoretisch kader	8
Methode	9
1. De Pneuma-christologie en haar piketpaaltjes	11
1.1 Wat is de pneuma-christologie?	11
1.2 Herontdekking en ontwikkeling van de pneuma-christologie	13
1.3 Mogelijkheden en grenzen van de pneuma-christologie	15
1.4 Evaluatie	18
1.5 Conclusies	19
2. De pneuma-christologie van John Owen	21
2.1 Analyse van het werk 'Pneumatologia'	22
2.2 Interpretatie pneuma-christologie van John Owen door Oliver D. Crisp	24
2.3 Evaluatie	29
2.4 Conclusies	31
3. Trinitarische pneuma-christologie	32
3.1 Exclusieve pneuma-christologie en complementaire pneuma-christologie	32
3.2 Triniteit bij Myk Habets	35
3.3 Evaluatie	38
4. Eigen positie	41
4.1 Pneuma	41
4.2 Soteriologisch model	43
4.3 Persoon van Christus	44
4.4 Discussie	45
Bibliografie	47
Bijlage 1: Verklarende woordenlijst	49
Bijlage 2: Verklaringenblad Masterthesis	53

## Inleiding

Wie is Jezus? Deze kleine vraag wordt in de wereld niet eenduidig beantwoord. Veel moslims zullen zeggen: Hij was een groot en belangrijk profeet.<sup>1</sup> Een andere veelgehoorde reactie is dat Jezus een voorbeeld is voor ons. Hij laat ons zien wat het is om onze naaste ook echt lief te hebben als onszelf.<sup>2</sup> Een enkeling zal zeggen: Jezus heeft niet echt bestaan.<sup>3</sup> En ik, als hervormd gereformeerde student aan de predikantsmaster van de PThU, zal in eerste instantie zeggen dat Jezus, als de Zoon van God betaald heeft voor de schuld van de zonde en de uitverkorenen meeneemt in Zijn opstanding in een nieuw leven. Als reactie op de vraag “wie is Jezus?” volgt dus een verwijzing naar Zijn spreken, Zijn leven, de historiciteit, Zijn goddelijkheid en Zijn dood en opstanding. Waar hebben wij het eigenlijk over, als we over Jezus spreken?

Daarbij valt het op dat er een groot verschil bestaat tussen mijn antwoord en de antwoorden van de anderen. Terwijl ik spreek over Jezus als de Zoon van God, spreken de anderen over Jezus als mens. Hierdoor is er voor mij te weinig een gemeenschappelijke basis om bijvoorbeeld met moslims in gesprek te gaan. Ik belijd Jezus’ menselijkheid wel, maar in hoeverre heeft de menselijkheid van Jezus nu werkelijk effect op mijn theologiseren? Het mens-zijn van Jezus, komt in mijn theologische denken vooral terug als onderdeel in de soteriologie en in het pastoraat waarin we weten dat Jezus met ons mee lijdt. Dat Jezus ook volledig mens was heeft in mijn dogmatische bezinning te weinig een eigen plaats gehad. Dit is de reden dat ik in deze scriptie aan het mens-zijn van Jezus meer aandacht wil besteden.

Ook in de vroege kerk werd overwegend het God-zijn van Jezus meer benadrukt dan het mens-zijn.<sup>4</sup> Dit maakt dat het lastig is om recht te doen aan het feit dat Jezus ook waarlijk mens is.<sup>5</sup> Om toch recht te kunnen doen aan het Mens-zijn van Jezus is door verschillende theologen voorgesteld om de christologie te benaderen vanuit de Geest. Bij deze pneuma-christologie wordt daarmee het God-zijn van Jezus benaderd vanuit de Heilige Geest die in Jezus aanwezig was. Daarmee wordt gewaarborgd dat Jezus volledig mens is en blijft. De vormen van pneuma-christologie bieden een alternatief naast de traditionele vormen van logos-christologie waarin het God-zijn van Jezus een meer belangrijke plaats kent. In de logos-christologie immers staat het vleesgeworden Woord centraal (cf. Johannes 1:14) waarbij Jezus geduid wordt als de incarnatie van het pre-existente Woord. Door de bezinning op de christologie te beginnen vanuit de ontvangenis van de Heilige Geest, de doop en/of de zalving met de Geest is de verwachting dat het Mens-zijn van Jezus meer benadrukt wordt dan bij vormen van de logos-christologie.

## Hoofdvraag

Ik deel de verwachting dat er in een pneuma-christologie meer aandacht is voor het Mens-zijn van Jezus dan in een logos-christologie. Daarnaast sluit de pneuma-christologie aan bij verschillende belangrijke Bijbelse gegevens die in de gereformeerde theologie te weinig doordacht zijn.<sup>6</sup> Hierbij denk ik aan de unieke plaats van de doop van Jezus en het

---

<sup>1</sup> G. van den Brink en C. van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek. Een Inleiding*, Zoetermeer 2012, pp. 107-109

<sup>2</sup> Vergelijk ook het gebruik van de bandjes WWJD “what would Jesus do?”. Dit laat iets zien van de relevantie van Jezus’ leven voor de moraal van vandaag.

<sup>3</sup> E.J.A. van der Kaaij, *De ongemakkelijke waarheid van het christendom*, Soest 2014.

<sup>4</sup> G. van den Brink en C. van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek*, p. 373.

<sup>5</sup> G. van den Brink en C. van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek*, p. 373.

<sup>6</sup> Niet alleen de doordenking van het werk van de Heilige Geest in Christus kreeg weinig aandacht. De hele pneumatologie wordt in de periode van de reformatie weinig doordacht. Dilschneider noemt dit zelfs de

wonderlijke gebeuren dat de maagd zwanger werd. Wat dit betreft ben ik dus positief over de mogelijkheden van de pneuma-christologie. Tegelijkertijd ben ik ook wat terughoudend over de pneuma-christologie. De conclusies van een aantal uitwerkingen van de pneuma-christologie gaan verder dan ik wens te gaan. Hierbij denk ik bijvoorbeeld aan von Harnack die zich aansluit bij het adoptianisme.<sup>7</sup> Von Harnack laat daarmee de pre-existentie van Christus los. Dat vind ik onder andere op basis Johannes 1:14 onaanvaardbaar. Waar de pneuma-christologie de goddelijkheid van Jezus niet meer ziet in Zijn eigen persoon maar slechts exclusief in de Geest die door Christus werkt, gaat de pneuma-christologie voor mij te ver. In de eigen positiebepaling werk ik dit verder uit. Ik kan hier alvast stellen dat ik de exclusieve uitwerkingen van de pneuma/christologie waarschijnlijk niet aanvaardbaar acht. Ik ben op zoek naar een ontwerp van de pneuma-christologie die consistent is met de klassiek-gereformeerde theologie en daarom aan de logos-christologie complementair is. De hoofdvraag van deze scriptie luidt dan als volgt:

- Hoe kan de pneuma-christologie een aanvulling bieden op de klassiek-gereformeerde christologie die de consistentie van deze christologie niet aantast?

Voordat deze vraag logisch uiteen kan vallen in enkele vragen, moet ik mij verantwoorden van de woorden klassiek-gereformeerde christologie en pneuma-christologie. Dit doe ik kort in de komende twee paragrafen. Daarnaast bespreek ik de piketpaaltjes van de pneuma-christologie uitvoeriger in hoofdstuk 1.

#### Klassiek-gereformeerde christologie

Met de klassiek-gereformeerde christologie bedoel ik voornamelijk de christologie zoals die werd verwoord in verschillende gereformeerde belijdenisgeschriften. Daarbij zijn voor mij persoonlijk voornamelijk de Heidelbergse catechismus, de Nederlandse Geloofsbelijdenis en de Dordtse Leerregels van belang. Met name de Nederlandse Geloofsbelijdenis geeft een uitgebreide beschrijving van het God-Zijn en het Mens-zijn van Jezus.

In de eerste plaats zien wij in de Nederlandse Geloofsbelijdenis de uitdrukkelijke verbinding met de logos-christologie. Art. 8 over de Drie-eenheid stelt namelijk: 'De Zoon is het Woord, de Wijsheid en het Beeld van de Vader.'<sup>8</sup> En later in datzelfde artikel wordt duidelijk gesteld dat het de Zoon is die het vlees heeft aangenomen. Dat het Woord vlees is geworden voert duidelijk de boventoon in de beschrijving van de Zoon. Tegelijkertijd merken wij hierin ook ruimte voor de interpretatie van de Zoon als de Wijsheid. In de artikelen 9 en 10 wordt vervolgens nauw aangesloten bij de belijdenissen van Nicea-Constantinopel en Athanasius. Richting de pneuma-christologie vind ik hier ook een afbakening in de bestudering van de pneuma-christologie. Artikel 9 en 10 belijden immers duidelijk de pre-existentie van de Zoon, waardoor sommige vormen van de pneuma-christologie, namelijk die de pre-existentie van Christus afwijzen, nooit consistent kunnen zijn met de klassiek-gereformeerde christologie.

---

*"Geistevergessenheit der Theologie"* Geciteerd door: P.M. Wisse en H. Meijer, 'Pneumatology: Tradition and Renewal' in: H.J. Selderhuis (red.) *A companion to Reformed Orthodoxy*, Leiden 2013, p. 467.

<sup>7</sup> G.C. van de Kamp, *Pneumachristologie: een oud antwoord op een actuele vraag? Een dogmenhistorisch onderzoek naar de pre-niceense pneuma-christologie als mogelijke uitweg in de christologische problematiek bij Harnack, Seeberg en Loofs en in meer recente literatuur*, Amsterdam 1983, p. 109.

<sup>8</sup> K. Zwanepol, *Belijdenisgeschriften van de Protestantse Kerk in Nederland*, Heerenveen 2009, p. 171.

Tegelijkertijd zie ik ook ruimte in de Nederlandse Geloofsbelijdenis voor de pneuma-christologie. In Artikel 18 wordt juist de menselijkheid van Christus beleden tegen over de anabaptisten.<sup>9</sup> Zie ‘De Zoon heeft niet alleen de menselijke natuur aangenomen, zoveel het lichaam aangaat, maar ook een ware menselijke ziel, opdat Hij een waar mens zou zijn.’ De ware menselijkheid wordt daadwerkelijk beleden en Christus is dus aan de mens gelijk geworden, uitgenomen de zonde. In artikel 19 wordt dit bevestigd en wordt ook de functie hiervan uitgelegd. Hij moest namelijk de mens gelijk worden met het oog op het sterven aan het kruis. De Nederlandse Geloofsbelijdenis wil dus in lijn staan met Chalcedon, waar beleden wordt dat Jezus waarlijk God en waarlijk mens is.

Kenmerkend voor de klassiek-gereformeerde christologie is ook dat deze een soteriologische gerichtheid heeft. Dat zie ik terug in zondag vier tot en met zes van de Heidelbergse Catechismus en in de theologie van Calvijn. Van der Kooi, die de incarnatie als bepalend element ziet in de christologie van Calvijn, stelt: “Dit besef dat de hoge God in zijn ontferming in Christus met de mens op gelijke hoogte komt en menselijk vlees aanneemt, verleent aan Calvijns christologie en daarmee aan zijn gehele theologie een enorme soteriologische gerichtheid.”<sup>10</sup> In dat soteriologische verband wordt de christologie door Calvijn besproken aan de hand van het drievoudig ambt van Christus.<sup>11</sup> Juist deze verbinding met de soteriologie is problematisch voor de doordenking van de verhouding van de twee naturen. Door deze verbinding komt in de theologische doordenking de nadruk te liggen op het goddelijk initiatief in de incarnatie, terwijl de menselijke natuur wordt weggedrukt. Van der Kooi stelt nog wel dat Calvijn de nadruk legt op de volkomen menselijkheid van Christus in de exegese,<sup>12</sup> maar dat neemt niet weg dat menselijkheid wordt weggedrukt door de Goddelijke missie.

De klassiek-gereformeerde christologie steekt dus voornamelijk in bij de goddelijke missie van de Christus, die daarom volledig mens is geworden. Dat menselijke lichaam staat ten dienste van die goddelijke missie. De conclusie is echter dat de klassiek-gereformeerde christologie niet langer uit dit denkschema kan ontsnappen. Hoewel ik deze visie belijd, en het zelfs een belangrijk onderdeel is van mijn geloofsleven, ervaar ik dat er voor deze visie veel metafysische vooronderstellingen nodig zijn, zoals de goddelijkheid en de pre-existentie van Christus. Bovendien lijkt, ook al wordt het anders beleden, de menselijke natuur van Christus een omhulsel dat de pre-existente Christus meedraagt waarmee het uiteindelijke doel, de soteriologische component, wordt bereikt. Het waarlijk mens-zijn van Jezus wordt dus niet of weinig systematisch doordacht in de klassiek gereformeerde theologie.

Daarnaast is er in de klassiek-gereformeerde theologie ook weinig aandacht voor het werk van de Geest. Maarten Wisse en Hugo Meijer noemen als voorbeeld Gisbertus Voetius die in zijn *Selectae Disputationes* geen specifieke disputaties aan de Heilige Geest opneemt.<sup>13</sup> Wisse en Meijer geven vervolgens aan dat er in de westerse theologie een vorm van Geistvergeessenheit is die terug te leiden is tot en met Augustinus.<sup>14</sup> Tegelijkertijd komen Wisse en Meijer enkele theologen tegen uit de gereformeerde orthodoxie die wel aandacht hebben voor de Heilige Geest. Zij noemen in het bijzonder John Owen.<sup>15</sup>

---

<sup>9</sup> G.C. Berkhouwer, *De persoon van Christus*, Kampen 1952, p. 59.

<sup>10</sup> C. van der Kooi, ‘Christologie’ in: H.J. Selderhuis (red.), *Calvijn. Handboek*, Kampen 2008, p. 291.

<sup>11</sup> C. van der Kooi, ‘Christologie’ in: *Calvijn. Handboek*, p. 293.

<sup>12</sup> C. van der Kooi, ‘Christologie’ in: *Calvijn. Handboek*, p. 296.

<sup>13</sup> M. Wisse en H. Meijer, *Pneumatology: Tradition and Renewal*, p. 465.

<sup>14</sup> M. Wisse en H. Meijer, *Pneumatology: Tradition and Renewal*, p. 466.

<sup>15</sup> M. Wisse en H. Meijer, *Pneumatology: Tradition and Renewal*, p. 466.

In het onderzoek dat ze doen naar Owens' verwerking van het werk van de Geest op Christus, bespreken zij de verbinding tussen Owen en de pneuma-christologie. Zij stellen dat men Owen niet kan vergelijken met de moderne pneuma-christologie, omdat Owen bij een twee-naturenleer blijft. Men zou hoogstens uitkomen bij een complementair model.<sup>16</sup> Toch worden er pogingen ondernomen om Owen's boek *Pneumatologia*<sup>17</sup> te verbinden met de complementaire pneuma-christologie. Dat men hoogstens uitkomt bij een complementair model van logos-christologie en pneuma-christologie vind ik juist een belangrijke voorwaarde om bij de klassiek-gereformeerde christologie te blijven. Owen helpt mij in dit onderzoek dus juist om gereformeerd te blijven en daarom zal ik in dit onderzoek ook Owen betrekken, terwijl ik mij bewust ben van de stelling van Wisse en Meijer.

### Pneuma-christologie

Het is mijn verwachting dat de pneuma-christologie een aanvulling kan zijn voor de klassiek-gereformeerde christologie. In de bredere oecumenische context loopt de klassiek-gereformeerde christologie achter op bijvoorbeeld de Rooms-Katholieke christologie. De pneuma-christologie neemt het uitgangspunt in het mens-zijn van Jezus en in de Geest wordt Gods aanwezigheid in Christus gezien. Van de Kamp definieert de pneuma-christologie als volgt:

Pneuma-christologie is een christologisch model, waarbij de goddelijke (preëxistente) component van Jezus Christus wordt omschreven met behulp van het begrip pneuma als aanduiding van de tegenwoordigheid van God in hem.<sup>18</sup>

Het uitgangspunt van de pneuma-christologie is dus dat Jezus Gods tegenwoordigheid met Zich meedraagt door middel van de Geest. God wordt gevonden in deze mens, omdat God aanwezig en actief is in de mens Jezus.<sup>19</sup> Belangrijk hierbij is dat de pneuma-christologie voornamelijk is ontstaan vanuit het besef dat de christologie ook historisch moet worden verantwoord. R. Haight zegt daarover: 'Ours is an historically conscious period, and a Christology that does not betray an historical consciousness as its presupposition will not be credible. As a consequence of this historical consciousness, Christology today begins overwhelmingly with a consideration of Jesus and proceeds throughout to underline and even stress the humanity of Jesus.'<sup>20</sup> De nadruk op het historisch bewustzijn verklaart dus de insteek bij de historische persoon van Jezus van de pneuma-christologie.

In de bovenstaande beschrijving van de pneuma-christologie zie ik twee motieven waarom de pneuma-christologie de klassiek-gereformeerde theologie kan aanvullen. In de eerste plaats biedt de pneuma-christologie een doordenking van het mens-zijn van Jezus en de manier waarop de Geest door die mens heen werkt. In de tweede plaats leidt de pneuma-christologie tot extra bezinning op het werk van de Geest, terwijl wij gezien hebben

---

<sup>16</sup> M. Wisse en H. Meijer, *Pneumatology: Tradition and Renewal*, p. 496.

<sup>17</sup> J.A. Owen, *Pneumatologia, Or, a Discourse concerning the Holy Spirit, Wherein an Account is Given of His Name, Nature, Personality, Dispensation, Operations, and Effects; His Whole Work in the Old and New Creation is Explained; and the Doctrine Concerning It Vindica*, abridged version by George Burder, Philadelphia 1810, repr. Laverne Tennessee 2018 (printing on demand, via bijvoorbeeld: <https://www.bol.com/nl/p/pneumatologia/9200000050334636/?suggestionType=typedsearch&bltgh=pd-tTAeunfUyJz9Q7btFbg.1.2.ProductImage>).

<sup>18</sup> G.C. van de Kamp, *Pneuma-Christologie*, p. 6

<sup>19</sup> R. Haight, 'The Case for Spirit Christology', *Theological Studies* 53 (1992), p. 257.

<sup>20</sup> R. Haight, 'The Case for Spirit Christology', *Theological Studies* 53 (1992), p. 257.

dat het werk van de Geest in Christus onderbelicht is gebleven en men met Dilschneider kan spreken van Geistvergeessenheit.

Bovendien verwacht ik daarbij dat een aangepaste pneuma-christologie ook daadwerkelijk consistent is met de klassiek-gereformeerde christologie omdat de klassiek-gereformeerde christologie altijd de ware menselijkheid van Jezus heeft beleden. Bovendien biedt de pneuma-christologie zicht op een mogelijke uitleg van Bijbelpassages waar de klassiek-gereformeerde uitleg op moeilijkheden stuit. Met deze mogelijke uitleg kan de consistentie van deze theologie worden verhoogd.

## Verantwoording (motivatie en relevantie)

### Motivatie

Mijn motivatie voor dit onderwerp komt op vanuit de ervaringen van de studie. Tijdens de studie heb ik gemerkt dat er altijd vragen zijn rondom de twee-naturenleer. Ik zie dit terug in de pre-niceense tijd tussen de alexandrijnen en de antiochenen en bijvoorbeeld in de Reformatie tussen de Lutheranen en de gereformeerden. De vragen rondom de twee-naturenleer zijn dus belangrijk geweest in de theologiegeschiedenis en hebben consequenties voor verschillende loci, zoals de triniteitsleer en de sacramentsleer. Door deze verbinding met andere loci, kunnen de vragen rondom de twee-naturenleer mij verder brengen in mijn gehele theologische denken. Dit maakt dat ik graag verder over deze vragen wil nadenken en de scriptie is hiervoor een geschikte aangelegenheid. Daarbij wil ik mijzelf positioneren en voornamelijk wil ik mij kritisch laten bevragen door andere theologen. De pneuma-christologie kan mij helpen om enerzijds verder af te bakenen binnen het veld van de christologie en anderzijds mij kritisch te laten bevragen door andere theologen, waar ik wat minder verwantschap mee voel.

### Relevantie

De relevantie van deze scriptie reikt echter verder dan de eigen theologische ontwikkeling. In deze scriptie worden vragen gesteld die binnen de klassiek-gereformeerde traditie ongewoon zijn. De pneuma-christologie leeft nog niet echt binnen de klassiek-gereformeerde traditie. Sterker nog, ook na het concilie van Chalcedon heeft de kerk voornamelijk het God-Zijn van Jezus beklemtoond boven het Mens-zijn van Jezus stellen Van den Brink en Van der Kooi.<sup>21</sup> Hierdoor is er een nadruk komen te liggen op de Logos-Christologie in de kerk en is er doorgaans te weinig aandacht geweest voor de bezinning op de menselijke natuur van Christus. Ook in de klassiek-gereformeerde traditie is er weinig aandacht geweest voor de betekenis van de menselijke natuur van Christus. Illustratief hiervoor is de bespreking van de christologie door Calvijn. Naast de betekenis van Christus' menswording voor de verzoening, is er bij Calvijn weinig aandacht voor de andere gebieden waarin Christus' menselijke natuur van belang is. Calvijns aandacht voor de christologie wordt besproken in samenhang met de soteriologie.<sup>22</sup> Dit terwijl Christus' menselijke natuur van belang is voor de ethiek, sacramentsleer, eschatologie en andere gebieden. Calvijn bespreekt de menselijke natuur wel via het drievoudig ambt van Christus, maar ik vind Calvijn hierin wat summier over de menselijke natuur zelf. De klassiek-gereformeerde theologie heeft de bezinning op Christus' menselijke natuur en de verhouding tot de vervulling met de Heilige Geest te veel achterwege gelaten.

---

<sup>21</sup> G. van den Brink en C. van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek*, p. 373.

<sup>22</sup> C. van der Kooi, 'Christologie' in: *Calvijn. Handboek* p. 291.



