

Kom en zie

deel II

De pre-existentie van de Zoon
belicht vanuit de existentie van
Jezus, de Christus.

M.J. Kater

Theologische Universiteit - Apeldoorn, 2011
Drukwerk: Drukkerij Verloop - Alblasterdam
ISBN/EAN: 978-90-75847-34-5
NUR 700; Theologie algemeen

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden vermenigvuldigd,
opgeslagen in een computerbestand of openbaar gemaakt, in enige vorm of wijze,
zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Kom en zie (II)

De pre-existentie van de Zoon belicht vanuit de existentie van
Jezus, de Christus

(Summary in English included)

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Theologische Universiteit van de
Christelijke Gereformeerde Kerken
in Nederland te Apeldoorn
op gezag van de rector dr. G.C. den Hertog,
hoogleraar in de systematische vakken,
volgens het besluit van het college van hoogleraren
in het openbaar te verdedigen
op D.V. op D.V. 29 maart 2011 des namiddags om 15.00 uur
in de aula van de universiteit,
Wilhelminapark 4 te Apeldoorn

door

Maarten Jacob Kater

geboren 18 december 1962 te Numansdorp

De examencommissie:
Prof. dr. J.W. Maris, promotor
Prof. dr. G.C. den Hertog, co-promotor
Prof. dr. B. Kamphuis, co-promotor
Prof. dr. A. Baars
Prof. dr. G. van den Brink
Prof. dr. M. Sarot

*Opgedragen aan de nagedachtenis van onze (schoon)vader
en aan mijn vrouw Jacqueline
en onze kinderen
Eva-Anna
Willem
Floris
Lodewijk
Friso*

Deze uitgave is mede mogelijk gemaakt door de stichting *Pro Religione et Libertate*.

Woord vooraf

Of ik blij ben dat ik deze studie afgerond heb? Over enkele weken of maanden zal dit ongetwijfeld zo zijn. Ik ben de HEERE dankbaar dat Hij me in de achterliggende jaren de kracht gaf om zover te komen dat nu ook het tweede deel van de studie naar de pre-existentie van de Zoon afgerond is en als proefschrift kan dienen. Hij gaf ook mensen om me heen die me op tijd bemoedigden. Een aantal van hen wil ik hieronder met name noemen.

Met genoegen denk ik terug aan de jaren van mijn theologische vorming na mijn vorming in het middelbaar onderwijs als docent. De wijze waarop prof. dr. J. van Genderen (†), prof. dr. J. de Vuijst (†), prof. dr. W. van't Spijker en prof. dr. W.H. Velema ieder op eigen wijze mij in de jaren 1990–1994 wegwijs gemaakt hebben in de theologie heeft een onvergetelijke indruk achtergelaten. Zij brachten in woord en wandel tot uitdrukking dat *scientia et pietatis* meer is dan een vrome leus. Ik ben hen zeer erkentelijk, ook voor de liefde tot de theologische studie die ze me bijbrachten.

Uiteraard ben ik veel dank verschuldigd aan mijn promotor prof. dr. J.W. Maris die in de achterliggende zeven jaar mijn studie begeleidde en verschillende en verscheidene versies van hoofdstukken iedere keer weer wilde becommentariëren. Hij heeft werkelijk veel van mij willen verdragen en mee willen dragen. Mijn dank aan hem geldt niet alleen dit deel II, maar ook deel I van deze studie, dat vorig jaar afzonderlijk is uitgegeven¹. Hij heeft een veelvoud van het aantal pagina's doorgenomen. De aandacht die mijn co-promotor prof. dr. G.C. den Hertog aan mijn manuscript van zowel deel I als deel II gegeven heeft, ging veel verder dan een formele taakopvatting van hem vroeg. Dat typeert hem en ik heb dankbaar geprofiteerd van zijn inzichten. Mijn andere co-promotor prof. dr. B. Kamphuis heeft blijk gegeven van een zeer nauwkeurige lezing van het manuscript en zo nog heel wat aangedragen om te verwerken. Ook de overige leden van de examencommissie hebben mij gediend met zeer waardevolle adviezen over zowel de hoofdlijnen als een aantal detailpunten in mijn studie.

¹ M.J. Kater, *Kom en zie (I). De plaats en betekenis van de pre-existentie van de Zoon belicht vanuit de theologie van Kuschel, Pannenberg en Gunton* (Apeldoorn: TUA 2010). Zie ingesloten CD-ROM op de achterflap van dit boek.

Wat mij geweldig geholpen heeft, is de ondersteuning door mensen die mijn werk geheel of gedeeltelijk wilden lezen, corrigeren en becommentariëren. Ik vermeld dan graag de leden van de onderzoeksgroep systematische theologie, maar in het bijzonder het vele werk dat de studenten Cees-Jan Smits en Wouter Beinema verricht hebben. Zij hebben het manuscript doorgeploegd om het te controleren op taal, stijl en consistentie. De wetenschap dat zij op de achtergrond hiermee bezig waren, was voor mij een enorme geruststelling. Zonder hun hulp zou het verschijnen van dit boek vele weken vertraagd zijn. Ook nu vermeld ik graag de namen van enkele trouwe meelezers: ds. P.D.J. Buijs en mijn zwager Edward Groenenboom.

Op dit moment wil ik ook de kerkenraad van Zeist bedanken dat hij in het najaar van 2006 en het voorjaar van 2008 bewilligde in het gebruik maken van de faciliteiten die het Stimuleringsfonds van onze kerken biedt. Dat betekende voor mij een aantal maanden waarin ik officieel vrijgesteld was van de meeste taken met daarbij de geruststellende gedachte dat vervanging geregeld was. Het heeft destijds ouderling W.E. Klaver veel moeite gekost me zover te krijgen, maar ik vermeld zijn naam met ere aangezien hij over zoveel overtuigingskracht beschikte. Ook de deputaten van het Stimuleringsfonds van onze kerken, met name in de persoon van br. J.C. Westeneng uit Soest, dank ik voor hun meeleven en hulp. Het is me vooral ook een behoefte de liefde en het weldadig meeleven van vele gemeenteleden uit Zeist te vermelden. Misschien vroegen sommigen zich wel eens vertwijfeld af of er ooit een einde zou komen aan deze studie. Zonder de weken in de 'studeerkamer' in Eersel was deze studie echter nooit afgekomen. Een bijzonder woord van dank daarom aan onze overburen in de Berkenlaan, Hans en Anneke Leurs. Zij stelden iedere keer weer hun vakantieverblijf ter beschikking om zo in alle rust een aantal dagen aaneengesloten door te kunnen werken.

En zo kom ik dan vanzelf dichterbij huis. Dit boek is allereerst opgedragen aan de nagedachtenis van onze vader Willem Hartman. Hij zag uit naar de voltooiing van deze studie, maar de HEERE nam hem in het voorjaar van 2007 uit dit leven weg. In dankbare herinnering blijft zijn grote betrokkenheid gedurende al de jaren van ons huwelijk met het wel en wee van ons gezin. Het is voor mij dan ook een voorrecht dat vader en moeder Kater en moeder Hartman de afronding nog wel mee mogen maken. Ook zij hebben met ons uitgezien naar dit moment. Dat in de tweede plaats in de opdracht van dit boek de namen staan van mijn vrouw en kinderen is meer dan het aansluiten bij een bepaald gebruik. Mijn lieve vrouw heeft me vele uren afgestaan voor het kunnen werken aan mijn studie naast alle werk als predikant en dat terwijl ze mijn hulp vanwege haar broze gezondheid ook heel hard nodig had. Zij maakte als geen ander hoogte- en dieptepunten mee. Het offer dat zij ervoor bracht kan alleen maar onderschat worden. Onze kinderen hebben me door hun liefde en meeleven enorm gestimuleerd om door te gaan en vol te houden. Wij zijn jullie zeer dankbaar voor jullie vurige liefde waarmee je ons wilde omringen.

Tijdens mijn studie heb ik vele momenten gehad waarop de woorden van Augustinus aan het adres van Deogratias² me uit het hart gegrepen waren:

Ik heb ook maar één luide klacht van jou gehoord: wanneer jij iemand laat kennismaken met het christendom vind je je eigen betoog ‘waardeloos en ondermaats’. Dat komt, weet ik, niet door gebrek aan stof (...) of door gebrek aan taalvermogen, maar door een innerlijke weerzin. Misschien is dat vanwege de reden die ik noemde: we beleven meer genoeg en worden meer geboeid door wat we in stilte waarnemen in de geest, en daarvan willen we niet weggeroepen worden naar het geraas van woorden dat daarvan zo sterk verschilt.

Vaak heb ik deze ‘innerlijke weerzin’ moeten overwinnen. In deze studie treft de lezer het ‘geraas van woorden’ aan. Wanneer zij mogen dienen tot verdere theologische doordenking en tot meerdere lof van de Zoon, dan is deze strijd de moeite waard geweest.

Kampen, Advent 2010

² Aurelius Augustinus, *Goed onderwijs. Christendom voor beginners [De catechizandibus rudibus]*, ingeleid, bezorgd en vertaald door Vincent Hunink en Hans van Reisen (Budel 2009), 90–91.

Inhoudsopgave

1. Introductie

1.1 Spreken over pre-existentie	13
1. Benaderingen	14
2. Stand van het onderzoek.....	17
3. Probleemstelling	20
1.2 Opzet.....	20

2. Een woord met een geschiedenis

Introductie	23
2.1 Het woord ‘pre-existentie’ belicht vanuit de geschiedenis	24
2.1.1 De woorden uit de geschiedenis	24
1. Griekse teksten	25
2. Latijnse teksten.....	31
3. Conclusies	32
2.1.2. Een christologische toespitsing?.....	32
1. Oude Testament.....	32
2. Nieuwe Testament	34
3. Eerste eeuwen kerkgeschiedenis	35
4. Conclusies	37
2.1.3 Het theologisch gebruik in geschriften van de 4 ^e eeuw	38
1. Eusebius van Ceasarea	38
2. Athanasius	39
3. Basilius van Caesarea	41
4. Gregorius van Nazianze	41
5. Gregorius van Nyssa:	41
6. Conclusie	42
2.2 Het ‘voor alle eeuwen’ in de geschiedenis van Nicea-Constantinopel.....	43
2.2.1 Terreinverkenning van een toevoeging	43
2.2.2 Lijnen vanuit de traditie tot de 4e eeuw	47
1. Nadruk op de gelijkheid van of het onderscheid tussen Vader en Zoon.....	48
2. ‘Twee Zonen’ of één Zoon	49
3. Spreken over de Zoon binnen een eikoon-theologie	50

4. Vader en Zoon, het subordinationisme	52
2.2.3 Een tournee langs de synoden en opgestelde verklaringen (325–381)	54
1. Van 325–350.....	54
2. Van 350–360.....	59
3. Van 360–380.....	62
2.2.4 Conclusies.....	64
2.2.5 Een Cappadocische bijdrage	69
2.2.6 Controverse rond Spreuken 8:22vv.	75
Ten slotte	79
2.3 Conclusies	81

3. Een woord met een ijkpunt?

Introductie.....	84
3.1 Jezus in het kleed van de Wijsheid? – Kolossenzen 1:15–20.....	87
3.1.1 Een terreinverkenning van de exegese.....	87
3.1.2 Is het ‘Beeld van de onzichtbare God’ een typering van de pre-existentie van de Zoon?.....	94
3.1.3 Het ‘Eerstgeborene van de hele schepping’ als typering van de pre-existentie van de Zoon?	96
3.1.4 Het ‘in Hem’, ‘door Hem’ en ‘tot Hem’ geschapen zijn van alles als aanwijzing voor de pre-existentie van de Zoon?.....	97
3.1.5 Conclusie	100
3.2 Pre-existent vóór de schepping? De identiteit van God.....	101
3.2.1 Functioneel-ontologisch.....	102
3.2.2 Identiteit.....	103
3.2.3 Intermediairs?	105
3.2.4 Niet redeneren, maar eren	108
3.2.5 Jezus’ zelfbewustzijn	110
3.2.6 Jezus’ proloog als toegangspoort	113
3.2.7 ‘Voor de grondvesting van de wereld’	120
3.3 Pre-existent in Israëls geschiedenis? De identiteit van de Zoon.....	122
3.3.1 Niet op een lijn, maar wel zonder tegenspraak	122
3.3.2 Bouwstenen – raamwerk – traditieveld.....	125
3.3.3 Enkele lastige ‘zwerfstenen’ als toetssteen – typologie	129
1. 1 Korinthe 10:1–11	130
2. Judas 5	131
3.3.4 Het profetisch perspectief van Mattheüs 23:37	132
3.4 Pre-existentie verbonden aan het spreken over Jezus, de Zoon van God	133
3.4.1 Jezus als Zoon.....	134
3.4.2 Jezus, de unieke Zoon	138
3.4.3 Jezus’ doop – adoptie tot Zoon van God?.....	143
1. De prediking van Johannes de Doper.....	144
2. De woorden zelf.....	144
3. In het licht van het evangelie als geheel.....	145
4. Conclusie	146
3.4.4 Jezus’ opstanding – adoptie tot Zoon van God?	146
1. Romeinen 1:3,4.....	147
2. Handelingen 13:33 (cf. 2:36)	151

3. Twee scharnierpunten – Psalm 2 en Psalm 110.....	151
4. Conclusie	153
3.5 Jezus, de Geliefde Zoon, enig(geboren) Zoon, (over)gegeven Zoon	155
3.5.1 De geliefde enig(geboren) Zoon.....	155
3.5.2 De geliefde (over)gegeven Zoon	158
3.6 Jezus, de gezonden Zoon – Jezus, de gekomen Zoon.....	159
3.6.1 De oudste aanwijzingen op schrift	159
1. De gezonden Zoon – Galaten 4:4–6	159
2. De gekomen Zoon – Filippenzen 2:6–11 (// 2 Kor. 8:9).....	162
3.6.2 De synoptische evangelieën: ‘Ik ben gekomen om te ...’	166
3.6.3 De Johanneïsche geschriften	168
1. Evangelie	168
2. Brieven van Johannes	171
3. Openbaring van Johannes	172
3.7 Jezus, de Zoon van David	174
3.7.1 De Heer van David is Zoon van David.....	174
3.7.2 De Zoon is de ‘Wortel van David’	176
3.8 Jezus, de Zoon des mensen	178
3.9. Conclusies.....	181

4. Een grensoverschrijdend woord

Introductie	185
4.1 Pre-existentie en realiteit	188
4.2 De ontologische grens – transcendentie en immanentie	190
2. Ruimte	195
4.3. De epistemologische grens – de ‘regel van Rahner’	198
1. ‘Regel van Rahner’- introductie	200
2. Openbaring of ervaring?.....	201
3. Antropologie.....	203
4. Incarnatie	204
5. Pre-existentie	205
6. Evaluatie.....	206
7. Conclusie	211
4.4 De eschatologische grens – eeuwigheid en tijd	213
4.4.1. De eeuwige God en de tijd	214
4.4.2 Onderscheidingen en oplossingen	217
Excurs A - Bezwaren tegen de tijdloze opvatting van God:	220
Excurs B - Tijd	226
4.4.3 Christologisch en pneumatologisch bepaalde ‘volheid des tijds’	231
4.5 Conclusies.....	234

5. Een woord voor het heden

Introductie	237
5.1 Christologie I: pre-existentie en methode.....	239
5.1.1 Een matrix van relaties	240
5.1.2 Impliciet-expliciet	241

5.1.3 From within en from ahead.....	243
Christologie from within.....	246
Christologie from ahead.....	246
5.1.4 Christologie ‘van beneden’ en ‘van boven’	248
5.1.5 Berkhofs benadering?	251
5.2 Christologie II: pre-existentie – existentie – post-existentie.....	253
5.2.1 Pre-existentie en existentie – incarnatie.....	254
5.2.2 Van logos asarkos naar logos ensarkos?	256
5.2.3 Pre-existentie en eeuwige generatie.....	261
1. Historische verantwoording.....	262
2. Theologische verantwoording.....	265
5.2.4 Pre-existentie en maagdelijke conceptie.....	267
1. Sluiten ze elkaar uit?.....	267
2. Veronderstellen ze elkaar?.....	269
5.2.5 Existentie en post-existentie – de opstanding	270
5.2.6 De identiteit van God – door de Zoon getekend	273
5.3 Pre-existentie en theologie.....	278
5.3.1 Pre-existentie en protologie	279
5.3.2 Pre-existentie en de eenheid van het Woord van God	280
1. Typologie.....	280
2. Gods ‘metanarrative’	284
5.3.3 Pre-existentie en soteriologie.....	285
5.3.4 Pre-existentie en eschatologie.....	287
5.3.5 Pre-existentie en de triniteitsleer.....	287
5.4 Conclusies.....	288
5.4.1. Pre-existentie en de methode van de christologie	288
5.4.2 Pre-existentie en christologie.....	288
5.4.3 Pre-existentie en theologie.....	289

Epiloog

Summary

Literatuur

Tekstregister

Persoonsregister

1. Introductie

“In het begin was het Woord.” Wat zoekt u nu vóór het begin? Stel dat je iets zou kunnen vinden voor het begin, dan is dat zelf het begin. Wie iets zoekt vóór het begin is niet goed bij zijn hoofd. Wat zou er dan moeten zijn voor het begin? “In het begin was het Woord”, staat er.’ (Augustinus)¹

1.1 Spreken over pre-existentie

Zijn dorpsgenoten stonden voor een raadsel: ‘Is deze niet de timmerman, de zoon van Maria en de broer van Jakobus en Joses en van Judas en Simon? En zijn Zijn zusters niet hier bij ons?’ (Mark. 6:3) Over deze ‘timmerman’ gaat deze studie. Bijna niemand ontkent nog Zijn werkelijke existentie in de geschiedenis. De Joodse rabbi uit de eerste eeuw van onze jaartelling is niet minder bekend dan de profeet Mohammed of andere belangrijke personen binnen de wereldgodsdiensten. Maar, ‘bekend zijn’ is nog geen principiële reden om niet alleen over Zijn existentie, maar ook over Zijn *pre-existentie* te spreken. Er moet iets zeer bepaalds in Zijn existentie geweest zijn, dat hierop zou wijzen. Volgens de *getuigenissen* van de evangeliën hebben vriend en vijand zich over Hem verbaasd en namen sommigen aanstoot aan Hem, dus bijzonder was Hij in ieder geval. Maar is Hij meer dan een mens, meer dan een profeet? In welk opzicht gaat Hij de grenzen van het menselijke bestaan dan te boven? Welke momenten uit de geschiedenis van Jezus – zoals ons die overgeleverd is – zijn doorslaggevend geweest voor de eerste christenen uit de Joden om Hem te aanbidden? Op grond waarvan heeft men binnen de christelijke theologie een pre-existentie van Jezus de Christus beleden en om welke redenen werd deze belijdenis ook bestreden? Aan deze vragen zou vanuit de geschiedenis van de theologie nog een hele reeks toe te voegen zijn. In deze studie zal op een aantal van die vragen rond het belijden en bestrijden van de pre-existentie van Jezus als de Zoon van God ingegaan worden.

Er blijkt immers veel in het geding te zijn. Werner Löser is zelfs van mening dat de wijze waarop de pre-existentie van de Zoon wordt verstaan, bepalend is voor hoe we in

¹ Aurelius Augustinus, *De weg komt naar u toe. Preken over teksten uit het Johannesevangelie [Sermones de scripturis 117–147A+368]* (Budel 2007) 58. Het citaat is uit sermo 118 ‘Zo Vader zo Zoon’ (=PL, 671–3).

de theologie spreken over God en het behoud van de mens.² Wat staat er dan op het spel? Onder meer de volgende thema's binnen de theologie hangen ermee samen:

- Was Jezus wezenlijk anders of (slechts) in graad van ons verschillend, en wat zijn daarvan de consequenties?
- Jezus, als de geadopteerde of de eeuwige Zoon van God?
- Kwam Hij (passief) als een gezant of was Jezus' komen (incarnatie) een daad van Zijn vrije liefde?
- De aard van Jezus' sterven: doem of daad? Sterft een mens voor anderen, of is het werkelijk de Zoon die de Vader *eigen* is?
- De betekenis van de opstanding van Jezus uit de doden.
- De relatie tussen OT en NT en daarmee samenhangend de plaats van Israël.
- Of de triniteitsleer binnen het monotheïsme een plaats kan hebben, hangt in ieder geval samen met het antwoord op de vraag of de geschiedenis van Jezus bepalend is voor de identiteit van God.

In ieder geval blijkt een onderzoek naar de pre-existentie van de Zoon zich niet bezig te houden met een onderwerp in de marge.

1. Benaderingen

Er is *functioneel* onderzoek gedaan in allerlei bronnen om te zien welke *functie* spreken over pre-existentie daarin heeft.³ Pre-existentie wordt dan situationeel benaderd: er wordt in beeld gebracht hoe iemands opvatting over pre-existentie wijzigt onder invloed van zijn situatie. Over de *werkelijkheid* van een 'buiten', 'boven', 'voorafgaand aan' of 'volgend op' wordt in zo'n functionele benadering, binnen bijvoorbeeld een historisch onderzoek, een bestuderen van bronnen uit de religiegeschiedenis, geen uitspraak gedaan.

Het woord *pre-existentie* kan al snel een ieder intrigeren die in zijn existentie in het heden geconfronteerd wordt met de grenzen, de eindigheid, de gebrokenheid van zijn bestaan en daarom op zoek is naar de essentie van zijn bestaan. Wat iemand in dit leven als probleem ervaart, heeft dan invloed op zijn denken over wat met het woord pre-existentie bedoeld wordt. Het voorvoegsel 'pre' wijst dan op de mogelijke oplossing of verlossing. Heeft men geen 'probleem' in het huidige bestaan, dan zal ook de betekenis

2 Werner Löser, 'Jesus Christus: Gottes Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit. Zur Deutung der Präexistenzaussagen in der gegenwärtigen Theologie', *IKaZ Communio* 6 (1977) 45: 'obwohl es sich bei der Frage nach dem Sinn der Präexistenzaussagen doch wahrhaftig nicht um ein folgenlos bleibendes Nebengebiet der Christologie handelt!'.

3 Zo Fred Craddock, *The Pre-existence of Christ in the New Testament* (Nashville 1968). Hij trekt de conclusie, 143: 'Pre-existence, therefore, characterized the essence; the eternal, non-contingent realities which are prior to the parentheses of birth and death, creation and consummation. Pre-existence provided a ground of security for the insecure by presenting certainty back of the present uncertainties, by offering a characterization of what was the nature of things before the tragic story of existence began. When man understood his problem to be existence, he viewed a knowledge of the pre-existent as both comforting and redemptive, if coupled with information as to how life could return to that pre-existent state.'

van een spreken over de pre-existentie afgezwakt worden.⁴ Omgekeerd kan juist een crisissituatie doen vragen naar iets dat mogelijk aan onze existentie betekenis geeft, wat dan met ruimtelijke aanduidingen ‘buiten’ of ‘boven’ of met temporele uitdrukkingen als ‘voorafgaand aan’ of ‘volgend op’ tot uitdrukking wordt gebracht.⁵ Hiermee is niet gezegd dat nadenken over een mogelijk ‘pre’ als voorvoegsel bij (onze) existentie alleen gebeurt waar sprake is van een bepaald probleem. Ook de (wetenschappelijke) nieuwsgierigheid brengt de eeuwen door steeds weer tot het onderzoeken van de grenzen van onze existentie.

Een andere, meer *contextuele* benadering heeft Hamerton-Kelly geboden.⁶ Hij is van mening dat het onmogelijk is de term ‘pre-existentie’ *a priori* te definiëren, want dan kan er volgens hem niets meer gezegd worden dan ‘pre-existence means existence before’. De betekenis van het woord zal *a posteriori* vastgesteld dienen te worden voor iedere context waarin het gebruikt wordt. Daarom gaat hij uit van een werkdefinitie aan de hand van het gebruik van het woord door diverse moderne theologen: ‘*Pre-existence*’ is a mythological term which signifies that an entity had a real existence before its manifestation on earth, either in the mind of God or in heaven.’ Maar aangezien de term zelf niet altijd gebruikt wordt waar er impliciet toch ook sprake is van ‘pre-existentie’, wil hij daarom in principe uitgaan van vier mogelijke typen van ‘pre-existentie’. Hij ontleent deze aan zijn onderzoek naar pre-existentie in het vroege jodendom:

1. Een entiteit bestaat voor zijn eigen manifestatie, maar niet voor de schepping;
2. Een entiteit bestaat voor zijn eigen manifestatie én voor de schepping;
3. Een entiteit bestaat voor de schepping, maar wordt niet noodzakelijk gemanifesteerd;
4. Een entiteit die in de hemel bestaat, maar zonder enige vermelding van schepping of manifestatie.

Binnen deze vier typen bestaat dan weer een tweedeling, namelijk een *eschatologische* (een bestaan voor zijn eigen manifestatie) en een *protologische* (een bestaan voor de schepping) pre-existentie. Daarnaast maakt hij nog weer onderscheid tussen een ‘*ideële*’ (*ideal*) en ‘*actuele*’ (*actual*) pre-existentie, namelijk of iets respectievelijk alléén in de

4 Enkele klassieke voorbeelden. Als het leven zoals bij Philo wordt verstaan als een mengeling van goed en kwaad, en er dus een discrepantie bestaat tussen hoe dingen zijn en hoe ze behoren te zijn, dient een pre-existent wezen vaak als de verklaring van het goede in het bestaan. Het probleem lag voor Philo in het stoffelijke. Het goede, geestelijke, komt uit een andere wereld. De verbindende schakel (de pre-existente Logos) tussen het geestelijke en het stoffelijke moet daarom tot het hogere behoren, om de mens in deze wereld te doen delen in het hoogste goed. Het pre-existente bemiddelt tussen het Ultieme Goed en de mens. Bij de Stoïcijnen – volgens wie de mens thuis is in de wereld en in harmonie met het universum leeft of dient te leven – is de Logos als gevolg van deze positieve visie meer een ‘*dia-existent*’ (een alles doordringend) principe. Ook bij de rabbijnen, die uitgaan van een positieve kijk op het bestaan (als geschapen werkelijkheid), is er geen behoefte aan verlossing door iemand die uit een ‘andere wereld’ komt. Bij hen is ‘pre-existentie’ vooral gelijk aan ‘predestinatie’ in de zin dat alles heeft bestaan in de gedachten en wil van God. Cf. R.G. Hamerton-Kelly, *Pre-existence, Wisdom and the Son of Man. A Study of the idea of pre-existence in the New Testament* (Cambridge 1973).

5 Wanneer het bestaan als zodanig het probleem is, dan kan ‘pre-existentie’ zelfs de betekenis van ‘non-existentie’ krijgen.

6 R.G. Hamerton-Kelly, *Pre-existence, Wisdom and the Son of Man. A Study of the Idea of Pre-existence in the New Testament* (Cambridge 1973).

gedachten of het plan van God reeds bestond óf reeds als werkelijkheid (reëel) aanwezig is bij of naast God. Hamerton-Kelly beschouwt *beide* vormen (*ideal* en *actual*) als een reële pre-existentie.⁷ Zijn conclusie luidt dat zowel de *protologische* als de *eschatologische* pre-existentie diep ingebed is in de bijbelse tradities.⁸

Deze studie is echter een theologische c.q. dogmatische studie. Nader bepaald: een studie binnen de *christelijke* theologie. Daarom zal in deze studie God ter sprake komen. En dat kan alleen vanuit de overtuiging dat Hij allereerst zichzelf ter sprake gebracht heeft, en brengt, in de door Hem voor ons geschapen ruimte en tijd. Dat deed Hij op een unieke manier in Hem die we uit de geschiedenis hebben leren kennen als ‘Jezus van Nazareth’, de Messias van Israël, Jezus Christus, die *Kurios* is. Over wie Hij is, Zijn identiteit, denken we na in deze studie. Het is dus vooral een *christologische* studie. In het kader van het nadenken over de *identiteit* van de Zoon willen we bezien wat verstaan wordt onder de ‘pre-existentie van de Zoon van God’, zoals dit in (een groot deel van) de christelijke systematische theologie eeuwenlang aangeduid is.

In de theologie – en dus ook wat betreft de bezinning op de realiteit van de pre-existentie – worden uitspraken gedaan over het *zijn*. Daarom zal in deze studie ook ingegaan worden op enkele *ontologische* aspecten die meeklinken in het woord pre-existentie.⁹ Op z’n minst dient dit te gebeuren om verantwoording af te leggen ten overstaan van de *zijns*uitspraken van de oecumenische concilies uit de eerste eeuwen van onze jaartelling, om rekenschap te geven van het (mogelijke) gebruik van het woord ‘pre-existentie’ op het forum van de hedendaagse theologie en om tot uitdrukking te brengen dat het ook bij dit onderdeel van het christologisch dogma gaat om een ‘publieke zaak’.¹⁰ Hiermee is aangegeven dat deze studie geschreven is in het besef dat – om maar iets te noemen uit de natuurkunde – we niet meer leven in de tijd van Newton, maar na Einstein. Om op het hedendaagse forum verantwoording af te leggen van een onderwerp dat de visie op tijd en ruimte raakt, dienen we dan ook te verdisconteren dat in de 17^e eeuw anders over tijd en ruimte gedacht werd dan in onze tijd. Ook spreken we tegenwoordig in een ander klimaat wat betreft de verschillende kennistheoretische opvattingen en de visies op de verhouding van God en wereld.

Omdat dit een theologische studie is, gebiedt de wetenschappelijke eerlijkheid te zeggen dat er geschreven is vanuit wat genoemd zou kunnen worden een bepaald *commitment*.¹¹ Dat geldt voor iedere wetenschapper, maar zeker voor de theoloog. Deze

7 Vaker wordt het onderscheid tussen ideeëel en reëel gehanteerd (cf. Georg Plasger, *RGG*⁴, Vol. 6, 1535).

8 Voor kritiek op de aanduiding ‘ideële pre-existentie’: Cf. W.A. Meeks, ‘Review of Hamerton-Kelly, Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man’, *JBL* 93 (1974) 617–19, die schrijft dat dit concept ‘rather vacuous’ is, omdat wanneer we uitgaan van Gods alwetendheid, alles een ideële pre-existentie heeft.

9 Cf. Christoph Schwöbel, ‘Die Unverzichtbarkeit der Frage nach dem Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens in der Dogmatik’, in: Hermann Deuser, Dietrich Korsch (Hrsg.), *Systematische Theologie heute. Zur Selbstverständigung einer Disziplin* (Gütersloh 2004) 102–18.

10 Cf. Gijsbert van den Brink, *Een publieke zaak. Theologie tussen wetenschap en geloof* (Zoetermeer 2004), die na een uitvoerige bestudering van oude en nieuwe wetenschapsfilosofieën de conclusie trekt, 336: ‘Het levendige, nog steeds in omvang en hopelijk ook in kwaliteit toenemende debat over de verhouding geloof en wetenschap toont aan, dat een verantwoord spreken over God in het licht van de huidige stand van zaken in de (natuur)wetenschappen bepaald niet achterhaald is.’

11 Cf. Richard B. Hays, *The Conversion of the Imagination. Paul as Interpreter of Israel’s Scripture* (Grand Rapids/Cambridge 2005) m.n. 190–201 over ‘A Hermeneutic of Trust’. ‘When we read Scripture through

studie is geschreven vanuit het geloof dat het ‘object’ van de theologie op een unieke manier als Subject het Woord heeft genomen en daarom ook werkelijk bestaat.¹² Hiermee is overigens niet ontkend dat Gods bestaan van een geheel eigen orde is. Met een dergelijke wijze van spreken bedoel ik dus niet dat God *moet* bestaan volgens onze ‘godsbewijzen’ en binnen onze verstaanskaders.

2. Stand van het onderzoek

Een kort overzicht van de stand van zaken in de theologische bezinning op de pre-existentie van de Zoon aan het eind van de 20^e eeuw is reeds in deel I weergegeven.¹³ Hier wordt dan ook volstaan met het vermelden van enkele belangrijke punten die voor deze vervolgstudie van wezenlijk belang geweest zijn als stimulans.

De studie van Wevers uit 1986 heeft de pre-existentie vooral verbonden aan een wijsheidschristologie.¹⁴ Dat is een punt dat in deze studie relatief veel aandacht zal krijgen. Een zin die Wevers bijna aan het eind van zijn studie noemt, is veelzeggend: ‘Er is meer aan de hand.’ Enkele alinea’s verder luidt zijn voorlopige conclusie: ‘Geheel in het verlengde van de reflectie op het mythologische gegeven van de Wijsheid kunnen we Jezus Christus de gestolde Geest of Wijsheid Gods noemen.’¹⁵ Zijn eindconclusie

a hermeneutic of trust in God, we discover that we should indeed be suspicious: suspicious first of all of ourselves, because our minds have been corrupted and shaped by the present evil age (Gal. 1:4) (...). Reading receptively and trustingly does not mean accepting everything in the text at face value (...) the hermeneutic of trust is necessarily a matter of faithful struggle to hear and discern. (...) The real work of interpretation is to *hear* the text’, 197–8; idem, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven/London 1989); Cf. Anthony C. Thiselton, *The Hermeneutics of Doctrine* (Grand Rapids/Cambridge 2007), die dit werk zelf typeert als een analyse van de ontwikkeling: ‘From Abstract Theory to Life-Related Hermeneutics’, xvi–xxii. In zijn beschrijving van de hermeneutische benaderingen in de christologie wijst hij op beide aspecten die samengaan: een ‘Existential Hermeneutic’ en ‘Ontological Truth-Claims’, 376–83; cf. Trevor Hart, ‘Tradition, Authority, and a Christian Approach to the Bible as Scripture’, in: Joel B. Green, Max Turner, *Between two Horizons*, 183–204, m.n. 193–6.

- 12 Cf. Gerrit Manenschijn, *God is zo groot dat Hij niet hoeft te bestaan. Over narratieve constructies van de geloofswerkelijkheid* (Baarn 2002²) 13: ‘Ik wil ook van de gedachte af dat God moet bestaan op een manier die wij voor mogelijk houden.’ Cf. Theo de Boer, *De God van de filosofen en de God van Pascal. Op het grensgebied van filosofie en theologie* (Zoetermeer 1989, 2005⁴), met name over de ‘afgrond van de rede’, 68–80; Vincent Brümmer, ‘Does God Really Exist?’, in: Timo Koistinen, Tommi Lehtonen (eds.), *Philosophical Studies in Religion, Metaphysics, and Ethics* (Helsinki 1997) 17–34; cf. ook Kevin J. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine. A Canonical Linguistic Approach to Christian Doctrine* (Louisville 2005) 224: ‘The macrogenre of Scripture is divine adress.’
- 13 M.J. Kater, *Kom en zie. Deel I: De plaats en betekenis van de pre-existentie van de Zoon belicht vanuit de theologie van Kuschel, Pannenberg en Gunton* (Apeldoorn 2010). Verder afgekort als *Kom en zie (I)*. Zie 1.1.1.5 over de studie van H.E. Wevers (zie bij n. 14), 1.1.1.6 over de studie van Douglas McCready, *He Came Down from Heaven. The Preexistence of Christ and the Christian Faith* (Downers Grove 2005). Het is opvallend dat in deze studies nauwelijks aandacht gegeven is aan een bespreking van de relatie van tijd en eeuwigheid. Dit is wel gebeurd – zij het heel beknopt – in: Niall Coll, *Christ in Eternity and Time* (Dublin 2001) 179–87. Daarnaast is in 1.2 een bredere terreinverkenning gegeven inzake de verschillende opvattingen van de betekenis van de pre-existentie van de Zoon.
- 14 H.E. Wevers, *Jezus Christus vanwaar komt Hij? Een systematisch-theologisch en bijbels-theologisch onderzoek naar het oorsprongsdenken in de christologie en de preëxistentie als facet hiervan, uitgaand van de huidige christologie ‘van beneden’* (Delft 1986).
- 15 Wevers, *Vanwaar komt hij?*, 141.

luit dat Jezus Christus ‘als menselijke persoon de Wijsheid, de Geest en de Logos van God’ is. Hij is ‘deze niet van God los te denken “facetten” in persoon’. Hij voegt daar nog een ‘facet’ aan toe: ‘Zo zijn ook de Heerlijkheid van God en deze mens één en dezelfde en is Hij de niet van God los te denken Heerlijkheid in persoon.’¹⁶

Vanuit deze conclusie valt verder na te denken over de in zijn studie onbeantwoord gebleven vragen en onduidelijkheden. Deze hebben hoofdzakelijk te maken met de veronderstelling waarbinnen Wevers heeft gewerkt, namelijk dat we de bezinning op de pre-existentie van Jezus Christus dienen te plaatsen in het kader van de reeds bestaande *wijsheidstraditie*. In deze studie zal betoogd worden dat Hij weliswaar nooit los gezien kan worden van de *gehele* context waarin Hij leefde en werkte, maar dat (1) er sprake is van verscheidene tradities – een *traditieveld* – en niet één enkele traditie¹⁷, (2) het unieke van deze Zoon van God tot uitdrukking blijkt te komen op het punt waar Wevers Hem ‘los moet laten’, bij de grens van ‘er is meer aan de hand’.

In deel I van deze studie hebben we aan de hand van de bestudering van drie ontwerpen geconstateerd dat spreken over de pre-existentie van de Zoon binnen de christelijke theologie in verschillende toonaarden gebeurt. Blijkbaar kan het zo zijn dat wat voor de één een ‘*mißliches Kunstwort*’ (Karl-Joseph Kuschel) is, voor de ander een onopgeefbaar element is binnen de christologie, dat bepalend is voor onze visie op Jezus, de Zoon van God (Wolfhart Pannenberg). Hoe is dat te verklaren? Het kan niet alleen een kwestie zijn van een bepaalde visie op de Bijbel. Beide genoemde theologen lezen de Schrift binnen de vooronderstellingen van wat aangeduid wordt als de historisch-kritische exegese en maken gebruik van de *traditionsgeschichtliche* interpretatie van teksten uit de Bijbel. Ook wanneer we uitgaan van de tekst zoals die nu voor ons ligt (een meer synchrone benadering) blijkt dat er toch nog verschil van mening is over de vraag hoe we over de pre-existentie van de Zoon kunnen spreken. Is dan de visie op wat in de kerkelijke traditie van de eerste eeuwen naar voren is gebracht beslissend? Ook dat blijkt niet doorslaggevend te zijn. Zowel Colin E. Gunton als Pannenberg doet immers een beroep op bepaalde visies die binnen de vroege kerk ontwikkeld zijn. Toch brengen deze twee theologen langs methodisch verschillende wegen de pre-existentie van de Zoon ter sprake met ieder eigen accenten.

Blijkbaar zijn er, wanneer geprobeerd wordt de Bijbel recht te doen en de verbinding met de eerste eeuwen van de kerkgeschiedenis gehandhaafd blijft, nog andere elementen die (mede)beslissend zijn. Niet het minst blijkt dat de visie op de verhouding van tijd en eeuwigheid te zijn en in nauwe samenhang daarmee de vraag of God temporeel (in de tijd) gedacht dient te worden, of als ‘tijdloos’ (boven de tijd verheven).

Hoe verschillend de toonaarden in de theologie van Kuschel, Pannenberg en Gunton ook bleken te zijn wanneer de pre-existentie ter sprake werd gebracht, niettemin kwamen ook enkele wezenlijke punten van eenstemmigheid aan het licht:

¹⁶ Wevers, *Vanwaar komt Hij?*, 150-1. Dit ‘in het verlengde van het johanneïsch gedachtengoed’, 141. Hoe overigens over Christus enerzijds gesproken kan worden als de ‘gestolde Geest of Wijsheid van God’ en anderzijds gezegd kan worden: ‘deze voorstelling moet echter in dynamische zin verstaan worden’ blijft me een raadsel. Wat is *gestold, in dynamische zin?* Dat lijkt me een contradictio in terminis.

¹⁷ Wevers, *Vanwaar komt Hij?*, noemt nog wel de apocalyptische traditie, 139-40.

- Ieder spreken over de pre-existentie van de Zoon van God, dient ingebed te zijn in het naspreken wat we weten over Hem vanuit de existentie van Jezus van Nazareth, de Christus.
- De grote betekenis van de eschatologie voor de christologie in het algemeen en voor de belijdenis van de pre-existentie van de Zoon in het bijzonder.
- De plaats van de Geest in het leven van de Zoon.
- Spreken over de pre-existentie van de Zoon kan nooit op ééntonige wijze: het gebeurt binnen de ‘gelijktijdigheid’ van eeuwigheid en tijd, de dualiteit van ‘boven’ en ‘beneden’, de tweetonigheid van eenheid en onderscheid van immanente en economische triniteit.

Drie mogelijke hoofdposities in het huidige theologische debat over de pre-existentie van Christus kunnen met Rudolf Laufen kort als volgt weergegeven worden¹⁸:

1. Een erkenning van een reële, persoonlijke pre-existentie in klassieke zin, zij het – anders dan in de traditionele christologie – door te beginnen bij de ‘aardse’ Jezus (dus een denken ‘van beneden’): Jezus heeft deel aan Gods eeuwigheid in de zin van een ‘binnengoddelijk tegenover’ van Vader en Zoon;
2. Een erkenning van het spreken over de pre-existentie van Christus als middel om tot uitdrukking te brengen dat het ‘Jezus-gebeuren’ voorgoed het eeuwige wezen van God bepaalt, *zonder* daaruit de conclusie te trekken dat er sprake is van een immanente Triniteit of van een ‘natuurlijk’ God-zijn van Jezus;
3. Een afwijzen van deze mogelijkheden en de relativering van uitspraken inzake pre-existentie als een tijdgebonden, niet onproblematische voorstelling, die slechts als doel had de heilsbetekenis van Jezus maximaal tot uitdrukking te brengen.

In deze paragraaf hebben we de vraag willen introduceren welke elementen van beslissende betekenis zijn, wanneer de pre-existentie van de Zoon ter sprake gebracht wordt in de systematische theologie. Dit onderzoek wil die vraag beantwoorden en daaraan enkele conclusies verbinden inzake de relevantie van dit aspect van het christologisch dogma.¹⁹ Daarbij is uiteraard de vraag van belang hoe we tot het (er)kennen hiervan komen. Ook daarvan zal gaandeweg deze studie rekenschap gegeven worden, uitlopend op enkele methodische conclusies in het slothoofdstuk. Hierboven is gewezen op een

¹⁸ Rudolf Laufen, ‘Der anfanglose Sohn’, in: idem (Hrsg.), *Gottes ewiger Sohn*, 28–9, n. 107. Hij geeft deze driedeling als actualisering van: Werner Löser, ‘Jesus Christus – Gottes Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit’, *IkaZ Communio* 6 (1977) 31–45. Manfred Gerwing, ‘Jesus, der ewige Sohn Gottes? Zur gegenwärtigen theologischen Reflexion über die Präexistenz Christi’, *ThGl* 91 (2001) 224–44, geeft op 228–9 een alternatieve aanvulling in drie punten: 1. zoals de klassieke opvatting (opgevat als een spreken over de pre-existentie los van de aardse geschiedenis van Jezus), 2 a. zoals Kuschel, b. zoals Ohlig en 3. zoals Pannenberg (hoewel hij deze niet expliciet vermeldt, zoals hij dat wel doet met de namen bij 2a. en b.).

¹⁹ Cf. de probleemstelling van deel I, *Kom en zie (I)*: Welke elementen zijn in de theologie van Kuschel, Pannenberg en Gunton bepalend voor de plaats en de betekenis van het spreken over de pre-existentie van de Zoon? Het is deze analyse die ten grondslag ligt aan deze vervolgstudie. Voor het resultaat van deze analyse zie met name *Kom en Zie (I)*, hoofdstuk 5 ‘De (dis)harmonie van een drieklank’.

functionele, een *contextuele* en een *ontologische* benadering. Het zal blijken of een *relationele* benadering deze drie kan verbinden en zo ook de *ordo cognoscendi* en de *ordo essendi* in hun onderlinge samenhang kan laten zien.²⁰

3. Probleemstelling

Welke elementen zijn in de christelijke theologie bepalend voor de plaats en betekenis van het spreken over de pre-existentie van de Zoon, en wat is de relevantie van dit aspect van het christologisch dogma voor de theologie van de 21^e eeuw?

1.2 Opzet

De eerste vraag die beantwoord dient te worden om tot een antwoord op de hoofdvraag te komen, is die naar de herkomst van het woord pre-existentie, dat op een of andere manier een vaste plaats gekregen heeft in de systematische theologie. Heeft men de term in de eerste eeuwen van de kerkgeschiedenis bewust gekozen om iets uit te spreken over de identiteit, de afkomst van Jezus Christus? Kon dat met dit woord het best tot uitdrukking gebracht worden? Zo ja, kunnen we dan in de 21^e eeuw ditzelfde woord nog steeds gebruiken, of is het alleen verstaanbaar in de context van de toenmalige Griekse ontologie?²¹ Met het oog op deze vragen worden in hoofdstuk 2 allereerst de Griekse woorden onderzocht (waarvan wat het zelfstandig naamwoord betreft de weergave via het Latijn bekend geworden is als ‘pre-existentie’). Het onderzoek wordt toegespitst op het gebruik in de 4^e eeuw, om te zien of, en zo ja, waarom, de eerste oecumenische concilies er gebruik van maakten. In het tweede deel van dit hoofdstuk wordt nagegaan waarom de zinsnede ‘vóór alle eeuwen’, die in de *belijdenis van Nicea* (325) nog niet stond, een plaats gekregen heeft in de belijdenis die uiteindelijk bekend staat als het *Nicaeno-Constantinopolitanum* (381). Was deze toevoeging een toevallig alternatief, of een bewust terugkeren naar de taal van de Bijbel?

Is er trouwens wel zo’n ‘taal van de Bijbel’ die onder woorden brengt wat in later tijd, in de bezinning op de inhoud van de Bijbel, met de pre-existentie van de Zoon bedoeld is? Er blijkt onder exegeten nogal wat verschil van mening te zijn over de vraag of in een bepaald gedeelte uit de Schrift de pre-existentie van de Zoon onder woorden gebracht is. In hoofdstuk 3 wordt onderzoek gedaan naar factoren die zichtbaar van beslissende betekenis zijn bij de exegese van teksten en perikopen inzake de pre-existentie van de Zoon. Op enkele omstreken plaatsen (met name Kol. 1:15–20) zal wat meer in detail worden ingegaan. In het kader van dit onderzoek gaat het er daarbij uiteindelijk om, om die elementen vanuit de Schrift op het spoor te komen die van beslissende betekenis blijken te zijn voor de plaats van de belijdenis van de pre-existentie van

20 Cf. H.W. de Knijff, ‘“Zijn” of “functie”? Aard en relevantie van het dogmatisch denken’, in: idem, *Woorden tegen willekeur. Verzamelde opstellen* (Kampen 1989) 36–50.

21 Alister E. McGrath, *The Genesis of Doctrine* (Grand Rapids 1997), 6, spreekt over de ‘inadequacies of a theology of repetition’. Cf. Kevin J. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 127–133, die ook het onderscheid van Paul Ricoeur gebruikt tussen een idem-identiteit en een ipse-identiteit, 127–8. Om laatstgenoemde identiteit gaat het in de ontwikkeling van het dogma.

de Zoon in de systematisch-theologische bezinning op de persoon en het werk van Jezus Christus.

Uiteindelijk wil deze studie een bijdrage leveren aan de bezinning op de vraag hoe we in de huidige systematische theologie op een verantwoorde en verstaanbare manier kunnen spreken over de pre-existentie van de Zoon. Daarom worden in hoofdstuk 4 enkele aspecten besproken die van wezenlijk belang zijn voor dat verstaanbare en verantwoordelijke spreken.²² Het voorvoegsel ‘pre’ vraagt er op z’n minst om een verantwoording te geven over de verhouding van tijd en eeuwigheid, en daarmee verbonden het spreken over Gods transcendentie en immanentie. Het woord ‘existentie’ vraagt om een verantwoording van de visie op de relatie tussen God en de wereld, de economische en immanente triniteit en zo de vraag of we vanuit de ‘existentie’ de ‘essentie’ als realiteit kunnen kennen. Daarom zal ook aandacht gegeven worden aan de ‘regel van Rahner’ om te zien of dit een bruikbare hermeneutische regel is voor het spreken over de pre-existentie.

Tenslotte zal in hoofdstuk 5 het resultaat van deze bezinning gegeven worden. Daarbij zal allereerst worden ingegaan op wat bij het ter sprake brengen van dit aspect van de christologie *methodisch* van wezenlijk belang is (5.1). Het onderscheid tussen ‘van boven’ en ‘van beneden’ kan hier de weg niet wijzen, omdat daarmee uit elkaar gehaald wordt wat bijeen hoort. Het heeft geleid tot een boedelscheiding van historie en theologie. God zou dan ‘boven’ de wereld zijn in een transcendente tijdloosheid, terwijl de geschiedenis zich ‘beneden’, in tijd en ruimte afspeelt.²³ Betoogd zal worden dat een christologie ‘from within’ in combinatie met een christologie ‘from ahead’ – waarin dus ook gebruik gemaakt wordt van temporele aspecten – een wezenlijke bijdrage kan geven aan de bezinning op de persoon en het werk van Christus. Deze systematisch-theologische uitdrukkingen kunnen bijbels-theologisch adequaat weergegeven worden in pneumatologische categorieën, zodat spreken over de (pre-existentie van de) Zoon onlosmakelijk verbonden is met de Geest.

Verder zullen in dit hoofdstuk kort enkele kenmerken van de *taal* waarin over de pre-existentie gesproken kan worden, ter sprake komen. De taal waarin over de stelling van Pythagoras gesproken wordt, is een andere dan die waarin de pre-existentie van Hem die we als Jezus Christus hebben leren kennen, bezongen wordt. Daaruit zal volgen dat we geen (nieuw) ‘concept’ in formulevorm of definitie zullen aanbieden, maar een ‘ontwerp’ waarin de pre-existentie van de Zoon een plaats heeft, binnen zowel de christologie (5.2) als het geheel van de theologie (5.3). Wanneer dit gebeurd is, kan – dat is althans de hoop – het slotakkoord klinken van wat gehoord wil worden als een symfonie.

22 Cf. boven bij noot 10 de studie van G. van den Brink; Willem Maarten Dekker, *De relationaliteit van God* (Zoetermeer 2008) 311, spreekt van een ‘overeenstemming met de tijd’, waarbij hij opmerkt: ‘ook wanneer de theologie de eigen context tegenspreekt, zal zij verstaanbaar moeten zijn als tegenstem’.

23 Cf. Mark L.Y. Chan, *Christology From Within & Ahead. Hermeneutics, Contingency & the Quest for Transcontextual Criteria in Christology* (Leiden 2000) 63–66, die wijst op de volgende bezwaren tegen de benaderingen ‘van boven’ en ‘van beneden’. Ze zijn 1. ‘dependent on an up/down spatial metaphorical framework’, en hebben 2. een ‘supernatural/natural dichotomy’. Deze studie van Chan heeft me, na de bestudering van Pannenberg en Gunton, gestimuleerd om in dat spoor verder te denken. In dit verband noem ik ook de studie van Chans leermeester: Thiselton, *Hermeneutics of Doctrine* (Grand Rapids 2007).

Nog één ding dient hier in ieder geval genoemd te worden. Dat is het element van de *tacit knowledge*.²⁴ Deze studie is geschreven in het besef dat dit een belangrijk aspect is van (theologische) kennis.²⁵ Hoewel geen eenduidige omschrijving van deze ‘stille kennis’ gegeven kan worden, vanwege de verschillende aspecten van kennen die hiermee aangeduid worden, noem ik twee elementen die in ieder geval van toepassing zijn bij de bestudering van pre-existentie. Dat is de ‘Gestalt-these van stille kennis’ – hoe men iemand kan herkennen terwijl slechts een gedeelte van de persoon zichtbaar is – en de these ‘dat er een gat te onderkennen is tussen aan de ene kant onze cognitie, ervaring en actie en aan de andere kant ons vermogen tot articulatie’.²⁶ De eerste vorm noemde Polanyi ‘connoisseurschap’, een soort fijnproever-zijn op het gebied van kennis. Het is alleen de Geest die doet inwonen (participeren) in de Zoon, die ons – hoewel onze kennis ten dele is – in staat stelt de Zoon te herkennen en meer doet kennen dan zich in woorden laat articuleren.²⁷ Het element van de *tacit knowledge* kan zo onderstrepen dat systematisch-theologisch bezig zijn een activiteit is van de ‘tweede orde’, terwijl de directe belijdende geloofstaal in lofzang en aanbidding van de ‘eerste orde’ is. In dit alles gaat het om de *Christus praesens*²⁸ in *Wie God present is*.²⁹

²⁴ M. Polanyi, *The Tacit Dimension* (London 1966).

²⁵ Het is interessant dat een afscheidscollege van een hoogleraar Internationale Marketing & Management op dit aspect ingaat: Carla Millar, ‘De appel van Eva: tacit knowledge revisited. Implicaties voor het hoger onderwijs’, *Tijdschrift voor Hoger Onderwijs* 26 (2008) 122–38. Cf. Joan Crewdson, *Christian Doctrine in the Light of Polanyi’s Theory of Personal Knowledge. A Personal Theology* (Lewiston 1994), die de bruikbaarheid van Polanyi’s gedachtegoed voor de theologie aan de orde stelt, evenals Colin E. Gunton, ‘The Truth of Christology’, in: T.F. Torrance (ed.), *Belief and Science and in Christian Life. The Relevance of Michael Polanyi’s Thought for Christian Faith and Life* (Edinburgh 1980) 91–107.

²⁶ Millar, ‘De appel van Eva’, 124.

²⁷ Cf. Jan-Olav Henriksen, *Desire, Gift, and Recognition. Christology and Postmodern Philosophy* (Grand Rapids/Cambridge 2009) 203 die erop wijst dat Jezus zelf geen afgesloten antwoord geeft op de vraag naar Zijn identiteit, met een speciale bedoeling: ‘The openness of or lack of closure to that question demands involvement and commitment’. Wanneer hij daar op laat volgen dat ‘[t]he identity of Jesus is dependent on whom he is recognized as’ dan is dat epistemologisch te verdedigen. In de theologie is een toeschouwerrol in wezen onmogelijk. Hoezeer echter ook de ontmoeting van belang is voor het kennen van elkaars identiteit, iemands identiteit is meer dan wat de ander ervan (h)erkent.

²⁸ Cf. Brian O. McDermott, *Word Become Flesh. Dimensions of Christology* [New Theology Studies 9] (Collegeville 1993) m.n. 27–30, 34.

²⁹ Cf. voor een wijsgerig-theologische verantwoording: I.U. Dalferth, *Becoming Present. An Inquiry into the Christian Sense of the Presence of God* (Leuven/Paris/Dubley 2006) m.n. 28–94.

2. Een woord met een geschiedenis

‘De verhouding tussen God en mens is bijbels en christelijk zo, dat God het dogma bij de mens niet deponereert, maar evoceert (...). Alle kennis is een zaak van gemeenschap, ook in de lengte van de tijd (...). De Geest verbindt de toekomst met het verleden en het heden. Daarom kan men naar mijn inzicht geen tegenstelling maken tussen traditioneel en experimenteel.’ (A. A. van Ruler)¹

Introductie

Het woord pre-existentie heeft op een gegeven moment een plaats gekregen in de theologische bezinning op de persoon van Jezus Christus, de Zoon van God. Het is de bedoeling van de verkenning die hieronder volgt om te zien welke betekenis en achtergrond de term had, toen deze in de christologische bezinning werd opgenomen om een aspect van de betekenis van de persoon van Jezus Christus te verwoorden.

Voor sommigen roept een woord als ‘pre-existentie’ een gedachtewereld op, waar ze ver vandaan willen blijven, omdat het als uiting gezien wordt van een metafysisch denken in het kader van een Griekse ontologie. Zo kan gesproken worden van een acceptatiecrisis.² Nu wijst Gotthold Hasenhüttel erop dat ‘pre-existentie’ oorspronkelijk geen filosofisch-theologische uitdrukking is, maar juist een ‘alledaags’ woord (προϋπαρξίς). Het gaat om iets dat voor mij beschikbaar is, wat eerder of voorheen bestond en wellicht nog steeds bestaat.³ Maar wanneer het niet gebruikt wordt voor iets *binnen* het raam van onze tijd dan veronderstelt dit begrip volgens Hasenhüttel inderdaad een ‘zweite mythische Welt’, waar hij ver vandaan wil blijven. Er is geen ‘goddelijke wereld’ tegenover

1 A.A. van Ruler, ‘De evolutie van het dogma’, in: *De aard van de theologie* [Verzameld werk deel I] (Zoetermeer 2007) 281–93, 285, 290.

2 Cf. Georg Plasger, ‘Präexistenz Christi’, *RGG*⁴, Vol. 6, 1538–42, 1539. In deel 1 zagen we hoe Kuschel deze acceptatiecrisis als uitgangspunt, als een gegeven geaccepteerd had. Volgens Plasger is het spreken over pre-existentie zo zeer verweven met een Logoschristologie in de lijn van Justinus dat het de vraag is ‘ob und inwiefern die Lehre von der P. Chr. sinnvoll und nötig ist’ aangezien we dan ook de ‘unangemessene philo. Prämissen der hell. Zeit’ transporteren, 1540.

3 Gotthold Hasenhüttel, ‘Von der Menschlichkeit Gottes’, in: Laufen (Hrsg.), *Gottes ewiger Sohn*, 227–37, 227. Hij verwijst hiervoor naar J. Ritter, K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Darmstadt 1989), Bd. 7, art. Präexistenz. Voor deze betekenis wordt daar overigens wel verwezen naar een commentaar van de neoplatonist Proclus (410–485). Inmiddels zijn er dan al heel wat eeuwen gepasseerd waarin deze uitdrukking gebruikt werd. Daarom volgt hieronder ook nog een terugblik verder in de geschiedenis.

een vergankelijk-tijdelijke wereld. Men heeft een dergelijke manier van spreken niet nodig om het heil te funderen. ‘Es ist charakteristisch für jesuanisches Verhalten, wie die Synoptiker es darstellen, daß es keiner Begründung bedarf. Jesus verweigert jede Angabe von Gründen. Kein Gott und keine Präexistenz begründet ihn’.⁴ Vanuit een dergelijke afkeer van metafysica is snel ook een oordeel geveld over een christologie die deze term hanteert om een transcendente oorsprong aan te duiden van Hem die we kennen als Jezus van Nazareth. Maar is dit oordeel juist, in het licht van de geschiedenis?

Om dit te beoordelen en tevens na te gaan of het woord ‘pre-existentie’ nog een bruikbaar woord is in de theologie van de 21^e eeuw, dienen we allereerst te weten wat ermee bedoeld werd toen het woord in zwang kwam. Daarom gaan we nu eerst de herkomst van dit woord na. Een reden te meer om dit te doen is dat daar in studies over de ‘pre-existentie van Christus’ tot op heden geen expliciete aandacht voor gevraagd is.⁵ Wie heeft de term ‘pre-existentie’ als eerste gebruikt binnen de vroege kerk? Binnen welke context? En welke betekenis had deze term reeds verworven binnen het (filosofisch) spraakgebruik in die tijd? Om op deze vragen een antwoord te vinden, is allereerst gezocht binnen de Griekse taal en daarna getoetst of de latijnse varianten nog nieuwe gezichtpunten opleverden (2.1.1). Vervolgens worden de LXX en de teksten van het NT erbij betrokken, om te zien in hoeverre daarin van reeds bestaande woorden gebruik gemaakt is (2.1.2), waarna met het oog op de periode die in dit hoofdstuk centraal staat – van Nicea (325) tot Constantinopel (381) – het gebruik van de terminologie door bekende vertegenwoordigers uit de 4^e eeuw is onderzocht (2.1.3). Na deze belichting van het gebruik in de geschiedenis wordt in de tweede paragraaf gezien in hoeverre het ‘voor alle eeuwen’ dat in Constantinopel (381) werd toegevoegd aan de belijdenis van Nicea in overeenstemming is met de theologische bezinning die plaatsgevonden heeft in de tussenliggende jaren 325–381. De conclusies volgen in paragraaf 2.3.

2.1 Het woord ‘pre-existentie’ belicht vanuit de geschiedenis

2.1.1 De woorden uit de geschiedenis

Met het oog op de korte verkenning hieronder van het gebruik van de (werk)woorden die in de eerste eeuwen van de kerkgeschiedenis in zwang zijn geraakt om te spreken over de ‘pre-existentie’, geef ik eerst een summier methodische verantwoording. Dit onderzoek vond niet plaats op basis van de eenzijdige veronderstelling dat de betekenis van een woord vastgesteld kan worden door een *diachronisch* onderzoek. Immers: ‘Die Bedeutung eines konkretes Wortes, eines Zeichenkomplexes oder einer Vorstellung konstituiert sich ausschließlich im aktuellen Gebrauch und läßt sich daher methodisch

4 Hasenhüttl, ‘Von der Menschlichkeit Gottes’, 228. Cf. zijn weergave van de betekenis van pre-existentie: ‘Bestimmung des menschlichen Lebens, die über das Vorhandene, Vordergründige hinausgeht’, 231.

5 Daarmee ga ik niet voorbij aan de globale overzichten in diverse lexica, zoals gegeven door Gerold Necker, in: *RGG*⁴, Vol. 6, 1535–6 en Gunda Brüske, in: *idem*, 1539–41, waar wel enkele auteurs ter illustratie worden genoemd, maar geen aandacht wordt geschonken aan de herkomst van de Griekse woorden waarmee pre-existentie tot uitdrukking wordt gebracht.

schlechterdings niet aus seiner geschichtlichen Entwicklung herleiten.⁶ Zo'n onderzoek heeft zeker nut om bepaalde lijnen te traceren in de geschiedenis.⁷ Maar we willen dit doen in samenhang met een *synchronisch* onderzoek. Het actuele gebruik van het woord in de teksten die ons overleverd zijn, is uiteindelijk beslissend voor de interpretatie ervan. Tekstexterne elementen kunnen nooit beslissend zijn voor de betekenis. Dat blijkt ook uit de geschiedenis van de exegese; daarin is op grond van veronderstelde tekstexterne opvattingen een veelheid aan tekstinterpretaties voortgebracht. Nog anders gezegd: wat essentieel is, is het nagaan van het gebruik en de betekenis van de woorden in relatie tot het christelijk geloof. Dat is veelzeggender dan het recapituleren van de veronderstellingen bij de gebruikte woorden in de oorspronkelijke context.⁸

1. Griekse teksten

Voor het onderzoek binnen het Griekse 'christelijke' taalveld is voor een eerste verkenning gebruik gemaakt van Lampes *A Patristic Greek Lexicon*.⁹ Vervolgens is de digitale collectie van vroege Griekse teksten *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG) geraadpleegd om het Griekse taalveld in bredere zin te bezien.¹⁰ Lampes *Lexicon* reikt ons een bepaalde variatie aan van woorden die gebruikt zijn voor 'pre-existentie'. Deze worden nu

-
- 6 Michael Dübbers, *Christologie und Existenz im Kolosserbrief*, geeft een beknopt en helder overzicht van principes van een linguïstisch verantwoorde exegese in het kader van zijn nieuwtestamenteisch onderzoek. Deze principes zijn van toepassing bij ieder semantisch onderzoek, 26–83, m.n. 65–83 over de 'Prinzipien einer explicativen exegese'. Ik volsta hier met het noemen van: a. het principe dat de tekst zelf normatief is ('Deshalb muß für eine wissenschaftliche Textinterpretation, die sich auf linguistische und textsemantische Erkenntnisse gegründet weiß, der vorliegende Text als das primäre sprachliche Zeichen und damit als die oberste interpretationsnormierende Instanz gelten', 70); b. het principe dat historische methoden geen sleutel zijn tot de betekenis van de tekst: diachronisch en synchronisch onderzoek dienen samen te gaan, met dien verstande dat hierbij het synchronisch onderzoek voorop gaat ('Die Synchronie nivelliert die diachrone Entwicklung nicht, sondern prüft u.a. die vermuteten Hinweise anhand des vorliegenden Textes kritisch', 80–1). Lewis Ayres, *Nicea and Its Legacy*, 92 wijst nadrukkelijk op het gevaar van een poging om begrippen te definiëren uitsluitend aan de hand van de filologische oorsprong of de geschiedenis van het woord in niet-christelijke filosofische ontwikkeling. Hij geeft als voorbeeld het *homoousios*, dat aanvankelijk gebruikt werd binnen de Gnostiek en het Manicheïsme. Tegelijkertijd is ook waar wat McGrath schreef, *Genesis of Doctrine*, 30: 'The Christian idiom cannot simply be taken as 'given': it must be interrogated concerning its historical and theological credentials.'
- 7 Bijvoorbeeld: G.J.M. Bartelink, *Lexicologisch-semantische studie over de taal van de Apostolische Vaders. Bijdrage tot de studie van de groepstaal der Griekse christenen* (Utrecht z.j.), die weliswaar geen enkele aanwijzing geeft voor het gebruik van woorden inzake 'pre-existentie', maar wel op in ieder geval één belangrijk aspect wijst in een inleidend hoofdstuk: 'Een groot gedeelte van de taalevolutie die er ten opzichte van de neotestamentaire periode heeft plaats gehad, onttrekt zich aan onze ogen, omdat de prediking en niet het geschrift de aangewezen weg was waarlangs de verkondiging van Gods woord zich bevoog. Het gesproken woord was en bleef ook toen nog de *fons et origino*', 7.
- 8 McGrath, *Scientific Theology*, vol. 2, 289: 'Whether theology coins its own vocabulary, or borrows terms from other contexts, it is essential to ensure that they are used and understood as they relate to the object of the Christian faith, rather than recapitulating the presuppositions of their original context. '; cf. *idem*, vol. 3, 87–9.
- 9 G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1961–[1968]).
- 10 Op een aantal punten is na raadpleging van TLG de tekst onderzocht zoals die beschikbaar is in: J.P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus, series Graeca* (Paris 1857-) [afgekort als PG] en in: H. Lubac, J. Daniélou (ed.), *Sources Chrétiennes* (Paris 1943-) [afgekort als SC].

allereerst besproken om te zien welke betekenisnuances er wellicht geweest zijn, die dan ook voor vandaag van belang zouden kunnen zijn.

προϋπαρξίς

Dit zelfstandig naamwoord duidt aan:

- A. De pre-existentie van: 1. de Schepper tegenover de schepping; 2. van het universum; 3. van de ziel; 4. van Christus; 5. van de Vader ten opzichte van de Zoon.
- B. De toestand die aan alle existentie voorafgaat.

TLG geeft opvallend weinig treffers voor het zelfstandig naamwoord; slechts 10 keer binnen het hele corpus. Geen ervan betreft een gebruik vóór onze jaartelling. Een keer wordt het gebruikt in de slechts zelden optredende combinatie met de tegenstelling: μεθϋπαρξίς. Eusebius van Caesarea gebruikt het zelfstandig naamwoord enkele keren in zijn *Demonstratio evangelica*¹¹ en *De ecclesiastica theologia*.¹² Deze enkele keren wijzen dan wel heel duidelijk op de overtuiging van de pre-existentie van de Zoon vanuit het OT (Dan. 2:45) en NT (Joh. 8:58). Het was echter blijkaar geen gangbaar woord.

προϋπάρχω

Dit werkwoord wijst op een:

- A. Reeds aanwezig zijn (vóór iets of iemand).
- B. Bestaan vóór; pre-existeren.

In welke verbanden komen we het werkwoord tegen? De belangrijkste zijn: 1. van de wijsheid t.o.v. de schepping; 2. de ontkenning ervan wat betreft het geschapen heelal; 3. van de Vader t.o.v. de Zoon; 4. van de Zoon t.o.v. de schepping; 5. van de Zoon t.o.v. de incarnatie; 6. van Christus' mensheid; 7. van de ziel; 8. van de goddelijke liefde.

11 Eusebius, *Dem. ev.* 4, inhoudsopgave (PG 22,249). Het gaat om het 4^e item, maar ik geef ook het verband weer met het geheel:

β'. Ὅπως αὐτὸν πρὸ πάσης κτίσεως υἱὸν θεοῦ γεγονόνα φαμέν.

γ'. Ὅτι μὴ πλείους υἱοὶ τοῦ ἐπὶ πάντων θεοῦ, μόνος δὲ εἷς ἐκ θεοῦ θεὸς εὐλόγως ἡμῖν ἀνηγόρευται.

δ'. Ὡς ἀναγκαία τῆ τῶν ὄλων συστάσει ἢ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ προϋπαρξίς ἀποδίδεται.

ε'. Ὡς μυρίας μὲν ὁμολογοῦμεν εἶναι γενητάς θείας δυνάμεις, μόνην δὲ τὴν τοῦ υἱοῦ, δι' ἣν ἐπάγεται εἰκόνα τοῦ θεοῦ πατρός, θεολογοῦμεν.

Verder in: *idem*, 6,13,22: ἐπιμελῶς δὲ πρόσχε, τίνα τρόπον τοῦ ἐπὶ τὴν Βηθλεὲμ (χωρίον δὲ ἐστὶ τοῦτο τῆς Ἰουδαίας) φανησομένου τὰς ἐξόδους ἄνωθεν καὶ ἐξ αἰῶνος ὑφεστάναι φησίν, τὴν ἔνθεον δηλῶν προϋπαρξίν τε καὶ οὐσίωσιν τοῦ ἐκ Βηθλεὲμ προελευσομένου ἄρχοντος. Soortgelijke uitdrukkingen: *idem*, 6,13,23: καὶ θέα γε ὅπως «τὰς ἐξόδους αὐτοῦ» τῆς ἐνθέου προϋπαρξείας «ἀπ' ἀρχῆς» καὶ «ἐξ ἡμερῶν αἰῶνος» ἔχειν λέγεται, ὅπερ οὐκ ἂν ἀρμόσειεν ἀνθρώπου φύσει. Ook in: *idem*, 7,1,39: ἢ διὰ τὴν τῆς ἐνθέου προϋπαρξείας αὐτοῦ θεολογίαν. Cf. I.A. Heikel, *Eusebius Werke*, Bd. 6 [GCS 23] (Leipzig 1913).

12 Eusebius, *De ecclesiastica theologia*, 1,20,79: daar merkt hij in verband met de in Daniël 2:45 genoemde steen op: διὸ καὶ Δανιὴλ «ἐξ ὄρου» λίθος τιμηθεὶς «ἄνευ χειρῶν» καὶ πάλιν ὁ αὐρὸς ἀποκαθιστάμενος εἰς ὄρος ὑψηλὸν ἐωρᾶτο, τοῦ μὲν ὄρους τὴν προϋπαρξίν τῆς Θεότητος αὐτοῦ σημαίνοντος; *Idem*, 2,21,2: in verband met Joh. 8:58: καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη: ὅτε καὶ θαυμασάντων ἐπὶ τῷ λόγῳ προσέθηκεν τὸ «πρὶν Ἀβραάμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμι», τὴν προϋπαρξίν ἑαυτοῦ παριστάς λευκότατα. τί δὴ οὖν συνίστησιν ὁ λόγος ἢ αὐτὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ; *idem*, 3,2,24, eveneens in verband met Joh. 8:58: λέγων τοίνυν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τὸ «κύριος ἐκτίησάτο με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ», ὁμοῦ καὶ τὴν προϋπαρξίν αὐτοῦ ἐδήλου καὶ τὴν ἰδιάζουσαν πρὸς τὸν πατέρα οἰκειότητα, ὁμοῦ καὶ τὸ χρήσιμον καὶ ἀναγκαῖον τῆς οἰκειείας περὶ τὰ πατρῶα ἔργα προνοίας τε καὶ διοικήσεως.

Er blijken in het hele corpus van TLG 2080 woorden te zijn die een vervoeging zijn van het *prohuparchein*, in 53 variaties. Dat is in verhouding tot de totale woordenschat van dit corpus een bescheiden deel. Daaruit blijkt dat dit werkwoord niet een ‘alledaags’ woord was.¹³ De oudste gegevens over het gebruik worden aangetroffen in de *Historiae*¹⁴ van de Atheense historicus Thucydides (460–400 v.Chr.) en in de *Brief aan Philippus*¹⁵ van de hand van één van de meest invloedrijke Griekse retoren, Isocrates (436–338 v. Chr.), een oudere tijdgenoot van Plato.

De aanduiding *προϋπάρχω* is een woord dat ook Aristoteles (384–322) in de 4^e eeuw voor Christus nogal eens gebruikt heeft, onder andere in zijn *Problemata* in verschillende contexten. Zo schrijft hij daar in het kader van geneeskunde over de (kiem van) de pest die *iemand reeds bezit* (onder de leden draagt) en die je bij de therapeuten op kunt lopen.¹⁶ In een gedeelte over natuurkunde (thermodynamica) over *reeds aanwezige (lucht)*¹⁷ die in beweging gebracht wordt. Beide keren is er sprake van een zekere voorrang in tijd. Polybius (3^e–2^e eeuw v. Chr.), een historicus, gebruikt het woord om een *voormalige* bezitter aan te duiden of een *huidige* strateeg.¹⁸

Een van de belangrijkste vertegenwoordigers van het neoplatonisme na Plotinus (205–270)¹⁹ en Porphyrius (ca. 232–304) was Iamblichus (ca.245–325).²⁰ Hij gebruikt

13 Ter vergelijking: in het hele corpus komen 38305 woorden voor die een vervoeging zijn van *lambanoō* in 108 variaties; het hele corpus bevat 41476 keer een vorm van *aiōn* in 128 variaties.

14 Het gaat om een uitvoerige beschrijving van de Peloponnesische oorlog (431–404), en in boek 5, hoofdstuk 83, sectie 2 gaat het over het 15e jaar, waarin blijkt dat καὶ τὰ μὲν ἐκ τῆς πόλεως δοκοῦντα προϋπάρχειν οὐ προухώρησεν ἔτι· τὰ δὲ οἰκοδομούμενα τείχη ἐλόντες (...). De betekenis van het *προϋπάρχειν* is hier vooral het ‘*ter beschikking staan van / ten gunste van ... er zijn*’. Immers, het gaat hier over een stad in opbouw – die aangevallen wordt – en de muren die reeds opgebouwd waren en zo behoren tot de τὰ μὲν ἐκ τῆς πόλεως δοκοῦντα die aanwezig waren ter bescherming. Echter, het bleek op niets uit te lopen (οὐ προухώρησεν ἔτι); ze werd ingenomen.

15 Cf. É. Brémond, G. Mathieu, *Isocrate. Discours*, vol. 4 (Parijs 1962) 19–60. In sectie 36 van deze rede, wordt Philippus als volgt toegesproken: Ἔχεις δὲ καιρόν· ἀποδιδόντα γὰρ σε χάριν ὧν ὄφειλες, ὑπολήμνουνται διὰ τὸ πλῆθος τοῦ χρόνου τοῦ μεταξὺ προϋπάρχειν τῶν εὐεργεσιῶν. Καλὸν δ’ ἐστὶν δοκεῖν μὲν τὰς μεγίστας τῶν πόλεων εὖ ποιεῖν, μηδὲν δ’ ἔττον ἑαυτὸν ἢ κείνας ὄφελειν. Het gaat over het goedmaken van een ruzie tussen Philippus (de vader van Alexander de Grote) en een aantal steden en hij heeft er nu de gelegenheid voor. Er is echter ondertussen een lange tijd verstreken, zodat ze zullen verwachten dat hij de *eerste zal zijn in het ter beschikking stellen van eὐεργεσιαί* (weldaden of mooie posities (met titel) en dergelijke).

16 I. Bekker, *Aristotelis opera*, vol. 2 (Repr. 1960, Berlijn 1831) 859b. Zie verder o.a. in zijn *Ethica Nicomachea* (Bekker, 1101a; 1122b; 1179b); *De generatione animalum* (Bekker, 736b) en *Metaphysica* (Bekker, 989b; 992b; 1034b). Het gaat hier onder andere om het gegeven dat de dingen ongemengd bestaan moeten hebben *vóōr hun bestaan* (in verschijning treden); het gegeven dat niemand ‘*voorafgaande kennis*’ heeft van iets wat hij gaat bestuderen en dergelijke. Ook een van zijn commentatoren (Alexander van Aphrodisiensis, *In Aristotelis metaphysica commentaria*) gebruikt het werkwoord om aan te duiden dat iets *vooraf gaat aan*.

17 Aristoteles, *Problemata* (Bekker, 945b): ὁ δὲ ὑπὸ τούτου κινούμενος ἀήρ, οἷός ἂν ποτε τυγχάνη προϋπάρχων.

18 Onder andere ὁ προϋπάρχων στρατηγὸς προσφέρει λόγον τοῖς Αἰτλοῖς φάσκων. Het gaat hier over de verkiezing van een nieuwe persoon in de functie van strateeg, en de strateeg die tot nu toe de positie ingenomen heeft, voert een verkiezingspleidooi voor zijn positie. Op een andere plaats gaat het over de wet op bezittingen en komt de voormalige bezitter of eigenaar ter sprake als ὁ προϋπάρχων (...) δεσπότης.

19 Zie van hem, *Enneades*, 2,4,11; 3,1,5; 6,1,6; 6,6,13 (2x).

20 Een man die zich vooral met ‘theologische rekenkunde / mathematica’ bezig gehouden heeft. Alleen al de openingszinnen van zijn *Theologoumena arithmetica* zingen bijna lyrisch over de ‘monade’. Μονάς ἐστὶν

het in zijn *De mysteriis*²¹ om aan te geven dat de προϋπάρχων (...) δαίμων het op zich neemt om het lichaam, de lichaamskrachten, één geheel te houden. Het gaat hier ook weer om de (goddelijke) macht die *reeds aanwezig* is (3,22). Een sprekend voorbeeld in het kader van de goddelijke *taksis* en het ‘toedelen’ van ieders wezen in deze zijnsstructuur (6,6).²²

De bekende neoplatoonse filosoof Proclus (412–485)²³ – een van de laatste vertegenwoordigers van de Atheense academie – maakt ook vele keren gebruik van het προϋπάρχω. In de noot geef ik een illustratie om te laten zien hoe hij in de bespreking van de ‘theologie van Plato’ aan Zeus toeschrijft dat deze in allen die bevrijd zijn *reeds aanwezig is, pre-existent is*.²⁴ Na hem spant Simplicius (490–560)²⁵, een van de laatste neoplatonici, de kroon wat het gebruik van het werkwoord προϋπάρχω betreft.