De bezinning op het werk van de Heilige Geest groeit ondanks de Geistvergeessenheit wel in de klassiek gereformeerde traditie en dat wordt mede aangewakkerd door de groei van de evangelische en pinkstergemeenten die hier aandacht voor vragen. Ik zie dus ruimte om binnen het blikveld van de klassiek-gereformeerde traditie na te denken over de pneuma-christologie. Sterker nog, ik ben van mening dat er meer bezinning op moet volgen, wanneer de klassiek-gereformeerde theologie daadwerkelijk gereformeerd wil zijn. Als gereformeerd immers betekent dat de hele Schrift als leidraad wordt gezien voor het theologisch denken, dan kan de klassiek-gereformeerde theologie niet om de vragen van de pneuma-christologie heen. Er zijn meerdere teksten in het Oude en Nieuwe Testament die aangeven dat de Christus en de Heilige Geest verbonden zijn met elkaar. Vanuit die teksten moet er bezinning ontstaan op de pneuma-christologie als aanvulling op de logos-christologie. In deze scriptie wil ik, geïnspireerd door klassieke en moderne theologen, een aanzet geven op deze materie.

### Theoretisch kader

Om de thematiek van de pneuma-christologie te verhelderen, geven we eerst aan waar binnen de christologie we de pneuma-christologie moeten plaatsen. Vervolgens wordt kort de verhouding van de pneuma-christologie tot de andere loci weergegeven.

### Historie en plaats binnen de christologie

De pneuma-christologie kwam aan het einde van de 19e eeuw op vanuit het dogmen-historisch onderzoek naar de pre-niceense periode. . Ten tijde van de eerste zoektocht naar de historische Jezus werd een belangrijke impuls aan de pneuma-christologie gegeven door de dogmen-historicus. Adolf von Harnack. Hij vond in de periode van de vroege kerkvaders een christologie die beter paste bij de nadruk op de historiciteit van Jezus.

De bezinning op de pneuma-christologie komt mede op vanuit de vragen rondom het mens-zijn van Christus. Boven gaf ik al aan dat de bezinning op het mens-zijn van Christus in de ontwikkeling van de systematische theologie werd verdrongen door de bezinning op het God-zijn. De vragen rondom de pneuma-christologie beginnen dus door het verlangen om recht te doen aan enerzijds het mens-zijn van Jezus Christus. Anderzijds komt de pneuma-christologie ook op door de bestudering van belangrijke Bijbelse gegevens uit de evangeliën. Hierbij denk ik aan de doop van Jezus (en meteen toen Hij uit het water opkwam, zag Hij de hemelen scheuren en de Geest als een duif op Zich neerdalen)<sup>23</sup> en aan de verklaring van de belofte die wordt gedaan aan Maria door de engel. (en de engel antwoordde en zei tegen haar: De Heilige Geest zal over u komen en de kracht van de Allerhoogste zal u overschaduwen. Daarom ook zal het Heilige Dat uit u geboren zal worden, Gods Zoon genoemd worden).<sup>24</sup>

Doordat de exclusieve pneuma-christologie zich richt op het mens-zijn van Jezus en op de manier waarop God door Jezus heen werkt, neemt de pneuma-christologie een bijzondere positie in de christologie in. De vragen rondom de twee-naturenleer verdwijnen omdat de aanwezigheid van God anders geïnterpreteerd wordt dan bij de logos-christologie. Daardoor ontstaan er echter nieuwe vragen op het gebied van bijvoorbeeld de triniteitsleer. In het eerste hoofdstuk ga ik dieper op de plaats binnen de christologie in.

---

<sup>23</sup> Markus 1:10, de Bijbelteksten zijn in deze scriptie afkomstig uit de HSV.

<sup>24</sup> Lukas 1:35

## Raakvlakken met andere loci

De pneuma-christologie stelt vragen op het vlak van de christologie. Wanneer we de pneuma in het mens-zijn van Jezus echter als de Heilige Geest zien, komen er ook vragen mee vanuit de pneumatologie. Bij John Owen draait het daarom ook om de doorwerking van de Heilige Geest in de mens-zijn van Christus. Hoewel dit thema bij Owen betekenis heeft voor het mens-zijn van Jezus, bevindt de studie van Owen zich hoofdzakelijk in de pneumatologie.

Omdat het hoofdthema van deze scriptie de bestudering van het mens-zijn van Jezus is, valt deze studie onder de christologie. Tegelijkertijd zal er ook aandacht zijn voor het werk van de Geest in Jezus. Omdat ik deze beide loci met elkaar in verband breng, zal ik mijn positie tot de beide loci moeten verantwoorden. Voor de locus van de pneumatologie is dit dan voornamelijk de vraag: Hoe werkt de Heilige Geest in mensen. Voor deze positionering ten opzichte van een deel van de pneumatologie maak ik mede gebruik van de specialisatiecursus 'Pneumatologie. Het werk van de Geest'.<sup>25</sup> Er zijn ook raakvlakken met andere loci, maar vanwege de omvang van dit onderzoek beperk ik mij tot de christologie en de pneumatologie.

R. Haight stelt dat er achter elke christologie ook een soteriologie zit.<sup>26</sup> Theologen moeten volgens hem daarom altijd verantwoording geven van de soteriologie die achter hun christologie schuilgaat. Bij Van de Kamp, Owen, Habets, en bij mijn eigen positie zal ik daarom de verbinding met de soteriologie uiteenzetten.

## Methode

Om de hoofdvraag te beantwoorden, zoeken we een antwoord op de volgende drie vragen:

1. Waar staan de piketpaaltjes van de pneuma-christologie?
2. Op welke onderdelen biedt de pneumatologie van Owen ruimte voor een klassiek-gereformeerde interpretatie van de pneuma-christologie?
3. Wat is de positie van Myk Habets binnen pneuma-christologie?

De methodologie verschilt per vraag. Bij de eerste vraag gaat het met name om een analyse van het onderzoeksterrein van de pneuma-christologie. Hiervoor wordt de dogmenhistorische studie van G.C. van de Kamp gebruikt. In deze dissertatie doet Van de Kamp onderzoek naar de ontwikkeling van de pneuma-christologie ten tijde van de pre-niceense kerkvaders enerzijds en anderzijds bij moderne theologen waarbij Von Harnack het startpunt is. Door de analyse van deze studie wil ik de contouren van de pneuma-christologie schetsen. De contouren van de pneuma-christologie zoals deze geschetst worden in deze studie wil ik vergelijken met een artikel uit een theologische encyclopedie. Door deze methode hoop ik vanuit meerdere bronnen te schetsen wat de grenzen en mogelijkheden van de pneuma-christologie zijn.

In de tweede vraag bespreek ik het tweede boek van het werk 'Pneumatologia' van John Owen. John Owen vind ik een inspirerend theoloog, met een grondige kennis van de Bijbel. Een belangrijke vraag is echter of hij kan worden opgeworpen als vertegenwoordiger van de

---

<sup>25</sup> Specialisatiecursus die door Prof. Dr. H.S. Benjamins aan de PThU (locatie Amsterdam) werd gegeven met de cursuscode A-MPVF2S4 en die ik in het voorjaar (periode 3) van 2016 heb gevolgd.

<sup>26</sup> R. Haight, *The Case for Spirit Christology*, p. 265.

klassiek gereformeerde stroming. Hoewel Owen een zekere status kent binnen de klassiek gereformeerde traditie, behoort hij meer tot de puriteinse traditie, die in het verlengde ligt van de klassiek-gereformeerde traditie. Toch wend ik mij tot Owen. Dit heeft er voornamelijk mee te maken dat de andere klassiek-gereformeerde theologen uit deze periode de verbinding tussen de Heilige Geest en de twee-naturenleer van Christus. Wisse en Meijer stellen dat Owen de eerste was die de doorwerking van de Heilige Geest in de menselijke natuur van Christus tot onderdeel van monografie over de Heilige Geest heeft gemaakt en in zoverre in het bijzonder heeft doordacht.<sup>27</sup> Hoewel Owen dus niet representatief is voor de gehele klassiek-gereformeerde traditie, is hij toch onze beste bron.

Ook anderen hebben de mogelijke verbinding gezien tussen de pneuma-christologie en de theologie van John Owen. Ik noem hier Oliver Crisp. In deze studie analyseer ik zijn positie en zijn interpretatie van het werk van John Owen. Crisp kan mij helpen om Owen te begrijpen in de toepassing op de pneuma-christologie.

Typerend voor deze vraag is het onderzoek naar een theoloog uit de 17e eeuw. Daarmee komen er ook theologiehistorische vragen op. Om recht te doen aan de kloof tussen de 17e eeuw en nu, bekijk ik de verhouding tussen de menselijke natuur van Christus en de Heilige Geest, die opkomt vanuit het trinitarisch denken, ook vanuit de discussies met de socinianen waar Owen regelmatig tegen schrijft. Dit betreft een korte inleiding.

De derde vraag betreft opnieuw de analyse van een positie van een theoloog. Myk Habets heeft in 2010 een mooi overzichtswerk gepubliceerd over de pneuma-christologie waarin hij zelf ook positie neemt in de discussie. Hij kiest voor de complementaire pneuma-christologie. Habets is op dit moment professor systematische theologie aan Carey Baptist College in Nieuw Zeeland. Daarnaast heeft Habets als baptist een iets andere insteek dan de gereformeerde theologie, met een grotere nadruk op de doop. Door de analyse van de positie van Myk Habets hoop ik helder te krijgen wat de structuren van een moderne complementaire pneuma-christologie zijn en hoop ik ook mijn positie in het huidige debat meer te verhelderen.

Deze drie vragen wil ik met elkaar verbinden door mijn eigen positie weer te geven. In mijn eigen positie wil ik mij verhouden tot de gegeven structuren van de pneuma-christologie die ik meeneem vanuit mijn onderzoek naar Van de Kamp. Een belangrijke bron voor mijn positie is de analyse van John Owen als “vertegenwoordiger” van de klassieke gereformeerde theologie. Zijn werk en de studies naar zijn werk zullen mij helpen mijn eigen gedachten te organiseren en te ontwikkelen. Dit komt terug in mijn eigen positionering. Het werk van Habets helpt mij om in gesprek te raken met de hedendaagse discussies in de pneuma-christologie. En tegelijkertijd mij duidelijk te positioneren tegenover de anderen in het debat. Ik geef tijdens de hoofdstukken één tot en met drie duidelijk aan welke vragen ik meeneem richting de eigen positionering. Deze vragen heb ik verdeeld op basis van de thematiek en deze bespreek ik vervolgens in hoofdstuk vier.

---

<sup>27</sup> M. Wisse en H. Meijer, ‘Pneumatology: Tradition and Renewal’ in: *A companion to Reformed Orthodoxy*, Leiden 2013, p. 495.

## 1. De Pneuma-christologie en haar piketpaaltjes

In de inleiding is in het kort de betekenis van de pneuma-christologie geschetst. In dit hoofdstuk ga ik nader in op de betekenis van de pneuma-christologie. Dat doe ik door de eerder gegeven definitie verder uit te werken. Vervolgens schets ik de ontwikkelingen van de pneuma-christologie bij Von Harnack. Tot slot bespreek ik de consequenties van de pneuma-christologie voor enkele hoofdvragen uit de christologie, hier komen we de grenzen van de pneuma-christologie tegen waar de piketpaaltjes worden geslagen. Door middel van dit hoofdstuk werk ik de pneuma-christologie als theologisch model verder uit. De voorwaarden en grenzen van de pneuma-christologie moet ik helder hebben voordat ik kan beslissen of de pneuma-christologie een consistente aanvulling kan zijn voor de klassiek-gereformeerde christologie. Voor deze schets van de pneuma-christologie maak ik veelvuldig gebruik van de dissertatie van Dr. G.C. van de Kamp.<sup>28</sup>

### 1.1 Wat is de pneuma-christologie?

De voorlopige definitie die G.C. van de Kamp gaf, wil ik nu gebruiken om de pneuma-christologie scherper te verwoorden. Daarom herhaal ik nu deze definitie:

Pneuma-christologie is een christologisch model, waarbij de goddelijke (preëxistente) component van Jezus Christus wordt omschreven met behulp van het begrip pneuma als aanduiding van de tegenwoordigheid van God in hem (p. 6).

De termen die nadere uitleg behoeven zijn de begrippen 'goddelijke (pre-existente) component', 'pneuma', en 'tegenwoordigheid van God'. Daarnaast zullen we kort bespreken hoe Van de Kamp deze definitie uitbreidt/ de pneuma-christologie verder heeft afgebakend.

#### 1.1.1 De goddelijke (pre-existente) component

Het begrip de 'goddelijke component' duidt op enkele nuanceringen die van toepassing zijn bij de pneuma-christologie. In de eerste plaats valt op dat we hier spreken van de goddelijke component in plaats van de goddelijke natuur. Binnen de pneuma-christologie wordt het spreken over de goddelijke natuur vaak vermeden. De goddelijke natuur wijst op de klassieke wijze van denken in de christologie waarbij er twee naturen verenigd zijn in één persoon, zoals dat verwoord is bij het concilie van Chalcedon.<sup>29</sup> Dit hangt samen met het woord dat vlees wordt. Omdat er met het woord 'natuur' een bepaalde christologie meeklinkt, wordt dit woord vaak vermeden.

Van de Kamp gebruikt hier dus het woord 'goddelijke component'. In de pneuma-christologie wil men bevestigen dat God ook daadwerkelijk in Jezus Christus aanwezig is. Met deze definitie wordt duidelijk dat Jezus niet zomaar mens was. In Jezus leven wordt duidelijk dat deze mens een goddelijke tegenwoordigheid meedraagt. De pneuma-christologie beroept zich daarmee niet alleen op de historiciteit/historische kritiek. Er worden ook metafysische uitspraken gedaan over de Geest van God.

Daarbij is deze goddelijke component ook pre-existent. Dit maakt dat de Geest die door Jezus werkt, ook de Geest was die vanaf het begin van de wereld aanwezig was. Het verschil met de logos-christologie betreft dus niet de pre-existentie, maar betreft alleen de wijze waarop de pre-existentie wordt ingevuld. Bij de logos-christologie ligt de pre-existentie

---

<sup>28</sup> G.C. van de Kamp, *Pneuma-Christologie*. In hoofdstuk 1 verwijs ik naar deze dissertatie van Van de Kamp in de lopende tekst door tussen haakjes het paginanummer te vermelden.

<sup>29</sup> G. van de Brink en C. van der Kooij, *Christelijke Dogmatiek*, p. 375.

uiteraard in het woord dat vlees is geworden. Problematisch met de logos-christologie is dat er een daadwerkelijke verandering in de Logos en dus in God optreedt. In de pneuma-christologie hoeft men niet van een verandering in God te spreken omdat de Geest altijd al door enkele mensen werkte en zelfs de verwerkelijking van de echte mens betreft.

### 1.1.2 Pneuma

Het begrip pneuma kent verschillende betekenislagen. In het Grieks kan het woord gebruikt worden voor de menselijke Geest, voor God Zelf en voor de Heilige Geest (p. 4). Bovendien worden bij de verschillende theologen ook weer andere accenten gelegd bij het woord pneuma. Van de kamp citeert Simonetti die een driedeling ziet in het gebruik van het woord pneuma in de verschillende vormen van pneuma-christologie. In de eerste plaats kan pneuma de aanduiding van de goddelijke natuur betekenen. In de tweede plaats wordt pneuma gebruikt als aanduiding van de persoon van de pre-existente Christus. Ten slotte kan *pneuma hagion* gebruikt worden als benaming voor de pre-existente Christus (p. 3).

Het woord pneuma biedt dus veel ruimte voor de eigen theologische accenten. Het woord pneuma staat in een exclusieve pneuma-christologie altijd tegenover het woord Logos, maar de manier waarop dit woord pneuma wordt ingevuld, kan per theoloog verschillen. In deze scriptie zullen wij daarom telkens een verantwoording geven van de manier waarop een theoloog het woord pneuma gebruikt.

### 1.1.3 De tegenwoordigheid van God

De woorden tegenwoordigheid van God illustreren de presentie van de goddelijke component van Jezus Christus. Deze woorden sluiten aan bij de visie op Jezus als mens die herkend wordt als God omdat Hij de Geest heeft. Maar wanneer we spreken over een goddelijke component en een tegenwoordigheid van God, komt ook de vraag op: is Jezus zelf ook werkelijk God? Als de pneuma-christologie volledig recht wil doen aan het *vere homo*, krijgt ze vaak de kritiek dat ze onrecht doet aan het *vere deus*. In de inleiding heb ik al gesteld dat ik Jezus, in lijn met de klassiek-gereformeerde theologie, wel als God blijf zien.

De tegenwoordigheid van God is echter ook iets wat mij helpt in mijn eigen positionering. Als God tegenwoordig is in de mens Jezus, dan kan God ook met een gradueel verschil tegenwoordig zijn in andere mensen. Gods aanwezigheid is niet beperkt tot de mens Jezus alleen, maar kan zich in potentie uitstrekken tot de gehele mensheid.

### 1.1.4 Uitbreiding voorlopige definitie

Na het onderzoek bij de apostolische vaders bakent Van de Kamp de pneuma-christologie nog verder af, dan hij al deed met de voorlopige definitie. Hij geeft geen nieuwe definitie, maar hij stelt wel twee extra grenzen voor het onderzoek in de pre-niceense periode. In de eerste plaats stelt hij dat er een grens ligt bij de Geest die wordt voorgesteld als agens naast de pre-existente Christus (p. 63). Door de Heilige Geest en Christus los van elkaar te zien ontstaat er een trinitarische voorstelling die hij in dit onderzoek niet kan verenigen met de pneuma-christologie. Aan het einde van dit hoofdstuk wordt deze verhouding tussen de pneuma-christologie en de triniteit nauwkeuriger besproken en geëvalueerd.

In de tweede plaats zet Van de Kamp een grens bij dynamistisch-monarchianistische voorstellingen (p. 63). Het dynamisch monarchianisme stelt dat God de Vader boven God de Zoon en de God de Geest staat omdat deze stroming de Zoon en de Geest als onpersoonlijke

krachten (dunameis) zien.<sup>30</sup> Van de Kamp wijst het dynamisch monarchianisme af vanwege het aanklevend adoptianisme (p. 63). Hiermee maakt Van de Kamp ook duidelijk dat het adoptianisme duidelijk moet worden onderscheiden van de pneuma-christologie.

## 1.2 Herontdekking en ontwikkeling van de pneuma-christologie

De pneuma-christologie vindt haar wortels in de Vroege Kerk. Men kan bijvoorbeeld sporen van de pneuma-christologie vinden bij Ignatius van Antiochië (p. 14). De sporen van de pneuma-christologie verdwijnen met het concilie van Nicea. Tijdens dit concilie wordt duidelijk afgebakend dat Jezus ook echt God was en dus niet alleen een goddelijke kracht bezat.<sup>31</sup> De leer van Arius werd afgewezen door te stellen dat Christus een van wezen is met de Vader. De goddelijkheid van Christus werd benadrukt door te stellen dat Christus een van wezen is met de Vader.<sup>32</sup> Dit had grote consequenties voor de bezinning op de naturen van Christus. De goddelijke natuur van Christus werd meer beklemtoond dan de menselijke natuur.<sup>33</sup> De bezinning op de menselijke natuur van Christus bleef daardoor achter, ondanks de beslissingen die vielen tijdens de latere concilies.

Dat veranderde in de 19e eeuw. Door herlezing van de Pre-niceense kerkvaders en door de zoektocht naar de historische Jezus vindt er een herwaardering plaats van de menselijke natuur van Christus, en uiteindelijk wordt de pneuma-christologie herontdekt. De dogma-historici Von Harnack, Loofs en Seeberg worden door G.C. van de Kamp getypeerd als de “ontdekkers” van de pneuma-christologie (p. 94). Door hen wordt er veelvuldig verwezen naar de vroege kerk ter ondersteuning van hun pneuma-christologische ideeën (p. 95). Bij hen begint de protestantse pneuma-christologie voor het eerst vorm te krijgen. Ik geef nu een beschrijving van de visie van Von Harnack op de pneuma-christologie weer op basis van de beschrijving van G.C. van de Kamp. Hiermee beschrijf ik de leidende motieven van het begin van de pneuma-christologie.

### 1.2.1 Adolf von Harnack

Een belangrijk thema in het werk van von Harnack is het teruggaan achter het kerkelijke dogma. Van de Kamp stelt dat Von Harnack bevreesd is voor een dogmatisch systeem en dat hij het historisch onderzoek gebruikt als middel om terug te gaan achter dit dogma tot op het evangelie, zoals von Harnack het evangelie verstond (p. 97). Hieruit klinkt al door dat achter de historicus Von Harnack ook enkele theologische vooronderstellingen meespelen in het onderzoek, deze vooronderstellingen heeft hij later ook zelf uitgewerkt (p. 97). Eén van deze kritische vooronderstellingen is de vraag die de dogma-historicus in de Verlichting probeerde te beantwoorden namelijk: “Wie und wodurch ist die einfache und praktische Wahrheitslehre Jesu als des Stifters des Reich Gottes auf Erden, die vernünftigen Glauben fordert, so mannigfach verändert worden?” (pp. 97-98) Met deze vraag gaat men er dus al van uit dat de dogma’s van de kerk niet of weinig in overeenstemming zijn met de verkondiging van het evangelie dat Jezus predikte. Het is inderdaad een grote stap van de historische Jezus tot de dogma’s van de Christus van de Kerk, terwijl de echte Jezus

---

<sup>30</sup> A.D.R. Polman, ‘Monarchianisme’, in: F.W. Grosheide en G.P. van Itterzon (red.) *Christelijke Encyclopedie*, (vol. 5) tweede geheel herziene druk, Kampen 1960, p. 65. (dit artikel is niet langer opgenomen in de herziene editie van 2005).

<sup>31</sup> G. van den Brink en C. van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek. Een Inleiding*, Zoetermeer 2012, p. 369.

<sup>32</sup> Geloofsbelijdenis van Nicea-Constantinopel, in: K. Zwanepol (red.) *Belijdenisgeschriften van de Protestantse Kerk in Nederland*, Heerenveen 2009, p. 17.

<sup>33</sup> G. van den Brink en C. van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek*, p. 373.

daartussen ontsnapt.<sup>34</sup> Daarmee is dit een legitieme vooronderstelling, maar hier ontstaat wel een polemische houding ten opzichte van de eeuwenoude leer van de kerk. Aan de hand van deze vooronderstelling komt Von Harnack ook de pneuma-christologie tegen (p. 97).

Maar hoe verhoudt de pneuma-christologie bij Von Harnack zich dan tot de manier waarop Von Harnack het evangelie verstaat? Van de Kamp wijst op de nadruk op het leven in plaats van op de leer bij Von Harnack (p. 99). Dit religieuze leven krijgt dan als volgt vorm:

Selbständiges religiöses Leben wollte er (Jezus, HJT) entzünden, und hat es entzündet; ja das ist, wie wir sehen werden, seine eigentliche Grösse, dass er die Menschen zu Gott geführt hat, auf dass sie nun ihr eigenes Leben mit ihm leben (p. 99).

Dus de kern van het evangelie is dat Jezus door zijn eigen leven, de mogelijkheid om een zelfstandig religieus leven samen met Jezus te leven, biedt. Wanneer van Jezus prediking de kracht en de heerschappij van God in de zielen van de mensen de kern is (p. 101), en wanneer Jezus diegene is die dit evangelie heeft voorgeleefd (p. 101), dan komt daar logischerwijs de vraag naar de doorwerking van die kracht in de mensen en in Jezus naar voren. Wanneer wij die kracht Geest noemen, zitten wij al dicht bij de pneuma-christologie. Ik concludeer hier dus dat het niet verwonderlijk is dat Von Harnack de pneuma-christologie herontdekt. Zijn interpretatie van het evangelie nodigt uit tot de doordenking van de pneuma-christologie.

Vanwege zijn kritische houding ten opzichte van de actuele houdbaarheid van de klassieke leer van de kerk, kon hij de vaste structuren doorbreken en de pneuma-christologie bij de vroege kerkvaders herontdekken. Ten opzichte van de klassieke leer van de kerk over de christologie benoemt Von Harnack telkens dezelfde grondaporie, namelijk: de invloed van de Hellenistische geest die zich het sterkst manifesteert in de identificatie van de pre-existente Christus met de Griekse Logos en de uitwerking daarvan (p. 106). Door deze invloed wordt het religieuze mysterie tot een kosmisch mysterie (p. 106). Tegelijkertijd erkent Von Harnack wel dat de gedachte van de pre-existente Christus ook in de Bijbel voorkomt, bijvoorbeeld in de brieven van Paulus,<sup>35</sup> maar deze gedachte is al een afwijking van het oorspronkelijke evangelie volgens Von Harnack (pp. 102-103).

#### *Adoptianisme of Pneuma-christologie*

Dat Von Harnack komt tot deze afwijzing van de pre-existentie van Christus heeft te maken met het hoofdthema in zijn christologie. Het *vere homo* is dit centrale thema en daarmee valt ook de beslissing over de pneuma-christologie (p. 110). Von Harnack ontdekte twee modellen uit de oudste tijd, namelijk de pneuma-christologie en het adoptianisme. Von Harnack's voorkeur ligt bij het adoptianisme omdat het mens-zijn van Jezus hierin nog sterker naar voren komt. In het adoptianisme heeft God immers de mens Jezus God gemaakt, terwijl er in de pneuma-christologie sprake is van het goddelijk Wezen dat een gestalte van de mens draagt (p. 108). Voor Von Harnack wordt er dus géén recht gedaan aan de werkelijk menselijke natuur van Christus. Voor Von Harnack kan de pneuma-christologie helemaal geen antwoord geven op de vragen van het *vere homo* (pp. 109-110). Ik concludeer dat er bij Von Harnack alleen recht wordt gedaan aan Christus' menselijke natuur, wanneer Zijn goddelijke natuur achterwege blijft. Zoals zal blijken wanneer we deze vragen in gesprek

---

<sup>34</sup> T.P. Rausch, *Who is Jesus. An Introduction to Christology*, Collegeville, Minnesota 2003, p 22.

<sup>35</sup> Een bekend voorbeeld van de pre-existentie van Christus bij Paulus is onder andere het oude loflied op de vernedering en verhoging van Christus in Filippenzen 2:6-11.



brengen met de gereformeerde christologie, kan ik hier niet mee instemmen. Von Harnacks vragen blijven door mij echter vooralsnog onbeantwoord. In de eigen positionering moet ik mijzelf blijven afvragen: Wordt de menselijke natuur van Jezus niet teveel een omhulsel van de goddelijke natuur?

### 1.3 Mogelijkheden en grenzen van de pneuma-christologie

Een definitie van de Pneuma-christologie is niet eenvoudig te geven. Dat probleem ontstaat deels omdat de auteurs vaak net iets anders bedoelen met het woord pneuma-christologie dan dat er werkelijk staat. Daarom wil ik in deze paragraaf de grenzen van de pneuma-christologie afbakenen ten opzichte van de vragen naar het *vere homo*, het *vere deus*, de *unio naturarum*, en de triniteit. Door deze grenzen te verhelderen, kan ik straks mijn eigen positie ook toetsen aan deze grenzen.

De grondaffirmatie van het christologisch dogma wordt door Chalcedon verwoord in het “*vere homo - vere deus van de éne Heer Jezus Christus*” (p. 244). Ook in de pneuma-christologie is het van belang aansluiting bij deze grondaffirmatie te zoeken, omdat deze grondaffirmatie onopgeefbaar is, zeggen we met Pannenberg (p. 245). Met deze grondaffirmatie komen er elementen mee die de grondaffirmatie eerder versluieren dan verhelderen (p. 245). Die elementen verhelderen wat enerzijds de mogelijkheden en anderzijds de grenzen van de pneuma-christologie zijn.

#### 1.3.1 Pneuma-christologie en het *vere homo*

De belangrijkste aporie is volgens Van de Kamp de verhouding tussen het *vere homo* en het *vere deus*. Hierin liggen ook de grootste mogelijkheden voor de pneuma-christologie zoals wij hebben gesteld in de inleiding. Van de Kamp stelt:

Want zonder één moment het *vere homo* tegen het *vere deus* te willen uitspelen, blijkt de vraag telkens of deze belijdenis niet het *vere homo de facto* ontkracht, wanneer gevraagd wordt naar de *concreetheid* en de *realiteit* van het *vere homo*, zijn waarachtige *menselijkheid*.<sup>36</sup>

Hoewel het *vere homo* dus daadwerkelijk wordt beleden in het christologisch dogma, is de consequentie vaak dat de waarachtige menselijkheid wordt weggedrukt door de goddelijkheid van Jezus. Hierdoor ontstaat het risico op docetisme (p. 246), waarin de waarachtige menselijkheid natuur een schijnwerkelijkheid is. In de pneuma-christologie echter wordt de menselijke natuur volledig recht gedaan, omdat Jezus de mens is in wie God vanaf zijn geboorte de Geest deed wonen (p. 246).

Door echter zo duidelijk te spreken over de inwoning van de Geest in de mens Jezus, is het gevaar aanwezig om uit te komen bij het adoptianisme (p. 246). Van de Kamp onderscheidt het adoptianisme van de pneuma-christologie, omdat in het adoptianisme de inwoning van de Geest plaatsvindt bij de doop in de Jordaan (p. 249). De pneuma-christologie spreekt dus over de inwoning van de Geest vanaf de geboorte en blijft daarmee ook dichter bij het *vere deus* dan het adoptianisme.

#### 1.3.2 Pneuma-christologie en het *vere deus*

De pneuma-christologie biedt mogelijkheden, maar ontvangt ook kritiek. Juist op het punt van het *vere deus* oogst de pneuma-christologie veel kritiek, met de vraag: kunnen wij in de

---

<sup>36</sup> G.C. Berkouwer, a.a. *NedArchKerkgesch* NS XLVIII (1968) 139-140 en *Een halve eeuw theologie 1974*, 330. Geciteerd in: G.C. van de Kamp, *Pneuma-christologie*, p.246



pneuma-christologie nog wel spreken van de goddelijkheid van Christus, of wordt de goddelijke heilspresentie door de woorden 'initiatief', 'instrument' en 'representatie' toch ongenoegzaam voor het ware God-zijn van Jezus (p. 255)? Van de Kamp vat de kritiek op de pneuma-christologie dan samen in de volgende these: 'Jezus Christus behoort tot de definitie van het wezen van God. Een onderscheid tussen degene die zich openbaart en het medium van die openbaring verduistert de openbaring als zelfopenbaring (p. 254).' Van de Kamp stelt dat deze kritiek maakt dat de openbaring niet serieus wordt genomen, omdat God Zich niet zou kunnen openbaren in het andere dat Hij Zelf is. Alle andere openbaring is daarom geen echte openbaring meer (p. 255). Hier vind ik Van de Kamp echter tekort doen aan de openbaring als geheel, omdat Hij nu alle openbaring onder één noemer brengt, namelijk de zelfopenbaring. God openbaart Zichzelf inderdaad alleen in Christus en alle andere openbaring is geen volledige zelfopenbaring, maar openbaring van Zijn wil in bijvoorbeeld de tien geboden. Zelfopenbaring echter is wat anders dan wilsopenbaring.

Naast de kritiek biedt de pneuma-christologie ook oplossingen voor twee aporieën. Met de grondaffirmatie van Chalcedon ontstaan er in de klassieke christologie twee problemen in het Godsbegrip. Deze problemen betreffen de verhouding van de incarnatieleer tot de onveranderlijkheid van God en de vraag of God kan lijden (p. 247). Wanneer we stellen dat Jezus waarachtig God is, komt de vraag op, hoe het mogelijk is dat een onveranderlijke God verandert in de mens Jezus en hoe God kan lijden. Van de Kamp beschrijft drie mogelijkheden. In de eerste plaats de klassieke christologie met de onveranderlijkheid van God wat de Christusfiguur ook doet verstarren. In de tweede plaats het worden in God, zoals Küng dat voorstelt. En van de Kamp ziet in de pneuma-christologie een derde mogelijkheid waarin we te maken hebben met: "een voorstelling die de verstarren van de klassieke Christologie doorbreekt en toch niet de dialektiek (sic!) van het worden in God nodig heeft om de reële betrokkenheid van God bij onze geschiedenis te kunnen denken" (p. 247). Door in andere termen dan de incarnatie-theologie te spreken is dat volgens Van de Kamp mogelijk. Met de pneuma-christologie is het namelijk de Geest van God die in de mens Jezus tegenwoordig is. Dat de Geest in mensen woont is geen verandering voor God, omdat de Geest dat al eerder deed in het Oude Testament en nog overvloediger doet in het Nieuwe Testament. Dit werpt echter de vraag op naar het verschil tussen Christus en de andere mensen.

In de Logos-christologie lijdt God aan het kruis. Daar is veel kritiek op gekomen. Het sabellianisme wat hiermee verband houdt is door de kerk afgewezen, maar kan men daadwerkelijk zeggen dat als de Logos in de persoon van Jezus Christus aan het kruis hangt niet ook God de Vader aan het kruis lijdt? In de pneuma-christologie lijdt God niet aan het kruis, maar de mens Jezus die met Goddelijk initiatief op aarde is verschenen. God lijdt daar niet, maar de mens Jezus draagt het lot van God (p. 255). Het vraagstuk van het lijden van God is voor de pneuma-christologie niet meer van toepassing.

### 1.3.3 Pneuma-christologie en de *unio naturarum*

De Pneuma-christologie heeft niet zoveel te zeggen over het aspect *unio naturarum*, omdat het probleem is opgelost. Deze problematiek verdwijnt echter naar de triniteit. Van de Kamp stelt: 'Door de Geest van God is Jezus de mens tegenover de Vader. Door diezelfde Geest is hij voor de mensen het woord van God (de logos), de knecht, de dienaar, de zoon, die God naar de mensen toe waar maakt (p. 261).' Dat hoeft elkaar niet te bijten omdat Jezus richting God de ware mens is en richting de mensen dus de ware Godsopenbaring. En Jezus is dat ook beiden omdat hij als volledig mens volledig vervuld is met de Geest.

#### 1.3.4 Pneuma-christologie en de triniteit

Hoewel de pneuma-christologie zeker mogelijkheden biedt, merk ik dat er vooral moeilijkheden ontstaan in de verhouding tot de triniteit. Doordat de goddelijke component in Jezus gedacht wordt vanuit de pneuma, verdwijnt de plaats van de Logos in het trinitarische schema naar achteren. God is de Vader die zendt, de Geest is God in relatie tot mensen (p. 193), maar de plaats van de tweede persoon moet opnieuw worden vormgegeven en de onderlinge verhoudingen tussen Vader en Zoon en Zoon en Geest krijgen een andere invulling. Op de volgende punten verdedigt Van de Kamp de pneuma-christologie naar aanleiding van de triniteitsleer.

In de eerste plaats stelt Van de Kamp dat we Gods aanwezigheid in Jezus niet moeten zien als de aanwezigheid van de tweede persoon van de triniteit (pp. 261-262). God is pneumatisch verbonden met Jezus en dat is in lijn met hoe God tegenwoordig was in het O.T., ook al is zijn tegenwoordigheid nu vervullende en voltooiend (p. 262). Dit is meer dan het dynamisch monarchianisme, omdat God niet alleen als kracht aanwezig is. God is echt tegenwoordig in de mens Jezus.

Vervolgens noemt Van de Kamp in de tweede plaats dat pneuma een aanduiding is van Gods zijn (p. 262). Daar kan ik van harte mee instemmen, vanwege de bekende tekst: God is Geest.<sup>37</sup> Maar het is hier dus ook omgekeerd: Pneuma is God Zelf. Voor de pneuma-christologie betekent dit dus dat Jezus niet alleen met de Heilige Geest vervuld is, maar van God helemaal vervuld is.

Ten derde moet de vraag of de onderscheiden personen van de triniteit ook zijn onderscheiden in het wezen van God worden gesteld. Wanneer de tweede persoon van de triniteit ook in de immanente triniteit onderscheiden is, wordt de weg ingeslagen naar het tritheïsme (p. 263). De personalisering die de tweede persoon van de triniteit in de mens Jezus ondergaat, betekent dus niet dat deze personalisering opgenomen wordt in God. Dit is voornamelijk een spannende vraag aan de klassiek-gereformeerde theologie die leert dat Jezus lichamelijk in de hemel is opgenomen.<sup>38</sup>

Het vierde punt betreft de verhouding tussen de Pneuma en de Heilige Geest. Van de Kamp identificeert de pneuma als de Heilige Geest. Daarbij wordt de Geest voornamelijk gezien als de potentie van God (p. 263). Deze Geest is de Geest van de Vader en van de Zoon, maar is zelf echter geen persoon (p. 264).

Tot slot is er ook de enorme vraag van de verhouding van de ene God en Zijn drievoudig handelen aan de orde. Van de Kamp noemt Moltmann die het monotheïsme van de pneuma-christologie bekritiseert, omdat hij dit als een bedreiging van het geloof in Christus ziet (p. 265). In werken die werden uitgegeven na deze dissertatie van Van de Kamp toont Moltmann meer begrip voor de pneuma-christologie.<sup>39</sup> Van de Kamp concludeert hier dat de leer van de Drie-eenheid steeds meer los kwam te staan van de Godsleer ten gevolge van de losmaking van de ontologische triniteit van het soteriologisch proces (p. 266). Dus de rol van de éne God in het soteriologische proces, wat voltrokken wordt in Jezus Christus, verdwijnt naar de achtergrond omdat de éénheid van God niet langer verbonden wordt met het handelen van God. Het soteriologische proces wordt hiermee het werk van Christus, terwijl dit ook het werk van de Vader en de Geest is.

---

<sup>37</sup> Johannes 4:24

<sup>38</sup> Zondag 18 van de Heidelbergse Catechismus.

<sup>39</sup> Habets, the anointed Son, pp. 128-30

## 1.4 Evaluatie

In dit onderzoek naar de aard van de pneuma-christologie heb ik een basis ontwikkeld voor de eigen positie. Inhoudelijk is nu helder waar de pneuma-christologie haar oorsprong vindt en wat haar plaats is binnen de christologie. Daarbij zijn er zeer grote verschillen op te merken met de klassiek-gereformeerde christologie. Dit ontstaat met name door het afzetten tegen de Logos-christologie die van fundamenteel belang is in de klassiek-gereformeerde christologie. In deze evaluatie reflecteer ik op het soteriologische model van Van de Kamp en de interpretatie van het *vere homo* door Van de Kamp. Daarnaast laat ik zien waar ik het mee eens ben en waar ik nog vragen heb.

### 1.4.1 Soteriologisch model

Bij Haight hebben we gezien dat er aan elke christologie ook een soteriologie is verbonden.<sup>40</sup> Van de Kamp werkt geen eigen soteriologisch model uit en stelt aan het einde van zijn dissertatie dat de soteriologische context van de pneuma-christologie een nadere bestudering verdient (p. 268). Een aantal aspecten wijzen ons wel op een soteriologische verbinding. Van de Kamp schetst als laatste zin nog de hoofdinhoud van het nieuwtestamentisch *kerygma* namelijk: 'God wonend te midden van de mensen' (p. 269). Daarnaast blijft de bestudering van het boek niet bij alleen de pneuma-christologie, maar we hebben gezien dat het ook kort een stukje pneumatologie bevat wanneer het gaat over het werk van de Geest in ons mensen.

Hieruit concludeer ik dat het soteriologische model verbonden moet worden met de uitstorting van de Geest op alle vlees. Het heilzame in de inwoning van de Geest in mensen is dat wij steeds meer op Christus gaan lijken die Zelf de eschatologische nieuwe mens is. Wij lijken steeds meer op Hem, omdat wij zelf ook de Geest bevatten en Jezus uiteindelijk ook niet heel veel anders is dan wij. Dit komt ook overeen met Von Harnacks inzet die mede bepaald werd door de mogelijkheid van het religieuze leven dat Christus ook aan ons biedt.

In het klassiek-gereformeerde soteriologische model ligt de nadruk meer op de verzoeningsleer. De klassieke woorden als schuld, rechtvaardiging en vergeving komen niet naar voren in de pneuma-christologie en in de studie van G.C. van de Kamp ontbreekt zelfs een pneuma-christologische uitwerking van het christologische thema 'de zondeloosheid van Christus'. Toch denk ik dat de pneuma-christologie hier een mooie aanvulling biedt op de klassiek-gereformeerde soteriologie. De inwoning van de Geest is noodzakelijk voor het delen in het heil van Christus. Zonde en schuldvergeving zijn van levensbelang in de klassiek-gereformeerde soteriologie, maar de Bijbel laat zien dat de inwoning van de Geest beslissend is voor ons persoonlijk heil. Van de schuldvergeving staat geschreven dat de reikwijdte de zonden van de hele wereld betreft, terwijl juist de inwoning van de Geest (Hand. 19:2) en de wedergeboorte (Joh. 3:3-5) worden gezien als daadwerkelijke voorwaarden voor het binnentreden in het Koninkrijk van God. De pneuma-christologie heeft mij dus geholpen om in de soteriologie vast te houden dat er naast de verlossing, ook de inwoning van de Geest moet zijn.

### 1.4.2 Het *vere homo* van Jezus

Jezus is waarlijk mens, dat is het speerpunt van de pneuma-christologie. Opvallend is wel dat er ook in de pneuma-christologie nog steeds een onderscheid is tussen de mens Jezus en ons. Jezus heeft of een plus, of er ontbreekt iets aan ons, of zijn beide waar. Hierdoor vraag

---

<sup>40</sup> R. Haight, *A case for Spirit Christology*, p. 265.

ik mij af: wat betekent het om waarlijk mens te zijn? Daarmee komt de vraag op naar de theologische antropologie en daarmee ook naar een hamartiologie.

Op deze vlakken moet ik mij beperken, maar de vragen zijn wel opgeroepen. Van groot belang is hier dat mensen de inwoning van de Geest nodig hebben om te komen tot het ware mensbeeld. Als mensen schieten wij tekort en ik verbind dat met de zonde. Daarbij is Jezus natuurlijk het voorbeeld van het ware mensbeeld, maar hij heeft ook een plus. Hij heeft ook een goddelijke roeping tot Priester, Koning en Profeet. Nu komt dit drievoudige ambt ook terug in het leven van de nieuwe mens, maar dan wel op een andere manier. Jezus kan dus niet alleen beperkt worden tot de ware mens. Daarmee komen we wel uit bij een ander gevoelig thema van de pneuma-christologie, namelijk de twee-naturenleer. Van de Kamp stelt dat de twee-naturenleer wordt opgelost door de pneuma-christologie, maar deze oplossing geeft weer andere problemen. Wanneer we Jezus als alleen mens blijven zien waarin Gods Geest werkt, hebben we nog meer nodig om de goddelijke roeping en goddelijke invulling van deze roeping te verklaren. Wanneer we die goddelijke invulling van de ware mens alleen toeschrijven aan de Geest, is de mens net zo goed een antropologisch vloertje als Van de Kamp beweert bij de Logos-christologie. Het is dan namelijk de Goddelijke component, de Geest, die de veroorzaker is van het extra van Jezus. In plaats van de twee-naturenleer verschuift deze spanning van het goddelijke extra van Jezus naar de verhouding tussen de Geest en Jezus. Dit is geen oplossing, maar maakt het nog complexer.

Een goddelijke inwoning in de mens Jezus gaat samen met de pneuma-christologie, maar een goddelijke natuur is dus volgens Van de Kamp inconsistent met de pneuma-christologie. Wanneer men naast de pneuma-christologie toch aan de Logos-christologie blijft vasthouden en daarmee de twee-naturenleer blijft belijden, spreekt men volgens Van de Kamp niet van een pneuma-christologie maar van een pneumatische of pneumatologische christologie (p. 153). De twee-naturenleer moet doorbroken worden bij Van de Kamp en hij concludeert zelfs dat Jezus ook is geschapen (p. 256). Ik ben echter niet bereid de twee-naturenleer los te laten. In de klassiek-gereformeerde christologie is deze twee-naturenleer noodzakelijk in verband met de soteriologische betekenis van Christus als de middelaar. Ook zie ik Jezus niet als geschapen, want dat leidt onherroepelijk tot subordinationisme. Hieraan merk ik dat Van de Kamp ver af staat van mijn eigen positie in het debat.

#### 1.4.3 De eenheid van God

De éénheid van God die Van de Kamp ziet in de pneuma waardeer ik in de pneuma-christologie. In Jezus ontmoeten we niet alleen de tweede persoon van de triniteit, maar we ontmoeten ook de Vader en we zien in Hem ook het werk van de Geest. Dat wordt niet van elkaar gescheiden. Deze éénheid verbind ik ook met de bekende uitspraak: *omnia opera trinitatis ad extra indivisa sunt*. Wanneer we belijden dat alle werken van de triniteit inderdaad ongedeeld zijn, moeten wij ook vasthouden aan de aanwezigheid van de hele triniteit in al de werken naar buiten. Dit zullen we in het volgende hoofdstuk ook terugzien bij Owen.