ἀρχὴ ἀριθμοῦ, θέσιν μὴ ἔχουσα· λέγεται δὲ μονὰς παρὰ τὸ μένειν· καὶ γὰρ ἡ μονάς, ἐφ’ ὃν γίνεται ἀριθμὸν, φυλάσσει τὸ αὐτὸ εἶδος, οἷον ἅπαξ τρία τρία, ἅπαξ τέσσαρα τέσσαρα· ἰδοὺ γὰρ ἐπὶ τούτοις προσελθοῦσα ἡ μονάς τὸ αὐτὸ εἶδος ἐρύλαξε καὶ οὐκ ἐποίησεν ἕτερον ἀριθμὸν. Πάντα γὰρ ἐκ τῆς πάντα δυνάμει περιεχούσης μονάδος διακεκόσμηται· Οὐvallend is dat bijvoorbeeld Eustathius van Thessalonica wel een aantal keren naar hem verwijst, maar iemand als Eusebius van Ceasarea zijn naam niet één keer noemt. Ook dat dient ons voorzichtig te maken in het leggen van allerlei verbanden tussen het gedachtegoed van de een met de ander.

21 E. des Places, *Jamblique. Les mystères d’Égypte* (Paris, 1966) 38–215. Hij opent zijn geschrift met het vol respect vermelden van Proclus en Plotinus. Cf. ook 1,3; 1,8 en 1,19.

22 ‘Ὁ θεουργὸς διὰ τὴν δυνάμιν τῶν ἀπορρήτων συνθημάτων οὐκέτι ὡς ἄνθρωπος οὐδ’ ὡς ἀνθρωπίνη ψυχῇ χρώμενος ἐπιτάττει τοῖς κοσμικοῖς, ἀλλ’ ὡς ἐν τῇ τῶν θεῶν τάξει προϋπάρχων μείζοσι τῆς καθ’ ἑαυτὸν οὐσίας ἐπανατάσσει χρήται· οὐχ ὡς ποιήσων πάντα ἄπερ δισχυρίζεται, ἀλλ’ ἐν τῇ τοιαύτῃ τῶν λόγων χρήσει διδάσκων ὅσην καὶ ἡλικίην καὶ τίνα ἔχει τὴν δυνάμιν διὰ τὴν πρὸς θεοὺς ἔνωσιν, ἣν παρέσχρηκεν αὐτῶ τῶν ἀπορρήτων συμβόλων ἡ γνῶσις.

23 E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 7 (London/New York 1998) 723–31. Proclus heeft zich veel bezig gehouden met aspecten van de Euclidische meetkunde (M. Schmitz, *Euklids Geometrie und ihre mathematiktheoretische Grundlegung in der neuplatonischen Philosophie des Proklos* (Würzburg 1997)).

24 Καὶ ὁ μὲν Ζεὺς, οὕτε νοῦς ὢν τοῦ παντός, ὡς ἔνιοι λέγουσιν, οὕτε ὁ ἐν ἡλίῳ νοῦς οὕτε ὅλως τῶν ἐγκοσμίων τις ἢ νόων ἢ ψυχῶν, ἀλλὰ πάντων ὑπερηπλωμένος καὶ ἐν τοῖς ἀπολύτοις προϋπάρχων, ἀνάγει μὲν καὶ τὸν ἐπόμενον αὐτῶ χορὸν τῶν θεῶν καὶ τῶν κρείττωνων ἡμῶν γενῶν καὶ μεταδίδοσι τῶ πρὸς αὐτὸν ἐπεστραμμένῳ πλήθει τῆς πατρικῆς ἀγαθότητος, (...). In de jaren 1968–1997 is in zes delen deze *theologia platonica* verschenen: H.D. Saffrey, L.G. Westerink, *Proclus. Théologie platonicienne*, vols. 1–6 (Paris, 1968–1997). Dit citaat: vol. 6 (1997) 94. Cf. vol. 1, 96, 122; vol. 2, 57; vol. 3, 10, 27, 35. Cajus Fabricius, ‘Zu den Aussagen der Griechischen Kirchenväter’, *Vig. Chr.* 42 (1988) 179–87, wijst er op dat onder invloed van het actiever op de voorgrond treden van platoonse tendenzen van niet-christelijke zijde (ook Porphyrios) in ieder geval bij Gregorius van Nazianze (en Johannes Chrysostomus) een steeds kritischer, polemischer toon tegenover Plato’s erfenis aangeslagen wordt in de tweede helft van de 4^e eeuw. Zo wijst hij op de uitspraak van Gregorius dat platoonse invloeden zijn als de plagen van Egypte, *Or.25*, 32 (*PG* 36, 201). Dit is op z’n minst een signaal dat niet al te massief gesteld kan worden dat de Cappadociërs Platonisten waren, zo wel: Vincent Brümmer, *Atonement, Christology, and the Trinity: Making Sense of Christian Doctrine* (Aldershot/Burlington 2005) 99 met verwijzing naar eerdere passages in zijn studie, in navolging van Maurice Wiles, *The Making of Christian Doctrine* (Cambridge 1967) 132–3, die zelfs spreekt over ‘thoroughgoing Platonists’. Zie ook: E.P. Meijering, ‘Wie platonisierten Christen? Zur Grenzziehung zwischen Platonismus, kirchlichem Credo und patristischer Theologie’, *VigChr* 28 (1974) 15–28, die er op gewezen heeft dat het om meer dan een louter taalkundige kwestie gaat. ‘[D]er Platonismus steckte als eine geistige Macht in der Brust und in den Köpfen vieler christlicher Theologen’, 27.

25 E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 8 (London-New York 1998) 788–91. Simplicius hield zich, evenals Proclus, veel bezig met Euclides’ axioma’s.

In het algemeen kan gesteld worden dat verder het grootst aantal ‘treffers’ volgens TLG aangetroffen wordt bij auteurs die vaak teruggrijpen op zowel de platoonse als de aristotelische filosofie. Zo wordt het woord nogal eens aangetroffen in met name de periode van de Middeleeuwen.

προὔπειμι

Bij het natrekken van de gegevens over deze werkwoordvormen blijkt dat vóór de 5^e eeuw er geen gebruik gemaakt werd van dit werkwoord voor een ‘reeds bestaan’.²⁶

πρόειμι

De infinitief wordt niet zo heel veel gebruikt (40 keer). Typerend is het gebruik door de 2^e eeuwse Maximus, die in zijn *Fragmentum ex libro de materia* op een gegeven moment – in dialoogvorm – schrijft dat het ‘wezen’ en de ‘eigenschappen’ van de dingen ontleend worden aan God de Schepper en dat zo de materie ‘van bovenaf’ eigenschappen heeft en het wezen ervan *voorafgaat* aan de geschapen materie.²⁷ Opvallend is dat het *huparchein* – en niet het *pro-huparchein* – hier herhaalde keren als synoniem optreedt van *proeinai*. De derde persoon enkelvoud van het πρόειμι komt vóór het gebruik in de 4^e eeuw eveneens weinig voor.²⁸

Het meest van al komen vormen van het participium voor en daarbij spant Eusebius opnieuw de kroon. Vóór onze jaartelling is er nauwelijks sprake van het gebruik daarvan. Voorafgaand aan de 4^e eeuw gebruikt Clemens Alexandrinus het, nadat hij Titus 2:14 geciteerd heeft en het in een ‘nieuw lied’ op de Zoon toepast, die er reeds in het begin en vóór het begin was en verschenen is als de ó προὐν σωτήρ.²⁹

Plotinus gebruikt het in zijn *Enneades* in de betekenis van het aan alles *voorafgaande* (reeds-zijnde), oorzakelijke getal, waarin alles wat geworden is reeds deelde en waarin alles ook zijn eenheid vindt.³⁰ Een sterk staaltje laat de neoplatoonse Iamblichus zien, als hij zelfs een woord vormt dat maar één keer gebruikt is (προόντως), in een gedeelte

26 Dan bijvoorbeeld door Cyrillus van Alexandrië, Olympiodorus, Photius en Eustathius.

27 Dit *Fragmentum* treffen we compleet aan in Eusebius, *Praeparatio evangelica*, boek 7, 22 (PG 21, 570–83). De passage luidt: Οὐ δοκεῖς δέ μοι δεόντως εἰρηκέναι τὴν ὕλην ἄνωθεν ποιότητος ἔχειν, εἰ γὰρ τοῦθ’ οὕτως ἔχει, τίνας ἔσται ποιητὴς ὁ Θεός; εἴτε γὰρ οὐσίας ἐροῦμεν, προεῖναι τὰύτας φαμέν· εἴτ’ αὐτὸ πάλιν ποιότητος, καὶ τὰύτας ὑπάρχειν λέγομεν. οὐκοῦν οὐσίας τε οὐσης, καὶ ποιότητων, περιττὸν εἶναι μοι δοκεῖ δημιουργὸν λέγειν τὸν Θεόν. Eerder al heeft Origenes het overgenomen blijktens *Philocalia sive Ecloga de operibus Origenis a Basilio et Gregorio Nazianzeno facta*. Later keert dit werk ook nog weer compleet terug in de geschriften van de 9^e eeuwse Photius in diens *Bibliotheca*. Een onderzoek naar deze doorlopende lijn en de redenen daarvan zou interessant zijn, maar valt buiten het kader van deze studie.

28 Alleen bij Plotinus, *Enneaden*, 6, 7: Εἰ οὖν μὴ ἔχει αἰτίαν τοῦ εἶναι, αὐτάρκη δέ ἐστι καὶ μεμονωμένα αἰτίας ἐστίν, εἴη ἂν ἐν αὐτοῖς ἔχοντα σὺν αὐτοῖς τὴν αἰτίαν. Καὶ γὰρ αὐτὸ εἰ μὴδὲν ἐστὶ μάτην ἐκεῖ, πολλὰ δὲ ἐν ἐκάστῳ ἐστὶ, πάντα ὅσα ἔχει ἔχοις ἂν εἰπεῖν διότι ἕκαστον. Προῖν ἄρα καὶ συνῆν τὸ διότι ἐκεῖ οὐκ ὄν διότι, ἀλλ’ ὅτι· μᾶλλον δὲ ἄμφω ἐν. Τί γὰρ ἂν καὶ περιττὸν εἶχε νοῦ, ὡς ἂν νοῦ νόημα μὴ τοιοῦτον ὄν, οἷον μῆτέλεον γέννημα.

29 Clemens, *Protrepticus*, 1, 7, 3 (SC 2, 61): Τοῦτ’ ἐστὶ τὸ ἄσμα τὸ καινόν, ἢ ἐπιφάνεια ἢ νῦν ἐκλάμψασα ἐν ἡμῖν τοῦ ἐν ἀρχῇ ὄντος καὶ προόντος λόγου· ἐπεφάνη δὲ ἑναγχος ὁ προὐν σωτήρ, ἐπεφάνη ὁ ἐν τῷ ὄντι ὢν, ὅτι «ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,» διδάσκαλος, ἐπεφάνη ὃ τὰ πάντα δεδημιούργηται λόγος· καὶ τὸ ζῆν ἐν ἀρχῇ μετὰ τοῦ πλάσαι παρασχὼν ὡς δημιουργός, τὸ εὖ ζῆν ἐδίδαξεν ἐπιφανείς ὡς διδάσκαλος, ἵνα τὸ αἰεὶ ζῆν ὑστερον ὡς θεὸς χορηγήσῃ. Cf. Clemens, *Stromata*, 2,8 (SC 38, 38).

30 Plotinus, *Enneades*, 6,6,10: ὁ ἀριθμὸς αἴτιος προὐν τοῦ τὸσαῦτα· τοῦτο δὲ ἐστίν, ἥδη ὄντος ἀριθμοῦ μετέσχε τὰ γενόμενα τοῦ τὸσαῦτα, καὶ ἕκαστον μὲν τοῦ ἐν μετέσχεν, ἵνα ἐν ἧ.

waarin alles van ‘zijnsvormen’ aan elkaar hangt en hij met zijn spreken over het ‘zijn’ als het ware struikelt over zijn eigen woorden.³¹

Opmerkelijk is ook dat eerder al in de *Pastor van Hermas*³² het προόν gebruikt wordt, in relatie tot de Heilige Geest.³³ In de vijfde gelijkenis luidt het dat de Heilige Geest er reeds voor de schepping was, aangezien Hij heel de schepping geschapen heeft. Het zijn woorden die we evenzeer op de Zoon van God kunnen toepassen, gezien de mogelijke identificatie tussen de pre-existente Heilige Geest van God en de Zoon van God in dit geschrift.³⁴ Deze titel komt vooral voor in de vijfde en negende gelijkenis. Nergens wordt de naam Jezus gebruikt, wél wordt de Zoon van God *Kurios* genoemd.

Interessant is ten slotte ook hoe Irenaeus³⁵ het belang van de Αἰὼνα προόντα ter sprake brengt in relatie tot verscheidene woorden voorzien van een ‘a-privans’, namelijk voor zaken die onzichtbaar, onbenoembaar, onbegrijpelijk en niet geworden zijn (ἀορατος, ἀκατανομαστος, ἀχώρητος, ἀγέννητος). Daarbij blijkt volgens Irenaeus een mysterie, dat door de voorvaderen aangeduid is met namen als ‘de Diepte’, ‘het Zwij-

31 Iamblichus, *De mysteriis*, 8,2: Πρὸ τῶν ὄντως ὄντων καὶ τῶν ὄλων ἀρχῶν ἐστὶ θεὸς εἷς, πρῶτιστος καὶ τοῦ πρώτου θεοῦ καὶ βασιλέως, ἀκίνητος ἐν μονότητι τῆς ἑαυτοῦ ἐνότητος μένων. Οὐτε γὰρ νοητὸν αὐτῷ ἐπιπέκεται οὔτε ἄλλο τι· παράδειγμα δὲ ἰδρυταὶ τοῦ αὐτοπάτορος αὐτογόνου καὶ μονοπάτορος θεοῦ τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ· μεῖζον γὰρ τι καὶ πρῶτον καὶ πηγὴ τῶν πάντων καὶ πυθμὴν τῶν νοουμένων πρώτων ἰδεῶν ὄντων. Ἀπὸ δὲ τοῦ ἐνὸς τούτου ὁ αὐτάρκης θεὸς ἑαυτὸν ἐξέλαμψε, διὸ καὶ αὐτοπάτωρ καὶ αὐτάρχης· ἀρχὴ γὰρ οὗτος καὶ θεὸς θεῶν, μόνος ἐκ τοῦ ἐνός, προσύσιος καὶ ἀρχὴ τῆς οὐσίας. Ἀπ’ αὐτοῦ γὰρ ἡ οὐσιότης καὶ ἡ οὐσία, διὸ καὶ οὐσιοπάτωρ καλεῖται· αὐτὸς γὰρ τὸ προόντως ὄν ἐστὶ, τῶν νοητῶν ἀρχή, διὸ καὶ νοητάρχης προσαγορεῖται.

32 Zie hierover uitgebreid: G.C. van de Kamp, *Pneuma-christologie*, 38–61. Wat datering betreft, is het van belang dat we hier met een zeer vroeg gebruik van de woordenschat inzake ‘pre-existentie’ te maken hebben. Van de Kamp geeft als datering: ná 95 (vermelding vervolgingen), vóór 145 (geen enkele verwijzing naar Marcion), 39. Voor de tekst met toelichting, zie: M. Whittaker, *Der Hirte des Hermas* [Die Apostolische Väter I, CGS 48] (Berlin 1967²) 1–98; A.F.J. Klijn, *Apostolische Vaders II* (Kampen 1983) 125–232; A. Roberts, J. Donaldson, A.C. Cox, *Fathers of the Second Century* [The Ante-Nicene Fathers, vol. 2] (Edinburgh/Grand Rapids 1994).

33 Voor de grote betekenis van de pneumatologie in de *Pastor van Hermas*: Cornelis Haas, *De geest bewaren: achtergrond en functie van de pneumatologie in de paranese van de Pastor van Hermes* (‘s-Gravenhage 1985).

34 De passage luidt (59,5): τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν, τὸ κτίσαν πᾶσαν κτίσιν, κατόκτισεν ὁ Θεὸς εἰς σάρκα, ἣν ἤβουλετο. Van de Kamp, *Pneuma-christologie*, 45 geeft dit weer als: ‘De heilige, preëxistente Geest die heel de schepping geschapen heeft, deed God wonen in het vlees, dat Hij wilde.’ Zie voor een bespreking hiervan m.n. 45–52. Toch zou het in het kader van de relatie tussen Geest en Zoon van belang kunnen zijn om eens na te gaan, wanneer we de aanduiding ‘de heilige Geest’ ook lezen als een aanduiding van de Godheid, of het noodzakelijk is om een dergelijk stellige identificatie aan te nemen. Daarbij zou dan op z’n minst ook verdisconteerd dienen te worden wat M. de Jonge opmerkt inzake het gegeven dat er nog geen scherpe lijnen getrokken werden, *Christology in Context*, 28: ‘In speaking about Jesus, there was little room for either/or. There was so much to be expressed, because so much had been discovered.’ Daarbij zou op z’n minst wat 2 Kor. 3:17 zegt over de verhouding van *Kurios* en Geest betrokken moeten worden: zie J.P. Versteeg, *Christus en de Geest* (Kampen 1971) 220 vv. die betoogt dat hier geen sprake is van identificatie.

35 *Adversus haereses*, 1,1 (SC 264, 28vv.). Een gedeelte dat weer terugkeert in Epiphanius’ *Panarion* (4^e eeuw), die ook in zijn *Anacephalaeosis* de opvatting van Paulus van Samosata ter sprake brengt dat Christus pas vanaf Maria *logos prophorikos* is geweest en μὴ προόντα, ἀλλὰ ἀπὸ Μαρίας καὶ δεῦρο τῆς ἐνσαρκου παρουσίας (γεγονόντα). Zie: K. Holl, *Ephiphanius, Bd. 1–3: Ancoratus und Panarion* [GCS, 25, 31, 37] (Leipzig, resp. 1915, 1922, 1933).

gen’, ‘Nous’, ‘Archè’³⁶, uiteindelijk geopenbaard te zijn in de Eniggeborene van de Vader.

προϋπόκειμαι

Euclides gebruikt in zijn *Optica* deze vorm een enkele keer om de verhouding tussen een ‘parallel vlak’ en een ‘reeds aanwezig vlak’ aan te duiden. De filosoof Chrysippus (3^e eeuw v. Chr.) gebruikt het zoals blijkt uit zijn *Fragmenta logica et physica* om te wijzen op ‘iets wat eraan voorafgaat en er de grondslag of oorzaak van is’. Dat geldt het verband tussen koorts en de toestand van de milt (fragment 44) en in het kader van een wetenschaptheoretische benadering waarbij binnen de dialektiek gelet wordt op een paradox en de daaraan ten grondslag liggende logische kracht ervan (fragment 349). Zeno (4^e–3^e eeuw v. Chr.) spreekt volgens *Testimonia et fragmenta* over de geest (psyche) die als de οὐσίαν προϋποκειμένην beschouwd kan worden, die alle krachten bundelt (fragment 142).³⁷ De topograaf Strabo wijst rond het begin van onze jaartelling op het ἐδούλευον τοῖς προϋποκειμένοις. οἱ μὲν γε πρῶτοι. Het gaat hier om onderworpen zijn aan, het dienen van hen die er eerder waren en die zo ook hoger in aanzien, in rang, in positie zijn.³⁸

Ook de 2^e eeuwse filosofen Sextus Empiricus en Theophilus maken enkele keren gebruik van deze werkwoordsvorm in de hierboven vermelde betekenissen.

προϋφίστημι

Ten slotte is gekeken naar het gebruik van de soortgelijke variant προϋφίστημι, die immers evenals het voorgaande werkwoord uit een samenstelling bestaat. Veel nieuwe gezichtspunten levert dit onderzoek niet op. Proclus lijkt een voorliefde te hebben voor het gebruik van deze vorm wanneer hij spreekt in zijn *Theologica Platonica* over de αἰτία προϋφέστηκεν.³⁹ Een enkele keer is deze werkwoordsvorm gebruikt door Eusebius en door de Cappadociërs.

2. Latijnse teksten

Voor het Latijnse taalveld is allereerst gekeken of Krafts *Clavis patrum apostolicorum* een sleutel bood om de deur ervan te openen. Vervolgens is ook hierbij gebruik gemaakt van een digitale collectie van latijnse geschriften *Patrologia Latina*, die echter pas begint vanaf ca. 200. Voor ons onderzoek naar de oorspronkelijke betekenis van het woord pre-existentie, levert het Latijn geen nieuwe gezichtspunten op wat het gebruik in

³⁶ Hij brengt zelfs de Pythagoreïsche tetractie ter sprake (1+2+3+4=10), als de ‘wortel’ van alles.

³⁷ Interessant is dat Athanasius, *Dialogi duo contra Macedonianos*, deze uitdrukking enkele keren gebruikt. De dialoog gaat over het onderscheid tussen *homo-ousios* en *homoi-ousios* en van de kant van de Macedoniërs wordt gesteld dat *homo-ousios* zou betekenen dat zowel Vader als Zoon dan zouden delen in een οὐσίαν προϋποκειμένην met als gevolg dat het onderscheid tussen beide vervalt. Vanuit orthodoxe hoek c.q. Athanasius wordt gesteld dat Eva en Adam in hetzelfde wezen delen en toch onderscheiden zijn en dat het *homo-ousios* van hen niet gezocht moet worden in het feit dat ze uiteindelijk uit dezelfde aarde gevormd zijn. (PG 28, 1336).

³⁸ Strabo, *Geographica*, 5, 3, 7.

³⁹ Eén fraaie volzin geef ik hier nog als illustratie: Πάντων τῶν αἰώνιων προϋπάρχει ὁ αἰὼν, καὶ πάντων τῶν κατὰ χρόνον ὁ χρόνος προϋφέστηκεν. (*Institutio theologica*, 53).

de eerste eeuwen van onze jaartelling betreft. Tertullianus maakte geen gebruik van *prae-existentia* of een dergelijke werkwoordsvorm. Iemand die dat wel regelmatig doet, als vertaling van het *prohuparchein*, is Marius Victorinus (ca. 275–362) in zijn bestrijding van de Arianen.

3. Conclusies

Enkele conclusies uit het bovenstaande overzicht:

1. Het voorvoegsel ‘pro’ heeft in bijna alle gevallen de betekenis van het zijn *vóór* iets of iemand anders. Een enkele keer kan het ook vertaald worden met een *ten gunste van* of binnen een directe relatie met een bepaalde *rangorde*. Dat laatste is zeker het geval wanneer men het uitgangspunt hanteert dat zijnsorde gelijk staat aan rangorde.
2. In aansluiting bij laatstgenoemd uitgangspunt: de besproken woordengroep blijkt duidelijk de voorkeur te hebben gehad van de neoplatonisten.
3. Het zelfstandig naamwoord wordt nauwelijks gebruikt. Bijna altijd valt het accent op een positie die aangegeven wordt door een actieve werkwoordsvorm.
4. Verder blijkt dat *na* de 4^e eeuw meer gebruik gemaakt is van de (werk)woorden inzake pre-existentie dan voor die tijd. Het vaakst bij Proclus (5e eeuw), Photius (9e eeuw) en Eustathius (12e eeuw), om slechts enkele belangrijke namen te noemen.

2.1.2. Een christologische toespitsing?

Wanneer we voor ons onderzoek naar de geschiedenis van het woord ook het taalveld van de LXX⁴⁰ erbij betrekken, krijgen we enkele aanwijzingen van een spoor waarop én in het NT én in de eerste eeuwen van de kerkgeschiedenis mensen konden gaan om het unieke aspect van Jezus, de Zoon van God, onder woorden te brengen. Toch komen de hierboven besproken woorden nauwelijks in deze bronnen voor. Op dit opvallende verschijnsel gaan we nu eerst nader in.

1. Oude Testament

De LXX gebruikt *huparchein* één keer in combinatie met het voorzetsel *προ*, namelijk in Ps. 54 (55):20. Daar wordt namelijk van God (JHWH) beleden dat Hij *ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων* is. Nu staat hier in het Hebreeuws (MT) *מִדָּק* en niet *מֵלַע*. De aanduiding *מִדָּק* heeft zowel ruimtelijke als tijdelijke betekenis.⁴¹ De ruimtelijke betekenis van *מֵלַע* is pas duidelijk naar voren gekomen in het NT waar *aioon* en *kosmos* synoniemen vormen.⁴² Het geeft in ieder geval aan dat ruimte en tijd – en dan dus met name waar de

⁴⁰ Zie voor de grote betekenis van de LXX, ook in historisch opzicht: C.G. den Hertog, ‘De betekenis van de septuaginta voor de bijbelwetenschap’, *ThRef* 43 (2001) 208–25.

⁴¹ E. Jenni, *ThHAT*, Bd.2, art. *מִדָּק*, 587–9.

⁴² E. Jenni, *ThHAT*, Bd. 2, art. *מֵלַע*, 228–43, 43. Cf. J. Gurth, art. ‘αἰών’, *NIDNTT*, vol. 3, 826–33, m.n. 829–31, waar gewezen wordt op een ruimtelijke betekenis van ‘*olam*’ in de joodse apocalyptiek. Het lijkt

grenzen ervan aangegeven worden om te verwijzen naar wat Gods ‘ruimte’ en Gods ‘tijd’ zijn – niet totaal gescheiden kunnen worden. Als het woord ‘pre’ iets zegt over ‘voor’ dan zegt het ook iets over ‘boven’ en omgekeerd.⁴³ Het gaat om een oorsprong – voor ons verborgen – waaruit tijd en ruimte aanzijn hebben gekregen.⁴⁴

Dit komt heel mooi tot uitdrukking in Ps. 67 (68):34 waar het קדמ weergegeven is als *kata anatas*. Ik kan me niet aan de indruk onttrekken dat deze verbinding ook aangeeft dat er een breder taalveld is binnen het Hebreeuws van de masoretische tekst en het Grieks van de LXX, waarin de voor-tijdelijke, boven-onze-dimensies-uitgaande oorsprong getekend wordt. De vertaling op deze manier is niet verwonderlijk in het licht van de koppeling tussen deze twee in met name het boek Ezechiël, waar het *kata anatas* de uitdrukking is die gebruikt wordt in verband met de weg die vanuit de tempel naar het Oosten afdaaft. Het is dié weg waarlangs de *kabod JHWH* vertrekt uit de tempel. ‘Licht uit het Oosten’, zo bezingt Zacharias het bezoek van JHWH in het komen tot zijn volk in het zenden van zijn Zoon (Luk. 1:78,79). Niet zonder reden heeft S. J. Gathercole betoogd hoe de naam *Anatolè* voor deze Zoon wijst op Zijn pre-existentie.⁴⁵

In dit licht bezien is het nuttig om meer woorden uit dit taalveld erbij te betrekken om zo niet op grond van etymologisch onderzoek naar één woord conclusies te trekken. Daar zou dan ook *archè* – dat vaak functioneert als vertaling van קדמ – en רשת bij betrokken dienen te worden. Bovendien zou het verband tussen ‘tijd’ en ‘ruimte’ in het geheel van het spreken van de Schrift daarbij overwogen kunnen worden,⁴⁶ niet het minst wanneer we nadenken over het ‘in den beginne’ van Genesis 1:1 en Johannes 1:1.⁴⁷

me onjuist om een uitgewerkt gnostisch systeem van ‘wereldsystemen’ in verband te brengen met het ruimtelijke aspect van de meervoudsvorm *aiones*, 832, alleen al omdat zo’n systeem van later datum is.

⁴³ Zie verder hierover onder 4.1.2.

⁴⁴ In de Bijbel blijkt het verband tussen tijd en ruimte ‘ongekunsteld’ tot uitdrukking te kunnen komen. Er wordt bijvoorbeeld in het OT met een ruimtelijk beeld gesproken over een tijdsaanwijzing: ‘opdat uw dagen (...) zo talrijk worden als de dagen dat de hemel boven de aarde is.’ (Deut. 11:21). Ook in het NT wordt voor dit verband een aanwijzing gegeven, doordat het Koninkrijk van God in zowel beelden van een (lange) tijdsperiode als door ruimtelijke beelden geschetst wordt. Te denken is ook aan het verband tussen *olam/aion* en *kosmos*, cf. J. Gurth, s.v. κόσμος, *NIDNTT*, 523–4.

⁴⁵ S.J. Gathercole, *The Pre-existent Son*, 238–242, die ook een relatie legt met Zach. 3:8; 6:12 waar gesproken wordt over de *tsemach/anatolè* (LXX). Hij wijst ook op Jes. 9:1,5–6. Uitvoeriger hierover: idem, ‘The Heavenly ἀνατολή’, *JTS* 56 (2005) 471–88. Een davidische Messias van alleen menselijke afkomst kan het ἐξ ὕψους geen recht doen. Het is juist opvallend dat in Zach.6:12 (LXX) hij zal verrijzen van beneden uit (ὀποκάτωθεν αὐτοῦ ἀνατελεῖ). Darrell L. Bock, *Luke 1:1–9:50*, 191–2, wijst erop dat de verbinding van *anatolè* met het messiaanse ‘zonlicht’ het sterkst is (cf. Jes. 60:2,3), maar dat in de eerste eeuw sprake is van een sterke associatie met de messiaanse ‘tak/spruit’ (*tsemach*). Zie over de *tsemach*: W.H. Rose, *Zemah and Zerubbabel. Messianic Expectations in the Early Postexilic Period* (Sheffield 2000) m.n. 91–120.

⁴⁶ Zie een aanzet daarvoor: G. van Ek, *Tijd en ruimte. Een studie over Psalm 92*, m.n. 4–5, 81–87. God als de ‘Allerhoogste’, de *marôm* en de relatie met *makôm*.

⁴⁷ Cf. Hans-Christoph Askani, *Schöpfung als Bekenntnis* [Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 50] (Tübingen 2006), die in het eerste deel van zijn studie over deze ‘aanvang’ Luther, Calvijn en Ricoeur aan het woord laat, maar ook verscheidene exegeten (zie voor Gen. 1:1 m.n. 28–9, n. 29). In de visie van Askani is schepping principieel relatiebepaling. Zo spreekt hij over ‘[d]as Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf als nie endende Trennung’, 59vv. Het gaat ‘in het begin’ om het onderscheid in relatie van Schepper tot schepsel (en in dit verband noemt hij zonde ‘die nie zu Ende kommende Trennung zwischen

2. Nieuwe Testament

In het NT komen we de combinatie van *pro* en *huparchein* ook niet veel tegen. Het werkwoord *προϋπάρχειν* treffen we slechts twee keer aan in het NT: in Lukas 23:12 en in Handelingen 8:9.⁴⁸ Wel zijn er enkele karakteristieken van het woordgebruik van het NT op dit punt, die in hun samenhang op z'n minst aangeven dat het niet erg voor de hand liggend is dat in de vroege kerk de reeks woorden die we in de vorige paragraaf hebben weergegeven een plaats hebben gekregen:

1. Een veelgebruikte grammatica van het nieuwtestamentisch Grieks⁴⁹ besteedt aandacht aan het *προϋπάρχειν*, en wel bij de werkwoorden die een 'näher bestimmtes Sein' uitdrukken. Door het prefix *pro* behoudt *huparchein* duidelijk de zin van een 'reeds tevoren'.⁵⁰ Eerder is dan al gewezen op het volgende: 'ὕπάρχειν in der eigentlichen Bedeutung 'von vornherein', 'schon sein' wird im NT nicht gebraucht, es ist in der späteren Sprache zum Sinn von εἶναι abgeschwächt.'⁵¹
2. De bovengenoemde samenhang tussen *ὕπάρχειν* en *εἶναι* zien we in het NT ook terug in de betekenis van de substantiva *ὕπαρξις* (vaker nog het participium: τὰ ὑπάρχοντα) en *οὐσία* (slechts in Luk. 15:12), die dan beide in de zin van 'bezit' gebruikt worden.⁵² Interessant is de opmerking van Selter dat 'occasionally other terms which have their primary reference elsewhere are also used to denote possessions (...). These meanings are also borne out in secular Gk. *ousia*, substance, which is connected with the vb. to be.'⁵³
3. Opvallend is dat weliswaar veel werkwoorden in het NT voorzien zijn van het prefix *pro*, maar op bovenstaande uitzonderingen na, niet de werkwoorden die in de vroege kerk in zwang gekomen zijn om de pre-existentie van de Zoon te belijden. Wanneer het werkwoord *ὕπάρχειν* – dat het 'zijn', de existentie (*Da-sein*), aangeeft – gebruikt wordt in plaats van *εἶναι*, ziet dat nergens op een abstract en algemeen 'er zijn', maar vaak op een concrete status, een positie die iemand heeft, een karakteristiek van iemand. Op deze wijze is er geen scheiding tussen een persoon en zijn leven en werk. Dit werkwoord staat als zodanig in ieder geval een éénheid van een zogenaamde *functionele* en een *ontologische* christologie niet in de weg.

Gott und Menschen', 65). We staan in relatie tot het 'in den beginne' op een tweevoudige manier: 1. '[D]aß wir von unserem Anfang herkommen (...); es stimmt aber auch (...) daß unser Anfang zu uns kommt', 36. De vraag die zich opdringt, namelijk hoe deze relatie tot het 'in den beginne' zich verhoudt tot wat in Johannes 1:1 beleden wordt, blijft onbesproken.

48 *προϋπόκειμαι* komt nergens voor en het *ὑπόκειμαι* zonder prefix slechts in enkele handschriften, volgens het kritisch apparaat bij Luk. 6:42.

49 Fr. Blass, A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (bearb. Fr. Rehkopf) (Göttingen 1976, 1990¹⁷).

50 Blass, Debrunner, *Grammatik*, 342–3, cf. Marcus Willaschek, art. 'Existenz', *RGG⁴*, Bd. 2, 1812, die er op wijst dat Marius Victorinus als eerste *huparksis* ('Vorausbeginn') met *existentia* heeft weergegeven.

51 Blass, Debrunner, *Grammatik*, 287 n. 2.

52 Zie F. Selter, art. *χρῆμα*, in: *NIDNTT*, 845–7; idem, in: *Theologisches Begriffslexicon zum Neuen Testament*, 104–5.

53 F. Selter, art. *χρῆμα*, in: *NIDNTT*, 846.

4. Wordt in het NT iets gezegd dat over de tijd en ruimte waarin men leeft heenreikt, dan worden er andere (werk)woorden gebruikt. Te denken is dan allereerst aan het $\pi\rho\delta\ \tau\omega\nu\ \alpha\iota\omega\nu\omega\nu$. Deze uitdrukking komt niet eens zo vaak voor (1 Kor. 2:7, Judas 25). Het is opvallend dat er richting het verleden veel meer gesproken wordt over een $\acute{\epsilon}\kappa\ \tau\omega\nu\ \alpha\iota\omega\nu\omega\nu$ of $\acute{\alpha}\pi\omicron\ \tau\omega\nu\ \alpha\iota\omega\nu\omega\nu$ dan dat gebruik gemaakt wordt van het $\pi\rho\delta\ \tau\omega\nu\ \alpha\iota\omega\nu\omega\nu$.⁵⁴ Daarnaast blijkt dat de meeste aandacht gericht is op de toekomst, met een $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \alpha\iota\omega\nu\alpha$.⁵⁵ Het onderstreept dat we in ons spreken over het ‘voor’ van het ‘in den beginne’ blijkbaar terughoudend mogen of moeten zijn.

3. Eerste eeuwen kerkgeschiedenis

Wat de eerste eeuwen van de kerkgeschiedenis betreft is het opvallend dat van de hierboven besproken woorden voor de pre-existentie van Christus het *prohuparchein* reeds in de theologie van Justinus Martyr een duidelijke plaats gekregen heeft.⁵⁶

Herhaalde keren spreekt Justinus over de Zoon als $\Theta\epsilon\delta\ \pi\rho\upsilon\acute{\alpha}\rho\chi\omega\nu$. Deze Zoon is voor Justinus een onderscheiden persoon. Dat onderscheid brengt hij niet tot uitdrukking (zoals Philo doet) door voor de Vader $\acute{\omicron}\ \Theta\epsilon\delta\varsigma$ te gebruiken en voor de Zoon $\Theta\epsilon\delta\varsigma$, zonder lidwoord. Volgens de interpretatie van Plato, zoals Justinus die bij Philo heeft aangetroffen, en de leer van God in het middenplatonisme, is het onmogelijk dat de onveranderlijke, transcendente God mens geworden zou zijn.⁵⁷ Niettemin is deze incarnatie wel de proclamatie die hij gelezen heeft in de geschriften van het NT. *Daarom*

54 Dat geldt ook voor de andere uitdrukking ten opzichte van het ‘begin’ van de wereld: $\acute{\alpha}\pi\omicron\ \kappa\alpha\tau\alpha\beta\omicron\lambda\eta\varsigma\ \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\upsilon$ (Matth. 13:25; 25:34, Luk. 11:50, Hebr. 4:3; 9:26, Openb. 13:8; 17:8), $\pi\rho\delta\ \kappa\alpha\tau\alpha\beta\omicron\lambda\eta\varsigma\ \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\upsilon$ (Joh. 17:24, Ef. 1:4 en 1 Petr. 1:20). Het is de vraag of Ef. 3:9 en Kol. 1:26 wel op één lijn gezet als ‘pre-temporal eternity’ kunnen worden met 1 Kor. 2:7 en Judas 25, zoals J. Guhrt, art. ‘αἰών’, *NIDNNT*, vol. 3, 830, dat doet. Immers, deze teksten geven te kennen dat niet eerder in de geschiedenis het *mysterion* geopenbaard is geweest.

55 J. Guhrt, art. ‘αἰών’, *NIDNNT*, vol. 3, 830. Hij is trouwens van mening dat ‘all reveal a strong inclination to conceive of a timeless, because post-temporal, eternity.’ Het ‘because’ lijkt me in het licht van verschillende tijdsopvattingen in ieder geval niet strikt noodzakelijk: post-temporal laat de mogelijkheid van ‘temporal/semitemporal’ in ieder geval open. Zie daarover hieronder 4.2.

56 Zie hierboven voor enkele illustraties. Voor een uitvoeriger overzicht: Demetrius C. Trakatellis, *The Pre-existence of Christ in Justin Martyr: An Exegetical Study with Reference to the Humiliation and Exaltation Christology* [Harvard Dissertations in Religion 6] (Missoula 1976). Cf. David Rokéah, *Justin Martyr and the Jews* (Leiden 2002); voor Justinus’ eerste en tweede Apologie: G.J.M. Bartelink, *Twee Apologeten uit het vroege Christendom* (Kampen 1986) en voor zijn Dialoog met Trypho: Timothy J. Horner, “Listening to Trypho”: *Justin Martyr’s Dialogue Reconsidered* (Leuven 2001), J.C.M. van Winden, *An Early Christian Philosopher: Justin Martyr’s Dialogue with Trypho* [ch.1–9, introduction, text and commentary, in serie *Philosophia patrum*, vol. 1] (Leiden 1971); O. Skarsaune, *The Proof from Prophecy: A Study in Justin Martyr’s Proof-text Tradition. Text-type, Provenance, Theological Profile* [Nov. Test. Suppl. 56] (Leiden 1987). Een inzichtgevend artikel over verschillende beelden van de (eeuwige) generatie van de Zoon: Roman Hanig, ‘Tatian und Justin. Ein Vergleich’, *VigChr* 53 (1999) 31–73, m.n. 49–57. Hij laat ook zien hoe bij Tatianus de *Logos* een veel onpersoonlijker karakter heeft.

57 Cf. ook inzake de hiermee samenhangende gedachte van de ‘divine impassibility’: Paul L. Gravilyuk, *The Suffering of the Impassible God* (Oxford 2006), die benadrukt dat het binnen patristische theologie ging om deze belijdenis als een ‘apophatic qualifier’, om zo de transcendentie van God te benadrukken, juist wanneer de immanentie van God in Jezus Christus werkelijkheid is.

moet er een ‘andere’ God zijn om dit te doen: Zijn Zoon. Bovendien geeft de Schrift zelf volgens Justinus alle aanleiding om over een ‘andere’ God te spreken (waarbij hij met name wijst op Gen. 1:26; 19:24, Ps. 45:7,8; 110:1,2). Zijn motivatie om te spreken over een ‘andere’ God hangt wel samen met het in de *lingua franca* van zijn tijd expliciet willen maken dat er een werkelijke incarnatie heeft plaatsgevonden. Trakatellis geeft de betekenis van het werk van Justinus als volgt aan: wat we ook van bovengstaande redenering vinden, ‘It constitutes, nonetheless, a significant theological step forward because it raises important theological questions and shows a serious attempt to discuss and interpret the creedal statements [sc. in the NT] in a language of theological explicitness.’⁵⁸ Wat Justinus’ gebruik van de filosofie betreft zijn allerlei kanttekeningen te maken.⁵⁹ Een verband geeft hij echter in ieder geval aan: wanneer hij de pre-existentie ter sprake brengt, is dat altijd in samenhang met de incarnatie.⁶⁰

Daarnaast – en dat is een tweede lijn van wezenlijke betekenis, zijn dubieuze exegetische van sommige teksten uit het OT daargelaten⁶¹ – maakt hij duidelijk dat de ‘andere’ God, de Zoon Jezus Christus, er niet pas in het NT bij komt, maar er reeds is en werkzaam geweest is sinds de schepping en Zelf van vóór de schepping God is.⁶² Trakatellis wijst ook op het spoor dat we hierboven al tegen kwamen, namelijk dat het ‘pre’ wijst op een ‘pre-eminence both in terms of essence and time’.⁶³ De studie van Trakatellis wijst ook op de betekenis van het *zoonschap* van de Zoon voor het spreken over de pre-

58 Trakatellis, *The Pre-existence of Christ*, 180.

59 Trakatellis, *The Pre-existence of Christ*, 50, geeft met een veelzeggend ‘however’ aan dat bij Justinus de theologische uitwerking van de pre-existentie van Christus altijd verbonden is aan de tekst van de Bijbel en gefundeerd op ‘exegetical reasoning’ en niet op filosofische speculatie.

60 *Dialogoog met Trypho*, 48,1–3; 87,2 als mooie illustraties daarvan. In 48,1: προϋπαρχειν Θεὸν ὄντα πρὸ αἰώνων – εἶτα καὶ γεννηθῆναι ἄνθρωπον γενόμενον ὑπομείναι; 48, 2: προϋπῆρχε (...) Θεὸς ὢν – καὶ γεγεννηται ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου; 48,3: ὁ Χριστὸς ὁ τοῦ Θεοῦ προϋπῆρχε – καὶ γεννηθῆναι ἄνθρωπος ὁμοιοπαθῆς ἡμῖν σάεκα ἔχων ὑπέμεινε; 87,2: Θεὸν αὐτὸν προϋπάρχοντα – σαρκοποιηθέντα δια τῆς παρθένου γεγεννησθαι ἄνθρωπον.

61 Zie hiervoor: Trakatellis, *The Pre-existence of Christ*, 53–92. Dit hoofdstuk over de Oudtestamentische theophanieën biedt veel. Trakatellis’ slotconclusie luidt: ‘Christ is not only foretold or typologically pre-figured in the Old Testament but he is actually the God who acts in Old Testament history. He acts in a way which is considered as an anticipation of his incarnation’, 91. Zoals bekend heeft Justinus ook oog gehad voor de pre-existentie van de Zoon en de pagane wereld en dat door middel van een spreken over de σπερματικός λόγος tot uitdrukking gebracht. Vanwege de door hem benutte stoïcijnse terminologie oogt zijn visie ook zo, maar het blijkt toch – al of niet via Philo – een ander concept te zijn. De pre-existente Λόγος was aanwezig: a. overal waar demonische activiteiten, tegen God en deugd (*aretè*), werden tegengestaan, b. als de Λόγος die het σπέρμα τοῦ λόγου zaait in iedere menselijke ziel zodat men in staat was te onderscheiden tussen goed en kwaad en c. als de schenker van illuminatie onder filosofen, wetgevers en schrijvers. Het gaat Justinus niet om een algemene theorie in abstracte termen, maar om vanuit apologetische motieven duidelijk te maken dat deze wereld nooit los van de Λόγος geweest is.

62 *Eerste Apologie*, 23,2 (SC 507, 192), *Tweede Apologie*, 6,3 (SC 507, 332) zijn hiervoor van groot belang, waar hij ook de bijzondere uitdrukking κυρίως υἱός gebruikt. Het κυρίως (letterlijk: ‘op de wijze van de Heer’) wijst op het unieke van deze zoon: hij is als zoon ten volle Heer. Cf. de soortgelijke aanduiding ἰδίως, die dan ook nog weer onderstreept wordt met een μόνος. Ook is te wijzen op de *Dialogoog met Trypho*, 62,3–4, waar ook het werkwoord συνεῖναι gebruikt wordt voor de pre-existente Zoon met de Vader.

63 Trakatellis, *The Pre-existence of Christ*, 12, waar hij een vergelijking geeft met wat Philo ter sprake brengt bij Gen. 2:4,5, die echter dan de Platoonse gedachte van de verhouding tussen ‘idee’ en werkelijkheid tot uitdrukking brengt met het *prohuparchoon* (*Op. mundi*, 129; *Leg. All.*, 1,22).

existentie van Christus als God.⁶⁴ De verhouding van de Zoon tot de Vader is volgens Justinus niet weer te geven met een beeld – dat later nogal eens gebruikt wordt – van de zon en het zonlicht, omdat het zonlicht alleen in naam verschillend is van de zon.⁶⁵ Hoezeer Justinus benadrukt dat de Zoon van Zichzelf bestaat (αὐτόθεος) is, de Vader is volgens hem de oorzaak niet alleen van (de persoon van) de Zoon, maar ook van Zijn godheid.⁶⁶

In de brieven van Ignatius (zo'n 30 jaar eerder) daarentegen wordt (nog) geen expliciete aandacht gegeven aan het 'voorbestaan' van Jezus.⁶⁷ In de bekende paaspreek (*Peri Pascha*)⁶⁸ van Melito van Sardes is er wel een fragment dat de pre-existentie tot uitdrukking brengt: 'Zijn Christus, die het Woord van God voor alle eeuwen is.' (τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, ὄντος Θεοῦ λόγου πρὸ αἰώνων). Ook in de *Brief aan Diognetus* komt de verhouding van Vader en Zoon ter sprake, maar daar wordt nergens gesproken over een reeds 'voor alle eeuwen' bestaande verhouding.⁶⁹

4. Conclusies

1. De onderzochte woordenschat voor 'pre-existentie' (2.1.1) komt in OT (LXX) en NT nauwelijks voor.
2. Het is opvallend dat in de vele *belijdenissen* van Nicea tot Constantinopel ook geen van de in de vorige paragraaf besproken woorden overgenomen is. Men heeft blijkbaar liever steeds gekozen voor een omschrijvende belijdenis.⁷⁰

64 Trakatellis, *The Pre-existence of Christ*, 18–21 die ook wijst op de veelgeciteerde tekst, Ps. 2:7 én het verschil met Tatianus, die nergens over de 'zoon' spreekt, slechts over de 'logos'. Ook Justinus' spreken over de δύναμις λογική heeft een persoonlijk karakter door de verbinding met de Zoon vergeleken met een (middel)platoons spreken over een onpersoonlijke kracht, cf. *Dialog met Trypho* 61,1–3, *Eerste Apologie*, 23,2 (SC 507, 192); 32,10 (SC 507, 216). Dat wordt onderstreept doordat bij de kosmologische activiteit van de Zoon – die slechts in de *Tweede Apologie*, 6,3 (SC 507, 332) ter sprake komt – met geen woord gerept wordt over δύναμις. Verder gaat het steeds om de relatie met de incarnatie en de soteriologisch geïntendeerde activiteiten van de Zoon.

65 *Dialog met Trypho*, 128,4.

66 *Dialog met Trypho*, 129,1.

67 Zie de uitvoerige studie van William R. Schoedel, Helmut Koester (ed.), *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch* (Philadelphia 1985). Eén aspect noem ik hier in verband met de plaatsen waar Ignatius refereert aan Rom. 1:3,4. In *Eph.* 7:2 (cf. *Sm.* 1:1) bezingt hij in tegenstellingen wie Jezus Christus is. Schoedel merkt terecht op dat er soms te gemakkelijk een aanduiding van een Geestchristologie ingelezen wordt (o.a. Loofs, Van der Kamp), terwijl het bij Ignatius bij 'vlees' en 'geest' juist gaat om de aanduiding van de menselijke en goddelijke werkelijkheid, zoals Paulus' gebruik van deze woorden (cf. *Eph.* 8:2). Cf. Grillmeier, *Jesus Christus*, 198–201, cf. 234, eerder ook t.a.v. Herder van Hermas, 160. Loofs, *Early Christian Doctrines*, 95: 'The theory that the divine element in Christ was pre-existent spirit had wide currency and could take various forms.', cf. 143–4.

68 Zie voor een introductie en literatuur, Grillmeier, *Jesus der Christus*, 207–12; cf. H. Drobner, '15 Jahre Forschung zu Melito von Sardes 1965–1980', *VigChr* 36 (1982) 313–33; Henry M. Knapp, 'Melito's Use of Scripture in *Peri Pascha*. Second-Century Typology', *VigChr* 54 (2000) 343–73. Citaat: Otto, *Corpus Apologetarum*, IX, fragment 2.

69 Cf. Joseph T. Lienhard, S.J., 'The Christology of the Epistle to Diognetus', *VigChr* 24 (1970) 280–9.

70 Of dit samen kan hangen met een in de loop van de 4^e eeuw gesignaleerde gegroeide afkeer van met name platoonse tendenzen, Cajus Fabricius, 'Zu den Aussagen der griechischen Kirchenväter über Platon', *VigChr* 42 (1988) 179–187, zou nader onderzoek vergen. De vergelijking door Gregorius van Nazianze,

3. De pre-existentie van de Zoon is door diverse afzonderlijke theologen uit die tijd (en daarna⁷¹) vanuit verschillende theologische opvattingen wel vaak ter sprake gebracht door middel van dit vocabulair.

In paragraaf 2.2 zullen de belijdenissen van Nicea tot Constantinopel gevolgd worden om te zien welke omschrijvingen daarin gebruikt zijn om de pre-existentie van de Zoon aan te duiden. Hieronder volgt als verbindende schakel eerst nog een kort overzicht van het gebruik van de bovengenoemde woordenschat door enkele belangrijke theologen uit de 4^e eeuw.

2.1.3 Het theologisch gebruik in geschriften van de 4^e eeuw

In deze paragraaf wordt een bloemlezing uit het werk van diverse theologen uit de vroege kerk gegeven. De bedoeling is om aan te tonen *dat* de woordenschat van het belijden van de pre-existentie van de Zoon benut werd en vervolgens met enkele voorbeelden uit te werken *hoe* die woorden benut werden, in het betoog van de betreffende theoloog. Ik acht het methodisch verantwoord om zonder alles van genoemde theologen gelezen te hebben, op deze wijze te laten zien hoe in de vroege kerk de onderzochte woordenschat werd gebruikt om een wezenlijk aspect van de persoon en het werk van Christus tot uitdrukking te brengen, zonder dat de LXX of het NT voor het gebruik van juist *die* woorden direct veel aanleiding gaven.

1. Eusebius van Caesarea

In zijn *Demonstratio evangelica*⁷² geeft Eusebius het volgende commentaar op Zach. 2:8,9 (LXX 12,13) waarin we het *ho huparchoon* tegenkomen⁷³:

‘Hier hebt u dan duidelijk twee Personen die één Naam gebruiken, zowel de ‘Heer almachtig’ die gezonden heeft als Hij die – *homonym* met de Zender – gezonden wordt. En wie anders kunt u veronderstellen dat Hij is die gezonden wordt dan Hem die door ons zo vaak als ‘*Theos Logos*’ verwelkomd is, beleden

Or. 25, 32 (PG 36, 201) dat deze tendenzen zijn als de plagen van Egypte is welsprekend. Cf. hierboven n. 24.

- 71 Het is opvallend dat de meeste treffers bij het onderzoek met behulp van TLG wijzen op het veelvuldig gebruik van de termen in de Middeleeuwen. Nicolaus Methoneus spant de kroon, met name in zijn *Refutatio institutionis theologicae Procli*. Dat is niet zo verwonderlijk, gezien het veelvuldig gebruik door deze neoplatoonse filosoof in zijn *In Platonis Parmenidem*, *In Platonis Timaeum commentaria* en *Theologia Platonica*.
- 72 Het gaat er Eusebius daarin vooral om aan te tonen dat Jezus’ leven gezien dient te worden als de vervulling van de profetie. Hij richt zich vooral tegen de aantijgingen en opvattingen van Porphyrius. Hoewel anders van karakter – geen dialoog – is het zeker een apologetisch werk te noemen, maar dan wellicht meer voor de kathedraal dan op de marktplaats. Het 4^e en 5^e boek behandelen de godheid van Christus als de Zoon en de Logos. Cf. I.A. Heikel, *Eusebius Werke*, Bd. 6 [GCS 23] (Leipzig 1913).
- 73 Κύριος αὐτὸς ὁ παντοκράτωρ ἐν τούτοις ἑαυτὸν ἀπεστάλθαι φησίν, καὶ τὸν ἀποστείλαντα ὅστις εἶη διδάσκει, λέγων «καὶ γνώσεσθε ὅτι κύριος παντοκράτωρ ἐξαπέσταλκέν με». οὐκοῦν καὶ ἐνταῦθα δύο σαφῶς ἔχεις μᾶλλον χρωμένους προσηγορίᾳ, τὸν τε ἀποστείλαντα κύριον παντοκράτορα καὶ τὸν ἀποστελλόμενον ὁμώνυμον τῷ ἀποστείλαντι. τίνα δ’ ἂν ἕτερον εἶποις τὸν ἀποστελλόμενον ἢ τὸν διὰ πλειόνων ἡμῖν προηγορευμένον θεὸν λόγον, πρὸς τοῦ πατρὸς ἀπεστάλθαι ὁμολογούντα, σαφῶς δὲ εἰρηκότα: «ὀπίσω δόξης ἀπέσταλκέν με» (δηλῶν ὅτι προὑπάρχων ἐν δόξῃ τῇ παρὰ τῷ πατρὶ μετὰ ταῦτα ἀπέσταλτο), *Dem. Ev.*, 6, 16, 3. (PG 22, 411–483, voor boek 6); cf. 4,3,5 en 5,1,20.

als de van de Vader Gezondene. Hij heeft het toch duidelijk gezegd: ‘*Na heerlijkheid heeft Hij Mij gezonden*’ (dat wil zeggen dat Hij, terwijl Hij als pre-existent in de heerlijkheid van de Vader was, *vervolgens* werd gezonden).⁷⁴

Eusebius geeft dus allereerst aan dat hier staat dat de almachtige Heere van Zichzelf zegt dat Hij gezonden is door de almachtige Heere Zelf. Dat is niet erg helder en is een cirkelredenering. Hij veronderstelt namelijk dat de ‘ene’ almachtige Heere God de Zoon is en de ‘andere’ de Vader. Het gaat me vooral om het gebruik van het woord *homonym*, en om de nadrukkelijke uitspraak dat de Zoon ‘*na heerlijkheid*’ en ‘*na deze dingen*’ gezonden wordt.

Eusebius is de theoloog die het meest van allen gebruik maakt van de vervoegingen van het *prohuparchoo*. Daarnaast kan zeker Epiphanius (van Cyprus, 315–403) genoemd worden in diens *Panarion*.⁷⁵ Wat het *proeimi* betreft, gebruikt Eusebius de derde persoon enkelvoud vergeleken met andere tijdgenoten het meest.⁷⁶ Inzake het gebruik van het participium overtreft hij ook alle andere tijdgenoten.⁷⁷

2. Athanasius

Athanasius gebruikt het *prohuparchoon* zowel in zijn betoog tegen de Arianen als in dat tegen Apollinaris. Zo schrijft hij in zijn *Orationes tres contra Arianos* naar aanleiding

74 Zie verder ook Eusebius, *De ecclesiastica theologia*, 1, 13, 6; 1, 20, 2,4,16,17,90; 3,2, 8; 3,3, 4,12,26,40 waar het προῦπάρχων betrekking heeft op de Zoon, als ook *Commentaria in Psalmos* (o.a. PG 23, 66–1396) waar het van God (de Vader) beleden wordt, bij Psalm 55 (54):17–20 (PG 23, 485; zie ook 1128); *Contra Marcellum*, 2,1,9; 2,4,28. Hij typeert Marcellus als volgt: Μάρκελλος μήτε εἶναι μήτε προῦπάρχειν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ πρὸ τῆς ἐκ παρθένου γεννήσεως ἐδοξάζεν (titel van boek 2, hoofdstuk 1).

75 K. Holl, *Epiphanius*, Bd. 1–3, [Die griechischen christlichen Schriftsteller 25 (samen met *Ancoratus*), 31, 37] (Leipzig 1915, 1922, 1933).

76 Eusebius, *Contra Marcellum* 1,1,17 en 32; *De ecclesiastica theologia* 1,20,60; 3,2,25; 3,3,9 en 32.

77 Ik volsta met enkele voorbeelden uit zijn belangrijkste werken, die betrekking hebben op de pre-existentie van de Zoon :

(1) *Historia ecclesiastica* 1,6,1 (SC 31, 22) (tegenover Sabellius): καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι’ οὗ τὰ πάντα», ὁ προὖν τοῦ θεοῦ μονογενῆς υἱός, καὶ τρίτος ὁ κατὰ σάρκα υἱὸς ἀνθρώπου, ὃν δι’ ἡμᾶς ἀνείληφεν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. ἀλλ’ οὔτε ὁ ἀνείληφεν σῶμα ταυτὸν ἢν τῷ ἀνείληφότε υἱῷ τοῦ θεοῦ, οὔτε αὐτὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ εἷς καὶ ὁ αὐτὸς ἂν νομισθεῖν τῷ γεγεννηκότι. τριῶν δὴ τούτων ὑποκειμένων, οἱ δύο διδόντες τὸ τρίτον δ’ ἐκποδὼν ποιοῦμενοι τῆς ἐκκλησίας εἶεν ἂν ἀπόβλητοι. Cf. ook 1,2,8 en 21 (SC 31, 7–8 en 11); 1,3,19 (SC 31, 17); 1,13,6 (SC 31, 42); 3,2,8 (SC 31, 98–114).

(2) *Commentaria in Psalmos* (PG 23, 793, 1141, 1184) over ὁ προὖν τοῦ Θεοῦ Λόγος.

(3) *Demonstratio evangelica* (4,3,13): ἀλλὰ πρὸ χρόνων αἰωνίων ὄντα καὶ προόντα, καὶ τῷ πατρὶ ὡς υἱὸν διὰ παντὸς συνόντα, καὶ οὐκ ἀγέννητον ὄντα, γεννώμενον δ’ ἐξ ἀγεννήτου πατρὸς, μονογενῆ ὄντα, λόγον τε καὶ θεὸν ἐκ θεοῦ, οὐ κατὰ διάστασιν ἢ τομῆν ἢ διαίρεσιν ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας προβεβλημένον, ἀρρήτως δὲ καὶ ἀνεπιλογίστως ἡμῖν, ἐξ αἰῶνος μᾶλλον δὲ πρὸ πάντων αἰώνων, ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς ἀνεκφράστου καὶ ἀπερινοήτου βουλῆς τε καὶ δυνάμεως οὐσιούμενον διδάσκοντα. Cf. ook 5,1,28; 7,2,4; 7,3,38.

(4) *Contra Marcellum* (1,1,27): bij een bespreking van Gal. 4:4, οὐκοῦν οὐ νῦν, ἀλλὰ πρὶν ἢ γενέσθαι ἐκ γυναικός, υἱὸν ὄντα καὶ προόντα ἀπέστειλεν ὁ πατήρ· ὡς ἂν ὁ πάλαι υἱὸς θεοῦ καὶ υἱὸς ἀνθρώπου γένοιτο, γενόμενος «ἐκ γυναικός». ἀλλὰ καὶ μεσίτην αὐτὸν τοῦ Μωσέως νόμου γενέσθαι διδάσκει.

van Johannes 8:58 over de *pre-existente* en de *enantropèsin*.⁷⁸ In zijn *Contra Apollinarium libri ii*⁷⁹ schrijft hij dat op grond van het getuigenis van de Schrift helder is dat de pre-existente ‘*Theos Logos*’ vóór hij in het vlees verbleef geen mens was, maar God was en bij (*pros*) God was. Daarvoor schreef hij over de psyche die de Zaligmaker in Zijn verschijning in het vlees aangenomen heeft waarin Hij *homoousios* is met ons. Ook in zijn discussies met de Macedoniërs maakt hij gebruik van de term.⁸⁰ Van het *proeimi* maakt hij slechts een enkele keer gebruik in de derde persoon enkelvoud.⁸¹ Als enige maakt hij in de Godsleer en christologie gebruik van het *prohupokeimai*.⁸²

78 Ταῦτα γοῦν λέγων, ἐδίδασκεν ὁμοῦς καὶ πρὸ τούτων ὑπάρχειν ἑαυτὸν, ὅτε ἔλεγε· Πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγὼ εἰμι· καὶ· Ἦνίκα τὸν οὐρανὸν ἠτοίμαζε, συμπαρήμην αὐτῷ· καὶ· Ἦμην παρ’ αὐτῷ ἀρμόζουσα. Ὡσπερ δὲ ἦν αὐτὸς πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ὁ δὲ Ἰσραὴλ μετὰ τὸν Ἀβραὰμ γέγονε, καὶ δῆλον ἐστίν, ὅτι προϋπάρχων ὑστερον πλάττεται, καὶ ἡ πλάσις οὐ τὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι, ἀλλὰ τὴν ἐνανθρώπησιν σημαίνει, ἐν ἧ καὶ ἐπισυνάγει τὰς φυλάς τοῦ Ἰσραὴλ· οὕτως ἄρα ἄει συνὼν τῷ Πατρὶ, αὐτὸς τῆς κτίσεως δημιουργὸς ἐστί, καὶ δῆλον ἐστίν ὅτι δευτεράσεως δημιουργὸς ἐστί, καὶ δῆλον ἐστίν ὅτι δευτερά ἐστίν αὐτοῦ τὰ ἔργα, καὶ τὸ, ἐκτισεν, οὐκ ἀρχὴν τοῦ εἶναι αὐτὸν, ἀλλὰ τὴν εἰς τὰ ἔργα γενομένην οἰκονομίαν, ἦν ἐν τῇ σαρκὶ πεποιήκε, γνωρίζει. (PG 26, 260). Eerder al (PG 26, 61) laat hij de Arianen aan het woord: Αρειανοί; Ἡ τίς ὁ ὢν, καὶ τίς ὁ μὴ ὢν, καὶ τίνα λέγεται ὄντα, ἢ μὴ ὄντα; Δυνατὸν γὰρ καὶ τὸν ὄντα ποιεῖν καὶ τὰ μὴ ὄντα καὶ τὰ ὄντα καὶ τὰ προόντα. Τέκτων γοῦν καὶ χρυσοχόος καὶ κεραμεὺς τὴν οὖσαν καὶ πρὸ αὐτῶν τυγχάνουσιν ὕλην ἕκαστος κατὰ τὴν ἰδίαν τέχνην ἐργάζεται, ποιῶν ἃ βούλεται σκευή· αὐτὸς δὲ ὁ τῶν ὄλων Θεὸς, τὸν ὄντα καὶ γενόμενον ἤδη παρ’ αὐτοῦ χροῦν ἐκ γῆς λαβὼν πλάττει τὸν ἄνθρωπον· καὶ αὐτὴν μέντοι τὴν γῆν, οὐκ οὖσαν πρότερον, ὑστερον εἰς τὸ εἶναι πεποιήκε διὰ τοῦ ἰδίου Λόγου.

79 Ὅθεν ὁ μὲν Παῦλος τὴν νοερὰς φύσεως τὴν μαρτυρίαν ποιεῖται, ὁ δὲ Ἰωάννης τῆς ὀργανικῆς τοῦ σώματος ἐπιδείξεως, ἵνα ἑκάτεροι τὸ πᾶν τῆς οἰκονομίας μυστήριον καταγγέλλωσι. Δῆλον γάρ, ὅτι ὁ προϋπάρχων Θεὸς Λόγος πρὸ τῆς ἐν σαρκὶ ἐπιδημίας οὐκ ἦν ἄνθρωπος, ἀλλὰ Θεὸς ἦν πρὸς τὸν Θεὸν, ἀόρατος καὶ ἀπαθὴς ὢν. (PG 26, 1133); cf. *De sancta trinitate dialogi* 1,3,5 (PG 28, 1268).

80 Athanasius, *Dialogi duo contra Macedonianos* (PG 28, 1304). Cf. zijn *De sancta trinitate dialogi* (1,3,5), (PG 28, 1268). Ik geef een klein stukje weer uit de prachtige dialoog tussen de ‘orthodoxe’ en de ‘Macedoniër’: Μακεδ. Πᾶν οὖν τὰ τρία ἐν λέγω. Ὁρθ. Ταῖς ὑποστάσεσιν οὐκ ἓν, ἀλλὰ τρία. Μακεδ. Πῶς οὖν λέγω μίαν φύσιν; Ὁρθ. Ὅτι ὁμοίως ὁ Πατὴρ, καὶ ὁ Υἱὸς, καὶ τὸ Πνεῦμα, τὴν τοῦ Πατρὸς ἀθανασίαν ἔχει. Καὶ ὡσπερ Παῦλος, καὶ Πέτρος, καὶ Τιμόθεος, φύσεως μίᾳ εἰσι, καὶ τρεῖς ὑποστάσεις· οὕτως Πατέρα, καὶ Υἱὸν, καὶ ἅγιον Πνεῦμα, τρεῖς ὑποστάσεις λέγω, καὶ μίαν φύσιν. Μακεδ. Ἀλλὰ τῶν ἀνθρώπων προϋπάρχουσιν ἄλλοι ἄνθρωποι· ἄρα καὶ Πατὴρ, καὶ Υἱὸς, καὶ ἅγιον Πνεύματος προϋπάρχει ἄλλη φύσις. Ὁρθ. Μὴ γένοιτο! Μακεδ. Πῶς οὖν λέγεις· Οὕτως, ὡς ἐπὶ ἀνθρώπων; Ὁρθ. Τῶν μὲν ἀνθρώπων, Παῦλος, καὶ Πέτρος, καὶ Τιμόθεος, προϋπάρχουσιν ἄνθρωποι, καὶ τῶν πρὸ αὐτῶν ἄλλοι· τὸν δὲ Ἀδάμ οὐ προϋπάρχει ἄλλος, ἀλλ’ αὐτὸς ὁ Θεός. Πατὴρ δὲ καὶ Υἱὸς, καὶ ἅγιον Πνεύματος οὐδὲν προϋπάρχει· ἀλλ’ ἐκ τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱὸς γεγέννηται, καὶ τὸ Πνεῦμα ἐκπορεύεται. Μακεδ. Οὐκ ἐστίν οὖν τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα; Ὁρθ. Πάντα μὲν τὰ τοῦ Πατρὸς, εἰσι καὶ τοῦ Υἱοῦ. Καὶ γὰρ ὁ Ἀπόστολος λέγει καὶ τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ εἶναι τὸ Πνεῦμα, οὕτως λέγων·

81 Athanasius, *Orationes tres contra Arianos* (PG 26, 152): ὁ δὲ Λόγος ἐστίν αὐτοῦ ποιητικὸς, καὶ δημιουργός· οὐκ ἀμφίβολον, ὅτι αὐτὸς ἐστίν ἡ τοῦ Πατρὸς ζῶσα βουλή, καὶ ἐνούσιος ἐνέργεια, καὶ Λόγος ἀληθινός, ἐν ᾧ καὶ συνέστηκε καὶ διοικεῖται τὰ πάντα καλῶς. Οὐδεὶς δὲ οὐδὲ διστάζειεν, ὡς ὁ ἀρμόζων τῆς ἀρμονίας καὶ τῶν ἀρμοζομένων πρόεστι. Καὶ δευτερόν ἐστι, καθὰ προεῖπον, τὸ δημιουργεῖν τοῦ γεννᾶν τὸν Θεόν. Τὸ μὲν γὰρ Υἱὸς ἴδιον καὶ ἀληθῶς ἐκ τῆς μακαρίας ἐκείνης καὶ ἄει οὔσης οὐσίας ἐστί· τὰ δὲ ἐκ βουλήσεως αὐτῆς ἐξῶθεν συνιστάμενα γίνεται, καὶ δημιουργεῖται διὰ τοῦ ἰδίου καὶ ἐξ αὐτῆς γεννήματος. Οὐκοῦν τοῦ Λόγου δεικνύντος πολλὴν ἀτοπίαν κατὰ τῶν λεγόντων μὴ εἶναι Υἱὸν Θεοῦ.

82 Zo schrijft Athanasius, *De incarnatione verbi*, 2,3: Ἄλλοι δέ, ἐν οἷς ἐστί καὶ ὁ μέγας παρ’ Ἑλλησι Πλάτων, ἐκ προὑποκειμένης καὶ ἀγενήτου ὕλης πεποιημένοι τὸν Θεὸν τὰ ὅλα δημιουργοῦνται· μὴ ἂν γὰρ δύνασθαι τι ποιῆσαι τὸν Θεὸν εἰ μὴ προὑπέκειτο ἡ ὕλη· ὡσπερ καὶ τῷ τέκτονι προὑποκεῖσθαι δεῖ τὸ ξύλον, ἵνα καὶ ἐργάσασθαι δυναθῆ. Οὐκ ἴσασι δὲ τοῦτο λέγοντες ὅτι ἀσθένειαν περιτιθέασι τῷ Θεῷ· εἰ γὰρ οὐκ ἐστί τῆς ὕλης αὐτὸς αἴτιος, ἀλλ’ ὄλος ἐξ ὑποκειμένης ὕλης ποιεῖ τὰ ὄντα, ἀσθενῆς εὐρίσκειται, μὴ δυνάμενος ἄνευ τῆς ὕλης ἐργάσασθαι τι τῶν γενομένων· ὡσπερ ἀμέλει καὶ τοῦ τέκτονος ἀσθενεία ἐστί τὸ μὴ δύνασθαι χωρὶς τῶν ξύλων ἐργάσασθαι τι τῶν ἀναγκαίων. Καὶ καθ’ ὑπόθεσιν γάρ, εἰ μὴ ἦν ἡ ὕλη, οὐκ

3. Basilius van Caesarea

Basilius maakt van de woordenschat voor de pre-existentie van de Zoon vooral gebruik van het *προϋπάρχω* in zijn dispuut met Eunomius.⁸³ Slechts één keer gebruikt hij een vorm van het *πρόειμι*, wanneer het gaat om de Persoon van de Heilige Geest.⁸⁴

4. Gregorius van Nazianze

Het is opvallend dat Gregorius van Nazianze nergens het werkwoord *προϋπάρχω* benut. Hij gebruikt juist weer wél vormen van *πρόειμι*, meer dan Gregorius van Nyssa en Basilius de Grote. Maar binnen het geheel van zijn woordenschat blijft het een marginale plaats behouden.⁸⁵

5. Gregorius van Nyssa

Gregorius betoogt in paragraaf 24 van *Antirheticus adversus Appolinarium* over de Persoon van Christus dat Hij reeds vóór het ontstaan van de kosmos al Gods heerlijkheid bezit en gebruikt dan het werkwoord *προϋπάρχω*: ‘*Δοξάζεται, γάρ φησιν, ὡς ἄνθρωπος· δόξαν δὲ ἔχει πρὸ τοῦ κόσμου ὡς θεὸς προϋπάρχων τῶν αἰώνων.*’⁸⁶

ἄν ειργάσατο τι ὁ Θεός. (PG 25, 100). Nog een citaat dat van belang is inzake het gebruik van dit werkwoord in Athanasius' weergave van de betekenis van het *homo-ousios*: *καὶ τὴν αἰτίαν δὲ ὁμοῦ, δι' ἣν τινες, ὡς λέγεται, παραιτοῦνται τὸ ὁμοούσιον, ἐξετάσωμεν ἀληθῶς, μὴ ἄρα μᾶλλον ἐκ ταύτης ὁμοούσιος δεικνυταὶ ὁ υἱὸς τῷ πατρὶ. φασὶ τοίνυν, ὡς ὑμεῖς ἐγράψατε, μὴ χρῆναι λέγειν ὁμοούσιον τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ, ὅτι ὁ λέγων ὁμοούσιον τρία λέγει, οὐσίαν τινὰ προυποκειμένην καὶ τοὺς ἐκ ταύτης γεννωμένους ὁμοούσιους εἶναι. καὶ ἐπιλέγουσιν· ἔάν οὖν ὁ υἱὸς ὁμοούσιος ἢ τῷ πατρὶ, ἀνάγκη προυποκεισθαι αὐτῶν οὐσίαν, ἐξ ἧς καὶ ἐγεννήθησαν, καὶ μὴ εἶναι τὸν μὲν πατέρα, τὸν δὲ υἱόν, ἀλλ' ἀμφοτέρους ἀδελφούς.' ταῦτα εἰ καὶ Ἑλλήνων εἰσὶν ἐρμηνεῖαι καὶ οὐκ ἀναγκαῖα ἡμῖν τὰ παρ' ἐκείνων, ἀλλ' ἴδωμεν τὰ εἰρημένα τὰ ὁμοούσια τὰ ἐκ τῆς προνοουμένης οὐσίας ἀδελφά, πότερον αὐτῶν εἰσὶν ὁμοούσια ἢ τῆς οὐσίας ἐξ ἧς καὶ ἐγεννήθησαν. εἰ μὲν γὰρ αὐτῶν ἑτεροούσια καὶ ἀνόμοια ἔσται πρὸς τὴν γεννήσασαν αὐτὰ οὐσίαν· ἀντίκειται γὰρ τῷ ὁμοουσίῳ τὸ ἑτεροούσιον· εἰ δὲ τῆς γεννησάσης αὐτὰ οὐσίας ἔστιν ἕκαστον ὁμοούσιον, δῆλον ὅτι τὸ ἐκ τινος γεννώμενον ὁμοούσιόν ἐστι τῷ γεννήσαντι. (De synodis Armini in Italia et Seleucia in Isauria, in: Opitz, AW, vol. 2.1 (Berlin 1940) 51, 3)*

83 Basilius, *Adversus Eunomium* (PG 29, 516–17, 597, 672; cf. SC 299, 170–78; SC 305, 50–4). Zie voor de opvattingen van Eunomius: Richard Vaggione, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution* (Oxford 2000).

84 Basilius, *De Spiritu sancto* (SC 17, 200) 19,49.

85 Gregorius eindigt in zijn *Ad civis Nazianzenos* als volgt: *σὺν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, ὡσπερ ἦν, καὶ προῆν, καὶ ἔσται, καὶ νῦν, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.* Ἀμήν. (PG 35, 981); In zijn *De filio* (Oratio 29) (PG 36, 85; cf. SC 250, 194) wordt over de Zoon gezegd: *ἀμφοτέρως γὰρ τὸ ἀπ' ἀρχῆς λυθήσεται. εἰ μὴ σοὶ καὶ ὁ πατήρ, πάλιν ἐρωτῶντων ἡμῶν, ἐξ ὄντων, ἢ ἐξ οὐκ ὄντων, κινδυνεύσειεν ἢ δις εἶναι, ὃ μὲν πρόῳν, ὃ δὲ ὄν, ἢ ταυτὸν τῷ υἱῷ παθεῖν, ἐξ οὐκ ὄντων εἶναι, διὰ τὰ σα τῶν ἐρωτημάτων παίγνια, καὶ τὰς ἐκ ψάμμων οἰκοδομίας, αἱ μὴδὲ αὐραὶ ἴστανται.* Tenslotte wordt in zijn *Liturgia sancti Gregorii* beleden dat de Zoon: *Ὁ ὢν, καὶ προὖν, καὶ διαμένον εἰς τοὺς αἰῶνας· ὁ τῷ Πατρὶ συναΐδιος καὶ ὁμοούσιος, καὶ σύνθρονος καὶ συνδημιουργός* (PG 36, 704).

86 F. Müller, *Gregorii Nysseni opera*, vol 3.1 (Leiden 1958) 131–233, 168 (PG 45, 1174). In dit geschrift maakt Gregorius er nog enkele keren gebruik van. Veelvuldig gebruik maakt hij van het *homoousios* van de Zoon met God én met de mens. Zie ook in dit werk: *idem*, vol 3.1, 147, 174. Verder gebruikt Gregorius nog enkele keren het *προϋπάρχω* in *Contra Eunomium* (boek 2 en 3).

Verder maakt hij slechts één keer gebruik van het participium van πρόειναι, aan het slot van zijn *In diem luminem*: ‘κοσμήτωρ δὲ πάντως τῆς νύμφης ὁ Χριστὸς ὁ ὢν καὶ πρόων καὶ ἐσόμενος, εὐλογητὸς νῦν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.’

6. Conclusie

Noch Athanasius noch de Cappadociërs maken zo veelvuldig gebruik van de termen voor pre-existentie dan Eusebius doet, zo zagen we. Hieronder zullen we zien dat het ‘vóór alle eeuwen’ als omschrijving de belangrijkste plaats bij hen ingenomen heeft, naast een omschrijving met *pro tēs gennēseos*.⁸⁷ In het bijzonder Athanasius en Gregorius van Nyssa (versus Marcellus van Ancyra) gebruiken het ‘vóór alle eeuwen’ relatief veel. Dat zou mogelijk verklaren dat deze woorden in 381 wél genoemd zijn, en in 325 nog niet. Of moet juist gezegd worden dat ze ‘niet meer’ in 325 gebruikt worden, omdat Eusebius er blijkbaar zo ruim gebruik van maakte en zijn opvattingen immers afweken van wat later de orthodoxe leer genoemd is? Het ‘voor alle eeuwen’ blijkt bovendien een woordgroep die in de theologie van Origenes een grote plaats innam in zijn spreken over God (de Vader). En dacht Arius ook niet in die lijn? Deze vragen worden meegenomen naar de volgende paragraaf, waar de periode 325–381 bestudeerd wordt inzake het gebruik van deze uitdrukking.