#### 1.5 Conclusies

Samenvattend kunnen we nu het volgende antwoord geven op onze eerste vraag: wat zijn de piketpaaltjes van de pneuma-christologie? Ik geef nu kort aan wat de winst is van dit onderzoek naar de pneuma-christologie en waar deze piketpaaltjes liggen:

- De tegenwoordigheid van God in Jezus ontmoeten we in de Pneuma. De Pneuma is de Heilige Geest, maar ook een bewoording van God zelf.
- Pneuma-christologie is te onderscheiden van adoptianisme omdat de Geest vanaf het begin van Jezus' leven al tegenwoordig was.
- Pneuma-christologie is te onderscheiden van het dynamisch monarchianisme, omdat de Geest niet zomaar een kracht is, maar God zelf.
- God is alleen tegenwoordig in dit pneuma, en niet op een andere manier. Dit stuk evalueer ik in hoofdstuk 3.1 in vergelijking tot Myk Habets.
- Von Harnack wijst op het religieuze leven in plaats van op de leer. Mede hierdoor komt de aandacht te liggen op de mens Jezus.
- De Pneuma-christologie benadrukt het ware mens zijn ten opzichte van de logos-christologie zonder daarmee in adoptianisme te vervallen.
- De pneuma-christologie biedt een uitweg voor de vraag naar de verandering van God door de incarnatieleer en het lijden in God, omdat de mens Jezus geen God is. Hiermee neemt de pneuma-christologie afscheid van het *vere deus*.
- De pneuma-christologie kent geen problemen met de *unio naturarum* omdat er geen twee naturen worden beschreven.
- De triniteitsleer is in de pneuma-christologie problematisch omdat er een kritische vraag naar de goddelijkheid van Jezus is. De triniteit ligt echter geworteld in het feit dat de pneuma ook God zelf is.

Vanuit dit hoofdstuk zijn ook de volgende twee vragen opgekomen die ik meeneem naar de eigen positionering in hoofdstuk 4.

- Gods tegenwoordigheid in mensen leidt tot slechts een gradueel verschil tussen Jezus en de andere mensen. Jezus had de Geest zonder maat, en wij slechts gedeeltelijk. Dit verschil is groot maar tegelijkertijd slechts gradueel. Jezus was ook werkelijk mens die de Geest ook nodig had, om God te dienen. Dit stuk behandel ik in paragraaf 4.2.
- Von Harnack had forse kritiek op de logos-christologie. De goddelijke natuur van Christus verdringt namelijk de menselijke natuur van Christus. Deze kritiek wordt ook geuit door Van de Kamp en we hebben het ook gezien bij Van den Brink en Van der Kooi. Deze kritiek wil ik verwerken in mijn model en dat doe ik in paragraaf 4.1.

## 2. De pneuma-christologie van John Owen

John Owen was een puriteinse prediker uit het Engeland van de 17<sup>e</sup> eeuw. Hij wordt door W. van 't Spijker 'een theoloog van de Heilige Geest' genoemd.<sup>41</sup> Dat kenmerkt zijn nadruk op het werk van de Heilige Geest in het theologiseren van Owen. Dat wordt onder meer duidelijk uit de studie 'Pneumatologia' waarin Owen het werk van de Geest bespreekt. In onderscheid van de scholastieke theologie komt het voor Owen op iets anders aan, namelijk: de vernieuwing van het hart.<sup>42</sup> Deze wedergeboorte is ook het werk van de Geest en alleen die wedergeboorte maakt iemand tot theoloog volgens Owen.<sup>43</sup> De eigenlijke kern van het christelijke leven is echter de gemeenschap met Christus.<sup>44</sup> Hieruit ontstaat de gemeenschap met de drie-enige God. Van 't Spijker vat de onderscheiden gemeenschap met God als volgt samen:

Met de Vader hebben wij een hartelijke verbondenheid in liefde, die van God komt en die ook weer naar God toe gaat. De liefde tot God wordt door het geloof ontvangen. Zij is vrucht van dit geloof. Maar zij keert ook tot God terug. De liefde van God is een eeuwige, vrije, onveranderlijke liefde, die onderscheid maakt. De gemeenschap met Christus tekent Owen voornamelijk als een delen in zijn genade: uit zijn volheid hebben wij allen ontvangen genade voor genade. Daarbij vloeit alles voort uit de genade van de persoonlijke tegenwoordigheid die ons aanneemt in vrijheid. De genade van Christus, waarin wij delen, bestaat in zijn bekwaamheid om ons zalig te maken. Owen gebruikt daarbij, evenals veel anderen voor hem en na hem hebben gedaan, het beeld van het huwelijk. Over de gemeenschap met Christus spreekt Owen breed en diep. Daaruit alleen al blijkt dat voor hem dit een centraal punt is: de gemeenschap met God verwerkelijkt zich door de eenheid, de verbondenheid met Christus. En deze komt weer tot stand door de Heilige Geest.<sup>45</sup>

Hierin leren we Owen kennen als iemand die de gemeenschap met God als een kern van het christelijk leven ziet en veel meer nog als de soteriologische component. W. Van 't Spijker stelt namelijk dat de genade van Christus bestaat in de bekwaamheid om ons zalig te maken en dat doet Hij ook aan allen met wie Hij verbonden is.<sup>46</sup> Deze verbondenheid komt tot stand door de gemeenschap met de Geest. Wanneer de gemeenschap met de Vader en de Zoon tot stand wordt gebracht door de Geest, ligt de sleutel tot de soteriologische component dus bij het werk van de Geest. We zullen bij Owen ook zien dat de gemeenschap met Christus deels tot stand komt doordat de Geest ook gemeenschap met de menselijke natuur van Christus heeft. Dit maakt dat John Owen als puritein interessant is voor mijn onderzoek. In dat onderzoek let ik op hoe de Geest beschreven wordt en op de wijze waarop de Geest door Christus' menselijke natuur heen werkt.

---

<sup>41</sup> W. van 't Spijker, R. Bisschop en W.J. op 't Hof, *Het puritanisme. Geschiedenis, theologie en invloed*, Zoetermeer 2001, p. 165.

<sup>42</sup> W. van 't Spijker, e.a., *Het puritanisme*, p. 163.

<sup>43</sup> W. van 't Spijker, e.a., *Het puritanisme*, pp. 163-164.

<sup>44</sup> W. van 't Spijker, e.a., *Het puritanisme*, p. 164.

<sup>45</sup> W. van 't Spijker, e.a., *Het puritanisme*, pp. 164-165.

<sup>46</sup> W. van 't Spijker, e.a., *Het puritanisme*, pp. 164-165.

## 2.1 Analyse van het werk 'Pneumatologia'<sup>47</sup>

### 2.1.1 Pneuma

Voor de pneuma-christologie is niet alleen van belang om te reflecteren op het werk van de Geest, maar is de Geest zelf ook onderdeel van het onderzoek. In hoofdstuk 1 heb ik gesteld dat de visie op de pneuma per theoloog kan verschillen en toch ook wezenlijk is voor de pneuma-christologie. Bij Owen is het van belang om te benadrukken dat de Geest zowel persoon als God is. In zijn tijd ontmoette hij ook enkele tegenstanders van de uitspraak dat de Geest zowel persoon als God is. Zelf noemt Owen ook de socinianen. Owen stelt vervolgens over de socinianen:

The socinians, therefore, the great modern enemies of the Trinity, utterly reject this pretence: but the notion they advance in its room is no less pernicious: for, granting the things assigned to him to be the effects of divine power, they deny his Personality; and assert, that what is called the Spirit of God, is nothing but a quality in the divine nature, or the power that God exerts for particular purposes.<sup>48</sup>

De socinianen stellen volgens Owen dus dat de Geest een onpersoonlijke goddelijke kracht is die God gebruikt voor verschillende doeleinden. Voor Owen kan dit niet waar zijn omdat de Geest gezien wordt als persoon in de triniteit, die een eigen wil en eigen kracht heeft<sup>49</sup> en ook persoonlijke eigenschappen en taken heeft zoals het troosten.<sup>50</sup> Hier merk ik een verschil op met de visie op de Geest in de pneuma-christologie die gezien wordt als een meer onpersoonlijke kracht.<sup>51</sup> In de evaluatie zal ik hier nader op ingaan. In de eigen positionering sluit ik aan bij Owen dat de Geest persoonlijk is.

### 2.1.2 Het werk van de drie-ene God

Voordat Owen nader ingaat op het werk van de Geest besteed hij eerst aandacht aan het werk van de drie-ene God. Over de werken van de drie-ene God beschrijft Owen twee axioma's. In de eerste plaats stelt hij:

All divine operations, whether in nature or in grace, are usually ascribed to God absolutely; because the several persons are undivided in their operations, acting by the same will, the same wisdom, the same power. Each person, therefore, is the author of every work of God, because each person is God; and the divine nature is the same undivided principle of all divine operations.<sup>52</sup>

Hiermee verwijst Owen indirect principe: 'omnia opera ad extra trinitatis indivisa sunt'. Daarnaast stelt Owen ook nog een tweede stelling op die de eerste stelling lijkt tegen te spreken, namelijk:

Divine works are eminently ascribed to one person particularly, when a special impression of the distinguishing property of that divine person is made on the work itself; as of the power and authority of

---

<sup>47</sup> J.A. Owen, *Pneumatologia, Or, a Discourse concerning the Holy Spirit, Wherein an Account is Given of His Name, Nature, Personality, Dispensation, Operations, and Effects; His Whole Work in the Old and New Creation is Explained; and the Doctrine Concerning It Vindicated*, abridged version by George Burder, Philadelphia 1810, repr. Laverne Tennessee 2018 (printing on demand, via bijvoorbeeld: <https://www.bol.com/nl/p/pneumatologia/9200000050334636/?suggestionType=typedsearch&bltgh=pd-tTAeunfUyJz9Q7btFbg.1.2.ProductImage>).

<sup>48</sup> J.A. Owen, *Pneumatologia*, p. 18.

<sup>49</sup> J.A. Owen, *Pneumatologia*, p. 22.

<sup>50</sup> J.A. Owen, *Pneumatologia*, pp. 23-24.

<sup>51</sup> G.C. van de Kamp, *Pneuma-Christologie*, p. 264.

<sup>52</sup> J.A. Owen, *Pneumatologia*, p. 27.



the Father on the old creation, and of the grace and wisdom of the Son in the new; or, where there is a peculiar condescension of one person to a work, wherein the other persons concur only by approbation and consent.<sup>53</sup>

Owen vervolgt door de particuliere werken te categoriseren:

The beginning of Divine operations is assigned to the Father; (...) The subsisting, establishing, and upholding of all things is ascribed to the Son; (...); and the finishing of all these works is ascribed to the Holy Ghost, as we shall find in our progress.<sup>54</sup>

Hoewel al Gods werken volledig aan de drie-enige God toebehoren, is het volgens Owen dus wel mogelijk om de voortreffelijkheid van de werken van God te verbinden aan één van de drie personen van de triniteit. Daarbij wordt het begin van het werk altijd toegewezen aan de Vader en het opbouwende van het werk wordt toegewezen aan de Zoon en de voltooiing van deze werken wordt toegeschreven aan de Geest. Wanneer Owen spreekt over het werk van de Geest in Christus, dan bedoelt hij daarmee het voltooiende werk dat door de Drie-enige God in Jezus wordt gedaan. Bij al het werk wat wordt toegeschreven aan de Geest, moeten we ten minste zeggen dat de Vader en de Zoon daar mee instemmen en eigenlijk ook in dat werk medewerken.

### 2.1.3 Het werk van de Geest in Christus

Owen noemt tien aspecten waarin er een voortreffelijk werk van de Geest zichtbaar is in de menselijke natuur van Jezus. Drie van deze tien aspecten zal ik nader analyseren. Van deze drie aspecten verwacht ik dat zij het meeste van betekenis zijn voor de pneuma-christologie. Deze drie aspecten betreffen de conceptie, de schenking van de charismata en het offer aan God.

In de eerste plaats stelt Owen dat Jezus Christus als mens nog steeds een eigen ziel heeft. Het is dus niet zo dat de Geest de plek van de ziel inneemt. De mens Jezus had nog steeds een eigen autonomie. Owen stelt:

His Divine nature did not supply the place of a human soul, nor did it immediately operate the works he performed; but being a perfect man, his rational soul was the immediate principle of all his moral operations. In the improvement and exercise of these faculties, he made a progress like no other men, accompanied with a progression in grace also.<sup>55</sup>

De mens Jezus was zonder zonde vanaf het begin af aan (aspect 1 en 2) en Hij bleef ook zonder zonde in de rest van Zijn leven. Die zondeloosheid kwam echter niet door Zijn Goddelijke natuur, of door de werking van de Geest, maar de zondeloosheid heeft Hij Zelf als mens volbracht. Dat is anders dan bij ons mensen. Wij mensen hebben de Geest wel nodig om te strijden tegen de zonden en wij zondigen ook als wedergeboren mensen. Jezus kon dus wel Zelf tegen de verleidingen strijden. Men zou kunnen zeggen dat Jezus daardoor niet echt een mens was. Dat is niet wat Owen op het oog heeft. Dat het bij de menselijke natuur hoort om niet te kunnen zondigen fundeert hij in de scheppingsleer. Hij vergelijkt Christus dus met Adam voor de zondeval. Dat wij mensen wel zondigen is daarmee een afwijking van hoe de mens behoort te zijn. De zondeloosheid maakt Jezus dus niet onmenselijk. Het is beter om te zeggen dat wij mensen door de zonde iets verliezen van wat menselijkheid is.

---

<sup>53</sup> J.A. Owen, *Pneumatologia*, pp. 27-28.

<sup>54</sup> J.A. Owen, *Pneumatologia*, p. 28

<sup>55</sup> J.A. Owen, *Pneumatologia*, p. 55



Door onze val in het paradijs, zijn wij namelijk niet meer mens zoals God ons had bedoeld. Jezus is wel mens zoals God ons had bedoeld. In de eigen positionering zullen we hier nader op reflecteren.

De vraag is dan wel waarin de Geest wel een bijzonder werk verricht? Owen geeft op basis van Luk 2:52 aan dat het bijzondere werk van de Geest is dat de Geest Jezus hielp groeien in wijsheid en genade. Omdat Hij als kind is geboren, moest Hij in alles groeien, ook al heeft Hij zelfs als klein kind nooit gezondigd. Die enorme groei in wijsheid van Jezus ziet John Owen als een bijzonder werk van de Heilige Geest.<sup>56</sup> Hiermee verklaart Owen ook Jezus' onwetendheid op sommige punten in het evangelie. Hoewel de Heilige Geest Hem maximaal vervulde, betekende dat niet dat de mens Jezus alle goddelijke eigenschappen (zoals de alwetendheid) deelde. In Jezus' menselijke natuur bestond er een stukje onwetendheid net zoals er ook onwetendheid was in het paradijs (Adam en Eva kenden geen goed en kwaad) en er ook in de hemel zal zijn (cf. Openb. 2:17). Het belangrijkste punt hierin is dus dat Jezus op sommige gebieden onwetend was maar dat de Geest Jezus wijsheid schonk.

Het volgende aspect wat John Owen als een voortreffelijk werk toeschrijft aan de Heilige Geest is de zalving die Hij aan Jezus schenkt, zodat Jezus invulling kan geven aan het drievoudig ambt en daarnaast is het ook de kracht van de Heilige Geest waardoor Jezus wonderen kan doen. Voor Owen markeert het moment bij de doop van Jezus dus ook het begin van Zijn ambtelijke bediening waardoor de Heilige Geest nog overvloediger werkt in Jezus dan daarvoor.

Het derde aspect wat ik wil benoemen is dat de Geest werkt door de ambtelijke bediening van Christus.. Wij verbinden dit aan de zalving met de Geest. Dit voortreffelijke werk is de wijze waarop Christus zichzelf heeft opgeofferd tot aan het kruis. Dit baseert Owen voornamelijk op een vers uit Hebrëeën 9 waarin staat: 'Hoeveel te meer zal het bloed van Christus, Die door de eeuwige Geest Zichzelf smetteloos aan God geofferd heeft, uw geweten reinigen van dode werken om de levende God te dienen.'<sup>57</sup> Owen leidt hier een aantal dingen uit af, maar hierin vind ik hem niet overtuigend.<sup>58</sup> Het enige bewijs wat Owen aandraagt voor dit voortreffelijke werk van de Geest is deze tekst uit Hebrëeën. Owen ziet de Geest aan het werk door Jezus te inspireren om zich op te offeren. Juist dit punt zou ik zelf toe willen schrijven als voortreffelijk werk van de Zoon, omdat de Zoon besluit om te doen wat God vraagt.

Met deze aspecten van het werk van de Heilige Geest komen we daarmee bij een vraag richting Owen die nader beantwoord moet worden. Wat blijft er nog over wat als voortreffelijk werk toegeschreven kan worden aan de tweede persoon van de triniteit, als al deze dingen, naast nog enkele andere aspecten in Jezus, worden toegeschreven aan de Heilige Geest? In de uiteenzetting van de pneuma-christologie bij Owen door Oliver Crisp wordt deze vraag ook gesteld. In de reflectie op deze vraag zal blijken dat dit vanuit de theologie van John Owen een onterechte vraag is. Toch wil ik hier in de evaluatie op reflecteren.

## 2.2 Interpretatie pneuma-christologie van John Owen door Oliver D. Crisp

Oliver Crisp toont in zijn artikel<sup>59</sup> het nut en de mogelijkheden van de pneuma-christologie binnen een klassiek-gereformeerde christologie aan. Ook Crisp ziet enkele overeenkomsten

---

<sup>56</sup> J.A. Owen, *Pneumatologia*, p. 55

<sup>57</sup> Hebrëeën 9:14

<sup>58</sup> J.A. Owen, *Pneumatologia*, p. 57.

<sup>59</sup> O.D. Crisp, 'John Owen on Spirit Christology', *Journal of Reformed Theology* 5 (2011).

tussen John Owen en de pneuma-christologie. In zijn artikel gaat hij vervolgens in op de manier waarop Owen de hypostatische unie tussen de tweede persoon van de triniteit en de mens Jezus verstaat.<sup>60</sup> Eerst zet ik uiteen wat de hypostatische unie betekent en kijk ik naar de wijze waarop Crisp dat verstaat bij Owen. Vervolgens bespreek ik de kritiek van Crisp op Owen, waarbij ik de positie van Owen vanuit Owens pneumatologia zelf verdedig. Hierdoor wordt de visie van Owen nog scherper verwoord.

### 2.2.1 Enhypostasie en anhypostasie

In de hypostatische unie komen twee begrippen naar voren die belangrijk zijn in het artikel van Crisp. Dat is enerzijds de *enhypostasie* en anderzijds de *anhypostasie*. De *enhypostasie* duidt aan dat de menselijke natuur van Christus zijn persoonlijkheid heeft in de goddelijke Logos en de *anhypostasie* duidt aan dat de menselijke natuur van Jezus op zichzelf onpersoonlijk is.<sup>61</sup> Dit zijn volgens Van de Brink en Van der Kooi twee kanten van dezelfde medaille, want als de menselijke natuur zijn persoonlijkheid vindt in de Logos, dan moet de menselijke natuur vanuit zichzelf onpersoonlijk zijn. Een vergelijkbare beschrijving komen we tegen in de theologische Encyclopedie RGG.

Wenn die menschliche natur Christi >>enhypostatisch<< genannt wird, bedeutet das, daß sie bei und seit ihrer Erschaffung im Mutterschoß nicht für sich, sondern nur als Wirklichkeit des inkarnierten Logos existiert, ungetrennt von dessen hypostase. Sie ist selbst keine Hypostase (griech. Anhypóstatos), sondern Wirklichkeit einer Hypostase (...) und kann daher nicht nur als Subjekt der Niedrigkeits-, sondern auch der Hoheitsaussagen fungieren (...).<sup>62</sup>

*Enhypostasie* wil dus zeggen dat de menselijke natuur van Christus niet bestaat zonder de goddelijke natuur van Christus en *anhypostasie* dat de menselijke natuur geen eigen persoonlijkheid heeft. *Enhypostasie* en *anhypostasie* kunnen daarmee niet zonder elkaar.<sup>63</sup>

Crisp ziet bij Owen dit model terugkeren. Daarbij zien we dat Owen kiest voor een anhypostatisch model volgens Crisp, terwijl Crisp hier de *enhypostasie* beschrijft.<sup>64</sup> Crisp zegt namelijk: 'taking up the patristic view that Christ's human nature is personalized, so to speak, only through its union with the divine nature of the son (i.e. is anhypostatic), Owen argued (...)'.<sup>65</sup> Bij de beschrijving van de kritiek van Crisp op Owen toon ik het belang van dit onderscheid aan. Dit patristische model van de *enhypostasie* en *anhypostasie* wordt door Owen verder uitgebreid, omdat hij niet alleen spreekt over de verhouding tussen de goddelijke natuur en de menselijke natuur, maar ook over de wijze waarop de Geest deze hypostatische unie onderhoudt. Na de aanname van de menselijke natuur immers, is het werk van de tweede persoon van de triniteit voltooid en worden alle goddelijke handelingen als voortreffelijke werken toegeschreven aan de Geest.<sup>66</sup> In de hypostatische unie die wordt beschreven tussen de twee naturen van Christus is dus het extra van Owen dat de Heilige Geest deze unie onderhoudt.

---

<sup>60</sup> O.D. Crisp, *John Owen on Spirit Christology*, p. 8

<sup>61</sup> G. van den Brink en C. van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek*, p. 375.

<sup>62</sup> C. Marksches, 'Enhypostasie/Anhypostasie' in: *Religion in Geschichte und Gegenwart, Vierte auflage*, (vol. 2) Tübingen 1999, p. 1315.

<sup>63</sup> Is mijn interpretatie op basis van Van de Brink en Van der Kooi. RGG stelt dit niet in zulke duidelijke woorden, al hoort dit wel dicht bij elkaar! Cf. verklarende woordenlijst waar ook Van de Beek stelt dat de *enhypostasie* de keerzijde is van de *anhypostasie*.

<sup>64</sup> O.D. Crisp, *John Owen on Spirit Christology*, p. 9.