Nog twee opmerkingen. In de eerste plaats is het opvallend dat het gebruik van πρόειμι (afgeleid van εἶμι; voor iemand (uit)gaan, doorgaan) naast het andere πρόειμι (afgeleid van εἶμι; er zijn vóór, reeds bestaan)⁸⁸ een plaats heeft gekregen in de 4^e eeuw, bij het spreken over de ‘uitgang’ van zowel de Zoon als de Geest uit de Vader.⁸⁹ Vóór de 4^e eeuw komt dit gebruik niet voor. Ten tweede: wanneer het gaat om de periode na 381 is te wijzen op met name Cyrillus van Alexandrië, die vooral in zijn *Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate* met behulp van werkwoordsvormen van het προὑπάρχειν en πρόειναι erop wijst dat de Zoon aan zijn geboorte voorafgaat⁹⁰, en de

87 Dat blijkt wanneer het TLG geraadpleegd wordt. Meer dan 400 keer voor alle eeuwen, naast 40 keer *pro tēs gennēseos*.

88 Liddell-Scott, *Lexicon*, 1476.

89 Enkele voorbeelden: Athanasius, *Contra gentes* (PG 25, 89; cf. SC 18bis, 200), over de Zoon: πατέρα Θεόν, ἐξ οὗ προῖόν, εἰκότος τοῦ ἑαυτοῦ πατρὸς ἑρμενεὺς καὶ ἄγγελος λέγεται (...). Εἰ γὰρ δὴ, λόγου προῖόντος παρὰ ἀνθρώπων, ἐνθυμούμεθα τὴν τόντου πηγῆνεῖναι τὸν νοῦν. [Opmerkelijk is dat in de Latijnse weergave de eerste keer vertaald is met *oriatur*, de tweede keer met *profluit*]. Eusebius contra Marcellus: λόγον...ποτὲ μὲν ἡσυχάζοντα, ποτὲ δὲ σημαντικῶς ἐνεργοῦντα, μόνῃ τε ἐνεργείᾳ προῖόντα τοῦ πατρὸς, *Contra Marcellum* 2,1 (PG 24, 777). In zijn *De ecclesiastica theologia*: ποτὲ μὲν ἔνδον εἶναι ἐν τῷ Θεῷ (...) ποτὲ δὲ προῖέναι τοῦ Θεοῦ (PG 24, 913). Interessant is de relatie van pre-existentie tot dit ‘uitgaan’ wanneer we denken aan de oorspronkelijke betekenis van het woord zoals bijvoorbeeld in: Xenophon, *Cyropaedia*, het πρόειμι gebruikt in de betekenis van het ‘go ahead of you’ (Boek 1,5,14). Blijkbaar vormen het ‘voor iemand uitgaan’, ‘er reeds zijn’ en een bepaalde rang een betekenisgeheel, die de conclusie wettigen dat het ‘pre’ niet slechts een temporeel aspect heeft, maar ook de rangorde aanduidt. Dat is in die zin een vanzelfsprekendheid wanneer we bedenken dat ‘ouderdom’ en ‘(geloof)waardigheid’ in de eerste eeuwen van onze jaartelling nog een duidelijke relatie hadden.

90 Onder andere PG 75, 56; 84–5; 96–140; 305; 497. Een fraai voorbeeld ter illustratie, 84: εἰ δὲ κατὰ βούλησιν, προὑπάρχειν δὲ τῶν γινομένων ἀνάγκη τὴν περὶ αὐτῶν σκέψιν, προῖν ἄρα τοῦ Υἱοῦ ὁ Πατὴρ, μεσολαβούσης τὴν γέννησιν τῆς περὶ αὐτοῦ βουλήσεως.

synode van 536, waar tot acht keer toe gebruik gemaakt wordt van *προϋπάρχειν*.⁹¹ Daarna duiken deze (werk)woorden weer op in de middeleeuwse theologie.

2.2 Het ‘voor alle eeuwen’ in de geschiedenis van Nicea-Constantinopel

2.2.1 Terreinverkenning van een toevoeging

Uit het eerste deel van ons onderzoek bleek dat Kuschel zich in zijn monografie *Gebo-
ren vor aller Zeit?* bewust is van het onderscheid dat er is tussen de formuleringen van de belijdenis van Nicea (325) en van Constantinopel (381).⁹² In N wordt wel gesproken over de verwekking (*γεννηθέντα*, generatie) van de Zoon ‘uit het wezen van de Vader’ (*ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς*), terwijl dit in N-C niet meer het geval is. Daarin wordt volstaan met een ‘uit de Vader’ (*ἐκ τοῦ πατρὸς*). Dat Kuschel er de vinger niet bij legt dat in Nicea niet gesproken werd over ‘voor alle eeuwen’ (*πρὸ πάντων τῶν αἰώνων*) lijkt me een ommissie, gezien de aandacht – tot uitdrukking gebracht in de titel van zijn monografie – die hij juist op deze woorden vestigt.⁹³ Dat is een aanleiding geweest om in een afzonderlijke paragraaf op zoek te gaan naar een mogelijke verklaring voor de toevoeging van deze woorden, omdat ze van wezenlijk belang zijn voor het spreken over de pre-existentie van de Zoon. Daarnaast constateerden we aan het slot van de vorige paragraaf dat het opvallend is dat om de pre-existentie van de Zoon aan te duiden geen woord is gekozen dat beschikbaar was in het Grieks, maar gekozen is voor vooral déze omschrijving. Kunnen we achterhalen welke motieven hiertoe geleid hebben?

Op het eerste verschil – het ontbreken van de woorden *τῆς οὐσίας* – is tamelijk uitvoerig ingegaan door Alco Meesters.⁹⁴ Ook Rowan Williams gaf er aandacht aan.⁹⁵ Laatstgenoemde merkt op dat het *ἐκ τοῦ πατρὸς* nog wel de goedkeuring van de Arianen kon wegdragen door de generaliserende opvatting dat in wezen alles uit de (wil van de) Vader voortkomt. De aanvankelijk in 325 gegeven aanvulling ‘*ek tēs ousias tou patros*’ is dus volgens hem in 381 bewust achterwege gelaten. Williams vraagt echter geen aandacht voor het (weer?) toevoegen van het ‘voor alle eeuwen’.

Het is opvallend dat er weinig expliciet aandacht gegeven is aan de toevoeging ‘voor alle eeuwen’ in 381.⁹⁶ Als mogelijke oorzaak daarvoor kan genoemd worden dat de betekenis van Constantinopel doorgaans vooral in verband gebracht wordt met (1) de

⁹¹ Zie Schwartz, *Acta conciliorum oecumenicorum*, 1, 1, 6, 196–198.

⁹² Verder wordt de belijdenis van Nicea (325) aangeduid als N, de belijdenis van 381 als N-C.

⁹³ Zie uitvoerig over deze monografie: *Kom en zie (1)*, m.n. 2.5 wat betreft de woorden ‘vóór alle eeuwen’.

⁹⁴ Cf. Alco Meesters, *God in drie woorden*, 110–11, m.n. n. 57. De conclusie die hij trekt, deel ik niet, zie hieronder bij n. 180.

⁹⁵ Rowan Williams, *Arius*, 351.

⁹⁶ Zo recent: Fred Sanders / Klaus Issler, *Jesus in Trinitarian Perspective* (Nashville 2007) 19–20: ‘They revised it slightly by extending the article about the Holy Spirit and tightening up the terminology.’ Daarbij wijst Sanders op het gebruik van *hypostasis* (Nicea nog ‘=’ *ousia*) onder invloed van de Cappadociërs en de positie die werd ingenomen tegenover het Apollinarianisme. In zijn destijds baanbrekende studie maakt A.M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol* (Göttingen 1965) alleen terloops een opmerking hierover in een voetnoot, 192 n. 1. Hij acht verdere aandacht overbodig, omdat reeds andere (locale) belijdenissen tussen 325 en 381 ook al deze woorden hadden opgenomen. Dan nog blijft de vraag waarom dit in 325 niet gebeurd is en waarom ze in 381 ‘overgenomen’ zijn en of een aanwijzing daarvoor ons toch niet wat te zeggen heeft over de geschiedenis van de betekenis van het ‘voor alle eeuwen’.

belijdenis aangaande de Geest tegenover de *pneumatomachen* en (2) de belijdenis dat aan Christus' rijk geen einde zal zijn, tegenover Marcellus van Ancyra.⁹⁷ Maar met dit laatste staat de toevoeging 'vóór alle eeuwen' inzake de belijdenis van Jezus Christus niet in verband. Tegenover Marcellus gaat het juist om het 'tot in alle eeuwigheid' en niet om 'vóór alle eeuwen'.

Het meest voor de hand liggend lijkt de veronderstelling dat de 'Ariaanse controverse' – of, breder geformuleerd, de triniteitstheologische strijd⁹⁸ – voor dit verschil tussen N en N-C de achtergrond vormt. Of deze veronderstelling juist is, zal hieronder moeten blijken. In ieder geval kan een studie naar het spreken over de pre-existentie van Christus niet voorbijgaan aan deze controverse. Arius beledt immers nu juist wél de pre-existentie, maar niet de godheid van Christus.

In dat licht dient zich dan de vraag aan, of deze toevoeging 'voor alle eeuwen' in verband staat met het nadrukkelijker willen belijden van het God-zijn van Christus in 381. Bedoelt deze toevoeging dan te benadrukken – wat 'pre-existentie' echter niet zondermeer insluit – dat Hij werkelijk God is? Is de toevoeging zo wellicht een explicitering van het anti-middenplatoonse *homoousios*?⁹⁹ Omgekeerd kan de vraag gesteld worden of deze woorden aanvankelijk werden weggelaten, omdat onder andere Arius zelf deze woorden gebruikte in zijn verklaring die hij ca. 320 heeft afgelegd, namelijk dat de Zoon 'geschapen was door de wil van God voor alle tijden en eeuwen'.

Wat J.N.D. Kelly heeft opgemerkt, namelijk dat deze woorden *πρὸ πάντων τῶν αἰώνων* gerekend mogen worden tot de veranderingen tussen N en N-C die geen of weinig betekenis hebben, lijkt niet erg stimulerend voor een nader onderzoek. Kelly vermeldt overigens bij het toevoegen van deze woorden wel:

'The clause 'before all ages' represents not only a deviation but a recession from the strict Nicene standpoint. The latter's champions were consistently reluctant to use language which might seem to define the

97 Zie voor een goede introductie: K. Seibt, *Die Theologie des Markell von Ankyra* (Berlin/New York 1994).

98 Het ging immers niet alleen over het God-zijn van de Zoon, maar evenzeer over het God-zijn van de Geest. Lewis Ayres, 'Articulating Identity', in: Frances Young, Lewis Ayres, Andrew Louth (eds.), *The Cambridge History of Early Christian Literature* (Cambridge 2004) 414–63, 420, vat de 4^e eeuw zo samen: 'The most important doctrinal controversy of the fourth century concerned Christian's understanding of God, of the nature of Christ and of the very character of salvation.' Het fraaie van deze omschrijving is dat de samenhang tussen de ontwikkeling van triniteitsleer, christologie en soteriologie tot uitdrukking gebracht is. Een periodisering van eerst triniteitsleer, dan christologie en vervolgens soteriologie, blijkt geen recht te doen aan wat in de eerste eeuwen van de kerkgeschiedenis gebeurd is.

99 I.U. Dalferth, *Jenseits vom Mythos und Logos*, 88; F. Ricken, 'Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus', *ThPh* 44 (1969) 321–41. Uitgebreid over dit begrip: F. Dinsen, *Homoousios. Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil vom Konstantinopel (381)* (Kiel 1976). Cf. R.M. Hübner, *Der Gott der Kirchenväter und der Gott der Bibel: Zur Frage der Hellenisierung des Christentums* (München 1979). Cf. Alasdair Heron, 'Homoousios with the Father', in: T.F. Torrance, *The Incarnation* (Boot of Garten 1981) 58–87; Frances M. Young, *From Nicea to Chalcedon* (London 1988, 1983) 62–3, die van mening is dat juist Arius' tegenstanders zich van een niet-schriftuurlijke, filosofische term moesten bedienen, cf. 64: 'Those who opposed Arianism found it difficult to find a formula which could effectively exclude his line of interpretation, simply because he had a serious claim to be voicing tradition.'; idem, 'The "Mind" of Scripture: Theological Readings of the Bible in the Fathers', *IntJST* 7 (2005) 126–141. Terzijde: hierin wordt gewezen op een klein hermeneutisch handboekje van een zekere Adrianos, *Isagoge ad sacra scripturas*, waar in de literatuur voorzover ik heb kunnen nagaan nog weinig aandacht aan gegeven is.

time of the Son's generation because of misinterpretations to which any such definition, however guarded, could give rise.¹⁰⁰

Deze opmerking lijkt me bepaald niet zonder betekenis. Het doet de vraag rijzen wat de oorzaak is van deze afwijking, die volgens Kelly het karakter heeft van het terugnemen van een bepaalde (strikte) opvatting. W. Breuning geeft zijn visie hierop – refererend aan de titel van het boek van Kuschel – als volgt:

‘Ist es nicht ein Hinweis auf unsere Meinung, daß die Präexistenzaussage als solche nicht der Angelpunkt schlechthin ist, wenn in der Formulierung des Nizänums ausgerechnet diese Einzelaussage fehlt? Nicht daß Nizäa die Ewigkeit der Hervorbringung des Sohnes unwichtig gewesen wäre. Es formuliert einen eigenen Kanon, der dies als Glaubensinhalt bezeugt. Gerade dessen Fassung macht aber deutlich, daß das Thema ganz im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit den Arianen steht, die einen zeitlichen Ursprung des Logos als „Dogma“ verfechten. Der Wortlaut des nizänischen Bekenntnisses selbst, der eindeutig die wesenhafte Gottheit des Sohnes in verschiedenen Wendungen vorstellt, bedarf jedoch in diesem Zusammenhang offenbar nicht der besonderen Hervorhebung seiner Präexistenz.’¹⁰¹

Volgens Breuning is er dus een duidelijke relatie met de strijd tegen de Arianen. Vanwege het massieve *homo-ousios* was het ‘voor alle eeuwen’ toen niet nodig.

Gerald O’Collins juicht de toevoeging niet toe. Hij wijst erop dat juist deze toevoeging ons zou kunnen misleiden, doordat het ertoe aanzet te denken aan een temporele successie, alsof Christus slechts voorafgaat (‘antedated’) aan alles wat later begon in of met de tijd. Volgens O’Collins kunnen we niet spreken over een ‘voor’ en ‘na’ in relatie tot de persoonlijke, goddelijke existentie van Christus.¹⁰² De meningen lopen dus uiteen: volgens Kelly is N-C minder strikt dan N, volgens Breuning was N al duidelijk genoeg, maar was in N-C blijkbaar een accentuering van de pre-existentie nodig, en O’Collins ziet er een bron van misverstand in.

Omdat de woorden $\pi\rho\delta\ \acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \tau\omega\tilde{\nu}\ \alpha\iota\acute{\omega}\nu\omega\nu$ met het oog op het spreken over ‘pre-existentie’ van groot belang zijn, leek er me voldoende aanleiding te bestaan om een kort onderzoek te doen dat zich vooral richt op de tijd tussen N en N-C om bovengenoemde vragen te beantwoorden.¹⁰³ Omdat deze tijd echter niet los staat van – zelfs niet

100 J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds* (London/New York 2006 = 1972³) 303.

101 W. Breuning, ‘Die trinitarische Christologie der frühen Konzilien’, in: R. Laufen (ed.), *Gottes ewiger Sohn*, 179–98, 186. Hij verbindt daar de conclusie aan dat daarom in ieder geval de pre-existentie van de Zoon geen uitgangs- of kernpunt kan zijn.

102 O’Collins, *Christology*, 238.

103 Zie voor deze periode naast de eerder in deze paragraaf genoemde werken met name de volgende literatuur, waartoe ik me in hoofdzaak beperkt heb: T.E. Pollard, *Johannine Christology and the Early Church* (Cambridge 1970); B. Lonergan, *The Way to Nicea* (London 1976); Alois Grillmeier, *Jesus Christus im Glauben der Kirche. Band 1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon* (Freiburg/Basel 1979); A.M. Ritter, ‘Zum Homousios von 325 und 381’, in: A.M. Ritter (Hrsg.), *Kerugma und Logos – Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum* (Göttingen 1979) 405v.; C. Andresen (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* (Göttingen 1982), Bd. 1, m.n. 99–283; J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London/New York 2003, reprint van 1977⁵) m.n. 223–310; Frances Young, *The Making of the Creeds* (London/Philadelphia 1991); R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318–381* (Edinburgh 1997=1988); Karl Lehmann / Wolfhart Pannenberg, *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381)*, met name daarin W.-D. Hauschild, ‘Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensusbildung’ (Breisgau 1982); Wolfgang Beinert, *Das Glaubensbekenntnis der Ökumene: eine Auslegung der grossen (nizäno-konstantinopolitanischen) Glaubensbekenntnisses* (Freiburg 1973); G. MacGregor, *The Nicene Creed. Illuminated by Modern Thought* (Grand Rapids

begrepen kan worden zonder – een schets van enkele grote lijnen vanuit de 3^e naar de 4^e eeuw, worden die in de nu volgende paragraaf eerst geschetst. Daarna volgt in 2.2.3 een onderzoek in de documenten uit de periode 325–381, omdat tegen de achtergrond van de ons bekende gegevens over de geschiedenis van die jaren deze een beeld geven dat de indruk wekt dat deze woorden ‘*vóor alle eeuwen*’ juist gekozen zijn in het kader van het zoeken naar een zekere consensus tussen allerlei partijen, waarbij het omstreden woord *homoousios* uiteindelijk – zij het na lange strijd en nogal wat alternatieve uitdrukkingen – wel zijn plaats kreeg in het N-C. De genoemde documenten zijn vooral onderzocht op het al of niet aanwezig zijn van de woorden *πρὸ πάντων τῶν αἰώνων* en mogelijke alternatieve formuleringen.

1980); T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius* (Cambridge 1981); Rowan Williams, *Arius. Heresy & Tradition* (Grand Rapids 2001, 1987); J. Ulrich, *Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums* (Berlin 1994); Gerald O’Collins, *Christology. A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus Christ* (Oxford/New York 1995); Michael Friedrowicz, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten* (Paderborn-München-Wien 2000); Kevin Giles, *The Trinity & Subordinationism* (Downers Grove 2002) m.n. 1–85; John Behr, *The Nicene Faith* [Formation of Christian Theology, vol. 2, part 1 en 2] (Crestwood 2004); Lewis Ayres, *Nicea and its Legacy, An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (Oxford/New York 2004); idem, ‘Articulating Identity’, in: Frances Young, Lewis Ayres, Andrew Louth (eds.), *The Cambridge History of Early Christian Literature* (Cambridge 2004) 414–63; Richard A. Burridge / Graham Gould, *Jesus Now and Then* (Grand Rapids 2004); Michael Friedrowicz, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion* (Breisgau 2007) m.n. 188–365; Susanne Hausammann, *Alte Kirche, Band 3. Zur Geschichte Und Theologie im 4./5. Jahrhundert: Gottes Dreiheit – des Menschen Freiheit* (Neukirchen 2007², 2003) 1–154; Stephen J. Nichols, *For Us and for Our Salvation: The Doctrine of Christ in the Early Church* (Wheaton 2007); Charles Freeman, *A New History of Early Christianity* (New Haven/London 2009). Een stimulerende reeks bijdragen in *Harvard Theological Review* is geschreven ter gelegenheid van het verschijnen van Lewis Ayres, *Nicea and Its Legacy*, met een introductie van Sarah Coakley, *HTR* 100:2 (2007) 125–242. Ik noem hier de bijdragen uit ‘Part II’, die alle cirkelen om het thema: ‘Beyond “East” and “West”: Rethinking Paradigms and Sources’: Kristin Henessy, ‘An Answer to de Régnon’s Accusers: Why We Should Not Speak of “His” Paradigm’, 179–198. Zij geeft een nadere nuancing van de (terecht) bestreden opvatting van een waterscheiding dan wel tegenstelling tussen ‘West’ en ‘Oost’; Christopher A. Beely, ‘Divine Causality and the Monarchy of God the Father in Gregory of Nazianzus’, 199–214, een opstel dat we zullen gebruiken in relatie tot de studie van Alwin Meesters. Verder twee opstellen die van belang zijn om onder andere Guntons visie op Augustinus te corrigeren: Richard Cross, ‘*Quid tres?* On What Precisely Does Augustine Profess Not to Understand in *De Trinitate* 5 and 7’, 215–232; Matthew Drever, ‘The Self Before God? Rethinking Augustine’s Trinitarian Thought’, 233–242. Ik laat het Westen verder nagenoeg buiten beschouwing voor deze periode. Jörg Ulrich, ‘Nicea and the West’, *VigChr* 51 (1997) 10–24, heeft aangetoond dat ‘as with the Arian Controversy from A.D. 318 onwards, the proceedings of Nicea took place without any considerable involvement of Western theology, and that Western isolation continued after the decisions of 325 (...) until the forties of the fourth century. (...) It was well into the sixties before Western theologians came to consider (...) questions that Arius and his friends had raised’, 10. Aardig is om te lezen dat ze in het Westen vonden dat de Grieken te veel woorden gebruikten, 11 (Rufinus, *Orig. Comm. In Rom. Praef.*). Hij gaat onder andere in op het voorzitterschap van Ossius en diens vermeende invloed, m.n. 15–6, de aansluiting van Marcellus met zijn *mia ousia/hypostasis* in het Westen bij het *una substantia* van Tertullianus, 18; het westelijk deel van de Synode van Serdica (342) met een sterk modalistische opvatting, 19 en het feit dat de geleerde Hilarius van Poitiers in 356 nooit gehoord had over een belijdenis van Nicea, 20. Maar daar bracht zijn ballingschap verandering in. Uitvoeriger: J. Ulrich, *Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums* (Berlin/New York 1994)

2.2.2 Lijnen vanuit de traditie tot de 4e eeuw

Sinds het onderzoek van de jaren '60 wordt om twee redenen steeds minder gesproken over dé 'Ariaanse controverse'.¹⁰⁴ In de eerste plaats was er niet één controverse (alleen maar of Jezus nu wel of niet werkelijk God was). In de tweede plaats was Arius zelf helemaal niet zo'n invloedrijk figuur: er waren juist heel wat verschillende stromingen die zich groepeerden rond één of meerdere gedachten die hij naar voren gebracht had.¹⁰⁵ Bovendien was Arius volop een kind van zijn tijd; hij is geen theoloog die zelfstandig een eigen weg ingeslagen is; hij sloot zich met name aan bij bepaalde gedachten van Origenes¹⁰⁶ – die hij echter op bepaalde punten wel meende te moeten corrigeren – tegenover zijn eigen bisschop Alexander. De invloed van Philo¹⁰⁷ en het middenplatonisme zijn herkenbaar aanwezig in het denken over God: God wordt gedacht als behorend tot de hiërarchie van het zijn en vormt daar het 'toppunt' van. Er kan er in dit denken maar één *werkelijk* bovenaan staan en dat is God.

Nu heeft Lewis Ayres erop gewezen dat het in de verwickelingen van de 4^e eeuw niet ging om het plaatsen van de Zoon aan een bepaalde kant van de scheidslijn tussen Schepper en schepping.¹⁰⁸ Dat zou volgens hem een anachronisme zijn, evenals het spreken over subordinationisme in de pre-Niceense periode.¹⁰⁹ Niettemin zijn beide aspecten – de genoemde hiërarchie van het zijn en de scheidslijn tussen Schepper en

¹⁰⁴ Zie studies van onder andere Michel René Barnes, Joseph T. Lienhard, in: Michel René Barnes / Daniel H. Williams, *Arianism after Arius: Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts* (Edinburg 1993), zie verder van Joseph T. Lienhard, 'The Arian Controversy: Some Categories Reconsidered', *TS* 48 (1987) 415–36, en de in deze paragrafen genoemde werken van Frances Young, Rowan Williams en Lewis Ayres.

¹⁰⁵ Athanasius gebruikt de aanduiding Ἀρειομανῖται ('Ariusmaniakken') voor allen die op een of andere manier Arius hoofdthema's goedkeuren. Zo vooral in de *Contra Ar.*: I. 4 (PG 26,20A), II. 17 (PG 26, 181 C), II. 41 (PG 26, 233A), II. 70 (PG 26, 296C), III. 27 (PG 26, 381A), III. 58 (PG 26, 444C). Volgens Ayres, *Nicea*, 106–7 zou het wel eens zo kunnen zijn dat deze uitdrukking (en andere scheldwoorden) ontleend zijn aan Marcellus (de verbanning naar Rome heeft immers deze twee aanvankelijk tot een hecht duo gemaakt tegenover hun oostelijke opponenten) of aan Eustathius.

¹⁰⁶ Contra R.P.C. Hanson, *The Search*, 60–70, 'Origen explained Arius in any but comparatively minor details.', 70. Cf. echter J. Ulrich, 'Nicea and the West', 11; Ayres' opvatting, 'Articulating Identity', 421; Loofs, *Doctrines*, 224. Gezien de grote plaats die Origenes gehad heeft, lijkt het me weliswaar juist om niet te spreken van een directe invloed van Origenes op Arius. Wel heeft Origenes – door instemming én tegenspraak, dat laatste zeker ook bij Arius – zijn stempel gezet op de theologie van Alexandrië in de de-cennia na hem.

¹⁰⁷ Zie voor een beargumenteerde bespreking van de vraag of Philo de 'Vader van het Arianisme' genoemd kan worden: David T. Runia, *Philo in Early Christian Literature. A Survey* [Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, sectie Jewish Tradition in Early Christian Literature, vol. 3] (Assen/Minneapolis 1993) 190–4. Hij concludeert dat dit te veel gezegd is, maar hij is zeker een 'highly significant ancestor' te noemen, 194; cf. Williams, *Arius*, 122–23. Met name de exegese van Spr. 8:22 kan heel goed een 'verbindingsschakel' tussen deze twee geweest zijn.

¹⁰⁸ Ayres, *Nicea*, 15–6. Dat kan men terecht zo zeggen in het licht van wat K. Beyschlag heeft opgemerkt: 'Gottheit und Schöpfung schieben sich also im präexistenten Raum ineinander. In der Tat kann es eine scharfe Trennungslinie hier schon deshalb nicht geben, weil die von Origenes gemeinten Schöpfungsverhältnisse sich sämtlich außerhalb irdisch-zeitlicher Bedingungen vollziehen.', *Grundriß*, Bd. 1, 229. Echter, Ayres geeft zelf aan dat het bij de *latere* ontwikkelingen daar juist wel om gaat, 286vv, 311. Bovendien ligt daar wél een belangrijk aspect van de toenmalige én voor de hedendaagse theologie, zoals onder andere Gunton nadrukkelijk aangetoond heeft (zie *Kom en zie (1)*, m.n. 4.2).

¹⁰⁹ Loneragan, *The Way to Nicea*, 76.

schepping – wel van wezenlijk belang voor een theologische beoordeling van wat in deze periode de inhoud was van het spreken over de pre-existentie van de Zoon.¹¹⁰

Ik beperk me tot een schets van vier belangrijke kwesties wat betreft het spreken over de status van de Zoon. Zij gaan alle over één of meer van de volgende aspecten: de *gelijkheid* van Vader en Zoon, het *onderscheid* tussen deze twee Personen, de *beeldtaal* die gehanteerd werd en de *gezagsverhouding* tussen Vader en Zoon.

1. Nadruk op de gelijkheid van of het onderscheid tussen Vader en Zoon

Bij nadruk op de *gelijkheid* van beide betekent de generatie van de Zoon het delen in de natuur (het *wezen*) en de eigenschappen van God. Zo kan Hij bijvoorbeeld Wijsheid genoemd worden. God kan nooit zonder Zijn wijsheid geweest zijn, en dus is de Zoon ook eeuwig. Hij is – om veelgebruikte metaforen te noemen – als de stralen van de zon, als een stroom die aan een bron ontspringt. Deze opvatting treffen we onder andere aan bij Alexander van Alexandrië en bij Athanasius, die in discussie met Arius' opvattingen deze redenering volgen.¹¹¹

Bij de nadruk op het *onderscheid* tussen Vader en Zoon wordt veelal gebruik gemaakt van relationele taal, die hiërarchisch van aard is. Zo is de Zoon het Beeld van de Vader als archetype, en is zelfs voor sommigen de Zoon (niet meer dan) het eerste schepsel van de Vader-Schepper. Is dit een lijn die bijvoorbeeld Arius met Origenes verbindt? Origenes wilde drie *hypostases* onderscheiden die volgens hem ieder anders zijn, maar daarmee wordt door hem de Zoon nog niet zondermeer een schepsel (κτίσμα) genoemd.

ἦν (ποτε)¹¹² ὅτε οὐκ ἦν

Opvallend is dat in de jaren 60 van de 3^e eeuw – direct volgend op Origenes' periode en voorafgaand aan de veroordeling van Paulus van Samosata in 262 – een brief is geschreven aan Dionysius, bisschop van Alexandrië¹¹³, waarin uitvoerig ingegaan wordt op het feit dat de Zoon niet behoort tot de schepselen. Hij is niet 'gemaakt' (γέγονεν), omdat er anders 'een tijd was dat Hij niet was' (ἦν ὅτε οὐκ ἦν), met een beroep op het feit dat Christus *logos*, *sophia* en *dynamis* is, die immers juist krachten van God zijn. En er was geen tijdstip (καιρός) dat God zonder deze geweest is. Hij is (Joh. 14:10v.) er altijd (ἀεί), omdat Hij *in* de Vader is. Uitvoerig komt daarbij ook Spreuken 8:22 (LXX) ter sprake met de exegese van het 'schiep (ἐκτίσέ) mij als het beginsel/de aanvang van Zijn wegen'. De uitleg die hiervan gegeven wordt is: 'Hij stelde Mij aan het hoofd van/over Zijn werken'. Die werken werden immers door de Zoon zelf gemaakt. De schrijver verwijst naar Deuteronomium 32:6 als bewijs voor het onderscheid tussen 'maken' en

110 Zo bijv. Khaled Anatolios, *Athanasius. The Coherence of His Thought* (London/New York 1998) over de consistente lijn in diens theologie over de scheidslijn tussen Schepper en schepping.

111 Cf. Christopher Stead, *Philosophy in Christian Antiquity* (Cambridge 1994) m.n. 169–172.

112 Hoewel de meeste keren het *pote* er wel bij vermeld wordt, blijkt dat er geen wezenlijk verschil is tussen de uitdrukking al of niet voorzien van het *pote*. Zo gebruikt Alexander (2e/3e eeuwse filosoof, met als geografisch epitheton Aphrodiensis) in zijn *In Aristoteles metaphysica commentaria* beide uitdrukkingen als synoniem, wanneer hij schrijft: ἀίδιον γάρ ἐστιν ὁ ἀδύνατον εἰπεῖν ὡς ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν καὶ ἔσται ὁμοίως ὅτε οὐκ ἔσται, τὸ δὲ γεγονός ἦν ὅτε οὐκ ἦν. εἰ δὲ τοῦτο ἀληθές, ψεῦδος καὶ ἀδύνατον τὸ ἀίδιους τε ἅμα τὰς ἰδέας λέγειν καὶ ποιεῖν αὐτῶν γένεσθαι. Ook Athanasius gebruikt in zijn *De decretis Micaenae synodi* beide uitdrukkingen zonder onderscheid in betekenis. In zijn *Orationes tres contra Arianos* gebruikt hij consequent de vorm met *pote*. Gregorius van Nazianze gebruikt alleen de uitdrukking zonder het *pote*. De schrijfwijze *en hote pote ouk en* (Williams, *Arius*, 231) heb ik verder niet aangetroffen en zal gezien moeten worden als een verschrijving.

113 Denzinger, *Enchiridion*, 113, 114 (o.a. PG 25, 461C–465A).

‘scheppen’. Dat zal niemand vanuit de kennis van de Hebreeuwse taal hem nog nazeggen. Echter, hij doet tevens een beroep op Kolossenzen 1:15, Psalm 110:3 en Spreuken 8:25, en schrijft: ‘O, jullie onbezonnen mensen. (...) *Hij* een scheppel?’ De later zo gevleugelde uitdrukking voor en van Arius’ opvatting over de Zoon, ἦν (ποτε) ὅτε οὐκ ἦν, is dus niet een voor het eerst door Arius gebezigde uitdrukking, maar werd reeds eerder beleden en bestreden.¹¹⁴

2. ‘Twee Zonen’ of één Zoon

Het gaat bij deze aanduiding om de relatie tussen Hem die het Woord, de Logos, genoemd wordt en Jezus van Nazareth. Origenes had geen moeite met dit verband dankzij zijn erkenning van de drie hypostasen, gecombineerd met zijn leer van de pre-existentie van de zielen. De menselijke ziel van Jezus bestond (evenals alle zielen) reeds van eeuwigheid in verbinding met de Logos. Arius daarentegen wees die leer van de pre-existentie van de zielen af – erkende ook geen eeuwige generatie van de Zoon – maar wilde wel vasthouden aan Origenes’ drie-hypostasen-leer, zij het dat hij wel diens subordinationisme verder doorvoert door de Zoon een andere positie te geven.

Bij de leer van de ‘twee Zonen’ kan de naam van Paulus van Samosata genoemd worden.¹¹⁵ Het Woord (*logos*) had immers volgens hem geen eigen bestaanswijze, maar behoorde innerlijk tot het zijn van God. Zo was er sprake van een *homoousios* tussen Vader en Zoon als het Woord. Het Wóórd is niet geboren uit Maria, maar uit God. Jézus is verwekt uit Maria, door de Geest. Het Woord, als Wijsheid, woont in Jezus als in een tempel en afgezien van zijn superioriteit dankzij zijn wonderlijke geboorte is Hij ons ‘in alles gelijk’ geworden, zij het dat Hij wel ten volle deelt in de Wijsheid. Zo is Hij de gezalfde verlosser die tot Zoon aangenomen wordt (*adoptianisme*).

De brief aan Paulus van Samosata (268)

Ik schrijf hier bewust niet boven ‘Synode van Antiochië’. Er zijn te veel vragen bij gesteld om zondermeer aan te nemen dat er werkelijk een *synodale* leeruitspraak werd gedaan door de zes bisschoppen. Hoewel we geen directe informatie hebben van Paulus zelf, is in ieder geval duidelijk dat hij tekort deed aan de goddelijke status van Jezus als de Zoon en zo ook als ‘Ebioniet’ te boek staat. Canon 19 van het concilie van Nicea handelt over de voorwaarden waaronder ‘Paulianen’ terug kunnen keren in de gemeenschap van de kerk. Van belang is te noteren dat de term *homoousios* een besmet woord was, nadat het in 268 afgekeurd was om dit te gebruiken. Paulus van Samosata ontkende met deze uitdrukking immers een eigen hypostase van het Woord. Hij zag de Logos als Gods innerlijke Woord en zag het Woord niet als ‘Zoon’ vóór de incarnatie.¹¹⁶

114 Cf. E.P. Meijering, ‘HN ΠΟΤΕ ΟΤΕ ΟΥΚ ΗΝ Ο ΥΙΟΣ. A Discussion on Time and Eternity’, *VigChr* 28 (1974) 161-68.

115 Cf. Kelly, *Doctrines*, 140, 290-1 in relatie tot Apollinaris; Behr, *The Way to Nicea*, hoofdstuk 8; Uwe Lang, ‘The Christological Controversy at the Synod of Antioch’, *JThS* NS 51 (2000) 54-80.

116 Cf. Ayres, *Nicea*, 76, 93-5. Een nader onderzoek met als focus het spreken over de *logos endiathetos* en *logos prophorikos* lijkt me nuttig. Immers de Zoon gedacht als immanent in de Vader als kracht, gedachte, woord en dergelijke (dus zonder eigen *hypostase*) komen we ook in de hedendaagse theologische opvattingen tegen, die ook de variatie kennen van Jezus als *psilos anthropos* en varianten van een adoptianisme. Zie ook *Kom en zie* (1), 1.2 over P. Schoonenberg’s opvattingen inzake het persoon worden van de Zoon. Voor een overzicht bij het ontstaan van dit onderscheid en het gebruik in de eerste eeuwen, zie: Max Mühl, ‘Der λόγος ἐνδιαθετος und προφορικὸς von der älteren Stoa bis zur Synode von Sirmium 351’, *Archiv für Begriffsgeschichte* 7 (1972) 46vv. Cf. Tarmo Toom, ‘The Potential of a Condemned Analogy. Augustine on logos endiathetos and logos prophorikos’, *Heythrop Journal* 48 (2007) 205-13. Cf. G.D.J. Dingemans, *Het menselijk gezicht van God. Jezus als drager van de Geest* (Kampen 2003) 72-

Rowan Williams geeft aan dat we Arius niet van een dergelijk adoptianisme kunnen verdenken.¹¹⁷ Naar de letter gezien is dat juist, want voor Arius was Jezus altijd al de Zoon van God. Wie echter het Zoon-van-God-zijn plaatst buiten de identiteit van God, zal altijd een of andere vorm van adoptianisme dienen in te schakelen om Hem ‘op niveau’ te krijgen.

Een ander uiterste binnen de gedachte van de ‘ene’ Zoon Jezus Christus treffen we aan bij Marcellus van Ancyra, die alleen over ‘Zoon’ wil spreken als ‘Jezus op aarde’.¹¹⁸ Dat leidt uiteindelijk eveneens tot een leer van twee Zonen. Maar dan is er een scheiding tussen de eeuwige ‘Zoon’ en de Zoon in het vlees.

3. Spreken over de Zoon binnen een eikoon-theologie

Om de unieke positie van de Zoon aan te geven is vaak een beroep gedaan op het spreken over de Zoon als het ‘beeld van de Vader’. Kolossenzen 1:15 is daarvoor – vanwege de uitdrukking ‘de eerstgeborene van de hele schepping’ – de kroongetuige. Zo is Hij de Heer van de schepping en het perfecte beeld van de wil en kracht van de Vader, zonder dat Hij noodzakelijk deelt in het wezen van de Vader. Opvallend is dat een beroep op het Beeld-zijn van de Zoon in de eerste eeuwen blijkbaar een heel verschillende bedoeling kon hebben.

1. Origenes spreekt over de Zoon als het Beeld dat ‘in’ de Vader is (Joh. 14:10), intrinsiek aan de goddelijke natuur. Vader en Zoon zijn voor Origenes correlatieve termen. Zoals de Vader nooit zonder Zoon geweest is, zo is Hij ook nooit zonder Zijn Wijsheid en Kracht geweest. Deze zijn *voortdurend* gegenereerd.¹¹⁹ Het spreken over de Zoon als ‘spiegel’, ‘beeld’ en dergelijke, hangt in zijn theologie nauw samen met de wijsheidstraditie. Deze is in de vroege kerk voortgezet, zij het met nogal wat variatie in

74, die te kennen geeft ‘zeer geïnspireerd’ te zijn door Paulus van Samosata, 74, met name inzake de goddelijke Geest (*pneuma*) die een volkomen verbinding is aangegaan met de mens Jezus. Dingemans verwoordt verderop de opvatting van Paulus van Samosata iets anders: ‘Hij zag Jezus niet alleen maar als een bij de doop of de geboorte door de Geest bezield mens, maar als een persoon in wie de eeuwige *Logos* woonde’, 84. Zo schrijft hij t.a.v. de pre-existentie van Christus: ‘Niet Christus, of de gedachte aan Christus, was preëxistent, maar Gods Geest was preëxistent en was al werkzaam vóór en bij de schepping van de wereld en heeft gestalte aangenomen in de zoon’, 151. De benaming ‘zoon’ is voor Dingemans: ‘unieke representant’ of ‘Gods bijzondere werktuig’, 47 n. 30.

¹¹⁷ Williams, *Arius*, 161 schrijft daarom: ‘The ghost of a belief in Paul of Samosata’s direct influence on Arius is an unquiet one, badly in need of final exorcism.’ Zie voor een korte typering van Paulus van Samosata’s theologie: Kelly, *Doctrines*, 117–9; Behr, *Way to Nicea*, 118–120.

¹¹⁸ Een lijn die volgens Kelly, *Doctrines*, 92–3, reeds aangetroffen wordt bij onder andere Ignatius. Hij verwijst daarvoor naar de brief aan Smyrna (I,1). Dat lijkt me niet juist. Deze brief zet in met een: Δοξάζω Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Θεόν. Vervolgens wordt van Hem beleden dat Hij Zoon van David is *kata sarka* én Zoon van God is. Daarbij worden twee bijstellingen gegeven: (1) κατά Θέλημα και δύναμιν Θεοῦ, (2) γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ Πατρὸς, PG 5, 708A–B. Dat in het Westen Hippolytus en Tertullianus, Kelly, *Doctrines*, 112 resp. 150, wel in deze richting spraken – een spreken over de Zoon in *proleptische* zin voor Zijn incarnatie – is juist, echter zonder dat daarmee door hen de pre-existentie van de Zoon ontkend werd.

¹¹⁹ Origenes, *De Princ.* 1,2,2. Cf. Peter Widdicombe, *The Fatherhood of God from Origin to Athanasius* (Oxford 1994) en J. Rebecca Lyman, *Christology and Cosmology: Models of Divine Activity in Origin, Eusebius, and Athanasius* (Oxford 1993).

betekenis van de verschillende metaforen. Het gebruik van deze metaforen had alles te maken met een – ook door Arius – verfoeide *materiële* opvatting over God. Nergens lezen we bij Origenes dan ook iets in de zin van een gedééld *wezen*.¹²⁰

2. Alexander (van Alexandrië) redeneert echter dat wanneer de Zoon het onveranderlijke beeld van God is en in staat is om de Vader te openbaren, Hij dus ook deelt in dezelfde *hypostase*. Ook de Synode van Antiochië (vroege voorjaar van 325) maakt gebruik van een ‘very strong image theology’.¹²¹ Juist wanneer erkend wordt dat de Zoon werkelijk de Vader reflecteert is dit een sterke impuls richting het erkennen van het mede-eeuwig zijn van de Zoon. Ook Athanasius en de Cappadociërs onderstrepen later – vanuit Hebr. 1:3 dat daarom de Zoon van eeuwigheid het beeld van Gods wezen is, als illustratie van het *homoousios*.¹²²

3. Duidelijk is dat de opvatting – wel Beeld, maar niet *homoousios* met de Vader – echter ook alles te maken heeft met de gedachte dat er ‘graden’ van goddelijkheid zijn.¹²³ In samenhang daarmee is er het onderscheid tussen ‘waarachtig God’ (Θεὸς ἀληθινός) – dat alleen op de Vader van toepassing is – en ‘God’, waarmee ook de Zoon wel aangeduid kan worden. Dat treffen we vooral aan in de ‘Eusebiaanse theologie’, die overigens nogal wat variatie vertoont ten opzichte van wat we weten van de eigenlijke theologie van Arius, maar deze stroming benadrukt sterk dat er maar één ἰγύνητος is.¹²⁴

Eén van de belangrijke supporters van Arius, Asterius¹²⁵, spreekt daarom ook over twee krachten en twee wijsheden: Gods eigen kracht en wijsheid en de kracht en wijsheid die Christus gemanifesteerd heeft. Dat geeft de Zoon wel de eerste plaats in het kader van véle krachten, maar onderscheidt Hem niettemin wezenlijk van de Vader. Eusebius van Caesarea erkent ook wel twee krachten, maar legt daarbij nog sterkere

120 Van de enige keer dat dit wel gebeurd lijkt te zijn, is door Hanson overtuigend aangegeven dat dit zeer onwaarschijnlijk is, mede gelet op de context van de woorden, 67, m.n. n. 37, 40; daarnaast is ook door Williams, *Arius*, 134–5 gewezen op zijn gnostische tegenstanders waar hij mee te kampen had. Echter, het laatste woord lijkt nog niet gezegd: Mark Edwards, ‘Did Origen Apply the Word *Homoousios* to the Son?’, *JTS* (ns) 49 (1998) 658–70.

121 Ayres, *Nicea*, 50–1, waar deze ook een Engelse vertaling geeft van het alleen in het Syrisch bewaard gebleven manuscript dat verslag doet van deze synode.

122 Zie bijv. Athanasius, *Decr. Syn.* 19–23; Basilius, *Contr. Eun.* 1, 20 (*SC* 299, 242–46).

123 Cf. Christopher Stead, ‘Was Arius a Neoplatonist?’, *StudPatr* 33 (1997) 39–52 die hem – in tegenstelling tot Rowan Williams, derde deel van zijn *Arius* – duidelijk plaatst in het middenplatonisme. Hij heeft ook gereageerd op Williams, ‘Was Arius a Neoplatonist?’, *StudPatr* 32 (1997) 39–52. Ook Kelly, *Early Christian Doctrines*, 231, spreekt van het volgen van een weg van middenplatoonse opvattingen. Thomas G. Weinandy, *The Father’s Spirit of Sonship*, wijst er in verband met het emanationisme – dat altijd neigt tot tritheïsme of subordinationisme – op, dat het tot eer van Arius gezegd moet worden dat hij dit niet in overeenstemming vond met de openbaring en de filosofische consistentie die vereist is. Immers wat emanent uit een bron brengt een scheiding en mutatie aan in die bron. ‘Arius resolutely resolved the quandary by thoroughly hellenizing revelation in denying the divinity of the Son and the Holy Spirit and making them both creatures’, 11.

124 Cf. Holger Strutwolf, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte* (Göttingen 1999) 164 vv..

125 Hanson, *Search*, 32–8; zie over hem en een vergelijking met de opvatting van Marcellus van Ancyra inzake de verhouding van Vader en Zoon ook: Markus Vinzent, ‘Gottes Wesen, Logos, Weisheit und Kraft bei Asterius von Kappadokien und Markell von Ankyra’, *VigChr* 47 (1993) 170–91.

nadruk op de Zoon als het beeld van God. Hij lijkt niet ‘ongeveer’ op God, maar helemaal.¹²⁶

Overigens citeert Eusebius op een gegeven moment een fragment van Asterius waarin deze naar aanleiding van Johannes 1:18 zegt dat de Zoon het ‘exacte beeld is van’ (ἀπαράλλακτον εἰκόνα) het wezen, de wil, de kracht en heerlijkheid van God.¹²⁷ Ik vermeld dit om te illustreren hoe de zaken soms ook weer door elkaar lopen en we dus niet iedere theoloog in een passend hokje kunnen plaatsen. Opvallend is ook dat juist die zinsnede van Asterius terugkeert tijdens de belangrijke Synode van Antiochië van 341, de zogenoemde ‘dedicatie-synode’ (bijeen ter inwijding van een kerk gebouwd door keizer Constantius).

4. Vader en Zoon, het subordinationisme

Hoewel Eusebius van Caesarea de opvatting van Arius inzake een verwekken van de Zoon door de Vader ‘uit het niets’ heeft verafschuwd, spreekt hij wel over een ‘geboren worden voor alle eeuwen’ door de wil van de Vader. Dit om het verschil in autoriteit tussen Vader en Zoon tot uitdrukking te brengen. Nu heeft Hanson gesteld dat er voor de ‘Ariaanse Controverse’ in de hele kerk – Oost noch West – niemand was die niet ‘in some sense’ de Zoon als gesubordineerd aan de Vader zag.¹²⁸ Maar daarmee is volgens hem bijvoorbeeld Justinus Martyr nog geen ‘voorloper’ te noemen van Arius.

Een iedere keer weer opduikende tekst is Johannes 14:28: ‘want Mijn Vader is meer dan Ik’. Over dit μείζων is veel geschreven door voor- en tegenstanders van het belijden dat de Zoon ‘uit de Vader’ is. Arius’ bisschop Alexander betreft dit ‘meerder’ op het ἀγέννητος van de Vader ten opzichte van het γεννηθέντα van de Zoon.¹²⁹

Naast bovengenoemde aanduidingen als oorzaken van verschil van inzicht komen in het dispuut tussen Arius en zijn bisschop Alexander met name de volgende verschillen van mening naar voren.¹³⁰ De bezwaren van Arius ten opzichte van Alexander:

1. Als de Zoon ook eeuwig is, dan zijn er twee principes, twee die ἀγέννητος zijn, en dat kan in de lijn waarin Arius denkt – het middelplatonisme – niet;
2. Een verzet tegen een materialistische opvatting van God: Alexanders opvatting van de generatie van de Zoon impliceerde volgens Arius dat de Zoon als emanatie van de Vader is uitgegaan.

De bedenkingen van Alexander ten opzichte van Arius:

¹²⁶ Onder andere Eusebius, *Dem. ev.* 5,1,18–21: ἀλλ’ ὅλον αὐτὸ, εἶδος ὧν καὶ ἀντοουσία τῷ πατρὶ ἀφομοιούμενος. De Zoon weerspiegelt ook de eenvoudigheid van God, *Dem. ev.* 4,5.

¹²⁷ *Contr. Marcellus* 1, 4.

¹²⁸ Hanson, *Search*, 64. In dit licht is het eigenlijk onbegrijpelijk dat Nichols, *For Us and for Our Salvation*, geen aandacht gegeven heeft aan Origenes noch aan dit breed levende subordinationisme.

¹²⁹ Zie Opitz, *Urkunden*, 14,52. Een deel van deze brief staat in een vertaling bij Williams, *Arius*, 272–3.

¹³⁰ Voor kennisname van Arius’ theologie zijn we vooral aangewezen op zijn brief aan Alexander en zijn brief aan Eusebius van Nicomedia. Zijn brief aan Constantijn is van minder belang, omdat hij met het oog op het weer toegang verkrijgen tot de kerk een en ander ‘diplomatiek’ verwoordt heeft. Wat zijn *Thalia* betreft, verwijs ik naar: Williams, *Arius*, 17, 62–66, en een bespreking van de verschillende versies van de *Thalia* in het werk van Athanasius, 98–111, waarbij de ‘*De synodis*’-versie Williams voorkeur heeft boven de ‘*Contra Arianos*’-versie.

1. Dat de Zoon geschapen was ‘uit het niets’, zoals alle andere schepselen;
2. Het ontbreken van de unieke positie van het Zoonschap van Christus ten opzichte van andere ‘zonen’;
3. Arius’ subordinationisme.

Het is opvallend dat Arius in zijn brief aan Alexander alleen noodgedwongen – om met zijn tegenstanders in gesprek te zijn – spreekt over God als Vader. Ook in zijn brief aan Eusebius van Nicomedia refereert hij alleen aan de ‘Vader’ wanneer hij Alexanders opvattingen weergeeft. Het is geen wonder dat hij om de eigenheid van de eeuwigheid van de Zoon aan te geven dan tegenover Alexander uitspreekt dat die wel tot twee ἀγέννητοι moet komen. Hier wreekt zich een abstracte wijze van spreken in plaats van de persoonlijke benamingen Vader en Zoon.

Alexander benadrukt tegenover Arius dat de demarcatielijn tussen Christus’ zoon-schap en de andere zonen (zoals daarbij vaak verwezen wordt naar Jes. 1:2) bestaat in het woordje ‘eigen’ (ἰδιος υἱός). Deze Zoon is God ‘eigen’, behorend tot Gods wezen.

Nog bij één opvallende zaak leg ik de vinger in het kader van het ‘voor alle eeuwen’. In een brief van Alexander van Alexandrië aan Alexander van Byzantium zet eerstgenoemde uiteen op welke punten de schoen volgens hem wringt. Hij belijdt het geloof in de Heere Jezus Christus: ‘τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ μονογενῆ, γεννηθέντα οὐκ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἀλλ’ ἐκ τοῦ ὄντος πατρός’. Ik licht er twee aspecten uit die hij verder nog met name noemt:

1. Het misverstand dat ‘vóór alle eeuwen’, of spreken over een ‘eeuwig zijn’ van de Zoon hetzelfde betekent als belijden dat Hij ἀγέννητος is, zoals Arius meent. Terwijl de Zoon wel mede-eeuwig is met de Vader, is Hij daarom nog niet ἀγέννητος, omdat Hij een ‘beginloze geboorte’ (τὴν ἀναρχὸν γέννησιν) uit de Vader heeft.¹³¹
2. In tegenstelling tot de schepselen is de Zoon ‘dat wat is’ (τὸ ὄν) en staat zo mét de Vader in een volledig onderscheid ten opzichte van alles wat geschapen is uit niets, zodat er geen tijdsinterval (διάστημα) is tussen de Vader en de Zoon, zoals Arius wel meent.¹³²

Tot zover de weergave van enkele belangrijke lijnen vanuit met name de 3^e eeuw, uitmondend in het conflict tussen Arius en zijn bisschop Alexander, waaruit blijkt dat de stof voor dit conflict in allerlei nuances reeds aanwezig was in de decennia – en soms zelfs de eeuwen – daarvoor.

We gaan nu verder om te zien hoe deze lijnen divergeerden en convergeerden in de periode 325–381 en letten daarbij in het bijzonder op wat over de Zoon beleden werd en hoe het πρὸ πάντων τῶν αἰώνων daarin een plaats gekregen heeft.

¹³¹ Opitz, *Urkunden*, 14. 48–52.

¹³² Opitz, *Urkunden*, 14. 18. Cf. 14. 26: ἀνάγκη τὸν πατέρα αἰεὶ εἶναι πατέρα. ἔστι δὲ πατήρ αἰεὶ παρόντος τοῦ υἱοῦ, δι’ ὃν χρηματίζει πατήρ. (...) οὐ χρονικῶς οὐδὲ ἐκ διαστήματος οὐδὲ ἐξ οὐκ γεννήσας τὸν μονογενῆ υἱόν.

2.2.3 Een tournee langs de synoden en opgestelde verklaringen (325–381)

Over een mogelijke verbindingslijn tussen N en N-C zijn allerlei hypothesen opgesteld, getoetst en verworpen. Als er een lijn te trekken is, dan blijkt in ieder geval dat het geen regelrechte lijn is, maar een lijn die soms afgebroken lijkt te worden en onverwacht toch weer verder gaat, juist doordat de lijn onder hoogspanning gezet wordt door keizers en standpunten die afwijken van wat in N beleden werd. Ayres onderscheidt binnen deze periode als volgt¹³³:

1. Towards a controversy: 325–350;
2. The controversy emerges clearly: 350–360;
3. The emergence of pro-Nicene theology: 360–380.

Deze periodisering vormt de leidraad voor onderhavige paragraaf.

1. Van 325–350

Vóór de belijdenis opgesteld te Nicea is de uitdrukking *πρὸ πάντων τῶν αἰώνων* een uitdrukking die in allerlei locale (doop)belijdenissen te vinden is. We volgen het spoor van deze woorden en gaan na op welke manier ze binnen de context van diverse credo's c.q. afgelegde verklaringen in deze periode voorkomen.¹³⁴

Brief Eusebius van Caesarea

In zijn brief die als ingekomen stuk ter synodetafel ligt in 325 – en die naderhand ook weer met de nodige aanpassingen gediend heeft als verklaring naar zijn gemeente toe van wat er in Nicea gebeurd is¹³⁵ – schrijft Eusebius van Caesarea, te geloven in: ‘Het Woord van God, God uit God, Licht uit Licht, Leven uit Leven, de eniggeboren Zoon, de Eerstgeborene van de hele schepping, voor alle eeuwen uit de Vader geboren’.¹³⁶

Belijdenis van Nicea (325)

De vergadering bijeen van 19 juni tot 25 augustus in Nicea¹³⁷ heeft uiteindelijk – volgens de ons beschikbare bronnen – de volgende tekst vastgesteld inzake het geloof in de Zoon van God: ‘geboren uit de Vader, als de Eniggeborene, dat wil zeggen uit het wezen van de Vader, God uit God, Licht uit Licht, waarachtig God uit waarachtig God,

¹³³ Ayres, ‘Articulating Identity’; cf. ook Hanson die de periode van de ‘The Arian Controversy’ indeelt onder vier noemers: 1. The Origins (318–325), 2. Period of Confusion, 3. The Rival Answers Emerge (325–361) en 4. The Controversy Resolved (362–381). Een wat meer schilderachtige indeling geeft Behr, *The Nicene Faith*: 1. to 325: Controversy Erupts, 2. 325–337: A Battle at Night, 3. 337–351: Positions Develop, 4. 351–361: Conquer and Divide, 5. 361–369: An Overture to Reconciliation, 6. 370–377: Dialogue Between East and West, 7. 378–382: The Consolidation of Nicene Orthodoxy.

¹³⁴ Cf. voor de diverse passages Kelly, *Creeds*, et passim. Verwijzingen naar Epiphanius, *Panarion* en de *Historia Ecclesiastica* van resp. Eusebius, Socrates en Sozomenus zijn via Kelly, *Creeds*, na te trekken. Alle onderstrepingen in de vermelde Griekse citaten zijn uiteraard van mij.

¹³⁵ Zie Kelly, *Creeds*, 181–3 voor deze brief als een ‘appropriate starting-point for a survey of Eastern formularies’ en aanwijzingen dat wat hier beleden wordt al enkele decennia in de gemeente te Caesarea beleden werd (doopbelijdenis).

¹³⁶ τὸν τοῦ Θεοῦ λόγον, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, ζῶν ἐκ ζωῆς, υἱὸν μονογενῆ, πρῶτότοκον πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον.

¹³⁷ Zie naast alle handboeken, ook: C. Luibheid, *The Council of Nicaea* (Galway 1982).

geboren, niet geschapen, één van wezen met de Vader, door Wie alles geworden is'.¹³⁸ Hierin ontbreekt dus het *πρὸ πάντων τῶν αἰώνων*

Brief Arius en Euzoius

In 327 schrijven Arius en Euzoius een brief aan keizer Constantijn¹³⁹ om weer toegelaten te worden in de kerk. Daarin belijden ze de Heere Jezus Christus als 'Zijn Zoon, het God-Woord dat uit Hem geboren is voor alle eeuwen'.¹⁴⁰

Synode van Antiochië (341)

Verschillende documenten vanuit deze vergadering zijn bewaard gebleven. Voordat we kennis nemen van de officiële belijdenis vragen we eerst aandacht voor enkele andere formuleringen die tijdens deze synode ter tafel kwamen.

1. In het voorjaar van 341 had paus Julius I zowel Athanasius als Marcellus weer opgenomen in de gemeenschap van de kerk.¹⁴¹ Een van de eerste dingen van deze synode, die een front wil vormen tegenover het Westen, is zich van de beschuldigingen ontdoen die Athanasius richt aan Eusebius c.s., namelijk dat ze Arianen zijn. Hieruit volgt dan de zogenaamde 'eerste geloofsbelijdenis' van Antiochië.¹⁴² Wat de Zoon betreft worden de volgende woorden gebruikt:

'En in één eniggeboren Zoon van God, Die voor alle eeuwen is en sámen is met de Vader, Die Hem geboren deed worden (verwekt heeft) (...) en vlees heeft aangenomen uit de maagd.'¹⁴³

2. Een belijdenis, de zogenaamde 'derde belijdenis van Antiochië', die samengesteld is door een zekere Theophronius, bisschop van Tyana (Cappadocië), belijdt – naast eveneens een eeuwig *blijven* van de Zoon tegenover Marcellus (Sabellius en Paulus van Samosata):

'En in Zijn eniggeboren Zoon, God, het Woord, de Kracht en de Wijsheid, onze Heere Jezus Christus, door Wie alles is, geboren uit de Vader voor alle eeuwen, volmaakt God uit volmaakt God, en Die als een persoon bij de Vader Zijn bestaan had (...) geboren uit de maagd volgens de Schriften.'¹⁴⁴

138 γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογενῆ, τούτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοουσίον τῷ Πατρὶ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο. Tekst: D 125.

139 Opitz, *Urkunden*, 30, (PG 67, 149v.)

140 τὸν υἱὸν αὐτοῦ, τὸν ἐξ αὐτοῦ πρὸ πάντων τῶν αἰώνων γεγεννημένον Θεὸν λόγον

141 Athanasius was geschorst door de synode van Tyrus (335) en Marcellus door de synode van Constantino- pel (336).

142 Athanasius, *De syn.* 22 (PG 26, 720–1).

143 Καὶ εἰς ἓνα υἱὸν Θεοῦ μονογενῆ, πρὸ πάντων αἰώνων ὑπάρχοντα καὶ συνόντα τῷ γεγεννηκότι αὐτὸν πατρὶ (...) καὶ σάρκα ἐκ τῆς παρθένου ἀνεληφότα. Deze belijdenis bevat overigens een prachtige woord- speling: het *κατα-ερχομαι* wordt gevolgd door *ανα-λαμβανω*. Er volgt nog een gedeelte waarin tegen- over Marcellus beleden wordt dat Hij eeuwig Koning is.

144 Καὶ εἰς υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, Θεόν, λόγον, δύναμιν καὶ σοφίαν, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰσοῦν Χριστόν, δι' οὗ τὰ πάντα, τὸν γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς πρὸ τῶν αἰώνων, Θεὸν τέλειον ἐκ Θεοῦ τελείου, καὶ ὄντα πρὸς τὸν Θεὸν ἐν ὑποστάσει (...) γεννηθέντα ἐκ παρθένου κατὰ τὰς γραφάς. Athanasius, *De syn.* 24 (PG 26, 724–5). De uitdrukking ἐν ὑποστάσει kan overigens ook weergegeven worden als 'in werkelijk- heid, reëel'. Maar zie verder: Lampe, *Lexicon*, 1454-60, m.n. 1458-9 over het gebruik vóór Chalcedon in de zin van: 1. state of being, constitution, reflecting origin, 2. Naturem 3. Concrete instance of an abstract essence, nature realized in an individual, 4. Substantive existence, concrete reality.

Er volgt dan nog een *anathema* inzake Marcellus van Ancyra, Sabellius en Paulus van Samosata.

3. De *eigenlijke* belijdenis, de zogenaamde ‘tweede belijdenis van Antiochië’¹⁴⁵ (*‘Inwijdingscredo’*), luidt wat het tweede geloofsartikel betreft als volgt:

‘En in één Heere Jezus Christus, Zijn Zoon, de eniggeboren God, door wie alles is, die werd geboren voor alle eeuwen uit de Vader, God uit God, geheel uit geheel, enig uit enig, volmaakt uit volmaakt (...)’¹⁴⁶
Onbewogen en onveranderlijk, exact beeld van de Godheid, het wezen, de wil, de kracht en de heerlijkheid van de Vader, de Eerstgeborene van heel de schepping, Die in den beginnen bij God was (...) geboren werd uit de maagd volgens de Schriften.’¹⁴⁷

Er volgt nog een typisch origenistische uitdrukking na het belijden inzake de Geest: ze zijn drie wat betreft hun *hypostasen* en één in *symphonie*, dat wil zeggen overeenstemming. Aan het slot volgt een *anathema*:

‘En indien iemand leert (...) dat er een tijd (*χρόνος*), moment (*καιρός*) of tijdperk (*αιών*) is of geweest is vóór de generatie van de Zoon, die zij vervloekt. Of indien iemand zegt dat de Zoon een schepsel (*κτισμα*) is als een van de schepselen, een nakomeling (*γέννημα*) als een van de nakomelingen, of een werk (*ποίημα*) als een van de werken, laat hem vervloekt zijn.’

4. Er is nog een vierde document dat op een of andere manier met deze synode samenhangt.¹⁴⁸ In deze ‘vierde belijdenis van Antiochië’ is in ieder geval de afkeuring van het Arianisme sterker dan in de officiële belijdenis, zoals met name uit het bijgevoegde *anathema* blijkt. Dat treft allen die niet geloven dat van de Zoon geldt:

‘En in Zijn eniggeboren Zoon, onze Heere Jezus Christus, Die werd geboren uit de Vader voor alle eeuwen. God uit God, Licht uit Licht (...) mens geworden is en uit de heilige maagd geboren.’¹⁴⁹

De katholieke kerk beschouwt allen als vreemdelingen die zeggen dat – en dan volgen min of meer letterlijke uitdrukkingen van Arius – de Zoon ‘uit het niets is’ of ‘uit een andere hypostase’ en ‘niet uit God’, en dat er ‘een tijd’¹⁵⁰ was dat Hij er niet was’

De typering die Kelly geeft aan het eind van zijn bespreking van deze periode lijkt me juist. De werkelijke strijd in deze periode gaat tussen twee karikaturen van de waarheid: die Athanasius geeft van de Eusebianen als Arianen en die het Oosten geeft alsof er geen verschil is tussen de positie van Athanasius en Marcellus. Wat betreft de ‘Arianen’ merkt Kelly op: ‘The doctrine they taught or implied was a faithful replica of the

¹⁴⁵ Athanasius, *De syn.* 23 (PG 26, 721–3)

¹⁴⁶ Hier wordt een hele opsomming gegeven: Koning van Koningen, Heer van Heeren, het levende Woord, de levende Wijsheid, het ware Licht, de Weg, de Waarheid, de Opstanding, de Herder, de Deur.

¹⁴⁷ Καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ Θεόν, δι’ οὗ τὰ πάντα, τὸν γεννηθέντα πρὸ τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, ὅλον ἐξ ὅλου, μόνον ἐκ μόνου, τέλειον ἐκ τελείου (...) ἄτρεπτόν τε καὶ ἀναλλοίωτον, τῆς Θεότητος οὐσίας τε καὶ βουλῆς καὶ δυνάμεως καὶ δόξης τοῦ πατρὸς ἀπαράλλακτον εἰκόνα, τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως, τὸν ὄντα ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν, (...) γεννηθέντα ἐκ παρθένου κατὰ τὰς γραφάς.

¹⁴⁸ Er blijken verschillende versies in omloop te zijn over het ontstaan van dit document in relatie tot de verhouding van Oost en West, Kelly, *Creeds*, 272–3.

¹⁴⁹ Athanasius, *De syn.* 25 (PG 26, 725vv.): Καὶ εἰς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱὸν, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός (...) ἐνανθρωπήσαντα καὶ γεννηθέντα ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου.

¹⁵⁰ Hier is iets toegevoegd wat Arius niet gezegd heeft, te weten *χρόνος*.

average theology of the Eastern Church, the theology of which Eusebius of Caesarea was a spokesman.¹⁵¹

Synode van Serdica (343)

Een volgende mijlpaal is de Synode van Serdica (Sofia). Door allerlei verwickelingen en verschil van mening hebben Oost (keizer Constantius) en West (keizer Constans) elkaar daar op de grens van beide rijken niet echt ontmoet. Nadat de Oosterse bisschoppen waren vertrokken, stelde de rest van de synode een belijdenis op die overeenkomt met de ‘vierde belijdenis van Antiochië’, heel nadrukkelijk met een uitgebreid anathema richting Marcellus. Het *anathema* treft

allen die zeggen dat er drie Goden zijn, of dat Christus niet God is, of dat voor de eeuwen Hij noch Christus noch Zoon van God is, of dat Vader, Zoon en Geest één en dezelfde zijn, of dat de Zoon (ook) onverwekt is, of dat de Vader niet de Zoon verwekt heeft door Zijn keuze en wil.

Vanuit het Westen werd een synodale brief opgesteld. Daarin komt vooral een oorlogsverklaring tegen de theologie van Origenes voor. Heel nadrukkelijk wordt beleden dat er maar één *hypostasia* is, die de ketters *ousia* noemen.¹⁵² Verder wordt Marcellus tot op zekere hoogte gevolgd in het onderscheid tussen *μονογενῆ* (dat is Hij als het Woord, eeuwig en in de Vader), en het *πρωτότοκος* (dat is Hij in Zijn mens-zijn als nieuwe schepping). Daarbij wordt onderscheid gemaakt tussen *γέννητος* en *γένητος*.¹⁵³ De Vader is groter dan de Zoon, niet omdat Hij een andere *hypostase* is of verschillend in welk opzicht dan ook, maar ‘omdat de naam van de Vader groter is dan die van de Zoon’.¹⁵⁴

Ektesis Macrosthichos (344)

In de zomer van 344 is een document opgesteld dat door vier bisschoppen werd meegenomen naar de synode van Milaan (voorjaar 345) om met behulp daarvan het standpunt

151 Kelly, *Creeeds*, 274. Cf. Kelly, ‘The Nicene Creed. A Turning Point’, *SJT* 36 (1983) 29–39, m.n. 38, een rede gehouden ter gedachtenis aan het N-C. Eusebius van Caesarea overleed in 339. Twee punten in diens verzet tegen Marcellus zijn van belang voor het verloop van de theologische discussie na hem, cf. Behr, *The Nicene Faith*, 73–5. Het gaat om de ontkenning van (1) Marcellus’ opvatting dat alleen als ‘vleesgeworden Woord’ de Zoon gezien kan worden als onderscheiden van God (de Vader), (2) Marcellus’ verkeerd verstaan van wat de ‘incarnatie’ betekent, waarbij er een scheiding lijkt te zijn ontstaan tussen Vader en Zoon, samenhangend met zijn scheiding tussen het Woord c.q. de Zoon van God en de mens Jezus Christus.

152 Dit maakt het 19 jaar later voor Athanasius er niet gemakkelijker op, hoewel hij toen kon zeggen dat dit geen officiële belijdenis was. Het laat in ieder geval de grote verwarring rond deze woorden zien.

153 Zie voor een uitvoerige weergave van deze discussie, Alasdair Heron, ‘Homoousios with the Father’, in: T.F. Torrance, *The Incarnation. Ecumenical Studies in the Nicene-Constantinopolitan Creed A.D. 381* (Edinburgh 1981) 58–87: bij het *gennetos* gaat het om het ‘begotten’, bij het *genetos* om ‘has come into being’. Volgens Arius leidt het spreken over *gennetos* dus tot de conclusie van een *genetos*. En als Hij *genetos* is dan kan Hij niet eeuwig zijn en dus ook geen God.

154 Zie voor vindplaatsen van de diverse documenten en de verwickelingen in Serdica: Kelly, *Creeeds*, 275–7; Behr, *The Nicene Faith*, 79–81; Ayres, *Nicea*, 122–6 m.n. n. 45, waarin ook verwezen wordt naar het interessante artikel van Martin Tezt over deze synode, *ZNTW* 76 (1985) 243–69. Terecht merkt Ayres op dat deze teksten niet dienen als een venster op ‘Oost’ of ‘West’, maar vooral zicht geven op een toeneemende divergentie van theologische sporen.

van het Oosten aan het Westen¹⁵⁵, c.q. hun westerse collega's en keizer Constans toe te lichten. Het draagt de naam van een *Ektesis Macrostichos*, de 'ellenlange belijdenis'. Het bestaat in wezen uit 'Serdica' (= vierde belijdenis van Antiochië + extra anathema) en een lange toelichting en nog extra anathema's.¹⁵⁶ Ondertussen heeft Athanasius officieel gebroken met Marcellus vooral vanwege diens associatie met zijn radicale volgeling Photinus.¹⁵⁷

Een eerste opvallend aspect is dat zoveel mogelijk wordt vermeden om te spreken over *hypostasis of ousia*. In plaats daarvan wordt gesproken over de drie 'realiteiten' (πράγματα) of 'personen' (πρόσωπα) van Vader, Zoon en Geest. Wat betreft de positie van de Zoon: men moet inderdaad geen 'temporeel interval' (διάστημα) denken vóór de Zoon. Toch moet de Vader 'in zekere zin' aan de Zoon 'voorafgaan'. En dan wordt de logische redenering gehanteerd: niemand kan in eigenlijke zin Vader of Zoon genoemd worden van iemand die *mede ἀναρχος* en *mede ἀγέννητος* is. De generatie van de Zoon was 'door keuze en wil' en niet door 'noodzakelijkheid'. Ondertussen worden Marcellus en zijn discipel hard aangepakt.¹⁵⁸ In het bijzonder zijn idee dat het Woord eerst bestond als 'een woord en niet meer', zonder eigen bestaan, maar bestaand in een ander, en dat pas vierhonderd jaar geleden, toen Hij het vlees aannam, de Christus werd en de Zoon van God. Zoals Christus' koninkrijk in de tijd begon, zal het ook een einde hebben, zo luidt de bekende visie van Marcellus. Het wordt Marcellus verweten dat hij de Schrift leest als betrekking hebbend óf op Hem in Zijn godheid óf in Zijn mensheid. Ze werpen Marcellus tegen dat Christus dus volgens hem alleen bestond in de voorkennis van God. Ter illustratie dient ook hier weer Spreuken 8:22. Deze woorden dienen niet, zoals Marcellus (en trouwens ook Athanasius) deden, uitgelegd te worden met het oog op het geschapen lichaam van Christus, maar volgens deze belijdenis hebben ze betrekking op wat de Zoon gezegd heeft over zichzelf. De belijdenis ziet in de loop van de tijd het raamwerk waarin 'de Zoon in eigen Persoon gezien was door de patriarchen, de wet gegeven heeft, gesproken heeft door de profeten, en tenslotte mens werd en de Vader manifesteerde aan alle mensen.'

Nog één ding noem ik uit deze documenten. Eusebius verdacht Marcellus ervan¹⁵⁹ dat hij Christus zag als een tot Zoon van God geadopteerd mens. Echter, zo wordt hier

155 Kelly spreekt herhaaldelijk in dit soort termen. Ayres, *Nicea*, 123, verwoordt – en daar tekent zich een vrij brede consensus voor af – de mening dat “‘East’ vs. ‘West’ is far too clumsy a tool of analysis for almost everything in the fourth century.”

156 Athanasius, *De syn.* 26 (PG 26, 728–30).

157 Het lijkt me daarom wat te simpel gesteld dat de nauwe samenwerking van Athanasius met Marcellus 'the chief stumbling block' geweest is, Kelly, *Doctrines*, 284.

158 Ludiek is de naamsverandering van Photinus (licht) in Scotinus (duisternis). In een interessante studie over de herkomst van het apostolicum wijst Markus Vinzent, *Der Ursprung des Apostolikums im Urteil der kritischen Forschung* (Göttingen 2006) op een soortgelijke woordspeling in het commentaar van Rufinus op dit Credo wanneer deze schrijft dat deze belijdenis niet 'duister' is. Op de achtergrond hiervan staat de these van Vinzent dat deze belijdenis, die voor het eerst geciteerd wordt in een brief van Marcellus aan paus Julius te Rome (ca. 340), Photinus als primaire auteur heeft. Deze Marcellus-Photinus-achtergrond zou dan ook kunnen verklaren dat het apostolicum opvallend afwezig is geweest in het Oosten. Cf. voor andere opvattingen met name Kelly, *Early Christian Creeds*, 398–34.

159 Een opstel waarin de actualiteit van deze discussie naar voren gebracht wordt in relatie tot de pre-existentie van Christus, is: M. Wiles, 'Person or Personification?' A Patristic Debate about Logos', in: L.

uitgesproken, dat de Vader van Jezus Christus de ‘éne, énige God, de onverwekte’ is, wil nog niet ontkennen dat Christus ook ‘God is vóór alle eeuwen’, zoals de volgelingen van Paulus van Samosata dat doen, die leren dat Hij pas ‘na zijn incarnatie door middel van een promotie God gemaakt is’. Op de door de westerse bisschoppen uitgesproken eis dat de leer van de drie hypostasen (volgens hen het ruggemerg van de leer van Arius)¹⁶⁰ moest worden verworpen, kon door de vier bisschoppen niet worden ingegaan, zodat zij onverrichter zake huiswaarts keerden.

2. Van 350–360

De periode waarin keizer Constantius¹⁶¹ het rijk – Oost en West - alleen had (353–361), heeft grote invloed gehad: enerzijds doordat het conflict op de spits werd gedreven, anderzijds doordat juist hierdoor de zaken wellicht helder werden en zij die op hoofdlijnen dezelfde zaken beleden bij elkaar werden gebracht. Zo tekent zich aan het begin van de jaren 50 iets af dat – via een erkenning zelfs van een *anhomoios*¹⁶² van Vader en Zoon – later (h)erkend kon worden als de ‘Niceense’ orthodoxie van de vroege jaren 80.

In deze jaren werd nog twee keer (na de eerste keer in 347) in Sirmium vergaderd, namelijk in 351 en 357 (overigens in 359 nog een keer in smal comité). De focus van de eerste (alleen Oosterse) synodevergadering was de veroordeling van Photinus, de plaatselijke bisschop (die overigens al enkele malen eerder veroordeeld was in de twee helft van de jaren 40). Zijn voornaamste beschuldiger was Basilius van Ancyra. Er is een belijdenis geproduceerd, die in wezen hetzelfde is als die van de ‘inwijdingssynode’ (zie boven), aangevuld met maar liefst 26 anathema’s.¹⁶³ Geageerd wordt vooral tegen *ousia*-taal die toch nog altijd gezien wordt als een spreken met materialistische¹⁶⁴ implicaties (bijvoorbeeld als een ‘uitzetten’ (πλατύνεσθαι) of ‘samentrekken’ (συστελλεσθαι) van het wezen van de Vader in de generatie van de Zoon, zo anathema 6). Verder zijn inzake de ontkenning van een persoonlijke pre-existentie bij Marcellus, maar vooral bij

D. Hurst, N.T. Wright (eds.), *The Glory of Christ in the New Testament. Studies in Christology* (Oxford 1987) 281–89. Wiles’ stelling dat de proloog van Johannes beide meningen als opties openlaat en dat Eusebius en Marcellus als het ware twee basisopvattingen representeren van wat het NT leert inzake de pre-existentie van Christus is aanvechtbaar. Om één ding te noemen: het is exegetisch niet te funderen dat het ‘in den beginne was het Woord’ uitgelegd wordt als ‘het Woord’ was *in* ‘den beginne’ = God, dus de Logos was ‘in God’ zonder persoonlijke identiteit, 287–8.

¹⁶⁰ Hij was immers van mening dat er drie *hypostasen* waren (in het voetspoor van Origenes), maar deze drie waren totaal verschillende wezens en deelden niet een gemeenschappelijk wezen. Alleen de Vader was de ‘ware God’. Daartegenover was men in het ‘Westen’ juist geneigd om *ousia* en *hypostasis* zonder onderscheid te gebruiken (cf. Athanasius, *Tom. Ad Ant.* 6 (PG 26, 803v.). Drie *hypostases* kon in hun oren dus klinken als drie *ousiai*.

¹⁶¹ Zie voor diens houding ten opzichte van Athanasius: Timothy D. Barnes, *Athanasius and Constantius* (Cambridge 1993).

¹⁶² Letterlijk ‘ongelijkend’. Vanuit de geschiedenis was deze uitdrukking vooral ingekleurd door Arius, die volgens Athanasius, *Or. Con. Ar.* 1, 9 (PG 26, 29) geleerd heeft dat de Zoon niets gemeenschappelijks heeft met de Vader (οὐκ ἔστιν ἴδιος τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς) en totaal verschillend is (ἀνόμιος κατὰ πάντα).

¹⁶³ Athanasius, *De syn.* 27 (PG 26, 736–8).

¹⁶⁴ Men verzet zich hiermee vooral tegen iedere gedachte van τό μέρος van God.

de radicalisering van diens positie door Photinus de volgende anathema's van belang om te vermelden:

1. De Zoon werkte niet samen met de Vader bij de schepping (nrs. 3, 14 en 26);
2. In het OT wordt op geen enkele manier melding gemaakt van (activiteiten van) de Zoon voorafgaand aan Zijn incarnatie (Abraham en Jacob kwamen in aanraking met de ἀγέννητον Θεον ἢ τὸ μέρος αὐτου, nrs. 15 en 16);
3. De ontkenning van het 'voor alle eeuwen' (zo nr. 3, slechts Zoon volgens πρόγνωσιν, nr. 5, een spreken over de Zoon als ἐδιάθετον ἢ προφορικὸν λόγον, nr. 8).

In eenzelfde lijn als Sirmium (351) gaan Arles (353) en uiteindelijk ook Milaan (355, waar Hilarius van Poitiers voor het eerst 'Nicea' hoorde¹⁶⁵) verder. Ayres wijst erop dat juist door de dwang die door Constantius werd uitgeoefend om 'Nicea' te ondertekenen, de belijdenis van Nicea steeds meer bekendheid kreeg in het Westen. Daardoor ontstond ook steeds meer vanuit de opgeroepen oppositie een pro-Nicea-houding.¹⁶⁶ De tijd voor een brede overeenstemming werd ook rijp gemaakt door het optreden van twee radicalen, Aetius en Eunomius, die in het voetspoor van Arius' opvattingen gingen. Door hun felle aanval en het spreken over 'de Zoon ongelijk aan de Vader' (ἀνόμοτος)¹⁶⁷ brachten ze juist gematigde *homo-* en *homoi-ousianen* dichter bij elkaar rond de belijdenis van Nicea, die in deze jaren pas weer echt op de voorgrond kwam in de verscherping van de tegenstellingen.

De eerste belijdenis die werkelijk onomwonden ageert tegen wat Nicea beleden heeft, is een document opgesteld in Sirmium (357) en staat bekend als de 'Blasfemie¹⁶⁸ van Sirmium' (= tweede belijdenis van Sirmium): vanwege de grote verwarring dient er op geen enkele manier meer iets beleden te worden over *substantia* of *ousia*. Noch het *homoousios* noch het *homoiousios* kan beleden worden. Immers – en daarbij wordt Jesaja 53:8 geciteerd – de generatie van de Zoon is onuitsprekelijk.

Tegenover de *anhomoiers* reageerden weer degenen voor wie dit *anhomoiōs* duidelijk te ver ging. Zij beleden een *homoiōs*-zijn van de Zoon en de Vader. Een crisisberaad in Ancyra in 358, onder leiding van de plaatselijke bisschop Basilius, leidde tot een formulering van het *homoi-ousios*. Nadat ze de goedkeuring van Constantius verworven hadden, werd een document opgesteld dat als de zogenaamde 'derde belijdenis van Sirmium' te boek staat. Vervolgens werd na veel haken en ogen besloten twee parallelsynoden te houden, één in het Westen (Rimini) en één in het Oosten (Seleucia). Een klein comité stelde op 22 mei 359 in Sirmium een document op dat beide synoden ter goedkeuring zou worden voorgelegd, later bekend geworden onder de naam 'gedateerde belijdenis' (= vierde belijdenis van Sirmium).¹⁶⁹ Het is een document dat zoveel moge-

¹⁶⁵ Hilarius, *De syn.* 91 (PL 10, 545).

¹⁶⁶ Ayres, *Nicea*, 135–7.

¹⁶⁷ Behr, *The Nicene Faith*, 88, wijst er terecht op dat deze term door tegenstanders uitvergroot werd. Ze bleven wel spreken over 'God uit God, licht uit licht'!

¹⁶⁸ Hilarius, *De syn.* 10 (PL 10, 486).

¹⁶⁹ Athanasius, *De syn.* 8 (PG 26, 692–3). Interessant is de brief van Georgius van Laodicea waarin hij betoogt dat het beter is om te spreken over 'Vader' en 'Zoon' dan over 'agennetos' en 'gennetos'. Tevens gaat hij in op de bedoeling van het spreken over *hypostasis*. Deze brief mag zeker meegewogen worden in het proces van toenadering dat zich zal voltrekken in 362, zie Epiphanius, *Panarion*, 73, 12–22 (PG 41).

lijk wil bemiddelen, terwijl de hoofdlijn die van de *homoios*-visie is. De volgende passages zijn in verband met het belijden aangaande de Zoon van belang:

‘En in één eniggeboren Zoon van God, Die ‘zonder passie’¹⁷⁰ werd geboren uit de Vader voor alle eeuwen en voor ieder begin en voor iedere te kennen tijd en voor ieder begrip van het wezen (der dingen), door Wie de eeuwen voorbereid zijn en alles geschapen is. Geboren als de eniggeborene, enig uit enig van de Vader, God uit God, gelijk aan de vader Die hem verwekt heeft naar de Schriften, Wiens generatie niemand kent dan de Vader Die Hem verwekte (...), Die op bevel van de Vader uit de hemel gekomen is.’¹⁷¹

Er wordt verderop aan toegevoegd dat de vaders het woord *ousia* onwetend gebruikt hebben, maar wel aanstoot gaven omdat de Schrift dit woord nergens gebruikt en dat het daarom niet meer gebruikt dient te worden. De Zoon is ὅμοιον τῷ πατρὶ κατὰ πάντα¹⁷².

Opvallend zijn:

1. De opeenstapeling aan het begin, met een vier keer herhaald *pro* (alle eeuwen, ieder begin, ‘onze’ tijd, ieder ‘te omvatten bestaan’);
2. Uiteraard de belijdenis van het ‘gelijk aan de Vader Die Hem verwekt heeft’ (ὅμοιον τῷ γεννήσαντι αὐτὸν πατρὶ);
3. Een nog niet eerder gegeven typering van de ‘Vaderlijke hoofdknik’ (νεύματι πατρικῷ), als teken van bevel of toestemming, bij het komen van deze Zoon uit de hemel;
4. De nadrukkelijke weergave dat de generatie van de Zoon ‘onbegrijpelijk’ is.

West vergadert eind mei in Rimini, Oost in september in Seleucia. Hoe intrigerend dit ook is en met hoeveel intriges, die inzicht geven in de toenmalige kerkpolitiek dit gepaard gaat, ik volsta met een enkele opmerking, omdat het einde in zicht komt op de synode van Constantinopel in januari 360. Immers, het Westen – hoofdzakelijk op de lijn van *homoousios* – en het Oosten – met een meerderheid *homoiousios* en een minderheid *homoiers* – kwamen met allerlei aanpassingen, die uiteindelijk nergens anders toe geleid hebben dan dat Constantius de aanwezige delegaties op 31 december 359 dwong hun handtekening onder zijn eigen ontwerp te plaatsen, dat een sterke *homoiaanse* inslag had. Het is dit concept dat in de bredere vergadering van Constantinopel werd gepromulgeerd.¹⁷³ Het is op enkele kleine wijzigingen na dezelfde belijdenis als de ‘gedateerde belijdenis’ uit 359 (zie hierboven). Het betekende de overwinning voor het *homoiaanse* compromis als middenweg tussen *homoousianen*, *homoiousianen* en de *anhomoianen*.

170 Dit ἀπαθῶς geeft in ieder geval aan dat de generatie van de Zoon op geen enkele wijze Gods volkomenheid aangetast heeft, Hij niet ‘minder’ God geworden is: het gaat om een *goddelijke* verwekking.

171 Καὶ εἰς ἓνα μονογενῆ υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τὸν πρὸ πάντων τῶν αἰώνων καὶ πρὸ πάσης ἀρχῆς καὶ πρὸ παντὸς ἐπινοουμένου χρόνου καὶ πρὸ πάσης καταληπτῆς οὐσίας γεγεννημένον ἀπαθῶς ἐκ τοῦ Θεοῦ, δι’ οὗ οἱ τε αἰῶνες κατηρτισθησαν καὶ τὰ πάντα ἐγένετο · γεγεννημένον δὲ μονογενῆ, μόνον ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, ὅμοιον τῷ γεννήσαντι αὐτὸν πατρὶ κατὰ γραφάς· οὗ τὴν γένεσιν οὐδεὶς ἐπιστάται εἰ μὴ μόνος ὁ γεννήσας αὐτὸν πατὴρ (...) νεύματι πατρικῷ παραγενόμενον ἐκ τῶν οὐρανῶν.

172 In dit verband kan als illustratie van de verwarring genoemd worden dat de één, Valens, wilde volstaan met alleen ‘gelijk’ zonder de toevoeging ‘in alle opzichten’ en zo een aangepast exemplaar ter synode van Niké bracht vanuit Rimini, en dat omgekeerd Basilius er een lang postscriptum aan toevoegde waarin hij ook toevoegde ‘in hypostase, bestaan en in substantie’, Kelly, *Creeds*, 291.

173 Athanasius, *De syn.* 30 (PG 26, 745–6).

De vele voorgangers van deze belijdenis werden verworpen en het werd verboden nog weer een keer nieuwe te formuleren in de toekomst.¹⁷⁴ Het blijft inderdaad de daaropvolgende bijna twee decennia vrij rustig met het beleggen van concilies en het vervaardigen van documenten. Na 362 komen er pas tegen het eind van de jaren '70 weer enkele synoden bijeen.

3. Van 360–380

Ayres wijst op een ontwikkeling die in de loop van de jaren 60 en 70 zichtbaar wordt, namelijk dat men anders dan voorheen meer gaat letten op precieze bewoordingen die als orthodox kunnen gelden.¹⁷⁵ Deze twee decennia kunnen worden getypeerd door een 'slow process of rapprochement between parties' en 'complex shifts in allegiance among the Homoiousians'.¹⁷⁶

*Tomus ad Antiochenos*¹⁷⁷ (Synode van Alexandrië, 362)

Keizer Constantius stierf in 361. In de jaren 359–61 schreef Athanasius zijn *De synodis* (over de concilies van Arminium en Seleucia, 359). In de laatste paragraaf volgt Athanasius zijn argumentatie uit *De decretis* inzake de noodzaak van het zinsdeel 'uit het wezen van de Vader'. Het gaat met name om het verschil tussen de generatie van de Zoon en de schepping van al het andere.¹⁷⁸ Het *homoousios* is slechts de logische consequentie van het 'uit de *ousia* van de Vader'.

Is God één *hypostasis* (Athanasius, Marcellus) of is Hij een triade van *hypostaseis* (Eusebius van Caesarea, Arius)? Beide partijen zouden wel eens hetzelfde kunnen bedoelen, zo laat Athanasius zien. Door middel van deze *Tomus* heeft Athanasius gepoogd de neuzen van *homoiousianen* en *homoousianen* meer één kant op te richten, tegenover het front van de *anhomoiërs*. Er tekent zich een brede consensus af dat deze *Tomus* een keerpunt is en dat het een kader heeft geschapen¹⁷⁹ waarbinnen én de Cappadociërs én Augustinus – Oost en West – hun trinitarische ontwerpen hebben kunnen verwoorden. Het 'één *ousia*, drie *hypostases*'¹⁸⁰ verbindt Oost en West met elkaar, maar is ook de brug die de niceense theologie uiteindelijk verbindt met de zogenaamde 'nieuw-niceense' theologie.

Numerieke of abstracte opvatting

174 Zie het begeleidend keizerlijk schrijven over het 'to take it or leave it' (*PG* 67, 353 (Socrates); 1197 (Sozomenus)).

175 Ayres, *Nicea*, 167–8.

176 Ayres, *Nicea*, 168 resp. 171.

177 Athanasius, *Tomus ad Antiochenos* (*PG* 26, 795–810).

178 Athanasius, *De syn.* 35, waarin deze een verhandeling geeft over het verschil tussen 'uit God' en 'uit het wezen van God'.

179 Niet het minst door duidelijk te maken wat we met een *hypostase* bedoelen ten aanzien van de Goddelijke Personen en dat *ousia* 'gereserveerd' wordt voor het Goddelijk wezen (substantie, essentie). Hanson, *The Search*, 181-207; Cf. Ayres, *Nicaea*, 92-8, over deze spraakverwarring.

180 Overigens is dit een inzicht dat – weliswaar nog mankerend door subordinatistische gedachten – Tertullianus reeds verwoord heeft met het *una substantia/tres personae*.

Het gebruik van *hypostasis* en *ousia* als synoniemen heeft decennia lang voor verwarring gezorgd. Daarbij is ook de interpretatie van het *homoousios* van wezenlijk belang. Immers de geschiedenis van het woord οὐσιος laat zien dat er onderscheid gemaakt kan worden tussen wezen als soortbegrip (*genus*) en wezen als individu (concreet), een onderscheid dat we bij Aristoteles al aantreffen als het gaat om zijn onderscheid tussen πρώτη οὐσία (individuele persoon) en δευτέρα οὐσία (de soort waartoe vele individuen behoren). Vanuit deze achtergrond kan het ὁμοουσιος dus de betekenis hebben van een numerieke eenheid of een abstracte eenheid. Met andere woorden: (1) numeriek: de Zoon en de Vader zijn dezelfde God, of (2) abstract: de Zoon is goddelijk, zoals ook de Vader goddelijk is (beide behoren tot dezelfde ‘genus’)

Als we het ὁμοουσιος plaatsen in het verband waarin het staat in het Niceanum dan is duidelijk dat – of dat toen op dat moment een bewuste keus geweest is, weten wij niet – we het hebben te zien als een belijdenis in de trant van de abstracte interpretatie van οὐσία.¹⁸¹ Het ging er immers om tegenover Arius te belijden dat Jezus niet tot de ‘genus’ schepselen behoort, maar dezelfde goddelijkheid heeft als de Vader, van eeuwigheid God. Dat in de decennia na Nicea, niet het minst door de theologie van Athanasius, het accent kwam te liggen op de wezenséénheid (numeriek) kan mijns inziens alleen verstaan worden in samenhang met de ontwikkeling, niet het minst door de theologie van de Cappadociërs, van het onderscheid tussen de drie Personen.¹⁸²

Deze uitdrukking ‘nieuw-niceens’ is omstreden, wanneer ermee bedoeld wordt wat Harnack (in het voetspoor van Zahn en Loofs) ermee bedoelde, namelijk dat de Cappadociërs de Niceense theologie herinterpreteerden en dan vooral richting een *homoiousios*. Door deze ‘Harnack hypothese’ is door Ritter in 1965 een streep gehaald. Lewis Ayres pleit ervoor te spreken over ‘pro-Nicene’, daarmee doelend op de theologieën in het voetspoor van Nicea vanaf 360. Hij geeft er drie centrale principes van weer: (1) een helder onderscheid tussen ‘persoon’ en ‘natuur’ (wat de goddelijke natuur wordt toegeschreven, wordt toegekend aan de drie personen gelijkelijk en verstaan als één), (2) de eeuwige generatie van de Zoon vindt plaats in het ene en onbegrijpelijke goddelijke wezen, (3) de leer dat de personen ongescheiden werken.¹⁸³

181 J. van Genderen, *Oriëntatie in de dogmageschiedenis* (Zoetermeer 1996) 45; cf. A.M. Ritter, ‘Zum Homousios von 325 und 381’, in: A.M. Ritter (Hrsg.), *Kerugma und Logos – Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum* (Göttingen 1979) 405 v. ; K.-H. Ohlig, ‘Ein Gott in drei Personen’, in Laufen (ed.), *Gottes ewiger Sohn*, 199-226, die een zeer kritische bespreking geeft van de triniteitsleer wijst op de ‘qualitative Identität’ als de meest eigen verklaring van het woord, 218. Pas bij Athanasius kwam het accent op de numerieke eenheid te liggen, 219.

182 Ik meen dan ook dat Van de Beek, *Jezus Kurios*, 70, N. geen recht doet door uit te gaan van een numerieke eenheid, die daar geleerd zou zijn. Overigens had A.M. Ritter in 1965 ook nog de visie van de numerieke eenheid verdedigd, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, 292-3, in tegenstelling tot wat hij in 1979 betoogd heeft (zie n.179). Cf. Thomas G. Weinandy, *The Father’s Spirit of Sonship. Re-conceiving the Trinity* (Edinburgh 1995) 11 n.19, die ook de numerieke eenheid veronderstelt, omdat anders de beschuldiging van Sabellianisme niet ter zake zou zijn. Dit probleem deed zich echter pas vooral in de decennia na 325 gelden. Bij N. ging het allereerst om een afbakening ten opzichte van de drie *hypostases* langs de lijn van de triade *Monas*, *Nous* en *Pneuma* (beide laatstgenoemde behorend tot de schpselmatige ordening).

183 Ayres, *Nicea*, 236. Een interessante uitwerking hiervan geeft hij in drie hoofdlijnen, 273–343. Uitvoeriger en concreter wat de hoofdpunten betreft in zijn: ‘Articulating Identity’, 436. In deze studie geeft hij ‘three broad sets of themes found between different pro-Nicene theologies.’, 445–47: (1) The simplicity and indivisibility of the diving being. The unity of God is also reflected in the central pro-Nicene tenet that the

Concilie van Constantinopel (381)

De bekende keizer Theodosius sommeerde de pro-Niceense bisschoppen in 381 bij elkaar te komen om N nog eens te bevestigen temidden van een hoofzakelijk *homoiaan-*se omgeving.¹⁸⁴ Zoals bekend vormen de acta van de synode van Chalcedon de primaire bron voor de geloofsbelijdenis van N-C. Daarin wordt ‘het geloof van de 150 vaders’ bevestigd. Het blijft hoe dan ook opvallend dat op geen enkele van de synodes tussen 381–451 met een woord gerept wordt over *déze* belijdenis, terwijl ondertussen wel enkele keren nadrukkelijk de belijdenis van Nicea bevestigd is. Van groot belang blijkt de synodale brief uit 382 aan de toenmalige paus Damasus (sinds 366 op de ‘stoel van Petrus’) te zijn, waarin gemeld wordt dat vorig jaar een statement is gepubliceerd door de oecumenische synode van Constantinopel waarin het geloof *vollediger* is beleden.

Inzake de Zoon is in 381 beleden dat men gelooft:

‘καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι’ οὗ πάντα ἐγένετο.’¹⁸⁵

Nadat we zo in grote lijnen dit ‘tournee’ volbracht hebben, meen ik een aantal conclusies inzake het gebruik van het ‘voor alle eeuwen’ in de belijdenis van de pre-existentie van de Zoon te kunnen geven.

2.2.4 Conclusies

Vermeld wordt een aantal factoren rond het gebruik van het *homoousios* die gezamenlijk het kader aangeven van de achtergrond waartegen we ook het ‘voor alle eeuwen’ hebben te verstaan. Dit met een zekere nadruk op het woord *gezamenlijk*, omdat er in de periode 325–381 niet alleen een vervolg gegeven werd aan de anti-Ariaanse strijd – met keizers die afwisselend pro en contra Nicea waren – maar ook andere theologische opvattingen in het geding waren.

1. Het ontbreken in N-C van het τῆς οὐσίας (waardoor beleden wordt dat de Zoon ἐκ τοῦ πατρὸς is) blijkt niet het gevolg te zijn van de invloed van de zogenaamde ‘neuni-zänische Trinitätstheologie’, zoals Meesters stelt.¹⁸⁶ Reeds vóór N en vrij spoedig daarna zijn deze woorden afwezig.

persons of the Trinity are inseparable in their activity, (2) an overlapping set of principles concerning human speech about God, its nature and possibility, (3) transformation of the traditional accounts of the Son’s intermediary role as incarnate *Logos*, in drawing us together before the Father, through the incorporation of our existence within that of the *Logos*.

184 Zie voor een korte samenvatting: Freedman, *Early Christianity*, 246–53. Hij wijst erop hoe Gregorius van Nyssa bemerkte dat zelfs in de badhuizen van Constantinopel gesproken werd over de relatie van Vader en Zoon.

185 D 150. Ter vergelijking de tekst van het Concilie van Nicea (325) καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι’ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο.

186 Meesters, *God in drie woorden*, 111. Overigen geeft hij zelf in n. 58 aan dat dit vóór N reeds het geval is in de brief van Eusebius van Caesarea.

Het is wel opvallend dat de woorden ‘*ek tes ousias*’ weggelaten zijn tussen 325 en 381. Friedrowicz noemt als oorzaak daarvan, dat de anti-ariaanse formule van de wezensgelijkheid van de Zoon met de Vader ‘stets eine Angriffsfläche für modalistisch-sabellianische Deutungen geboten hatte’, zodat al te gemakkelijk binnen het raam van *homo-ousios* de Zoon als een verschijningsvorm van de ene God gedegradeerd kon worden.¹⁸⁷ Nu heeft Grillmeier betoogd¹⁸⁸ dat reeds voor Eusebius van Caesarea deze uitdrukking op onoverkomelijke bezwaren stuitte, ook al heeft hij als *homoi-ousianer* ‘avant la lettre’ uiteindelijk wel de belijdenis van Nicea ondertekend, waarin deze uitdrukking voorkomt.¹⁸⁹ Maar met wat beleden wordt in Nicea in samenhang met het *homo-ousios* dreigt in Eusebius’ ogen het gevaar dat de eigen hypostase van de Zoon (dit vooral tegenover Marcellus van Ancyra en Sabellius) verwordt tot de uitkomst van een deling van de goddelijke natuur.¹⁹⁰ Eusebius is het beslist oneens met Arius dat de Zoon ‘uit het niets’ geschapen is, ook al is voor hem de Zoon wel ‘minder’ eeuwig dan de Vader.

Eusebius van Caesarea gebruikte ὁ προὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων Θεός¹⁹¹ voor de Vader, waarbij dus het ‘voor alle eeuwen’ blijkbaar de bedoeling heeft de pre-existentie van de Vader ten opzichte van de Zoon te verduidelijken. Dat dit een kwestie van de theologische opvatting van Eusebius is, blijkt eruit dat ook Athanasius deze uitdrukking gebruikt (om maar één belangrijke tegenstander te noemen).¹⁹² Waar Eusebius zo het onderscheid tussen Zoon en Vader aangeeft, gebruikt Athanasius deze uitdrukking zondermeer voor de Zoon. Voor Eusebius is de Zoon een ‘tweede god’, een goddelijk wezen dat we mogen aanbidden.¹⁹³ F. Ricken heeft erop gewezen dat in Eusebius’ spreken duidelijk sprake is van een neoplatonische opvatting van de Logos, als de Wereldziel.¹⁹⁴

187 Michael Friedrowicz, *Theologie der Kirchenväter*, 345.

188 Grillmeier, *Jesus der Christus*, Bd.1, 300–26, m.n. 308–12.

189 Behr, *The Nicene Faith. Part 1*, 28, spreekt van ‘somewhat grudgingly’, zie ook 150–161; cf. Frances M. Young, *From Nicea to Chalcedon* (London 1988, 1983) 1–23 voor een korte typering van verschillende aspecten van Eusebius’ kerkhistorische en theologische werken, 22: ‘in some bewilderment, he acted primarily in the interests of church unity.’ Dit boek kan nog altijd de functie vervullen die de ondertitel aan geeft: *A Guide to the Literature and its Background*, al is er na 25 jaar uiteraard plaats voor een aanvulling. Een nauwkeurig onderzoek naar een verband tussen: Hendrikus Berkhof, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea* (Amsterdam 1939) en de ontwikkeling van zijn theologie uitgemond in diens *Christelijk geloof*, zou de actualiteit van de discussies rond Nicea kunnen laten zien. Zie voor de betekenis van Eusebius’ kerkhistorische werk de afscheidsrede van A.J.M. Davids, *Patrologie en patristiek: overwegingen naar aanleiding van Eusebius’ geschiedenis van de Oude Kerk* (Nijmegen 2002).

190 Cf. Frances M. Young, *From Nicea to Chalcedon*, 20, wijst er in navolging van Stead op dat Eusebius tegen een ‘substantie’-terminologie was en nadrukkelijk wil belijden dat de generatie van de Zoon voor ons niet uit te zeggen en te denken is.

191 Eusebius, *Commentaria in Psalmos*, PG 23, 485, r. 37 en 49.

192 Athanasius, *De decretis Niceanae synodi*, 18.2, 3.

193 Cf. *Historia Ecclesiastica*, i, 2 (SC 31, 5–13); *Praep. Evang.* iv, 10, 17, 21 (SC 262, 136, 190, 208).

194 F. Ricken, ‘Die Logoslehre des Eusebios von Caesarea und der Mittelplatonismus’, *Theologie und Philosophie* 42 (1967) 341–58. Zo is betoogd dat Eusebius volledig stond in de traditie van de 3^e eeuw (Origenes, Porphyryus), met een hiërarchische opvatting van de geestelijke wereld. Daar ligt ook zijn verbinding met Arius, die eveneens voortborduurde op deze Origenestische leest. In de brief aan zijn bisschop Alexander klaagt Arius erover dat hij ten onrechte veroordeeld is, omdat hij in dezelfde traditie wil staan, echter niet de eeuwige generatie van de Zoon wil leren, zie: Epiphanius, *Panarion*, 69.7, die meerdere brieven van Arius bewaard heeft, al is door velen de vraag gesteld in hoeverre het nog de eigen

2. Een ander punt is hoe we het *homo-ousios* te duiden hebben: generiek of numeriek. Als we uitgaan van een aanvankelijk – met name tegenover Arius – generieke opvatting¹⁹⁵ dan is het voor de hand liggend dat naarmate men opschoof¹⁹⁶ – vooral door de invloed van Athanasius – richting de numerieke opvatting, het in de ogen van de *homoi-ousianen* een steeds groter gevaar werd dat een modalistische-sabelliaanse opvatting bij het hanteren van deze uitdrukking vrij spel zou krijgen. In ‘alternatieve’ belijdenissen, plaatselijke (doop)belijdenissen en belijdenissen opgesteld in de periode tussen 325–381, zien we dan ook dat reeds vrij snel na Nicea de woorden ‘*ek tès ousias*’ zijn weggelaten, maar dan *in combinatie met* de toevoeging, soms nog weer versterkt door soortgelijke toevoegingen, *πρὸ πάντων τῶν αἰώνων*. Een van de redenen hiervoor kan de opvatting van *homoi-ousianer* geweest zijn, die wilden voorkomen dat – zoals Eusebius bijvoorbeeld wel leerde – de Zoon minder eeuwig en minder God zou zijn, laat staan een schepsel.

3. Dat niettemin in 381 het *homo-ousios* ten volle gehandhaafd kon worden, lijkt me niet het minst te danken aan de trinitarische theologie van de Cappadociërs.¹⁹⁷ Zij kwamen in ieder geval door hun nadrukkelijke aandacht voor de drie *hypostaseis* binnen de éénheid van God tegemoet aan het bezwaar van hen die modalistische tendenzen zagen in een te massief (numerieke) opvatting van het *homo-ousios*, zoals dat ook wel gebleken is in de theologie van Marcellus van Ancyra, de medestrijder van Athanasius. Het is

woorden van Arius zijn. Cf. Holger Strutwolf, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte* (Göttingen 1999) m.n. 129vv.

¹⁹⁵ Cf. Ayres, *Nicea*, 95, 140–44 (verdediging Athanasius), 190, 292 (bezwaren van Basilius); idem, ‘Articulating Identity’, 427.

¹⁹⁶ Frances M. Young, *From Nicea to Chalcedon*, 112, merkt trouwens op dat Gregorius van Nyssa nog steeds opteerde voor de generieke opvatting. Cf. ook Christopher Stead, *Philosophy in Christian Antiquity*, m.n. 183–86, die ook ingaat op de opvatting van de Personen van de Drie-eenheid en de vraag bespreekt of er sprake van is – in het kader van het uitgangspunt dat *iedere* activiteit van de drie Personen één is en onverdeeld – dat ieder van de Personen deze activiteit *contributes of completes*. Hij eindigt zijn bespreking als volgt: ‘Assuming a Trinity of the Cappadocian type, I think myself that the ‘contributory’ option is to be preferred; its apparent drawbacks can be avoided if one holds that the divine Persons are perfectly united in will and knowledge, as indeed the Cappadocians affirmed.’

¹⁹⁷ Zie hiervoor o.a.: Alco Meesters, *God in drie woorden*; de soortgelijke studie van John Behr, *The Nicene Faith, Part 2*; daarnaast onder andere de volgende studies over de afzonderlijke Cappadociërs (en verder hieronder 2.2.5): Christopher A. Beeley, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: in Your Light we See the Light* (New York 2008); Giulio Maspero, *Trinity and Man: Gregory of Nyssa’s Ad ablatium* (Leiden 2007); Brian E. Daley, *Gregory of Nazianzus* (London 2006); Michel René Barnes, *The Power of God: Dunamis in Gregory of Nyssa’s Trinitarian Theology* (Washington 2001); Anthony Meredith, *Gregory of Nyssa* (London 1999); Bernard Sesboué, *Saint Basile et la trinité: un acte théologique au IVe siècle: le rôle de Basile de Césarée dans l’élaboration de la doctrine et du langage trinitaires* (Paris 1998); Volker Henning Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea: sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner* (Göttingen 1996); Philip Rousseau, *Basil of Caesarea* (Berkeley 1994); Frederick W. Norris, Lionel Wickham, Frederick Williams, *Faith gives Fullness to Reasoning: the Five Theological Orations of Gregory Nazianzen* (Leiden 1991); Henri F.R.M. Oosthout, *Wijsgerig taalgebruik in de redevoeringen van Gregorius van Nazianze tegen de achtergrond van de neoplatonische metafysica* (s.l. s.n. proefschrift Nijmegen 1986). Verder is naast de uitgaven in *PG* te wijzen op de delen in de bekende series *Sources Chrétiennes* (Franse vertaling), *Fontes Christiani* (Duitse vertaling) en *A Select Library of Nicene and post-Nicene Fathers of the Christian Church* (Engelse vertaling).

juist de theologie van Marcellus (en radicaler Eustathius) geweest die een voortdurende bedreiging vormde voor veel gematigde ‘Eusebianen’, die vanuit de traditie van Origenes altijd al wilden spreken over drie *hypostaseis*, zij het dat er onderlinge verschillen in opvatting waren over de verhoudingen tussen deze drie.¹⁹⁸ Het *homo-ousios* kon binnen de ‘pro-Niceens’ theologie zoals die met name in de harmonische drieklank van de theologieën van de Cappadociërs verwoord is, juist bewaren voor een tritheïsme en zo recht blijven doen aan het monotheïstische karakter van de triniteitsleer. De *Tomus* van 362 heeft, zij het niet als enige, een belangrijke bijdrage geleverd aan de *hypostaseleer* in relatie tot een éénheid van God.

4. De ‘X ἐκ X’-taal.¹⁹⁹ We troffen deze uitdrukking reeds aan bij Origenes met een invulling voor X, die niet de aanleiding kon zijn voor een ‘materiële’ opvatting van Gods wezen. De indruk bestaat dat uitdrukkingen als ‘licht uit licht’, ‘wijsheid uit wijsheid’ en zelfs ‘God uit God’ in de tijd die we onder de loep nemen in ieders geschriften voorkomen. Dat heeft misschien juist daar mee te maken dat een dergelijke uitspraak veel open laat. Immers, de uitdrukking laat in het midden of de ‘oorzaak’ X zichzelf reproduceert in het ‘product’ X zodat X beide keren in exact dezelfde betekenis gebruikt wordt, of dat er slechts sprake is van een homoniem. Het is dan ook niet verwonderlijk dat we zowel in de belijdenis van Nicea als in die van Constantinopel de uitdrukking ‘*waarachtig* God uit *waarachtig* God’ lezen. Ook ten aanzien van de laatste uitdrukking, ‘licht uit licht’, gekoppeld aan de metafoer van de zon: stralenkrans uit zon (cf. stroom uit de bron), blijven deze vragen open. Bedoelen we dan het gemeenschappelijke te benadrukken of juist het verschil? Gaat het om *homo-ousios* of *homo-numos*? Zo kwamen we immers ook al ‘kracht uit kracht’ tegen, in de zin van een ‘unieke kracht van God’ en een ‘tweede kracht, het Woord’. Het gaat dan om de participatie-idee of soms ook wel de *fons exuberans*-idee: de één (de Vader) is de overvloeiende fontein, de ander (de Zoon) is de daaruitvloeiende stroom.²⁰⁰

Zo licht Cyrillus van Jeruzalem zijn gebruik van deze uitdrukking toe door te zeggen dat hij er allereerst nadrukkelijk mee bedoelt dat de Zoon geen ‘tweede God’ is, omdat alle karakteristieken van de Godheid in de Zoon zijn zonder enige wijziging (ἀπαράλλακτοι). Het gaat dus om de continuïteit tussen beide. Tegelijkertijd kan zo de *monarchia* van de Vader recht gedaan worden. Zo schrijft hij over de heerlijkheid van

¹⁹⁸ Ayres, *Nicea*, 102.

¹⁹⁹ Hier vestigt Ayres, *Nicea*, nadrukkelijk de aandacht op, 23, 59, 73, 120, 156–7, 165, 182. (terzijde zij opgemerkt dat 156–7 niet in het register wordt vermeld; een register of index is vaak een goede gids, maar laat niet alles zien.) Ayres wijst op deze karakteristieke uitdrukking van de ‘X ἐκ X’-taal in navolging van Michel René Barnes, *The Power of God: Dunamis in Gregory of Nissa’s Trinitarian Theology* (Washington 2001). Geddes MacGregor, *The Nicene Creed. Illuminated by Modern Thought*, spreekt zijn vreugde uit over het gebruik van ‘Licht uit Licht’ in het licht van de moderne fysica en de opvattingen van licht binnen deze wetenschap, waarin naast het samendenken van energie en massa, het raadsel van het licht gezien is in een ‘deeltjeskarakter’ én een ‘golfkarakter’, die niet herleidbaar zijn, 41–48. Cf. Stead, *Divine Substance*, 262vv.; Meijering, *Augustine: De Fide et Symbolo. Introduction, Translation, Commentary* (Amsterdam 1987) 106vv.

²⁰⁰ Zo bijvoorbeeld Lactantius, *Inst. Div.*, 4, 29 (ca. 310) (SC 377, 238–42) om ook maar eens een Westerse theoloog aan het woord te laten. De beelden gaan overigens terug op Tertullianus, *Adv. Prax.*, 8. Rivier en bron zijn wel twee *species*, maar *coniunctae*.

de Zoon als ‘vloeiende’ van de Vader, waaruit de afhankelijkheid van de Zoon ten opzichte van de Vader blijkt.²⁰¹

5. Loofs wijst op nog een andere reden, te weten een bij voorkeur gebruik willen maken van pre-niceense termen. Daar past een ‘voor alle eeuwen’ ook goed in als een weergave van het behoren tot Gods wezen van de Zoon. Zo gebruikte Ignatius deze aanduiding reeds²⁰² en daarbij – wat van nog groter belang is – werd gebruik gemaakt van een bijbels geijkte uitdrukking.

6. Nadrukkelijk is gewezen op het verband tussen de christologische belijdenissen van de vierde eeuw en de soteriologie.²⁰³ Alleen God kan verlossen. Niettemin is er terecht op gewezen dat er, vooral in de ‘aanloop’ naar Nicea, zeker zoveel geschreven is in het kader van kosmologie en christologie.²⁰⁴ Daarnaast is ook aandacht gevraagd voor de epistemologische aspecten van het belijden van het *homoousios*.²⁰⁵

7. Opvallend is dat, terwijl Athanasius nadrukkelijk aangeeft dat hij tegen een ruimtelijke interpretatie van de incarnatie is, juist in Constantinopel het ‘uit de hemel’ is toegevoegd.²⁰⁶

Intermezzo: Chalcedon en Quicumque

Ook in de belijdenis van het oecumenische concilie van Chalcedon en de belijdenis die bekend geworden is als het *Quicumque* wordt geen gebruik gemaakt van de woordenschat die aan het begin van dit hoofdstuk de revue passeerde. Ook hier worden omschrijvingen gebruikt. Enkele daarvan worden genoemd om te laten zien in welk vocabulair verder gesproken is in officiële documenten na 381. Allereerst is het van belang op te merken dat enkele opvallende omschrijvingen staan in de bekende ‘leerbrief’, de *Tomus I* van paus Leo dd. 13 juni 449.²⁰⁷ In hoofdstuk 2 wordt van de Zoon beleden:

‘Cum enim Deus et omnipotens Pater creditur, *consempiternus* eidem Filius demonstratur; in nullo a Patre differens, quia de Deo Deus, de Omnipotente omnipotens; *de Aeterno natus est coaeternus; non posterior tempore (...)* *Idem vero sempiterni Genitoris unigenitus sempiternus* “Natus est de Spiritu Sancto et Maria virgine”. *Quae navitas temporalis illi nativitati divinae et sempiternae nihil minuit.*’

²⁰¹ Cyrillus, *Catech. lect.* 11. 5, 6, 8, 18.

²⁰² Zie de volgende plaatsen in zijn brieven: *Epistulae interpolatae et epistulae suppositiciae* (3^e brief, 6.1.5 en vergelijkbaar 11.2.2 en 9^e brief, 14.1.2), waar van Jezus Christus beleden wordt dat Hij: ὅς πρὸ αἰῶνος παρὰ τῷ πατρὶ γεννηθεὶς ἦν λόγος Θεός, μονογενὴς υἱός; cf. *Epistulae vii genuinae* (2^e brief, 6.1.6). Opvallend is ook de uitdrukking ‘ὁ ἄπχων τοῦ αἰῶνος’ die door Ignatius herhaalde keren voor Hem gebruikt wordt: *Epistulae vii genuinae* (1^e brief, 17.1.3 en 19.1.1; 2^e brief, 1.2.6; 3^e brief, 4.2.5; 4^e brief, 7.1.1; 5^e brief 6.2.2) en in de *Epistulae interpolatae et epistulae suppositiciae* (11^e brief, 19.1.1; 12^e brief, 7.1.1).

²⁰³ Onder andere Frances M. Young, *From Nicea to Chalcedon*, 18–9 (Eusebius), 64 (Arius), bij beiden staan monotheïsme en moralisme centraal. Voor Athanasius gaat het in de soteriologie om het ‘*theiopoëthomen*’: daarom kan alleen God redden, 72–3. Zie ook O’Collins, *Christology*, m.n. 154–58. Zie voor de voorgeschiedenis tot aan Nicea: Christian Uhrig, “*Und das Wort ist Fleisch geworden*”: *Zur Rezeption von Joh 1,14a und zur Theologie der Fleischwerdung in der griechischen vornizänischen Patristiek* (Münster 2004).

²⁰⁴ Zo onder andere Kelly, *Early Christian Doctrines*, 225 (Eusebius van Ceasarea).

²⁰⁵ Zie Alan Torrance, ‘Being of One Substance with the Father’, in: Seitz (ed.), *Nicene Christianity*, 49–61, m.n. 55–6.

²⁰⁶ *De incarnatione verbi* 8,1 (SC 199, 288): ‘Het onlichamelijke Woord verschijnt in onze wereld, hoewel het voor die tijd niet ver van onze wereld was. Het vervulde immers de ganse schepping.’ Het gaat hem daarbij om de schepping als geheel en niet om afzonderlijke, begrensde delen. In *De incarnatione* 17 (SC 199, 324–28) betoogt hij dat Hij ‘in’ alles wat geschiedt was en toch ‘buiten’ het universum (ἐν τοῖς πᾶσι ἐγένετο, καὶ ἔξω τῶν ὅλων ἦν). In *Contra Arianos* I, 43 en III, 1 legt hij er de nadruk op dat het neerdalen niet op een ruimte wijst, maar op Gods *filantropia*.

²⁰⁷ Zie *D* 290–95, 135–38 voor deze brief ‘Lectis dilectionis tuae’ aan bisschop Flavianus van Constantinopel.

In hoofdstuk 4 staat even verder de prachtige zin: ‘*ante tempora manens esse coepit ex tempore*’.

Wat de belijdenis van Chalcedon (5^e zitting, 22 oktober 451)²⁰⁸ betreft, is opvallend dat wel nadrukkelijk de twee naturen ter sprake komen in de onderlinge verhouding, maar niet nadrukkelijk de pre-existentie onder woorden gebracht wordt. Als redenen daarvoor zijn twee zaken te noemen: (1) Men sluit nadrukkelijk aan bij de belijdenis van de ‘318 heilige vaders’ van Nicea (325) en van de ‘150 in de keizerstad verzamelde vaders’ (381, en dan vooral inzake de belijdenis van de Geest); (2) Waar zo nadrukkelijk het ware en volkomen God-zijn van de Zoon ter sprake komt, lijkt het spreken over ‘voor alle eeuwen’ overbodig.

In het *Quicumque*²⁰⁹ daarentegen wordt nadrukkelijk beleden dat de Zoon de *eeuwige* Zoon van God is. Te wijzen is op de volgende artikelen en uitdrukkingen: art. 6. *coaeterna maiestas*, art. 10. *aeternus Filius*, art. 11. *et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus*, art. 22. *Filius a Patre solo est*, art. 25-26. *et in haec Trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales*, en art. 31. *Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus, et homo est ex substantia matris in saeculo natus*.

In het laatste gedeelte van deze paragraaf wordt nu nog stilgestaan bij twee wezenlijke aspecten die tot nu toe slechts terloops ter sprake kwamen, maar voor het vervolg van ons onderzoek wel van belang zijn. Allereerst betreft dit een aspect van de Cappadocische bijdrage in de periode van de belijdenis van Constantinopel 360 tot de oecumenische belijdenis van 381 (2.2.5). Vervolgens een korte bespreking van één van de kernteksten in de toenmalige discussies, zoals hierboven²¹⁰ gebleken is: Spreuken 8: 22vv. (2.2.6).

2.2.5 Een Cappadocische bijdrage

Wanneer ik hierboven schrijf ‘een’ bijdrage, dan heeft dit als reden dat we slechts op één punt dat van wezenlijk belang is voor het spreken over de pre-existentie van de Zoon ingaan en dat vooral doen aan de hand van de theologie van Gregorius van Nazianze.²¹¹

Zowel Pannenberg als Gunton heeft verwezen naar de theologie van de Cappadociërs als een theologie waarin de Vader als de ‘bron’ van de Triniteit wordt gezien en waarin *daarom* sprake is van een bepaald subordinationisme. Volgens Meesters geeft Pannenberg een foutieve weergave van het trinitarische godsconcept van de Cappadociërs. ‘Het is dan ook niet juist om te stellen dat de Zoon en de heilige Geest het goddelijk wezen van de Vader ontvangen of dat de gelijkheid van de personen met betrekking tot de godheid gevaar loopt.’²¹² De Cappadociërs beschouwen volgens Meesters de *ousia* van de Vader niet langer als de ‘bron van de godheid’, maar de *persoon* van de Vader als het ‘beginsel’ en ‘oorzaak’ (ἀρχὴ καὶ αἰτία) van de Zoon en de Geest’. De Vader

²⁰⁸ Zie D 300–303, 141–43.

²⁰⁹ D 75–76, 50–2.

²¹⁰ Zie op 34, 44.

²¹¹ Freedman, *Early Christianity*, 247, typeert zijn vijf *Theologische Oratones* als ‘the fullest and most coherent statements of Nicene orthodoxy’.

²¹² Meesters, *God in drie woorden*, 160.

heeft geen *genetische*, maar *logische* prioriteit.²¹³ Enkele kanttekeningen bij deze weergave:

1. De discussie wordt verwarrend door het door elkaar gebruiken van ‘de Vader niet de bron van de godheid’, ‘de Vader niet de bron van de Triniteit’ en het niet consequent hanteren van het onderscheid tussen *de persoon* en *het wezen* van de Vader.²¹⁴

2. Volkomen terecht wijst Meesters erop dat we ook bij de Cappadociërs de opvatting vinden dat de naam ‘Vader’ een relatie aanduidt, zodat er ook bij hen sprake is van een *wederzijdse afhankelijkheid* van Vader en Zoon. Naast de verwijzingen die Meesters noemt, trof me een omschrijving die bijna letterlijk van Pannenberg zelf zou kunnen zijn, in *Or. 30.5*, waar Gregorius tegenover zijn opponenten betoogt dat de onderwerping van de Zoon aan de Vader niet een inferioriteit van de Zoon ten opzichte van de Vader inhoudt, maar de vervulling van de wil van de Vader. Immers ‘*zoals de Zoon alles aan de Vader onderwerpt, zo doet de Vader richting de Zoon, de een door middel van werken, de ander door middel van goedkeuring.*’

3. In het licht van het gegeven dat ook Origenes spreekt over de Vader als ἀρχὴ van de Zoon (*Io. II,102*) blijkt dat deze aanduiding op zich dus geen vrijwaring is van enig subordinationisme.²¹⁵ Het probleem hierbij is juist een spreken in termen van *agennetos* en *gennetos* in plaats van te spreken over Vader en Zoon en daarin hun eigenlijke onderscheid te zien. Eveneens is het de vraag of het gaat om het ‘uit de *persoon* van de Vader’ of ‘uit het *wezen* van de Vader’. Wanneer dit laatste noodzakelijkerwijs tot een spreken over de Zoon zou leiden die ‘minder’ God is, dan bevinden we ons immers in het neo(midden)platoonse vaarwater, waarin ook Philo, Origenes en Arius zich bevonden. Wat uit Gods *wil* voortkomt is zowel andersoortig (Schepper-schepsel) als aan Hem *ontologisch* gesubordineerd. Wanneer echter de Zoon op aarde uitspreekt dat Hij gekomen is om Gods wil te doen dan doet Hij ook wat Hij zelf wil en dat *is* de wil van de Vader. Niettemin is het ‘niet Mijn wil, maar Uw wil geschiede’ niet een ‘bij wijze van spreken’. Wellicht zit ons dwars dat subordinationisme een ‘vies woord’ geworden is alsof het op gelijke voet staat met minderwaardig²¹⁶, terwijl het ook iets heel moois kan zijn, wat de Zoon juist niet *minder* Zoon maakt, maar juist typerend is voor de

²¹³ Meesters, *God in drie woorden*, 87, 93, resp. 111, 114, 116. Overigens is het jammer dat Meesters niet de studie van John P. Egan, ‘Primal Cause and Trinitarian Perichoresis in Gregory Nazianzen’s *Oratio 31*’, *StPatr* 27 (1993) erbij betrokken heeft, vooral omdat hij zelf uitvoerig op de betreffende *Oratio* ingaat, met name op 31,14 (Meesters, 65–68). Cf. ook John P. Egan’s studie in *StPatr* 32 (1997) 102–7 over onder andere ἀρχὴ en αἰτία. Cf. voor een overzicht: Helga Offermans, *Der christologische und trinitarische Personsbegriff der frühen Kirche. Ein Beitrag zum Verständnis von Dogmenentwicklung und Dogmengeschichte* (Bern 1976). Overigens lijkt het me niet juist dat wanneer we spreken over ‘causale superioriteit’ in God gesteld wordt dat causaliteit *temporaliteit* veronderstelt. Dat is alleen binnen het kader van onze tijdsrekening (Meesters, *God in drie woorden*, 68 n. 36). Het woord πῆχη is overigens niet een ongebruikt gelaten woord, zie bijvoorbeeld *Contr. Eun.* 2,25.

²¹⁴ Vergelijk bijvoorbeeld de bewoordingen op Meesters, *God in drie woorden*, 87 (‘Vader’ zondermeer) met die op 111 (wel onderscheid tussen *ousia* en *persoon* van de Vader).

²¹⁵ Ook Meijering, *Geschiedenis van het vroege Christendom*, 401, spreekt over ‘feitelijk blijven ze sterk origenistisch en ook neoplatonisch in hun hiërarchische Godsbeeld waarin de van eeuwigheid af genereerde Vader toch boven de gegenereerde Zoon staat’, 401.

²¹⁶ Deze gedachte dringt zich op bij het lezen van Kevin Giles, *The Trinity & Subordinationism*, m.n. 199–203 waar hij de gedachte van de ‘subordinatie’ van de vrouw verwerpt met een beroep op Athanasius en Augustinus inzake de verwerping van de gedachte van de subordinatie van de Zoon.

Zoon: Zijn *actieve* gehoorzaamheid. Het *homoousios* voorkomt iedere gedachte aan een ‘minder’ in wezen.²¹⁷

4. Wat verstaan we onder een *logische* prioriteit in God? Lost een dergelijke uitspraak iets op? Het zegt dat er dus wel een prioriteit is, maar dan in ieder geval geen *genetische*. Maar een *logische* prioriteit lijkt me niet meer te zijn dan een constructie die binnen onze concepten voldoet aan het predikaat ‘logisch’. Dat lijkt me te veel gezegd voor wat voor ons ondoorgrondelijk is, namelijk wie God is in Zichzelf. Het mooie is dat we bij de Cappadociërs een *theologische* prioriteit aantreffen die opkomt vanuit de *economische triniteit*. Herhaaldelijk wordt immers gesproken over het handelen dat van de Vader uitgaat, door de Zoon verricht wordt en in de heilige Geest voltooid wordt.²¹⁸ Het gaat me er nu niet om te ontkennen dat de Vader niet meer als *fons deitatis* gezien wordt door de Cappadociërs. Wél om de argumenten om vervolgens over een *logische* orde te gaan spreken (terwijl dan spreken over *causale orde*, gezien ‘oorzaak en beginsel’, toch meer voor de hand liggend is). De argumenten die Meesters gebruikt voor een *logische* orde worden allereerst gebaseerd op een kunstmatig onderscheid dat Basilius heeft gemaakt: een natuurlijke orde – die geen tijdsverloop zou veronderstellen – en een kunstmatige orde – die dan wel tijd zou veronderstellen.²¹⁹ Het door Meesters gebruikte beeld van vuur en licht is natuurlijk wel mooi, maar brengt op een kunstmatige manier één aspect aan het licht, terwijl bovendien met dit beeld nu precies ontkend wordt dat Vader en Zoon ‘van hetzelfde wezen’ zijn.

5. Het gaat bij het spreken over de goddelijke causaliteit – liever de *monarchie*²²⁰ van God de Vader – niet om een bepaalde *prioriteit* als rang binnen een scala van het ‘zijn’ en nog minder om een volgorde in tijd. Het woord prioriteit kan gemakkelijk deze onjuiste gedachten oproepen. Op het gesignaleerde verschil van mening tussen Meesters en de bovengenoemde opvattingen van Pannenberg en Gunton ga ik nader in, evenals op de weergave van A. Baars, die bij Gregorius van Nazianze ook van mening is dat deze wél spreekt over het gegeven dat ‘God de Vader *naar Zijn Wezen* de Bron van beide andere Personen is’²²¹ in bepaalde passages. Dit is van belang om de verhouding van Vader en Zoon te typeren. Met name een bijdrage van Christopher A. Beeley²²²

217 Cf. hierboven par. 4.7, m.n. 271–3. Zie ook een axioma opgesteld door J. Scott Horrell, in: Fred Sanders / Klaus Issler (eds.), *Jesus in Trinitarian Perspective* (Nashville 2007) 236: ‘Ontological equality of the members of the Godhead and reciprocal indwelling of each in the other does not necessarily preclude eternal relational order among the Father, Son, and Holy Spirit’. Hij ontleent dit axioma aan zijn studie in deze bundel ‘The Eternal Son of God in the Social Trinity’, 44–79. Hij gaat daarbij ook kritisch in op de studie van Kevin Giles (zie n. 214), evenals Letham, *The Holy Trinity*, 489–96 dat gedaan heeft, zie m.n. 72, n. 43. Cf. S. Coakly, ‘“Persons” in the “Social” Doctrine of the Trinity: A Critique of Current Analytic Discussion’, in: S.T. Davies / D. Kendall / G. O’Colins (eds.), *The Trinity*, 123–44.

218 Zo vaak door Gunton geciteerd uit: Basilius, *Spir.* 38.

219 Meesters, *God in drie woorden*, 46–7.

220 Ook van deze term geldt dat die een hele lading aan gedachten met zich mee kan brengen los van de – hier bedoelde – letterlijke betekenis van het woord: er is maar één Persoon die het begin is, een eenheid van beginsel. Het gebruik hier staat uiteraard los van de zogenaamde *monarchianisme* uit de 2^e en latere eeuwen.

221 Baars, *Om Gods verhevenheid en Zijn nabijheid*, 473.

222 Christopher A. Beeley, ‘Divine Causality and the Monarchy of God the Father in Gregory of Nazianzus’, *HTR* 100 (2007) 199–214. Cf. ook Stead, *Philosophy*, 183–6.

heeft me ervan overtuigd dat Pannenberg ten onrechte heeft verondersteld dat er sprake is van subordinationisme bij de Cappadociërs. Maar ook, dat hij anderzijds – in ieder geval wat Gregorius van Nazianze betreft – wel terdege kan stellen dat de Vader gezien wordt als de Bron en het Principe van de godheid, van wie de Zoon en de Geest de godheid ontvangen.²²³ Ik laat verder de beide andere Cappadociërs buiten beschouwing, maar het betekent in ieder geval dat spreken over hét Cappadocische godsconcept (Meesters) in dit opzicht nuancering behoeft. Wellicht heeft een en ander ermee te maken dat Meesters een te beperkt deel van de *Orationes* verwerkt heeft. *Or.* 29 en 31, naast 30 en 40, zijn van defensieve aard, terwijl meer positieve uitspraken achterwege zijn gelaten. Beeley zet in met *Or.* 25,15–18. Vanwege het belang ervan, geef ik nu eerst een uitvoerig citaat uit dit gedeelte en maak daar vervolgens enkele kanttekeningen bij. Het blijkt dat er sprake is van meer dan een *logische* causaliteit. Het spreken over *genitieve* oorzakelijkheid past ook goed bij het veelvuldig *theologisch* gebruik van de *genitivus possessivus* of *causae*. Het gaat immers over Zijn *eigen* Zoon.

‘Definieer ook onze vroomheid door het onderwijs inzake de ene ongeboren God, de Vader, en de ene geboren Heer, de Zoon, aan Wie men de naam God geeft wanneer men Hem afzonderlijk beschouwt, en aan Wie de naam Heer gegeven wordt wanneer Hij samen met de Vader genoemd wordt. Dit gebeurt in het eerste geval vanwege de natuur, in het andere geval vanwege de ‘monarchia’²²⁴ (...) Maak ook de Vader niet afhankelijk van een principe om te voorkomen dat we iets vooraf introduceren als eerste, waaruit het omgekeerde zal resulteren (van wat het geval is) dat Hij de eerste is. (Leer) dat noch de Zoon noch de Heilige Geest zonder beginsel is, opdat de Vader niet beroofd wordt van wat Hem eigen is. Ze zijn niet zonder beginsel en ze zijn op een of ander manier ook weer wel zonder beginsel. Dat is een paradox. Zij zijn niet zonder beginsel, want ze hebben hun oorzaak in God. Evenmin zijn ze ná Hem, zoals het licht van de zon. Maar ze zijn zonder beginsel wat de tijd betreft, want ze zijn niet onderworpen aan de tijd.’²²⁵

Enkele opvallende punten:

1. Het onderscheid: de Zoon is *God* volgens de natuur wanneer over Hem afzonderlijk gesproken wordt; *Kurios* wanneer Hij genoemd wordt mét de Vader, in overeenstemming met de monarchie;
2. Wanneer we zeggen dat de Zoon en de Geest zonder Bron (*archè*) zijn, be-roven we de Vader van zijn speciale karakteristiek (τὸ Πατρὸς ἴδιον);
3. De Vader heeft geen Bron (ὕπὸ ἀρχὴν ποιεῖν τὸν Πατέρα); Gregorius spreekt dus niet over een soort ‘vierde’, een onderliggende substantie²²⁶ waaruit Vader, Zoon en Geest zijn voortgekomen;

223 Cf. ook W. Hill, *The Three-Personed God* (Washington 1982) 47, cf. 279–80.

224 Letterlijk: éénheid van beginsel/principe.

225 *Or.* 25,15 (SC 284, 192-5): ‘Ὅριζον δὲ καὶ τὴν ἡμετέραν εὐσεβειαν, διδασκων ἕνα μὲν εἶδεναι Θεὸν ἀγέννητον, τὸν Πατέρα · ἕνα δὲ γεννητὸν Κύριον, τὸν Υἱὸν Θεοῦ μὲν, ὅταν καθ’ ἑαυτὸν λέγηται, προσαγορευόμενον· Κύριον δὲ ὅταν μετὰ Πατρὸς ὀνομάζηται · τὸ μὲν διὰ τὴν φύσιν, τὸ δὲ διὰ τὴν μοναρχίαν. (...) Μῆτε ὑπὸ ἀρχὴν ποιεῖν τὸν Πατέρα, ἵνα μὴ τοῦ πρώτου τι πρῶτον εἰσαγάωμεν, ἐξ οὗ καὶ τὸ εἶναι πρῶτον περιτραπήσεται · μῆτε ἀναρχον τὸν Υἱὸν ἢ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἵνα μὴ τὸ Πατρὸς ἴδιον περιέλωμεν. Οὐκ ἀναρχα γὰρ, καὶ ἀναρχά πως· ὁ καὶ παράδοξον, Οὐκ ἀναρχα μὲν γὰρ τῷ αἰτίῳ ἐκ Θεοῦ γὰρ, εἰ καὶ μὴ μετ’ αὐτὸν, ὡς ἐξ ἡλίου φῶς · ἀναρχα δὲ τῷ χρόνῳ· οὐ γὰρ ὑπὸ χρόνον.’

226 Dit is met name van belang bij het verstaan van *Or.* 31,14 (SC 250, 302-4), waar Gregorius dus het Euno-miaanse denken niet bestrijdt op grond van de causale prioriteit van het goddelijk wezen als geheel, maar juist vanuit het samengaan van oorzakelijke orde en wezenlijke gelijkheid van Vader en Zoon.

4. De Zoon en de Geest zijn niet zonder Bron (Οὐκ ἀναρχα) wanneer we letten op hun Oorzaak, namelijk uit God²²⁷ (τῷ αἰτίῳ ἐκ Θεοῦ);

5. De Zoon en de Geest zijn daarom nog niet ná de Vader (μὴ μετ' αὐτὸν).

We kunnen geen andere conclusie trekken dan dat de Vader op deze wijze ook de Bron of Oorzaak genoemd kan worden van de Triniteit als geheel.²²⁸ In de volgende paragraaf gaat Gregorius daar nader op in.²²⁹

A. Ten aanzien van de Vader:

‘Ἀληθῶς πατέρα τὸν Πατέρα, καὶ πολλὸ γε τῶν παρ' ἡμῖν ἀληθέστερον, ὅτι μόνως, ἰδιοτρόπως γὰρ καὶ οὐχ ὡς τὰ σώματα, καὶ μόνως, οὐ γὰρ μετὰ συζυγίας· καὶ μόνου, Μονογενοῦς γὰρ, καὶ μόνου, οὐ γὰρ Υἱός πρότερον, καὶ ὅλον Πατῆρ, καὶ ὅλου, τὸ γὰρ ἡμέτερον ἀδῆλον καὶ ἀπ' ἀρχῆς, οὐ γὰρ ὕστερον.’

B. Ten aanzien van de Zoon:

‘Ἀληθῶς υἱὸν τὸν Υἱὸν, ὅτι μόνως, καὶ μόνου, καὶ μόνως, καὶ μόνου· οὐ γὰρ καὶ Πατῆρ, καὶ ὅλον Υἱός, καὶ ὅλου, καὶ ἀπ' ἀρχῆς, οὐποτε τοῦ εἶναι Υἱός ἡργμένος· οὐ γὰρ ἐκ μεταμελείας ἢ Θεότης, οὐδὲ ἐκ προκοπῆς ἢ Θέωσις, ἵνα λείπῃ ποτὲ. τῷ μὲν τὸ εἶναι Πατέρα, τῷ δὲ τὸ εἶναι Υἱόν.’²³⁰

C. Ten aanzien van éénheid en onderscheid:

‘Κοινὸν γὰρ Πατρὶ μὲν καὶ Υἱῷ καὶ ἀγίῳ Πνεύματι, τὸ μὴ γεγονέναι, ἀκὶ ἢ θεότης’²³¹

En dan gaat het verder over de *propriationes* van de Vader (*ἀγεννησία*), de Zoon (*γέννησις*) en de Heilige Geest (*ἐκπεμψις*).²³² Gregorius karakteriseert de goddelijke Personen met name door middel van hun oorsprongsrelaties.²³³ En het is met name dát aspect waar Pannenberg tegen ageert.²³⁴

Dit is niet de enige plaats waar Gregorius' visie op de monarchie van de Vader ter sprake komt. Meesters heeft verwezen naar ‘slechts’ twee plaatsen waar het *ἀρχὴ θεότητος* vermeld staat: *Or.* 2,38 (362, Antiochië) en *Or.* 20,6 (379, Constantinopel). Wanneer hij veronderstelt dat 20,6 afhankelijk is van 2,38 dan is dat ten dele juist. Zeker grijpt Gregorius in *Or.* 20 terug op *Or.* 2. Maar in plaats van de conclusie te trekken dat het daarom maar een ‘slip of the pen’ geweest is, zou ik willen benadrukken:

1. Blijkbaar staat Gregorius in 379 nog steeds achter het belijden van 362²³⁵;

227 Gezien de context gaat het daarbij over God, de Vader.

228 Terecht concludeert J. Zizioulas, ‘The Doctrine of the Holy Trinity; The Significance of the Cappadocian Contribution’, in: C. Schwöbel (ed.), *Trinitarian Theology Today*, 51v. dat het de persoon van de Vader is die door de Cappadociërs benadrukt wordt en niet het Goddelijk wezen als de Bron en Oorzaak van de Triniteit. ‘The one *arche* in God came to be understood ontologically, i.e. in terms of originating of being, and was attached to the person of the Father.’ Dat neemt niet weg dat Zizioulas met zijn leus ‘being as communion’ dit meer als aan ‘aanvangsmoment’ honoreert dan als van blijvende betekenis.

229 *Or.* 25, 16 (SC 284, 196-7).

230 Hier volgt dan nog een soortgelijk gedeelte over de Heilige Geest.

231 *Or.* 25, 16 (SC 284, 198-9).

232 Eerder zegt hij over de Zoon dat Hij de Godheid bezit *τῆς υἰότητος* en de Geest *τῆς προόδου*.

233 Cf. een soortgelijk gedeelte: *Or.* 39, 12 (SC 358, 172). Terecht geeft Beeley aan dat de rol van de Vader niet die van een soort eerste ‘beweger’ geweest zou zijn, waarbij nu vervolgens de oorsprongsrelaties op de achtergrond verdwijnen en er nu alleen nog sprake is van een puur reciproke, perichoretische ‘uitwisseling’ van de Godheid, ‘Divine Causality’, 213.

234 Zie *Kom en zie (I)*, 3.2.2.4.

235 Contra: Torrance, *Trinitarian Perspectives*, 29–30.

2. Ook uit deze tussenliggende en later jaren zijn er gegevens die onderstrepen wat in deze twee *Orationes* verwoord is;
3. *Or.* 20,6 is meer dan een slechts citeren van *Or.* 2,38. In *Or.* 20 werkt Gregorius juist deze gedachte verder uit in *beide* richtingen, namelijk dat de monarchie van de Vader als ‘eerste Oorzaak’ de wortel is van zowel de *eenheid* van God (εἷς μὲν Θεός) als de *drieheid in God* (αἱ δὲ τρεῖς ὑποστάσεις).

Omdat de Vader zijn Godheid volledig overdraagt aan de Zoon en de Geest in hun generatie, resp. uitgang, bezitten alle drie de Personen dezelfde Goddelijke natuur en zijn daarom de éne God. Zo is er dus één God, omdat de Zoon en de Geest ‘terugleiden’ (ἀναφερομένων) tot de Vader als de enige oorzaak en oorsprong van alles wat ze zijn en doen.²³⁶

Is er sprake van subordinationisme? Zoals bekend betreft Gregorius Johannes 14:28 niet op Jezus’ positie als mens in de heilseconomie. Dat acht hij triviaal. Het gaat om het ‘meer’ van de Vader als de eeuwige bron van het bestaan van de Zoon (*Or.* 30,7). Terecht verwijst A. Baars naar *Or.* 40 (Epiphonie 381: ‘Over de doop’) waar Gregorius betoogt dat het een onjuiste aanname is dat een goddelijke Oorzaak (Vader) alleen maar ‘mindere’ kan voortbrengen (*Or.* 40,43, cf. 29,15).²³⁷ Gregorius heeft juist aangetoond dat hij zeer bewust *beide* aspecten een plaats geeft. Om het nog een keer met andere woorden te zeggen²³⁸: Christus wordt de ‘Zoon’ genoemd, omdat beide waar is: Hij heeft hetzelfde wezen (ταυτόν ἐστὶ τῷ Πατρὶ κατ’ οὐσίαν) én Hij komt uit de Vader voort (οὐκ ἐκεῖνο μόνον, ἀλλὰ κάκειθεν).

Wanneer Gregorius spreekt over de Godheid (Triniteit), de Zoon en de Geest als Oorzaak of Bron (causale prioriteit), dan gaat het niet om de relatie binnen de Triniteit,

²³⁶ Zie *Or.* 20, 6–7 (*SC* 270, 68–72), en verder o.a. *Or.* 29, 3 (*SC* 250, 180–2); 30,16 (*SC* 250, 258–60); 31,14 (*SC* 250, 302–4); 41,9 (*SC* 358, 334); 42,15 (*SC* 384, 80). In dit verband stip ik de beroemde definitie aan, dat de drie personen *relaties* zijn tot elkaar die de ‘dynamiek’ van het trinitarische leven tot uitdrukking brengen, zie *Or.* 29, 16 (*SC* 250, 210–12) voor met name de relatie van Vader en Zoon, (cf. *Or.* 31,9 (*SC* 250, 290–2)): Σφόδρα ἂν ἠδέσθην ὑμῶν καὶ αὐτὸς τὴν διαίρεσιν, εἰ τῶν δύο τὸ ἕτερον δέξασθαι ἦν ἀναγκαῖον, ἀλλὰ μὴ τὰ δύο διαφυγόντα, τρίτον εἰπεῖν ἀληθέστερον · ὅτι οὔτε οὐσία ὄνομα ὁ Πατήρ, ὁ σοφώτατοι, οὔτε ἐνεργείας · σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν Υἱὸν ὁ Πατήρ, ἢ ὁ Υἱὸς πρὸς τὸν Πατέρα. Iets verderop brengt hij het τὸ ὁμοούσιον ter sprake. Dat hanteert Gregorius meer omschrijvend dan naar de letter. Voor de eenheid in natuur, wil en handelen, zie met name het fraaie gedeelte uit *Or.* 29,2 (*SC* 250, 178–80) (cf. 23,8 (*SC* 270, 296–8)). Cf. Charles D. Raith, ‘*Ressourcing the Fathers? A Critical Analysis of Catherine Mowry LaCugna’s Appropriation of the Trinitarian Theology of the Cappadocian Fathers*’, *IJST* 10 (2008) 267–84, die laat zien hoe in het werk van de Cappadociërs: ‘The *taxis* does not reveal God’s οὐσία by virtue of being something essential to each ὑπόστασις, but the *taxis* is the way of comprehending the distinction of the Three in the one divine action that proceeds from the Godhead.’, 272. Eveneens gaat hij kritisch in op het gebruik van ‘relatie’ als constitutief voor Gods wezen in de sociale triniteitsleer met een beroep op de Cappadociërs, 276–9. De relatie (*schesis*) is een indicatie van de particulariteit (*idion*) van de goddelijke Personen, maar daarmee is nog niet noodzakelijk gezegd dat de *ousia* zelf relationeel is.

²³⁷ A. Baars, *Om Gods verhevenheid en Zijn nabijheid*, 473, cf. 693 n. 45. Zie over de verhouding van Vader en Zoon in relatie tot subordinationisme en neoplatonisme ook: Peter J. Leihart, ‘Supplement at the Origin’: Trinity, Eschatology and History’, *IJST* 6 (2004) 369–86. Hij betoogt dat er geen sprake is van een *degeneratie* van de Vader (‘origin’) naar de Zoon (‘supplement’); Ben Fulford, ‘“One Commixture of Light”’: Rethinking some Modern Uses and Critiques of Gregory of Nazianzus on the Unity and Equality of the Divine Persons’, *IJST* 11 (2009) 172–89.

²³⁸ De openingszinnen van *Or.* 30, 20 (*SC* 250, 266–70).

maar ten opzichte van de schepping.²³⁹ We dienen daarbij ook te bedenken dat voor Gregorius de openbaring van de Triniteit in de Goddelijke economie centraal staat. Dan ziet hij Vader, Zoon en Geest als Oorzaak, Schepper en Volmaker.²⁴⁰

2.2.6 Controverse rond Spreuken 8:22vv.

Hierboven kwam reeds ter sprake dat in de vroege kerk herhaalde keren een beroep gedaan werd op Spreuken 8:22vv in de christologische discussies. Arius stemde in met de traditie²⁴¹ om in Spreuken 8 de Wijsheid identiek te zien met de Logos en concludeerde op basis van vers 22 dat de Wijsheid dus een *schepsel* was. Vanuit deze basisveronderstelling is het niet verwonderlijk dat volgens hem de Logos ook Gods *schepsel* was.²⁴² Vanaf Origenes is de uitleg in zwang gekomen om hier de *eeuwige generatie* van de Zoon in te horen en die dan als een voortdurend genereren op te vatten.²⁴³ Athanasius' tegen-exegese is niet geweest om deze identiteit aan de orde te stellen, maar om denkend vanuit een gelijkstelling van Wijsheid met de Zoon van God, het 'geschapen' van vers 22 te betrekken op de incarnatie óf op het beeld van de Wijsheid dat in schepselen tot uitdrukking komt als ze hun bestaan ontvangen. In zijn recht doen aan scheidingsterminologie²⁴⁴ kan niet anders geconcludeerd worden dan dat Arius het gelijk aan

239 Zo *Or.* 4,21 (*SC* 309, 114–16); 20,7 (*SC* 270, 70–2); 28,6, 13, 29, 31(*SC* 250, 110–74); 42,17 (*SC* 384, 86). In dit opzicht kan Gregorius de Zoon de 'Bron van de Bron' noemen (*Or.* 38,13; 45:9). Zo is de eeuwige Zoon niet zonder Bron ten opzichte van de Vader, maar als de Schepper van de tijd is Hij zonder Bron ten opzichte van de tijd (*Or.* 20,7 (*SC* 270, 70–2); 39,12 (*SC* 358, 172–6)). Ook de Geest kan zo Bron en Oorzaak van de schepping genoemd worden (*Or.* 31,29 (*SC* 250, 332–36) – met een uitvoerige opsomming van de namen en werken van de Geest; cf. de opsomming in *Or.* 41,9 (*SC* 358, 334))

240 *Or.* 34, 8 (*SC* 318, 212). Καλεῖται δὲ ἡ μὲν, Θεὸς, καὶ ἐν τρισὶ τοῖς μεγίτοις ἑσταται, αἰτίω, καὶ δημιουργῷ, καὶ τελειοποιῷ · τῷ Πατρὶ λέγω, καὶ τῷ Υἱῷ, καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι. Hij laat hier enkele zinnen aan voorafgaan (α) die ook licht werpen op de Goddelijke natuur in vergelijking met wat onder de mensen te zien is, en enkele zinnen op volgen (γ) die zijn front tegenover Arius en Sabellius weergeven:

(α) Δύο διαφορὰς ἐν τοῖς οὔσι γινώσκω τὰς ἀνωτάτω, δεσποτίαν τε καὶ δουλείαν · οὐχ ἄς παρ' ἡμῖν, ἢ τύραννις ἔτεμεν, ἢ μενία διέστησεν, ἀλλ' ἄς φύσις οἰώρισεν, εἴ τω φίλον οὕτω καλεῖν. Τὸ γὰρ πρῶτον, καὶ ὑπὲρ τὴν φύσιν. Τούτων δὲ, ἢ μὲν ποιητικὴ τέ ἐστι, καὶ ἀρχικὴ, καὶ ἀκίνητος · ἢ δὲ πεποιημένη, καὶ ὑπὸ χεῖρα, καὶ μεταπίπτουσα. Καὶ ἔτι συντομώτερον εἰπεῖν, ἢ μὲν ὑπὲρ χρόνον, ἢ δὲ ὑπὸ χρόνον.

(γ) Ἄ μήτε οὕτως ἀλλήλων ἀπήρτηνται, ὡς φύσει τέμνεσθαι · μήτε οὕτως ἐτένωται, ὡς εἰς ἓν πρόσωπον περιγράφεσθαι · τὸ μὲν γὰρ τῆς Ἀρειανῆς μανίας, τὸ δὲ τῆς Σαβελλιανικῆς ἀθεΐας ἐστίν · ἀλλ' ἔστιν, τῶν μὲν μάντη διαιρετῶν ἐνικωτέρα, τῶν δὲ τελείω; μοναδικῶν ἀφθονωτέρα. Ἡ δὲ μεθ' ἡμῶν τέ ἐστι, καὶ καλεῖται κτίσις, κἂν ἄλλα ἄλων ὑπεραῖνῃ, κατὰ ἀναλογίαν τῆς πρὸ Θεοῦ ἐγγύτητος.

241 Zie voor een beknopt overzicht: Maurice Dowling, 'Proverbs 8:22–31 in the Christology of the Early Fathers', *Irish Biblical Studies* 24 (2002) 99–117. Justinus Martyr gebruikte de passage om het onderscheid aan te geven tussen de Vader en de Logos en de prioriteit van de Logos over de schepping; bij Athenagoras en Tertullianus wordt in het licht van dit gedeelte een schets gegeven van de overgang van een 'immanente' Logos naar de 'uitgesproken' status van de Logos: de 'zich openbarende Logos' (*logos proforikos*).

242 A.L. Clayton, *The Orthodox Recovery of a Heretical Proof-text: Athanasius of Alexandria's Interpretation of Proverbs 8:22–30 in Conflict with the Arians* (Southern Methodist University, 1988).

243 Zie het onderzoek van Jung Suck Rhee, *A History of the Doctrine of Eternal Generation of the Son and Its Significance in the Trinitarianism* (Grand Rapids 1989, thesis Calvin Theological Seminary).

244 De drie hoofdwerkwoorden (ἔκτισέν, ἔθεμελίσέν en γεννῶ) worden door Arius als synoniemen gebruikt.

zijn kant had, zij het met een verkeerde vooronderstelling ('Wijsheid' is 'Zoon van God'). Opvallend is dat juist de LXX al het mogelijke gedaan heeft om te onderstrepen dat God alléén Schepper is en de mogelijke suggestie van een bijdrage, een actief deelnemen aan de schepping, van de kant van de Wijsheid weg te nemen.²⁴⁵ Tevens blijkt dat we onder ogen dienen te zien dat het in het conflict tussen 'Arius' en 'Athanasius' niet ging om bewijsteksten, maar om de theologische hermeneutiek.²⁴⁶ Beide 'partijen' beriepen zich op Spreuken 8, echter met een verschillende vooronderstelling en zo met een verschillend resultaat.

Enkele hoofdlijnen uit Spreuken 8:22-30

Athanasius bespreekt Spreuken 8:22 in zijn *Contra Arianos* II²⁴⁷ (naast Hebr. 1:4; Rom. 8:29; Kol. 1:15, Hebr. 3:2) en De Decretis 13–14. Volgens hem is in Spreuken 8:25 het belangrijkste woord γέννω (verwekte). Het ἐκτίσεν (schiep) in 8:22 refereert aan de incarnatie. Hij draagt daarbij een onderscheid aan vanuit het geheel van de Schrift: Gods γέννημα ('nakomeling') werd eerst 'verwekt' en daarna 'gemaakt', vlees 'gemaakt' voor onze redding, terwijl schepselen eerst worden 'gemaakt' en vervolgens 'verwekt' door Christus om zo tot zonen te worden uit genade. De Arianen verstaan de geest (voûς) van deze woorden niet.²⁴⁸ Volgens Athanasius is het niet zo dat wanneer de Wijsheid (= Logos) zegt dat de HEERE haar geschapen heeft vóór Zijn werken, zij bedoelt dat haar wezen geschapen is. Nee, zij spreekt over een teken, een impressie of afdruk (tupos) dat in de geschapen werkelijkheid wordt afgedrukt als een reliëf. Hij gebruikt een voorbeeld dat wil verhelderen wat hij bedoelt: Het is als wanneer de zoon van de koning, wanneer zijn vader een stad wil bouwen, op alles wat gebouwd wordt zijn naam ingraveert, met het oog op de veiligheid en de blijvendheid van het gebouwde wegens het zichtbaar zijn van zijn naam op ieder van de bouwwerken. Zo kunnen ze door middel van zijn naam zowel hem als zijn vader herinneren. Wanneer bij de voltooiing van dit werk aan hem gevraagd zou worden hoe het was gebouwd, dan zou hij zeggen: 'Het is veilig gemaakt, want in overeenstemming met de wil van mijn vader ben ik afgedrukt in ieder werk, want mijn naam is geschapen in de bouwwerken.' Door dit te zeggen bedoelt hij niet te zeggen dat zijn eigen wezen is geschapen, maar zijn afdruk door middel van zijn naam.²⁴⁹

Een grondige bespreking van het 'kunstwerk'²⁵⁰ uit Spreuken 8:22–31 geeft G. Schimanowski.²⁵¹ De belangrijkste conclusies van zijn studie zijn:

²⁴⁵ J. Cook, *The Septuagint of Proverbs: Jewish and/or Hellenistic Colouring of the LXX Proverbs* [VTSup 69] (Leiden 1997) 218–46.

²⁴⁶ Cf. Trevor Hart, 'Tradition, Authority, and a Christian Approach to the Bible as Scripture', in: Joel B. Green, Max Turner, *Between two Horizons*, 183–204, m.n. 188–90; Charles Kannengieser, *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity* (Leiden/Boston 2006) m.n. 687–702 met de twee hoofdconclusies: 1. Arius' geïsoleerde gebruik en combineren van teksten (anti-Origenes), 2. de filosofisch-theologische veronderstelling dat er maar één zonder oorsprong is, te weten de Vader.

²⁴⁷ In zijn *Contra Arianos* I. 46–52 bespreekt hij een andere 'omstreden' tekst, Psalm 45:7–8.