<sup>65</sup> O.D. Crisp, *John Owen on Spirit Christology*, p. 9.

<sup>66</sup> O.D. Crisp, *John Owen on Spirit Christology*, pp. 9-13.

### 2.2.2 Kritiek op Owen

De kritiek op Owens pneuma-christologie komt overeen met mijn vraag uit de paragraaf ‘het werk van de Geest in Christus’. Crisp vraagt naar de rol van de Zoon in de menselijke natuur van Christus. Bij Owen lijkt te gelden dat het enige voortreffelijke werk wat aan de Zoon wordt toegeschreven, de aanname van de menselijke natuur is. Hij stelt dat dit het enige onmiddellijke handelen van de Zoon in de menselijke natuur is. Door alleen dit werk toe te schrijven aan de Zoon kunnen we stellen dat er té weinig als voortreffelijk werk wordt toegeschreven aan de Zoon. Dit is de kern van de kritiek van Crisp. Hij stelt namelijk:

The principle cause for concern is that Owen’s doctrine seems to generate a distinction between the God the Son and his agency ‘in’ or ‘through’ his human nature at all moments after the first moment of the assumption of human nature in the very act of becoming incarnate. Thereafter, his divine nature does not act directly upon his human nature, but only mediately via the agency of the Holy Spirit.<sup>67</sup>

Crisp stelt terecht dat Owen alle goddelijke inwerkingen op de menselijke natuur van Jezus toeschrijft als voortreffelijk werk aan de Heilige Geest. De aanname van de menselijke natuur is trouwens de uitzondering op deze regel, omdat dit het enige werk is wat wordt toegeschreven aan God de Zoon. John Owen zegt hierover: ‘Whatever the Son of God wrought in, by, or upon the human nature, he did it by the Holy Ghost who is his Spirit, as he is the Spirit of the Father.’<sup>68</sup> Hieruit kunnen we uit dit citaat concluderen dat inderdaad al Gods handelen in de menselijke natuur van Christus toegeschreven kan worden aan de inwerking van Heilige Geest, uitgezonderd de aanname van de menselijke natuur. Tegelijkertijd maakt Crisp ook een andere analyse van Owen die ik niet noodzakelijk deel. Hij stelt dat de goddelijke natuur van Christus *alleen* via de Heilige Geest werkt op de menselijke natuur van Christus.<sup>69</sup> Dit licht hij toe aan de hand van twee boude voorbeelden, waar ik vervolgens op zal reageren.

Crisp geeft dus twee illustraties van de wijze waarop we de verhouding tussen de twee naturen in de éne persoon kunnen zien. In de eerste plaats vergelijkt Crisp de hypostatische unie met een astronaut die een ruimtewandeling maakt. De Goddelijke natuur is dan de astronaut die de ruimtewandeling kan maken dank zij zijn ruimtepak wat de menselijke natuur moet voorstellen.<sup>70</sup> Dit vergelijkt hij zelfs met de visie van Chalcedon, terwijl we hier te maken hebben met een vorm van apollinarisme.<sup>71</sup>

De visie van Owen beschrijft hij met een grote aanpassing. De Goddelijke natuur van Jezus zit nog steeds opgesloten in een ruimtepak, maar is een robot geworden die wordt aangestuurd door een astronaut vanuit het ruimtestation.<sup>72</sup> Deze robot moet de Heilige

---

<sup>67</sup> O.D. Crisp, *John Owen on Spirit Christology*, p. 15.

<sup>68</sup> J.A. Owen, *Pneumatologia*, p. 162.

<sup>69</sup> Crisp verwijst hier overigens naar Carl R. Trueman die observeert dat: ‘Owen establishes the explicitly Trinitarian nature of the historical, saving work of the incarnate Christ.’ Dit geeft dus een antwoord op mijn eerdere vraag naar het werk van Jezus Christus. Ik vroeg mij af of het offer van Jezus moet worden toegeschreven aan de Logos of aan de Geest. Doordat Owen dit werk aan het kruis toeschrijft aan de Geest, komt het trinitarische aspect van het reddende werk van Christus sterker naar voren dan wanneer het toegeschreven wordt aan Christus zelf. Citaat Trueman uit O.D. Crisp, *John Owen on Spirit Christology*, p. 12 (voetnoot 17).

<sup>70</sup> O.D. Crisp, *John Owen on Spirit Christology*, p. 15.

<sup>71</sup> M. Habets, *The anointed Son. A Trinitarian Spirit Christology*, Eugene, Oregon, 2010. p. 79. Ketterrij waarbij de Logos de menselijke ziel vervangt.

<sup>72</sup> O.D. Crisp, *John Owen on Spirit Christology*, pp. 15-16.

Geest voorstellen die dan als een marionettenspeler de touwtjes in handen heeft gekregen. Deze kritiek met de twee voorbeelden doen geen recht aan de visie van Owen en dat onderbouw ik in de volgende paragraaf.

### 2.2.3 Mijn reactie op de kritiek van Crisp

Wanneer alle inwerkingen op Jezus Christus, uitgezonderd de aanname van de menselijke natuur, worden toegeschreven aan de Heilige Geest, zou men met Crisp kunnen stellen dat de menselijke natuur van Christus inderdaad als een soort machine wordt bestuurd. Het is hier echter ten eerste de vraag of Owen bedoelt dat Jezus Christus in alles de besturing van de mens Jezus heeft overgedragen aan de Heilige Geest. In het werk van de Heilige Geest zien we vooral dat de Geest de goddelijke handelingen verricht en Jezus ondersteunt in Zijn goddelijk werk. Over de periode waarin Jezus rondtrok als prediker stelt Owen. 'By him he was directed, comforted, and supported in the whole course of his ministry, temptations obedience, and sufferings. En later: by him he was strengthened, and comforted in his whole course from first to last.'<sup>73</sup> In de ambtelijke dienst van Christus zien wij voornamelijk de ondersteuning terugkomen. Het woord *directed* heeft een directieve klank, maar heeft hier meer de betekenis van geleid, dan van gestuurd omdat het in samenhang staat met *comforted* en *supported*. Deze woorden *directed*, *comforted*, *supported* en *strengthened* wijzen op de actieve rol van de Heilige Geest als duidelijk onderscheiden agens die ondersteuning ontvangt bij de uitvoering van zijn taak. Dit is een voorbeeld van hoe een onderscheid in het handelen van Christus niet wordt doorgevoerd in de analyse van Crisp. Dit onderscheid betreft de goddelijke handelingen en de menselijke handelingen van de persoon Jezus Christus. Owen schrijft alle goddelijke inwerkingen op de menselijke natuur van Christus toe aan de Geest, maar dat zegt verder niets over 'zijn menselijke handelingen'.

Dit onderscheid kunnen we maken en moeten wij zelfs maken in de analyse van John Owen, want in plaats van een bestuurbare robot ziet Owen in Christus een menselijke ziel aan het werk. Owen stelt:

Christ, as man, exercised all grace by the rational powers of his soul, his understanding, will and affections; for he acted grace as a man. His divine nature did not supply the place of a human soul, nor did it immediately operate the works he performed; but being a perfect man, his rational soul was the immediate principle of all his moral operations.<sup>74</sup>

Naast de Heilige Geest als agens, zien we in dit citaat dus duidelijk de menselijke natuur van Christus als agens optreden, zoals we boven ook al zagen. De menselijke natuur van Christus heeft een ziel, en deze ziel wordt niet door een goddelijke natuur ingevuld. Dat is in overeenstemming met artikel 18 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis (zie boven). Wanneer Crisp de Geest hier schetst als een bestuurder van een robot, houdt hij er geen rekening mee dat de menselijke natuur van Christus zelf ook actor is en dat het leven van Christus meer een samenspel is van de mens Jezus Christus en de Heilige Geest die daarvoor krachten in hem werkt. Sterker nog, de morele handelingen volgen direct vanuit de ziel van Christus en dus niet direct vanuit de Heilige Geest.

Samenvattend stel ik nu dus dat het argument van Crisp door Owen zelf beperkt is tot de goddelijke daden en invloeden in de menselijke natuur van Christus. Daarbij heb ik

---

<sup>73</sup> J.A. Owen, *Pneumatologia*, pp. 56-57.

<sup>74</sup> J.A. Owen, *Pneumatologia*, p. 55.

aangetoond dat er ook menselijke daden zijn van Christus en er een autonome menselijke ziel is in Christus volgens Owen. De claim van Crisp, dat God de Zoon te weinig zeggingskracht heeft, kan nog steeds gelden als Christus' goddelijke natuur ook geen enkele zeggenschap heeft op de ziel van de menselijke natuur. De vraag is nu dus hoe Owen de verhouding tussen de menselijke natuur en de goddelijke natuur ziet. Wanneer de goddelijke natuur in de hypostatische unie niet te scheiden valt van de menselijke natuur (in lijn met Chalcedon) dan moet ook de goddelijke natuur van Jezus op de één of andere verbonden zijn met de menselijke natuur. De sleutel hiervoor ligt in het enige directe werk van de tweede persoon van de triniteit, namelijk in de aanname van die menselijke natuur.

Voor de bestudering van het argument van Crisp contra Owen is het nu dus zinvol om te analyseren wat de ziel van Christus precies is. Wie is in de ziel van Christus aan het werk? Dat is in ieder geval niet de Heilige Geest hebben we gezien. Enerzijds moeten we met de Nederlandse Geloofsbelijdenis stellen dat dit een ware menselijke ziel is, maar is deze ziel los te denken van de aanwezigheid van Christus? Hierin brengen de termen *enhypostasie* en *anhypostasie* duidelijkheid. Hierin merk ik op dat ik de persoonlijkheid dus sterk verbindt aan de ziel, ook al is de persoonlijkheid van iemand breder dan alleen de ziel. Crisp stelt dat Owen anhypostatisch denkt en daarmee dus laat zien dat de menselijke natuur van Christus geen eigen persoonlijkheid heeft, maar enhypostatisch Zijn persoonlijkheid vindt in de Logos!<sup>75</sup> Op grond van de sterke correlatie tussen ziel en persoonlijkheid stel ik hierbij dus vast dat met het volgen van de *enhypostasie* en de *anhypostasie* de menselijke ziel van Christus in de interpretatie van Owen ook gevormd wordt door de Logos. Hierin zien wij dus vooral de verbinding tussen God en mens terugkomen. Uit de woorden van Owen blijkt dat er een bepaalde *infusion* geldt:<sup>76</sup> De menselijke handelingen van Christus worden dus niet uitgevoerd door de Geest, noch direct door de goddelijke natuur of direct vanuit de menselijke ziel, maar de menselijke handelingen worden uitgevoerd door Jezus Christus die in Zichzelf een bepaalde mystieke eenheid is. Deze menselijke ziel wordt geïdentificeerd met Christus! Hiermee ontstaat er dus een mystieke verborgen rol voor de tweede persoon van de triniteit in het leven van Jezus Christus. Dat gaat zelfs zo ver dat Owen één hoofdstuk later het werk en leven van Jezus Christus toeschrijft aan de Zoon. Hij zegt:

From the nature and order of this work of God, it is that, after the Son was actually incarnate, and had fulfilled what he had undertaken to do in his own person, the great promise of finishing the work of salvation concerns the sending the Holy Spirit to perform what he also had undertaken.<sup>77</sup>

Hiermee stel ik dus dat zelfs al zou Owen bedoelen dat heel het werk van Jezus Christus toegeschreven moet worden aan de Heilige Geest, hij daar zelf direct inconsequent in is en het werk van Christus toch weer toeschrijft aan de Zoon. Mijns inziens is hiermee de kritiek die Crisp uit op Owen onterecht gebleken. Dat Owen zoveel toeschrijft aan de Geest, doet hij omdat Hij op dit moment ook bezig is om het werk van de Geest te beschrijven. Het is niet zijn doel om het werk van Christus te beschrijven, want anders was dit hoofdstuk uitgebreider geweest.

Als antwoord op zijn eigen kritiek op Owen komt Crisp met een voorstel dat de theologie van Owen moet uitbreiden. Door middel van de term *Krypsis*, introduceert Crisp de verborgen aanwezigheid van de tweede persoon van de triniteit.<sup>78</sup> Ik heb echter aangetoond

---

<sup>75</sup> O.D. Crisp, *John Owen on Spirit Christology*, p. 9.

<sup>76</sup> J.A. Owen, *Pneumatologia*, p. 54

<sup>77</sup> J.A. Owen, *Pneumatologia*, p. 63.

<sup>78</sup> O.D. Crisp, *John Owen on Spirit Christology*, pp. 24-25.

dat de verborgen aanwezigheid van de Zoon al beschreven wordt in de studie van Owen. Hiermee komt ook het voorstel van Crisp als addendum bij de theologie van Owen te vervallen, omdat het addendum al is verwerkt in het voorstel van Owen. Wanneer we meer letten op deze aanname van deze menselijke natuur van Christus, dan komen we bij Owen voornamelijk een klassieke logos-christologie tegen in het werk 'Christologia'<sup>79</sup> en dat valt op dit moment buiten ons onderzoeksveld.

## 2.3 Evaluatie

In de evaluatie van dit hoofdstuk bespreek ik drie elementen die mijn gedachten rondom mijn eigen positie hebben verdiept. In de eerste plaats evalueer ik Owens' beschrijving van de pneuma ten opzichte van de wijze waarop de pneuma vaak functioneert in de pneuma-christologie. In de tweede plaats bespreek ik de verhouding tussen het werk van de Geest en het werk van de Zoon. Daarin evalueer ik ook het principe: *omnia opera trinitatis ad extra indivisa sunt*. Het laatste punt wat ik evalueer is de rol van de hypostatische unie in de pneuma-christologie.

### 2.3.1 De pneuma

John Owen heeft mij geholpen om te beseffen dat de Geest de voltooiër is van heel Gods werk. De Heilige Geest werkt overal waar God aan het werk is en dat gaat zelfs zo ver, dat we in bijna alles wat Christus doet, de Heilige Geest aan het werk zien. Dit onderbouwt Owen op voor mij overtuigende wijze met Bijbelteksten. Een belangrijke notie die Owen tegen de socinianen noemt, is dat de Geest geen onpersoonlijke kracht van God is. De Geest is persoon en werkt effectief in mensen. In de pneuma-christologie markeert deze uitspraak een grens richting de dynamisch monarchianistische voorstellingen, omdat de Geest (en de Logos) daarin als kracht worden voorgesteld. De Geest is persoon en dat fundeert hij in de doopformule. De Heilige Geest heeft namelijk een naam en is daarmee ook persoon.

Voor mijn positionering in het debat betekent dit, dat de Geest wel werkt in Jezus, maar dat de Geest niet verenigd is met de menselijke natuur van Christus. De Geest trekt daarmee sporen door het leven van Jezus. Daarmee is hij God zelf in Jezus. Tegelijkertijd vind ik in dit onderscheid tussen werk en vereniging een duidelijke vraag ten opzichte van de pneuma-christologie. Hoe kan namelijk de aanwezigheid van Gods Geest voldoende de godsontmoeting in Jezus waarborgen? In Jezus ontmoeten we God die door Zijn Geest in Hem aan het werk is, maar dat zou betekenen dat we in Jezus zelf God niet ontmoeten. Het enige wat wij kunnen ontmoeten zijn sporen van het werk van de Geest die op Hem rust. Dan ontmoeten wij God niet direct, maar wij ontmoeten Gods werk. De werkelijke Godsontmoeting in Jezus wil ik echter niet opgeven. De Geest is in de pneuma-christologie ofwel een onpersoonlijke kracht in o.a. Jezus of Hij is een persoonlijk God die krachten door Jezus doet. Beiden zijn in mijn optiek onvoldoende om een werkelijke Godsontmoeting te initiëren. Het blijft bij een ontmoeting met Zijn kracht.

### 2.3.2 Werk van de Geest of van de Zoon?

Tijdens de analyse van de tekst van Owen viel mij op dat bijna alle werken werden toegeschreven aan de Heilige Geest. In de analyse van Crisp zagen wij ook dat inderdaad alle goddelijke inwerkingen op de menselijke natuur van Christus toegeschreven worden als voortreffelijk werk aan de Heilige Geest. Ik vroeg mij af of dit niet te weinig eer was richting

---

<sup>79</sup> O.D. Crisp, *John Owen on Spirit Christology*, p. 14.



de tweede persoon van de triniteit, in het bijzonder in het werk van het opofferen aan het kruis. Voor de evaluatie merk ik twee zaken op.

In de eerste plaats wijst Owen ons op de kracht van de latijnse term: *Omnia opera trinitatis ad extra indivisa sunt*. Daarmee is deze tegenstelling tussen het werk van de Geest en het werk van de Zoon eigenlijk een valse vraag. In Gods werk naar buiten toe is er geen of/of maar is er altijd sprake van en/en. Dit vind ik een krachtige analyse die ons niet brengt bij een theologie van het derde artikel, maar bij een trinitarische theologie. De distincties die ik maak in God berusten op de onbewuste valse vooronderstelling die ik maak over een verdeeldheid in God. Maar God is één, en daarom moeten we een vraagteken plaatsen bij elke toewijzing aan één persoon van de triniteit zonder het besef van Gods éénheid en Zijn volledige doorwerking in al zijn handelen. In mijn positiebepaling hoop ik dit principe vast te houden.

In de tweede plaats wordt hier duidelijk dat Owen duidelijk bezig is aan een pneumatologie en niet aan een pneuma-christologie of aan een christologie. Het is gezien de aard van dit werk niet verwonderlijk dat het lijkt alsof de Geest al het werk doet. Het is niet het doel van Owen om het werk van Christus te beschrijven, dat doet hij immers al in het werk 'Christologia'. In een nadere analyse blijkt dan dat er ruimte is voor werk van de goddelijke natuur van Christus in Christus. Dat Christus echter geen goddelijk werk doet, heeft, volgens mij te maken met het *extra-calvinisticum*. Wanneer de Tweede zoon van de triniteit de menselijke natuur aanneemt legt Hij ook tijdelijk enkele goddelijke eigenschappen af. Hierdoor ontstaat er een hypostatische unie tussen Jezus' goddelijke natuur en zijn menselijke natuur. Dit punt wordt in het derde evaluatiepunt besproken.

### 2.3.3 De hypostatische unie

De hypostatische unie is een beladen onderwerp binnen de pneuma-christologie omdat deze unie al van twee-naturen uitgaat. Daarmee impliceert de hypostatische unie een logos-christologie. Owen wil echter niet buiten deze lijnen denken die ook bevestigd zijn op de concilies.<sup>80</sup> Voor mijn reflectie levert dit twee punten op. In de eerste plaats wordt de hypostatische unie toegevoegd aan mijn bezinning op de pneuma-christologie. In de tweede plaats zien we juist in deze hypostatische unie hoe zowel logos-christologie en pneuma-christologie elkaar nodig hebben.

De hypostatische unie wilde ik in mijn bezinning op de pneuma-christologie buiten mijn onderzoeksveld houden. Deze unie kent een mystieke aard. In deze unie worden enerzijds het ware menszijn en anderzijds het ware god-zijn bewaard in één theandrische persoon. De wijze waarop dit plaatsvindt moet ik bespreken in de eigen bezinning, omdat ik in de eigen positie verantwoording moet afleggen van de presentie van God in de mens. Wanneer ik de inzet van de pneuma-christologie alleen als onvoldoende beschouw, moet ik aangeven waarom deze variant wel voldoende de presentie van God waarborgt en ook genoeg van de menselijke natuur in tact laat. Hierbij rijzen voornamelijk vragen bij de *anhypostasie*. Ten opzichte van de *anhypostasie* moet de kritische vraag klinken: is een mens, waarlijk mens als die mens geen eigen persoonlijkheid heeft?

In de tweede plaats hebben we in het onderzoek van Crisp gezien dat juist in de hypostatische unie van Christus de verbinding tussen de incarnatie- en inspiratie-christologie naar voren komt. Er bestaat een hypostatische unie (incarnatie), maar die blijft alleen bestaan dank zij het werk van de Geest (inspiratie). Beide vormen van christologie zijn

---

<sup>80</sup> O.D. Crisp, *John Owen on Spirit Christology*, p. 14.

complementair en kunnen niet zonder elkaar. In de eigen positionering zal ik mij hier verder op bezinnen.

## 2.4 Conclusies

We kunnen nu antwoord geven op onze tweede vraag: Op welke onderdelen biedt de pneumatologie van Owen ruimte voor een klassiek-gereformeerde interpretatie van de pneuma-christologie? Deze onderdelen som ik nu op en deze onderdelen neem ik ook over voor mijn eigen positie:

- Owen reageert op de socinianen dat de Geest zowel God als persoonlijk is. Aan de persoonlijkheid van de Geest moeten we vasthouden, ook al doen veel theologen die een pneuma-christologie voorstaan dat niet.
- Voor Owen is het voortreffelijk werk van de Geest een werk van de drie-enige God volgens de regel, *omnia opera trinitatis ad extra indivisa sunt*. Hoewel het werk dus toegeschreven wordt aan de Geest, kan men de andere personen van de triniteit niet losdenken van dat werk.
- Het model van Owen betekent niet noodzakelijk dat de tweede persoon van de triniteit alles overdraagt aan de Geest op de wijze waarop Crisp dit voorstelt door middel van zijn metafoor van het ruimtepak. Owen benadrukt zelfs dat Jezus een menselijke ziel had die ook verantwoordelijk was voor bijvoorbeeld het ethische handelen. (dus niet volgens de kritiek van het apollinarisme, zoals de voorstelling van Crisp.)

Daarbij nemen we de volgende vragen mee naar de eigen positie:

- Wat is de precieze verhouding tussen de zondeloosheid en de mensleer. Dit behandel ik in paragraaf 4.2.
- Hoe verhoudt de *incarnational christology* zich tot de *inspirational christology*. (Voor Owen dus complementair). Dit behandel ik in paragraaf 4.1.
- Is de Geest persoonlijk? Dit behandel ik in paragraaf 4.1.
- Wat betekent het *opera trinitatis ad extra indivisa sunt* voor mijn positie? Dit behandel ik in paragraaf 4.1



### 3. Trinitarische pneuma-christologie

In hoofdstuk één heb ik de piketpaaltjes van de pneuma-christologie en de klassiek-gereformeerde uiteengezet. In hoofdstuk twee heb ik onderzocht hoe een gereformeerd theoloog uit de 17<sup>e</sup> eeuw toch geïnspireerd kon raken door het werk van de Geest in Christus. Hier heb ik enkele richtlijnen gevonden voor mijn theologiseren. In dit derde hoofdstuk wil ik de verbinding maken met de contemporaine discussies. Hiervoor wend ik mij tot Myk Habets die Professor Systematische Theologie is aan het Carey Baptist College. Hij heeft in de *Princeton Theological Monograph Series* een monografie genaamd 'The anointed Son'<sup>81</sup> geschreven over de pneuma-christologie vanuit een trinitarisch standpunt. Hierin opteert hij voor een complementaire pneuma-christologie. Habets kan mij daarom verder helpen om mijn pneuma-christologie verder te ontwikkelen.