²⁴⁸ Mede hieruit blijkt dat wat Donald Fairbairn betoogd heeft in: 'Historical and Theological Studies. Patristic Exegesis and Theology: The Cart and the Horse', *WTJ* 69 (2007) 1–19, juist is, namelijk dat de bekende onderscheiding tussen de zogenaamde Antiocheense en Alexandrijnse school meer te maken heeft met theologie dan met een exegetische methode alleen, 14. Hij verwijst ook naar de studie van John O'Keefe, *Sanctified Vision: An Introduction to Early Christian Interpretation of the Bible* (Baltimore 2005), die ook laat zien hoe 'the fathers' theological and world view assumptions functioned in their exegetical system.', 19. Cf. eerder reeds: Johannes Panagopoulos, 'Christologie und Schriftauslegung bei den griechischen Kirchenvätern', *ZTK* 89 (1992) 41–58: 'Für den großen Bischof von Alexandria hat die biblische Auslegung einzig und allein mit dem zentralen Ereignis der Menschwerdung Jesu Christi zu tun (...). Die Schrift offenbart in einer ganzen besonderen Weise diese Skopus, also die Inkarnation des ewigen Logos.', 45.

²⁴⁹ Athanasius, *Contr. Ar.* II. 79 (PG 26, 316 A). Cf. Runia, *Philo*, 195.

²⁵⁰ Deze typering geldt de MT, zoals Schimanowski in zijn studie *Weisheit und Messias. Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie* (Tübingen 1985) betoogd heeft, maar even-

1. In twee delen van Spreuken 8 prijst de Wijsheid zichzelf aan: ze overtreft alle menselijke orde van het heil (11–21) én alle kosmische orde, waarvan ze zelf de draagster is (22–31);
2. Deze twee delen staan ingeklemd tussen twee aansporingen om te *horen* (4–11; 32–36);
3. De naam JHWH ontvangt als eerste woord van de pericoop die begint bij vs. 22 een bijzonder gewicht;
4. *Crux interpretum* is het *qnh*²⁵² met de daarbijbehorende temporele aanduidingen;
5. De verzen 24–26 geven een beschrijving van de oorspronkelijke, prekosmische situatie;
6. Het gaat om de Wijsheid vóór de schepping (21–26) en bij de schepping (27–31, 6 keer uitgedrukt met het voorzetsel *b^e*);
7. Er blijft een ‘geheimenis’ rond haar ‘geboorte’ en haar ‘er-bij-zijn’;
8. De vreugde over de Wijsheid verbindt God en mens; zij is ook *mediatrix dei*:

Schimanowski wijst op: 22. ‘JHWH schiep mij...’; 27. ‘was ik erbij’; 31 ‘was bij de *mensen*’. Hieraan verbindt hij de volgende conclusie: ‘Als *mediatrix dei* gehört sie beiden Bereichen an, sie ist präexistent und transzendent außerhalb von Raum und Zeit der geschaffenen Welt – wie der Schöpfer selbst –, und in der sichtbaren Welt der Menschen in Raum und Zeit zu finden.’ (34–5)

9. De vertaling van het woord ‘*āmôn* als 1. architecte, kunstenaar, bewerkster (cf. Wijsheid 7:21; 8:6); 2. kind, zuigeling (cf. Klaagl. 4:4v.; weergave van Aquila);

Ad 1: ‘Eine künstlerische autonome Tätigkeit der Weisheit scheint gerade nicht die Aussage des Abschnittes zu treffen’ (33)

Ad 2: Twee aspecten: a. Wijsheid als een lievelingskind van God, b. ‘Gott sitzt bei der Schöpfung auf seinem Thron, wie eine Amme beim Stillen ihres (Pflege)kinds sitzt, und läßt die Weisheit dort auf seinem Schoß mitsitzen, mitthronen’.²⁵³

10. Wijsheid wordt als ‘geluk’ en ‘spel’ beschreven. Zij mag zich in de tegenwoordigheid van God verblijden. Zij is bij Hem thuis. ‘Weiterhin drückt dieses Scherzen und Freuen die Reaktion über Gottes Schöpfungstat aus; es ist Ausdruck des Glücks über Gottes herrliche Tat.’

zeer de tekst van de LXX: de cyclische structuur van deze verzen kan verweven worden met de suggestie dat een cirkel in de iconografie een volmaakte figuur is en niet voor niets een symbool voor God. Ook Joh. 1:1 heeft een cyclische structuur (met dank aan C.A. de Niet voor deze aanwijzingen).

251 G. Schimanowski, *Weisheit und Messias*, 26–38, geeft een schat aan informatie over de pre-existentie van de Tora en van de (naam van) de Messias in de rabbijnse geschriften.

252 Zie over de keuze tussen ‘JHWH schiep mij’ of ‘JHWH bezat mij’: Duane A. Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs* [TNAC 14] (Nashville 2001) 96, m.n. noot 6; Bruce K. Waltke, *The Book of Proverbs. Chapter 1–15* [NICOT] 408–9 die verschillende afwegingen op een rij zet en zelf kiest voor ‘voortbrengen’ (procreate): ‘The metaphor “brought me forth” signifies that Solomon’s inspired wisdom comes from God’s essential being; it is a revelation that has an organic connection with God’s very nature and being, unlike the rest of creation that came into existence outside of him and independent from his being’, 409. Ook Richard J. Clifford, *Proverbs* (Louisville 199) 108, n.164, geeft het weer met een soortgelijk ‘fathered’.

253 Cf. Gese, *Weisheit*, 86. Zie ook Wijsheid 9:4.

11. Verder is er een aantal opvallende aspecten in de LXX vergeleken met de MT, met name:
- De inleidende ingelaste opmerking in 21a.;
 - De verkorting in 22b: *maz* is weggefallen en in plaats van *qdm* wordt het *eis* beklemtoond;
 - Een opnieuw invoegen aan het begin van 26 van *kurios*;
 - Het expressis verbis vermelden van de troon van God (27b.).

Wijsheid is in de LXX niet meer zo zeer ‘mediatrix’, maar heeft een eigen thematische plaats als ‘hemelse grootheid’ gekregen, naast het thema van de Schepper dat aanwezig is.

‘Ziel von Spr 8 ist für die Septuaginta also nicht mehr das Ergötzen von Gott und Mensch über die spielende und tanzende Weisheit, sondern allein Gottes Freude an der Vollendung seiner Schöpfung, und zwar besonders an den Menschen, wie an der Klimax deutlich wird (36).²⁵⁴

Op grond van bovenstaande overwegingen kan de volgende vertaling van de tekst uit de LXX gegeven worden:

κύριος ἔκτισεν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ,
πρὸ τοῦ αἰῶνος ἔθεμελίωσεν με ἐν ἀρχῇ,
πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι (Spreuken 8:22–24a, LXX)

De HEER heeft mij geschapen, het begin van zijn wegen, met het oog op zijn werken, vóórdat ‘de eeuwen wentelden’ heeft Hij mij bevestigd in het begin, vóór het tot stand brengen van de aarde

Het με = ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ wordt dus als nadere verklaring gegeven als antwoord op de vraag ‘wie ben ik?’. Wel, zo luidt het antwoord: ‘ik ben het begin van ‘zijn wegen’ oftewel ‘zijn handelen’, ‘van alles wat Hij doet’. Dát is de wijsheid van God.

God heeft de wereld geschapen door de wijsheid. Deze wijsheid is het geheimenis, de orde die in de waarneembare dingen ligt. Deze wijsheid is allereerst in de Tora geëxpliciteerd, blijkens het Spreukenboek. De wijsheid kan spreken in de ‘ik-vorm’ én hoort wezenlijk bij God. Het luisteren naar deze wijsheid blijkt een zaak van leven of dood. De pre-existentie van Vrouwe Wijsheid onderstreept haar waardigheid. Zij was er voor er iets was. Juist dat is een indicatie dat zij de hoogste wijsheid bezit.²⁵⁵ Er kan gezegd worden dat in het spreken van de wijsheid, in schepping en Tora, de identiteit van God geopenbaard wordt.

Jezus als vervulling van de Tora is tevens hoogtepunt van Gods wijsheid en daarmee is, maar dan wel *indirect* via onder andere Spreuken 8, aangegeven dat deze Jezus tot

²⁵⁴ Cf. Hengel, *Judentum und Christentum*, 293, met een verwijzing naar de Targum bij Gen. 2:2.

²⁵⁵ Fox, *Proverbs*, 52; Waltke, *Proverbs*, 399–400 die de volgende samenvattende omschrijving geeft van vv. 22–31 in relatie tot vv. 12–21: ‘After the transition of vv. 6–11 commending her words, Wisdom develops her enconium into two equal halves of ten verses. The first pertains to historic time (vv. 12–21) and the second to primordial time (vv. 22–31). The first features Wisdom’s communicable attributes of counsel, understanding, and strength that enable kings to rule and bestow wealth and honor on her lovers. The second pertains both to her divine procreation before the rest of creation, investing her with “patent nobility”, competence, and authority and to her delight in the way the LORD decreed the cosmos housing the inhabited earth’; cf. Leo G. Perdue, *Wisdom Literature. A Theological History* (Louisville/London 2007) 52–8, m.n. 57, waar hij een samenvatting geeft.

Gods identiteit behoort en zo als de Zoon er reeds vóór de schepping was en alle dingen door Hem, in wijsheid, geschapen zijn.²⁵⁶

Het spreken over de pre-existentie van de Zoon kan niet gebeuren door in Spreuken 8 voor wijsheid zondermeer overal Zoon in te vullen. Evenmin kan hier op exegetische gronden sprake zijn van de eeuwige generatie van de Zoon, zoals daar later door Origenes en in zijn spoor door anderen op gewezen is.²⁵⁷

Dat er in het licht van het NT in de wijsheid van het Spreukenboek – ook als een praktische vertolking van de Tora – als we ‘teruglezen’ vanuit het NT ook iets oplicht van wat in de Zoon Jezus Christus ten volle aan het licht gekomen is, onderstreept de eenheid van de Schriften. Is bovendien juist het Spreukenboek niet het boek van de wijsheid van de Vader (Spr. 1:8), Schepper van hemel en aarde? In dit verband kan herinnerd worden aan de grote betekenis van het ‘in Hem’ geschapen zijn.²⁵⁸

Ten slotte

Al zou iemand de vroegkerkelijke christologische belijdenissen niet zien als uitleg van de Bijbel en daarom deze hele ‘Problemgeschichte’ het liefst tussen haakjes zetten en regelrecht willen teruggrijpen op het bijbelse spraakgebruik, dit is een onmogelijkheid.²⁵⁹ Juist het conflict rond Arius’ opvattingen laat zien dat men daarmee nog niet gevrijwaard is van bepaalde (filosofische) vooronderstellingen; ze zijn dan alleen niet expliciet. De snedige zin van Manfred Gerwing: ‘Die Dogmengeschichte ist das kritische Gewissen der systematischen Theologie’ snijdt nog altijd hout. Dat geweten te laten spreken in het kader van het nadenken over een nadere begripsbepaling van wat

256 Daarmee bedoel ik wezenlijk iets anders dan wat Bruce K. Waltke, *The Book of Proverbs. Chapter 1–15* [NICOT] 132 schrijft: ‘Nevertheless, even though Christ’s wisdom is so much greater than Solomon’s, we do not discard the latter any more than we would throw away a five-dollar bill because we also owned a twenty-dollar bill.’ Immers het vijf-dollar biljet maakt wezenlijk onderdeel uit van die twintig. Geen twintig zonder deze vijf. Michael V. Fox, *Proverbs* [AB 18 a] (Doubleday 2000), geeft in een excurs, 277–87 aandacht aan de mate van personificatie, 279vv. Hij wijst daarbij allereerst op de bredere context van Job 28, Baruch 3:9–44, Sirach 1:1–10; 24:1–33 en de Wijsheid 7:1–9:18. Zijn conclusie is dat ‘Wisdom is best understood as a communication of God, manifested in the world, in the Torah, and (for the Christian) in Christ’ en dat ‘all three levels are somehow to be affirmed’, 284.

257 Origenes, *Hom. In Ierem 9:4* [GCS 3] 70 verdedigt dit door te wijzen op de tegenwoordige tijd van de werkwoordsvorm. Wat Garret, *Proverbs, Ecclesiastes, Son of Songs* [TNAC 14] 99 beweert aan het eind van een excurs over de interpretatie van Spr. 8:22 in het vroege jodendom en christendom, blijkt niet met feiten gestaafd te kunnen worden. Er verschijnen nog altijd studies die wel Spr. 8:22 betrekken bij de beschrijving van of juist de ontkenning van trinitarische relaties. Dat de uitleg van Athanasius van dit vers met het oog op het lichaam van Jezus nog altijd zo betrokken wordt op de incarnatie gebeurt voorzover ik heb kunnen nagaan nooit los van het bredere verband waarin over de wijsheid gesproken wordt, namelijk dat daarin Gods relatie tot deze wereld tot uitdrukking gebracht wordt.

258 Zie *Kom en zie* (I), 3.3.2 en 3.3.3 (Pannenberg), 4.2.2 en 4.2.3 (Gunton). Zie ook hieronder 3.1, de bespreking van Kol. 1:15–20.

259 Terecht hebben Georg Essen en Thomas Pröpper hier vragen bij gesteld en – sterker nog – de lichtvaardigheid en de onmogelijkheid hiervan aangetoond, ‘Aneignungsprobleme der christologischen Überlieferung’, in: Laufen (Hrsg.), *Gottes ewiger Sohn*, 163–78, zie m.n. 172–3 over het toetsen van ‘denkvormen’ binnen het kader van een onopgeefbare hermeneutische functie van de ‘Wesensbestimmung’ hetgeen betekent: ‘Daß sich jede in der Glaubensgeschichte formulierte christologische Aussage daran messen lassen muß, Interpretation der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu Christi zu sein.’

we onder ‘pre-existentie’ verstaan, was mede de bedoeling van wat in dit hoofdstuk aan de orde kwam.

Wat in het licht van de theologische verwickelingen in de bestudeerde periode – hoe summier ook weergegeven – in ieder geval duidelijk is, is dat spreken over pre-existentie van de Zoon *zondermeer* te weinigzeggend is. Immers, zo bleek, het $\pi\rho\theta\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \tau\acute{\omega}\nu\ \alpha\iota\acute{\omega}\nu\omega\nu$ is door velen erkend, die echter toch aan Zijn godheid of mensheid geen recht deden. Daarom dienen we over de Zoon te spreken in het licht van Jezus, de Christus. Noch Athanasius noch de Cappadociërs (om maar enkelen te noemen) begonnen met een *veronderstelling* van Zijn godheid in het licht van een reeds vaststaande trinitarische theologie. Die was er nog niet in een ‘uitgewerkte’ vorm zoals wij die kennen. Juist vanuit het getuigenis van kruis en opstanding ‘naar de Schriften’ en zo vanuit Jezus’ persoon en werk als de gezondene van de Vader, het vleesgeworden Woord van God²⁶⁰, is er licht gevallen op Hem. Hun theologische bezinning kwam daaruit op in woord en weerwoord. Tegelijkertijd is er door bijvoorbeeld Kuschel, Pannenberg en Gunton terecht op gewezen dat waar de theologie van de 4^e eeuw (en daarna) spreekt over de Zoon van God ‘los van’ de geschiedenis van Jezus, deze correcties nodig heeft. Het is echter te eenzijdig te stellen dat de christologie van de vroege kerk uitsluitend ‘van boven’ dacht.²⁶¹ Men kende geen ‘beneden’ los van ‘boven’ en omgekeerd. Deze boedelscheiding treedt pas op in de loop der eeuwen nadat subject en object uit elkaar gehaald zijn, er een ‘brede kloof’ geconstateerd werd tussen het nu en toen en het universon ‘gesloten’ werd voor God.

Hoewel de bundel *Nicene Christianity*²⁶² te weinig recht doet aan de geschiedenis²⁶³ die ten grondslag ligt aan de belijdenis van N-C²⁶⁴ is wel in te stemmen met de intentie

260 In dit opzicht heeft Gunton, *Father, Son & Holy Spirit*, 59, 67–8 erop gewezen dat Athanasius’ *De incarnatione* voor ons van meer nut is dan zijn polemieek in *Contra Arianos*. Hij fundeert zijn belijden van de eeuwige godheid van de Zoon in Zijn middelaar-zijn van schepping en verlossing. Juist Athanasius diepe besef van de zonde bracht hem tot het belijden dat we alleen door God verlost kunnen worden. Cf. ook voor de ‘oikonomische Hermeneutiek’ van de kerkvaders: Johannes Panagopoulos, ‘Christologie und Schriftauslegung’, *ZThK* 89 (1992) 41–58; cf. David S. Yeago, ‘The New Testament and the Nicene Dogma. A Contribution to the Recovery of Theological Exegesis’, in: Stephen E. Fowl (ed.), *The Theological Interpretation of Scripture. Classic and Contemporary Readings* (Oxford 1997) 87–100, die van mening is dat het *homoousios* ‘neither [is] imposed on the New Testament texts, nor distantly deduced from the texts, but, rather, describes a pattern of judgements present in the texts’, 88.

261 Cf. Walter Mostert, ‘Bemerkungen zum Verständnis der altkirchlichen Christologie’, *ZThK* 102 (2005) 73–92, die met name ingaat op de belijdenis van Chalcedon, die benadrukt dat het bij het steeds herhaalde $\acute{\epsilon}\nu\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\omega}\nu\ \alpha\delta\theta\acute{\rho}\omega\nu$ steeds over de *persoon* van Jezus Christus gaat, zoals Hij in het NT ons getekend wordt, en niet om een oriëntatie vanuit een abstracte logos, m.n. 80–2.

262 Christopher R. Seitz (ed.), *Nicene Christianity. The Future for a New Ecumenism* (Grand Rapids/Carlisle 2001).

263 Zo onder andere in de ‘Introduction’, 18, waar Philip Turner wel een erg romantische weergave geeft van de vergadering in 325 en die verbindt aan de bijdragen van de bundel. Juist deze verbinding zou voornog alle verwachting van een ‘New Ecumenism’ wel erg moeten temperen wanneer we de realiteit van 318–381 onder ogen zien. Turner schrijft: ‘The essays collected in this volume, when taken as a whole, suggest that according to the Council of Nicene agreement in the faith, the establishment of charity, and the unity that these jointly constitute require a certain sort of “co-presence” within the life of the church. The rule of faith expressed in the creeds; the practice of a form of life rooted in humility, repentance, and charity; and forms of church order capable of protecting and furthering both the rule of faith and the form of life provide the matrix in which the grace of God unifies his people. It was this matrix that shaped the

van deze bundel, die herhaalde keren onder woorden gebracht is. Gunton doet dat als volgt:

A reduction in Jesus Christ's saving significance is precisely what Arius' present-day representatives want, for implicit in much modernist critique of ancient theology is the supposition that we do not really require saving because in some sense we are intrinsically able to save ourselves, in some way we are already implicitly or potentially divine. That is why the fate of Christianity in the modern Western world depends upon a secure hold on the Nicene inheritance. Without it, just as ancient Christianity would have disappeared, had Arius conquered, into the mass of ancient religiosity, so today the church would likewise become just one version of modern body, mind, and spirit paganism – as some no doubt wish it to become.²⁶⁵

2.3 Conclusies

1. De woordgroep in de Griekse taal waarvan de vertaling bekend is geworden als 'pre-existentie' was reeds beschikbaar voor onze jaartelling en werd gebruikt in diverse (natuur)wetenschappen. Het blijkt dat met name die theologen en filosofen er gebruik van maakten, die de zijnsorde gelijk stelden aan de rangorde (neoplatonici). Zo wordt een bepaalde *superioriteit* onder woorden gebracht, maar vaker wordt het woord gebruikt om de *prioriteit* in tijdsorde aan te duiden. Een enkele keer heeft *pre-existent* de betekenis van *pro-existent*: iets of iemand is er 'ten gunste van'.

2. Opvallend is dat in de aanloop naar Nicea (325) Eusebius van Caesarea het meest van allen van de diverse varianten gebruik maakte. Dat is te meer veelzeggend, omdat volgens Eusebius het $\pi\rho\delta\ \acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \tau\acute{\omega}\nu\ \alpha\iota\acute{\omega}\nu\omega\nu$ niet zondermeer voor de Zoon gebruikt kon worden (de Zoon was voor hem geen schepsel, maar ging vooraf aan al wat geschapen was). In de theologie van Justinus Martyr heeft het werkwoord *prohuparchein* – en dat wordt in het algemeen het meest gebruikt – reeds een duidelijke plaats.

3. Het is typerend dat in de *belijdenissen* van Nicea tot Constantinopel geen van de in deze paragraaf besproken woorden overgenomen is, terwijl de zaak van de pre-existentie van de Zoon door diverse afzonderlijke theologen uit die tijd vanuit verschillende theologische opvattingen wel ter sprake is gebracht door middel van dit vocabulaire, zij het niet veelvuldig. Men koos blijkbaar liever voor een omschrijvende belijdenis.

4. Noch in de LXX noch in het NT blijken de Griekse woorden voor pre-existentie vaak gebruikt te worden. Als zodanig behoort het dus letterlijk niet tot de Bijbelse kernwoorden. Een onderzoek naar de *historie* van het woord zoals in dit hoofdstuk verricht is, kan dus niet leiden tot de overtuiging dat het gebruik van dit woord voor de theologie in de 21^e eeuw nog relevant zou zijn. Zelfs de omschrijving $\pi\rho\delta\ \acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \tau\acute{\omega}\nu$

minds and hearts of those gathered at Nicea, and it is this matrix that holds the promise of a new ecumenism.'

²⁶⁴ Er wordt door Alan Torrance terecht onderscheid gemaakt tussen de *Creed of Nicea* en de *Nicene Creed*, 49. Elders in deze bundel wordt echter wel de indruk gewekt alsof van meet af de belijdenis van Nicea breed weerklank vond. Zie onder andere citaat n. 135.

²⁶⁵ Gunton, 'And in One Lord, Jesus Christ ... Begotten, Not Made', in: Seitz (ed.), *Nicene Christianity*, 35–48, 36.

αἰώνων komt nog minder voor dan het op de toekomst gerichte εἰς τὸν αἰῶνα. Daarnaast komt wanneer het om het verleden gaat meer ἐκ τῶν αἰώνων of ἀπο τῶν αἰώνων voor.

5. Voor de toevoeging πρὸ πάντων τῶν αἰώνων in het N-C vergeleken met N blijken verschillende factoren bepalend geweest te zijn:

- a. De betekenis – numeriek of generiek – die aan het *homoousios* gegeven wordt. Het enerzijds weglaten van *ek tēs ousias* en anderzijds het toevoegen van het *voor alle eeuwen* hangt samen met het opschuiven richting een numerieke opvatting waardoor de ‘eigenheid’ (*hypostase*) van de Zoon in het geding was door de modalistische-sabelliaanse schijn die deze opvatting met zich meebracht.
- b. De later zo gevleugelde uitdrukking, ἦν ὅτε οὐκ ἦν is niet een voor het eerst door Arius gebezigde uitdrukking, maar werd reeds eerder beleden en bestreden. Toch neemt Arius de uitdrukking *voor alle eeuwen* ca. 320 wel in de mond en ook na 325 weer, als hij weer opgenomen wil worden in de kerk. Dat in allerlei documenten na 325 de uitdrukking steeds weer terugkeert, kan samenhangen met het zoeken naar een consensus. Dat de uitdrukking in 325 nog niet gebruikt wordt, kan samenhangen met een bewust afzien ervan vanwege het gebruik door Arius en Eusebius.
- c. De woorden in het N-C kunnen ook gezien worden in samenhang met de opvatting van *homoi-ousianer* die wilden voorkomen dat – zoals Eusebius dat bijvoorbeeld wel leerde – de Zoon minder eeuwig en minder God zou zijn, laat staan een schepsel.

6. De conclusie die ten aanzien van het *voor alle eeuwen* getrokken kan worden, is dat het gebruik van een bepaalde uitdrukking op zich nog geen garantie is dat men dezelfde werkelijkheid daarmee tot uitdrukking wil brengen. Dat blijkt tevens uit het beroep dat gedaan is op Spreuken 8:22–31. Een beroep op dit gedeelte voor het spreken over de eeuwige generatie van de Zoon blijkt exegetisch niet houdbaar te zijn.

7. Gregorius van Nazianze heeft betoogd dat Christus de ‘Zoon’ genoemd wordt, omdat beide waar is: Hij heeft hetzelfde wezen als de Vader (ταυτόν ἐστι τῷ Πατρὶ κατ’ οὐσίαν) én Hij komt uit de Vader voort (οὐκ ἐκεῖνο μόνον, ἀλλὰ κακεῖθεν). Wanneer dit laatste noodzakelijkerwijs tot een spreken zou leiden waarin de Zoon ‘minder’ God is (subordinationisme), dan bevinden we ons in middenplatoons vaarwater. Er blijkt sprake te zijn van meer dan een *logische* causaliteit. Het spreken over *genitieve* oorzake-lijkheid is ook passend bij het veelvuldig *theologisch* gebruik van de genitivus *possessivus* of *causae*. Het gaat over Zijn *eigen* Zoon.

Een eerste antwoord op de probleemstelling van ons onderzoek kan nu gegeven worden. De elementen die volgens dit *dogma-historisch onderzoek* bepalend zijn geweest om de pre-existentie van de Zoon tot uitdrukking te brengen, blijken:

1. Vooral in hun onderlinge samenhang gezien te moeten worden; alleen de belijdenis van het *voor alle eeuwen*, leidde nog tot verschillende visies vanuit verschillende veronderstellingen (zo onder andere Arius, Eusebius, Athanasius);
2. Het meest tot hun recht te komen door middel van het gebruik van verschillende omschrijvingen in die onderlinge samenhang; zo kon de uitdrukking in het N-C *voor alle eeuwen* in samenhang met het *homoousios* wel leiden tot de be-

- lijdenis dat het pre-existent zijn van de Zoon identiek is aan het werkelijk God-zijn van de Zoon;
3. Niet uitsluitend verklaard te kunnen worden door het beroep op één of enkele bijbelteksten;
 4. Als doel te hebben te ontkennen dat ἦν ὅτε οὐκ ἦν;
 5. In een ontologie waarin het absolute onderscheid tussen Schepper en schepping niet helder is te kunnen leiden tot de opvatting dat de Zoon *wel* pre-existent, maar *niet* in eigen Persoon werkelijk God is;
 6. Onlosmakelijk verbonden te zijn met de visie op de onderlinge verhouding van Vader, Zoon en Geest (triniteitsleer) en op wat de inhoud is van de verlossing (*sotèria*).

Alle in dit hoofdstuk genoemde theologen meenden zo goed mogelijk recht te doen aan wat in de overgeleverde geschriften van de MT, de LXX en het NT – vaak verbonden met literatuur uit de joodse traditie – geschreven stond. Toch heeft de kerk uitspraken gedaan over het *katholiek geloof*. Ze deed dat als *apostolische* kerk. Had ze recht van spreken, of sprak ze voor haar beurt? In het volgende hoofdstuk bezien we nu eerst of datgene wat met het woord ‘pre-existentie’ ter sprake gebracht werd, bepaalde ijkpunten heeft in de geschriften van het Oude en Nieuwe Testament.

3. Een Woord met een ijkpunt?

‘Geliefden, nu zijn wij kinderen van God, en het is nog niet geopenbaard wat we zullen zijn. Maar wij weten dat, als Hij geopenbaard zal zijn, wij Hem gelijk zullen zijn; want we zullen Hem zien zoals Hij is.’ (1 Johannes 3:2)

Introductie

Op grond waarvan en hoe is het belijden van de pre-existentie van de Zoon van God, Jezus de Christus, opgekomen vanuit het getuigenis van de Schrift zelf? Door de vraag zó te stellen, is meteen een keuze gemaakt. Want er is een vraag die aan de hierboven geformuleerde vraag vooraf zou kunnen gaan, te weten: *is* dit belijden wel opgekomen vanuit de Schrift? In de loop van de theologiegeschiedenis hebben velen deze vraag ontkennend beantwoord, met name sinds de door Gabler bepleite boedelscheiding tussen bijbelse theologie en dogmatische theologie (in zijn rede van 1787), ofwel sinds de ‘breite Graben’ die Lessing een decennium daarvoor meende te zien als kloof tussen de historie van Jezus en de theologie van Christus.

De overtuiging dat we in deze studie toch kunnen vragen naar het ‘op grond waarvan’ en het ‘hoe’ zonder dat daarmee het wetenschappelijk karakter verloren gaat,¹ is gebaseerd op met name twee ontwikkelingen in de laatste decennia. In de eerste plaats is er veel historisch onderzoek gedaan waarin de these van Martin Hengel (uit 1975) onderbouwd is, *‘daß sich in jenem Zeitraum von nicht einmal zwei Jahrzehnten christologisch mehr ereignet hat als in den ganzen folgenden sieben Jahrhunderten bis zur Vollendung des altkirchlichen Dogmas.’*² De decennia lang gehanteerde vooronderstel-

1 Cf. Michael Moxter, ‘Schrift als Grund und Grenze von Interpretation’, *ZTK* 105 (2008) 146–69. Hij wijst de systematische theologie als volgt haar taak – en ik geef dat citaat als verantwoording van mijn eigen uitgangspunt voor wat ik in dit en het volgende hoofdstuk aan de orde stel: ‘Die systematische Theologie indes macht es sich zu leicht, wenn sie mit dem Hinweis auf das faktische Vorhandensein exegetischer Fächer einerseits und auf die in der Moderne veränderte begründungstheoretische Lage, die auf religionstheoretische, anthropologische oder kulturhermeneutische Prinzipien zurückzugreifen zwingt, andererseits sich selbst entlasten wollte, mit der Bibel und darum mit den Erkenntnissen einer religionsgeschichtlich aufgeklärten historische Forschung produktiv weiterzuarbeiten’, 146.

2 Hengel, *Der Sohn Gottes*, 11. Na hem hebben vele anderen dit betoog kracht bijgezet, niet het minst C.F.D. Moule en meer recent L.W. Hurtado en R. Bauckham. In dit hoofdstuk wordt herhaalde keren teruggerepen op het werk van Hengel, Hurtado en Bauckham waar het gaat om historische achtergronden

ling dat de Christus van het dogma een late ontwikkeling geweest is waarin de Jezus van de evangeliën ‘opgehemeld’ werd in Griekse metafysische termen, blijkt niet juist te zijn.

In de tweede plaats – en in samenhang daarmee – wordt er sinds de jaren 90 van de vorige eeuw door veel bijbelonderzoekers een pleidooi gevoerd voor het laten spreken van de tekst van de Schrift zoals we die overgeleverd kregen en eveneens om de eigen aard en de bedoeling van deze tekst de honoreren. Samengevat: het gaat om een theologische interpretatie van de Bijbel als ‘Triune Discourse’³ waarbij we lezen in de leesgemeenschap van de kerk van alle eeuwen, als lezer in de cultuur van de 21^e eeuw.⁴ ‘Scripture is best viewed *sub specie theodramatis*: not only as a record of theodrama but as a collection of voices that together communicate the main line of redemptive action and invite readers to participate in its continuation.’⁵

vanuit het Tweede Tempel-jodendom en de verdere ontwikkelingen in de eerste eeuw van onze jaartelling. Cf. ook Riemer Roukema, *Jezus, de gnosis en het dogma* (Zoetermeer 2007). Na een evaluatie van de nieuwtestamentische gegevens, geeft hij de volgende omschrijving: ‘Deze verheven visies op de mens Jezus Christus kan men beschouwen als *theologische* interpretaties van zijn identiteit. Dat is iets anders dan dat we ook *historisch* kunnen vaststellen dat Jezus de pre-existente Zoon van God was en dat hij is te beschouwen als de manifestatie of incarnatie van de HEER’, 68. Toch leidt dit niet tot een ongebreideld subjectivisme, omdat het wel mogelijk is langs historische weg te laten zien dat ‘de termen waarmee Jezus in de oudste geschriften beschreven wordt in het joodse milieu van zijn tijd bekend waren’, 69. G.C. den Hertog, ‘Uit de hemel of uit de mensen? De verhouding tussen geschiedenis en theologie in Tomson’s benadering van het Nieuwe Testament’, *ThRef* 44 (2001) 158–73, m.n. 170–3 wijst op de consequenties van een boedelscheiding tussen ‘historie’ en ‘theologie’. Cf. Van den Brom, ‘Can Anything Good Come from Nazareth?’, *NZStH* 43 (2001) 92–117 over met name deze scheiding, het probleem van Lessing en het wezenlijke verschil tussen de ‘historische Jezus’ en ‘Jezus van Nazareth’. De eerste is dan het portret van Jezus volgens de historische (wetenschappelijke) methode, de tweede komt tot ons in de twee-eenheid van historie en kerugma, van feit en interpretatie.

- 3 Cf. Kevin J. Vanhoozer, ‘Triune Discourse. Theological Reflections on the Claim That God Speaks’ (Part 1 en 2), in: Daniel J. Treier, David Lauber (eds.), *Trinitarian Theology for the Church. Scripture, Community, Worship* (Downers Grove/Nottingham 2009) 25–78. William M. Thompson, *The Struggle for Theology’s Soul. Contesting Scripture in Christology* (New York 1996) 5 (en 21), gebruikt de volgende woordspeling voor de unieke en definitieve openbaring van de drie-enige God in Jezus Christus: ‘It means (...) that Jesus as the incarnate Word is rather like the “ground” on a painted canvas. His “background” is the triune God; his “foreground”, the Church, together with all peoples and the cosmos itself.’
- 4 Cf. o.a. Mark Aland Bowland, ‘The Character of Theological Interpretation of Scripture’, *IJST* 12 (2010) 162–83; Daniel J. Treier, *Introducing Theological Interpretation of Scripture. Recovering a Christian Practice* (Nottingham 2008); G. van den Brink, ‘Theologische interpretatie als antwoord op de hedendaagse crisis in de bijbeluitleg’, in J. Hoek (red.), *Sola Scriptura. De actualiteit van de gereformeerde visie op de Schrift* (Heerenveen 2008) 131–60; Kevin J. Vanhoozer e.a. (red.), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible* (Grand Rapids 2005); Donald Wood, ‘The Place of Theology in Theological Hermeneutics’, *IJST* 4 (2002) 156–71; Max Turner, ‘Historical Criticism and Theological Hermeneutics of the New Testament’, in: Joel B. Green, Max Turner (eds.), *Between two Horizons. Spanning New Testament Studies & Systematic Theology* (Grand Rapids/Cambridge 2000) 44–70, m.n. 60–67; Francis Watson, *Text and Truth: Redefining Biblical Theology* (Edinburgh 1997); idem, *Text, Church, and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective* (Edinburgh 1994). Deze intentie is ook uitgangspunt van bijvoorbeeld het tijdschrift *Ex Auditu* en de serie *Scripture and Hermeneutics* waarvan inmiddels acht delen zijn verschenen [Craig G. Bartholomew, Colin Green (eds)].
- 5 Kevin J. Vanhoozer, ‘Imprisoned or Free?’, in: A.K.M. Adam (et al.), *Reading Scripture with the Church. Toward a Hermeneutic for Theological Interpretation* (Grand Rapids 2006) 51–93, 75. Deze bundel laat zien dat ‘theologische interpretatie’ geen eenheidsdenken is.

Dit hoofdstuk begint met een uitvoerige bespreking van Kolossenzen 1:15–20. Waarom? In het vorige hoofdstuk hebben we gezien hoe in de vroege kerk herhaalde keren een beroep is gedaan op Spreuken 8:22–31 om de identiteit van de Zoon onder woorden te brengen. Hetzelfde kan gezegd worden van Kolossenzen 1:15–20. Opvallend daarbij is dat door Arius – maar de gedachte was veel breder verbreid, zo bleek – daarbij een verbinding gelegd werd met de Zoon op grond van de identiteit van Wijsheid, Logos en Zoon. Met deze identiteit als uitgangspunt kon Arius terecht de conclusie trekken dat de Zoon volgens Spreuken 8 weliswaar een bijzondere verhouding tot God had – Hij werd vóór alle dingen geschapen en is als zodanig dus pre-existent – maar dat niet gezegd kan worden dat Hij behoort tot Gods identiteit ('*waarachtig* God'). Dan zou Hij eeuwig zijn, zoals de Vader eeuwig is. Met zijn theologie wilde Arius recht doen aan Gods eenheid en volkomen transcendentie. Daarom kan volgens hem geen sprake zijn van een eeuwige generatie van de Zoon (Origenes) of van een 'tweede god' (Philo).

Dat de Zoon Gods 'eerste schepsel' was, leidde Arius ook af uit Kolossenzen 1:15, waar Christus immers net als de Wijsheid uit Spreuken 8 de 'eerstgeborene van heel de schepping' genoemd wordt. Bovendien komen in de perikoop uit Kolossenzen 1 nog andere woorden over de schepping ter sprake. Het zijn niet alleen theologen uit de vroege kerk, maar ook hedendaagse theologen die de Zoon plaatsen in de identiteit van Zoon en Wijsheid en op grond daarvan conclusies trekken over de aard van de pre-existentie van de Zoon.

Het lijkt me daarom nuttig om nu eerst te zien hoe omgegaan wordt met de veronderstelling dat Paulus hier spreekt binnen de traditie over de wijsheid en of dan recht gedaan wordt aan het verband waarin deze Christushymne staat (3.1). Een reden te meer om ons hier allereerst mee bezig te houden, is dat niet alleen bij dit gedeelte, maar ook bij andere gedeelten uit het NT er bepaalde patronen zichtbaar worden in het omgaan met teksten die op het eerste gezicht toch wel duidelijke aanwijzingen lijken te geven voor het spreken over de *persoonlijke, reële* pre-existentie van de Zoon, maar waarbij met een beroep op de wijsheidstraditie⁶ dit toch ontkend wordt. De Wijsheid wordt ons immers in de wijsheidsliteratuur van het OT en de (latere) literatuur binnen het Tweede Tempel-jodendom voorgesteld als een *personificatie* van de wijsheid van God 'in actie' en niet als God 'in eigen persoon'. Dat brengt tot een nader onderzoek of gezegd kan worden dat Jezus *wezenlijk* behoort tot de identiteit van God (3.2). Vervolgens zal dan de identiteit van de Zoon gezien worden in het licht van Israël's geschiedenis, voordat Hij als het vleesgeworden Woord bekend is geworden (3.3). Daarna kan verantwoord worden waarom dit onderzoek zich toespitst op Jezus als de *Zoon* (3.4) om in dat licht

6 Ik bedoel hiermee de wijsheidsliteratuur in het OT (Job, Spreuken, Prediker en een aantal Psalmen, zoals 37 en 49) en sommige deuterocanonieke boeken (Jezus Sirach, Wijsheid van Salomo). Deze literatuur heeft in de loop van de eeuwen gestalte gekregen vanuit een mondelinge en schriftelijke traditie. Zie voor een korte schets van de verschillende opvattingen over deze wijsheidsliteratuur: Bruce K. Waltke, David Diewert, 'Wisdom Literature', in: David W. Baker, Bill T. Arnold (eds.), *The Face of Old Testament Studies. A Survey of Contemporary Approaches* (Grand Rapids 1999) 295–328; E.J. Schnabel, 'Wisdom', in: T.D. Alexander, Brian S. Rosner, *New Dictionary of Biblical Theology* (Leicester/Downers Grove 2000) 843–48. Voor een breder behandeling: Leo G. Perdue, *Wisdom Literature. A Theological History* (Louisville/London 2007).

de verschillende aspecten van het Zoon-zijn te bestuderen in relatie tot de pre-existentie van deze Zoon, die we kennen als Jezus, de Christus (3.5–3.8). Ten slotte zullen een aantal conclusies geformuleerd worden (3.9).

Het is een keuze geweest om na de uitvoerige behandeling van Kolossenzen 1:15–21 en een beknopte weergave op hoofdlijnen van Johannes 1:1–18 (zie 3.2.6), niet nog afzonderlijk stil te staan bij belangrijke aspecten uit het eerste hoofdstuk van deze brief over de Zoon van God. Daar enigszins recht aan doen, zou te veel ruimte vergen in het kader van een beperkte studie als deze.⁷

3.1 Jezus in het kled van de Wijsheid? – Kolossenzen 1:15–20

3.1.1 Een terreinverkenning van de exegese

Allereerst is het de vraag of er in Kolossenzen 1:15–20 voldoende aanknopingspunten te vinden zijn om te spreken over een *wijsheidschristologie*, om vervolgens op grond daarvan te concluderen, dat, als er in deze perikoop sprake mocht zijn van pre-existentie, het dan gaat om pre-existent *als de Wijsheid*. In ieder geval is het nuttig te bedenken dat ‘it is one thing to note linguistic affinities, another to argue that the meaning is the same or that Paul’s thought is derived from’.⁸

Als argument voor de stelling dat Kolossenzen 1 vanuit de wijsheidstraditie moet worden gelezen, wordt vooral het gebruik van de volgende woorden en uitdrukkingen aangevoerd: εἰκὼν (τοῦ Θεοῦ) en προτότοκος (πάσης κτίσεως) in vers 15, και αὐτός πρὸ πάντων in vers 17 en ὅς ἐστιν ἀρχή in vers 18b.⁹ Dat deze uitdrukkingen binnen de wijsheidstraditie een plaats hebben is onmiskenbaar waar. De vraag is echter of deze traditie in staat is voldoende uit te leggen wat hier staat en dat denken vanuit deze tradi-

7 Als voorbeeld is 1:6 te noemen, waar sprake is van: ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην. Het woord *oikoumenè* heeft nergens betrekking op de hemel. Het gaat dus om een ‘weer’ of ‘vervolgens’(?) binnenleiden in/leiden tot/inbrengen de bewoonde wereld. Daarom lijkt het er veel op dat hiermee gewezen wordt op de incarnatie en zo ook op de pre-existentie van deze Eerstgeborene. Toch is daar het laatste woord nog niet over gezegd, omdat anderen – juist gezien de context – kiezen voor de tweede komst van de Zoon, cf. Craig R. Koester, *Hebrews* [AB 36] (New York 2001) 192 voor de recente discussie. Cf. de uitvoerige bespreking van diverse passages in: J. Habermann, *Präexistenzaussagen*, 267–300; beknopt overzicht: P. Pilhofer, ‘ΚΡΕΙΤΤΟΝΟΣ ΔΙΑΘΗΣΗΣ ΕΠΙΓΥΟΣ. Die Bedeutung der Präexistenzchristologie des Hebräerbriefs, *ThLZ* 121 (1996) 319–328; Richard Bauckham (et al.) (eds.), *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology* (Grand Rapids/Cambridge 2009).

8 O’Brien, *Colossians. Philemon* (WBC) 45 ten aanzien van Stoïcisme. Eerder (40) al wat betreft de Wijsheidsachtergrond. Ook hij erkent deze, maar: ‘The early Christians may have had the thought-forms provided by this Wisdom background, but the application of these to Jesus Christ is still not explained by the background itself.’

9 Zie o.a. de opsomming bij Dunn, *Christology*, 164–6, 173–4; *Theology of Paul*, m.n. 269. Zie echter ook de kanttekeningen die Fee, *Pauline Christology*, 317–25, 595–619 gemaakt heeft. Fee wijst o.a. op het feit dat προτότοκος nergens in de wijsheidstraditie gebruikt wordt in relatie tot het spreken over de positie van een eerstgeboren zoon. Wanneer bijvoorbeeld Philo dit wel doet gebruikt hij πρωτόγονος (een woord dat slechts twee keer in de LXX gebruikt wordt).

tie zelfs noodzakelijk zou zijn om deze perikoop te verstaan. Er zijn bij de bovengenoemde stelling op z'n minst drie kritische kanttekeningen bij te maken.

1. Het is te massief: waarom wordt bijvoorbeeld bij εἰκὼν alleen verwezen naar de Wijsheid van Salomo 7:26 en niet naar Plato's gebruik ervan die immers Helios ziet als 'beeld' van de godheid?¹⁰ Men kan dus met even veel reden beweren dat we de perikoop dienen uit te leggen vanuit Plato's gedachtegoed. En waar in het OT kan men aanwijzingen vinden dat deze aanduiding εἰκὼν dé aanduiding is van de Wijsheid van JHWH?
2. Het is te restrictief: in Wijsheid 7:26 wordt alleen gezegd dat Wijsheid het beeld is 'van Gods goedheid'. Daarmee is niet hetzelfde gezegd als wanneer we spreken over hét beeld-van-God-zijn. Is Christus niet evenzeer het Beeld van Gods barmhartigheid en gerechtigheid, om maar iets te noemen?
3. Het is te selectief: de genoemde uitdrukkingen staan in deze perikoop in nauwe samenhang met het 'in Hem', 'door Hem' en 'tot Hem' geschapen zijn van alles (vs. 16). Waar in de wijsheidstraditie komt bijvoorbeeld het 'tot Hem' tot uitdrukking?

Vooralsnog lijkt daarom een exegese vanuit de wijsheidstraditie niet voor de hand liggend. Dunn's betoog in zijn *The Parting of the Ways*¹¹ werpt licht op een motivering om deze perikoop uit te leggen vanuit een strikt monotheïsme.¹² Dit betoog wordt nu eerst samengevat en vervolgens van enkele vragen voorzien in het licht van de exegese van Kolossenzen 1:15–20.¹³

Het hart van Dunns betoog is de stelling dat een wijsheidschristologie door en door joods is. Zijn conclusie is dat deze wijsheidschristologie nergens door joodse categorieën heenbreekt op zodanige wijze dat het een bedreiging vormt voor het joodse geloof in de eenheid van God. Wijsheidschristologie komt om de hoek kijken, aldus Dunn, waar

10 Zie een verwijzing hiernaar in W. Bauer (-Aland), *Wörterbuch zum Neuen Testament* (1988⁶) 449.

11 Ik gebruik de 2^e editie uit 2006. Hij vat daar samen op basis van wat hij eerder schreef in m.n. *Christology in the Making* en zijn commentaar *The Epistles to the Colossians and to Philemon* (Carlisle 1996) [*The New International Greek Testament Commentary*].

12 Zie voor deze opvatting het slot van 3.2.3 (noot 81).

13 Dunn zelf koppelt hier ook de bespreking van 1 Kor. 8:4–6 aan vast, gezien het gemeenschappelijke thema. Er wordt in deze studie geen afzonderlijke aandacht aan dit gedeelte gegeven vanwege de noodzakelijke beperkingen wat de omvang van deze studie betreft. Bovendien is het niet noodzakelijks om alle parallelplaatsen aan de orde te laten komen. Graag verwijs ik naar: O. Hofius, 'Christus als Schöpfungsmittler und Erlösungsmittler. Das Bekenntnis 1 Kor. 8,6 im Kontext der paulinischen Theologie', in: idem, *Paulusstudien II* (Tübingen 2002) 181–201. Hij toont aan dat alleen al vanuit een syntactische analyse blijkt 'Daß Christus seinen Ursprung und Wesen nach auf die Seite des Schöpfers gehört und damit schon als der Präexistente aller Schöpfung als Herr gegenübersteht', 186 (cf. 189). De onderscheiden voorzetsels geven het onderscheid aan tussen Vader en Zoon die de éne God zijn, naast Wie er geen andere goden zijn. *Beide* zijn bij de schepping en de verlossing betrokken op een eigen wijze. Het gaat dus niet in de eerste zin om de schepping en in de tweede zin, parallel daaraan, om de verlossing. Hij wijst op het verbazingwekkende feit dat binnen zo korte tijd van de mens Jezus van Nazareth dit beleden is. Hofius verwijst dan niet naar een parallel met de speculaties over de wijsheid, maar wijst op het openbarend handelen van God, 1 Kor. 2:6–16: de Gekruisigde is de κύριος τῆς δόξης. Edith M. Humphrey, 'The Gift of the Father. Looking at Salvation Upside Down', in: Treier, Lauber (eds.), *Trinitarian Theology*, 79–102, 83–4 ('Jesus as YHWH) legt nadrukkelijk het verband met het *Shema* en spreekt van een 'specifiek christelijke definitie van monotheïsme temidden van praktisch onderwijs'.

pre-existentie en een rol in de schepping aan Christus toegekend wordt. Dat gaat volgens hem verder dan een menselijke figuur die, gerechtvaardigd en verheerlijkt, zal delen in Gods taak van het laatste oordeel.¹⁴ ‘But to attribute a role in creation itself to anyone other than God would seem to require a considerable revision of the classic Jewish understanding of the creator God as one.’¹⁵ In ieder geval is in Kolossenzen 1:15vv wel duidelijk dat aan Christus pre-existentie wordt toegeschreven. Maar wat is de betekenis daarvan volgens Dunn? ‘The clue to exegesis of these passages¹⁶ is the recognition that they are using *Wisdom language*.’¹⁷ Iedere jood die Paulus’ passage las, zou onmiddellijk herkend hebben dat Paulus Jezus beschreef in termen van goddelijke wijsheid. ‘*He was in effect identifying Jesus with the figure of divine Wisdom.*’¹⁸ Maar wat heeft dit betekend voor een hoorder en voor Paulus zelf, en wat wordt nu met deze taal over Jezus gezegd?

Dunn bespreekt dan drie opvattingen waarvan hij er één kiest, namelijk de taal van *personificatie*. De figuur van goddelijke Wijsheid is dan een wijze van spreken over ‘God in Zijn wijsheid’ en over de wijsheid in heel Zijn handelen.¹⁹ Hij wijst daarmee de opvatting van Wijsheid als ‘a divine being’ of ‘hypostatization’ van een goddelijke eigenschap af. De functie van deze taal is om de immanentie van God tot uitdrukking te brengen zonder tekort te doen aan Zijn transcendentie. God zelf is de ‘actor’ en door middel van ‘Wijsheid’ wordt tot uitdrukking gebracht *hoe* Hij handelt.

Wat wordt er nu volgens Dunn in Kolossenzen 1:15–20 met deze identificatie van Jezus en de Wijsheid gezegd? Niet meer dan wat iedere jood eronder verstond wanneer er van een bepaalde identificatie van de Tora en de Wijsheid sprake is.²⁰ Die zou zeggen: ‘wilt u toegang hebben tot de wijsheid die achter deze wereld ligt, de scheppende rationaliteit immanent in de kosmos, de wijsheid waardoor God een mens tot het hoogste goed wil brengen? U zult het vinden in de wet.’ Zo zullen de joden herkend hebben dat de eerste christenen hetzelfde deden ten aanzien van Jezus: ‘If you want to see the fullest and clearest expression of God’s wisdom, you will see it in Jesus Christ.’²¹ Natuurlijk is dat een hele stap, erkent Dunn, maar als zodanig geen bedreiging voor het monotheïsme.

14 Hiermee wordt gerefereerd aan de apocalyptische traditie, zoals die met name in 1 Henoch ter sprake komt.

15 Dunn, *Parting of the Ways*, 257.

16 Dunn wijst ook op de parallel met 1 Kor. 8:6.

17 Hij noemt hier als parallele plaatsen: Spr. 3:19, Wijsheid 8:4,6; II Henoch 30:8, Wijsheid 7:26, Spr. 8:22–30 en Sirach 24:9. Het betreft trouwens het *hele* jodendom, hellenistisch en palestijns.

18 Dunn, *Parting of the Ways*, 258.

19 Dunn wijst, evenals Hurtado dat doet, een spreken over een hypostase als een min of meer onafhankelijke godheid af. Wat Hurtado wel benadrukt, maar Dunn afwijst, is: ‘The Early Christian *Mutation*’, zie Hurtado, *One God, One Lord*, 93–124, met als belangrijkste oorzaak: ‘Jesus’ ministry provoked a crisis that had to do with his validity as one sent by God’, 115. Dunn, *Parting of the Ways*, 260, wijst erop dat als we de Wijsheid zien als een werkelijke ‘hypostasering’ en we een zelfde taalgebruik zien bij het spreken over het Woord van God, de Geest van God, maar ook t.a.v. andere eigenschappen van JHWH ‘we have to speak not just of a binity or trinity already in Jewish thought, but of a quinity!’.

20 Jezus Sirach 24:23.

21 Dunn, *Parting of the Ways*, 263.

Toch wijkt Dunn hiermee af van wat naar zijn eigen zeggen ‘the most natural meaning of the words’ is. Hoe komt hij daartoe? Daarvoor moeten we het antwoord op de volgende vraag van Dunn hebben: ‘But did Paul mean such passages to be understood as saying that the man Jesus, Jesus Christ as such, had been with God at the beginning of creation?’ Het antwoord van Dunn is dat in de eerste plaats Paulus als jood dit nooit zou kunnen bedoelen. Maar is die conclusie gerechtvaardigd? Het gaat immers volgens de context niet om de pre-existentie van de *mens* Jezus, maar juist over ‘de Zoon van Gods liefde’. De bovengenoemde vraag van Dunn met de klemtoon op de ‘*mens* Jezus’ is hier dus niet ter zake. Evenmin wat Dunn erop laat volgen, om aan te geven dat we de vraag onmogelijk bevestigend kunnen beantwoorden: ‘then indeed we would have two gods!’ Waarom dan twee goden? Die conclusie kun je alleen maar trekken met de veronderstelling dat spreken over de pre-existentie van de Zoon een ‘tweede God’ zou impliceren en dat er geen ‘veelvoud’ in God kan zijn. Echter, zo hebben onder andere R. Bauckham en L.W. Hurtado uitvoerig aangetoond²², deze veronderstellingen missen iedere grond wanneer nader gekeken wordt naar de aard van het monotheïsme binnen het vroege jodendom.²³

Een ander argument waarmee Dunn zijn betoog kracht bijzet is dat die meest voor de hand liggende uitleg ook niet gehanteerd wordt bij het tweede deel van vers 15 wanneer het gaat over ‘de eerstgeborene van de hele schepping’. Dan zou Arius volgens Dunn immers het gelijk aan z’n kant hebben gehad. De vraag is of de woordkeus van Dunn hier wel juist is. Is dát werkelijk de meest voor de hand liggende exegese, of moeten we dan eerder spreken over een exegese op de klank af, wanneer we meteen concluderen dat de meest voor de hand liggende exegese is dat ‘eerstgeborene van de schepping’ betekent dat iemand de eerste is van al wat geschapen werd? Op de mogelijke betekenissen van deze woorden gaan we hieronder in.

Als derde reden voert Dunn aan dat volgens het tweede deel van de hymne – in zijn ogen vaak veronachtzaamd – Christus’ *pre-eminentie* (vs. 18: ‘opdat Hij in allen de Eerste zou zijn’) juist het gevolg is van Zijn opstanding en dus niets te maken heeft met Zijn pre-existentie. Er is volgens Dunn nog een ‘most natural’ exegese aan toe te voegen: dat in Hem de hele volheid van God wilde wonen is onmiskenbaar een vorm van adoptianisme.²⁴ In Kolossenzen 1:15–20 is het voor Dunn helder: ‘this is the language of poetry and hymn, not of the finished theological logic.’²⁵

Nu heeft G.H. van Kooten in zijn *Cosmic Christology in Paul and the Pauline School*²⁶ een opvallende exegese gegeven vanuit heel andere vooronderstellingen. Een

22 Zie hieronder 3.2.1–3.2.4.

23 Bert Jan Lietaert Peerbolte, ‘Inclusief monotheïsme in het vroege jodendom’, in: Klaas Spronk, Riemer Roukema (red.), *Over God* (Zoetermeer 2007) 73–93, 87: ‘Goddelijke attributen als de Wijsheid (Sofia) en de *logos*, vaak aangeduid als *hypostasen*, komen in diverse bronnen voor als personificaties van God (...) haast als zelfstandige personen.’ Er is dus alle reden om deze traditie te onderzoeken.

24 Dunn, *Parting of the Ways*, 262.

25 Ibidem. Cf. voor deze exegese van Kol. 1:15–20 uitvoeriger, maar niet wezenlijk anders: Dunn, *Christology*, 187–194, en zijn conclusies, 209–212.

26 G.H. van Kooten, *Cosmic Christology in Paul and the Pauline School* [WUNT 2., 171] (Tübingen 2003), met als ondertitel: *Colossians and Ephesians in the Context of Graeco-Roman Cosmology with a New Synopsis of the Greek Texts*.

exegese die wel iets met de wijsheidstraditie te maken heeft²⁷, maar uiteindelijk meer met een ‘mix’ van Platoonse, Stoïcijnse en vooral Middenplatoonse opvattingen. Deze doen de schrijver van de brief aan de Kolossenzen in 1:15–20 aan Christus een plaats geven boven aan de ‘top’ van al wat geschapen is en zo wordt een *kosmologische* christologie verdedigd op grond van het ‘al’, de kosmos als het ‘lichaam van Christus’. Een opvatting die door de schrijver van de brief aan Efeze weer aangepast is door nadrukkelijker een plaats te vragen voor de kerk als het lichaam van Christus, aldus Van Kooten.

Hier dreigt een gevaar voor een exegese die zich eenzijdig bindt aan bepaalde kaders van een veronderstelde culturele context. Wanneer deze dusdanig betekenisverlenend wordt, dan krijgt de eigenheid van het spreken vanuit de *canonieke* geschriften onvoldoende gelegenheid zich uit te spreken. Daarbij noem ik als voorbeeld de woorden uit 1:18a: τῆς ἐκκλησίας, volgens de meeste moderne exegeten een latere toevoeging. Let wel, een beslissing daarover heeft verstrekkende gevolgen voor de keuze van ofwel de kosmos als σῶμα van Christus óf de kerk als Zijn lichaam. Van Kooten’s conclusie vanuit met name Kolossenzen 2:19 is: ‘The concept of the body (σῶμα) held together with bonds (δεσμοί) in Col. 2.19 appears to fit into contemporary Stoic and Middle Platonist physics’.²⁸ Hij voegt daaraan toe dat deze achtergrond tot nu toe onopgemerkt is gebleven in de literatuur. Laat duidelijk zijn dat in Van Kootens studie heel wat ter tafel komt dat onze aandacht waard is. Maar het is aanvechtbaar om denkend vanuit een centraal concept dat van wezenlijk belang is met het oog op wat bestreden wordt, overal waar het woord ‘lichaam’ hier staat dat in te vullen als ‘kosmos’ of ‘het al’, omdat het – zo luidt de veronderstelling – in deze brief immers over kosmologie en niet ecclesiologie zou gaan. Dát het over de kosmische betekenis van Christus gaat, is onmiskenbaar. Echter niet los van wat er vóór Kolossenzen 1:15–20 staat en wat er op volgt. Nu heeft O. Hofius aangegeven waarom hij van mening is dat de woorden τῆς ἐκκλησίας geen latere toevoeging zijn (evenmin als de woorden in vers 20 die verwijzen naar ‘het bloed des kruizes’). Van Kooten beroept zich nu óf ten onrechte op Hofius’ redenering om aan te geven dat Hofius ook het concept van het lichaam als ‘ecclesiastical body’ overtuigend onder kritiek stelt²⁹ óf citeert Hofius wel terecht, maar gaat zelf een andere weg.³⁰

27 Van Kooten, *Cosmic Christology*, 126: ‘Nor for the matter is it paralleled in other early Christian writings (*Hebrews* 1.2; *John* 1.3 and 1.10; *Rev.* 3.14) or by comments in the Jewish Septuagint on hypostases like the personified wisdom.’ Van Kooten erkent uiteraard dat Spreuken 8:22–30 en meer nog de Wijsheid van Salomo 7:21 iets dergelijks laten zien, maar ‘the full elaboration (...) seems only understandable in the context of contemporary Middle Platonist thought.’

28 Van Kooten, *Cosmic Christology*, 53.

29 Van Kooten, *Cosmic Christology*, 117, n. 4: ‘Note, however, Hofius’ convincing criticism of this widespread view’, en dan volgt een citaat. Welke wijdverbreide opvatting? Volgens Van Kooten de opvatting van lichaam als het lichaam van de kerk. Maar die stelt Hofius juist *niet* onder kritiek. Cf. Van Kooten, 23 n. 31 en 55 n. 153, waar naar hetzelfde citaat van Hofius verwezen wordt en daar toch de indruk gewekt wordt dat Hofius een *kosmische interpretatie* zou voorstaan. Hofius stelt juist de visie die het τῆς ἐκκλησίας als een latere toevoeging ziet, onder kritiek.

30 Wanneer van Kooten wel terecht instemt met Hofius dat het τῆς ἐκκλησίας helemaal niet noodzakelijk een later toevoeging is en bovendien zelf aangeeft dat in 1:18 en 1:24 sprake is van de ecclesiologische betekenis, *Cosmic Christology*, 26–7, dan lijkt het me niet voor de hand liggend om een *algemene conclusie* te trekken over σῶμα, namelijk dat: ‘[i]n the context of the central part of the letter (...) this body refers to the body of the cosmos.’, 127 (eerder, 31) en dan toch de woorden τῆς ἐκκλησίας te laten staan in

Immers, het tegendeel is het geval in de exegese van Hofius. Hofius noemt verschillende redenen om het ‘lichaam’ juist wel als de ‘kerk’ te zien.

1. Het ‘weglaten’ van τῆς ἐκκλησίας veronderstelt dat vers 18a behoort tot het voorgaande gedeelte dat spreekt over Christus, de Scheppingsmiddelaar. Dat zou echter betekenen dat vers 18a alleen maar herhaalt wat in vers 17a en 17b staat (die samen met 18a het intermezzo vormen tussen de beide stanzas van deze hymne): ‘Dann aber ergibt sich eine erhebliche Redundanz der Aussagen.’
2. Deze appositie past er vanwege de zinsritmiek juist heel goed bij, maar vooral gezien de hele opbouw van dit gedeelte, waar vers 18a – behorend tot het intermezzo – de overgang inluidt naar het tweede deel waar het gaat over soteriologische aspecten³¹, zij het met een kosmische reikwijdte. Dit wordt onderstreept door het relatieve pronomen aan begin van vers 18a (// begin vers 15): ὅς ἐστὶν ἀρχὴ terugverwijzend naar καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ. Daar kan aan worden toegevoegd dat in 1:24 eveneens het lichaam verbonden is aan de kerk.

Wordt in Kolossenzen 1:15–20 de taal uit de wijsheidsliteratuur gebruikt? Onmiskenbaar. Kan het zo zijn dat Paulus door zijn woordkeus op een bepaalde manier ook refereert aan wat in het Middenplatonisme c.q. de Stoa aan vocabulair gebruikt werd?³² Uiteraard, want Paulus was niet alleen doorkneed in de wijsheidsliteratuur (als leerling van Gamaliël), maar geeft op verschillende momenten er blijk van zijn tijd en cultuur te kennen.³³ Waar het om gaat, is dat wanneer hij Christus ter sprake brengt, nergens blijkt dat hij de bedoeling heeft om Christus *uitsluitend binnen* de kaders van dit spreken een

1:18a. Bovendien gaat Van Kooten in op het onderscheid tussen Kolossenzen en Efeze t.a.v. dit punt (par. 4.6.3).

- 31 Cf. Dübbbers, *Christologie und Existenz*, 108–9. ‘Mit dieser Metaphor wird der Blick auf die Heilswirksamkeit der Christen und damit auf die Soteriologie gelenkt, die erst im zweiten Hymnusstrophe (1,18b–20) zur vollen entfaltung kommt.’ Zie verder vooral n. 97 over de *paulinische metafoer* van de kerk als lichaam van Christus. Ook H. Merklein, ‘Christus als Bild Gottes im Neuen Testament’, *JBTh* 13 (1998) 53–75. Zie eveneens H. Merklein, ‘Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom präexistenten Sohn Gottes’, in: G. Dautzenberg, H. Merklein, K. Müller (eds.), *Zur Geschichte des Urchristentums* (Freiburg/Basel/Wien 1979) 33–62.
- 32 Het is interessant hoe Van Kooten, 17–58 allerlei aspecten vanuit de Stoïcijnse en Middenplatoonse fysica en de verbinding met de theologie daarin te berde heeft gebracht. Echter, zoals hierboven ter sprake kwam, hoeveel interessante parallellen ook aan te wijzen zijn – Paulus kende zijn cultuur – daarmee is nog niet gezegd dat de context van de woorden die Paulus overneemt ook meegenomen is, zodat het wel over kosmologie ‘moet’ gaan en ecclesiologie als een storende factor voor de genoemde parallellen zou werken.
- 33 Om deze reden vind ik de commentaren op deze brief van J. van Eck, *Kolossenzen, Filemon. Weerbaarheid en recht* [CNT] (Kampen 2007), Peter O’Brien, *Colossians, Philemon* [WBC, vol. 44] en Dübbbers, *Christologie und Existenz* evenwichtig. Ze noemen beide tradities. Een alternatief voor de mogelijkheid van meer dan één traditie als mogelijke achtergrond van Kol. 1:15–18 biedt G.K. Beale, ‘Colossians’, in: G.K. Beale, D.A. Carson, *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament Background* (Grand Rapids 2007) 851–55. Hij gaat uit van een ‘Adamic Background’ bij de uitdrukkingen ‘het beeld van God’ en de ‘eerstgeborene van de schepping’, maar laat zien dat de wijsheidstraditie daarmee niet noodzakelijk in tegenspraak is. Er is immers sprake van andere ‘toespelingen’ op het OT: de Tora in relatie tot de wijsheid, de tempel in relatie tot 1:19. Hieronder (3.3.2) zal daarom gesproken worden over het traditieveld als het taaleigen waarin Christus ter sprake komt.

plaats te geven. Hij bezingt dat Christus – vergeleken met alles wat er aan wijsheid reeds geschonken was – alle wijsheid overtreft en belichaamt (Kol. 2:3). Ten opzichte van het denken in de kaders van de zojuist genoemde filosofische stromingen geeft hij aan dat bij de schepping noch een lagere demiurg of allerlei andere mediars werkzaam waren en zijn, noch sprake is van een kosmos waarin onpersoonlijke krachten en machten de zaak beheersen. De allesbeheersende is de ‘Eerstgeborene van de schepping’.

Nu volgen enkele hoofdlijnen³⁴ uit dit lied om aan te tonen van hoeveel betekenis dit gedeelte uit de Schrift is voor het verstaan van het spreken over de pre-existentie van de Zoon. Ik stem in met de structuurindeling, zoals die gegeven is door O. Hofius, wanneer we deze verzen op mogen vatten als een hymne, die in onlosmakelijk verband staat met wat eraan voorafgaat en met wat erop volgt.³⁵

Strofe I

<i>Hij is het beeld van de onzichtbare God,</i>	15a
<i>Eerstgeborene van de hele schepping;</i>	15b
<i>Want in Hem werd alles geschapen</i>	16a
<i>in hemel en op aarde,</i>	
<i>het zichtbare en onzichtbare</i>	
<i>(...)</i>	
<i>alles is door Hem en op Hem gericht geschapen.</i>	16b

Tussenstrofe

<i>Ja, Hij is voor alles,</i>	17
<i>en alles heeft in Hem z'n bestaan.</i>	
<i>En Hij is het Hoofd</i>	
<i>van het lichaam, de kerk.</i>	18a

34 Ik schrijf dit met nadruk, omdat onderstaande exegese – en dat geldt ook alle nog volgende exegetische notities – niet meer wil en kan zijn dan een *kleine* bijdrage aan het luisteren naar dit gedeelte. Wanneer een monografie over een dergelijke passage niet zou misstaan dan kunnen enkele pagina's niet meer bevatten dan enkele aanwijzingen. Daarom zie ik ook af van het vermelden van alle mogelijke commentaren c.q. lexica. De daarin opgenomen literatuurverwijzingen spreken voor zich. De commentaren die wel vermeld worden, hebben in de loop van het onderzoek een plaats gekregen, hetzij als discussiepartner hetzij omdat ze veel informatie geven in inleidingen en verwijzingen.

35 Hofius, *Erstgeborener*, 192–3 [222–3]. Cf. R. McL. Wilson, *Colossians and Philemon* [ICC], 126; Arthur G. Pazia, *Ephesians, Colossians, Philemon* [NIBC], 27–8; Peter T. O'Brien, *Colossians, Philemon* [WBC, vol. 44], 32–7. Van Kooten geeft een structuur in proza weer, *Cosmic Christology*, 114, omdat de tekst soms toch wel wat lastig in te delen is in metriek en er dus waarschijnlijk in ieder geval geen sprake is van een *poëtische* hymne, maar van zogenaamde epideictische retoriek: een eulogie uitgedrukt in proza. Dit met verwijzing naar de studie van R. Brucker, *'Christushymnen' oder 'epideiktische Aussagen'?* *Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt* [Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 176] (Göttingen 1997). Wezenlijk hoeft dit voor de exegese geen andere hoofdlijn te geven, zij het dat sommige argumenten met een beroep op een bepaald metrum, of het karakteristieke van het ὄς ἔστιν (vs. 15a, eerste strofe // vs. 18b tweede strofe) uiteraard vervallen. De structuur die Van Kooten geeft is: A-B-C-A'-B', met: A, 15–17: Creation: the firstborn of creation; B, 18 a-c: Recreation: the firstborn from the dead; C, 18d: The first in everything; A', 19: in creation, B', 20: in recreation. Het punt van verschil van mening is t.a.v. A', vers 19, dat Van Kooten betreft op de schepping en m.i. in het geheel van 18b–20 behoort tot de verklaring van het geheim van deze Creator-Recreator, in wie al de volheid (van God) wilde wonen.

Strofe II

<i>Hij is de oorsprong,</i>	18b
<i>Eerstgeborene uit de doden,</i>	18c
<i>opdat in alles Hij de Eerste zou zijn;</i>	18d
<i>want in Hem wilde de ganse volheid wonen</i>	19
<i>en door Hem alles verzoenen op Hem gericht</i>	20a
<i>– vrede stichten door Zijn kruisbloed –</i>	20b
<i>dat, wat op aarde is,</i>	20c
<i>en dat, wat in de hemel is.</i>	

Wie heeft Paulus in gedachten op het moment dat hij dit verheven ‘lied’³⁶ inzet? Daar wijst het begin van vers 15 op: ὅς ἐστιν. Zo wordt een verbinding gelegd tussen de ‘Zoon van Zijn liefde’, Die (1) het ‘Beeld van de onzichtbare God’ is en (2) de ‘Eerstgeborene van de gehele schepping’.³⁷ De eerste uitdrukking spreekt van de relatie van deze Zoon tot God, de tweede uitdrukking geeft de plaats van de Zoon aan ten opzichte van de schepping. En juist deze relatie wordt verder uitgezongen in deze lofprijzing. Binnen het kader van deze systematisch-theologische studie beperk ik me nu, in de volgende drie paragrafen, tot de bestudering van drie vragen die beslissend zijn voor de vraag of het terecht is om in deze verzen aanwijzingen te horen voor de pre-existentie van de Zoon.

3.1.2 Is het ‘Beeld van de onzichtbare God’ een typering van de pre-existentie van de Zoon?

Zoals hierboven vermeld werd, is er onmiskenbaar sprake van scheppingsterminologie. Daarmee is een relatie gelegd met de wijsheidsliteratuur. Echter, we zagen dat er ook verwezen kan worden naar de theologie van de natuur van de Stoa. De eerste vraag die daarom beantwoord moet worden is wat het betekent dat de Zoon ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου genoemd wordt.

1. Wanneer we ons richten op de uitdrukking εἰκὼν τοῦ Θεοῦ zonder de context mee te wegen, zou dat ons kunnen brengen tot een opvatting van Jezus Christus als ‘de Mens’, die Adams plaats inneemt. Immers, wanneer we de Schrift openen, komt het εἰκὼν τοῦ Θεοῦ ons tegemoet vanaf het eerste hoofdstuk van de Bijbel. Daar klinkt het: Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν (LXX Gen. 1:26//27). En na de voltrekking van de zondvloed wordt de mens nog altijd getypeerd als een schepsel waarvan geldt: ὅτι ἐν εἰκόνι Θεοῦ ἐποίησα τὸν ἄνθρωπον (LXX Gen. 9:6). Ook in het NT klinken de-

³⁶ Ik laat in het midden of het verheven proza is of letterlijk een hymne, omdat daar geen scherpe grens te trekken is en het voor de inhoud van het gedeelte geen verschil maakt. In ieder geval is het op de toonhoogte van een loflied geschreven, en bij alles wat volgt dienen we te beseffen dat de theologie haar taak vervult in het voorzingen van deze lof en daarmee niet ‘slechts’ poëzie is.

³⁷ Contra Habermann, *Präexistenzaussagen*, 226 (vers 15–20 formeel en inhoudelijk los van de context). Zo mét Habermann, *idem*, 257 (‘Die Verfasser verbindet das Thema (...) mit der Sohnschaft’) Hier blijkt dus de kardinale betekenis van de veronderstellingen die traditie-historisch gedaan zijn. De opmerking dat verder in de brief niet meer over de Zoon gesproken wordt en dat daarom de aanduiding ‘Zoon’ geen ‘bestimmte christologische Position’ markeert, is discutabel. Juist de inzet bij deze aanduiding van ‘Zoon’ – voorgezongen in deze hymne – kan als funderend gezien worden voor de rest van de brief. Dübbbers, *Christologie und Existenz*, 20, laat evenals Hofius wel het lied verbonden zijn met 12–14 en 21–23.

zelfde klanken, zo in 1 Korinthe 11:7: Ἄνθρωπος (...) εἰκὼν (καὶ δόξα) Θεοῦ ὑπαρχῶν. Zo komen we ook ten aanzien van het spreken over Christus deze uitdrukking letterlijk tegen in 2 Korinthe 4:4: ὅς ἐστιν εἰκὼν Θεοῦ.³⁸

De bedoeling van dit eerste aspect is om te laten zien dat – los van de context in Kolossenzen 1:15 – afgaand op deze uitdrukking er geen enkele noodzaak is om hier van een pre-existentie van ‘het beeld van God’ uit te gaan. Sterker nog: alles lijkt er op te wijzen dat het hier over de Zoon op aarde gaat. Dit wordt nog versterkt door de woorden die nog doorklinken wanneer we vers 15 na vers 14 lezen, waar over ‘Zijn bloed’ en ‘vergeving’ gesproken is. En wordt in 2 Korinthe 4:4 ook niet gewezen op Hem als de gekruisigde en daarna verhoogde Christus?

2. Het tweede dat opvallend is – nog steeds alleen uitgaande van de uitdrukking εἰκὼν τοῦ Θεοῦ – is dat het spreken over het *beeld van God* nogal eens gepaard gaat met een spreken over de δόξα van *God* (1 Kor. 11:7), van de *Kurios* (2 Kor. 3:18) en van *Christus* (2 Kor. 4:4). Deze δόξα is soms ook weer vergezeld van andere ‘beeld’-woorden. Ik noem met name Hebr. 1:3: *χαρακτήρ* en *ἀπαύγασμα*. Ook in de wijsheidsliteratuur komen dergelijke verbindingen voor, zoals in *Wijsheid* 7:25,26. Bovendien is juist de δόξα van JHWH de zichtbare manifestatie op aarde van de onzichtbare God en als zodanig ook het beeld van God. Deze δόξα blijkt in het OT met name verbonden te zijn met wetgeving en heiligdom, het wonen van JHWH onder Zijn volk.³⁹ Dit getuigenis vindt zijn hoogtepunt in wat Johannes 1 ons meedeelt over de heerlijkheid van de *Logos* die tabernakelde onder *het Zijne* waartoe Hij kwam.⁴⁰ En in het bijbelboek waar beelden alle woorden overtreffen, wordt in deze taal zichtbaar gemaakt hoe de δόξα van God alles vervullen zal (Openbaring 21).

Dit tweede aspect heeft als doel om te onderstrepen dat we bij ons nadenken over de betekenis van εἰκὼν τοῦ Θεοῦ met een breder taalveld te maken hebben. Daarom kan ook zonder daarbij de eigenheid van ieder bijbelboek en de afzonderlijke teksten op te geven, gewezen worden op een doorlopende lijn in de Schriften, waarvan Kolossenzen 1:15 een onderdeel is.

Met wat we tot nu toe gezien hebben, lijkt me de conclusie gewettigd dat het bij het spreken over het ‘beeld van God’ gaat om de betekenis van de Zoon als de *Openbaarder* van de onzichtbare God op aarde. Daarbij zou dan ook gewezen kunnen worden op Johannes 1:18 en Johannes 14:8,9. In dat licht gaat het dan om de *functie* van het Beeld, te weten dat Jezus op aarde volmaakt God representeert.

Wat opvalt is dat Hij het Beeld van God *is*. In zo absolute zin wordt dit nergens van een mens gezegd, die *naar of in* het beeld van God geschapen is.⁴¹ Maar zijn we er dan

38 Bij deze tekst verwijst Nestle-Aland naar 2 Kor. 3:18, Rom. 8:29, Kol. 1:15 en Hebr. 1:3. Met het noemen van deze laatste tekst treedt een verbreding op, die zeker te verdedigen is (zie onder 2.), maar m.i. wel te beperkt is. Terecht is verdedigd dat hier dan ook Filippenzen 2:6 en Johannes 1:1 een plaats kunnen krijgen, maar dan zijn we eigenlijk al weer een stap verder, zie o.a. Hofius, ‘Erstgeborener’, 193.

39 Zie o.a. Exodus 19:18–25; 40:34–38.

40 Zie hieronder 7.3.5.

41 In 1 Korinthe 11:7 wordt het part. pres. gebruikt: ὑπαρχῶν. Maar dat geeft dan ook een onderstreping van de bijzondere *positie* van de man, die Paulus ter sprake brengt. Zie ook par. 3.6.1. Een conclusie trekken op grond van Filippenzen 2:6 (ὅς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπαθρχῶν) alléén op basis van deze overeenkomst, los van de context, lijkt me te gewaagd. Cf. G.H. van Kooten, ‘Image, Form and Transformation. A Semantic

uit? Dat lijkt me niet, want we hebben geen enkele aanwijzing besproken inzake het ‘wanneer’ van dit Beeld van God zijn. Is de Zoon het Beeld uitsluitend wanneer Hij op aarde is? Vanaf Zijn doop – de publieke ambtsaanvaarding? Is Hij dat vooral (of zelfs uitsluitend) in Zijn dood aan het kruis?⁴² Vooralsnog is daar *uitsluitend* aan de hand van deze uitdrukking niets van te zeggen.⁴³ We lezen daarom nu eerst verder in vers 15.

3.1.3 Het ‘Eerstgeborene van de hele schepping’ als typering van de pre-existentie van de Zoon?

Het Beeld van de onzichtbare is tevens *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*. Deze drie woorden kunnen, aldus Dunn, gerekend worden onder de drie meest besproken woorden van de interpretatie van het NT. Het gaat om het dilemma van een ‘prior to’ en/of een ‘primacy over’. De Ariaanse controverse blijkt in dit opzicht een lang leven te hebben en volgens Dunn wordt in de moderne exegese veiligheidshalve vaak gekozen voor een prioriteit in rang in plaats van in tijd. Is dat juist, en zo ja, waarom?

1. We letten eerst op het bredere gebruik van deze term (130 keer in de LXX, 8 keer in het NT). Daarbij lijkt het me logisch om vervolgens de parallel recht te doen tussen vers 15 en vers 18. Daar wordt immers gesproken over de Zoon als de *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* (// Opb. 1:5). Is Hij nu de eerste in de rij of neemt Hij de hoogste plaats in of moeten we deze twee aspecten helemaal niet van elkaar losmaken? De meest ‘natuurlijke’ uitleg, wanneer we letten op het gebruik van *πρωτότοκος*, lijkt *beide* aspecten in zich te verenigen. De ‘eerstgeborene’ is degene die ‘de baarmoeder opent’. Hij is de eerste, maar neemt daardoor ook een bijzondere positie in binnen het gezin.⁴⁴ Verder kan iemand ook in de positie van een eerstgeborene ‘gesteld worden’ (adoptie), zoals blijkt uit Psalm 89:27, MT (LXX 88:28) ten aanzien van de davidide en Exodus 4:22 wat het volk Israël betreft (cf. Rom. 8:29; Hebr. 12:23). Daaruit blijkt een voorrang vanwege Gods voorkeur, Zijn verkiezend welbehagen.

2. Evenals bij de betekenis die verleend wordt aan het ‘beeld van God’ dienen we ook nu rekening te houden met een taalveld van dit woord en aanverwante uitdrukkingen en betekenissen die wijzen op eerste in (tijds)orde en/of rangorde. Allereerst is dan te denken aan de betekenissen van de superlatief van ‘pro’ (*πρῶτος*). Hierbij kan onderscheid gemaakt worden tussen *πρῶτος* in: a. een *ruimtelijke* zin (interessant is de weergave van *qedem*⁴⁵ in LXX, Num. 2:3; Hand. 12:10; Hebr. 9:2,6,8), b. een *temporele* zin

Taxonomy of Paul’s “Morphic” Language”, in: Rieuwerd Buitenwerf e.a.(eds.), *Jesus, Paul, and Early Christianity: Studies in Honor of Henk Jan de Jonge* (Leiden 2008) 213–41. Van Kooten gaat wel in op Fil. 2, echter niet op de *morfic language* hier in Kol. 1. Zie ook de studie van Stefanie Lorenzen, *Das Paulinische Eikon-Konzept* [WUNT 2. Vol. 250] (Tübingen 2008) die een uitvoerige analyse geeft van de betekenis van het woord *eikon* en aanverwante woorden en het onderscheid aantoot tussen Joods-Alexandrijnse teksten en Paulus’ concept.

42 Zo Fee, *Pauline Christology*, 531.

43 Contra Dübbbers, *Christologie und Existenz*, die te snel met een beroep op Gen.1:26 via de exegese van Philo – dat de mens niet *als* beeld van God, maar *overeenkomstig* het beeld van God is geschapen – daar meteen de Zoon voor invult.

44 Zo o.a. Genesis 25:25; 49:3, Exodus 22:29, Numeri 18:15, Deuteronomium 21:15vv., Mattheüs 1:25 (// Luk. 2:7), Romeinen 8:29 en Hebreëën 1:6.

45 Voor dit *qedem* en de relatie met het Oosten als de plaats van de opgang van de zon, zie boven 2.1.

(Deut. 3:19; Hebr. 8:7,13), c. een *ordinaal*getal, zodat een successie tot uitdrukking gebracht wordt (Ex. 12:8; Matth. 22:25; Joh. 20:4) en d. om een *rang of waarde* aan te duiden (God als Eerste, Jes. 41:4; 44:6; 48:12; Mark. 6:21, Opb. 2:8). Verder is opvallend dat Christus als de *πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* (Hand. 26:23) de *ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς* genoemd wordt (Hand. 3:15). Dit is een combinatie die ook in de brief aan de Hebreëen aangetroffen wordt (cf. 1:6 met 2:10,11). Verder is er ook nog het verband tussen ‘eerstgeborene’ en in het bijzonder ‘dé erfgenaam’ zijn.⁴⁶ Ten slotte is te denken aan het verband met de ‘eersteling’ (*ἀπαρχή*), zoals dit in het bijzonder in relatie tot de opstanding klinkt (1 Kor. 15:20).

Werpt zo dit ‘eerstgeborene van al wat geschapen is’ enig licht op de pre-existentie van de Zoon? Wie uitsluitend in *rangorde* denken wil, zal niet verder komen dan aangeven dat deze uitdrukking aangeeft dat deze Zoon pre-eminent is ten opzichte van alle schepselen. Wie uitsluitend in termen van de *wijsheidstraditie* denken wil, zal Hem zien als degene in Wie God in Zijn schepping zich op volmaakte wijze toont. Daarmee hangt dan samen dat we hooguit spreken over een personificatie en dan is eigenlijk de vraag naar de pre-existentie van de Zoon van geen gewicht. Wie echter ook recht wil doen aan de betekenis van *πρωτότοκος* als eerste in *tijdsorde*, zal van deze Zoon mogen belijden dat Hij in ieder geval de *éérste* is van al wat geschapen is en daarmee dus erkennen dat de Zoon er reeds was voordat Adam geschapen werd en dat Hij dus pre-existent is voor Zijn incarnatie. Ook voordat Hij op aarde was, heeft Hij gefungeerd als het Beeld van God, met name onder Israël. Hij maakte de onzichtbare God zichtbaar. Niettemin is Hij dan wel geplaatst onder de schepselen. Wanneer we *uitsluitend* letten op bovengenoemde uitdrukkingen ligt iedere andere conclusie minder voor de hand. Kunnen we nu een andere conclusie trekken dan dat het tijd wordt voor een rehabilitatie van Arius c.s.? We lezen eerst nog verder in vers 16.

3.1.4 Het ‘in Hem’, ‘door Hem’ en ‘tot Hem’ geschapen zijn van alles als aanwijzing voor de pre-existentie van de Zoon?

Het lijkt me toch nog te vroeg om te concluderen dat hier in Kolossenzen 1:15 geen sprake is van een pre-existentie in de zin van *vóórtijdig*, van eeuwigheid. Immers vers 16 zingt door over Hem, die het Beeld en de Eerstgeborene is. En dan blijkt dat er iets gezegd wordt dat ons aanvullende informatie geeft over wat we in vers 15 gelezen hebben en daar ook zodanig licht over laat vallen dat er geen andere conclusie mogelijk is dan het naspreken van wat hier gezegd wordt – niet over een gepersonificeerde wijsheid – over een levende Persoon. Ook hier beperk ik me tot wat voor ons onderwerp van directe betekenis is.⁴⁷ Het ‘beeld van de onzienlijke God’, de ‘Eerstgeborene van de hele schepping’ is Hij, van Wie geldt: *ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα (...) τὰ πάντα δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται*.

⁴⁶ Cf. met name Van Eck, *Kolossenzen. Filemon*, 82–3.

⁴⁷ Dat betekent dat ik nauwelijks inga op de toelichting van het *τὰ πάντα* die wordt gegeven in het midden-deel van vers 16.

Het gaat bij het eerste deel om de schepping als feit (aoristus)⁴⁸. Het *divinum passivum* wijst God aan als de Schepper, die *in, door en voor*⁴⁹ de Zoon alles geschapen heeft (perfectum), zodat deze schepping op grond daarvan een voortdurende existentie heeft.⁵⁰

Uit het bovenstaande volgen drie dingen:

1. Dat blijktbaar de Zoon niet het *eerste* is die zelf tot de *schepping* behoort. Dat zou in tegenspraak zijn met het τὰ πάντα. Het kan niet zo zijn dat *alle* dingen in en door Hem geschapen zijn, terwijl Hij Zelf als eerste nog geschapen zou moeten worden. Deze gedachte wordt in het middendeel (vs. 17a) trouwens onderstreept met het αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων.⁵¹ Dit laatste betrek ik er nadrukkelijk bij, omdat het bovenstaande anders slechts een logische conclusie kan lijken. De onderstreping uit het middendeel maakt Zijn pre-eminentie alleen maar groter, zowel in rangorde als tijdsorde. Het τὰ πάντα onderstreept de exclusiviteit van de Scheppingsmiddelaar. Hij is ‘vóór alle dingen’ als de πρωτότοκος, die de ‘Zoon van Zijn liefde’ is (vs. 13). De ‘voorsprong’ van Christus in tijd en rang is dus niet relatief, maar absoluut; niet gradueel, maar categoriaal.
2. Dat wanneer we de eerste woorden van vers 15 lezen in het licht van vers 16 blijkt dat de Zoon niet pas het ‘Beeld van God’ zichtbaar gemaakt heeft op aarde toen Hij ‘vlees geworden’ is. Niet pas in Zijn eigen voorgeschiedenis onder Israël⁵², maar ook in de schepping zelf. Echter – gezien het onderscheid met τὰ πάντα – zo allereerst ‘voor alle eeuwen’, als de pre-existente Zoon van God. De Zoon is daarom ook niet in passieve zin Beeld als slechts reflecterend wie God is, maar is als zodanig Zelf ‘lichtbron’. In het geheel van deze verzen kan zo enige klemtoon vallen op het ‘Hij is het Beeld van God.’
3. Dat wanneer we de tweede uitdrukking van vers 15 lezen in het licht van vers 16 blijkt dat de ‘Eerstgeborene van de hele schepping’, de positie inneemt *over of boven* al het geschapene. Immers, Hij behoort niet tot het geschapene en vanwege – en dan doen we dus een beroep op een gegeven uit het geheel van de Schrift – het absolute onderscheid tussen Schepper en schepsel, oefent Hij Zelf als de Zoon de functie uit die volgens het getuigenis van het OT juist alleen JHWH eigen is. Hij hoort dan ook helemaal aan Gods kant. De Zoon *wordt* dan ook geen God doordat het πᾶν τὸ πλήρωμα in Hem wil *wonen*, maar het is wel een diepe omschrijving van het Zoon-van-God-zijn.⁵³

48 Ik neem aan dat het een verschrijving is – wellicht door de te grote beknoptheid – wanneer Patzia in zijn commentaar, *NIBC*, 30, suggereert dat het bij ἐκτίσθη gaat om een perfectum.

49 Weergave van het *eis* kan ook met: ten behoeve van, gericht op, tot.

50 Dat wordt in vers 17 nog weer toegelicht met het ‘alles heeft in Hem z’n bestaan’.

51 Bijv. door Habermann, *Präexistenzaussagen*, 232–3, 236 weggelaten als niet-oorspronkelijk. Wel geeft Habermann aan dat door 17–18a de voorrang en pre-existentie van Christus onderstreept wordt, 237.

52 Fee, *Pauline Christology*, 295–8 ziet met name de exodus en het davidisch koningsschap in de voorafgaande verzen terug.

53 O’Brien, *Colossians. Philemon*, 52–3 wijst op de taal van het OT waarin duidelijk wordt dat God zelf of Zijn heerlijkheid het universum vervult (Ps. 72:19, Jer. 23:24, Ez. 43:5; 44:4). Hofius, ‘Eerstgeborener’, 193 wijst op de parallel met Filippenzen 2:6, Hebr. 1:3 en Johannes 1:1. Ook daar geldt dat alleen afgaan op een bepaalde uitdrukking niet beslissend kan zijn voor de exegese. Dan zal – in het bijzonder bij Filippenzen 2 – de context mee dienen te spreken.

Uiteindelijk kunnen bovenstaande drie vragen dus bevestigend beantwoord worden. Het zijn inderdaad drie typeringingen die de bijzondere positie van de Zoon duiden: Hij is pre-existent.

Nog één gegeven uit deze perikoop dient aan de orde te komen: de ‘voorzetselchristologie’⁵⁴ in dit gedeelte. Het gaat dan over het ‘in Hem’ *geschapen* (vers 16) en het ‘in Hem’ *bestaan* (vers 17). De discussie gaat met name over een *instrumenteel* of *lokaal* gebruik van het voorzetsel ‘in’.⁵⁵ Zij die kiezen voor een instrumenteel gebruik, hantieren daarvoor met name de volgende argumenten:

1. Een keuze voor de joodse wijsheidstraditie tegenover een gebruik door m.n. de Stoa, waarbij dan een gelijkstelling zou dreigen tussen God (Christus) en de natuur door het ‘in’ (pantheïsme);
2. Door een parallel te trekken met de laatste zin waar het $\delta\iota'$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\delta$ gebruikt wordt;
3. Vanwege een parallel met 1 Korinthe 8:6 en Johannes 1:3;
4. Om niet de indruk te wekken dat het zou gaan om een ‘ideeële kosmos’ waarbij volgens Philo (in de lijn van Plato) de Logos als de plaatsaanduiding daarvan gezien zou worden. En inderdaad gaat τὰ πάντα hier niet over een wereld van ideeën, maar over wat een reëel bestaan heeft.

Ongetwijfeld is het instrumenteel gebruik van het ‘in Hem’ gerechtvaardigd door het ‘door Hem’.⁵⁶ Maar waarom wordt het verband niet gelegd met, vanuit de context, het ‘in Hem’ van vers 19 (cf. 2:9)? Daar heeft het duidelijk een *lokale* betekenis en treffen we dezelfde volgorde aan van het ‘in Hem’, ‘door Hem’ en ‘voor Hem’.⁵⁷ Men kan in deze parallel niet weer dezelfde redeneringen volgen als hierboven.

Deze lokale betekenis van het ‘in Hem’ geeft Fee als volgt weer:

‘As the eternal Son, he embraces the entire sphere of created existence, and nothing lies outside him or is independent of him. (...) The especially high christological affirmation involved in these enclosing lines⁵⁸ can scarcely be denied – or deflected by making it simply another way of expressing agency. Just as there is nothing that lies outside God the Father’s existence, so also there is no existing thing that lies outside the Son.’⁵⁹

54 Om met een variant te spreken van ‘prepositional metaphysics’, Van Kooten, *Cosmic Christology*, 122–3, die verwijst naar een opstel van G.E. Sterling met deze aanhef in: D.T. Runia / G.E. Sterling (eds.), *Wisdom and Logos: Studies in Jewish Thought* [FS D. Winston] (Atlanta 1997) 219–238.

55 Zie Bauer / Arndt e.a., *Greek-English Lexicon*, 258a–61b; cf. M.J. Harris, ‘Appendix’, *NIDTNT*, vol. 3, 1190–3.; cf. A.J.M. Wedderburn, ‘Some observations on Paul’s Use of the Phrases “In Christ” and “With Christ”’, *JSNT* 25 (1985) 83–97 (reprint in: Stanley E. Porter, C.A. Evans (eds.), *New Testament Text and Language* (Sheffield 1997) 145–59).

56 Hofius, ‘Erstgeborener’, 194–5, merkt op dat het ‘in Hem’ er in ieder geval op wijst dat Hij niet slechts ‘werktuig’ van de schepping is als een slechts bemiddelend tussenwezen, maar als Mede-schepper ook zelf ‘Subjekt des Schaffens’ is.

57 Cf. voor de weergave van εἰς αὐτόν (‘voor Hem’ als ‘auf ihn hin’); Hofius, ‘Erstgeborener’, 230–1. Verder zou op andere plaatsen in deze brief en andere NT-ische brieven gewezen kunnen worden op het ‘in Hem’ als aanduiding van een ‘plaats’ oftewel ‘dative of sphere’, Fee, *Pauline Christology*, 302. Om één plaats te noemen die mogelijk ook verband houdt met de pre-existentie van Christus: Ef. 1:4: ‘In Hem uitverkoren’.

58 Te weten 16a en 17b, schepping en instandhouding in één hand. Of er sprake van coherentie is!

59 Fee, *Pauline Christology*, 302.

Daarbij gaat het niet om kosmologische speculaties, maar wel om heel nadrukkelijk aan te geven dat er geen ‘lege ruimte’ is. Niet zo dat er een identificatie van God en de kosmos plaatsvindt. Het onderscheid tussen Schepper en schepping komt juist tot uitdrukking door deze woorden ‘in Hem’ (de Zoon). In dit opzicht heeft Pannenberg’s theologie – zij het dan met een wellicht te speculatieve constructie van de zelfonderscheiding van de Zoon – een vergeten aspect weer onder de aandacht gebracht.

Het is veel meer dan speculatie. ‘In een onherbergzame kosmos zich geborgen weten, omdat men zich in Christus geborgen weet, dat is wat Paulus meegeeft aan de gelovigen aan wie hij schrijft.’⁶⁰ Terwijl de grond in Kolosse letterlijk beeft en voor het besef van de christenen daar bezwijkt onder de machten van de kosmos, heft Paulus voor hen hier een lied aan dat Christus ‘*Grund allen Seins und Neuseins*’ is.⁶¹

In dit lied blijkt zo de unieke verhouding van de Zoon tot 1. God, de Vader, 2. het universum, dat Hij geschapen heeft en in stand houdt, 3. de kerk, die in het bijzonder de plaats van de verzoening is (// Hebr. 1:1–4 en Joh. 1:1–18).

3.1.5 Conclusie

We stellen op grond van bovengenoemde overwegingen vast dat in deze verzen:

1. De pre-existentie van de Zoon onder woorden gebracht wordt en dat in zowel *pretemporele* zin als *preëminente* zin. Dit is gegeven met het *πρωτότοκος* van zowel ‘al wat geschapen is’ als ‘uit de doden’.⁶² Ook al zou Paulus zich hier werkelijk (uitsluitend) hebben willen uitdrukken in de traditie van de wijsheid, deze Persoon blijkt alle wijsheid vooraf en te boven te gaan doordat de volheid (*plèroma*) van God in Hem woont;
2. De voorzetsels (in, door, tot) onderstrepen dat Christus, de Zoon, een allesbepalende plaats inneemt *ten opzichte van* de schepping;
3. Het ‘alles in Hem geschapen’ (vs. 16) *én* ‘alles samengehouden in Hem’ (vs. 17) insluiten dat er op een bijbelse wijze gesproken kan worden over een ‘panentheïsme’ met handhaving van het onderscheid tussen Schepper en scheepsel dat in het ‘pre’ van Zijn existentie tot uitdrukking komt;

⁶⁰ Van Eck, *Kolossenzen. Filemon*, 84, ook met een verwijzing naar de aardbevingen die dat deel van de wereld teisterden. Cf. mijn bespreking van Kuschels bespreking van Kolossenzen 1:15–18, *Kom en zie* (1), 2.1.3.2.

⁶¹ Dübbers, *Christologie und Existenz*, 20–2. Cf. 101, 106. Ook bij het beeld van hoofd-lichaam gaat het volgens Dübbers niet allereerst om heerschappij, maar om fundering van de existentie van de kerk.

⁶² Cf. Van Kooten, *Cosmic Christology*, 25: ‘The divine nature, therefore, does not dwell in Christ only after his resurrection. It resided already in the one whom the whole cosmos finds its present coherence (1.16–17)’. Dübber, *Christologie und Existenz*, 143–4: ‘Entsprechend finden sich keine Hinweise im Kolosserbrief, die ein messianischen Verständnis des *υἰός*-Titels nahelegen kömmtem: Christus ist für den Verfasser, der den Kolosserhymnus an zentraler Stelle in seinen Brief afnahm, nicht der erwählte und zum Sohn Gottes inthronisierte Messiasheerscher, sonder der Präexistente, der als *εἰκὼν* auf Seiten des transzendenten Gottes steht und als Schöpfungsmittler jeder Kreatur vorgeordnet ist. Dies gilt auch für ihn als Heilmittler und *ἀρχή*, wobei die wesenhafte Verbindung zwischen Gott und Christus in diesem Zusammenhang durch den Einwohnungsgedanken ausgedrückt wird (1,19; 2,9). Das bedeutet für das Verständnis des *υἰός*-Titels in 1,13: Das enge Verhältnis zwischen *πατήρ* und *υἰός*, das durch die erläuternde Genitivwendung *τῆς ἀγάπης αὐτοῦ* noch unterstrichen wird, besteht von Anfang an.’

4. Het verband tussen schepping en verlossing alles te maken heeft met de positie van het Hoofd en die van Zijn lichaam met als doel dat ‘Hij in alles de Eerste zou zijn’;
5. Het spreken over de pre-existentie van de Zoon ‘ingeklemd’ staat tussen kruis en opstanding (vs. 14, 20).

Toch stelt ons dit wel voor een aantal belangrijke vragen. Hoe kwam Paulus zover om zo over de Zoon te spreken als pre-existent en dan een Zoon die helemaal aan de kant van de Schepper staat en dus God ‘in eigen persoon’ is? Een inderdaad *noodzakelijke*, maar niet voldoende voorwaarde voor het geloof in het God-zijn van de Zoon is het geloof in de pre-existentie van Hem. Dit betekent dan ook dat omgekeerd het belijden van de godheid van de Zoon wel een voldoende, maar géén *noodzakelijke* voorwaarde is om te spreken over Zijn pre-existentie. Deze logische redenering blijkt theologisch ook juist te zijn. Immers, er zijn theologen die wél nadrukkelijk willen spreken over Zijn pre-existentie, maar niet belijden dat Hij als de eeuwige Zoon van de Vader Zelf God is. Een klassiek voorbeeld van deze positie is Arius, die wel de pre-existentie van de Zoon, maar niet Zijn God-zijn erkende.⁶³

Nergens geeft Paulus er blijk van dat hij dit deed op grond van een abstracte Logosleer of iets dergelijks en zo los van Hem, die hij ontmoet had op weg naar Damascus als de ‘Ik ben Jezus’.⁶⁴ Tevens zagen we hierboven dat hij deze Zoon kent als de gekruisigde en opgestane Zoon. Maar is dit spreken in zulke verheven bewoordingen in overeenstemming met wat de synoptische evangeliën ons getuigen over Jezus, de Zoon van God? En als we de historische benadering recht willen doen, past een dergelijk spreken over de Zoon van God wel in het denken binnen het vroege jodendom dat zich oriënteerde op met name het OT, en als Hij daarin niet past wat vormt dan het breekpunt?

Dit zijn de vragen waarop in het vervolg antwoord wordt gezocht. Begonnen wordt met de vraag of een dergelijk spreken past binnen de belijdenis van Deuteronomium 6:4. Het gaat om de vraag of de hierboven gesignaleerde identiteit van de Zoon ‘past’ in de identiteit van de God van Abraham, Izak en Jakob. Betekent het belijden van de pre-existentie van de Zoon een breuk met het monotheïsme?

3.2 Pre-existent vóór de schepping? De identiteit van God

Bij de bespreking van Kolossenzen 1:15–18 bleek dat er gegronde redenen zijn om te belijden dat de Zoon van God er reeds was, toen er nog geen geschapen werkelijkheid was. Daarbij viel het nadrukkelijke onderscheid op tussen Schepper en schepping. Daar zit niets tussen, omdat men Schepper is of schepsel. Met name door Colin E. Gunton is

63 E.P. Meijering, *Inspiratie uit de traditie. Gegronde geloof* (Kampen 1996) 117 wijst er terecht op dat: ‘Het spreken over de opstanding en het voorbestaan (de preëxistentie) hoefde voor de discipelen, die met joodse geloofsvoorstellingen werkten, niet in te houden dat men hiermee ‘de godheid van Christus’ wilde ponnieren, aangezien de noties van de opstanding en de preëxistentie (soms alleen opgevat als een ideële preëxistentie ‘in de gedachten van God’) ook wel op mensen werden toegepast’.

64 Daar wordt in recente exegetische en hermeneutische lectuur veel meer aandacht voor gevraagd dan in de vorige eeuw. Cf. o.a. Mark L.Y. Chan, *Christology From Within & Ahead*, 264–75, 295–99. ‘Paul’s christology thus developed *from within* the particularity of Jewish tradition even though it was radically reconfigured under impact of Christ’s revelation’, 275.

het gevaar onderstreept en bestreden van een dualistisch denken, waarbij de onderscheiding tot een scheiding is verworven. Typerend voor het handhaven van de verbinding tussen beide is het centraal stellen van de *otherness-in-relation* voor de verhouding van Schepper tot schepping.⁶⁵

Nu is één van de vormen van dualistisch denken in de leer aangaande Christus de opvatting dat de bijvoeglijke naamwoorden ontologisch en functioneel elkaar *uitsluiten*. Daar wordt nu allereerst op ingegaan. Na enkele nog wat bredere bijbels-theologische beschouwingen, wordt deze paragraaf afgerond met een schets van enkele hoofdlijnen van de proloog van Johannes als de ‘proloog van Jezus’, omdat daarin de identiteit van God, van Vader en Zoon op een bijzondere manier onder woorden gebracht is.

3.2.1 Functioneel-ontologisch

De gedachte is algemeen verbreid dat de christologieën van de vroege kerk ‘ontologisch’ zijn, terwijl vandaag, vanwege het relevantieverlies van alles wat met metafysica te maken heeft⁶⁶, het zou moeten gaan om een ‘functionele’ Christologie.⁶⁷

Het wordt er bepaald niet helderder op als ‘ontologisch’ dan gelijkgesteld wordt aan ‘van boven’ en ‘functioneel’ gedacht wordt als uitsluitend ‘van beneden’. Immers dan is de scheiding meteen werkelijkheid: ‘van beneden’ wordt dus niet meer geopenbaard wie Hij *is* en ‘van boven’ niet meer wat Hij *doet*.⁶⁸ Het is de vraag of ‘uit de mensen’ – als weergave van ‘van beneden’ – ooit tot ‘uit de hemel’ – als weergave van ‘van boven’ – kan leiden.⁶⁹ Het is overigens wel opvallend dat juist waar het ging (en gaat) om de zogenaamde ‘historische Jezus’ en men dus een benadering ‘van beneden’ kiest, vergeten lijkt te worden dat het een innerlijke tegenstrijdigheid is om dan te kiezen voor een *functionele* christologie. Immers bij deze benadering dient zeker verdisconteerd te worden dat de ‘historische Jezus’ een Jood was. En niets is meer in strijd met het joodse monotheïsme dan om Hem te zien als de Heere ‘in functie’ zonder Hem te zien als ‘ontologisch’ een goddelijke Persoon.⁷⁰

65 Zie uitvoerig daarover: *Kom en Zie (1)*, 4.2.

66 Alister E. McGrath, *A Scientific Theology* (vol. 3), spreekt over ‘the twentieth-century revolt against metaphysic’, 250–267. Deze afkeer van metafysica is volgens hem geïntensiveerd met de opkomst van het postmodernisme, 260. Na een analyse van enkele vertegenwoordigers merkt hij heel treffend op: ‘Metaphysical assumptions are actually implicit within the ideologies of those who oppose the notion’, 266.

67 Berkhof, *Christelijk Geloof*, 297 wijst erop dat de vertaling van Hebr. 4:15 van ‘zonder zonde’ (SV) naar ‘zonder te zondigen’ (NBG 1951) alles te maken heeft met de verschuiving van ontologisch naar functioneel denken.

68 Ik neem nu alleen dit spraakgebruik over dat veelvuldig gebruikt is en kom daar in hoofdstuk 5 nog uitvoerig op terug.

69 Robert J. Palma, ‘Polyani and Christological Dualisms’, *STJ* 48 (1995) 215 wijst erop dat een dergelijke lineaire benadering (dus een lijn van beneden naar boven, MJK) niet alleen irrelevanties, maar ook onjuiste gevolgtrekkingen met zich meebrengt: ‘For knowledge of the divine status of Christ can not be derived through mental operations or formal logical moves based strictly on empirical and historical evidence.’

70 Bauckham, Richard, *God Crucified*, 41: ‘[I]t seems unproblematic to say that for the early Christology Jesus exercises the ‘functions’ of Lordship without being regarded as ‘ontologically’ divine.’ Echter: ‘In fact, such a distinction is highly problematic from the point of early Jewish monotheism, for in this understanding of the unique divine identity, the unique sovereignty of God was not a mere ‘function’ which God could delegate to someone else.’ Stephen Clark, *The Forgotten Christ*, 14 n. 5 geeft een sprekend

Het is onmogelijk om de vraag ‘wie is Hij?’ los te maken van ‘wat doet Hij?’. We raken het spoor bijster wanneer uitsluitend Zijn werk gaat bepalen wie Hij is (voor ons). Als er een hermeneutische keuze gemaakt zou moeten worden met behulp van deze woorden, dan kiezen we voor een ontologische functionele Christologie ofwel een Christologie die de persoon en het werk van Christus niet van elkaar losmaakt. Hij is méér dan Zijn werk! Hij deed en doet Zijn werk als Hij is! Beide zijn elkaars complementen.⁷¹

Een boeiende poging om uit de impasse te komen is verricht door Richard Bauckham.⁷² Hij spreekt over een christologie van de Goddelijke identiteit (*divine identity*) als een weg om de onderscheiding ‘functioneel’ versus ‘ontologisch’ te boven te komen. Een dergelijk onderscheid correspondeert niet met het vroeg-joodse denken over God en evenmin met de opvatting over monotheïsme in het zogenoemde Tweede Tempel-jodendom. ‘When we think in terms of divine identity, rather than divine essence or nature, which are not the primary categories for Jewish theology, we can see that the so-called *divine functions which Jesus exercises are intrinsic to who God is.*’⁷³ Hij is dan ook van mening dat deze christologie van de *divine identity* in het NT niet maar een fase is op weg naar de ontologische christologie van de patres, maar zelf reeds een christologie is waarin Jezus Christus voluit God is. Dit houdt in dat Jezus Christus *intrinsiek* behoort tot de unieke en eeuwige identiteit van God.

3.2.2 Identiteit

Met name in de angelsaksische literatuur wordt veelvuldig het woord ‘identity’ in relatie tot God gebruikt.⁷⁴ Schept dat begrip voldoende duidelijkheid om te zeggen wie God is?

voorbeeld. De *functionele* belijdenis van Thomas: ‘Mijn Heere en mijn God’ was blasfemie, tenzij hij geloofde dat Jezus was ‘*ontologically*’ Kurios en God. De eenheid van functioneel en ontologisch zal hieronder nog aangetoond worden bij de bespreking van Joh. 1:1, zie 3.2.6.

71 Zo: R.T. France, ‘The Worship’, 34. Berkhof, *CG*, 282, merkt op dat men onmogelijk kan kiezen: ‘theologisch niet, omdat persoon en werk hun geloofsbetekenissen juist aan elkaar ontlenen, en filosofisch niet, omdat de functie zonder de substantie zichzelf opheft en de substantie alleen in de functie aan ons kenbaar wordt. In onze cultuursituatie kunnen we niet terug naar de eenzijdig ontologische denkrant van vroeger, maar een puur functionalistische benadering leidt nergens heen.’ Cf. Weber, *Glaubenslehre*, II, 17–20; Berkouwer, *De Persoon van Christus*, VII.

72 Richard Bauckham, *God Crucified* (Carlisle 1998). Hij kondigt in zijn voorwoord reeds een te verschijnen studie aan: ‘Jesus and the Identity of God: Jewish Monotheism and New Testament Christology’.

73 Bauckham, *God Crucified*, viii (cursivering MJK), 40–42.

74 Vergeleken met Duitstalige literatuur waarin veelvuldig ‘Wesen Gottes’ of ‘Gottes Sein’ gebruikt wordt. Uiteraard wordt er ook nog wel over ‘God’s Being’ gesproken, maar dan vaak in samenhang met de ‘Trine Identity’. Hans W. Frei, *The Identity of Jesus Christ. The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology* (Philadelphia 1975), heeft zich in dit begrip in de jaren ‘60 reeds verdiept als een mogelijkheid om recht te doen aan de persoon – en het ging hem vooral om de presentie – van Jezus Christus. Hij onderscheidt twee wijzen van spreken over de identiteit van iemand als aanduiding van iemands uniciteit: a. ‘as an intentional act, suggesting that a person is as he acts’, met de focus dus op iemands intenties en handelen in de loop van zijn leven(sverhaal), b. ‘in terms of a person’s manifestation as a total being’, 45. Eerder spreekt hij over de ‘cor’, de ‘clue’ van een persoon, 37, en wat later spitst hij dat toe op: ad a. ‘what is he like?’, en ad b. ‘Who is he?’ Ten aanzien van Jezus luidt zijn conclusie: ‘Jesus Identified in His Resurrection’, 139–52, m.n. 149.

Evenals bij alle andere termen – persoon, zijnswijze, hypostase⁷⁵ – blijkt hoe verschillend men er invulling aan kan geven. Bauckham geeft zelf aan dat zijn gebruik van het woord ‘not of course necessarily a notion precisely the same as modern ideas of personal identity’ is. Hij wil het vooral gebruiken tegenover het begrip ‘natuur’: ‘Identity concerns *who* God is, nature concerns *what* God is or what divinity is’.⁷⁶ Hij sluit zich aan bij een omschrijving die door Vanhoozer gegeven wordt, die naast de betekenis van ‘identiteit’ als numerieke eenheid of ontologische constante in de tijd ‘the personal identity of self-continuity’ noemt.⁷⁷ Om dit laatste gaat het Bauckham:

‘Reference to God’s identity is by analogy with human personal identity, understood not as a mere ontological subject without characteristics, but as *including both character and personal story* (the latter entailing *relationships*). These are the ways in which we commonly specify “*who someone is*”.’⁷⁸

Persoonlijke identiteit is een begrip dat spanning kent tussen twee polen: het vaste en het veranderlijke. Mijn identiteit is onveranderlijk in die zin dat de persoon die dit schrijft dezelfde is als die toen en toen geboren is. Anderzijds is duidelijk dat de identiteit zich in de loop van de jaren ook ontwikkelt tot de volwassenheid. Weliswaar veronderstelt deze zich ontwikkelende identiteit de wezenlijke continuïteit⁷⁹, maar de vraag is of we kunnen spreken over een ontwikkeling in God. Bauckham laat dit aspect onbesproken.⁸⁰ Wel spreekt hij over een ‘newly *disclosed* identity of God, revealed in the story of Jesus the Gospel has told’.⁸¹ Even daarvoor spreekt hij over ‘the novelty of divine identity revealed as intra-divine relationship’.⁸² Hij verwijst dan naar Mattheüs 28:19 als een parallel van Exodus 3:6 waar de God van de patriarchen Zich bekend maakt met de naam YHWH. Een bijbelse theologie kan inderdaad niet heen om de voortgang van de Godsopenbaring, zoals verwoord in Hebreëen 1:1. Bij de ‘newly *disclosed* identity of God’ is te denken aan Romeinen 16:25,26 waar sprake is van de ‘openbaring van het geheimenis’ dat de eeuwen daarvoor nog onbekend was.

Hoe ziet Bauckham de unieke identiteit van God? In de eerste plaats benadrukt hij keer op keer dat er in het joodse monotheïsme (en monolatrisme) een absolute scheiding gemaakt wordt tussen God en al het andere, hetzij behorend tot de geschapen hemelse ‘hofhouding’ hetzij tot de rest van de kosmos. Dit in tegenstelling tot de hellenistische visie dat goddelijkheid een kwestie van gradatie is (vanaf een ‘summum’, een spectrum van goden in allerlei graden en vormen als tussenwezens). Dit uitgangspunt maakt het onmogelijk om ‘hoge’ christologieën uit het NT te *verklaren* vanuit een ontwikkeling uit een jodendom waarin sprake is van allerlei intermediaire wezens met een semi-

75 Cf. voor een korte bespreking o.a. Pannenberg, ‘Person und Subjekt’, *GST* 2, 80–95.

76 Bauckham, *God Crucified*, 8.

77 Vanhoozer (ed.), ‘Does the Trinity Belong in a Theology of Religions? On Angling in the Rubicon and the “Identity” of God’, in: idem, *The Trinity in a Pluralistic Age* (Grand Rapids 1997) 41–71, 47.

78 Bauckham, *God Crucified*, 8, n. 5 (cursivering, MJK).

79 Voor een filosofische verantwoording: René van Woudenberg, *Het mysterie van de Identiteit. Een analytisch-wijsgerige studie* (Nijmegen 2000).

80 Zie verder hierover 5.2.6.

81 Bauckham, *God Crucified*, 76.

82 Bauckham, *God Crucified*, 75.

goddelijke status.⁸³ Daarmee zou juist volgens Bauckham een strikt monotheïsme ontkend worden. Toch staat de pre-existentie van de Zoon in het licht van Jezus, de Christus, niet geïsoleerd van wat vanuit het OT meegenomen is in de periode van het Tweede Tempel-jodendom. En dit laatste is juist wat Hengel, Hurtado en anderen hebben laten zien, zonder daarmee te ontkennen dat er een ‘breuklijn’ loopt.

Als karakteristiek voor de unieke identiteit van God geldt volgens Bauckham dat Hij de Schepper van alle dingen en de soevereine Regeerder van alle dingen is.⁸⁴ Niet dat daarmee de identiteit van God voldoende bepaald is, maar wel zijn dat twee zaken die ‘noodzakelijk zijn’ om God te zijn volgens wat het OT ons aanreikt (m.n. vanuit de Thora, Jes. 40–55). Er is geen andere God naast Hem!

3.2.3 Intermediairs?

Er kunnen volgens Bauckham twee groepen intermediaire figuren worden onderscheiden in de intertestamentaire literatuur van het Tweede Tempel-jodendom. In de eerste plaats allerlei engelen en menselijke personen die een belangrijke rol speelden in Gods regering over de wereld en in het bijzonder Israël. Maar zij worden onmiskenbaar uitgesloten van de unieke identiteit van God. Er lijkt slechts één uitzondering te zijn⁸⁵, in de *Gelijkenissen van Henoch*: de Zoon des mensen zal in de toekomst op de dag van het oordeel door God geplaatst worden op Zijn troon en het oordeel uitoefenen namens God.⁸⁶ Hij zal ook aanbeden worden.⁸⁷ Hij deelt echter dan pas in de Godsregering en heeft geen betekenis als Schepper. Daarom is de stelling dat hij zou behoren tot Gods identiteit dubieus.

De tweede groep bestaat uit personificaties van bepaalde aspecten van God Zelf, zoals Zijn Geest, Woord en Wijsheid.⁸⁸ Zij worden ondubbelzinnig tot de unieke identiteit van God gerekend. Deze personificaties zijn ontwikkeld vanuit de gedachten van Gods eigen Wijsheid en Gods eigen Woord die immers aspecten zijn van Gods identiteit. Met

83 O.a. Hengel, *The Son of God*, Dunn; *Christology in the Making*, cf. idem, ‘Was Christianity a Monotheistic Faith from the Beginning?’, *SJT* 35 (1982) 303–336; Schimanowski, *Weisheit und Messias*, idem: ‘Die frühjüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie’, in: Laufen, *Gottes ewiger Sohn*, 31–55; Hurtado, *One God, One Lord* en latere werken. Zie verder onder n. 85 inzake monotheïsme.

84 Bauckham, *God Crucified*, 70–1.

85 Bauckham, *God Crucified*, 19,20. Een tweede situatie in de *Exagoge* (Ezechiël de Tragedian) waarin iets dergelijks van Mozes gezegd zou zijn is voor tweemaal uitleg vatbaar.

86 1 Henoch 61:8; 62:2,5; 69:27,29. Cf. Darrell D. Hannah, ‘The Throne of His Glory: The Divine Throne and Heavenly Mediators in Revelation and the Similitudes of Enoch’, *ZNW* 94 (2003) 68–96, die betoogt dat deze Gelijkenissen een unieke plaats innemen binnen het Tweede Tempel-jodendom. Een ‘Fundgrube’ Boccaccini, Gabriele (ed.), *Enoch and the Messiah Son of Man. Revisiting the Book of Parabes* (Grand Rapids/Cambridge 2007). De daarin opgenomen studies laten zien dat al te stellige uitspraken over deze Gelijkenissen onmogelijk zijn. Dat onderstreept het woord ‘dubieus’.

87 1 Henoch 46:5, 48:5 en 62:6,9

88 Terzijde zij opgemerkt dat Bauckham zich beperkt tot het Woord en de Wijsheid ‘because of their relevance to early Christology’ (17). In het licht van de studie van Van der Kamp, *Pneuma-Chistologie* en gezien het feit dat alle verdedigers van een pneuma-christologie juist verwijzen naar de plaats van de ‘pneuma’ in de eerste eeuwen van de kerk, een niet te verdedigen beperking.

een bepaalde variatie brengen zij tot uitdrukking wie God is in relatie tot de wereld.⁸⁹ Bauckham verwijst dan m.n. naar Jesaja 40:13 (// 2 Henoch 33:4). God heeft geen Raadgever gehad buiten Zichzelf. Toch heeft Hij een Raadgever gehad, namelijk de Wijsheid. Zo kan de Wijsheid niet anders dan tot Gods identiteit zelf behoren. In 1 Henoch 84 en Wijsheid 9:4,10 wordt Wijsheid getekend als zittend op de troon naast God. De conclusie van Bauckham inzake het joodse monotheïsme luidt: ‘The Second Temple understanding of the divine uniqueness does not define it as unitariness and does not make distinctions within the divine identity inconceivable.’⁹⁰

In het NT blijken nu precies die karakteristieken die bepalend zijn voor wie God is aan Jezus te worden toegeschreven. Als we echter deze karakteristieken slechts als ‘functie’ gaan zien dan hanteren we een standpunt dat moeilijk verenigbaar is met het vroeg-joodse monotheïsme.⁹¹ Immers de unieke soevereiniteit van God is niet slechts een ‘functie’ die God aan iemand kan delegeren, maar is de belangrijkste karakteristiek van de unieke goddelijke identiteit die God onderscheidt van al het andere. De unieke soevereiniteit is een zaak van wie God *is*. Daarom is Jezus’ participatie daarin niet een zaak van wat Jezus *doet*, maar van wie Jezus *is* in relatie tot God. Het sluit Jezus in, in de goddelijke identiteit.

‘The assumption usually is that whereas first-century Jewish monotheists could attribute divine ‘functions’ to Jesus without difficulty, since this would not infringe Jewish monotheism, they could not easily attribute divine ‘nature’ to him without raising difficult issues for monotheism with which only later Trinitarian developments could cope (successfully or not). However, this is to misconstrue Jewish monotheism in Hellenistic terms as though it were primarily concerned with *what divinity is* – divine nature – rather than with *who YHWH, the unique God, is* – divine identity. The whole category of divine identity and Jesus’ inclusion in it has been fundamentally obscured by the alternative of “functional” and “ontic”, understood to mean that either Christology speaks simply of what Jesus does or else it speaks of his divine nature. Once the category of divine identity replaces those of function and nature as the primary and comprehensive category for understanding both Jewish monotheism and early Christology, then we can see that the New Testament’s lack of concern with the divine nature of Christ is by no means an indication of a merely functional Christology.’⁹²

89 Daarmee hebben ze nog geen eigen zelfstandigheid (hypostase). Deze kritiek heeft Hurtado, *One God, one Lord*, 37–39, 85–90 op het werk van Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism* (Tübingen 1985). Ook de joodse geleerde Segal, *Two Powers in Heaven* is niet overtuigd van een bepaalde onafhankelijkheid c.q. zelfstandigheid, 200–01. Cf. A.F. Segal, ‘Pre-existence and Incarnation: A Response to Dunn and Holladay’, *Semeia* 30 (1985) 83–95, waarin hij wijst op een bepaalde discontinuïteit met, een mutatie van, deze hele wereld van ‘intermediairs’ wanneer een vergelijking gemaakt wordt met de pre-existentie van de Zoon. Wel waren de ‘dragers’ om deze gedachte tot uitdrukking te brengen reeds aanwezig.

90 Bauckham, *God Crucified*, 22

91 O’Collins, *Christology*, 239, wijst er terecht op dat Christus’ persoonlijke pre-existentie en incarnatie uniek en zonder parallel waren in de religie tot die tijd toe. ‘In pre-Christian Judaism, as divine Wisdom and Logos are vivid metaphors for God’s own attributes and activities, they strengthen rather than ‘weaken’ Jewish monotheism.’ Daarvoor verwijst hij naar Dunn, *Christology in the Making*, 168–76, 215–30. Overigens onderschrijft O’Collins de andere centrale these van Dunn – te weten dat de vierde evangelist de eerste christen geweest is die sprak van een persoonlijk pre-existentie van de Logos-Zoon – niet: ‘he strains crudelity in explaining away texts such as in 1 Cor. 8:5–6 (...) and the creation “in him” of Col. 1:16’, 239 n.14.

92 Bauckham, *God Crucified*, 42.

Het is inderdaad te constateren dat het NT aan de goddelijke natuur van Christus nauwelijks afzonderlijke aandacht geeft. Geen uitspraken à la Chalcedon, maar het antwoord op de vraag ‘Wie is toch deze?’ wijst juist wel op Jezus’ behoren tot Gods identiteit als de legitimatie van wat Hij doet en zegt.

Een tweede punt dat Bauckham benadrukt ten aanzien van de identiteit van God in de relatie tussen monotheïsme en de christologie van het NT is het volgende: de insluiting van zowel het menselijk leven en de schandelijke dood als de verhoging van Jezus in de Goddelijke identiteit openbaart deze identiteit – wie God is – op een nieuwe manier. Zo heet het hoofdstuk waarin dit ter sprake komt veelzeggend: ‘*God Crucified: The Identity Revealed in Jesus*’. Daarbij gaat hij uit van de pre-existente en de verhoogde Christus. Het is immers in Zijn verhoging in de troon van God dat de eerste christenen Zijn behoren tot de goddelijke identiteit hebben herkend.⁹³ Hij werkt dit tweede punt uit door Jesaja 40–55 in verband te brengen met Filippenzen 2:6–11, enkele teksten uit Openbaringen over de Alpha en de Omega, en het Evangelie naar Johannes.

De vraag is of Bauckham toch ook niet met een aporie blijft zitten, zij het een andere dan die van de twee-naturen-leer. Aan de ene kant benadrukt hij voortdurend dat het karakteristiek is voor de ‘divine identity’ dat God onderscheiden is van ieder andere realiteit als de soevereine Schepper en Regeerder. Vervolgens met een verwijzing naar de proloog van Johannes: ‘Thus God’s gracious love (...) now takes the radically new form of a *human life* in which the divine self-giving happens’. Als dan dit ‘human life’ behoort tot de identiteit van God, is dan God nog wel onderscheiden van al het andere geschapene? Komt men zo, zij het via een andere weg dan van de leer van de twee naturen, toch niet voor de ‘overbrugde kloof’ te staan: ‘God geopenbaard in het vlees’ (1 Tim. 3:16)?

Bauckham volgt deze redenering:

‘But since the exalted Christ is first the humiliated Christ, since indeed it is *because* of his selfabnegation that he is exalted, his humiliation belongs to the identity of God as truly as his exaltation does. The identity of God – who God is – is revealed as much in self-abasement and service as it is in exaltation and rule.’⁹⁴

Als hij dan vervolgens de overstap wil maken vanuit het OT naar het NT en de vraag beantwoordt naar de consistentie van het beeld van God dat het NT geeft met dat van het OT, maakt hij de volgende ‘sprong’: ‘An important point to make in this connection is that the identity of the God of Israel does not exclude the unexpected and surprising.’ Hij verwijst dan naar de vrijheid van God ten opzichte van alle menselijke verwachtingen, zelfs die gebaseerd zijn op Zijn geopenbaarde identiteit. ‘He may act in new and surprising ways, in which he proves to be the same God, consistent with his known identity, but in unexpected ways. He is both free and faithful. He is not capricious but nor is he predictable.’⁹⁵

Maar welke redenen zijn er nu om te zeggen dat ‘wijsheid’ en ‘woord’ *wel* tot Gods identiteit behoren en bijvoorbeeld engelen niet? Kan niet gezegd worden dat engelen *op*

93 Bauckham, *God Crucified*, 46. Over de betekenis van de opstanding, zie hieronder 3.4.3.

94 Bauckham, *God Crucified*, 61.

95 Bauckham, *God Crucified*, 70–1.

een bepaalde wijze ook tot Gods identiteit behoren, omdat zij door middel van hun bestaan iets weergeven van wie God is, terwijl zij toch tot de geschapen werkelijkheid behoren? En geldt dat ook niet andere 'troongenoten' van God, die een bijzondere rang bekleden volgens deze Joodse literatuur?

Dan is de vraag wat het eigene, unieke van deze ene Zoon van God ten opzichte van deze andere 'zonen van God' is. Uiteindelijk kan dit onderscheid alleen bestaan in het absolute onderscheid tussen Schepper en schepsel. Dat blijkt iedere keer weer een fundamenteel principe te zijn. Een uitdrukking die overigens ook nadere bestudering waard is in het kader van het spreken over de 'identiteit van God' is de typering van deze boodschappers als 'the "alter ego" of the sovereign'.⁹⁶ Dit kan zondermeer van dé engel van JHWH gezegd worden wanneer Hij behoort tot de identiteit van God en zo in de 'Ik'-vorm kan spreken als JHWH.⁹⁷

In ieder geval laat deze benadering vanuit het OT zien dat het *niet onmogelijk* is dat er sprake is van de pre-existentie van de Zoon als de Zoon in wie *al* de volkomenheden van God – niet alleen Zijn wijsheid – een 'gezicht' gekregen hebben. Hij is als het 'beeld van de onzienlijke God' de persoon die God zichtbaar gemaakt heeft. Het laat ook zien dat spreken over een 'veelvoud' in God niet in strijd is met het monotheïsme⁹⁸, zodat de leer van de drie-eenheid niet noodzakelijk een bezwaar is. Het laat ook voldoende zien dat de identiteit van God in het Oude en in het Nieuwe Testament dezelfde is, zoals dat uit Zijn handelen in de geschiedenis blijkt.

3.2.4 Niet redeneren, maar eren

Het is met name L.W. Hurtado die er de laatste decennia voortdurend op gewezen heeft dat we geen antwoord kunnen geven op de vraag *How On Earth Did Jesus Become a God?*, wanneer we de geloofspraktijk buiten beschouwing laten.⁹⁹ Immers, het *lex oran-*

⁹⁶ Mark J. Boda, 'Figuring the Future: The Prophets and Messiah', in: Stanley E. Porter (ed.), *The Messiah in the Old and New Testament* (Grand Rapids 2007) 35–74, 70, n. 113 met verwijzing naar de studie van O'Brien (*Priest and Levite in Malachi*, 75). Uiteraard kan hier verwezen worden naar (woord)studies over de *sjaliach*.

⁹⁷ Zie onder 3.3.2.

⁹⁸ Zo dus contra Kuschel. Bauckham, 'Biblical Theology and the Problems of Monotheism' in, idem, *Jesus and the God of Israel* (Grand Rapids/Cambridge 2008) 60–106, met daarin vele verwijzingen naar recent onderzoek binnen de oudtestamentische wetenschap. Cf. ook de samenvattende bespreking van het monotheïsme in: Anthony C. Thiselton, *The Hermeneutic of Doctrine*, 451–78; Magnus Striet (Hg.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube* (2004); Loren T. Stuckenbruck, Wendy E.S. North (ed.), *Early Jewish and Christian Monotheism* [JSNTSup 263] (London 2004); Carey C. Newman, James R. Davila, Gladys S. Lewis (eds.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism* [JSJSup 63] (Leiden 1999), daarin een studie van R. Bauckham, 'The Throne of God and the Worship of Jesus', 43–69. Verder wijs ik op het baanbrekende werk van L. W. Hurtado, *One God, One Lord* (1988), maar ook in zijn bundel uit 2005, *How on Earth Did Jesus Become a God?* is een studie opgenomen over 'First-Century Jewish Monotheism', 111–133, die het monotheïsme vooral benadert vanuit de praktijk van de aanbidding van de ene, unieke God. Dat deed overigens John MacIntyre al in 1966, *The Shape of Christology* (Philadelphia 1966) 45.

⁹⁹ Zie m.n. Hurtado, *One God, One Lord* (1998², 1988), idem, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids 2005); Richard Bauckham, 'The Worship of Jesus in Philippians 2:9–11', in: Ralph P. Martin/Brian J. Dodd (ed.), *Where Christology Began: Essays on Philippians 2* (Louis-

di, lex credendi is niet alleen een algemeen aanwijsbaar patroon in de godsdienstgeschiedenis. Het is ook voor de systematisch-theologische bezinning onopgeefbaar.¹⁰⁰

Ook inzake de pre-existentie van Christus blijkt dat dit allereerst een belijden is dat bezongen wil worden, getuige de hymnen uit Filippenzen 2, Kolossenzen 1 en Johannes 1. ‘Es handelt sich weithin um Hymnen, die noch nicht mit einer feinen und geschliffenen Terminologie geschaffen wurden. Der Lobpreis stellt sich nicht einfach den Anforderungen des Lehrsaales.’¹⁰¹

In dit verband vraagt het *proskunein*¹⁰² de aandacht. Er is nooit een religieuze *cultus* rond Wijsheid of rond andere gepersonificeerde eigenschappen van God of rond de engelen geweest. Ze zijn nooit aanbeden binnen de traditie die voorafgaat aan Jezus’ komst en waarin Hij Zijn plaats inneemt.¹⁰³ ‘In terms of the religious scruples of the Jewish tradition, the most striking innovation in earliest Christianity is the treatment of the glorified Jesus as an object of cultic devotion in ways and terms that seem otherwise reserved for the God of Israel.’¹⁰⁴ Hurtado heeft hier vanuit historisch perspectief veel aandacht aan gegeven. Daarbij merkt hij terecht op dat deze verering van Jezus hen op geen enkele manier aftrok van de verering van God. De verhoogde Jezus werd aanbeden als het ‘beeld’ van God die Gods heerlijkheid weerspiegelde, als de Zoon, de unieke representant en als Heer verhoogd tot de unieke status aan Gods rechterhand.¹⁰⁵ Toch – en daar wijst Hurtado terecht op – is er ook tijdens het dienstwerk van Jezus op aarde al sprake van een vereren van Hem dat door anderen ook als zondig gezien wordt. De werkwoorden die dan gebruikt worden beschrijven alle dezelfde fysieke houding, van een neervallen voor iemand (op de knieën of zelfs met het gezicht ter aarde). Duidelijk dient allereerst te zijn dat deze taal in die tijd past tegenover iedere superieur. Daarmee is iemand nog niet behandeld als goddelijk. Een uitzondering vormt het *proskunein*. Ook dat wordt wel gebruikt voor de houding van een slaaf tegenover zijn meester, maar karakteristieker is het gebruik in de LXX¹⁰⁶ en het NT¹⁰⁷ als gebaar van eerbied dat

ville 1998); idem, ‘The Worship of Jesus in Early Christianity’, in: idem, *Jesus and the God of Israel*, 127–151 [een uitgebreide bewerking van ‘Jesus, Worship of’, *ABD*, vol. 3, 812–19].

100 Cf. Christoph Schwöbel, ‘Die Unverzichtbarkeit der Frage nach dem Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens in der Dogmatik’, in: Hermann Deuser, Dietrich Korsch (eds.), *Systematische Theologie heute. Zur Selbstverständigung einer Disziplin* (Gütersloh 2004) 102–18, 113: ‘Der konkrete Vollzug des Gottesverhältnisses im Gottesdienst prägt so das Gottesverständnis in allen seinen Dimensionen und damit zugleich das Verständnis der Welt und des Menschseins, die durch ihre Beziehung zu Gott bestimmt werden. Die entscheidenden Probleme der christlichen Dogmatik geben sich aus dieser Spannung zwischen der *lex credendi*, der *lex orandi et praecandi* und der *lex intelligendi*.’

101 Habermann, *Präexistenzaussagen*, 429.

102 Cf. Moule, *The Origins*, 175–6 over *gonupeton* (excurs).

103 Moule, idem, 154. Hij voegt er aan toe dat al zou iets dergelijks er wel geweest zijn, dan nog is het ‘a new thing that a man of recent history, who had been crucified the other day, should come to occupy the position of this divine Wisdom.’

104 Aldus de conclusie van Hurtado, *How on Earth Did Jesus Become a God?*, 197, cf. 47, 117, 132 In zijn eerdere boek *One God, One Lord*, 17–92 maakt hij reeds duidelijk dat allerlei andere dingen of personen (waaronder engelen) met zeer verheven woorden beschreven kunnen worden en met veel eerbied behandeld, maar dat er nooit sprake is geweest van *cultische* verering in samenkomsten.

105 Hurtado, *How on Earth*, 137.

106 O.a. Ex. 20:5; Deut. 4:19; Joz. 23:1.

107 O.a. 1 Kor. 14:5; Matth. 4:9–10)

alleen God toekomt; het geeft aan wat in verering bedoeld wordt. Het is met name bij Mattheüs een favoriet woord om eer te geven aan Jezus. Van de tien keer wordt het acht keer gebruikt om de eerbied voor de aardse Jezus tot uitdrukking te brengen¹⁰⁸, de andere twee keer hebben betrekking op de opgestane Jezus¹⁰⁹. Het is opvallend dat juist Mattheüs dit doet. Immers, zijn adres betreft allereerst christenen uit de Joden in Jeruzalem. Ligt daarin juist niet een aanwijzing dat, zoals Mattheüs het verband laat zien tussen OT en de geschiedenis van Jezus, er zo ook een verband gelegd wordt tussen de God van Israël en Jezus als behorend tot de identiteit van God?

Nu kan men tegenwerpen dat we via de geloofspraktijk slechts het beeld van Hem hebben als de Christus van het geloof, en dan een bepaalde mate van tegenspraak met de Jezus van de geschiedenis veronderstellen. Maar die mate wordt dan bepaald door een subjectief oordeel. Het blijkt dat de lofzang van de gemeente van ná Pasen, gecomponeerd is uit alle tonen die vóór Pasen – zij het soms heel ingehouden – geklonken hebben. Er is onmiskenbaar continuïteit, zij het dat het kennen van Hem met Pasen en Pinksteren tot een doorbraak komt.¹¹⁰

3.2.5 Jezus' zelfbewustzijn

In de literatuur komt de vraag vaak aan de orde of Jezus Zich bewust is geweest van Zijn hoge afkomst, namelijk deze dat Hij voordien reeds behoorde tot Gods identiteit en in eigen Persoon God was. In deze paragraaf wordt aandacht gegeven aan deze notie in het besef dat we hier te maken hebben met een bepaald concept dat ons denken kan helpen om zicht te krijgen op de identiteit van de Zoon.

Wel is de waarschuwing die Gunton gegeven heeft op zijn plaats, namelijk dat wij hier tegen onze grenzen aanlopen: 'The reason is that we are not qualified to say, from an inside point of view, so to speak, how it happened that the Word became flesh, or, for that matter, in what sense it might be said that Jesus experienced divinity or was in

¹⁰⁸ Zie m.n. 2:11; 8:2; 9:18; 15:25; 14:33; 20:29.

¹⁰⁹ Matth. 28:9,17.

¹¹⁰ Dat lijkt me bij Hurtado, *How on Earth*, 148–151 tekort gedaan worden door alles op rekening te schrijven: 'we have what can only be taken as his deliberate editorial efforts'. Weliswaar met edele bedoelingen: 'Matthew's aim was not simple historical distortion. Instead, this Evangelist sought to encourage his Christian readers to identify themselves with the actions in these scenes, his heightening of descriptions of people's reverence of Jesus intended to enhance this engagement with them.', 150. Een werkelijke beooging dient echter wel met de werkelijkheid te maken te hebben. Dan geeft M. Hengel, *Jesus und das Judentum*, een veel evenwichtiger opvatting weer, 244–270, en wijst daarin op een criterium dat juist hierbij zou kunnen gelden, dat van de 'Unähnlichkeit', 265v. Verder heeft Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids/Cambridge 2006) gewezen op het onhoudbare van het hanteren van een dergelijke 'kloof' tussen de Jezus van de geschiedenis en de Christus van het geloof. In dit verband noem ik wat hij schrijft over een unieke, ongebruikelijke gebeurtenis, 331. Cf. Dunn, *Jesus Remembered*, 132–3, Francis Watson, *Text and Truth*, 61, Stephen T. Davis, 'Was Jesus Mad, Bad, or God?', in: Davis, Kendall, O'Collins, *The Incarnation*, m.n. 236–245, Gathercole, *Preexistent Son*, 69–70.

some way conscious of being divine.’¹¹¹ Daarnaast zijn drie opmerkingen vooraf van belang die betrekking hebben op Jezus’ zelfbewustzijn in relatie tot Zijn identiteit.¹¹²

1. Voor iemands persoonlijke identiteit zijn *relaties* even primair als het *zijn* van een individueel en autonoom centrum van handelen.

‘When interpreting Christ’s personhood, we would be unwise to concentrate on the individual subject and play down his being person-in-relation to the God whom he called ‘Abba’. As subject-in-relation he acted/acts through his two rational and volitional principles of operation, his divine and human natures.’¹¹³

2. Een persoon kunnen we niet definiëren door te spreken over ‘iemand met zelfbewustzijn’. Persoonlijke identiteit als zodanig kan niet simpelweg afhangen van iemands bewustzijn van zichzelf. Toch blijkt dat zelf-identificatie afhankelijk is van zelf-bewustzijn. Door het bewustzijn van mijn eigen ‘zelf’, weet ik dat ik deze ‘ik’ ben. Het bewustzijn van iemands zelf, de onwikkeling daarvan, gebeurt in relatie met de ervaring die we opdoen met andere personen en de wereld als geheel. Wie we zelf zijn weten we dus nooit los van de relatie met anderen.¹¹⁴
3. Ons geheugen heeft een plaats in het blijvend besef van onze persoonlijke identiteit. Een persoon heeft immers een diachronische identiteit, maar onze persoonlijkheid kan niet slechts afhankelijk zijn van ons geheugen.¹¹⁵

Wanneer we deze uitgangspunten toepassen op de identiteit van Christus brengt ons dat bij het volgende (samenvattende) citaat van O’Collins¹¹⁶:

‘His personal identity (as Son of God) did/does not depend upon his human awareness of himself – that is to say, upon the selfconsciousness mediated through his human mind. Yet his (human) *sense* of his own identity did depend upon his awareness of himself and his experience of the world. (...) His self-identification depended upon a self-consciousness of the world ‘out there’, through his (human) aware-

111 Gunton, *Christ and Creation*, 81.

112 Cf. hierboven 3.2.2. Deze ontleen ik met name aan: Gerald O’Collins, *Christology*, 234–44, waar deze ook ingaat op het veronderstelde dilemma: óf pre-existent óf echt mens (zoals J. Macquarrie, zie *Kom en zie (1)*, 1.2).

113 O’Collins, *Christology*, 235.

114 Cf. Chr. Schwöbel, Colin E. Gunton, *Persons, Divine and Human. King’s College Essays in Theological Anthropology* (Cambridge 1991), m.n. ‘Human Being As Relational Being: Twelve Theses for a Christian Anthropology’, 141–70; zie ook Harriet A. Harris, ‘Should We Say That Personhood is Relation?’, *SJT* 51 (1998) 214–34. Daarin komen met name het werk van Alistair I. McFayden, *The Call to Personhood. A Christian Theory of the Individual in Social Relationships* (Cambridge 1990), en van Vincent Brümmer, *The Model of Love. A Study in Philosophical Theology* (Cambridge 1993) aan de orde. Haar betoeg is erop gericht om een persoon niet geheel door relaties te typeren: ‘Capacity precedes relationships even if development does not’, 234.

115 Ik wijs hier nadrukkelijk op het gevaar van een ‘Jesuspyschologie’ wanneer we niet voorzichtig genoeg zijn met het spreken over Jezus’ zelfbewustzijn, Hengel, Schwemer, *Jesus und das Judentum*, 262. Cf. Philip H. Evenson, ‘The Inner or Psychological Life of Jesus Christ’, in: Stephen Clark (ed.), *The Forgotten Christ. Exploring the Majesty and Mystery of God Incarnate* (Nottingham 2007) 48–92, 88: ‘In attempting to understand how Jesus came to view himself and his mission does not mean we are attempting to study the psychology of Jesus. Those who attempt to psychoanalyse people who are not longer living usually end up telling us more about themselves than their subjects. Using the Gospel accounts we can study what our Lord thought about himself and his calling.’ Cf. ook N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (London 1996) 479–81.

116 O’Collins, *Christology*, 236–7.

ness of his own personal identity, Christ knew not only his distinct identity in himself, but also his identity-in-relationship (his 'social' self) as subject-in-relation to the God whom he called 'Abba'. (...) In the case of Christ there is no reason to doubt that the sense of his personal identity mediated through his human mind was shaped in part by his memory. But his memory in no way constituted his personal identity. This must be said firmly, whenever one scents the temptation to found his eternal, personal pre-existence on a memory of that pre-existence or at least to derive it from such a memory. Christ's human memory began to take shape only with his conception and birth (around 5 BC). Through that memory he could not recall his eternal pre-existence.'

Jezus' persoonlijke identiteit is dus dat Hij de Zoon van God *is*. Reeds vroeg in Zijn leven gaf Hij blijk van Zijn roeping en wie Hij was: 'Wist u niet dat Ik moet¹¹⁷ zijn in de dingen van Mijn Vader?' (Luk. 2:49). We zullen nog zien dat juist vanwege deze aspecten niet gesproken kan worden over Jezus' zelfbewustzijn van Zijn identiteit zonder de relatie met de Geest ter sprake te brengen.¹¹⁸ Ook Zijn verstand en geheugen dienden gevuld en geleid te worden door de Geest, zodat ook gezegd kan worden dat Hij 'toenam in wijsheid en grootte en in genade bij God en de mensen' (Luk. 2:40,52).

Dat Hij Zijn eigen identiteit leerde kennen mag niet in tegenspraak gezien worden met het feit dat Hij er blijk van geeft dat Hij weet dat Hij een bijzondere persoonlijkheid heeft, namelijk een goddelijke identiteit¹¹⁹, hoezeer ook Zijn *identiteit-in-relatie* aangevochten werd, door de wijze waarop de mensen om Hem heen reageerden en met name door de allerdiepste 'identiteitscrisis' van Golgotha heen.

In dit kader kan een christologie waarin een 'from within' in samenspraak gebracht wordt met een 'from ahead', recht doen aan de identiteit van de Zoon. Dit 'from within' heeft dan betrekking op Zijn *afkomst* die aan het licht komt vanuit en in Zijn *toekomst*, dus 'from ahead'. Het 'from within' heeft eveneens een relatie met het 'naar de Schriften' (OT), waarvan Hij de inhoud 'van-binnen-uit', door de Geest, leerde kennen en wat – in overeenstemming met de verwachting die daarin verwoord is – 'from ahead' gekomen is, door de Geest, als de vervulling ervan.¹²⁰ Voordat we verder luisteren naar het eigene van de identiteit van de Zoon, die we kennen als Jezus de Christus, gaan we eerst nog een 'poort' door waaruit blijkt waar de weg uiteindelijk heen leidt.

117 Dit δει is bepalend voor Zijn levens-en stervensgang én Zijn opstanding uit de doden. Cf. o.a. de herhaalde lijdensaankondigingen in de evangelieën en Luk. 24:26,44–47.

118 Dat doet O'Collins ook in een volgend hoofdstuk, waarin hij 'The Faith of Jesus' ter sprake brengt en wijst op de betekenis van de Geest, 250–68.

119 O'Collins, *Christology*, 247–8: 'God the Son takes as his own this human self-consciousness, self-identity, and centre of reference', 263: 'The evidence from the Synoptic Gospel encourages the conclusion that he had a primordial awareness of being the unique Son of God whom he addressed as 'Abba' (Mark.14:36) (...) Jesus *knew* God, his own identity, and redemptive mission'. Dat was voor Hem geen zaak van geloof, maar van een (onmiddellijk) weten, aldus O'Collins. Tegelijkertijd leefde Jezus uit en bij de Schriften waarin Hij geloofde en waaruit Hij door het geloof leefde (o.a. Jezus' aankondigingen van het lijden én de opstanding).

120 In het slothoofdstuk wordt verder ingegaan op de methode die volgens mij aanbeveling verdient om de pre-existentie van de Zoon ter sprake te brengen, waarbij ook het *from within* en *from ahead* van een kader voorzien worden, zie 5.1.1.

3.2.6 Jezus' proloog als toegangspoort

Enkele hoofdlijnen vanuit Johannes 1:1–18 worden samengevat onder de titel 'Jezus' proloog' en niet als 'Johannes' proloog'. Het gaat erom hiermee te benadrukken dat – en daarmee wordt ook ingestemd door auteurs die kritisch staan tegenover een spreken van pre-existentie binnen het *corpus paulinum* – in deze passage onomwonden beleden wordt dat aan de Zoon een pre-existentie toebehoort. Vóór Hij het woord nam, was Hij reeds het Woord, de $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$. Dat blijkt zelfs 'in het begin' te zijn.¹²¹ Bij dit gedeelte zal enkele keren verwezen worden naar overeenkomsten met enkele aspecten uit de brief aan de Hebreeën.

De laatste decennia is er – na een periode waarin de opvatting als zou de weergave van Johannes het prototype zijn van Grieks¹²² of gnostisch denken – steeds meer oog gekomen voor de Oudtestamentische c.q. joodse achtergrond van dit evangelie en de proloog.¹²³ Deze laatste nevenschikking is gebaseerd op onderzoek dat de nauwe relatie

121 J. de Vuyst, *Het Evangelie naar Johannes* (Kampen 2000) 17 geeft dit parafaserend weer als 'voor alle tijden'.

122 Gunda Brüske, 'Präexistenz Christi', RGG⁴, 1549 is van mening dat de Logoschristologie het logos-begrip van de Stoa en het midden-Platonisme overnam en christianiseerde. Dat dit zeer de vraag is, mag duidelijk zijn, gezien de vele kritiek die geuit is op de zogenaamde 'helleniseringshypothese'. Ik wijs hier slechts op I.U. Dalferth, *Jenseits von Mythos und Logos. Die christliche Transformation der Theologie* (Freiburg/Basel/Wien 1993), o.a. 64–5, 79–80, 86–95 over resp. de *Trinitätslehre als Platonismuskritik en Christologie als Überwindung des Platonismus*; Leon Morris, *The Gospel According to John* [NICNT], 102–111, m.n. 110. Recent nog: G.H. van Kooten, 'The "True Light which Enlightens Everyone" (John 1:9): John, Genesis, the Platonic Notion of the "True, Noetic Light", and the Allegory of the Cave in Plato's Republic', in: idem (ed.), *The Creation of Heaven and Earth: Re-interpretations of Genesis 1 in the Context of Judaism, Ancient Philosophy, Christianity, and Modern Physics* (Leiden 2005) 149–94. Hij wil hierin aantonen dat Johannes' interpretatie van het begin van Genesis een speciale Grieks-filosofische c.q. Grieks-Romeinse atmosfeer met zich meedraagt ten aanzien van het verstaan van het Licht, 150.

Mijn grootste bezwaar is dat Johannes wellicht ook beïnvloed zou kunnen zijn door dit denken, maar als leerling van Johannes de Doper en als door Jezus in dienst genomen apostel *allereerst* een andere bron benut heeft, die veel dichter bij wat hij geschreven heeft, staat: het OT. Het aanwijzen van parallellen is overigens zeer interessant. Ik wijs echter op één voorbeeld – en dat is ook het eerste – waarin Van Kooten te snel zijn conclusies trekt en een ketting rijgt, 151 vv: 'The concept of true light in John's Prologue can be traced back to Plato's *Phaedo*'. En inderdaad spreekt Socrates daar over het 'ware licht'. Moeiteloos wordt er vervolgens Plato's *Timaeus* aan verbonden met daarin het beeld van de zichtbare kosmos als beeld van een onzichtbaar paradigma. Op grond waarvan moeten we Johannes 'verdenken' van een dergelijk dualisme? Kan Philo daarbij kroongetuige zijn? Kan de LXX-vertaling van Gen. 1:2 deze last dragen? Mutatis mutandis geldt dit ook voor de brief aan de Hebreeën die vaak met de gedachtenwereld van Plato-Philo verbonden is. Cf. hiervoor (naast de literatuur in de vorige noot) bijvoorbeeld: Ronald H. Nash, 'The Notion of Mediator in Alexandrian Judaism and the Epistle to the Hebrews', *WTJ* 40 (1977) 89–115, die wijst op een weliswaar mogelijk gemeenschappelijk taalveld, maar met grote theologische verschillen. Overigens heeft Richard Bauckham, *The Testimony of the Beloved Disciple. Narrative, History and Theology in the Gospel of John* (Grand Rapids 2007) 125–36 aangetoond: 'In conclusion, there is a curious irony to be observed. It was the publication of Qumran texts that effected a shift in Johannine scholarship toward recognizing the thoroughly Jewish character of Johannine theology. In retrospect this appears to have been a case of drawing the correct conclusion from the wrong evidence. There is no need to appeal to the Qumran texts in order to demonstrate the Jewishness of the Fourth Gospel's light/darkness imagery. This can be done more convincingly with other Jewish sources, which were already available long before the discovery of the Dead Sea Scrolls', 136.

123 Zie voor een beknopt overzicht: Van Houwelingen, *Johannes*, 57–60; cf. Steven B. Nash, 'Psalm 2 and the Son of God in the Fourth Gospel', in: Craig A. Evans, H. Daniel Zacharias (eds.), *Early Christian Li-*

tussen proloog, evangelie en epiloog heeft aangetoond, op verschillende wijzen.¹²⁴ De proloog heeft het karakter van een *prospectus*, waarin de *pre-existentie* ter sprake komt binnen de *prefiguratie* (een aspect ‘from within’), te weten binnen de voorgeschiedenis van het ‘Woord dat vlees werd’. Terugblikkend wordt dan tevens de *pre-existentie* op tonen van de *pre-eminentie* van de Zoon als het vleesgeworden Woord bezongen in de verzen 15–18. Men kan daarom ook spreken van een christologie waarin doorklinkt vanuit het einde wat reeds was (een aspect van ‘from ahead’) in deze proloog. Wanneer men inzet bij het keer- en hoogtepunt van de proloog in vers 14 dient men zich bewust te zijn van de christologie ‘from within’ van de verzen 1–13. Wie begint te lezen bij vers 1 dient tevens rekening te houden met een christologie ‘from ahead’ en daarom eerst in één adem door te lezen tot het hoogtepunt in vers 14. Eigenlijk zou men deze proloog twee keer in één adem dienen te lezen: eerst met het OT als achtergrond waardoor en waartegen de *pre-existentie* van de Zoon oplicht en vervolgens nog een keer teruglezen waardoor er licht valt op wat in het OT reeds werkelijkheid was ten aanzien van het Woord, het Leven en het Licht.¹²⁵ Ten slotte blijkt met name in het laatste gedeelte van de proloog ook de *pro-existentie* – als een aanduiding van het *pro me* van het evangelie – een wezenlijk element van het *pre-existente* Woord. Deze is ook gegeven met het feit dat ondanks de duisternis van de van God en Zijn Logos vervreemde wereld het licht – zonder overmeesterd te worden – de kosmos instraalt en uiteindelijk toch tot geloofskennis zal brengen.

De proloog heeft als ‘kunstwerk’ talloze reconstructies van structuurschema’s opgeleverd die meer dan eens ieder ook weer getuigen van taalkunst- en kunde.¹²⁶ Mijn

terature and Intertextuality. Volume 2: Exegetical Studies [Library of New Testament Studies 392], 85–102, die o.a. wijst op het volgende bij Joh. 1:49: ‘Is it coincidental that John has evoked the beginning of the Old Testament (1.1; cf. Gen. 1.1), the beginning of the second major section of Isaiah (1.23; cf. Isa. 40.3), and now the beginning of the Psalter (1.49; cf. Ps. 2.7)? Following the unambiguous allusions to Genesis-Exodus in the Prologue, and the citation from Isaiah on the lips of John the Baptist, this allusion would serve to point to the third major section of Hebrew Scriptures as also anticipating the coming of the Messiah’, 100. Hij wijst ook op Joh. 2:17 en 3:35–36 in relatie tot Psalm 2 en Jezus’ messiaanse zoon-schap.

124 Zie voor een interessante studie van een numerieke compositie en eenheid van proloog en epiloog: Bauckham, *The Testimony*, 276–8. Voor inhoudelijke overeenkomsten in een schematisch overzicht o.a. Andreas J. Köstenberger, *John* [ECNT] Grand Rapids 2004) 586.

125 Wat het ‘Licht’ betreft, is te wijzen op de doorlopende lijn vanuit Gen. 1:3 naar o.a. Jes. 42:6 via de Proloog naar m.n. Joh. 8:12. Cf. vooral, ook voor de relatie van het Woord en het Leven met het OT: Masanobu Endo, *Creation and Christology: A Study on the Johannine Prologue in the Light of Early Jewish Creation Accounts* [WUNT 2, 149] (Tübingen 2002). Deze gaat ook uitvoerig in op het onderscheid tussen de Logos zoals Philo daarover spreekt en de Johanneïsche Logos, 166–79. Verder biedt Endo een uitvoerige thematische analyse van de Proloog in het licht van wat Genesis ons zegt over de schepping, 206–29, en laat hij zien hoe de Proloog doorwerkt in de rest van het Evangelie onder twee gezichtspunten: 1. The Description of the Divine Identity of the Son (Logos), 2. The Description of the Role of the Son (Logos) 230–48.

126 Voor een overzicht van de ongeveer 40 (re)constructies, zie: M. Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos* [NTA NF 20] (Münster 1988). Uiteindelijk vond ik bij met name M. Hengel, ‘The Prologue of the Gospel of John as the Gateway to Christological Truth’, in: Richard Backham, Carl Mosser, *The Gospel of John and Christian Theology* (Grand Rapids/Cambridge 2008) 265–94 dat wat het meest bij mijn eigen gedachten aansloot. Hij stoelt zijn opvattingen overigens ook op de structuur van de Proloog, zoals die door Hartmut Gese, ‘Der Johannesprolog’, in: idem, *Zur Biblischen Theologie* [BEVTh 78] (München 1977)

moeite ermee is dat het nogal een keurslijf wordt waarin de proloog zich moet voegen. Dat betreft in ieder geval het moment waarop er sprake is van de ‘overgang’ van de *logos asarkos* naar de *logos ensarkos*.