Wij zullen in het eerste deel van dit hoofdstuk zien hoe Habets een complementair model schetst in tegenstelling tot een exclusieve pneuma-christologie. Hier zetten we Habets en Van de Kamp naast elkaar.

Daarna bespreek ik Habets' weergave van de triniteit. Habets gaat mee in het contemporaine vorm van de *perichorese*, namelijk de sociale triniteitsleer. De sociale triniteitsleer is echter een model dat onder kritiek staat vanuit een deel van de klassiek-gereformeerde theologie. Tegelijkertijd wordt de sociale triniteitsleer door bijvoorbeeld de gereformeerde theoloog Moltmann verder ontwikkeld. Juist in deze paragraaf is het de vraag bij welke positie ik mij aansluit. En in hoeverre kan ik dan de inzet van Habets positief waarderen? Dit model van de sociale triniteitsleer heeft ook consequenties voor Habets' opvatting over de Geest en de soteriologische achtergrond die altijd meespeelt. Mijn waardering van Habets bespreek ik in de evaluatie.

#### 3.1 Exclusieve pneuma-christologie en complementaire pneuma-christologie

In dit onderzoeksverslag heb ik tot nu toe het onderscheid tussen de exclusieve pneuma-christologie en de complementaire pneuma-christologie vermeden. Omdat Habets niet alleen een duidelijk onderscheid maakt tussen de complementaire en de exclusieve pneuma-christologie, maar ook een origineel standpunt hierin verwerkt, bespreek ik het onderscheid tussen exclusief en complementair hier bij Habets en dus niet bij mijn analyse van Van de Kamp. Van de Kamp maakt wel een duidelijk onderscheid tussen complementaire en exclusieve pneuma-christologie, maar hij verbindt daar andere woorden aan. Ik geef nu eerst weer hoe Van de Kamp aankijkt tegen de verhouding tussen de exclusieve pneuma-christologie en de complementaire pneuma-christologie. Daarna kijken we naar de uitwerking van Habets. Tot slot kom ik met een voorstel voor een andere naam voor de complementaire pneuma-christologie, omdat deze term verwarrend is.

##### 3.1.1 Van de Kamp

Van de Kamp noemt de exclusieve pneuma-christologie de 'klassieke pneuma-christologie' of gewoon 'pneuma-christologie'.<sup>82</sup> Van de Kamp stelt dat de complementaire pneuma-christologie geen "echte" pneuma-christologie is en daarom dus 'pneumatologische christologie' of 'pneumatische christologie' moet heten.<sup>83</sup> Hij erkent dat deze pneumatische

---

<sup>81</sup> M. Habets, *The anointed Son. A Trinitarian Spirit Christology*, Eugene, Oregon, 2010. In hoofdstuk 3 verwijs ik naar deze monografie van Habets in de lopende tekst door tussen haakjes het paginanummer te vermelden.

<sup>82</sup> G.C. van de Kamp, *Pneuma-christologie*, p. 155.

<sup>83</sup> G.C. van de Kamp, *Pneuma-christologie*, p. 154.

christologie door verschillende theologen wel pneuma-christologie wordt genoemd, maar daar is hij het niet mee eens. Het onderscheid tussen de pneuma-christologie en de pneumatische christologie ligt in de afwijzing dan wel acceptatie van de klassieke Logos-christologie<sup>84</sup> met de volstrekte handhaving van de beslissingen die zijn gemaakt tijdens het concilie van Chalcedon in 451.<sup>85</sup>

Van de Kamp maakt dus het onderscheid op basis van de acceptatie van de klassieke-logoschristologie in overeenstemming met Chalcedon en dus de twee-naturenleer. Hiermee zet hij de tegenstelling tussen logos-christologie en pneuma-christologie op scherp. Omdat een klassiek-gereformeerde christologie niet los te denken is van de Logos-christologie, moet ik mij de vraag stellen: ben ik een pneuma-christologie aan het ontwikkelen of doe ik een voorstel voor een pneumatische christologie? Voor de beantwoording van deze vraag onderzoek ik nu eerst de visie van Myk Habets op de verhouding exclusieve pneuma-christologie en complementaire pneuma-christologie.

### 3.1.2 Habets

Myk Habets komt tot een andere unieke benadering van de verhouding tussen de complementaire en de exclusieve pneuma-christologie. Habets ziet de basis voor de meer inclusieve visie in de Bijbel zelf. In de Bijbel wordt immers op verschillende wijzen over Christus gesproken en op basis van de meerdere vormen van christologie die hij tegenkomt in de Bijbel kan hij nergens anders uitkomen dan bij een complementaire pneuma-christologie. Habets stelt namelijk:

While the two approaches of Logos and Spirit Christology are biblical and ultimately complementary, subsequent theological thought has tended to treat them as rivals and so it is possible to read the history of theological thought as one of oscillation between a Spirit Christology and a Logos Christology (p. 55).

De polemische houding van verschillende theologen verklaart de dogmageschiedenis dus als een pendelbeweging tussen de pneuma-christologie en de Logos-christologie. Een belangrijk voorbeeld hiervan is in hoofdstuk één al besproken in de persoon van Adolf Von Harnack, die naast de Logos-christologie onder meer de pre-existentie van Christus afwees. Voor Habets is het dus niet noodzakelijk om de pneuma-christologie en de Logos-christologie als tegenpolen te beschouwen. Dat kan alleen omdat hij een andere definitie hanteert dan Van de Kamp. Van de Kamp spreekt namelijk over de pneuma als dé goddelijke component in Jezus in zijn definitie van de pneuma-christologie. Hiermee wordt de Logos-christologie, die de goddelijke component fundeert in de Tweede Persoon van de Triniteit al afgewezen. Habets' definitie van pneuma-christologie is ruim en bakent daarmee weinig af. Dat doet hij omdat de term pneuma-christologie gebruikt wordt voor de exclusieve visie van Van de Kamp enerzijds en voor de onderlinge relatie tussen Zoon en Geest anderzijds (p. 4). Habets definieert de pneuma-christologie als volgt:

Spirit Christology is a Christological construction formulated from a Spirit-oriented direction (p. 5).

---

<sup>84</sup> G.C. van de Kamp, *Pneuma-christologie*, p. 153.

<sup>85</sup> G.C. van de Kamp, *Pneuma-christologie*, p. 157. Bij Chalcedon werd beleden dat Jezus Christus waarachtig God en waarachtig mens is en dat zijn ene persoon bestaat in twee naturen die onvermengd, onveranderd, ongedeeld en ongescheiden zijn. Zie. G. van den Brink en C. van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek*, p. 375.

Twee termen behoeven nadere uitleg. In de eerste plaats valt het woord *construction* op. Dit woord maakt inzichtelijk dat we in de pneuma-christologie een moderne samenvoeging van verschillende onderdelen zien in plaats van een herleidbaar model uit de pre-niceense periode (p. 4). Dit heeft consequenties voor de visie op de pneuma-christologie als geheel. Wanneer iemand dogma-historische reconstructie maakt van een pneuma-christologie van een schrijver uit de pre-niceense tijd, hoeft diegene zich niet noodzakelijk te verhouden tot Chalcedon. Alleen bij een dergelijke reconstructie, zou men kunnen spreken van een proto-trinitarische pneuma-christologie. Wanneer men echter een moderne interpretatie geeft van een pneuma-christologie, moet men zich verhouden tot Chalcedon. Een dergelijke pneuma-christologie is niet proto-trinitarisch, maar Habets noemt dit post-trinitarisch. Het inzicht van Habets is dat de moderne vormen van pneuma-christologie ofwel trinitarisch ofwel post-trinitarisch zijn. Of men gaat mee met de geschiedenis van de kerk en men behoudt de uitspraken van Chalcedon, of men wijst Chalcedon af en men gaat verder met een hedendaagse invulling van een oude ketterij (p. 5). Deze ketterij is volgens Habets het adoptianisme (p. 5). Een hedendaagse pneuma-christologie is dus geen reconstructie, maar een constructie die zich verhoudt ten opzichte van Chalcedon. Een ontkenning van de logos-christologie is vanwege het adoptianisme een hedendaagse ontkenning van de triniteitsleer en kan dus als post-trinitarisch worden gekenmerkt, ondanks hun triadische uitspraken.<sup>86</sup>

In de tweede plaats noemt Habets de term *spirit-oriented direction*. Deze term moet verbonden worden met zijn visie op de methodologie van de christologie als geheel (pp. 10-52). Men kan een christologie van boven of een christologie van beneden beschrijven. De christologie van boven wordt geïdentificeerd met de logos-christologie vanwege de vooronderstelling van de eeuwige godheid van de Zoon (p. 31). Een christologie van beneden is een christologie die begint bij de historische mens Jezus (p. 29). en voortkomt vanuit de kritiek van de Verlichting op de christologie van boven (p. 40). Vanuit deze vormen van christologie wordt van de Logos van boven naar beneden gewerkt of vanuit de mens Jezus van beneden naar boven.

Habets schetst echter een derde weg vanuit de pneuma-christologie waarmee hij de kloof tussen deze twee methoden wil overbruggen. Hij stelt dat beide methoden naast elkaar kunnen bestaan en dat baseert hij op de openbaring. Dat beide methoden naast elkaar kunnen staan werd al aangetoond door John Owens' 'Christologia' en 'Pneumatologia' zoals we in hoofdstuk 2 hebben gezien en ook Habets ziet deze parallel.<sup>87</sup> De openbaring heeft beide onderdelen nodig, want openbaring vindt plaats in zowel de historische geschiedenis als in de interpretatie van die geschiedenis. Het zijn twee bronnen van de kennis van God. Met de pneuma-christologie wil Habets, volgens het principe *fides quaerens intellectum*, waarbij er aandacht is voor zowel de rede als het geloof, een christologie bieden die op geloof en rede is gebaseerd (p. 49). Daarmee begint hij, in aansluiting op zowel de bijbel als op onze tijd, beneden bij de historische mens. Vervolgens maakt hij met behulp van het werk van de Geest een geloofssprong. Habets zegt dan:

I propose a christological methodology that seeks to bridge the gulf between Jesus's humanity and divinity (...) by means of the Holy Spirit. This movement lays equal stress on faith and understanding, on Spirit and reason, and on transcendence and immanence (p. 52).

---

<sup>86</sup> M. Habets, 'Seeing in Stereo', *Journal of Pentecostal Theology* 11 (2003), p. 206. (zie ook: voetnoot 25)

<sup>87</sup> M. Habets, *Seeing in Stereo*, p. 219.

Terwijl het woord *construction* juist de definitie onderscheidde van de pneuma-christologie van Van de Kamp, zien we hier dat er een overeenkomst ontstaat. Ook Van de Kamp maakt een geloofssprong door te stellen dat Gods Geest aanwezig is in de mens Jezus. De pneuma-christologie functioneert bij zowel Van de Kamp als bij Habets dus als een methode om te ontsnappen aan de exclusiviteit van de christologie van boven enerzijds en de christologie van beneden anderzijds.

### 3.1.3 Conclusie

De verschillen tussen de definities van Habets en Van de Kamp over de pneuma-christologie zijn groot. Van de Kamp beperkt de pneuma-christologie in zijn definitie tot het exclusieve model. Habets richt zich in zijn definitie op de gedeelde functie van beide vormen van pneuma-christologie, maar hij wijst de exclusieve pneuma-christologie op andere momenten in zijn werk af (p. 5). De verschillen zijn dusdanig groot dat de handhaving van de term voor beide posities verwarring zal opleveren. Maar welke positie mag dan met recht pneuma-christologie heten? Voor de definitie van Van de Kamp pleit dat zijn definitie sterk verbonden is aan de ontwikkeling van het concept pneuma-christologie. De pneuma-christologie wordt onderzocht bij de dogma-historici Von Harnack, Seeberg en Loofs en bij verschillende theologen en brieven uit de Pre-Niceense periode. De vroegste ontwikkeling van de pneuma-christologie sluit aan bij de exclusieve pneuma-christologie van Van de Kamp. Het grote voordeel van Habets is de wijze waarop de pneuma-christologie wordt verbonden aan de Bijbel en in lijn is met het concilie van Chalcedon. Daarmee ontstaat er een goed fundament voor een christologische inzet die recht wil doen aan de christologie van boven en van beneden op een manier die past bij het belijden van de kerk. Daarmee is deze inzet van Habets echter nog geen pneuma-christologie.

In de ontwikkeling van het begrip pneuma-christologie is vanaf het begin bij Von Harnack de polemiek gevoerd met de Logos-christologie. De pneuma-christologie staat als alternatief tegenover de Logos-christologie omdat de pneuma-christologie de goddelijke component in de Geest ziet en daarmee nadrukkelijk niet in de theandrische persoon van Jezus Zelf. Door de goddelijke component anders te kiezen, ontstaat er ook een ander Godsbeeld en staan deze definities lijnrecht tegenover elkaar. De pneuma-christologie is begonnen in de exclusieve vorm zagen we bij Van de Kamp. Daarom kies ik voor de exclusieve pneuma-christologie als de positie die met recht de term pneuma-christologie kan handhaven. Overigens noemt Habets zelf ook dat de (orthodoxe) complementaire pneuma-christologie in realiteit een pneumatische Logos christologie is (p. 12). Hoewel ik nog steeds een complementaire pneuma-christologie wil ontwikkelen, volgt uit deze beslissing dat we hiervoor een andere naam moeten vinden, omdat de naam complementaire pneuma-christologie niet voldoet. In de evaluatie van dit hoofdstuk wordt besproken wat de consequenties van deze beslissing zijn voor mijn hoofdvraag.

### 3.2 Triniteit bij Myk Habets

De triniteitsleer is een leidend motief in de pneuma-christologie bij Myk Habets. Sterker nog alle theologie is volgens Habets trinitarisch van aard (p. 3). Voor de pneuma-christologie van Habets is dus zijn visie op de triniteit van belang. De visie van Habets op de soteriologie en op de Heilige Geest zelf, waarvan ik gezegd heb dat ik die bij elke auteur op het spoor wil komen, moet begrepen worden vanuit zijn visie op de triniteit. Voor een goed trinitarisch model gelden volgens Habets de volgende voorwaarden.

A proper understanding of the Trinity can only be attained if all three persons, logically and ontologically, spring forth in one simultaneous, nonsequential, eternal act in which each person of the Trinity subsistently defines, and equally, is subsistently defined by the other persons (p. 223).

In deze voorwaarden ligt de nadruk op de eenheid in de relaties in de immanente triniteit. Deze relaties zijn van ontologisch belang omdat elke persoon van de triniteit gedefinieerd wordt door de andere personen. Hiermee komen we tot een sociale triniteitsleer gebaseerd op het concept van onder anderen Moltmann (p. 222). De definities die Habets geeft, luidt:

The Father begets the Son in or by the Holy Spirit. The Son is begotten by the Father in the Spirit and thus the Spirit simultaneously proceeds from the Father as the one in whom the Son is begotten. The Son, being begotten in the Spirit, simultaneously loves the Father in the same Spirit by which he himself is begotten (is Loved).<sup>88</sup>

Deze ontologische uitspraken worden dus gefundeerd in de immanente relaties. De personen van de triniteit kunnen dus niet zonder elkaar worden gedacht. Daarbij bestaat de rol van de Vader als goddelijke bron waar de Zoon uit voortkomt en waar de Geest van uitgaat. Daarbij handhaaft hij de *monarchia* van God de Vader als *fons divinitatis* zonder subordinationisme (p. 226). De term *monarchia* vind ik wat verwarrend, omdat het dynamisch monarchianisme door Habets wordt afgewezen. Met *monarchia* wordt echter bedoeld op het begin (archè) van God bedoeld. Dit wordt versterkt door de benaming 'Goddelijke Bron', wat duidt op een begin in God. Naast deze termen houdt Habets namelijk ook in stand dat dit geen *prior ontological action* is. Ook God de Vader is ontologisch afhankelijk van de wederkerige relaties met de Zoon en de Geest.

Verder wordt dit spreken over de drie-eenheid ondersteunt door de geloofsbelijdenis van Athanasius en ook in artikel 8 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis, waarbij expliciet wordt vermeld dat er geen eerst of laatst is. Vooralsnog kan ik dit model accepteren. Toch lijkt er met dit woord een bepaalde volgorde of rangorde te ontstaan in God. Dit komt omdat Habets naast dit model van de perichorese het model van Irenaeus van Lyon introduceert in de economische triniteit, waarbij de Zoon en de Geest dus de twee handen van de God de Vader zijn (p. 254). Dit zullen we in de evaluatie nader toelichten. (het kan twee kanten op. Of een meer modalistische kant, Waarbij God de Vader als bron zich manifesteert in de Geest en Zoon. Wat is dan de rol van de Vader? Of het kan richting een subordinationistische kant waarin God de Vader toch als bron net iets eerder is. De liefde van de Zoon richting de Vader is namelijk geen bron voor het wezen van de Vader.) Met de termen bron en archè komt er noodzakelijk een begin mee.

### 3.2.1 Pneuma

Myk Habets geeft geen duidelijke visie op de Heilige Geest weer in zijn boek omdat hij de relatie tussen Zoon en Geest niet wil doorbreken (p. 5). De Geest en Jezus zijn dus zo sterk verbonden, dat Habets dat niet teveel wil scheiden. Wel bevestigt hij dat de Geest een onderscheiden persoon is binnen de triniteit (p. 5). Dit is in ieder geval in lijn met zijn triniteitsopvatting waarin de Geest beschreven wordt vanuit Zijn relatie tot de Vader en de Zoon. Dit maakt mijn analyse echter complex. Ik merk ten opzichte van de Geest op dat in de eerste plaats de relatie tot de Zoon voor Habets van belang is en zichtbaar wordt in onder

---

<sup>88</sup> T.G Weinandy, *The Father's Spirit of Sonship: Reconceiving the Trinity*, Edinburgh 1995, p.17. Geciteerd in: M. Habets, *The anointed Son*, p.224.

andere de unctie. In de tweede plaats duidt Habets een sleutelrol van de Geest aan, namelijk het openbaar maken van de kennis van God.

Belangrijk voor de relatie tussen Zoon en Geest is dus de term 'unctie'<sup>89</sup> die door de Cappadocische kerkvaders wordt genoemd. De wederkerige aard van deze zalving is in deze scriptie nog niet besproken. In de zalving zien we de wederkerige relatie tussen de Zoon en de Geest buiten de immanente triniteit werkelijkheid worden. Bij Owen zagen we dat de zalving met de Geest nadrukkelijk verbonden werd met de uitvoering van het ambt van Christus. Deze uitvoering werd dan toegeschreven aan de Geest.

Bij Habets is er een vergelijkbare lijn zichtbaar. In de beschrijving van Jezus' messiaanse roeping stelt Habets:

As Jesus was full of the Holy Spirit then the Spirit is the power behind all his works. Where the Spirit is not active, Jesus is not active either. The Spirit is the creative energy of God and the vital energy of everything that lives. The Spirit is saving power, first for Israel but ultimately for all nations (p. 145).

Hier wordt de persoon van de Heilige Geest sterk verbonden aan termen als kracht en energie, en hier lijkt de Geest voornamelijk eenzijdig Jezus te beïnvloeden. We moeten echter vasthouden aan de wederkerige relatie bij Habets. We vinden bij Habets namelijk de beïnvloeding van de Zoon op de Geest later terug.

The Son is anointed by the Spirit to live a perfect human life and the Spirit identifies with Christ so that where Christ is, so too is the Spirit of Christ (p. 153).

Terwijl de Geest dus de creatieve kracht is in het ambt van Christus, identificeert de Geest zichzelf met Christus wat van invloed is op zijn eigen persoon en identiteit. De Heilige Geest is niet alleen de Geest van de Vader, maar ook de Geest van Christus. Dit wordt nog duidelijker na de opstanding en het pinksterfeest, omdat de Geest door Christus zelf beloofd en gestuurd wordt en ook herkend wordt als de Geest van Christus. Hiermee wordt dus de wederkerige relatie tussen de Zoon en de Geest zichtbaar.

### 3.2.2 Soteriologische achtergrond

Bij Haight hebben we gezien dat er een soteriologische achtergrond meekomt in elke christologie. Habets geeft hier ook een verantwoording van, omdat hij komt tot een soteriologie vanuit een theologie van het derde artikel.<sup>90</sup> In de soteriologie van het derde artikel noemt Habets drie aspecten waarin de Geest werkt. In de eerste plaats in de *unio mystica*. In de tweede plaats in de *theosis* en in de derde plaats in de *pneumatologia crucis*. Hoewel deze pneumatologia crucis beschrijft wat de Geest meemaakt bij het kruis, wordt de koppeling met de soteriologie niet direct gemaakt. Daarom laten we de pneumatologia crucis verder achterwege.

#### *Unio mystica*

De *unio mystica* komen we tegen bij Calvijn en sluit mooi aan bij een klassiek gereformeerde theologie. Doordat we een mystieke eenheid met Christus hebben wordt aan ons de rechtvaardigheid en de heiligheid toebedeeld door Christus. Deze eenheid wordt door

---

<sup>89</sup> Van het Latijnse woord 'ungere' (zalven).

<sup>90</sup> Een theologie van het derde artikel is een theologie die inzet bij de doordenking van de Geest in alle facetten. Cf. M. Habets, *The anointed Son*, pp. 1-2.

Habets vergeleken met de hypostatische unie van Christus (p. 245)<sup>91</sup>. Juist in de hypostatische unie vinden we immers een unieke vereniging van God en mens. Dit maakt dat de *unio mystica* voornamelijk gerelateerd is aan de incarnatieleer, en daarmee aan de Logos-christologie.

Een moeilijkheid van deze *unio mystica* is de manier waarop de rechtvaardigheid wordt toebedeeld aan de gelovigen. Wanneer de *unio mystica* een externe transactie tussen de Zoon en de Vader aan de gelovige is, kan de *unio mystica* niet de gehele soteriologie omvatten volgens Habets (p. 247). Een theologie van het derde artikel voegt hier aan toe dat we niet alleen een mystieke unie met Christus ervaren, maar ook met de Geest, waarlangs Christus dit aan ons kan schenken (p. 247). Daar is de Heilige Geest inderdaad bij nodig, maar dit punt is niet heel vernieuwend.

### Theosis

De *theosis* komt ook naar voren omdat de twee thema's gerelateerd zijn aan elkaar (p. 249). Habets citeert Calvijn in het commentaar op 2 Petrus: We should notice that it is the purpose of the Gospel to make us sooner or later like God; indeed it is, so to speak, a kind of deification (p. 249). De *theosis* wordt bij Calvijn mogelijk gemaakt langs twee wegen. In de eerste plaats langs de incarnatie, waardoor Jezus de menselijkheid vergoddelijkt en de goddelijkheid vermenselijkt (p. 249). De tweede weg is door het werk van de Geest waardoor wij deel krijgen aan de goddelijke natuur van Christus door levensheiliging en sacramenten (p. 251). Habets stelt dat we de *theosis*, waar wij zoals God gemaakt worden, verdiept wordt door de pneuma-christologie, omdat de *theosis* geen eschatologisch onderdeel meer is, maar zich al in het heden afspeelt (p. 252). Immers door het werk van de Geest, in ons kunnen we nu al zeggen dat de *theosis* begint.

We moeten ons echter bezinnen op de reikwijdte van de *theosis*. In hoeverre vindt deze vergoddelijking plaats? Habets suggereert dat de heiligen op verschillende manieren zelfs deel uit zullen maken van de intra-goddelijke relaties (p. 251). De reikwijdte van deze *theosis* gaat echter buiten de scopus van deze studie, vanwege de verbinding met voornamelijk de triniteitsleer en daarbij ook met de christologie, pneumatologie, soteriologie en eschatologie. Ondertussen wordt het verband met de pneuma-christologie hier niet direct inzichtelijk gemaakt. Over Het eerste deel van de *theosis* kunnen we uitspraken doen, maar we zullen in deze studie geen uitspraken doen over de reikwijdte van de *theosis*.

## 3.3 Evaluatie

In de evaluatie van Habets richt ik mij op de volgende onderdelen. In de eerste plaats wordt de naam complementaire pneuma-christologie geëvalueerd en wordt er een nieuw voorstel gedaan. In de tweede plaats bespreek ik het model van de *perichorese* wat samengenomen wordt met het trinitarische model van Irenaeus. Vervolgens evalueer ik de doordenking van de soteriologie door Habets.

### 3.3.1 Inspirational Christology

We hebben gezien dat de naam complementaire pneuma-christologie niet voldoet. Van de Kamp wijst dit af, en in de complementaire pneuma-christologie is er een fundamenteel verschil met de exclusieve pneuma-christologie. Het draait in de exclusieve pneuma-

---

<sup>91</sup> Habets geeft hier aan dat hij meer over deze vergelijking heeft geschreven in hoofdstuk 3 van zijn werk: M. Habets, *Theosis in the theology of Thomas Torrance*, Surrey 2009.



christologie om de tegenwoordigheid van God in de mens Jezus en bij de complementaire pneuma-christologie gaat het voornamelijk om de doorwerking van Gods Geest in Jezus. De exclusieve pneuma-christologie richt zich dus hoofdzakelijk op de persoon van Christus, terwijl de complementaire pneuma-christologie zich voornamelijk richt op het werk van Christus. Een nieuwe naam is dus geboden hebben we gezien. Mijn voorstel hiervoor is de naam 'Inspirational Christology'. Deze term kwam ik tegen in het werk van Oliver Crisp, waar het staat naast de *Incarnational Christology*.<sup>92</sup> Deze term laat zien dat het om het werk van de Geest in Jezus Christus gaat en is duidelijk onderscheiden van de term pneuma-christologie.

Op voorhand was al duidelijk dat er geen verbinding kon bestaan tussen de exclusieve pneuma-christologie en de klassiek gereformeerde christologie. Dit is onmogelijk vanwege de definitie van de pneuma-christologie. Daarmee moet ik wel mijn hoofdvraag herzien. Mijn hoofdvraag was:

- Hoe kan de pneuma-christologie een aanvulling bieden op de klassiek-gereformeerde christologie die de consistentie van deze christologie niet aantast?

Het antwoord hierop is dat de pneuma-christologie geen consistente aanvulling kan bieden op de klassiek-gereformeerde christologie omdat beiden elkaar uitsluiten. Dit is natuurlijk onbevredigend, want de kritiekpunten van de pneuma-christologie op de klassiek-gereformeerde christologie en de Logos-christologie blijven daarmee bestaan. Mijns inziens biedt de *inspirational christology* mogelijkheden om de klassiek gereformeerde theologie te ondersteunen door de christologie beter te onderbouwen op de door de pneuma-christologie aangedragen kritiekpunten. In de hoofdvraag kan men nu het woord pneuma-christologie wijzigen in *inspirational christology*.

### 3.3.2 Triniteit

Bij Habets komen we een uitwerking van de sociale triniteitsleer tegen. Deze sociale triniteitsleer is in de gereformeerde kring niet volledig geaccepteerd. Wanneer de *perichorese* een beeld is van de immanente triniteit, komt de *perichorese* qua taal overeen met de woorden uit bijvoorbeeld de NGB hebben we gezien. De vraag bij een sociale triniteitsleer is wel of er in de praktijk voldoende onderscheid is tussen de personen van de triniteit, omdat de triniteit wordt onderscheiden op basis van de intra-trinitarische relaties in plaats van op de voortreffelijke werken die aan één van de drie personen van de triniteit worden toegeschreven. Deze vraag kunnen wij zeker ook aan Myk Habets stellen. Voor Habets is voornamelijk de reciproke verhouding tussen de Zoon en de Geest van belang in zijn monografie. Deze verhouding vormt zelfs de kern of het uitgangspunt van zijn *inspirational christology*. Dat kan, maar door deze verhouding wordt het onderscheid tussen de Zoon en de Geest soms wat onduidelijk.

Een vraag die ook opkomt vanuit de monografie van Habets, is de vraag naar de persoon van de Vader en de relatie van de Vader tot de Zoon en de Geest. Terwijl de relatie tussen de Geest en de Zoon uitvoerig wordt besproken, verdwijnt de rol van de Vader naar de achtergrond en wordt de Persoon van de Vader erg afstandelijk. Nu kan men verwachten dat in deze monografie over de pneumatologie de rol van de Vader minder sterk belicht wordt. De momenten dat de Vader wel wordt genoemd, bevestigen echter de afstandelijke rol. Ik noem hierbij het beeld van Irenaeus van Lyon met de twee handen wat Habets ook

---

<sup>92</sup> O.D. Crisp, *John Owen on Spirit Christology*, p. 14.



veronderstelt. God handelt, waarbij God de Vader de initiatiefnemer is, maar waarin de Zoon en de Geest al het werk verrichten. Een ander voorbeeld is de wijze waarop God werkt aan het kruis. Habets laat duidelijk zien dat de *kenosis* ook bij de Geest plaatsvindt op een onderscheiden wijze. Voor de Vader geldt echter alleen dat Hij het verlies van Zijn Zoon moet verwerken (p. 254). Verder stelt Habets dat wanneer de Vader spreekt, dan ademt Hij de Zoon voort en dat impliceert impuls en beweging. Habets stelt dat deze impuls de Heilige Geest is (p. 226). De Geest brengt dus verandering teweeg. Woord en Geest gaan samen uit van de Vader in een wederkerige relatie.

Daarnaast verdedigt Habets de *monarchia* van de Vader in de triniteit. Daarmee is de Vader de bron waar de Zoon en de Geest uit voortkomen. Dit kan niet anders dan met een volgorde worden verbonden, waarin de Vader vooraf gaat aan de Zoon. Wanneer echter de Vader ook als handelend persoon van de triniteit in de geschiedenis wordt gezien, worden de verschillende onderdelen van de theologie versterkt.

Deze uitspraken neem ik dus niet over in mijn eigen positie. Veel liever blijf ik spreken naar aanleiding van het principe *opera trinitatis ad extram indivisa sunt*. Het spreken over de sociale triniteit kan ik delen, maar dan alleen binnen God zelf. Binnen de triniteitsleer vind ik het echter beter om te spreken over een onderscheiding op grond van de werken dan op grond van de intra-trinitarische werken.

## 4. Eigen positie

In de voorgaande hoofdstukken zijn we verschillende vraagstukken tegengekomen die ik heb doorverwezen naar de eigen positionering. Nu zal ik op deze vraagstukken ingaan en daarmee verwoord ik mijn eigen positie. Om dit helder uit een te zetten, heb ik de vraagstukken als volgt gestructureerd. In de eerste plaats geef ik verantwoording van mijn soteriologische model dat van invloed is op mijn denken over de christologie. Een creatief onderdeel hiervan is de wedergeboorte. De wedergeboorte komen we natuurlijk tegen in de klassiek-gereformeerde theologie, maar niet in de Christologie. Jezus is ook van boven geboren, en dat heeft consequenties voor Zijn persoon, en daarmee ook voor ons mensen. Vervolgens analyseer ik het werk van de Heilige Geest in Christus. Daarbij maak ik een belangrijk onderscheid in de wijzen waarop de Geest werkt in Christus. Dit onderscheid heb ik gevonden bij John Owen, maar de toepassing van dit onderscheid op de *inspirational christology* is origineel.

Het nut van dit onderscheid voor de pneuma-christologie wordt zichtbaar in het tweede gedeelte waarin de soteriologische achtergrond van mijn positie wordt weergegeven. Dat de Geest op de menselijke natuur van Christus werkt, wordt vergeleken met hoe de Geest op ons mensen werkt. Juist omdat er slechts een gradueel verschil is tussen de mens Jezus en ons mensen, ga ik er van uit dat de Geest op dezelfde wijze werkt in Christus als in ons mensen.

In het derde deel bespreek ik de Persoon van Christus en introduceer ik het model van de *perichorese*. Het beeld van de *perichorese* wordt in de contemporaine theologie vaak gebruikt voor de triniteitsleer. Crisp geeft echter aan in zijn boek *Divinity and Humanity*<sup>93</sup> dat dit model ook gebruikt kan worden voor de verhouding van de twee naturen.

### 4.1 Pneuma

In hoofdstuk één hebben we gezien dat iedere theoloog vaak een net iets andere visie op de Geest heeft. Deze kleine verschillen werken door in de pneuma-christologie, en daarom geef ik kort weer wat mijn visie op het werk van de Heilige Geest is. Aan de hand van twee kernvragen: Wie is de Geest? Hoe werkt de Geest in Christus?

#### 4.1.1 De Heilige Geest

Wie is de Heilige Geest? Met deze vraag stuur ik het antwoord al in een bepaalde richting. De vraag naar het wie van de Geest, is een vraag naar een persoon. Dat Geest de derde persoon is van de triniteit moet voor mij bovenaan staan, omdat er bij de Geest snel gedacht wordt aan een kracht of energie. De Geest is echter een volwaardig persoon van de triniteit en is daarmee ook persoonlijk. We zagen eerder in dit verslag dat John Owen dit moet zeggen tegen de socinianen, en ik vroeg mij toen af of deze lijn doorgetrokken kan worden naar vandaag. Is het pleidooi van Owen nog steeds nodig, of komen we de gedachten van de socinianen niet meer tegen? Die gedachten komen we nog steeds tegen in het dynamisch monarchianisme.

De Geest echter is een persoon die werkt en die wij daardoor ook kunnen aanroepen. De belangrijkste redenen daarvoor vind ik de aanwezigheid van de Geest vanaf het begin van de Schepping en de doopformule uit Mattheüs 28, waarbij de volken ook gedoopt moeten worden in de naam van de Heilige Geest.

---

<sup>93</sup> O.D. Crisp, *Divinity and Humanity, The Incarnation reconsidered*, Cambridge 2007, pp. 1-33.

Daarbij is Hij tegelijkertijd onderdeel van de Drie-eenheid. Voornamelijk de regel: *opera trinitatis ad extra indivisa sunt* heeft mij geholpen in het besef dat God ook echt één is. Dit kwamen we ook al tegen in het eerste hoofdstuk waar het woord pneuma ook voor de Drie-enige God gebruikt werd. Er is geen verdeeldheid in God en dat helpt mij om God nog meer te loven en te prijzen. Juist ook omdat de Geest samen met de Vader en de Zoon wordt aanbeden.

#### 4.1.2 Zijn werk

Met John Owen maken wij ook een onderscheid tussen de verschillende vormen van werken van de Geest. Owen onderscheidde tien verschillende manieren waarop de Geest op de menselijke natuur van Jezus werkt. Voor mij zijn nu twee aspecten belangrijk. Enerzijds werkt de Geest de heiligheid van Christus<sup>94</sup> en helpt de Geest Christus met het strijden tegen de zonde. Dit nemen wij straks mee in de bespreking van ons soteriologisch model. Hierin ontmoeten wij Jezus als mens, die net als wij samen met de Geest aan het werk is om te leven tot Gods eer. Aan de andere kant daalt de Geest ook op Jezus neer bij de doop in de Jordaan waarna Jezus zijn werk hier op aarde begint. Dit is een belangrijk onderscheid wat in de pneuma-christologie niet (veel) gemaakt wordt. De Geest werkt op Jezus' menselijke natuur en ondersteunt Hem, maar de Geest stuurt (veel actiever) Jezus aan in Zijn bediening hier op aarde waarin Jezus laat zien dat Hij Hogepriester, Koning en Profeet is. Dit onderscheid in het werk van de Geest is belangrijk en werkt als een verbindende factor in mijn positie. Daarom staan we nu wat uitvoeriger stil bij dit verschil tussen het werk van de Geest in de persoon en in het ambt van Christus.

In de eerste plaats is dit een verbindende factor omdat de nadruk op het werk van de Geest in het ambt van Christus onze positie verbindt aan de klassiek-gereformeerde christologie. De klassiek-gereformeerde christologie heeft immers altijd gesproken over het drievoudig ambt van Christus. Via de *inspirational Christology* wordt het werk van de Geest in het werk van Christus duidelijk. Met John Owen stellen we dan dat dit werk, de prediking en de wonderen van Jezus, moeten worden toegeschreven aan de Heilige Geest, die deze werken voltooide.

In de tweede plaats zijn de verschillende wijzen van werken van de Geest op Jezus te verbinden met de verhouding tussen Christologie en soteriologie. Wanneer het gaat over het werk van de Geest in Jezus' leven, dan hebben wij het over de persoon van Jezus Christus. Wanneer ik spreek over het werk van de Geest in het ambt, dan heb ik het over het werk van Jezus Christus, wat ook doorgaat tot aan het kruis. Dankzij dit onderscheid wordt het volledig menselijke van Jezus benadrukt. Jezus was een mens die de Geest nodig had, net zoals wij. Die Geest ondersteunde en leidde Jezus ook in Zijn goddelijke missie.

Een derde verbindende factor zie ik in de pneumatologie zelf. In de pneumatologie, bij het onderdeel de effecten van de Geest, zit er in het werk van de Geest ook een verschil tussen de vrucht van het geloof en de gaven van de Geest. De vrucht van het geloof is voor iedereen hetzelfde, maar de gaven van de Geest worden op verschillende manieren uitgedeeld. Dus wanneer een mens wederom (Grieks: *anōthen*, van boven<sup>95</sup>) geboren wordt, komt de Geest in hem of haar wonen. Daarin deelt de Geest aan ieder de vrucht van het geloof uit (n.a.v. Galaten 5). Daarin mogen we beseffen dat wij dezelfde Geest ontvangen als die Christus heeft ontvangen. Hierin ligt de verbinding met de soteriologie.

---

<sup>94</sup> J.A. Owen, *Pneumatologia*, p. 57.

<sup>95</sup> J. Ramsey Michaels, *The Gospel of John*, (New International Commentary on the New Testament, 4), Grand Rapids, Michigan 2010, p. 180.

Maar die zelfde Geest geeft verschillende bedieningen en geeft ook wat de mensen nodig hebben in hun verschillende bedieningen. Wanneer ik dit verbind aan het drievoudig ambt van Christus, moet ik concluderen dat Christus een zeer bijzonder ambt had wat aan slechts één iemand is uitgedeeld. Het is echter dezelfde Geest van God die op het gebed de verschillende gaven schenkt aan mensen met hun verschillende bedieningen. Het onderscheid van het werk van de Geest op de menselijke natuur van Christus, kunnen wij dus ook vergelijken met de manier waarop de Geest in ons werkt. Hieraan kunnen wij ook de vraag verbinden van de pneuma-christologie. De pneuma-christologie zoekt Gods tegenwoordigheid in de mens Jezus in het pneuma. Dat leidt volgens de één tot een kwalitatief verschil en volgens de ander tot een gradueel verschil. We kunnen op basis van dit onderscheid stellen dat er zowel een gradueel verschil met Jezus is, als een kwalitatief verschil.

#### 4.2 Soteriologisch model

In de klassiek-gereformeerde theologie is de leer van de verzoening door voldoening van groot belang. Kort gezegd geeft deze verzoening door voldoening aan dat de schuld die verzoend moest worden, voldaan is door het offer van Jezus Christus aan het kruis. Deze leer blijft voor mijn theologiseren overeind staan. Deze soteriologie wordt verbonden met de logos-christologie in de klassiek-gereformeerde christologie. De twee naturen zijn van belang in het reddend werk van Christus als de middelaar. Illustratief hiervoor zijn de zondagen vijf tot en met zes van de Heidelbergse Catechismus, waarin de twee naturenleer volledig betrokken wordt op de verlossing. Voornamelijk vraag en antwoord vijftien tonen de noodzaak aan van de twee naturen van de Verlosser.

De incarnatie heeft dus als soteriologische uitwerking het model van de verzoening van de zonden als doel van de goddelijke missie. De betaling van de schuld door Christus strekt zich uit naar alle zonden van de gehele wereld. Verschillende teksten lijken daarmee te wijzen op een vorm van alverzoening. De Bijbel waarschuwt echter ook dat God voorbij gaat aan de goddelozen. Daarmee kunnen we stellen dat er geen alverzoening zal plaatsvinden. Dit vind ik een enorme spanning tussen enerzijds de reikwijdte van het kruis en anderzijds de duidelijke waarschuwingen van oordeel in de Bijbel. Romeinen 5:18 lijkt bijvoorbeeld in de richting van een alverzoening te leiden. Tegelijkertijd wijzen woorden van Jezus zelf ons op de afwijzing van de goddelozen in bijvoorbeeld Mattheüs 13:42 en 50. Hoewel de reikwijdte van het offer van Christus zich uitstrekt naar alle levens, betekent dat niet dat alle levens behouden zullen worden. Er moet dus nog een grens zijn wat God gebruikt om de rechtvaardigen te onderscheiden van de goddelozen. Wanneer we klassiek-gereformeerd willen blijven spreken, moeten we deze grens zoeken in God zelf en niet in de mens. Anders gaat men in tegen de Dordtse leerregels.<sup>96</sup>

De *inspirational christology* helpt ons om deze grens op te zoeken. Het gaat dan om de vraag wat de verbinding is van het werk van de Geest in Christus met de soteriologie. Hiervoor noem ik opnieuw het onderscheid tussen het werk van de Geest in het werk van Christus en in de persoon van Christus. Het werk van de Geest op het werk van Christus moeten we voornamelijk verbinden met Zijn goddelijke missie. Hiermee komen we weer uit bij het kruis en het offer van Christus met dezelfde reikwijdte. Dit kan de verbinding tussen soteriologie en christologie versterken, maar dit biedt geen oplossing voor ons probleem.

---

<sup>96</sup> Dordtse Leerregels art. 1.10, zie bijvoorbeeld K. Zwanepol, *Belijdenisgeschriften*, p. 197.

Wanneer we echter kijken naar het werk van Christus op de persoon van Christus, komen we andere aspecten tegen. Ik wijs hier voornamelijk op de ontvangenis van Christus.

John Owen wijst op de rol van de Heilige Geest in de ontvangenis en de geboorte van Jezus.<sup>97</sup> Wij trekken hier een parallel met Jezus' spreken over een wedergeboorte in Johannes 3. Dit motief van de wedergeboorte, wat ook vaker naar voren komt in het Nieuwe Testament wordt vaak gekenmerkt door de overgang van het oude leven naar het nieuwe leven. Men sterft af van het oude en wordt in een nieuw leven gezet. Dit wordt vaak verbonden met de levensheiliging, maar de wedergeboorte kan ook worden verbonden met de soteriologie in het kader van de *ordo salutis*.<sup>98</sup> De wedergeboorte (als gevolg van Gods verkiezing en werk van Gods Geest) kunnen wij zien als voorwaarde voor de toegang tot het koninkrijk van God.<sup>99</sup> Dit maakt dus dat de rechtvaardigheid die Christus verworven heeft in zijn dood wordt megedeeld aan allen die met hem sterven en ook in het nieuwe leven worden gezet door de wedergeboorte. Nu vergelijk ik de rol van de Heilige Geest in de wedergeboorte met de rol van de Heilige Geest in de conceptie en geboorte van Jezus Christus. Dan zie ik dat zowel voor Christus als voor de christen de Geest het leven begint te begeleiden en te ondersteunen. De beschrijving die Owen geeft van de manier waarop de Geest op de menselijke natuur van Christus werkt, komt haast overeen met de wijze waarop de Geest in de heiliging van de nieuwe mens werkt. De twee verschillen zijn ten eerste dat Christus zondeloos is en dat de christen toch nog onvolkomen strijdt tegen de zonde ondanks Gods Geest. Het tweede verschil is dat de rechtvaardigheid aan de christen wordt gegeven omdat Christus uit zichzelf al rechtvaardig is.

Wanneer we de wedergeboorte zien als voorwaarde zien voor de soteriologie, wordt de spanning tussen de reikwijdte van het offer van Christus en het daadwerkelijke uitdelen van de genade een plaats gegeven. Hoewel de potentie van het offer van Christus blijft bestaan, wordt duidelijk dat het nieuwe opstandingsleven alleen aan de Zijnen wordt geschonken door middel van het werk van de Geest, die de mensen opnieuw geboren doet worden. Dat doet Hij op een vergelijkbare manier zoals Hij ook deed bij Christus vanaf de geboorte.