Stephen Voorwinde, die uitgaat van de tekst zoals die voorligt, geeft een interessante parabool-structuur binnen de proloog aan.¹²⁷ De symmetrie-as daarvan loopt tussen vers 11 en 12:

1. “The Word” (v.1)	“The One and Only God” (v.18)
2. “with God”(vv. 1-2)	“in the bosom of the Father” (v.18)
3. Creation- “life and light”(vv.3-5)	New Creation – “grace and truth”(vv.14-17)
4. The Testimony of John (vv.6-8)	The Testimony of John (v.15)
5. The Incarnation – “light”(vv.9-10)	The Incarnation – “glory” (v.14)
6. Human Response – negative (vv.10-11)	Human response – positive (vv.12-13)

Mijn moeite ligt met name bij het punt van zijn weergave van de incarnatie in deze structuur: Voorwinde ziet daarvoor reeds in vs. 9 een aanwijzing, volgens deze structuur. Wanneer echter gelet wordt op de plaats van het ἦν dan is er geen enkele reden dit te doen. Dit imperfectum ἦν wordt immers ook gebruikt in vs. 1 en 2 om daar de voortdurende positie van het Woord aan te duiden, reeds van ‘voor alle eeuwen’ (cf. 6:62: ὅπου ἦν τὸ πρότερον). Wanneer het gaat om de werkzaamheden van het Woord in de schepping wordt de aoristus ἐγένετο gebruikt (vs. 3) om aan te geven waar het Woord geschiedenis begon te maken en dat Licht schijnt (φαίνει, praesens!, vs. 5) en het komt voortdurend (part. praes. ἐρχόμενος) tot de kosmos (vs. 9). Dus de cesuur ligt niet bij vers 9. Bovendien is er geen enkele reden om de symmetrie-as tussen vers 11 en 12 te laten verlopen. Waarom deze twee soorten reacties gescheiden? Deelt het ‘vleesgeworden Woord’ niet in dezelfde reacties als het Woord vóór die tijd?

Hofius ziet een oorspronkelijke hymne van vier strofen (I vs. 1–3, II: vs. 4–5, 9, III: vs. 10–12c en IV: vs. 14, 16) aangevuld met secundaire toevoegingen (vs. 6–8, 12d, 13, 15 en 17, 18).¹²⁸ Hij wijst op een brede consensus voor deze indeling tussen traditie en redactie. Hofius laat de cesuur tussen *logos asarkos* en *logos ensarkos* vallen tussen strofe II en III, dus bij vers 10. Hofius vermeldt dat vanaf dit moment ‘sich der Hymnus dem Kommen des Logos in die Welt und seiner Gegenwart in der Welt zu[wendet].’¹²⁹ Echter, wanneer vs. 10 inzet met: ἐν τῷ κόσμῳ ἦν kan het uit vs. 1, 2, 4 en 9 terugkerende ἦν gewoon doorgelezen worden met dezelfde betekenis.¹³⁰ Bovendien kan Hofius’ fraaie uitleg van vs. 10–13 zondermeer overgenomen worden wanneer ze gelezen worden in een nog vóórtduend verband met de *logos asarkos*.¹³¹ Ook Hofius erkent dat in de vierde strofe (met als inzet vs. 14) alles wat in de derde

152–201, is aangegeven. Veel informatie biedt: J. Habermann, *Präexistenzaussagen*, 317–405, met aanvullend op 406–14 een tabellarisch overzicht over verschillende opvattingen over de herkomst van de verzen 1–18.

127 Stephen Voorwinde, ‘John’s Prologue: Beyond Some Impasses of Twentieth-Century Scholarship’, *WTJ* 63 (2002) 15–44, 28.

128 Otfried Hofius, ‘Struktur und Gedachtengang des Logos-Hymnus in Joh 1,1–18’, in: idem, *Johannesstudien: Untersuchungen des vierten Evangeliums* [WUNT 2, 88] (Tübingen 1996) 1–23. (Eerder: *ZNW* 78 (1987) 1–25).

129 Hofius, ‘Struktur’, 19.

130 Cf. Habermann, *Präexistenzaussagen*, 360. Deze merkt dan ook over τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν op: ‘Diese ist nicht einfach auf die Zeit der präinkarnatorischen Seinsweise beschränkt, sondern gilt seit der Schöpfung durativ.’ Ten aanzien van het τὸ ἀληθινόν: ‘Es ist also an das einzigartige, göttliche Sein des Präexistenten zu denken. Insofern steht V 9 dann auch in Verbindung und Rückbindung an V 1f.’ Dit ook om het onderscheid met de vss. 6–8 te benadrukken.

131 Hofius, ‘Struktur’, 19–21. Wanneer Hofius als argument noemt dat niet in de laatste plaats de wending ‘in de wereld zijn’ in de rabbijnse literatuur een uitdrukking is voor ‘*geschichtliche Existenz*’, 19 n. 115, dan zal dat ongetwijfeld waar zijn, gezien zijn grote kennis van zaken. Echter daarmee wordt dit gegeven in

strofe gezegd is, ‘in eindrücklicher Weise vertieft’ wordt, er komt ‘*Neues*, bisher *nicht* Gesagtes’ ter sprake. Dat betreft – zo nog steeds Hofius – ‘der unerhörte *Modus* dieses Geschehens (...): ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο.’

Reeds Irenaeus heeft het heilshistorische karakter van de proloog – culminerend in de incarnatie – erkend.¹³² Vrij recent heeft M. Hengel ook de proloog in deze lijn weergegeven, als ‘The Gateway to Christological Truth’.¹³³ Daarbij wordt het karakter van de verzen 1–13 getypeerd als ‘The “Prehistory”: The Logos asarkos’.¹³⁴ Het gaat om geschiedenis als ‘hymnischen Bericht’.¹³⁵ Hoezeer de proloog verbonden is met de realiteit van Gods aanwezigheid en werkzaamheid in de geschiedenis van de kosmos blijkt in ieder geval wanneer we op de achtergrond van λόγος geen Grieks denken ontwaren, maar letten op het verband met de oudtestamentische equivalent *dabar* (en *memra* uit de Targum) in samenhang met *ha shem*, de Naam.¹³⁶ Deze geschiedenis wordt onderstreept door de lijn van wat het leven ontvangen heeft en in het licht, in aanzijn geroepen is door het Woord: ἐγένετο.¹³⁷ Zo – door het Woord – is ‘alles’ geworden (vs. 3,4)¹³⁸, staat Johannes de Doper op een unieke plaats in de geschiedenis (vs. 6–8)¹³⁹, treedt het Woord de geschiedenis binnen op ongekende wijze, namelijk als *sarx* (vs. 14). Zo komt de genade en waarheid op ongekende wijze aan het licht (vs. 17).¹⁴⁰

Deze draad van het ἐγένετο is verweven met de draad van het Woord dat ἦν. Dit wordt geïntroduceerd als het Woord ἦν πρὸς τὸν Θεόν en dat ἐν ἀρχῇ ἦν en waarvan het verbazingwekkende gezegd wordt: καὶ Θεός ἦν ὁ λόγος. Dit laatste gaat alle parallellen die er op de achtergrond zijn – onder andere de wijsheidstraditie van Spreuken 8, Sirach

de Proloog van buitenaf verklaard. Dat geldt ook voor de verwijzingen naar Joh. 9:5 en 17:11 waar deze uitdrukking echter van een ander werkwoord en/of andere tijdsvorm is voorzien. Wanneer hij vervolgens in n. 116 stelt: ‘Das ἦν hat jetzt einen anderen Sinngehalt. (...) Es steht in Parallele zu ἦλθεν V. 11a und meint das geschichtliche “Sein” des Logos ensarkos in der Welt’, dan lijkt me deze verklaring een *gevolg* van de eerdere beslissing dit vers zo te gaan lezen en niet de *oorzaak*. Dan zou het gebruik van de aoristus ἦλθεν – mede gelet op het gebruik van de aoristi in de Proloog – er m.i. eerder aanleiding toe zijn om vanaf vs. 11 de *logos ensarkos* als subject te nemen.

- 132 Cf. Bernhard Mutschler, *Irenäus als johanneischer Theologe* [STAC 21] (Tübingen 2004).
- 133 Jochen Denker, *Das Wort wurde messianischer Mensch. Die Theologie Karl Barths und die Theologie des Johannesprologs* (Neukirchen-Vluyn 2002), sluit zich ook, na uitvoerige studie van de Proloog binnen de theologie van Barth in het eerste deel, bij deze opvatting aan met de term ‘Bundesgeschichte’, 175.
- 134 Zie n. 107. Cf. in dezelfde bundel: Paul N. Anderson, ‘On Guessing Points and Naming Stars: Epistemological Origins of John’s Christological Tensions’, 311–45, m.n. 328–33. Hij legt een relatie met Deut. 18:15–22.
- 135 Hofius, *Struktur*, 12.
- 136 Cf. Denker, *Das Wort*, 176–186; Jenni-Westermann, *THAT I*, m.n. 441–2, II, m.n. 950–62.
- 137 Wanneer op twee plaatsen sprake is van het geberueik van het perfectum γέγονεν wijst dat op het ‘eens en voor altijd’ binnen getreden zijn van de geschiedenis, waarvan de aoristus de momenten onderstreept.
- 138 Cf. Hebr. 1:2.
- 139 Cf. Hebr. 1:1, de plaats van Johannes de Doper als laatste in deze rij voor het ‘in deze laatste dagen tot ons gesproken door de Zoon.’ C.K. Barrett: *Johannes*, 193: ‘Johannes der Täufer repräsentiert das Alte Testament.’ Tegelijkertijd is in en met hem sprake van een nieuw ἐγένετο.
- 140 Van Houwelingen wijst (met anderen) terecht op het progressieve parallelisme in deze tekst. Het zou in strijd zijn alleen al met het geheel van de Proloog om hier een absolute tegenstelling in te horen, *Johannes*, 54. Uitvoerig hierover: Denker, *Das Wort*, 292–310.

24 en Wijsheid van Salomo – te boven.¹⁴¹ Het Woord blijkt volledig aan de kant van God te staan. Juist in dit licht doet Johannes 1:14 de mededeling dat dit Woord vlees geworden is.¹⁴²

‘Het Woord is vlees geworden’ – incarnatie

Bij deze woorden kunnen vele rijen (dogma-)historische, exegetische en apologetische werken open. Om er niet over te zwijgen, in dit korte intermezzo een treffende passage van H.J. Iwand die recht doet aan het *ἐγένετο* in de geschiedenis zonder tekort te doen aan het *καὶ Θεός ἦν ὁ λόγος*, waarin de confrontatie met de filosofie van Kant doorklinkt: ‘Der gedachte Menschengott, der Gott der theoretischen wie auch der der praktischen Vernunft, der ontologische wie der ethische, sie können nicht Mensch werden, ohne aufzuhören, Gott zu sein. Der wirkliche, lebendige Gott, den der Prolog bezeugt, wird Mensch und bleibt doch, der er ist, ja, er ist erst jetzt ganz und gar unser Gott. [...] Es wäre falsch, zu sagen, die Weih-nachtsbotschaft des Prologs meine, daß die Gottesidee in einer geschichtlichen Person konkret Gestalt gewinnt, sondern sie besagt, daß an die Stelle des gedachten und darum lediglich geistigen Gott und darum wieder nomistischen Gottes – der wirkliche, lebendige gnadenreiche Gott in Person getreten ist.’¹⁴³ Dit is een kernachtige onderstreping dat de incarnatie betekent dat de Zoon bleef wie Hij was, God, en werd wie Hij niet was, mens. Dit is geen mythe, noch metafoor, om maar enkele gevleugelde woorden uit de christologische discussie van de laatste decennia te gebruiken.

Niettemin zal er vervolgens aandacht aan gegeven dienen te worden of met de aanduiding ‘mens’ in plaats van ‘vlees’¹⁴⁴ – en zeker met het spreken over de ‘menswording van God’¹⁴⁵ – wel voldoende recht gedaan wordt aan het woord ‘vlees’ zoals Johannes dit gebruikt in ‘het Woord is vlees geworden’.¹⁴⁶ Het lijkt geen overbodige luxe zich te blijven bezinnen op de inhoud van wat we aanduiden met het woord ‘incarnatie’ gezien de vrij brede betekenis die soms aan dit begrip verleend wordt¹⁴⁷, zodat meer sprake lijkt te zijn van een ‘manifestatie’ of ‘theofanie’ dan werkelijk een in-carnatie.¹⁴⁸

141 Dat stelt ook Hengel, *The Prologue*, 272. Even later, 275 n. 41, lijkt hij weer wat terug te nemen wanneer hij Gese, *Der Johannesprolog*, 179 met instemming citeert in diens commentaar bij Sirach 24: ‘Der Schritt zur Θεός-Aussage selbst ist *nur noch klein* [...], liegt der Ansatz dazu schon vor.’ (cursivering, MJK). Dat doet geen recht aan het absolute onderscheid tussen God en iedere andere realiteit. Cf. Bauckham, *The Testimony*, 240–2.

142 Grillmeier, *Jesus der Christus*, Bd.1, 129, schrijft: ‘In keinem Buch des NT ist der christologische Gegensatz von präexistenter Seinsweise und Fleischesnatur so scharf herausgestellt wie bei Joh.’ Wanneer hij daarmee het verbazingwekkende onder woorden wil brengen, dan is dat terecht. Echter wanneer hij in het vervolg schrijft over deze ‘präexistenter Seinsweise’: ‘So göttlich und übersinnlich der Logos, so überzeitlich und überweltlich sein Weilen bei Gott ist’, dan doet hij geen recht aan de betrokkenheid ‘van den beginne’ van de Logos bij de (gevallen) schepping en schetst hij een te Grieks beeld van de *logos* als *logos asarkos*.

143 H.J. Iwand, *Predigtmeditationen* I, 426–7 (1984⁴). Voor een grondige studie van de eerste eeuwen exegetische, na een syntactische en semantische analyse van het Schriftgedeelte: Christian Uhrig, ‘*Und das Wort ist Fleisch geworden*”. Zur Rezeption von Joh 1,14a und zur Theologie des Fleischwerdung in der griechischen vornizänischen Patristik [Münsterische Beiträge zur Theologie 63] (Münster 2004).

144 Daarmee doel ik allereerst op de bijbels-theologische bezinning op deze woorden uit de Hebreeuwse en Griekse taalschat, zoals die in de verscheidene handboeken, woordenboeken en encyclopediën te vinden zijn. Daarbij komt nog de geschiedenis van de ‘Woord-vlees’-christologie en de ‘Woord-mens’-christologie uit de eerste eeuwen, hoewel daar dan wel andere aspecten bij naar voren komen, zoals de vraag naar de (menselijke) ziel van Christus. Cf. Grillmeier, *Jesus der Christus*, Bd.1, samenvattend op 494–501.

145 Zie kritisch daarover: Uhrig, *Das Wort wurde Fleisch*, 24–6, 531; cf. Klaus Wengst, *Das Johannesevangelium*, Bd. I: Kapitel 1–10 [TKNT 4] (Stuttgart/Berlin/Köln 2000) 61. Het gaat om een bepaald mens-zijn, een typering daarvan.

146 Uiteraard dient daarbij ook aan Paulus recht gedaan te worden, zoals hij over de ‘gelijkheid van het zondige vlees’ spreekt waarin God Zijn Zoon gezonden heeft, Rom. 8:3.

147 Cf. Herbert Vorgrimler, art. ‘Incarnation’, in: *Neues Theologisches Wörterbuch*, 310–1.

148 Cf. hierboven de opmerkingen bij de theologie van J. Macquarrie, 1.2, over een ‘voortdurende incarnatie’ die uitmondt in de incarnatie van de Logos; zie verder ook de gedachte dat Joh. 1:14 zelf ook ziet op het

Voor ons onderwerp is de belijdenis van de incarnatie van wezenlijk belang. Wie ‘incarneert’ is méér dan een mens. Anders is dit begrip een geraamte geworden. Wie ‘incarneert’ heeft reeds ‘een bestaan vooraf’.¹⁴⁹ Dat zou nog kunnen wijzen op een reïncarnatie. Het belijden van de pre-existentie van de Zoon als ‘God in eigen Persoon’ sluit iedere gedachte aan een reïncarnatie uit. In het licht van deze overwegingen kan ook bij Rom. 8:3,4 en Gal. 4:4-6 geen andere conclusie getrokken worden dan dat daar – tenminste impliciet – sprake is van de pre-existentie van de Zoon die gezondend wordt ‘in gelijkheid van het zondige vlees’ en ‘geboren wordt uit een vrouw’.¹⁵⁰ Alleen God kan doen wat geen mens kan doen: incarneren.

Nu is in vers 1 zowel sprake van een *relatie* tussen God en Zijn Woord als van een *Góð-zijn*¹⁵¹ van het Woord. Juist zo wordt de gedachte voorkomen als zou de Logos een ‘tweede God’ zijn. Het gaat om de identificatie van twee onderscheiden Personen.¹⁵² De belijdenis dat de Logos in eigen Persoon God is, kan niet los gezien worden van de relatie tussen de Logos en God. Juist deze belijdenis van het *zijn*, staat geflankeerd door de ‘van eeuwigheid af’ bestaande *relatie*. Omgekeerd blijkt de relatie tussen beide niet los te staan van het delen van hetzelfde zijn van beide, de *logos* en de *theos*. Het is dan ook beslist onjuist om iedere *zijnsuitspraak* inzake de pre-existentie van de Zoon als het Woord dat *bij* God was, af te doen als een Niceaanse lezing van Johannes 1:1 heen, of meteen een ‘alarmbel’ van Grieks metafysisch denken te laten klinken.

‘Ik en de Vader zijn één’ (Joh. 10:30)

Vermoedelijk versterkt door een reactie tegen een al te snel lezen van deze woorden als het *homo-ousios* van de belijdenis van Nicea, is men dit ‘één’ op gaan vatten als uitsluitend een “Wirkeinheit”.¹⁵³ Wanneer Denker deze eenheid ter sprake brengt, dan doet hij dat door enkele Θεός-predikaten uit het OT te bespreken: van de Messias (Jes. 9:1–5; Ps. 45:7–8), van Mozes (Ex. 4:14; 7:1) en van Israël (Ps. 82 // Joh. 10:34). Volgens Denker gaat het om een predikaat dat een uitspraak doet over het God vertegenwoordigen. Hij stelt dan vervolgens: ‘Die dogmatischen Aussagen von der Exklusivität Jesu Christi, die sich auf Joh 1,1 beziehen, müssen darüber Rechenschaft ablegen, inwiefern ähnliche relationale Aussagen über Mose, Israel oder die messianische Gemeinde gemacht werden können.’¹⁵⁴ Dat is nog de vraag. Alleen al een bestudering van het veelvuldig én veelzijdig gebruik van *ἵνα* zou een minder stellig spreken tot gevolg kunnen hebben.¹⁵⁵ Het gaat in het licht van Joh. 1:1,2 om een voortdurend met twee woorden spreken en daarbij blijkt de functionele eenheid – liever: relationele eenheid (*pros*) – zelfs een *zijnseenheid* te zijn. De *aard* van de vertegenwoordiging van de Vader door deze Zoon blijkt zodanig te zijn dat deze

hele leven van Jezus bij Pannenberg, 3.5.; bij Gunton, 4.5. Om nog een variatie te noemen: Denker, *Das Wort*, 272–6, geeft een uitvoerige beschouwing om Joh. 1:14a te interpreteren in het licht van het tweede deel van vs. 14, waarin over het ‘inwonen in de tabernakel’ gesproken wordt: ‘Die Inkarnationsaussage wird interpretiert als Teil der “Zeltgeschichte” des Gottes Israels.’, 275.

149 Dat onderschrijft ook Dunn, *Christology*, samenvattend op 258.

150 Zie hieronder 7.6.1.

151 Over dit Θεός: Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics* (Grand Rapids 1996) 266–9 over de mogelijkheden ‘indefinite’, ‘definite’ en ‘qualitative’.

152 Cf. Thompson, *The Struggle*, 122–131, spreekt over Joh. 1:1 als een belijdenis van ‘identity in difference’.

153 Zo o.a. J. Gnilka, *Johannesevangelium*, 86. R. Schnackenburg, *Johannesevangelium*, II, spreekt van een ‘funktionalen Einheit’, cf. 283–8. In aansluiting daaraan Denker, *Das Wort*, 191. Schnackenburg echter erkent wel in Joh. 1:1–3 het eeuwige, absolute God-zijn van de Logos, wat Denker wil bestrijden: Denker, *Das Wort*, 188.

154 Denker, *Das Wort*, 192. Hij voegt daaraan toe dat een geïsoleerde interpretatie van ‘en God was het Woord’ niet mogelijk is. Nu, dat kan inderdaad de bedoeling niet van die woorden zijn, maar evenmin van Joh.10:30 en van de *theos*-predikaten uit het OT.

155 Jenni-Westermann, *THAT*, 153–67, m.n. over de ‘bildhaft-übertragene Bedeutung’, 157. Zie over Ps. 82:6 // Joh. 10:34 de fraaie bespreking van: Van Houwelingen, *Johannes*, 227–30.

Zoon wel tot Gods unieke identiteit moet behoren. Hij openbaart immers Gods heerlijkheid,¹⁵⁶ Hij heeft en geeft het eeuwige leven dat God alleen in Zichzelf heeft. Het blijkt dat Zijn hand (10:28) ook de hand van de Vader is (10:29) en dat deze twee handen één zijn. Het gaat me niet om een ontkennen van deze ‘werk-eenheid’¹⁵⁷, maar wel om een niet willen erkennen van de legitimiteit om binnen het evangelie ook te spreken over het God-zijn van de Zoon in éénheid met de Vader. En dat heeft inderdaad niets te maken met ‘Jesus in deïfizerende Konkurrenz mit dem Gott Israels zu bringen.’¹⁵⁸ Dat is nergens en nooit de bedoeling en zou ook in tegenspraak zijn met de inhoud van de proloog. Wanneer de Zoon even later (10:38) spreekt over ‘de Vader in Mij en Ik in Hem’ geeft dat – als nadere uitleg van 10:30 – een innige gemeenschap aan, die van geen mens kan gelden buiten de Zoon om (cf. Joh. 17:21). Daarbij is ook – zoals dat door zowel Pannenberg als Gunton benadrukt is – het wederzijdse van belang. ‘So to say that Jesus and the Father are one is to say that the unique divine identity comprises the relationship in which the Father is who he is only in relation to the Son, and vice versa.’¹⁵⁹ En het gebruik van *ἓν* in plaats van *εἷς* dan? Juist het gebruik van het neutrum geeft aan dat het gaat om de eenheid van twee onderscheiden Personen, anders zou inderdaad het *εἷς* gebruikt kunnen zijn (zoals LXX Deut.6:4 en echo’s daarvan).¹⁶⁰

Vanuit de tekst van Johannes 1:1 zelf worden *beide* aspecten, het relationele én het ontologische, onder woorden gebracht. Nu levert het eerstgenoemde relationele aspect *ἦν πρὸς τὸν Θεόν* nagenoeg geen verschil van mening op. Het *καὶ Θεός ἦν ὁ λόγος* des te meer. Echter, wanneer we niet de vooronderstelling hanteren dat hier per definitie niet *kán* staan dat de Logos werkelijk behoort tot Gods identiteit zijn er voldoende redenen dit wel te beamen: (1) juist door het voorop stellen van het predikaatsnomen *Θεός* krijgt het bijzondere nadruk en het ontbreken van het lidwoord geeft juist aan dat het om een nadere ‘kwalificering’ van het subject *ὁ λόγος* gaat, (2) het gegeven dat de Logos niet behoort tot het *πάντα* waarover in vers 3 gesproken wordt, (3) dat de typering van *ὁ λόγος* als Schepper, Leven en Licht in het licht van het OT Hem toeschrijven wat alléén JHWH toekomt, (4) de uitwerking van deze verzen uit de proloog in het geheel van de proloog – te denken is hierbij vooral aan de *inclusio* met vers 18¹⁶¹ – en in het geheel van het evangelie¹⁶² dat vóór de epilooq als slotakkoord de belijdenis van Tho-

156 Cf. Hebr. 1:3, de Zoon als *ἀπαύγασμα τῆς δόξης*. Wevers, *Van waar komt hij?*, 128 blijft te veel in het kader van alléén de (pre-existente) Wijsheid spreken – en dan nog slechts vanuit intertestamentaire literatuur – wanneer hij over de Zoon als *logos* concludeert: ‘dat we in de proloog van het Johannesevangelie te maken hebben met een functionele identificatie van Jezus met God op basis van een één-zijn van den beginne (vóór de schepping), die het best kan worden omschreven vanuit de identificatie met Gods heerlijkheid.’ Even daarvoor plaatst hij dit in het licht van een ‘vooral identiek met God genoemd worden in hun naar buiten treden, in hun activiteit.’

157 Cf. ook Murray Rae, ‘The Testimony of Works in the Christology of John’s Gospel’, in: Bauckham, Mosser (eds.), *The Gospel of John*, 295–310.

158 Denker, *Das Wort*, 191.

159 Bauckham, *Testimony*, 251.

160 Cf. Joh. 17:11, 22. Jezus bidt dat Zijn discipelen één gemeenschap mogen zijn die correspondeert met de uniciteit van de ene God in Wie Hij en de Vader zijn verenigd (cf. 10:16). Cf. Bauckham, *Testimony*, 250–52; E. Haenchen, *Johannesevangelium* (Tübingen 1980) 389–90. Het gaat om de onafscheidelijkheid, terwijl ze toch niet één Persoon zijn. Ook in deze tekst gaat het om dezelfde gedachte van onderscheid binnen essentiële eenheid, zoals in 1:1,2.

161 Zie hieronder 7.5.

162 Hier is te wijzen op met name de plaats van de *doxa*. Ik volsta hier met enkele voorbeelden. De *doxa* in de Proloog in relatie tot a. Joh. 12:41, b. Joh. 17:3,5; cf. Riemer Roukema, ‘Jesus and the Divine Name in the Gospel of John’, in: G.H. van Kooten (ed.), *The Revelation of the Name JHWH to Moses*, 207–23, 208–11.

mas weergeeft. Daarin wordt het ‘Woord dat vlees geworden is’ aanbeden als *Kurios* en *Theos*.¹⁶³

Johannes’ proloog als *Jezus*’ proloog. Jezus blijkt de ‘Voorganger’ van Johannes te zijn. Hij is werkelijk de ‘Eerste en de Beste’.¹⁶⁴ Beide elementen komen nadrukkelijk in het gezichtsveld wanneer we spreken over de betekenis van de pre-existentie van de Zoon.

3.2.7 ‘Voor de grondvesting van de wereld’

In het NT zijn er enkele aanwijzingen die wijzen op de plaats van Christus *πρὸ καταβολῆς κόσμου*.¹⁶⁵ Een daarvan is Efeze 1:4:¹⁶⁶ ‘omdat Hij ons vóór de grondlegging van de wereld in Hem uitverkoren heeft’. Wat wordt hiermee gezegd over de pre-existentie van de Zoon?¹⁶⁷ In het OT valt op dat de verkiezing van het volk Israël in de geschiedenis van dit volk plaatsvindt. Is een denken vanuit een ‘vóór de grondlegging van de wereld’ een aardverschuiving van het OT naar het NT? Uit onderzoek is gebleken dat er ook buiten het NT om aanwijzingen zijn dat de verkiezing ook naar een ‘voortijdig’ of ‘voor-wereldlijk’ moment gedacht wordt.¹⁶⁸ Daarmee is hier uiteraard nog geen beslissing gevallen over een werkelijke, persoonlijke pre-existentie van de Zoon. Immers, zo kan Christus Zijn plaats hebben in het Goddelijke heilsplan (*mysterium*) en kan er alleen sprake zijn van een zogenaamde ideeële pre-existentie.¹⁶⁹ Toch zijn er wel degelijk aanwijzingen die wijzen op een reeds aanwezig zijn van de Zoon bij de Vader wanneer de Vader verkiest ‘in Hem’. Een van de belangrijkste aanwijzingen is dat bij het ‘in Christus’ aan meer te denken is dan alleen een *instrumentele* betekenis. Evenals in Kolossenzen 1:15–20 heeft het voorzetsel *in* hier een *locatieve* functie.¹⁷⁰ Er

163 Cf. Roukema, *Jesus and the Divine Name*, 216.

164 Zo: Van Houwelingen, *Johannes*, 53. Cf. de aanduiding van de verhoogde Christus als de ‘Eerste en de Laatste’, Openb. 1:17; 2:8; 22:13.

165 Cf. soortgelijke uitdrukkingen: *πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι* (Joh. 17:5), *πρὸ τῶν αἰώνων* (1 Kor. 2:7), *πρὸ χρόνων αἰώνιων* (2 Tim. 1:9; Tit. 1:2)

166 Cf. Joh. 17:24, Openb. 13:8 en 1 Petr. 1:20.

167 Wellicht ten overvloede merk ik op dat het ook hier inderdaad over de *Zoon* gaat. De inzet van deze lofprijzing is immers ‘de God en *Vader* van onze Heere Jezus Christus’.

168 Cf. O. Hofius, ‘“Erwählt vor Grundlegung der Welt” (Eph 1,4)’, in; idem, *Paulus-Studien II*, 234–46, die verschillende voorbeelden daarvan geeft uit de rabbijnse literatuur, die meer zeggen dan alleen de gedachte van een ideeële pre-existentie van het volk Israël, dus reeds bestaand in de gedachten van God. Zo bijvoorbeeld in de *midrash Tehillim* bij Ps. 74:2 met een verwijzing naar Ps. 90: 1v; eveneens treffen we deze gedachte aan bij Ps. 10:1 met een verwijzing naar Ex.19:6. Hofius bespreekt ook het joods-hellenistische geschrift *Jozef en Aseneth*, 240–3. Verder kan m.n. de pre-existentie van de Naam van de Messias genoemd worden, die o.a. gekoppeld is aan wat Micha 5:1 verkondigt. Zie ook het intermezzo aan het slot van 3.7.2.

169 Eerder is er al op gewezen dat dit geldt van alles wat tot Gods willen en Zijn heilsplan behoort, zodat het verwarrend werkt om deze aanduiding – die met name Hamerton-Kelly als onderscheid heeft ingevoerd – te hanteren. Cf. voor deze opvatting van Hamerton-Kelly bij Efeze 1:4, *Pre-existence*, 180, ook Dunn, *Christology*, 235–6, die daar ook wijst op parallele plaatsen. Dunn is heel stellig in zijn afwijzing van een reële pre-existentie: ‘[B]ut of a real pre-existence of Christ or of the believers there is no thought’, 235.

170 Dit wordt onderstreept door Paulus’ gebruik van een nadrukkelijk *dia* in vers 5.

is bij dit ‘in Hem’ ook sprake van *representatie*, *persoon-substitutie* en *participatie*.¹⁷¹ Op dit laatste valt hier een zekere nadruk.¹⁷² Deze participatie staat echter niet los van het hele ‘Christ-event’ waar de gemeente ‘in Christus verkoren’ in delen mag. Het *vóór de grondvesting* van de wereld staat niet los van *de wereld*.¹⁷³ Het ‘pre’ dat ter sprake komt in vers 4 staat niet los van de ‘*destinatie*’ zoals die in vers 10 verwoord is: ‘alles weer in Christus bijeen brengen’. Wat pleit voor een erkennen van een *reële* persoonlijke pre-existentie in Efeze 1:4? Te wijzen is op:

1. Het geheel van dit loflied: de verbinding van het ‘in Christus’ van vers 3 via het καθὼς¹⁷⁴ met het ‘in Hem’ van vers 4 en vervolgens via het ‘in Hem’ van vers 7 naar het ‘in Christus’ van vers 10. Dit einddoel van vers 10 wordt verwerkelijkt in de weg van het driemaal ‘in Hem’ in de verzen 11–14, waar blijkt dat ook het werk van de Geest Gods eeuwigheid en de tijd waarin de gelovigen nu reeds delen in de geestelijke zegeningen (vs. 3) als erfgenamen (vs. 11, 14) verbindt. De Christus van nu (vs. 3) blijkt de Geliefde (vs. 6) te zijn die er reeds ‘voor de grondlegging der wereld’ (vs. 4) als zodanig was. De Vader was nooit zonder Zijn Geliefde.
2. De verbinding met het geschapen zijn ‘in Christus’ waarvan we in Kolossenzen 1:15–20 gezien hebben dat dit wijst op een *persoonlijke* pre-existentie van de Zoon. Vanwege de relatie tussen deze beide brieven van Paulus en gelet op wat in Efeze 3:9 met dezelfde woorden ‘in Hem’ gezegd is, onderstreept dit het behoren tot Gods eeuwigheid van de Zoon.
3. Het gegeven dat Paulus ook eerder al er blijk van gegeven heeft dat voor hem en voor hen aan wie hij schrijft de *persoonlijke* pre-existentie van de Zoon bekend verondersteld wordt.¹⁷⁵

Hofius brengt samenvattend het specifieke van Efeze 1:4 als volgt naar voren:

‘Was sich im Geschehen des Todes und der Auferstehung Jesu Christi ereignet hat, das geschah unserem Brief zufolge in Realisierung des “ewigen Ratschlusses”, den Gott bereits vor aller Zeit und Welt *in eben*

171 Hans Burger, *Being in Christ*, ch. 5. Voor Ef. 1:4, 165. Cf. 166, 206, 212 waar hij spreekt over een *locatieve* functie naast een *instrumentele* betekenis van het ‘in Christus. Zie ook hierboven bij de bespreking van Kol. 1:15–20.

172 Cf. Hans Burger, *Being in Christ*, 245: ‘[T]he church is chosen in participation with Christ, the chosen One’; Ridderbos, *Paulus*, 387: ‘Paulus trekt het begrepen-zijn van de gemeente in Christus, haar corporatief bestaan in Hem, dóór tot in de prae-existentie.’ Burger, *Being in Christ*, 263–5 geeft een kritische bespreking van ‘*corporate personality*’, maar spreekt wel over de ‘*corporate reality*, constituted by Christ as the representative Messiah’, 265.

173 Loonstra, *God schrijft geschiedenis*, 183, merkt op dat het gaat over ‘dése wereld waarin wij leven’ en niet ‘zoals die zou zijn zonder zonde’ om te onderstrepen dat het ‘voor de grondlegging der wereld’ niet abstract en theoretisch gedacht moet worden.

174 Blass, Debrunner, Rehkopf, *Grammatik*, par. 453,2, 383. Cf. Gordon D. Fee, *Pauline Christology*, 344–5. Het pleit juist tegen zijn eigen betoog wanneer hij eindigt met ‘and Christ the Son was already eternally a part of that divine plan.’, 345. Dan zegt het dus niets over een *reële* pre-existentie.

175 Zie verder hieronder over de oudere gedeelten van het NT: Gal. 4:4–6 // Rom. 8:3,4 en over Fil. 2:5–12. Deze ‘veronderstelling’ hangt samen met wat Thomas Söding, ‘Gottes Sohn von Anfang an’, in: *Laufen, Gottes ewiger Sohn*, 57–93, 85, zo samenvat: ‘Die Präexistenzchristologie hat in der Epheserbriefes ihren Ort dort, wo die Identität Gottes mit sich selbst in seinem schöpferischen und erlösenden Heilshandeln organisch und konsequent mit seiner Identitäts “Vater unseres Herrn Jesus Christus” (1,3) verbunden wird.’

diesem Christus gefaßt hat. Das aber bedeutet: Von ewigkeit her ist Gott kein anderer als der “*Gott in Christus*”, – und als *dieser* ist er der Juden und Heiden bereits vor ihrer Existenz gnädig zugewandte Gott.¹⁷⁶

Nooit was er een tijd in deze wereld zonder heilsplan (cf. Ef. 3:9–11).¹⁷⁷ Nooit was er een heilsplan zonder de Zoon. Nooit was er (een tijd) dat de Zoon er niet was. Wel geeft ook dit gedeelte aan dat we over het ‘in Hem’ van de eeuwige verkiezing nooit kunnen spreken buiten het ‘in Hem’ van de verlossing door Zijn bloed (vs. 7) en het ‘in Hem’ door het geloof (vs. 13). Dit gedeelte onderstreept de christologische en pneumatologische bepaaldheid van de relatie tussen eeuwigheid en tijd.¹⁷⁸ Maar zo zal alles ‘in Hem’ ook weer bijeen gebracht worden (vs. 10).

3.3 Pre-existent in Israëls geschiedenis? De identiteit van de Zoon

Dat we op deze plaats nadenken over de plaats van de Zoon in Israëls geschiedenis, lijkt overbodig. Immers, wanneer gebleken is dat in het NT aanwijzingen gegeven worden dat de Zoon er reeds vóór de schepping was, dan is het logisch dat Hij er ook is in Israëls geschiedenis. Niettemin is er theologisch nog wel het een en ander op te merken, omdat het niet vanzelfsprekend is dat Hij dan ook *in* deze geschiedenis is. En als Hij in deze geschiedenis is, dan is de vraag *hoe* Hij in Israëls geschiedenis aanwezig was.

3.3.1 Niet op een lijn, maar wel zonder tegenspraak

De *hele* traditie vanuit het OT – en ik wil daar de reflectie vanuit het zogenaamde Tweede Tempel-jodendom ook bij betrekken – onderstreept dat de Verhevene, de Eeuwige zeer nabij is in de tijd.¹⁷⁹ Dat ‘in de tijd’ zijn van God wordt op een bijzondere manier tot uitdrukking gebracht in het spreken over de wijsheid van God. Dit geldt echter ook voor andere gepersonifieerde eigenschappen van God¹⁸⁰ of een spreken over de ‘arm van JHWH’ of de ‘Naam van JHWH’ of de ‘stem van JHWH’ waarover gesproken wordt als was het een min of meer zelfstandige ‘hypostase’, zij het nooit los van God.¹⁸¹ Dit alles hoeft niet te betekenen dat er geen plaats zou zijn voor nog een geheel unieke openbaring van God ‘in de tijd’ wanneer Hij in Jezus de Zoon van God present blijkt te zijn volgens diverse passages in het NT. Een historische benadering

176 Hofius, ‘Erwählt’, 245 (eerste cursivering, MJK). Hiermee neem ik niet de supralapsarische n. 52, die hierbij hoort, voor mijn rekening.

177 Cf. Loonstra, *Verkiezing – verzoening – verbond* over de betekenis van het *pactum salutis* in relatie tot de verkiezing in Christus. Voor Ef. 1:4 zie 262–4. Zie voor het *pactum salutis* in het licht van Johannes 17 ook: Andreas Köstenberger, Scott R. Swain, *Father, Son and Spirit. The Trinity and John’s Gospel* (Downers Grove 2008) m.n. 169–173.

178 Zie verder hieronder 4.2.4.

179 Als ‘kerntekst’ is te noemen Jes. 57:15.

180 Te denken is bijvoorbeeld aan Ps. 85:11,12.

181 Cf. Lee, *From Messiah to Preexistent Son*, 37–84; Brian O. McDermott, *Word Become Flesh*, 141, wijst er ook nadrukkelijk op: ‘In the Wisdom literature we are dealing with a poetic figure, not with a substantial reality next to God or personally preexistent being. Wisdom, God’s Spirit, Torah, Shekhina, and other terms are so many ways of speaking about God’s own creative and salvific involvement in the world. They are poetic prolongations of God’s personality, extensions of God’s activity among us.’

vanuit het OT naar het NT brengt niet noodzakelijkerwijs met zich mee dat – denkend vanuit deze tradities – Jezus niet meer zou zijn dan nog één, en dan de laatste (?) in de rij. Maar ook al blijkt Hij meer te zijn dan *Gods laatste Gezant*,¹⁸² daarmee staat Hij nog niet buiten deze lijn.¹⁸³ Mede in dit licht is er alle reden om aandacht te hebben voor de bijzondere plaats van Johannes de Doper als ‘grensfiguur’ tussen enerzijds Mozes en de profeten en anderzijds Jezus.¹⁸⁴ Hij laat immers een bijzonder licht vallen op wie Jezus is.

Jezus komt niet ‘uit de lucht vallen’. Zonder ons rekenschap te geven van wat het OT ons toont van de God van Abraham, Izak en Jakob, blijken we de Zoon van de Vader niet eens te kunnen herkennen en kennen wanneer Hij in het licht treedt. Sterker nog, deze hele traditie belicht het zijn van deze Zoon zelfs voordat Hij gezien werd en vóór uit Zijn mond de woorden klonken: ‘Wie Mij gezien heeft, heeft de Vader gezien’ (Joh. 14: 9).

De kritische kanttekeningen gemaakt bij Kolossenzen 1:15–20 willen niet betogen dat Paulus woorden allemaal ‘nieuwe’ woorden waren. Juist in het licht van de tradities kan blijken dat de persoon van Jezus ‘zo gek nog niet was’. Daarom heeft het wel degelijk nut om deze traditie van het spreken over de Wijsheid (en andere tradities) na te speuren. Echter, een *afhankelijkheid* van de wijsheidstraditie aannemen in het getuigenis van het NT heeft het gevaar in zich Hem op te sluiten in onze denkkaders.¹⁸⁵ Nu is gesignaleerd dat men – bij het (in)lezen van een wijsheidschristologie in het NT – nog meer aangewezen is op de intertestamentaire literatuur dan op het eerste deel van de bijbelse canon. Met name op grond hiervan zijn twijfels gerezen of er binnen de paulinische christologie wel zo duidelijk sprake is van een wijsheidschristologie.¹⁸⁶ Eveneens

182 Zo M. de Jonge, *Christologie in Context*. Wel merk ik hier op dat onder hen die Jezus vooral willen zien in het licht van een wijsheidschristologie er allerlei ontwikkelingen te zien zijn. Zo zou Q Hem inderdaad zien als de laatste bode van de Wijsheid en langs de weg van een voortschrijdende identificering van de Wijsheid en Christus geleid hebben tot Jezus als de Wijsheid zelf in Mattheüs. Zo o.a. Habermann, Dunn, *Christology*, 196–206, Christ, *Jesus Sophia*, 130–33, Hamerton-Kelly, *Pre-existence*, 32, Suggs, *Wisdom*, 17–20. Kuschel stemt met dit grondpatroon in.

183 Cf. Hebr. 1:1. Dat is het gelijk van F. Mußner, ‘Ursprünge’, in: L. Scheffczyk (Hrsg.), *Grundfragen der Christologie heute* (Freiburg 1975) 77–113, die een pleidooi voert voor een ‘profetenchristologie’, 86. De Zoonschristologie is dan een transformatie daarvan en geen christologische ‘Nebenkrater’, 97.

184 Zo Hengel/Schwemer, *Jesus und das Judentum*, 320–339. ‘Ist der Täufer als Elias redivivus größer als frühere Profeten, deren Reihe er abschließt, so ist Jesus selbst – dieser Schluß erscheint uns unausweichlich – der messianische Vollender’, 338.

185 Zo bijvoorbeeld: Dunn, *Christology*, 196: Spreken over een *persoonlijke* pre-existentie klinkt vreemd in de oren van de mens van de 21^e eeuw die ademt in een geheel andere cultuur en kosmologie. We kunnen echter nog wel zinvol spreken over de wijsheid van God zoals die actief is in schepping, openbaring en verlossing. Even daarvoor, 195: ‘In either case, to understand the Wisdom passages as ontological affirmations about ‘Christ’s eternal being’ is most probably to misunderstand them.’ Ook bij Dunn treffen we aan wat Kuschel herhaalde keren gezegd heeft met wat andere woorden: ‘Paul was not seeking to win men to belief in a pre-existent being.’ Dit laatste is ongetwijfeld een juiste conclusie, maar daarmee is niets gezegd over de pre-existentie van de Zoon. Het gaat Paulus bijvoorbeeld ook nergens om mensen te winnen voor het geloof in de Drie-eenheid. Ook Wevers, *Vanwaar komt Hij?*, gaat sterk uit van een wijsheidschristologische uitleg van de diverse teksten die hij bespreekt (zoals reeds in 1.1 opgemerkt als ‘prikkel’ voor deze studie).

186 Fee, *Pauline Christology*, et passim. Zie verder het overzicht van de discussie in de 20^e eeuw: Lee, *From Messiah to Preexistent Son*, 2–8. Zie verder 42–62, waar hij op grond van een uitvoerig onderzoek de

ten aanzien van de synoptische evangelieën zijn bij deze hypothese van de wijsheidstraditie belangwekkende vragen gesteld.¹⁸⁷ Bovendien blijkt dat op dezelfde wijsheidstraditie een beroep gedaan wordt ten aanzien van het spreken over de Geest.¹⁸⁸ Daarmee is aangegeven dat een éenzijdig beroep op deze traditie niet verhelderend werkt. Er blijkt sprake te zijn van een discontinuïteit ten opzichte van die traditie. Deze discontinuïteit onderstreept juist de uniciteit van de persoon van Jezus Christus.

Hem zien als de voltooiing, de vervulling¹⁸⁹ en het doel, de bedoeling¹⁹⁰ van wat God reeds gegeven had onder Israël heeft in het getuigenis van de Wet, de Psalmen en de Profeten¹⁹¹ is meer in overeenstemming met een transtextuele hermeneutiek.

Moet Jezus Christus toch eigenlijk wel passen in deze traditie om de breuk tussen kerk en synagoge te helen? Deze indruk wekt Dunn stellig in *The Parting of the Ways*.¹⁹² Als reactie tegenover een christologie die zich er geen rekenschap van geeft dat Jezus deel uitmaakte van de synagoge is die stelling begrijpelijk.¹⁹³ Er is echter ook

conclusie trekt 'Having said that Jewish wisdom language was no more than a literary personification of God's presence and action for his people in this world without compromising his transcendence and uniqueness, we cannot rule out the possibility that Jewish wisdom speculation still might have exercised some influence upon early christology'. Zie verder 285–96, waar hij 1 Kor. 1:24,30; 1 Kor. 8:6, 1 Kor. 10:4, Rom. 10:5–8 en Rom. 11:33–36 bespreekt en gereede twijfels uit bij de stellige verbinding tussen het verstaan van Jezus als de pre-existente Wijsheid. Eveneens komt hij tot deze conclusie na een bespreking van de bekende 'voor-Paulinische zendingsformules' Gal. 4:4, Rom. 8:3, Joh. 3:17 en 1 Joh. 4:9, zie 297–315. Een artikel dat veel informatie biedt en m.i. ook een exegetisch-gefundeerde weg wijst inzake de eerste hoofdstukken van de eerste brief aan Korinthe: Matthias Konradt, 'Die Korinthische Weisheit und das Wort vom Kreuz', *ZNW* 94 (2003) 181–214. Nikolaus Walter, 'Geschichte und Mythos', bespreekt Fil. 2:6–11 en Kol. 1:15–20 en wijst op twee 'Grundmotive der jüdischen Sophia-Theologie' (*narrative Sophiologie, spekulative Sophiologie*) 226, echter vanuit de these dat 'kein wirklich adäquates Muster für die Präexistenzaussage in bezug auf einen irdischen Menschen, der vor kurzem gelebt hatte, bereitlag', 224.

187 Gathercole, *The Preexistent Son*, et passim.

188 Zie hiervoor o.a. Van der Kamp, *Pneuma-christologie*, m.n. samenvattend op 236–7; Bernhard Nitsche, 'Diskontinuität und Kontinuität zwischen dem jüdisch-alttestamentlichen und dem christlich-trinitarischen Gottesbild', in: Magnus Striet (Hg.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*, 93–127, m.n. 110–14.

189 Matth. 5:19: ἵνα ἴσθων πληροῦσαι.

190 Rom. 10:4: τέλος γὰρ νόμου Χριστός.

191 Luk. 24:27,44.

192 Met als ondertitel: *Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity* (London 2006², 1991). Van betekenis is zijn uitgangspunt, namelijk dat de christenen allereerst hun bestaan hadden *binnen* het Tweede Tempel-jodendom als de 'secte van de Nazarenen' (Hand. 24:5,14). Het ontgaat me waarom Dunn zich geen rekenschap geeft van het feit dat juist die aanduiding in het teken staat van de vijandschap die Paulus ondervond van de kant van hen die hij liefhad en die hij steevast als éérste het Evangelie bekend maakte, zoals met name dit boek 'beginnende van Jeruzalem' tekent. De verdienste van Dunn is dat hij ieder geval laat zien dat spreken over hét Judaïsme nadere nuancering behoeft.

193 Volkomen terecht wijst Habermann aan het eind van zijn studie erop dat we ervoor dienen te waken dat de christologie haar 'jüdische Heimat' niet verlaat, *Präexistenzaussagen*, 430. Het is wel de vraag of er zo direct een verband gelegd kan worden tussen de breuk en de belijdenisvorming in de vroege kerk, zoals hij doet. C.A. Evans, 'Root Causes of the Jewish-Christian Rift from Jesus to Justin', in: idem (ed.), *Christian-Jewish Relations through the Centuries* (Sheffield 2000) 20–35, wijst op het *skandalon* van Jezus' dood en het feit dat Hij het koninkrijk van God niet zichtbaar deed aanbreken. R. Bauckham, 'The Parting of the Ways: What Happened and Why?', *Studia Theologica* 47 (1993) 135–51 wijst op het conflict rond de tempel(dienst).

gewezen op het onontkoombare van een breuk, niet pas in de loop van een zich langzaam ontwikkelende christologie tegenover een zich verstarrend rabbijns jodendom, maar vanwege ‘einer grundlegenden Veränderung des Verhältnisses zur Moses-Tora.’¹⁹⁴

3.3.2 Bouwstenen – raamwerk – traditieveld

Het blijkt iedere keer weer niet vol te houden te zijn om in de verklaring van wie Jezus is uit te gaan van één bepaald grondconcept- of patroon.¹⁹⁵ Reeds jaren geleden is dat uit onderzoek gebleken ten aanzien van de zogenaamde gnostische verlossersmythe, maar dat geldt eveneens de wijsheidstraditie.¹⁹⁶ Zoals hierboven reeds aangeduid, wil dat niet zeggen dat Gods openbaring in een vacuüm heeft plaatsgevonden. Zo kan er met recht en reden gesproken worden over ‘bouwstenen’ (Hengel), een ‘matrix’ (Dunn) of een ‘divine agency tradition’ (Hurtado) die reeds richtinggevend zijn voor de vroegste christologie. Zo spreekt Gunton fraai over de ‘logic of christology’¹⁹⁷ wanneer het gaat om Gods geschiedenis met Israël en zo met de volkeren. Evenzeer geldt dit ten aanzien van de duiding van de ‘messiaanse verwachtingen’ in het OT. Een benadering in strikte zin wat betreft de titel Messias maakt ruimte om recht te doen aan de veelvormigheid waarmee het NT verbinding legt met het OT.¹⁹⁸ Daarom stem ik in met wat Lee opmerkt:

‘(I)t would be more profitable for us to focus our attention to how the early church made use of these messianic texts in such a way that led to an understanding of Jesus’ pre-existence than finding a ready-made category of pre-existence in pre-Christian Judaism into which Jesus would be placed.’

De belangrijkste conclusie uit het bovenstaande is dat het juist is om te spreken over een *traditieveld* dan het trekken van alleen *afzonderlijke* lijnen. ‘Zoo zal ook Christus [in Luc. 24:27; Joh. 5:39] gedacht hebben *niet* speciaal aan bijzonderheid A, of type B, of voorval C, of tekst D, of priesterkostuumlijn E, of tabernakelmeubel F, of feestdag G, of feestmenu H, *máár* aan de *grondlijnen*...’¹⁹⁹ Het belijden van de pre-existentie van de Zoon zal voor het grondvlak door het *traditieveld* bepaalde bekende denkkaders in her-

194 Hengel, *Der Sohn Gottes*, 107. Cf. 115. H. Merklein sluit zich hier nadrukkelijk bij aan in zijn ‘Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom präexistenten Sohn Gottes’, in: G. Dautzenberg, H. Merklein, K. Müller (Hrsg.), *Zur Geschichte des Urchristentums* (Freiburg/Basel/Wien 1979) 33–62.

195 Habermann, *Präexistenzaussagen*, 428.

196 Overigens, deze traditie ‘van binnenuit’ stelt veel duidelijker in het licht dan de mythen uit de ‘hellenistische wereld’ hoe wat we aanduiden met de woorden ‘incarnatie’ en ‘pre-existentie’ reeds een bepaalde klankbodem had.

197 Zie *Kom en zie (I)*, 4.8.1.

198 W.H. Rose, ‘Messiaanse verwachtingen in het Oude Testament’, in: G.C. den Hertog / S. Schoon, *Messianisme*, 17–36, 19, die daarmee overigens een breed gebruik van de aanduiding niet zondermeer afwijst. Hij laat zien hoe in de loop der tijden ook binnen de Outestamentische geschriften een zekere messiaanse herinterpretatie plaatsvindt, zodat gesteld kan worden dat het NT niet iets ongehoords doet wanneer ze gedeelten uit het OT messiaans herinterpreteert en op Jezus betreft. Cf. Stanley E. Porter (ed.), *The Messiah in the Old and New Testaments* (Grand Rapids/Cambridge 2007), Magnus Zetterholm (ed.), *The Messiah in Early Judaism and Christianity* (Minneapolis 2007); Adela Yarbo Collins, John J. Collins, *King and Messiah as Son of God. Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature* (Grand Rapids/Cambridge 2008).

199 K. Schilder, *Heidelbergsche Catechismus*, dl. II (Goes 1949) 310.

innering geroepen hebben, maar heeft tegelijkertijd een dimensie in zich die niet te verklaren is uit het brede traditieveld van het jodendom zelf.²⁰⁰ Het Oude Testament met zijn unieke plaats in het traditieveld blijkt wel deze dimensie in zich te hebben, ook al blijkt dit zonder de ‘opening van ons verstand’ een verborgen dimensie te zijn.²⁰¹

Er blijken allerlei concepten te zijn die de condescendentie van JHWH onderstrepen zonder dat de identiteit daarvan precies vast ligt of door ons vast te leggen zou zijn. Zo is er het concept van de *malak JHWH* zonder dat we deze identiek kunnen verklaren aan de Zoon, er is het concept van het heiligdom, tabernakel en tempel, zonder dat we Jezus en de tempel identiek kunnen zien, evenmin als in het gegeven concept van de drie ambten we een is-gelijk-teken kunnen plaatsen tussen Jezus Christus en deze ambten.²⁰²

Bovendien zijn het ook concepten die met elkaar verweven blijken te zijn, zoals in de exodusgeschiedenis sprake is van de aanwezigheid van God d.m.v. de *malak JHWH*, de *kabod JHWH (shekhina)*²⁰³ en het heiligdom²⁰⁴. Zo kan gesteld worden dat er sprake is van: ‘a wide variety of images offered by the Gospels and the rest of the NT within the setting of the canonical Scriptures as a whole. No single master image will suffice to integrate the kaleidoscope of images offered in the biblical literature.’²⁰⁵

200 Cf. N.T. Wright, *The Resurrection*, 577, 726, 732–4. Deze legt zoveel nadruk op de continuïteit dat de discontinuïteit nauwelijks tot z'n recht komt. Dat in Jezus Israëls God persoonlijk present is, is onmiskenbaar de overtuiging van Paulus, 576. Dat was Israëls God inderdaad ook in o.a. de *shekinah*, 577. Dat Jezus echter ook ‘God in eigen Persoon’ is, als Zoon van de Vader, komt slechts schoorvoetend ter sprake, 731–2. Voor het belang van de intertestamentaire periode: W.M. de Bruin, ‘Het Oude Testament, de intertestamentaire literatuur en de christologie’, in: Van de Beek, Kuitert, *Jezus bij hoog en bij laag*, m.n. 134–39.

201 Luk. 24:45.

202 Cf. een samenvatting in de ‘Fundgrube’ van P. Benoit, ‘Préexistence et incarnation’, in: idem, *Exégèse et Théologie* (Paris 1982), 4:11–61, 19: ‘Il y a là, dans les Écritures de l’ancienne économie, tout un réseau d’avenues qui se tracent, de démarches qui se préparent, de fils qui se tressent, et dont l’*écheveau complexe se noue*, ou mieux se dénoue, avec une admirable harmonie en la personne de Jésus Christ’.

203 Zie bijv. de studie van Michael E. Lodahl, *Shekhinah/Spirit: Divine Presence in Jewish and Christian Religion* (New York 1992). Cf. Carey C. Newman, ‘Resurrection as Glory’, in: Stephen Davis, Daniel Kendall, Gerald O’Collins SJ (eds.), *The Resurrection* (Oxford 2004, 1997) 59–89, geeft als zesde conclusie bij teksten die spreken over de komst van de Zoon des mensen ‘in’ of ‘met’ *doxa*, 73: ‘These astounding statements, asserting that Jesus will participate in Yahweh’s eschatological presence, boldly and scandalously move beyond any imaging of a divine agent within Second Temple Judaism. *Jesus’ Son of Man in/with Glory saysings not only defined his own future role as God’s chief, singular agent (that is, the one who will do Yahweh’s eschatological bidding), but also so closely identified him with Yahweh’s Glory that the two can no longer be separated.*’ Zie ook onder 3.7.1.

204 Zie bijv. N.T. Wright, in: Davis, Kendall, O’Collins, *The Incarnation*, 47–61, m.n. 56–8 en in dezelfde bundel Alan F. Segal, ‘The Jewish Milieu’, 116–39; N.T. Wright, *The Challenge of Jesus* (London 2000/Downers Grove 1999), m.n. ch. 5, en eerdere werken. Ik noem dit als een op z’n minst bijbels-gefundeerde correctie op een eenzijdig denken vanuit de wijsheidstraditie. Bovendien staan Torah en wijsheid, Tempel en apocalytiek, in nauwe samenhang met elkaar. En dat niet los van een spreken over het Woord en de Geest van God.

205 Leland Ryken / James C. Wilhoit / Tremper Longman III (eds.), art. ‘Images of Jesus’, in: *Dictionary of Biblical Imagery* (Downers Grove/Leicester 1998) 437–51, 438. Toch blijkt iedere indeling weer voor vragen te stellen. Zo wordt Jezus als ‘Bridegroom’ behandeld onder ‘Images of humanity’ en niet bij ‘Images of Deliverance and Salvation’ of ‘Images of Transcendence’. Dat lijkt me scheiden wat toch weer heel nauw op elkaar betrokken is. Dat is zeker zo wanneer ‘Son of God’ behandeld wordt onder ‘Images of Transcendence’. Van harte mee eens, maar – gelukkige inconsequentie – dat kan niet los gezien worden van de ‘zoon van God’, Israël, en het feit dat Jezus ‘Zoon van David’ is.

Uiteraard is dit ten aanzien van de wijze van kennen een conclusie achteraf, zoals we in die zin altijd ‘achteraf’ spreken. Voor de systematisch-theologische bezinning zijn bovengenoemde uitgangspunten voor de visie op de verhouding van OT en NT een beslissend element in het spreken over de pre-existentie van de Zoon. Het gaat om recht doen aan het ‘joodse’ karakter van het NT én het ‘christelijke’ karakter van het OT.

Malak JHWH

Als voorbeeld in dit verband kunnen uitstekend de veelbesproken verschijningen van de *malak JHWH* dienen. De vraag waartoe ik me beperk is deze: *mogen (moeten) de verschijningen van deze Engel in verband gebracht worden met de Zoon van God?* Om deze vraag te beantwoorden worden eerst enkele algemene lijnen getrokken en vervolgens enkele bijzonderheden genoemd. Algemene lijnen:

1. Het veelvuldig spreken in de Bijbel over *engelen* die verschijnen op aarde bepaalt ons erbij dat de ‘hemel’ bemoeienissen heeft met de ‘aarde’: Gods *betrokkenheid* op deze wereld en in deze wereld in het bijzonder op Zijn kerk. Het bijbelse Godsbeeld wijst ons zo op Gods *condescendentie*.
2. Er zijn géén *tussenwezens*, wel *intermediairs*. Er is wel verkeer tussen hemel en aarde, maar er is een absoluut onderscheid tussen *God*, de Schepper, en de *schepselen*. Engelen behoren niet tot Gods wezen (we geloven ook niet *in* engelen, dat zou afgoderij zijn), evenmin tot het menselijke geslacht, maar zijn *geschapen*. ‘In den beginne schiep God de hemel en de aarde’. Ze zijn dus geen halfgoden of iets dergelijks (zie o.a. Kol. 1:16, waar de Zoon getekend wordt als hun Hoofd en Heerser). Er is maar één Middelaar die *beide* helemaal is: helemaal God is, helemaal mens werd (1 Tim. 2:5).
3. In de vroege kerkgeschiedenis zijn er veel uitleggers die – in het spoor van van Justinus Martyr – de verschijning van de *malak JHWH* zien als een verschijning van de tweede Persoon van de drieënige God op aarde. Nu was dat misschien wat kort door de bocht, maar de laatste eeuw wordt een andere bocht wat kort genomen, namelijk dat deze Engel weliswaar een bijzondere *rang* gehad heeft in de hemelse gewesten, maar toch niet meer is dan ‘een’ *engel*. Daarmee is dus gezegd dat ‘hij’ slechts tot de *geschapen hemel en aarde* behoort.

Wat kan leiden tot de overtuiging dat er een bepaald verband is tussen de verschijningen van de *malak JHWH* en de komst van de Zoon ‘in het vlees’?²⁰⁶ Drie redenen:

1. Op grond van onder andere Johannes 1, Kolossenzen 1 en Hebreëen 1 is er gegronde reden om te belijden dat de *Zoon* reeds bij de schepping een actieve plaats heeft ingenomen en dat *Hij* werkelijk gekomen is tot het *Zijne*, zoals Johannes 1 ons vertelt. Daarbij betrekken we Joh. 1:3–5 dus op het pre-existente Woord als het leven en het licht in de duisternis. Zelfs als we ruimte laten – lezend vanaf Genesis 1 t/m Maleachi 4 – voor nog iets onbekends en onbestemds in deze ‘figuur’ van de *malak JHWH*, dan mag zeker in het licht van het NT er licht vallen op deze *anticipatie*, deze *schaduw*, deze ‘figuur’ waarin en waardoor blijkt dat er op een heel bijzondere manier sprake is van contact tussen hemel en aarde. Robert L. Reymond spreekt over een ‘differentiation-identification-pattern’ bij deze *malak JHWH*. Hij is onderscheiden van God én handelt en spreekt als God.²⁰⁷
2. Daarnaast is te wijzen op enkele bijzonderheden. Allereerst is het verband met de uittocht uit Egypte opvallend. In de theofanie van Exodus 3:2–14 wordt gezegd dat de *malak JHWH* Mozes verscheen, die zegt: ‘Ik ben de God van uw vader, de God van Abraham, de God van Izak en de God van Jakob.’ Hij *kent* het lijden van *Zijn* volk en daarom ‘ben *Ik* neergekomen om het te verlossen (...) en het te leiden uit dit land naar een goed land’ (vs. 8). Hier is een direct verband tussen de openbaring van JHWH en de *malak JHWH* in de brandende doornstruik die in de ‘Ik-vorm’

²⁰⁶ Cf. J. Andrew Dearman, ‘Theophany, Anthropomorphism, and the *Imago Dei*: Some Observations in the Light of the Old Testament’, in: Stephen T. Davis / Daniel Kendall / Gerald O’Collins, *The Incarnation* (Oxford 2004, 2002) 31–46; N.T. Wright, ‘Jesus’ Self-Understanding’, in: idem, *The Incarnation*, 47–61, m.n. 54–6. Zie hierover ook: C.C. Newman / J.R. Davila / G.S. Lewis (ed.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism* [Supplements to JSJ 63] (Leiden 2000).

²⁰⁷ Robert L. Reymond, *Jesus, Divine Messiah* (Fearn 2003) 72–7. Cf. Charles A. Gieschen, *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence* (Leiden 1998) en een recente aanvulling en toespitsing van zijn hand: ‘The Divine Name in Ante-Nicene Christology’, *VigChr* 57 (2003) 115–58.

spreekt. Alleen als bode van JHWH of als JHWH in eigen Persoon? Het gaat in ieder geval om JHWH's tegenwoordigheid en reddende kracht in deze *malak JHWH*.

Vervolgens spreken Exodus 14:19,20,24; 23:20,23²⁰⁸; 32:34; 33:12–16; Numeri 20:16; Richteren 2:1–5 en Jesaja 63:8–14 over deze leiding door de *malak JHWH*. Welke elementen vallen daarbij op? (1) Een relatie tussen de wolk- en vuurkolom, de *malak JHWH* en JHWH zelf (Ex. 14), (2) Deze relatie tussen de *malak JHWH* en JHWH wordt in Exodus 23 omschreven met 'Mijn Naam is in het binnenste van hem'²⁰⁹ (vs. 21) en daarom zal hij (*malak*) de overtredingen niet vergeven (en dat is alleen iets wat JHWH kan doen). (3) Naast deze identificatie wordt ook een *onderscheid binnen die identiteit* aangegeven: 'Ik zend een Engel' (vs. 20), 'aandachtig luistert naar hem en alles doet wat Ik spreken zal' (vs. 22), 'Mijn Engel zal u brengen (...) en Ik zal hen uitroeien' (vs. 23).

Wanneer we dit vergelijken met wat in Exodus 32/33 gebeurt dan valt op dat er sprake is van een *malak* die 'meer' is dan een (geschapen) engel. Immers volgens Exodus 32:34 zal 'Mijn engel' meegaan. Maar in 33:2 'een engel' en parallel daarmee in 33:3: 'Ik niet in uw midden meetrekken'. Daarop klinkt de vraag van Mozes wie er nu mee zal gaan (vs. 12). Pas wanneer Mozes mag weten dat het 'aangezicht van JHWH' weer mee zal gaan, is hij gerustgesteld.²¹⁰ En van dat 'aangezicht' geldt dat Mozes dat in wezen niet kan zien (vs. 21), dus 'versluierd' mee zal gaan, zoals Mozes achter Gods hand vandaan alleen Hem van achteren kan en mag zien.

Daarnaast is ook te denken aan soortelijke typering in Genesis 16:9, 18:22, 23vv., Jozua 5:13–15 en Richteren 6:13.²¹¹

3. In het NT lezen we niet meer over een nog weer nieuwe verschijning van de '*malak JHWH*', terwijl die in het licht van Maleachi 3:1–5 toch wel verwacht kon worden ('Engel van het verbond'). Deze *malak JHWH* is stellig wel gekomen. Blijkt dat ten diepste niet de 'gezondene van de Vader' – en dat is dan degene die aangeduid werd als de *malak JHWH* – de Zoon te zijn?²¹² Stefanus noemt in zijn apologie de aanwezigheid van deze Engel in Israëls exodus nog wel (Hand. 7:30, 35, 38).

Dunn is van mening – en dat is in overeenstemming met zijn visie op de Wijsheid – dat '*the angel of Yahweh*' is *simply a way of speaking about Yahweh himself*.²¹³ Hij geeft daarbij de volgende grens aan: 'Yet to understand the angel of Yahweh as a being somehow independent of Yahweh is basically to *misunderstand* what the ancient writers intended.'²¹³ Een dergelijke typering – 'independent' – is een afgrenzing tegen extreme opvattingen. Dit is immers evenmin het geval wanneer we spreken over de Zoon, zoals Hij op deze aarde kwam. Er is met name in Ex. 23:20–24 wel degelijk een andere typering mogelijk. Kan niet meer gezegd worden dan dat de *malak JHWH* simpelweg 'God in actie' is? 'This may be so, but the language of the passage certainly suggests separate existence and activity, though to be sure in closest inti-

208 Interessant is wat M. van Loopik, 'De voetstappen van de messias', in: G.C. den Hertog / S. Schoon, *Messianisme*, 47–69. 48 opmerkt over een 'vleugje messiaanse toekomst' bij deze perikoop. Cf. Gieschen, 'Divine Name', 121–3 en Bauckham, *God Crucified*, 34.

209 Heinz-Dieter Neef, "'Ich selber bin in ihm'" (Ex. 23,21). Exegetische Beobachtungen zur Rede vom "Engel des Herrn" in Ex. 23,20–22; 32,34; 33,2; Jdc 2,1–5; 5,23', *BiblZ* 39 (1995) 54–75, 62 geeft een overzicht van allerlei varianten hierop uit de vele en diverse commentaren.

210 P. de Vries, *De heerlijkheid van JHWH in het Oude Testament en in het bijzonder in het boek Ezechiël* (Heerenveen 2010) 143, n. 36: 'Het concept van de engel die een equivalent is van JHWH Zelf, is nauw verwant aan het concept van *kabod* als hypostase van JHWH. De engel van JHWH in Ex. 23:21 en het aangezicht van JHWH in 34:14v. mogen met elkaar gelijkgesteld worden'. Dan volgt nog een verwijzing naar Jes. 63:9.

211 Een korte introductie geeft: J. Andrew Dearman, 'Theophany, Anthropomorphism, and the *Imago Dei*: Some Observations about the Incarnation in the Light of the Old Testament, in: Davis/Kendall/O'Collins, *The Incarnation*, 31–46. Voor een volledig overzicht van alle teksten, zie Heinz-Dieter Neef, "'Ich selber bin in ihm'" (Ex. 23,21)', *BiblZ* 39 (1995) 54–75, 54. Lee, *From Messiah to Preexistent Son*, 86–99 bespreekt de verschillende theorieën

212 Zie Neef, "'Ich selber bin in ihm'" (Ex. 23,21)', 65, n. 43 over Mark. 1:2 als een gemengd citaat van Ex. 23:20a en Mal. 3:1. Cf. ook Gathercole, *Preexistent Son*, 250–2 over een mogelijke 'Prolog im Himmel' in Mark. 1:2–3. Hij houdt de mogelijkheid open dat er sprake is van een eschatologische focus.

213 Dunn, *Christology*, 150.

macy and “collaboration” with God.²¹⁴ Hij treedt in ieder geval op als de zichtbare representant van God. H.-D. Neef geeft aan het eind van zijn betoog de theologische betekenis als volgt weer: het gaat om een voorstelling die ‘letzlich zeigen will, daß trotz aller menschlichen Schuld und menschlichen Abfalls und trotz Gottes Zornes über dieses Verhalten Gott dennoch sein Volk nicht aufgibt, sondern ihm zur Seite steht. Dafür steht der Engel des Herrn ein. Die Beschäftigung mit der biblischen Engelvorstellung führt uns deshalb in die Mitte der christlichen Botschaft, der Liebe Gottes zu uns, hinein.’²¹⁵

Ook is geweest op een bepaalde ontwikkeling *binnen* het OT. Waar bijvoorbeeld in Gen. 16 (Hagar) nog sprake is van een identificering met JHWH, blijkt in Zach. 1–8 toch ook een duidelijke ‘eigenheid’.²¹⁶ Daarnaast is opvallend dat *déze* Engel de aanbidding door mensen accepteert (o.a. Richt. 6 en 13), terwijl andere engelen nadrukkelijk hun geschapen zijn ter sprake brengen wanneer mensen hen willen vereren. ‘When all is said, however, about reading strategies, cultural contexts, and conceptual limitations, the most important connection between the OT and the doctrine of the incarnation is finally the person of Jesus Christ himself. In his pre-and post-resurrection life he embodies the metacorporeal mysteries to which the *imago Dei* and the theophanies of the OT give authoritative witness. The correspondence between OT theophany, *imago Dei*, and incarnation is theological typology and a gift from God.’²¹⁷

Het verband tussen *malak JHWH*, JHWH zelf en Hem, die we kennen als Jezus, de Zoon van God, wordt enkele keren vanuit het NT op een bijzondere manier onderstreept. Daarbij kan in het algemeen geweest worden op wat voor ons retrospectief van wezenlijk belang is, namelijk het spreken over het *mystèrion*²¹⁸: wat nog verborgen was – maar wel werkelijk aanwezig – in verleden tijden is nu geopenbaard. Dat hangt ook weer samen met het heilsplan van God (*oikonomia*). In dit kader worden nu in het bijzonder twee ‘zwerfstenen’ in het NT bestudeerd om het bovenstaande te adstrueren.²¹⁹

3.3.3 Enkele lastige ‘zwerfstenen’ als toetssteen – typologie

Opvallend is dat de exodusgeschiedenis waaraan in deze teksten gerefereerd wordt niet alleen de beelden geeft waarin het leven van Jezus getekend wordt, maar ook een blijvende betekenis heeft voor de kerk, voor jood én heiden.²²⁰ Daarbij gaat het om meer dan morele lessen.

214 Benedict Th. Viviano, ‘The Trinity in the Old Testament’, *TZ* 54 (1998) 193–209, 203.

215 Neef, ‘“Ich selber bin in ihm” (Ex 23,21)’, 75.

216 Lee, *From Messiah to Preexistent Son*, 92–3, maakt een onderscheid tussen het *blijvende concept* – het tot uitdrukking brengen van Gods aanwezigheid en handelen in deze wereld – en de *gewijzigde identiteit* in de loop van de geschiedenis.

217 J. Andrew Dearman, ‘Theophany, Anthropomorphism, the *Imago Dei*’, in: Davis, Kendall, O’Collins, *The Incarnation*, 31–46, 45.

218 Zie o.a. G. Finkenrath, ‘μυστήριον’, *NIDNTT*, vol. 3, 501–5. Zie vooral: Rom. 16:25,6; 1 Kor. 4:1, Ef. 3:8,9.

219 Charles A. Gieschen, *Angelomorphic Christology* (Leiden 1998) 273, heeft gewezen op de relatie met Joh. 1:18: ‘This assertion implies that the Only-Begotten was *seen* before the incarnation since he is the one who makes God known, not only *in* the incarnation, but also *before* the incarnation.’

220 Een overzicht van verschillende exodus-motieven in de exodusgeschiedenis als een ‘archetypical narrative’ geven: Richard D. Patterson, Michael Travers, ‘Contours of the Exodus Motif in Jesus’ Earthly Ministry’, *WTJ* 66 (2004) 25–47. Opvallend is dat *dit* gegeven uit 1 Kor. 10 ontbreekt. Cf. ook L. Floor, *De nieuwe exodus. Representatie en inkorporatie in het Nieuwe Testament* (Potchefstroom 1969).

1. 1 Korinthe 10:1–11

Gaat het in dit gedeelte om een interpretatie die niet meer doet dan een oudtestamentisch voorbeeld duiden dat zo licht werpt op het heden? Of is er meer aan de hand dan het gebruik van een hermeneutische methode, een analogie?²²¹ Dit laatste lijkt een voor de hand liggende weg wanneer we met Hays erkennen dat:

‘The vocabulary and cadences of Scripture – particularly of the LXX – are imprinted deeply on Paul’s mind, and the great stories of Israel continue to serve for him as a fund of symbols and metaphors. (...) His faith (...) is one whose articulation is inevitably intertextual in character.’²²²

Toch is onmiskenbaar dat de typologie een duidelijke plaats heeft in dit gedeelte. Immers, juist de woorden *τυποι* (vs. 6) en *τυπικῶς* (vs. 11) worden gebruikt. Wat betekent dit voor wat Paulus schrijft in vs. 4 met een schilderend imperfectum: ‘en zij dronken uit een geestelijke steenrots, en – let wel! – Christus was de steenrots’? Grammaticaal gezien – en daarom ook deze vertaling – zijn er goede redenen om te erkennen dat Paulus hier inderdaad spreekt over Christus als aanwezig bij het volk in de woestijn.²²³ Daarnaast zou ook gewezen kunnen worden op bepaalde karakteristieken van wat onder een typologie verstaan dient te worden, die onderstrepen dat het gaat om de aanwezigheid van God in relatie tot de vermelde steenrots.²²⁴ Juist door de aanwezigheid van JHWH wordt deze rots tot een *geestelijke* steenrots: ‘Zie, Ik zal daar vóór u op de rots bij de Horeb staan’ (Ex. 17:6). Daarbij kan ook nog gewezen worden op het gebruik van het ἦν: die steenrots *is* niet *nu* Christus, maar *was* Christus. Alleen al in het kader waarin Paulus over deze dingen schrijft in relatie tot het heilig Avondmaal is het onbegrijpelijk dat Dunn²²⁵ concludeert: ‘It is hardly likely that Paul intended to identify Christ as the wilderness rock in any literal sense. So ‘the rock was Christ’ must denote some sort of allegorical identification: the rock *represents* Christ in some way; as water from the rock, so spiritual drink from Christ’. Dat zou dan tot gevolg kunnen hebben dat bij de

221 Ik laat hier het veronderstelde verband met de wijsheidstraditie vanuit Philo en de Wijsheid van Salomo rusten. Zie daarover o.a.: J. Habermann, *Präexistenzaussagen*, 205–12; M. Hengel, ‘Präexistenz bei Paulus?’, in: Chr. Landinesser, H.-J. Echsten, H. Lichtenberger, *Jesus Christus als die Mitte der Schrift*, 479–518, 499–500. Fee, *Pauline Christology*, 96–7.

222 Hays, *Echoes of Scripture*, 16.

223 Voor de typering van het imperfectum, zie Blass, Debrunner, Rehkopf, *Grammatik*, 327,1; voor het δὲ, *ibidem*, 447 c) (‘zur Erklärung oder Steigerung’); voor de plaatsing van het δὲ en de volgorde van werkwoord en predicat waardoor de nadruk valt op wat *toen* aan de hand was met Israël en de nadruk op Christus, zie: Fee, *Pauline Christology*, 95–6. James W. Aageson, ‘Written for Our Sake’: Paul’s Use of Scripture in the Four Major Epistles, with a Study of 1 Corinthians 10’, in: Stanley E. Porter (ed.), *Hearing the Old Testament in the New Testament* (Grand Rapids/Cambridge 2006) 152–81, 178 merkt op dat: ‘[T]he christological identification in 10:4 functions as a hermetical lynchpin in the typology. The metaphorical and functional connection between Christ then and Christ now represents Paul’s *as then so now* hermeneutic, and it enhances the connection between the idolatry then (Israel) and idolatry now (church)’.

224 Zie samenvattend: A. Baars, ‘Christusprediking vanuit het Oude Testament’, *ThRef* 50 (2007) 242–66, m.n. 257–60. Verder is te verwijzen naar het werk van m.n. Sydney Greidanus, *Preaching Christ from the Old Testament. A Contemporary Hermeneutical Method* (Grand Rapids/Cambridge 1999), Leonhard Goppelt, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen* (Darmstadt 1969) m.n. 175–6, en het artikel van David L. Baker, ‘Typology and the Christian Use of the Old Testament’, *SJT* 29 (1976) 137–57.

225 Dunn, *Christology*, 183.

instellingswoorden van het Avondmaal er alleen sprake is van een bepaalde representatie zonder dat er een werkelijkheid aan ten grondslag ligt. Juist het imperfectum ἦν gaat van een werkelijke identificatie uit: ‘Die kann nur *reale Präsenz* in der Form der Wirk-samkeit in der alttestamentlichen Geschichte genannt werden.’²²⁶ Dit wordt nog versterkt door wat in vs. 9 onder woorden gebracht is over het op de proef stellen van *Christus* in de woestijn.²²⁷ Ook Habermann sluit zijn onderzoek af met de conclusie ‘daß eine Gegenwart und Wirksamkeit des präexistenten Christus vor, bei und nach dem Durchzug durch das Meer tatsächlich für 1 Kor 10 angenommen werden kann.’²²⁸ Juist de werkelijkheid van toen geeft in het heden des te meer klem aan de parenese die in dit hoofdstuk gegeven wordt. Verder is te wijzen op vs. 9: Hij die door hen destijds verzocht werd, is Christus, die *Kurios* is.