#### 4.3 Persoon van Christus

De belangrijkste vraag rondom de persoon van Christus in dit onderzoek is de kritiek van de kant van de pneuma-christologie op de Logos-christologie. Kort samengevat luidt deze kritiek dat er in de Logos-christologie te weinig aandacht is voor de menselijke kant van Jezus. Deze kritiek heeft mij geleid tot het schrijven van deze scriptie, in de hoop dat het waarlijke menszijn meer naar voren mag komen.

In de eerste plaats heeft dit onderzoek voor mij tot een relativering van deze kritiek geleid. De klassiek-gereformeerde christologie belijdt de menselijke natuur volledig. Jezus is volledig mens, ook in de klassiek-gereformeerde christologie. Door de verbinding van Jezus met zijn Goddelijke missie, wordt het goddelijke in Jezus wel meer belicht dan het menselijke, maar dat waardeer ik juist positief en is zeker geen ontkenning van de menselijke natuur van Christus. Dat de kritiek vanuit de pneuma-christologie gerelativeerd kan worden baseer ik op de volgende twee argumenten: Als eerste noem ik de verbinding met de soteriologie. Juist in de klassiek-gereformeerde soteriologie met het verzoeningsmodel wordt de ware menselijkheid van Jezus als een vereiste gezien. Jezus kan alleen optreden als middelaar wanneer Hij zowel God als mens is. De soteriologie dwingt de

---

<sup>97</sup> J.A. Owen, *Pneumatologia*, pp..51-55.

<sup>98</sup> G. van den Brink en C. van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek*, p. 581.

<sup>99</sup> Johannes 3: 3 en 5.

klassiek-gereformeerde christologie dus om het *vere homo* te incorporeren in het theologiseren. Bovendien benoemt de klassiek-gereformeerde christologie ook het *vere deus* als voorwaarde. Dankzij het middelaarschap in de soteriologie worden de goddelijke natuur en de menselijke natuur dus bij elkaar gehouden.

We kunnen juist een kritische vraag stellen bij de motivatie van de voorstanders van een pneuma-christologie die de logos-christologie liever zien verdwijnen. Wanneer we hun soteriologie opsporen, vinden we de nadruk op de navolging van het leven van Jezus Christus en een afwijzing van het verzoeningsmodel. Jezus wordt hiermee een voorbeeld voor ons allen, maar hoe ontmoeten wij God dan in Jezus? De aanwezigheid van God in mensen via de Heilige Geest maakt die mensen zelf nog niet tot God. Met andere woorden: is Gods tegenwoordigheid in de mens Jezus genoeg om God in Hem te ontmoeten? De pneuma-christologie legt de nadruk op het *vere homo*, maar verliest daarmee het *vere deus* uit het oog. Iemand in wie Gods Geest woont, is niet waarlijk God, ook al laat de Geest Gods tegenwoordigheid zien. Het graduele verschil tussen Jezus en de andere mensen is te weinig.

Dit wordt verder ondersteund door het Bijbelse getuigenis. Uiteraard zien wij in de evangeliën Jezus terug als mens met emoties. Dat wil echter niet zeggen dat deze emoties bij zijn menszijn horen. Sommige emoties, zoals verlangen, kan men immers ook aan God toe schrijven. Vermoeidheid en onwetendheid horen wel bij de menselijke natuur van Jezus. Dat zien we echter pas, wanneer we de evangeliën lezen met het onderscheid tussen de goddelijke natuur en de menselijke natuur. Wanneer we de vier evangeliën lezen, is het doel van alle vier de evangeliën om te verkondigen dat Jezus ook de Zoon van God is en de beloofde Messias. Bij Marcus zien we dat bijvoorbeeld terug in de belijdenis van de hoofdman nadat Jezus de geest heeft gegeven. (Marcus 15:39) Bij Mattheüs zien we dat terug in de verkondiging van het hemels Koninkrijk en dat Jezus God, Vader noemt. (bijvoorbeeld: Mattheüs 6) In Lukas zien we dat al terug in de belofte van de Engel aan Maria. (Lukas 1:35) En uiteraard zien we het ook terug in de proloog van Johannes (Johannes 1:14) en in dat wonderlijke hogepriesterlijk gebed (Johannes 17). Het doel van de evangeliën zou dus ook kunnen zijn om Christus te verkondigen als de Zoon van God.

Dat wordt nog duidelijker als wij het onderscheid van het werk van de Heilige Geest meenemen in het lezen van de evangeliën. In de evangeliën zien wij Jezus, preken en wonderen doen en uiteindelijk zien we Hem ook Zichzelf geven aan het kruis. De Evangeliën wijzen ons op de uitvoering van Zijn goddelijk ambt en daarmee ligt de nadruk ook in de Bijbel al op de goddelijke natuur van Jezus. De kritiek van de pneuma-christologie, dat de menselijke natuur te weinig wordt belicht, zouden de vertegenwoordigers van de pneuma-christologie ook kunnen toepassen op de evangeliën en het Nieuwe Testament zelf.

#### 4.4 Discussie

In deze discussie wil ik tot slot nog ingaan op een drietal mogelijkheden voor verder onderzoek. In de eerste plaats heb ik het onderscheid van het werk van de Geest in Christus vergeleken met het werk van de Geest in de mensen. Het werk van de Geest in het ambt van Christus is helaas wat blijven liggen, maar ook hier zijn er parallellen te trekken tussen het werk van de Geest op Christus en de gelovigen. Ik denk dan voornamelijk aan de ambten in de kerk en in het leven van een christen in het ambt aller gelovigen. Deze verbinding tussen het werk van de Geest door Christus' ambt en door de ambten van de kerk ligt echter gecompliceerder. Het ambt van Christus was een onderscheiden drievoudig ambt. De wijze waarop Jezus dat drievoudig ambt van Koning, Priester en Profeet moest invullen, is namelijk alleen toepasbaar op Hem. Alleen Jezus kon namelijk de Hogepriester zijn die

Zichzelf gaf aan het kruis. Waarschijnlijk ligt de verbinding met de ambtelijke structuren van de kerk er wel, maar dit vergt extra onderzoek. Hiervoor moet het ambt nader onderzocht worden en moet er studie worden verricht naar de effecten van de Geest. Tot slot vergt het concept zalving van de Geest op dit punt nader onderzoek.

In de tweede plaats heb ik, vanuit de overeenkomsten tussen het werk van de Geest op Christus enerzijds en op de mensen anderzijds, de ontvingenis en de geboorte van Christus vergeleken met de wedergeboorte van de uitverkorenen. Beiden zijn immers van boven of van God geboren dan wel ontvangen. Deze vergelijking moet sterker worden onderbouwd door middel van exegetisch onderzoek naar onder meer de term wedergeboorte, en de geboorteverhalen van Jezus. Wanneer we deze vergelijking met recht kunnen maken, wordt hierdoor duidelijker benadrukt dat Jezus echt volledig mens was met allerlei verzoeken. Hij had niets meer dan wij, maar Hij moest het ook hebben van de ondersteuning van de Geest. Een verschil is wel dat Hij geboren is zonder de erfzonde volgens Owen en daarmee is Hij heel zijn leven zondeloos gebleven. Dat geeft de gelovigen moed in de strijd tegen de zonde. Christus is volledig mens geworden en Hij kon dankzij de hulp van Gods Geest niet alleen strijden tegen de zonde, maar ook overwinnen.

Dit betekent overigens ook een verder onderzoek naar de antropologie en daarmee samenhangend een zondeleer. Christus had een menselijke ziel en een menselijke natuur zeggen wij, en toch kon hij zonder schuld blijven. Dat kan enerzijds betekenen dat we positief mogen denken over de mens voor de val, en juist zeer negatief over de mens na de val, omdat we allemaal ervaren dat het niet lukt om Gods geboden te houden, terwijl het wel gelukt is door één Mens.

In de derde plaats is nader onderzoek nodig naar de persoon van Christus. Daarbij blijft de vraag hoe de goddelijke natuur en de menselijke natuur zich tot elkaar verhouden. Ook de kritiek van Von Harnack en Van der Kamp komt hier weer op. Wordt de persoon van Jezus in dit model niet toch teveel een goddelijk wezen dat de menselijke natuur verdringt? Hiervoor heb ik in de literatuur een model gevonden dat mij aanspreekt in de twee-naturenleer. Dit is het klassieke model van de *perichorese*, wat oorspronkelijk bij de Cappadocische kerkvaders juist van toepassing was op de verhouding van de twee naturen van Christus.<sup>100</sup> Mijns inziens blijft deze verhouding ook binnen de grenzen van Chalcedon waarin de goddelijke en menselijke natuur met elkaar verenigd zijn in één persoon terwijl deze naturen onvermengd, onveranderd, ongedeeld en ongescheiden zijn.

Dit model vind ik acceptabel, omdat het beweegt tussen de parameters van Chalcedon. Tegelijkertijd moeten we als theologen op dit punt misschien een stap terugzetten. Het spreken over de verhouding van de twee-naturenleer houdt echt op bij metaforisch spreken, omdat deze verhouding ten diepste ook nog een mysterie is en moet blijven. Misschien gaat het hier al te ver, omdat we ons hiermee iets verbeelden van Gods mysteriën en van God zelf. Ik vind dat we op dit punt wat ruimte moeten voor het goddelijk mysterie .

---

<sup>100</sup> O.D. Crisp, *Divinity and Humanity, The Incarnation reconsidered*, Cambridge 2007, p. 4.



## Bibliografie

- A. van de Beek, *Jezus Kyrios Christologie als hart van de theologie. Spreken over God 1,1*, Utrecht 2013<sup>4</sup>.
- G.C. Berkouwer, *De persoon van Christus*, Kampen 1952.
- G.C. Berkouwer, *Een halve eeuw Theologie. Motieven en stromingen van 1920 tot heden*, Kampen 1974.
- G. van den Brink en C. van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek. Een Inleiding*, Zoetermeer 2012.
- O.D. Crisp, 'John Owen on Spirit Christology', *Journal of Reformed Theology* 5 (2011), pp. 5-25.
- O.D. Crisp, *Divinity and Humanity. The Incarnation reconsidered*, Cambridge 2007.
- M. Habets, *The anointed Son. A Trinitarian Spirit Christology*, Eugene, Oregon, 2010.
- M. Habets, 'Seeing in Stereo', *Journal of Pentecostal Theology* 11 (2003), pp. 199-235.
- R. Haight, 'The Case for Spirit Christology', *Theological Studies* 53 (1992), pp. 257-287.
- E.J.A. van der Kaaij, *De ongemakkelijke waarheid van het christendom*, Soest 2014.
- G.C. van de Kamp, *Pneumachristologie: een oud antwoord op een actuele vraag? Een dogmenhistorisch onderzoek naar de preniceense pneuma-christologie als mogelijke uitweg in de christologische problematiek bij Harnack, Seeberg en Loofs en in meer recente literatuur*, Amsterdam 1983.
- C. van der Kooi, 'Christologie' in: H.J. Selderhuis (red.), *Calvijn. Handboek*, Kampen 2008, pp. 290-300.
- C. Marksches, 'Enhypostasie/Anhypostasie' in: *Religion in Geschichte und Gegenwart, Vierte auflage*, (vol. 2) Tübingen 1999, p. 1315.
- J.A. Owen, *Pneumatologia, Or, a Discourse concerning the Holy Spirit, Wherein an Account is Given of His Name, Nature, Personality, Dispensation, Operations, and Effects; His Whole Work in the Old and New Creation is Explained; and the Doctrine Concerning It Vindica*, abridged version by George Burder, Philadelphia 1810, repr. Lavergne Tennessee 2018 (printing on demand via bijvoorbeeld:  
<https://www.bol.com/nl/p/pneumatologia/9200000050334636/?suggestionType=typedsearch&bltgh=pd-tTAeunfUyz9Q7btFbg.1.2.ProductImage>
- A.D.R. Polman, 'Monarchianisme', in: F.W. Grosheide en G.P. van Itterzon (red.) *Christelijke Encyclopedie*, (vol. 5) tweede geheel herziene druk, Kampen 1960, p. 65.

J. Ramsey Michaels, *The Gospel of John*, (New International Commentary on the New Testament, 4), Grand Rapids, Michigan 2010.

T.P. Rausch, *Who is Jesus. An Introduction to Christology*, Collegeville, Minnesota 2003.

W. van 't Spijker, R. Bisschop en W.J. op 't Hof, *Het puritanisme. Geschiedenis, theologie en invloed*, Zoetermeer 2001.

T.G Weinandy, *The Father's Spirit of Sonship: Reconceiving the Trinity*, Edinburgh 1995,  
P.M. Wisse en H. Meijer, 'Pneumatology: Tradition and Renewal' in: H.J. Selderhuis (red.), *A companion to Reformed Orthodoxy*, Leiden 2013, pp. 465-518.

K. Zwanepol, *Belijdenisgeschriften van de Protestantse Kerk in Nederland*, Heerenveen 2009.

## Bijlage 1: Verklarende woordenlijst <sup>101</sup>

*Adoptianisme	Een stroming in de kerk die leert dat Jezus als mens is aangenomen tot zoon van God; meestal wordt deze adoptie verbonden met de neerdaling van de Geest bij zijn doop.
*Anhypostasie	De idee dat over Jezus niet als mens gesproken kan worden afgezien van de incarnatie van het Woord. De menselijke natuur heeft geen eigen hypostase, maar ontleent deze aan de persoon van de Logos.
Appolinarisme	Ketterij waarbij de Logos de menselijke ziel vervangt.
*Cappadociërs	Een groep theologen uit Cappadocië aan het eind van de vierde eeuw. Met name Basilius, Gregorius van Nyssa en Gregorius van Nazianza worden als zodanig aangeduid. Ze legden de grondslag voor een type theologie waarin een brug wordt geslagen tussen orthodoxie en filosofie.
*Chalcedon	Christus is één persoon in twee naturen, waarachtig God en waarachtig mens. De Naturen zijn onvermengd, onveranderd, ongescheiden, ongedeeld (...). Veroordeling van Eutyches die leerde dat Christus slechts één natuur had, waarbij het menselijke onderging in de goddelijke natuur zoals een druppel honing in de oceaan.
Christologia	Werk van John Owen over de Christologie.
*Docetisme	De idee dat Jezus een schijnlichaam had, of dat anderszins de eeuwige Zoon van God niet identiek was met de gekruisigde.
Economische triniteit	God handelt in de geschiedenis en dat doet Hij als de Drie-ene God. De onderlinge verhoudingen worden beschreven in Zijn handelen richting de wereld.
*Enhypostasie	De positieve keerzijde van anhyposatsie: de menselijke natuur van Christus krijgt zijn concrete bestaan (hypostase) in de persoon van de Logos.
*Extra Calvinisticum	De gedachte dat de godheid van Christus ook na de incarnatie alomtegenwoordig bleef. (ligt iets breder want kan ook worden toegepast op de andere goddelijke eigenschappen (HJT).

---

<sup>101</sup> De woorden met een asterisk neem ik over uit de verklarende woordenlijst van A. van de Beek. A. van de Beek, *Jezus Kyrios Christologie als hart van de theologie. Spreken over God 1,1*, Utrecht 2013<sup>4</sup>, pp. 209-214.

*Fides Quaearens Intellectum	Het geloof zoekt het verstaan. Het geloof berust niet op de rede, maar wil wel redelijk verstaan worden.
Fons Divinitatis	Bron van God.
Geistvergeessenheit	Concept van Dilschneider en toegepast door Wisse en Meijer. Men is de Geest vergeten in de theologische bezinning.
Gradueel verschil	Verschil tussen Jezus en mens wat alleen bestaat in de mate waarin de Geest is toebedeeld aan beide partijen.
Hamartiologie	Zondeleer.
Hypostatische unie	Vereniging van de twee nature van Christus.
Immanente triniteit	Tegenover economische triniteit. De wijze waarop God in Zichzelf God is.
Incarnational Christology	Christologisch model dat vergelijkbaar is met een Logos-christologie maar wat naast een inspirational Christology staat.
Inspirational Christology	Christologisch model dat een synoniem is voor een complementaire pneuma-christologie en naast een <i>incarnational Christology</i> staat.
Logos-Christologie	Het klassieke christologische model waarin het Woord vlees is geworden en er dus twee naturen bestaan in Christus.
*Kenosis	Ontlediging; de gedachte dat de Zoon van God zich ontdaan heeft van zijn goddelijke eigenschappen om mens te worden. Ontleend aan Filippenzen 2:7 (Habets wil dit concept dus toepassen op de Geest. HJT)
Krypsis	Term van Crisp dat de verborgen aanwezigheid van de Logos in Christus aanduid in aansluiting op het model van Owen.
Kwalitatief verschil	Verschil tussen Jezus en mens wat groter is dan de mate waarin de Geest is toebedeeld aan beide partijen.
Monarchia	Griekse woord voor alleenheerschappij of oerbegin.
Monarchianisme	Ketterij waarbij God de Vader als bron wordt gezien voor God de Zoon en de Geest.
Dynamisch m.	Ketterij waarbij God de Vader als bron wordt gezien voor God de Zoon en de Geest. Zoon en Geest worden beschouwd als krachten. (dunameis).

*Modalisme	Een godsleer volgens welke Vader, Zoon en Geest geen eeuwige personen van het goddelijk wezen zijn, maar verschijningsvormen (modi) in de tijd na elkaar van de ene God.
*Opera ad extra sunt indivisa	In het werken van God naar de wereld zijn alle drie de personen gezamenlijk betrokken. Men mag Gods werken en de personen bijvoorbeeld in schepping en verlossing niet tegen elkaar uitspelen.
*Perichorese	Aanvankelijk gebruikt in de christologie, maar later gewoonlijk in de triniteitsleer. In de christologie betekent het de wederzijdse doordringing van de eigenschappen van de twee naturen, in de triniteitsleer de wederzijdse doordringing van de eigenschappen van de personen in de Drie-eenheid.
*Pneuma-christologie	Een christologie waarin Christus wordt opgevat als een volledig door de Geest geleid mens en als zodanig Gods representant op aarde.
Exclusieve p.c.	De exclusieve variant van de pneuma-christologie accepteert geen logos-christologie.
Complementaire p.c.	De complementaire variant van de pneuma-christologie accepteert wel een logos-christologie. (zie ook pneumatische christologie).
*Pneumatische christologie	Een christologie waarin de mens die verenigd is met het Woord van God geheel geleid is door de Geest.
Pneumatologia	Werk van John Owen over de pneumatologie.
Pneumatologia crucis	Uitwerking van een kruistheologie vanuit het perspectief van een Theologie van het derde artikel.
*Preëxistentie	De leer dat de Zoon van God van eeuwigheid af al bij God bestond voordat Hij vlees werd in Jezus. (toepasbaar op <i>Logos</i> , maar ook op <i>Pneuma</i> . HJT).
Pre-niceense periode	Periode na het schrijven van het Nieuw Testament en voor het concilie van Nicea in 325.
Puritanisme	Stroming uit Engeland die verwantschap kent met de Nadere Reformatie.
Reciprociteit	Wederkerigheid. Hier voornamelijk bij intra-trinitarische relaties.

Sociale triniteit	Bouwt voort op het model van de perichorese in de triniteit. De sociale triniteitsleer heeft t.o.v. de perichorese extra dat de personen van de triniteit worden gedefinieerd aan de hand van hun onderlinge relatie.
Socinianen	Theologen die zich verwant wisten met de unitarische opvattingen van de neven Socinus.
*Subordinatiaans	De idee dat de Zoon in de Drie-eenheid lager in wezen is dan de Vader.
Theandrische persoon	Godmens.
Theologie van het derde artikel	Voorstel om de theologie te doordenken vanuit het perspectief van de Geest.
*Theopaschitisme	De idee dat God lijden kan.
Theosis	De mens die goddelijke eigenschappen wordt toebedeeld.
*Tweenaturenleer	Christus is één persoon in twee naturen, waarachtig God en waarachtig mens. De Naturen zijn onvermengd, onveranderd, ongescheiden, ongedeeld (...) Vastgesteld op het concilie van Chalcedon.
Unctie	Zalving, van het Latijnse werkwoord Ungere.
Unio mystica	Mystieke verbinding van de gelovigen met Christus. Ook wel genoemd Unio cum Christo.
Unio naturarum.	Cf. Hypostatische unie.
Vere Deus	Latijn voor waarachtig God.
Vere Homo	Latijn voor waarachtig Mens.
Voortreffelijke werken	Vertaling van eminent works. Owen gebruikt dit om het werk toe te schrijven aan één persoon van de triniteit terwijl hij het nuanceerd door te zeggen dat omnia opera trinitatis ad extra indivisa sunt.

## Bijlage 2: Verklaringenblad Masterthesis



### Verklaringenblad masterthesis

Naam student: H. J. Teeuwissen  
Titel masterthesis: Inspirational Christology  
Pneuma-christologie als aanvulling op de klassiek-gereformeerde Christologie

#### VERKLARING VAN ORIGINALITEIT

Hierbij verklaar ik dat bovengenoemde masterthesis uit origineel werk bestaat. De thesis is het resultaat van mijn eigen onderzoek en is alleen door mijzelf geschreven, tenzij anders aangegeven. Waar informatie en ideeën uit andere bronnen zijn overgenomen, wordt dat expliciet, volledig en op passende wijze vermeld in de tekst of in de noten. Een bibliografie is bijgevoegd.

Plaats, datum:

Handtekening:

Huizen, 02-08-2018

#### TOESTEMMINGSVERKLARING

Hierbij stem ik ermee in dat bovengenoemde masterthesis na goedkeuring beschikbaar wordt gesteld voor opname in de bibliotheekcollectie en dat de metadata beschikbaar worden gesteld aan externe organisaties en/of door de PThU worden gepubliceerd.

Verder verleen ik (de bibliotheek van) de PThU

wel

niet

toestemming voor het opnemen van de volledige tekst in een via internet of anderszins openbaar toegankelijke database. (Deze toestemming betreft alleen de openbaarmaking van de masterthesis, zonder verdere overdracht of inperking van het auteursrecht van de student.)

Plaats, datum:

Handtekening:

Huizen, 02-08-2018