2. Judas 5

Het probleem in deze tekst vormen de drie tekstvarianten van het subject: κύριος, Ἰησοῦς, Θεός.²²⁹ Dat is een interessant gegeven in het kader van deze studie. Vrij recent gaf Philipp F. Bartolomä²³⁰ er opnieuw aandacht aan in een studie waarin hij betoogt dat er goede redenen zijn om de lezing Ἰησοῦς te kiezen. De meeste tekstedities geven de voorkeur aan κύριος²³¹, hoewel de lezing Ἰησοῦς als de *lectio difficilior* erkend wordt. Bartolomä geeft uitvoerig een tekstanalytische verantwoording waarom hij toch voor deze lezing kiest, ook al wordt dan een Alexandrijnse lezing gevolgd. Hij wijst onder andere op de grote geografische spreiding van de handschriften waarin *Jezus* vermeld wordt. Daarnaast kan gewezen worden op het verschijnsel van intentionele verandering, die juist verklaart dat Ἰησοῦς de oorspronkelijke lezing geweest is en de andere twee als ‘oplossing’ gekozen zijn voor het probleem dat hier de naam van de mens Jezus toegepast wordt op de pre-existente Christus. Het omgekeerde is niet waarschijnlijk. In ieder geval niet dat een oorspronkelijke κύριος-lezing vervangen zou zijn door een Ἰησοῦς-lezing. Wél zou dan een Θεός-lezing verklaarbaar zijn. Die zou iedere

226 Habermann, *Präexistenzaussagen*, 213. Deze reële pre-existentie is *niet* gegeven vanuit de afhankelijkheid van de joodse traditie waarin de rots geïnterpreteerd wordt als de pre-existente Wijsheid, contra Conzelmann, *1 Corinthians*, 167 en E.J. Schnabel, ‘Wisdom’, in: Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, Daniel G. Reid, *Dictionary of Paul and His Letters* (Downers Grove/Leicester 1993) 967–73, die wijst op Wijsheid 10:17–8; 11:4 en op de uitleg van Philo: ‘Thus the statement (...) implies that Christ is pre-existent and that Christ is understood in terms of divine wisdom both as mediator of God’s life-giving salvation and revelation in the history of Israel’, 970.

227 Cf. 1 Kor. 10:22, zie ook Deut. 32:21 en het gegeven dat juist in dat hoofdstuk JHWH aangeduid wordt als Rots (4, 15, 18, 30, 31).

228 Habermann, *Präexistenzaussagen*, 223.

229 Cf. soortgelijke problemen bij 1 Kor. 9. Interessant is dat handschrift B en 33 Jezus lezen in Judas, maar Heer in 1 Kor. 10:9. A en 81 lezen ook Jezus in Judas, maar God in 1 Kor. 10:9.

230 Philipp F. Bartholomä, ‘Did Jesus Save the People out of Egypt? A Re-examination of a Textual Problem in Jude 5’, *NovTest* 50 (2008) 143–158. Cf. eerdere studies: C.D. Osburn, ‘The Text of Jude 5’, *Biblica* 62 (1981) 107–115; J. Fossum, ‘Kyrios Jesus as the Angel of the Lord in Jude 5–7’, *NTS* 33 (1987) 226–243, die beide een pleidooi voeren voor de lezing Ἰησοῦς.

231 Na het verschijnen van de *Editio Critica Maior* in 2005 waarin wel de lezing ‘Jezus’ is aanvaard, schreef Tommy Wasserman een uitvoerige studie over Judas met daarin nog weer een verdediging van de lezing *kurios*: *The Epistle of Jude: Its Text and Transmission* (Stockholm 2006) 262–66.

gedachte aan pre-existentie van de Zoon wegnemen. Die maakt een eind aan de ambiguïteit van de κύριος-lezing.²³² Enkele andere belangrijke argumenten op grond waarvan de conclusie getrokken kan worden dat er inderdaad sprake is van de belijdenis van de pre-existentie van de Zoon in deze brief zijn:

1. Een alleen typologische verklaring, een Jozua-typologie, is ook hier zeer twijfelachtig: a. gezien de handelingen in de tekst zelf (Jozua heeft de ongelovigen niet te gronde gericht), b. in vs. 4 is direct gerefereerd aan Christus en dan zou een dergelijke overgang een eigenaardige stap terug zijn.
2. Ook een κύριος-lezing laat de mogelijkheid open van een spreken over de pre-existentie van de Zoon. Immers deze is geen ander dan τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν. Beide, *despotès* en *kurios*, hebben hetzelfde subject, Jezus Christus.²³³ Het toeschrijven van de titel *despotès* aan Jezus is veelzeggend. Immers juist dit wordt aan God de Vader toegekend (Luk. 2:29; Hand. 4:24; 2 Tim. 2:21, Opb. 6:10). Hij behoort dus tot Gods identiteit, Die bij de exodus betrokken was.
3. De parallel met het hierboven genoemde oudere ‘exodusgedeelte’ uit 1 Korinthe 10. Er zijn immers opvallende overeenkomsten tussen Judas 5 en 1 Korinthe 10:9,10.²³⁴

3.3.4 Het profetisch perspectief van Mattheüs 23:37

Een soortgelijke betrokkenheid van de pre-existente Zoon in de geschiedenis voor Zijn incarnatie blijkt ook in Christus’ betrokkenheid in het zenden van de profeten vóór Zijn komst. ‘Hoe dikwijls heb Ik uw kinderen bijeen willen brengen’. Hoewel er sprake is van een lokroep die we kennen uit de wijsheidsliteratuur (o.a. Spr. 1:20–33) geldt ook hier het bezwaar dat op grond van een enkele analogie Christus niet in de wijsheidstraditie hoeft te passen. Bovendien blijkt hier een verwevenheid met de *kabod JHWH*. Immers ‘Zie, uw huis wordt als verwoest achtergelaten’. (vs. 38). Wanneer? ‘Want Ik zeg u: U zult Mij van nu af niet zien (...) En Jezus ging weg en vertrok van de tempel’ (vs. 39, 24:1). Een *ikabod* dus. Dit wordt nog weer eens onderstreept door wat Jezus van zichzelf zegt, namelijk dat Hij ze bijeen heeft willen vergaderen zoals een hen haar kuikens onder haar vleugels. Deze taal brengt ons in het OT waar van JHWH gezegd wordt dat Hij dit doet (Deut. 32:11; Ps. 17:8; 36:7; 57:2; 63:8; 91:4). Dit blijkt dus heel goed te passen in een christologie waarin de pre-existentie een plaats heeft. Bovendien blijkt uit de voorgaande verzen dat Jezus hen die Hij hier aanspreekt als ‘Jeruzalem’ verbindt met de voorgeslachten (vs. 34–6). Verder is er ook op gewezen dat Mattheüs – en sterker nog Lukas in 13:34 – nergens vóór deze tekst een aanwijzing gegeven heeft

²³² Bauckham, *Jude, 2 Peter* (WBC 50) 43.

²³³ Zie voor de grammatica van deze constructie: Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basic: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids 1996) 270–8.

²³⁴ Ook hier wordt wel weer een verband gelegd met de *malak JHWH*, zo J. Fossum, ‘Kyrios Jesus as the Angel of the Lord in Jude 5–7’, *NTS* 33 (1987) 226–243. Heinz-Dieter Neef, “‘Ich selber bin in ihm’ (Ex. 23,21).” *BiblZ* 39 (1995) 54–75, 69 heeft gewezen op de treffende inclusio van Ex. 23:20–33 en Richt. 2:1–5 waarbij de ‘beschermengel’ ook een ‘gerichtsendel’ blijkt te zijn vanwege de ongehoorzaamheid van het volk.

dat Jezus vóór deze tijd al vaak in Jeruzalem geweest is. Uiteraard kan zo'n laatste element ter discussie gesteld worden, in het licht van Jezus' gehoorzaamheid aan de wetten van Israël en Zijn opgaan naar Jeruzalem bij bijvoorbeeld de grote feesten. Niettemin hebben dan de eerste twee argumenten nog voldoende kracht om het verband te leggen tussen Jezus hier onder Zijn volk en het zenden van de profeten tot Zijn volk in de geschiedenis van de generaties vóór de generatie die Hij hier aanspreekt. Dit kan tevens een aspect zijn van het spreken over de pre-existentie van de Zoon, dat past in het kader waarin Johannes 12:41 spreekt over het visioen van JHWH in Jesaja 6 en wat Petrus vermeldt over de 'Geest van Christus' die in de profeten was (1 Petr. 1:11). Dit laat onverlet dat Hij zelf ook in die lijn van de profeten gekomen is als gezonden door de Vader, zoals ook het verband van Lukas 13:34 nadrukkelijk aangeeft.

Bovenstaande is bedoeld als het duiden van aanwijzingen in het NT die niet alleen Jezus plaatsen in het traditieveld van het OT, maar waar ook vanuit Jezus zelf licht valt op Zijn voorgeschiedenis in Israël. Dat onderstreept ook dat een christologie 'from ahead' geen streep kan trekken aan het begin van onze jaartelling. Hij was ook reeds komende 'from ahead' toen Hij 'from within' – zij het nog niet als het vleesgeworden Woord – reeds onder Israël werkzaam was. Dat laat onverlet dat Hij onder Israël geweest is, zoals Hij bij de Jordaan gestaan heeft: 'maar midden onder u staat Hij Die u niet kent' (Joh. 1:26). Het 'from within' werpt alleen licht op het 'from ahead' wanneer de Geest op Hem komt en Hij met de Geest doopt.

Intermezzo: de 'profetische dialoog'²³⁵

Een boeiende materie vormen oudtestamentische passages uit de brief aan de Hebreeën die in de mond van Christus gelegd worden (citaat Psalm 40 'Ik kom': 10:5–9) of beschreven worden als een toespreken van de Zoon door de Vader (citatens diverse Psalmen 2:7; 45:7; 102:26; 110:1; 1:5–13) of omgekeerd (citaat Psalm 22:23, Jesaja 8:18; 2:12,13). Dat kan gezien worden als een spreken door of tot de pre-existente Zoon.²³⁶ 'Der Hebr setzt die prinzipielle 'Christlichkeit' des Alten Testaments voraus, entsprechend der eschatologischen Gesamtvoraussetzung seiner Schriftbenutzung, wonach auch das Alte Testament 'Wort des (präexistenten) Christus' ist.'²³⁷ Of het zo direct gezegd kan worden, is de vraag. Wanneer de Geest van Christus (1 Petr. 1:11) bijvoorbeeld David 'in dienst nam' deed Hij dat niet buiten het leven van deze aardse koning David om. De psalmwoorden van toen waren allereerst woorden die de koning in deze Psalmen raken. Dat we in een tweede lezing – van achteren naar voren, vanuit het NT naar het OT – de woorden van bijvoorbeeld Psalm 40 'Ik kom' als de woorden uit het hart van de Zoon horen klinken, lijkt me meer de bedoeling van de overtreffende trap waarvan in de gehele brief aan de Hebreeën sprake is.

3.4 Pre-existentie verbonden aan het spreken over Jezus, de Zoon van God

Pannenberg heeft het spreken over Jezus als de Zoon van God tot hét uitgangspunt gemaakt van zijn *Systematische Theologie*.²³⁸ De vraag op dit moment is of er – allereerst

²³⁵ Een typering van A.T. Hanson, *Jesus Christ in the Old Testament* (London 1965) 139.

²³⁶ Te wijzen is – naast vele anderen – op m.n. Paul Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews: a Commentary on the Greek Text [NIGTC]* (Grand Rapids 1993).

²³⁷ E. Gräßer, *Die Brief an die Hebräer [EKK]* (Zürich 1990), 1:72, die dan verwijst naar 2:12–13 en 10:5–7.

²³⁸ Cf. *Kom en zie (I)*, m.n. 4.8. In zijn *An Introduction to Systematic Theology* (1991) geeft Pannenberg aan dat 'The key concept in the proposed scheme is the traditional category of eternal Sonship', 65. Wel maakt hij daarbij enkele belangrijke kanttekeningen. Het gaat hem om een *bredere* opvatting van dit zoonschap: 'The Son of God is still considered the second person of the trinity, but while the Son became

binnen het NT zelf – grond voor is om ook het spreken over de pre-existentie te plaatsen in het perspectief van Jezus als de Zoon van God.²³⁹ Er zijn immers wel namen die vaker gebruikt worden in het NT dan de naam Zoon (van God).

3.4.1 Jezus als Zoon

Opvallend is dat het oudste evangelie, het Evangelie naar Markus, met de aanduiding ‘Zoon van God’ inzet (1:1), dit onderstreept met de aanduiding van de ‘geliefde Zoon’ (1:11; 9:7) en hiermee de finale van sterven en opstanding inluidt (15:39).²⁴⁰ Er is een vrij brede exegetische consensus dat het thema van het Evangelie naar Markus de christologie betreft. Er wordt in dit evangelie een antwoord gegeven op de vraag ‘Wie is toch deze?’, zoals die vaak in dit evangelie klinkt.²⁴¹ Daarbij is het van belang wat Schenke opmerkt, namelijk dat christologie in Markus niet zozeer ‘Aussageziel’ is, maar ‘Voraussetzung’.²⁴²

Zonder daarbij uitsluitend de historische volgorde van ontstaan verder als leidraad te nemen, noem ik kort enkele opvallende zaken uit de andere evangeliën. Mattheüs plaatst de Zoon (1:21; 2:15; 3:17–4:11) in het licht van de ‘Zoon van David’, de ‘zoon van Abraham’²⁴³. Lukas wijst op de ‘Zoon van de Allerhoogste’ verbonden aan ‘Zijn vader David’ (1:31, 32), die tevens ‘Zoon van God’ genoemd zal worden (1:35). Deze Zoon heeft op unieke wijze een Vader (2:49) en is de ‘geliefde Zoon’ (3:22), die in Zijn zoon-

incarnate only in Jesus of Nazareth, he is conceived at the same time as being at work in the whole creation and especially in the life of human beings created in the image of God.’ Hij beroept zich voor deze bredere opvatting op drie aanwijzingen vanuit de Bijbel:

1. Er is een verband tussen de incarnatie van de Zoon en de constitueren van de schepping als geheel (o.a. Joh. 1:11);
2. Het spreken over de eeuwige Zoon als het ‘beeld van God’ en de schepping van de mens ‘in het beeld van God’ (Gen. 1:26);
3. Het bredere spraakgebruik in de Schrift over het adoptief zoonschap, zowel voor als na Jezus’ aardse bestaan. De adoptie tot zonen staat nooit los van het participeren in Jezus als de Zoon.

²³⁹ Het is opvallend dat door sommigen – zo ook Dunn, *Christology in the Making*, 64 – die een spreken over de *pre-existente* Zoon (en de incarnatie) reserveren voor een ‘latere christologie’ (m.n. van Johannes en de vroege kerk) toch onderstreept wordt ‘*the importance of the Son of God title which has emerged throughout this earliest period of christology*’.

²⁴⁰ Cf. Hengel, *Jesus und Judentum*, 519, niet zozeer de Messias-titel, maar Zoon van God is de ‘alleen zureichende Hoheitstitel’ voor Markus. Hengel wijst hier ook op in relatie tot de belijdenis van Petrus (Mark. 8:27–33 // Matth. 16:13vv. // Luk. 9:18), 521; I. Howard Marshall, *New Testament Theology. Many Witnesses, One Gospel* (Downers Grove 2004), is van mening dat deze titel vaak onderschat is, 582. Bovendien staat deze titel onder de hoogspanning die bestaat tussen Jezus als ‘zoon van Maria’ (Mark. 6:3) en als ‘zoon van God de Allerhoogste’ (Mark. 5:7). Tevens heeft o.a. Kuschel terecht gewezen op het Zoon-zijn onder de schijn van het tegendeel. De Zoon is de lijdende Knecht, zie *Kom en zie (I)*, m.n. 2.4.

²⁴¹ L. Schenke, ‘Gibt es im Markusevangelium eine Präexistenzchristologie’, *ZNW* 91 (2000) 45–71. Hij gaat hierin kritisch in op het werk van G. Dautzenberg die traditiehistorisch allerlei christologiën onderscheidt binnen Markus, die vervolgens met moderne hermeneutische middelen weer tot een compendium gemaakt worden. Veel van wat Schenke aandraagt, 50–53, kan gelden als gegronde kritiek op het werk van Kuschel, *Geboren vor aller Zeit?*, 400–407.

²⁴² L. Schenke, 47, cf. 49, n.10: ‘Die aber könnte durchaus vom Präexistenzgedanken geprägt gewesen sein.’, cf. n.11. Cf. M. Eugene Boring, ‘Markan Christology: God-Language for Jesus?’, *NTS* 45 (1999) 451–71.

²⁴³ Toch kan met recht gezegd worden dat ook bij Mattheüs de benaming Zoon van God een sleutelitel is, Jack Dean Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom* (Philadelphia 1975).

schap van het ‘Zoon van God’-zijn, getest wordt (4:1–13). Ten aanzien van het Evangelie naar Johannes behoeft het geen betoog dat daarin juist het ‘Zoon van God’, of vaak ook ‘de Zoon’, zijn van Jezus dé centrale boodschap is (vanaf 1:18 via 1:34 via vele plaatsen naar 20:31).²⁴⁴ Nu brengen Mattheüs en Lukas nadrukkelijk de ‘maagdelijke geboorte’ ter sprake. Is er een verband, en zo ja welk verband tussen de belijdenis van Jezus’ bijzondere geboorte en Zijn Zoon van God-zijn?²⁴⁵

Een aantal NT-brieven spreekt nadrukkelijk over het Zoonschap van Jezus Christus aan het begin van de brief, zodat de hele brief dat uitgangspunt heeft. Andere brieven doen dat meer indirect aan het begin door te spreken over ‘de God *en Vader* van onze Heere Jezus Christus’ (2 Kor. 1:3; Ef. 1:3; 6:23; Fil. 2:11; Kol. 1:3).²⁴⁶ Zo vermeldt Romeinen 1 dat het gaat om het evangelie van God ‘ten aanzien van Zijn Zoon’ (1:1,3, cf. 4:7; 8:34). In 1 Korinthe gaat het om Jezus Christus, de Kurios, die de Zoon is tot wiens gemeenschap ze geroepen zijn (1:9). In de brief aan de Galaten gaat het om de Zoon die in het evangelie door Paulus verkondigd wordt (1:16), de Zoon gezonden door de Vader (4:4), Die liefheeft (2:20). De brief aan de gemeente te Kolosse spreekt over de Vader van de Zoon van Zijn liefde (1:13). De schrijver van de brief aan de Hebreeën zet in bij het spreken door de Zoon (1:1) dat in het eerste hoofdstuk een uitwerking krijgt over deze Zoon. Paulus wekt de christenen in Thessalonica op om de Zoon uit de hemelen te verwachten (1 Thess. 1:10). Om niet meer te noemen, in het laatste bijbelboek gaat het over Hem Die op unieke wijze een plaats inneemt met de Vader, in de troon (1:6; 2:27; 3:5,21).

Nu lijkt dit alles bij elkaar heel wat. Toch is een alleen getalsmatige benadering ten aanzien van het woord ‘Zoon’ om het gewicht daarvan te bepalen niet juist. Het is immers opvallend dat juist aan het *begin* van een geschrift aangegeven wordt dat er een ‘Zoon’ is van de ‘Vader’, die gekend wordt en bekend is als de Heere Jezus Christus. En al kunnen er bedenkingen worden ingebracht tegen een ‘argument uit het zwijgen’, niettemin kan er wel reden voor zijn om al het spreken over Jezus Christus te zien als een spreken over de Zoon als een *voorwaarde zonder welke niet*. In dat opzicht is er een treffende overeenkomst met het spreken over de pre-existentie van Christus. ‘What is most striking is that he very often *assumes* it, rather than arguing for it.’²⁴⁷

²⁴⁴ Zie verder onder 5.1.2.

²⁴⁵ Zie *Kom en zie (I)*, voor Kuschel, 97–8; voor Pannenberg, 199–201 en voor Gunton, 293–4.

²⁴⁶ Ter illustratie van een verschillende conclusie vanuit dezelfde aanduiding, cf. Fee, *Pauline Christology*, o.a. 36–7, die benadrukt dat hieruit juist Christus’ zoonschap blijkt. Dunn, *The Parting of the Ways*, 250: ‘Even Jesus as *Lord* has God as *his* God.’ Overigens is 1 Petrus vermelden bij het *corpus paulinum* niet zo gepast, 250 n. 23.

²⁴⁷ Gathercole, *Preexistent Son*, 31; cf. Hengel, ‘Präexistenz bei Paulus?’, in: C. Landmesser / H.-J. Eckstein / H. Lichtenberger (eds.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift: Studien zur Hermeneutik des Evangeliums* (Berlin / New York 1997) 479–518, 492, Byrne, ‘Christ’s Pre-existence’, *TS* 58(1997) 308–330, 315. Cf. ook de opmerking van Roukema, *Jezus*, 36–7, dat het opvallend is dat Paulus in zijn brief aan de Galaten een heel betoog moet houden over de onderhouding van de wet, maar zonder nadere uitleg of verantwoording Jezus aanduidt als de Zoon van God. Dit stond blijkbaar niet ter discussie. Eveneens geldt dit zijn hemelse oorsprong, 40; Habermann, *Präexistenzaussagen*, 415, die eveneens wijst op de bijzondere plaats die de toon zet voor de rest van de brief of het evangelie, zoals eerder Hengel, *Der Sohn Gottes*, 19–23 gedaan heeft. Hengel wijst er bovendien op dat Paulus spreekt over de Zoon van God als hij de nauwe betrekking van Jezus Christus met God aangeeft als de heilsmiddelaar tussen God en mensen, 23.

Bovendien is het *zoonschap* onlosmakelijk verbonden aan Zijn werk. Hij is de *messiaanse Zoon*, Jezus de Christus, die als Profeet, Priester en Koning Zijn drievoudig ambt bekleedt²⁴⁸. In die verbinding tussen Zoon en ambt ligt ook de verbinding tussen christologie en soteriologie, en nader bepaald de verbinding tussen het spreken over de pre-existentie van de Zoon en het gegeven dat dit spreken in de Schrift staat in het kader van de soteriologie.

H. Merklein²⁴⁹ brengt juist in het kader van de soteriologie ook weer de *wijsheidstraditie* in, maar dan als een ‘tussenlanding’ voordat sprake is van de pre-existente Zoon. Hij redeneert enerzijds vanuit de pre-existentieksten waaruit onlosmakelijk een lijn naar de soteriologie loopt, en dan met name inzake de heilsbetekenis van de *dood* van Christus. Het benadrukken daarvan lijkt me een heilzame correctie te zijn van het eenzijdig denken dat het spreken over de pre-existentie alleen een oorsprong heeft in de verhoging van Christus. Vervolgens spreekt hij echter het vermoeden uit dat eerder een primaat van soteriologie dan van een pre-existentiechristologie aan te nemen is. Dit vermoeden ziet hij dan bevestigd vanuit de *mogelijkheid* hiervoor door het ‘religionsgeschichtliche Rahmen’ – en hier komt de ‘Wijsheid’ om de hoek kijken als verklaring voor het feit dat er een conflict ontstond tussen Jezus en Tempel-Torah die immers symbool stonden voor deze ‘Wijsheid – in samenhang met een *verklaring* vanuit een ‘traditions-geschichtliche Ansatzpunkt’, de *heilsbetekenis* van de dood van Christus. De cruciale verbinding legt Merklein dan als volgt: ‘Wenn es richtig ist, daß weisheitliches Denken als Motiv für Tempel – bzw. Torakritik der Hellenisten anzusprechen ist, dann war ein weiterer Schritt nur notwendige Folge. Daß Jesu Heilstod die Heilsmittlerfunktion von Tempel und Tora in Frage stellte, konnte nicht als Infragestellung der Heilsmittlersfunktion der Weisheit ausgelegt werden. Vielmehr mußte in dem Maße, als man Tempel und Tora aus ihrer Verbindung mit der Weisheit löste, Jesus selbst das Gepräge der Weisheit bekommen: Jesus mußte als Verkörperung und Offenbarung der Weisheit bekannt werden. Damit war die Idee der Präexistenzchristologie geboren’. Vervolgens trekt Merklein dan de lijn door vanuit het ter sprake komen van de Torah in m.n. Gal. 4:4 en Rom. 8:3 om uiteindelijk Jezus als de Wijsheid = nieuwe Wetgever te stellen tegenover de verbinding van Mozes en Torah. Het spreken over de Jezus als de pre-existente Zoon ziet Merklein dan lopen via de Wijsheid (vooral via het veel hiervoor geciteerde Wijsh.7:26) als analogie van deze ‘Tochter Gottes’, en tegelijkertijd tot uitdrukking brengen iets van het vernieuwende, eschatologische karakter van Jezus als de Wijsheid t.o.v. alle andere ‘wijsheden’.

Het lijkt me in ieder geval van belang te constateren dat er op *verschillende* wijzen over Jezus als de Zoon gesproken wordt. Dat hangt samen met het feit dat deze benaming niet los staat van het OT. Dit blijkt onder meer uit wat Paulus doet in de prediking. Het kerugma van deze prediking in de synagogen is, zo beschrijft Lukas, dat Jezus de Zoon van God is (Hand. 9:20). Voor iedere hoorder in de synagoge was ‘zoon van God’ een vertrouwd begrip. We weten dat Paulus de Schriften heeft geopend om deze Zoon ter

²⁴⁸ Hengel / Schwemer, *Jesus und das Judentum*, 467, 501, 548. Cf. M. van Loopik, ‘De voetstappen van de messias’, in: G.C. den Hertog / S. Schoon, *Messianisme*, 47–69, 51–4 over het messiaans triumviraat waarvan in de rabbijnse tradities sprake is als onderstreping dat een spreken over een drievoudig ambt een zelfde lijn laat zien ten aanzien van het spreken over Jezus: Hij ‘past’ in een traditie én gaat daar ver bovenuit. Cf. ook de vele studies die verricht zijn vanuit de Qumranrollen, m.n. 1QSa 2,11–12, 4QFlor. 1,10–1. Eén voorbeeld wat betreft 4Q426 K.II.1 waaruit de verbinding tussen ‘messias’ en ‘zoon van God’ in de joodse tradities aan het begin van onze jaartelling blijkt: ‘Als Zoon van God zal hij begroet worden en men zal hem de Zoon van de Allerhoogste noemen.’, in: F. Garcia-Martinez, A.S. van der Woude, *De rollen van de Dode Zee 2* (Kampen 1995) 161v. Van der Woude vat deze Zoon op als een hemelse, messiaanse gestalte. Cf. J.A. Fitzmyer, ‘4Q246: The “Son of God” Document from Qumran’, *Bibl* 74 (1993) 153–74.

²⁴⁹ H. Merklein, ‘Zur Entstehung der urchristlichen Aussage’, 33–62.

sprake te brengen. Daarom dienen we in het spreken over deze Zoon voortdurend mee te wegen hoe in het OT over ‘zoon van God’ wordt gesproken.²⁵⁰

Het gaat bij de aanduiding ‘*ben*’ niet primair om lijfelijke nakomelingen en verwantschap. Het is een *ordeningsbegrip* dat aangeeft tot welk volk, school, groep we behoren of welke eigenschappen we dragen. Het is dan ook niet verwonderlijk wanneer over engelen gesproken wordt als de ‘zonen van God’ (o.a. Job, Dan. 3:25). Op bijzondere wijze wordt het volk Israël, het volk dat God op unieke wijze toebehoort, aangeduid als ‘zoon van God’ (Ex. 4:22, cf. Hos. 11:1)²⁵¹. Tenslotte is er de davidische koning die de ‘zoon’ is van JHWH (2 Sam. 7:12–14, Ps. 2:7, Ps. 89:4vv, Jes. 9:5). De intronisatie wordt als een ‘geboorte’ of ‘verwekking’ door God beschreven (Ps. 110:3b).

In een totaal andere wereld komen we terecht als we letten op de ‘kinderen van (vader) Zeus’, zoals de Stoïcijnen (Aratus, Hand. 17:28) alle mensen aanduiden. M. Hengel heeft aangetoond dat de iedere keer weer stervende en opstaande godenzonen uit de mysteriegodsdiensten niets met de ontwikkeling van het spreken over Christus als de Zoon van God te maken hebben. Met de hele zogenaamde ‘hellenisering van het christendom’ maakt hij korte metten.²⁵² Wel ziet hij in de uitwerking van wat de geschriften van het OT bieden binnen het religieus joodse denken van het palestijns-alexandrijnse jodendom een verband met de aanduiding van wijzen en rechtvaardigen als ‘zoon van God’ (o.a. Sirach 4:10; 23:1,4, Wijsheid 2:18) nauw verbonden aan de ‘wijsheid’ die dan vervolgens nog weer verbonden is aan de Torah (Sirach 24:23) of aan Sion (o.a. Sirach 24:8–12)²⁵³ en zo wordt ook gesproken over de ‘dochter van God’ of een ‘troongenote’ (Wijsheid 9:4). In Philo’s werk ziet hij de mogelijkheid van een ‘interpretation graeca jüdischer Tradition’.²⁵⁴ Bij hem is sprake van een ‘veelnamigheid’ voor de Wijsheid = Logos = Tora.

Komen we zo toch weer bij een éézijdige wijsheidschristologie uit? Dat lijkt me niet nodig en niet gewenst om redenen reeds hierboven genoemd. Wel meen ik dat Fee geen recht doet aan Hengel wanneer hij inzake de paulinische christologie opmerkt dat dit perspectief van de Wijsheid door Hengel ‘a considerable boost’²⁵⁵ heeft gekregen. Dat anderen in zijn spoor, dat overigens al sinds E. Schweizer (1959) gevolgd werd, eenzijdig ver gegaan zijn, is hem niet te verwijten. Een citaat van groot belang is het volgende:

‘Die Frage is nun: Wie weit könnten die *mosaikartig zusammengestellten jüdischen Quellen* uns dabei helfen, die Entwicklung der Sohn-Gottes-Christologie in den knapp 20 Jahren zwischen dem gemeindegründenden Urgeschehen von Tod und Auferstehung Jesu und die Entfaltung der paulinischen Mission nach dem Apostelkonzil *hypothetisch* zu rekonstruieren? Grundsätzlich ist dabei zu bedenken, daß es sich hier *nicht einfach um die simple Reproduktion* älterer jüdischer Hypostasen- und Mittlerspekulationen handeln kann, sondern daß die früheste Christologie ein durchaus *originäres Geprägtes* trägt und letztlich

250 Zie m.n.. art. J. Kühlewein, in: E. Jenni / C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum AT*, Bd.1, 316–25; Chrys. C. Caragounis, *NIDOTTE*, Vol. 1, 671–77.

251 Vele keren ‘zonen en dochters’ (o.a. Jes.1:2, waar Arius c.s. zich op beriepen).

252 Hengel, *Der Sohn Gottes*, 41–50, ziet evenmin een verband met een *theios anèr* of de gnostische verlossingsmythe.

253 Een interessante verbinding door H. Gese, ‘Natus ex virgine’, in: *Probleme biblischer Theologie* [FS G. von Rad z. 70. Geburtstag] (1971), 87. Cf. Hengel, *Der Sohn Gottes*, 79–80, n.97.

254 Hengel, *Der Sohn Gottes*, 89.

255 Fee, *Pauline Christology*, 596.

in dem kontingenten Ereignis der Wirksamkeit Jesu, seines Todes und der Auferstehungserscheinungen wurzelt. Der religionsgeschichtliche Vergleich kann nur die Herkunft einzelner Motive, Traditionen, Sprachelemente und Funktionen, nicht dagegen das Phänomen der Entstehung der Christologie als Ganzes erklären: Hier ist zugleich die Möglichkeit von 'analogiöser' Innovation in Betracht zu ziehen.²⁵⁶

De eerste vraag is: sprak Jezus over zichzelf als de Zoon van God en welke inhoud geeft Hij aan dit Zoon van God zijn?

Zij die nog altijd²⁵⁷ willen spreken van een late ontwikkeling van een Zoonschristologie die ook het belijden van Zijn pre-existentie omvat, zoals Dunn, zien een ontwikkeling waarin vanaf de opstanding sprake is van het Zoon van God zijn (Rom. 1:3,4; Hand. 13:33) en dit werd geleidelijk aan teruggeprojecteerd naar de verheerlijking op de berg (Mark. 9:7), vervolgens naar Jezus' doop (Mark. 1:11) en tenslotte zelfs naar de maagdelijke conceptie of pre-existentie.²⁵⁸ We hebben gezien dat de theologie van Pannenberg met daarin de centrale plaats voor de opstanding laat zien dat dit reeds vroege spreken over Jezus als de Zoon geen projectiedenken hoeft te zijn, maar te maken heeft met een christologie 'from ahead', hoewel ook Pannenberg van sommige woorden (zoals Mark. 14:62!) ontkent dat ze uit Jezus' eigen mond zijn voortgekomen.

Nu heeft Lee betoogd dat: 'Early Christian conviction about Jesus' pre-existence was only possible through their christological exegesis of Ps 110:1 and Ps 2:7 as it was done in the light of the very foundation Jesus himself laid for his followers.'²⁵⁹ Het gaat me hier om de laatste woorden. Welke fundering is door Jezus zelf gelegd op grond waarvan christenen zijn vóór bestaan belijden?

3.4.2 Jezus, de unieke Zoon

Als belangrijke elementen die erop wijzen dat Jezus Zich bewust geweest is van een op geheel unieke wijze Zoon van God-zijn, kunnen uit de synoptische evangelieën genoemd worden²⁶⁰:

1. Jezus' visie op God als Vader. Hij bidt niet zonder het noemen van de Naam *abba*²⁶¹ en hij onderscheidt daarbij tussen 'Mijn' Vader en 'uw' of 'onze' Vader voor de

256 Hengel, *Der Sohn Gottes*, 92 (cursivering, MJK). Cf. 101, een conclusie na een bespreking van Rom. 1:3,4: 'In dem Titel 'Sohn Gottes' laufen so verschiedene Traditionslinien zusammen.' Zie ook 137vv.

257 Ik schrijf 'nog altijd' omdat M. Hengel reeds in 1975 zijn stelling onderbouwd heeft 'daß sich in jenem Zeitraum von nicht einmal zwei Jahrzehnten christologisch mehr ereignet hat als in den ganzen folgenden sieben Jahrhunderten bis zur Vollendung des altkirchlichen Dogmas.', Hengel, *Der Sohn Gottes*, 11. Na hem hebben vele anderen dit betoog kracht bijgezet, niet het minst C.F.D. Moule en meer recent L.W. Hurtado en R. Bauckham.

258 O.a. Dunn, *Christology*, 14–16, 35–6, 61; zo nog steeds in: idem, *Jesus Remembered*, 708; zo eerder o.a. B.M.F. van Iersel, *Der Sohn' in den synoptischen Jesusworten* (Leiden 1961) 66–73, 83, 174–5.

259 Lee, *From Messiah to Preexistent Son*, 118, die in zijn studie ook uitvoerig ingaat op argumenten voor de authenticiteit van Jezus' woorden als Zijn eigen woorden en niet als woorden die Hem later in de mond gelegd zijn.

260 Als leidraad heb ik hierbij gevolgd wat Lee, *Preexistent Son*, 117–180, naar voren heeft gebracht. Lee gaat daarbij uitvoerig in op de vraag of deze uitspraken wel uit Jezus' eigen mond gekomen zijn. Het gaat me erom het signaal op te vangen waaruit blijkt dat Jezus Zichzelf als Zoon van God in een geheel unieke zin gekend heeft. Daarbij zie ik er van af om alle mogelijke parallelplaatsen te noemen. Overbodig is op te merken dat wat hier volgt geen volledigheid beoogt.

discipelen, die in afgeleide zin hun Vader is.²⁶² Daarbij is het van wezenlijk belang op te merken dat het niet slechts gaat om een mate van *intimiteit* met de Vader (à la Schleiermacher), maar om de geheel unieke en intieme relatie die hierin tot uitdrukking komt als ‘s Vaders *enige Zoon*.²⁶³

Wanneer M.M. Thompson vooral de continuïteit tussen Jezus' visie op de Vader als de God van Israël benadrukt, is dat op zichzelf genomen wel juist. Maar zij wil Jezus te veel in het kader ‘houden’ van het toenmalige jodendom door te stellen: ‘Jesus understood God *first* as father of the people of Israël, *and his own relationship to God in and from that framework*.’²⁶⁴ Dat Jezus Zijn relatie als Zoon niet lós van Israël gezien heeft, blijkt duidelijk uit onder andere het verband tussen Mattheüs 2, 3 en 4 inzake het Zoon-schap. Als de Zoon gaat Hij immers alle gerechtigheid vervullen. O’Collins wijst terecht op een zeker asymmetrie. In het OT wordt *vele* keren over ‘kinderen van God’ gesproken en veel minder (15x) over God als Vader in gebeden. Hooguit een enkele keer klinkt een individueel ‘Mijn Vader’ (en dan nog in de mond gelegd door God, Ps. 89:26). In het NT veel minder over Gods volk als ‘kinderen’ vergeleken met het spreken over God als *Vader*.²⁶⁵

Dat geheel unieke komt des te sterker naar voren in het volgende punt:

2. *Jezus' bijzondere kennen van de Vader*. Hierbij is dan vooral te denken aan Mattheüs 11:25–27 (//Luk. 10:21–22): ‘Alle dingen zijn Mij overgegeven door Mijn Vader, en niemand kent de Zoon dan de Vader, en niemand kent de Vader dan de Zoon, en hij aan wie de Zoon *het* wil openbaren.’²⁶⁶ De exclusieve correlatie wijst op Jezus' unieke

261 Eerder is gewezen op de discussie over de aanspraak *abba* tussen Jeremias en Barr. Dat Jezus in zijn zware strijd in Gethsemané deze intieme naam gebruikt is veelzeggend (Mark. 14:36) evenals het niet meer over Zijn lippen komen van deze naam in zijn schreeuw van de Godverlatenheid.

262 Cf. Thiselton, *The Hermeneutics of Doctrine*, 457; M. Hengel, ‘Abba, Maranatha, Hosanna und die Anfänge der Christologie’, in: idem, *Studien zur Christologie* [Kleine Schriften IV] (Tübingen 2007) 496–534, en eerder in: I.U. Dalferth / J. Fischer / H.-P. Großhaus (Hrsg.), *Denkwürdige Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre* [FS für Everhard Jüngel zum 70. Geburtstag] (Tübingen 2004) 145–183; idem, *Jesus und das Judentum*, 543–4; I.H. Marshall, ‘The Divine Sonship of Jesus’, in: idem, *Jesus the Saviour: Studies in New Testament Theology* (Downers Grove 1990) 137, Whitington and Ice, *Shadow*, 28, die eerder wezen op de grote impact van Jezus' gebruik van deze naam, zoals dat blijkt uit het NT, 6, cf. 59. Dit gebruik van de vadernaam staat niet los van de verzoening door deze Zoon, idem, 24 n.13. Zie ook: C.R. Seitz, *Word without End: The Old Testament As Abiding Theological Witness* (Grand Rapids 1998) 258; Jonathan T. Pennington, *Heaven and Earth in the Gospel of Matthew* (Leiden/Boston 2008) 217–30 (‘God as Father in the Old Testament and Second Temple Literature’) 230: ‘There do not appear to be any precedents for this level of exclusive usage, and thus Jesus' language does evidence some discontinuity, even though the fact that Jesus referred to God as his (heavenly) Father is not unique to him.’

263 M. Hengel, *Jesus und das Judentum*, 457–8: ‘Eigenartig ist dabei, daß Jesus häufig gegenüber den Jüngern von “eurom Vater”, aber in bezug auf sich selbst von “meinem” Vater spricht, nie dagegen sich und die Jünger mit einem “unser Vater” zusammenfaßt. Dahinter dürfte die Einzigartigkeit seines Gottesverhältnisses, sein besonderes Sohnbewußtsein stehen, das man als “Sohnesgeheimnis” bezeichnen könnte und das untrennbar mit seiner messianischen Sendung zusammenhängt.’

264 M.M. Thompson, *The Promise of the Father. Jesus and God in the New Testament* (Louisville 2000) 79 (cursivering, MJK).

265 O’Collins, *Christology*, 116–7, 122–3.

266 Ik ga hier voorbij aan de discussie over een behoren tot Q, geheel of voor een gedeelte. Wel is vermeldenswaardig dat gebleken is uit het materiaal van Quamran dat de titel ‘Zoon van God’ niet afgedaan kan worden als een titel door hellenistische invloed, 4QFlor. 1:10–14 en 4Q246 waar gesproken wordt over ‘de Zoon’ zonder nadere toevoeging; cf. hiervoor m.n. G.J. Brooke, *Exegesis at Quamran: 4Q Florilegium in its Jewish Context* (Sheffield 1985); J.J. Collins, ‘The Son of God Text from Quamran’, in: M.C. de Boer (ed.), *From Jesus to John: Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Mari-*

relatie met God als *de Zoon*. Hij is immers hier getekend als de bemiddelaar van de kennis en alle zegeningen van God. Hij is niet ‘slechts’ de *ontvanger* van de vervulling van de belofte dat God gekend zal worden door Zijn kinderen (zoals het OT beloofd), maar Hij blijkt degene te zijn in wie en door wie deze beloften vervuld worden.²⁶⁷

De tekening van de relatie brengt tot uitdrukking dat de Zoon deelt in de identiteit van de Vader. Dit blijkt uit : a. het exclusieve karakter van de relatie Vader-Zoon, b. het feit dat de Zoon ‘alle dingen’ bezit, c. evenals de Vader is de Zoon onkenbaar buiten de openbaring om, en d. de Zoon heeft bevoegdheid te bepalen aan wie Hij de kennis van de Vader en zo Zichzelf openbaart.

Het mag duidelijk zijn dat voor hen die het Evangelie naar Johannes niet anders zien dan als ‘slechts’ een theologische reflectie uit het eind van de 1^e eeuw hier ook bij Mattheüs geen funderende uitspraak uit Jezus’ eigen mond klinkt voor de verhouding tussen Zoon en Vader, maar ‘slechts’ zoals die door Johannes later onder woorden gebracht is (o.a. Joh. 1:18). Wie het evangelie neemt, zoals het tot ons gekomen is en de woorden uit Jezus mond niet beschouwt als Hem later alleen maar in de mond gelegd door Johannes of een Johanneïsche gemeente, heeft in dit evangelie een schat aan aanwijzingen uit de hand van deze ‘adeelaar onder de evangelisten’.²⁶⁸ Ik volsta met het noemen van enkele aspecten. (1) de aanspraak in het gebied van de Zoon tot Vader (11:41; 12:27,28; 17:1,5,11,21,25), (2) het spreken over ‘Mijn Vader’ (2:16; 5:17,18; 6:32; 8:19,28,38,49,54; 10:18,29,52; 14:7,12,21,28; 15:8,10,15,23,24; 16:10; 20:17), (3) het vele keren terugkerende: ‘zo Vader, zo Zoon’, in eer, oordeel, bevoegdheid/macht, woorden en werken. Een eenheid die meer omvat dan een overeenstemming in wil en werken, een gemeenschappelijke identiteit.²⁶⁹

Hoewel er in de verzen 25–27 niet expliciet sprake is van de pre-existentie van de Zoon, is er wel sprake van een aanwijzing. Dat is niet zozeer de aoristusvorm van het ‘overgeven’ of een inpassen in de wijsheidstraditie. Wel wordt door vers 26 het beeld opgeroe-

nus de Jonge (Sheffield 1993) 65–82 en idem, ‘The Background of the “Son of God” Text’, *BBR* 7 (1997) 51–62.

²⁶⁷ Cf. Witherington and Ice, *Shadow*, 26. C. van der Kooi, *Tegenwoordigheid van Geest*, 36–7, is van mening dat Jezus zijn verhouding tot God uitdrukt in een beeld ‘dat zo uit de herinnering van een timmersmanszoon wegloopt.’ (cf. 81 voor nog een keer hetzelfde beeld). Hoe sprekend eenvoudig deze schets rond ‘de werkbank’ ook is, toch lijkt me hier te weinig mee gezegd. Het ‘overgeven’ zou nog op het ‘werk’ kunnen duiden, maar het ‘openbaren’ van de Vader *exclusief* door de Zoon blijkt met name te wijzen op het kennen van de Persoon van de Vader. En – om in het beeld van de ‘timmermanswerkplaats’ te blijven – in het *divinum passivum* van het ‘overgegeven’ zit ook de paradox dat deze vader zijn zoon niet slechts het ‘het hout van de werkplaats’ in bezit geeft, maar hem *aan* het hout zal overgeven als een verwerpende. Cf. Gathercole, *Pre-existent Son*, 280. Wanneer Van der Kooi verderop over de eenheid en onderscheidenheid tussen God en Jezus spreekt zoals dat blijkt uit het begrip Vader en Zoon, schrijft hij de mooie Pannenbergiaanse zin: ‘In de Geest onderscheidt Jezus zich van de Vader en tegelijkertijd laat hij zich door de Vader bepalen. Daarin blijkt hij de Zoon te zijn.’, 79.

²⁶⁸ Graag verwijs ik naar de instructieve bundel: R. Bauckham, C. Mosser (eds.), *The Gospel of John and Christian Theology* (Grand Rapids/Cambridge 2008) en de hoofdstukken over ‘The Gospel of John as Eyewitness Testimony’ en ‘The Witness of the Beloved Disciple’ in: R. Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids/Cambridge 2006) 358–412. Ook de relatie van de Proloog tot het geheel wordt fraai onder woorden gebracht. In eerstgenoemde bundel door M. Hengel, ‘The Prologue of the Gospel of John as the Gateway to Christological Truth’, 265–94. In zijn boek *Eyewitnesses* onderbouwt Bauckham het samengaan van ‘empirical observation’ en ‘theological perception’, zo op 404.

²⁶⁹ Voor een beknopt overzicht verwijs ik naar de studie van Andreas J. Köstenberger die zich al vele jaren met het vierde Evangelie bezig is geweest, en Scott R. Swain: *Father, Son and Spirit. The Trinity and John’s Gospel* (Downers Grove 2008). Daarin wordt een schat aan materiaal aangedragen inzake ‘Jesus’ filial identity’ die geplaatst wordt in een trinitarisch perspectief.

pen van de hemelse hofzitting waarin de Vader Zijn besluit bekend maakt, waarvan de Zoon dus op de hoogte blijkt te zijn.²⁷⁰

3. *Jezus als de Zoon die niet weet.* De woorden in Mark. 13:32 (// Matth. 24:36) hebben al veel hoofdbreken gekost. Immers God weet alles, ook de toekomst. Jezus zegt van zichzelf hier dat Hij iets *niet* weet. Dat lijkt in tegenspraak te zijn met Zijn goddelijke afkomst en met wat beleden is in Matth. 11:25-27. Toch is er terecht op gewezen dat we hier juist een aanwijzing hebben van een meer dan messiaans zoon-schap wanneer we letten op *hoe* Jezus spreekt: ‘ook aan de engelen in de hemel niet, ook aan de Zoon niet’. Het refereren aan de Zoon *na* de engelen suggereert dat Zijn nabijheid bij God nog groter is dan die van de ‘troongeesten’. In feite wil dat zeggen dat Hij tot Gods wezen behoort, omdat er geen andere plaats is hoger dan de engelen dan die van God. Zo impliceert dit spreken een goddelijk Zoonschap.²⁷¹

4. *Jezus' antwoord op de belijdenis van Zijn Zoon-zijn.* In zijn antwoord op Petrus' belijdenis volgens Mattheüs 16:17 wijst Jezus erop dat Zijn identiteit als ‘Zoon van de levende God’ alleen ‘achter de sluiers vandaan komt’ (geopenbaard is) door ‘*Mijn Vader (die in de hemelen is)*’. Een uitspraak parallel met wat we hierboven zagen bij Mattheüs 11:27.

5. *Jezus beschikt over het Koninkrijk van Zijn Vader.* Hoewel het woord ‘zoon’ niet gebruikt wordt in Lukas 22:28–30, spreekt het geheel wel van één, unieke Zoon. Immers volgens deze uitspraak kent Hij Zichzelf als de enige *erfgenaam* van de Vader. Deze gedachte in samenhang met het $\delta\alpha\tau\acute{\iota}\theta\epsilon\mu\alpha$, in de zin van ‘ordaining freely’ of ‘disposing authoritatively’. Dit impliceert dat Jezus' zoonschap meer is dan een messiaans zoonschap. Het gaat blijkbaar om een unieke, persoonlijke relatie met de Vader, van wie hij zegt dat het *Mijn Vader* is. Zo spreekt Jezus dan vervolgens ook over *Mijn* tafel en *Mijn* koninkrijk.

6. *Jezus' visie op zichzelf in de gelijkenis van de pachters.* De oudtestamentische achtergrond (Jes. 5:1–7, Ps. 118:22–23) van deze gelijkenis (Mark. 12:1–12) laat ik hier onbesproken.²⁷² Over de plaats van de ‘zoon’ en diens betekenis is veel gediscussieerd.²⁷³ Het is een raadsel hoe B. van Iersel kan zeggen dat het weglaten van de zoon uit de gelijkenis geen belangrijke consequenties zou hebben voor de betekenis ervan. Daarmee wordt ontkend dat de verschijning van de zoon juist de plot vormt van de

270 Cf. Gathercole, *Pre-existent Son*, 278–80. Hij gaat niet verder dan een ‘perhaps point in the direction of preexistence.’, 280. Aangezien zijn opzet ook in het desbetreffende hoofdstuk was om te zien in welke mate de titel ‘Zoon’ bijdraagt aan een pre-existent christologie, verbaast het wel dat hij *hier* zó voorzichtig spreekt met een ‘perhaps’. Eerder bij zijn bespreking binnen Markus wijst hij onomwonden op een aanwijzing voor pre-existent van *déze* Zoon.

271 Zie naast Lee, *Pre-existent Son*, 144–46, ook Gathercole, *Pre-existent Son*, 275–6. Deze conjunctie van Vader en Zoon met de engelen wijst sterk op een ander dan een vorm van functioneel zoonschap in de lijn van Israëls koningen. Opvallend is dat Gathercole vervolgt dat ‘the Son participates in the same reality as the angels and the Father.’, 276. Hij zegt dat nadat hij gesproken heeft over de ‘heaven-earth divide’ in Markus. De vraag die zich opdringt is deze: en als de Zoon dus behoort tot de engelen aan die kant van de ‘divide’, wat is er dan nog voor reden om te spreken over Zijn pre-existent? Het gaat m.i. niet zozeer om een hemel-aarde tegenstelling, maar om Schepper-schepsel.

272 Zie Lee, *Pre-existent Son*, 159–63, met literatuurverwijzingen.

273 Zie voor een kort overzicht van verschillende opvattingen, Lee, *Pre-existent Son*, 163, n. 199.

gelijkenis.²⁷⁴ Nu heeft Dunn dat wél willen erkennen²⁷⁵, maar daarbij gaat het volgens hem om een *eschatologische* climax. Lee doet een beroep op het feit dat de zoon juist wel van betekenis is gezien het karakter van deze gelijkenis als een allegorie, de zoon verschijnt op het ‘turning-point’ binnen de gelijkenis én het citaat uit Psalm 118 zodat ‘the son’s being sent and the murdered is very much enhanced because Jesus then represents the rejected son/stone sent by God’.²⁷⁶ Hij laat daar echter nog op volgen: ‘i.e., the final envoy from God.’ Maar daar kan ook Dunn wel mee instemmen, dunkt me.²⁷⁷ Het gaat er juist om dat de Zoon niet als de laatste in de rij van boden komt, als één van hen. Daar is een aantal argumenten voor te noemen: (1) Gelet op wat er in de tekst zelf staat: het gaat niet om een ἔσχατον δοῦλον²⁷⁸, maar om de ἔνα υἰὸν – en dat is er echt één – die bovendien υἰὸν ἀγαπητόν is. En deze zoon wordt ἔσχατον gezonden. De nadruk in de tekst valt meer nog op de *zoon* dan op de *zoon als laatste* (nadrukkelijk ‘hém als laatste’, αὐτὸν ἔσχατον), (2) de ‘eigenaar’ zelf maakt nadrukkelijk onderscheid tussen de rij slaven en deze bode. Hij heeft reden om te veronderstellen: ‘voor mijn zoon zullen ze ontzag hebben.’, (3) uit de reactie van de hoorders blijkt dat *zij* heel goed begrepen hebben wie met deze ‘zoon’ bedoeld wordt: Hij die de gelijkenis tot hen spreekt, (4) gelet op het verband van het hele evangelie waarin de gelijkenis staat²⁷⁹: met deze gelijkenis ontvangen de hoorders tóch nog een antwoord op de vraag naar Jezus’ bevoegdheid (Mark. 11:27–33) om de tempel te reinigen. Een vraag die aanvankelijk

274 Van Iersel, *Sohn*, 144. K. T. Snodgrass, *The Parable of the Wicked Tenants; An Inquiry into Parable Interpretation* (Tübingen 1983) 81, wijst erop dat ‘None of the rabbinic parables ignores the significance of the climax of its plot.’ Zelfs al zou veel over de zoon onduidelijk blijven dan nog is het terecht dat hij in verband gebracht wordt met de eigenlijke bedoeling van deze gelijkenis.

275 Dunn, *Jesus and the Spirit*, 36, spreekt terecht van een ‘dramatic climax’. Hij verbindt daar echter de conclusie aan dat als het gaat om de verhouding slaven – zoon: ‘nothing [christological] can be made of the distinction.’. Het gaat om een logica van het verhaal, niet om een theologisch motief; cf. idem, *Jesus Remembered*, 720–3, waar hij in lijn met alles wat hij reeds in het voorafgaande in dit hoofdstuk schreef verder wil denken, namelijk het ‘eschatologisch plus’ dat we ‘with and through’ Jezus’ eerste discipelen horen. Hij ontleent de gedachte aan een ‘eschatologisch plus’ aan het feit dat Jezus niet past in de aanwezige tradities (als profeet, messias, leraar). Dunn beperkt m.i. de term eschatologisch tot wat in de toekomst ligt. Juist dit ‘plus’ van het toen en daar van de komst van de ‘zoon’ laat dit ‘plus’ zien. ‘Even so, it cannot but be significant that Jesus was remembered as likening his mission to that of a son, and both in continuity and in distinction from the earlier missions of the prophets as servants.’

276 Lee, *Pre-existent Son*, 164, die hiervoor verwijst naar een studie van C.A. Evans, ‘God’s Vineyard and Its Caretakers’, in: idem, *Jesus and His Contemporaries*, 381–406, m.n. 403–4.

277 Dit is ook niet wat C.A. Evans betoogd heeft. Integendeel. Evans laat juist zien hoe het refereren aan Psalm 118 typerend is voor het geheel van de gelijkenis, met name vanuit de Aramese versie van Ps. 118:19–27. Juist het gebruik door Jezus van Psalm 118 heeft in de vroege kerk de interesse voor deze Psalm gewekt, zo op 404. In aansluiting aan M. Hengel, ‘Das Gleichnis von den Weingärtern’, *ZNW* 59 (1968) 1–39, 18 en n. 60 ziet hij in de woorden ‘Kom, laten we hem doden’, een allusie aan Gen. 37:20.

278 Contra Dunn (zie n.106) en N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, 185: ‘Jesus comes as last in the prophetic line’, met een verwijzing naar Mark. 12:6. Dat is op z’n minst te eenzijdig als dit alléén gezegd wordt. Uiteraard kunnen we niet zomaar Mark. 12:6 vergelijken met het begin van de brief aan de Hebreëen, maar daar wordt de lijn vanuit het OT ook nadrukkelijk gekoppeld aan het spreken ‘door de Zoon’, die vervolgens getypeerd wordt met woorden die wijzen op zijn ‘plus’, zijn transcendentie en pre-existentie.

279 Cf. Gathercole, *Pre-existent Son*, 185–9, m.n. 188; L. Schenke, ‘Gibt es im Markusevangelium eine Präexistenzchristologie?’, *ZNW* 91 (2000) 45–71, m.n. 64–5; M. Hengel, *Jesus und das Judentum*, m.n. 519 (Zoon-titel in Markus) 564–5.

beantwoord werd door de tegenvraag over de doop van Johannes: ‘uit de hemel of uit de mensen?’

Erfgenaam

Een aspect dat soms terloops genoemd wordt, maar waar ook terecht de conclusie aan verbonden is dat het Zoon van God zijn niet ‘begint’ bij de zending, maar reeds vóórdat Hij gezonden werd, is het samengaan van het spreken over Jezus als de Zoon en als de Erfgenaam. Dat is zo zagen we hierboven in Markus 12 en Lukas 22:29 waar Jezus zichzelf ter sprake brengt. Eveneens in de directe context van Galaten 4:4 en in de iets bredere context van Romeinen 8:3. Daarnaast ook in Hebreëen 1 waar de Zoon de Erfgenaam is, en waar deze Zoon ‘optreedt’ in de linie van het spreken van God, en als zodanig ook gezonden is, zoals verder in deze ‘homilie’ ook op vele plaatsen blijkt.²⁸⁰

Toch wil Dunn – en met hem vele anderen – eigenlijk niet verder gaan dan een spreken over ‘a sense of sonship’ als een ‘*eschatological uniqueness*’ in Zijn relatie met God, als iemand door wiens dienst Gods handelen met Zijn volk Israël een climax bereikte.²⁸¹ In ieder geval zou vanuit de gegevens in de evangelieën geen aanwijzing blijken om te spreken over pre-existentie van deze Zoon. Vrij recent heeft S.J. Gathercole echter op een aantal aspecten gewezen in de synoptische evangelieën die wel wijzen op de pre-existentie van de Zoon. Deze komen hieronder nog aan de orde.

Nu is uit de dogmageschiedenis bekend dat een en ander nauw samenhangt met iemands visie op de betekenis van de doop en de opstanding van Jezus voor Zijn Zoon van God zijn. Daar geven we nu eerst aandacht aan.

3.4.3 Jezus’ doop – adoptie tot Zoon van God?

Het gaat in het kader van deze studie vooral om de volgende woorden die ‘een stem uit de hemel’ sprak, nadat Jezus uit het water van de Jordaan gekomen was en de Geest – in de gedaante van een duif – op (ἐπι/εἰς) Jezus neerdaalde (καταβαῖνω):

οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα (Matth. 3:17)

σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα (Mark. 1:11 // Luk. 3:22)

Welk licht laten deze woorden vallen op Hem die hier als *Zoon, Mijn Zoon, de geliefde* aangesproken wordt? In de eerste plaats stellen we vast dat hier de *Vader* van deze Zoon aan het woord is. Het tweede dat opvalt is dat hier niet een vader spreekt tot één van de vele zonen, maar met veel nadruk *déze Zoon* aanwijst (Matth.) en/of toespreekt (Mark. // Luk.) als Zijn *geliefde* zoon. Voor deze laatste uitdrukking wordt vaak verwezen naar Genesis 22:2.²⁸² In de derde plaats wordt gezegd dat Hij Gods Zoon *is*. In de vierde

²⁸⁰ O.a. H.E. Wevers, ‘Exegese en dogmatiek’, in: J.P. Heering / G. Sleuwenhoed e.a., *Jezus’ visie op Zichzelf. In discussie met De Jonge’s christologie* (Nijkerk 1991) 75–84 en eerder: Wevers, *Jezus Christus van waar komt Hij?*, 97–99; James M. Bultman, ‘The Only Begotten Son’, *CTJ* 16 (1981) 56–79, m.n. 64–5, die een verband legt met Hebr. 11:17: Izaäk, de ‘eniggeborene’, die de ‘geliefde zoon’ is en als zodanig de erfgenaam. Hij gaat ook breder in op forensische aspecten van het zoonschap.

²⁸¹ Dunn, *Christology*, o.a. 28–9, 46 maakt veel gebruik van redeneringen waarbij hij stelt dat iets impliciet wel zo zou kunnen zijn (waarschijnlijk), maar dat meer voor de hand liggend is dat..., en dan volgt een uitspraak die ‘minder’ is dan een aanwijzing voor een pre-existent zijn van de Zoon. Dat is immers voor Dunn voorbehouden aan het Evangelie naar Johannes.

²⁸² In navolging van Nestlé-Aland, zie verder hieronder 7.5.

plaats dat de Vader in deze Zoon een welbehagen heeft. We willen de bovengenoemde woorden bekijken door de drie vensters van:

1. De prediking van Johannes de Doper;
2. De uitspraak zelf;
3. Het evangelie als geheel.

1. De prediking van Johannes de Doper

Allereerst merk ik op dat de positie en functie van Johannes de Doper door zijn verhouding tot Jezus bepaald wordt, en ook omgekeerd dat door de Doper reeds licht geworpen wordt op wie Jezus is.²⁸³ De dienst – prediking en doop – van Johannes staat in alle evangeliën in nauw verband met het aanspreken van Jezus als ‘Zoon van God.’ Toch noemt Johannes de Doper Hem nergens met deze aanspraak. Hij wijst als ‘roepende in de woestijn’, als de wegbereider, op de *ὁ ἐρχόμενος ἰσχυρότερος μου ἐρχεται ὁ ἰσχυρότερος μου* (Matth. 3:11 // Mark. 1:7; Luk. 3:16), die na hem komt.

Komt Jezus dan als de ‘last envoy’? En is deze laatste gezondene ‘zoon van God’ aléén omdat Hij op een bijzondere manier drager is van de Geest? Nog anders geformuleerd: is er slechts een gradueel onderscheid tussen Hem en Johannes, om het op de laatste in de rij toe te spitsen? Hengel heeft fraai weergegeven waarin het onderscheid zich uit, zoals dat blijkt uit de synoptische evangeliën, en concludeert: ‘Die beliebte Zusammenfassung Jesu und des Täufers unter dem Oberbegriff des (eschatologischen) *Profeten*, bei der der Täufer mehr als Gerichts- und Jesus mehr als Heilsprofet erscheint, übersieht *den grundlegenden qualitativen Unterschied*, der beide trennt.’²⁸⁴ Doorslaggevende reden is wat vermeld wordt in Lukas 16:16 (Matth. 11:13), namelijk dat de Wet en de Profeten tot (μέχρι) Johannes gaan. Een duidelijk markeringspunt, nog eens onderstreept door wat volgt in het *ἀπὸ τότε*. Samengevat: de aangebroken Godsheerschappij, de verkondiging én de tekenen daarvan door Jezus de Zoon van God, levend en werkend vanuit Zijn ‘messianischen Anspruch’. Zo is Hij door Johannes ook aangekondigd. ‘Omdat Jezus Israël binnenkomt door Johannes’ prediking en doop, is er vanaf het begin een verbinding geweest van de messiaanse presentatie met het ‘Zoon van God’ zijn.’²⁸⁵

2. De woorden zelf

Is hier bij de doop in de Jordaan sprake van *adoptie*? Een verwijzing naar Psalm 2:7 zou daar mee verbonden kunnen worden, wanneer de term ‘adoptie’ tot zoon een juiste aanduiding zou zijn voor wat er bij de troonsbestijging van de Davidide het geval zou zijn. Maar dan is het vervolgens de vraag welke inhoud deze adoptie heeft. Dat geldt

²⁸³ Hengel / Schwemer, *Jesus und das Judentum*, 297–339, m.n. 322 vraagt hier heel nadrukkelijk aandacht voor. Cf. Van Bruggen, *Het evangelie van Gods zoon*, 42–63, die zelfs stelt dat Johannes de Doper werkt als een ‘convergerend brandglas’, 62, verschillende lijnen uit het OT worden nu samengebogen. Het gaat om de essentiële verbinding tussen de testamenten. .

²⁸⁴ Hengel / Schwemer, *Jesus und das Judentum*, 325–339, 337.

²⁸⁵ Van Bruggen, *Het evangelie van Gods zoon*, 126.

ook ten aanzien van de andere verwijzing naar Jesaja 42:1, waarvan Jakob / Israël als *ēbēd JHWH* (ὁ παῖς) als de ‘uitverkorene’ gezegd wordt dat de HEERE hem *aanvaard heeft* (LXX, προσδέχομαι). Heel stellig klinkt een ‘Déze is...’ (‘U bent...’). Verder is het uiteraard de vraag welke betekenis de aoristus εὐδόκησα heeft. Is het een effectieve aoristus, of gewoon een constaterende aoristus? Met andere woorden: ziet de Vader hier reeds de vervulling van alle gerechtigheid voor ogen, terwijl Jezus Zichzelf zojuist één gemaakt heeft met de zondaren in de doop van Johannes die spreekt van Zijn dood, of is Hij allereerst juist zó – beladen met de zonde als het Lam van God – de Vader aange-naam? Dan betrekken we het welgevallen van de Vader in het bijzonder op de Zoon als messiaanse of theocratische zoon, op diens werk.

Of is het niet vol te houden dat het hierin uitsluitend om dit zoonschap gaat, los van Jezus’ *identiteit – Jezus’ zijnsrelatie* – als ‘Zoon van God’?²⁸⁶ Om die vraag te beantwoorden plaatsen we deze gebeurtenis in het geheel van het evangelie.

3. In het licht van het evangelie als geheel

Eén ding is opvallend: vóórdat deze woorden klinken, *is* Hij reeds ‘Zoon van God genoemd’. Dat geldt alle vier de evangelieën.²⁸⁷ Markus zet in bij het ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου, en dat blijkt heel duidelijk te maken te hebben met Jezus Christus, *de Zoon van God* (1:1). En zelfs als we de tekstkritische varianten daarbij zouden volgen en deze woorden hier weglaten, dan wordt de vraag wie het dan is: ‘Na mij komt, die sterker is dan ik’ (1:7), allereerst beantwoord door: ‘U bent Mijn geliefde Zoon’. Hij blijkt die ‘Sterkere’ te zijn, Die zal dopen met de Geest (1:8). Dat geldt bij Mattheüs, waar Jezus Christus als de Zoon van David, de zoon van Abraham (1:1) reeds eerder als een ‘bijzondere’ Zoon getypeerd is (1:20,21,23; 2:15). Verder wordt uit de eerste hoofdstukken van Lukas duidelijk dat Jezus niet pas Zoon van God wordt bij de doop in de Jordaan (1:31,32,35,41,43; 2:49). Wellicht ten overvloede wijs ik op Johannes 1, waar het Woord de eniggeboren God is, die in een geheel unieke relatie staat tot de Vader (1:18) en een positie inneemt ten opzichte van Johannes als ‘eerder dan ik’ (1:15), hoewel 6 maanden ouder gemeten naar menselijke berekening (Luk. 1:36).

Licht op de betekenis van de woorden ‘U bent Mijn geliefde Zoon’ valt er bij Markus door de verbinding met de verzoeking in de woestijn (1:12, καὶ εὐθὺς). De Geest drijft de geliefde Zoon *uit* (ἐκβάλλει). Als een gehoorzame Zoon volgt Hij de leiding van de Geest. Dat blijkt eens te meer wanneer we door Mattheüs en Lukas op de hoogte gebracht worden van het doel van de verzoeking. De aanval wordt volgens Mattheüs ingezet bij: ‘Als U Gods Zoon bent...’ (εἰ υἱὸς εἶ τοῦ Θεοῦ). Vanuit de hemel is gezegd ‘Deze is Mijn geliefde Zoon’ en deze verklaring wordt getoetst door de ‘verzoeker’.

²⁸⁶ Dunn, *The Partings of the Ways*, 224–26 is van mening dat Jezus’ zoonschap niet meer hoeft te betekenen dan ‘to be commissioned by God or highly favoured by God’ en ‘did not necessarily imply any overtones of divinity.’

²⁸⁷ Uiteraard vat ik hier samen. Met deze systematische samenvatting wordt niet het eigene van ieder evangelie ontkend. Terecht wordt aandacht gegeven aan het eigene van de betekenis van de doop in het kader van het evangelie waarin deze vermeld wordt. Zo bijv.: Charles G. Dennisson, ‘How is Jesus the Son of God? Luke’s Baptism Narrative and Christology’, *CTJ* 17 (1982) 6–25.

Wat wordt nu getoetst: of Jezus Zoon van God is in *ontologische zin*, óf Zoon van God is in *messiaanse of theocratische zin*?

We stellen vast dat spreken over deze Zoon blijkbaar buiten het erkennen van de (leiding van) de Geest in het leven van deze zoon om niet kan. Vervolgens dat deze Zoon getekend wordt als een ‘man met honger’. Wie kwam er dus naar de Jordaan? Mattheüs schrijft over ‘Jezus Christus, de Zoon van David, de zoon van Abraham’ (1:1). Hij kwam in het ‘huis van David’ (Micha 5:1) en werd als de Zoon uit Egypte geroepen. In het licht van deze aanwijzingen lijkt me het zondermeer juist om te stellen: ‘Als der Sohn, der Gesalbte Gottes und Gottesknecht ist Jesus der *Geistträger schlecht-hin*.’ Het gaat om de beroeping in zijn messiaanse ambt.²⁸⁸ Zo wordt deze Zoon niet ‘slechts’ door Johannes de Doper, maar door de Vader tot Zijn dienstwerk ingeleid en ontvangt Hij een publieke aanstelling.

Bij Lukas is er een andere invalshoek te constateren. Nadat de Zoon ons getekend is in de hoofdstukken 1 en 2 wordt ná de verklaring ‘U bent Mijn geliefde Zoon’ de lijn eerst teruggetrokken. Hij wordt in dit ‘Evangelie voor de heidenen’ beschouwd als de ‘zoon van Jozef’ (3:23) en zo verder geplaatst in het licht van Adam, ‘de zoon van God’ (3:38)²⁸⁹, voordat Hij Zijn plaats inneemt in de steppe van Judea. Niettemin wordt deze ‘zoon van Adam’ evenals de ‘zoon van David’ getoetst ten aanzien van het ‘U bent Mijn geliefde Zoon.’²⁹⁰

4. Conclusie

De nadruk valt bij deze gebeurtenis op het *messiaanse zoonschap*: (1) in het licht van de voorgeschiedenis van Israël als zoon en David als zoon van God, (2) vanwege de doop als aanvangspunt van Jezus’ ambtelijke dienst onder Israël, uitkomend in de zalving met de Geest, (3) in de verbinding tussen doop en verzoeking in de wildernis. Tegelijkertijd is het zo dat wanneer we deze geschiedenis plaatsen in het geheel van een evangelie én letten op het volstrekt unieke karakter van deze doopsbediening én de woorden horen die klinken ‘van de hemel’, er licht valt op de bijzondere, unieke *zijnsrelatie* van déze Zoon van de Vader.

3.4.4 Jezus’ opstanding – adoptie tot Zoon van God?

Nadat we naar het begin gekeken hebben van Jezus’ ambtelijke dienst, letten we vervolgens op een ander ‘begin’ van Jezus’ dienst: de opstanding uit de doden. Er lijken ook aanwijzingen te zijn in het NT dat Jezus tot ‘Zoon van God’ aangenomen is bij de opstanding.

²⁸⁸ Hengel / Schwemer, *Jesus und das Judentum*, 321.

²⁸⁹ Deze lijn wordt des te sterker wanneer we, zoals in het Griekse handschrift, niet iedere keer ‘zoon’ toevoegen, maar vanuit de ene keer ‘zoon van Jozef’ onafgebroken de lijn door laten lopen tot Adam.

²⁹⁰ Voor een weergave van ‘Jesus’ messianic testing’ in het kader van Zijn drievoudig ambt, zie: Robert Sherman, *King, Priest, and Prophet. A Trinitarian Theology of Atonement* (New York/London 2004) m.n. 107–15.

1. Romeinen 1:3,4

Juist zij die uitgaan van de veelheid van min of meer tegenstrijdige christologieën in het NT zien in de belijdenis van Romeinen 1:3,4 een adoptiaanse christologie vanuit het eerste deel (vs. 3b) – Jezus is immers pas Zoon in en door de opstanding volgens het tweede deel (vs. 4a).²⁹¹ Vervolgens zou dan door Paulus nog weer een aanpassing aangebracht zijn door aan deze verzen vooraf te laten gaan de woorden ‘aangaande Zijn Zoon’ en ze te besluiten met ‘Jezus Christus, onze Heere’, zodat het geheel betrekking heeft op Jezus, de Zoon. Bovendien zou hij het ‘in kracht’ hebben toegevoegd om het wat minder adoptianistisch te laten klinken.²⁹² Zelfs als deze achtergrond waar zou zijn, dan nóg is er het geheel van de brief aan de Romeinen en het nog groter geheel van het *corpus paulinum* waarin gesproken wordt over de Zoon van God voordat Hij opgestaan is uit de doden. Hij wordt gezonden als Zoon (8:3) en overgegeven als Gods *eigen* Zoon (8:32).²⁹³ Het meest nadrukkelijk heeft Pannenberg deze belijdenis aan de orde gesteld.²⁹⁴

Traditiehistorisch wordt het tekstgedeelte herleid tot een reeds bestaande belijdenis.²⁹⁵ Verder zijn voor de exegese van deze verzen van belang: de weergave van het ὀρισθεῖς²⁹⁶, de inhoud van de tegenstelling tussen σάρξ en πνεῦμα, de typering van het voorzetsel κατὰ: een instrumentele, modale of lokale interpretatie, en een temporele of causale opvatting van het ἐκ bij ἀναστάσεως νεκρῶν.

Dunn meent de conclusie te kunnen trekken dat bij Romeinen 1:3,4 ‘*the divine sonship of which the original formula speaks is a sonship which begins from the resurrection*’.²⁹⁷ Is er voor dit ‘begins from’ voldoende grond? Daarmee zou iedere gedachte aan pre-existentie van deze Zoon uitgebannen moeten worden. Hieronder volgen een aantal redenen waarom dit vanuit de tekst zelf niet kan, nog afgezien van het theologisch be-

291 J.D.G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament* (London 1977) 45v. Cf. voor zijn visie op de pre-existentie: *Christology*, 113–25, *Romans 1–8*, 278.

292 Dunn, *Christology*, 33–5; cf. C. Tuckett, ‘Christology and the New Testament’, *JSNT* 14 (1982) 401–16, 402–3. Hij merkt overigens terecht op dat hier dus de suggestie van uitgaat dat Jezus reeds Zoon van God voor de opstanding was. Wanneer hij opmerkt: ‘Rather, the situation is one of ‘high’ and ‘low’ christologies side by side’, 405, en niet die van een ontwikkeling van laag naar hoog, vanuit de Palestijnse christenen naar de Hellenistische christenen, zou dat ‘side by side’ beter vervangen kunnen worden door wat Gunton ‘interwoven’ genoemd heeft.

293 Zie voor een parallel: Gal. 4:4; 2:20.

294 Zie m.n. *Kom en zie* (I), 166–67 (n.252 voor Kuschels kritiek op Pannenberg) en 227. Vanuit het perspectief van de opstanding blijkt de messiaanse zoon reeds altijd al – zij het op verborgen wijze – Gods eeuwige Zoon te zijn. Pannenberg legt de nadruk op a. Messias-zijn, b. de doorgaande lijn vanuit het *leven* van Jezus, c. het ‘Zoon in kracht’ en de Geest.

295 J.P. Versteeg, *Christus en de Geest*, 100–3, geeft hier zeven redenen voor. Vier daarvan zijn van formele aard: gebruik participium-constructie, plaatsing werkwoordsvormen aan begin van de zin, ontbreken van het bepaald lidwoord en parallelismus membrorum. Drie inhoudelijke argumenten zijn: het woordgebruik, het opvallende naast elkaar van eerst υἱοῦ αὐτοῦ (vs. 3a) gevolgd door υἱοῦ Θεοῦ (vs. 4a) en de bedoeling van deze openingswoorden waarin Paulus zich introduceert als een voor de gemeente te Rome onbekende apostel die daarom terugrijpt op een reeds erkende belijdenis. Ook is te denken aan overeenkomsten met 1 Tim. 3:16.

296 Zie *Kom en zie* (I), 166, n. 254 over ‘determine beforehand’.

297 Dunn, *Christology*, 33–6, 35.

zwaar tegen een adoptiaanse christologie.²⁹⁸ Uitgangspunt daarbij is de tekst zoals die nu voor ons ligt. Wanneer traditiehistorisch teruggegaan wordt op een reeds bestaande belijdenis waarin het *messiaanse zoonschap* beleden is, dan onderstreept dit eens te meer dat de unieke *zijns-relatie* van deze Zoon van David met de Vader nooit verstaan kan worden buiten dit messiaanse zoonschap om. Tegelijkertijd – zo zal blijken – maakt de tekst zoals die voor ons ligt duidelijk dat dit messiaanse zoonschap in een bijzonder licht gezet wordt, waarbij de opstanding een publieke bekendmaking behelst van wat reeds werkelijkheid was.

Paulus introduceert zichzelf als een apostel, geroepen met het oog op het evangelie van God. Dit is het evangelie dat God reeds *tevoren* beloofd had door profeten in dienst te nemen als verkondigers daarvan, waarvan we in de ‘heilige Schriften’ het getuigenis hebben. Waarover gaat het in dit evangelie van God? Het onderwerp wordt als volgt geïntroduceerd. Het is het evangelie:

περί τοῦ υἱοῦ
τοῦ γενομένου
ἐκ σπέρματος Δαυὶδ
κατὰ σάρκα
τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ Θεοῦ ἐν δυνάμει
κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης
ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν
Ἰησοῦ Χριστοῦ
τοῦ κύριου ἡμῶν

Wat blijkt hieruit?

1. Buiten het *κατὰ σάρκα* om kunnen we het evangelie van de Zoon, Jezus Christus onze Heere, niet ter sprake brengen. In deze bestaanswijze van het ‘vlees’ die Hem *eigen* is geworden²⁹⁹, is Hij verschenen³⁰⁰ ἐκ σπέρματος Δαυὶδ³⁰¹.

²⁹⁸ Deze christologie heeft nog altijd de vraag te beantwoorden hoe vaak Jezus Gods Zoon moest of kon *worden* om Gods Zoon te *zijn*. Immers, consequent geredeneerd zouden de woorden bij de doop in de Jordaan, de verheerlijking op de berg *én* in het verband van m.n. Ps. 2:7 met de opstanding er aanleiding toe geven dat Hij drie keer Gods Zoon gewórden is.

²⁹⁹ Cf. Bauer, *WNT*, 828: ‘Manchmal löst sich die Verb. M. *κατὰ* am besten adj. auf od. wirkt wie die Umschreibung eines Possesivpron. Od. eines Gen.’; Blass, Debrunner, Rehkopf, *Grammatik*, par. 224, 181.

³⁰⁰ Hoewel het *γίνομαι* een breed betekenisveld heeft, is het opvallend dat Paulus hier en in Gal. 4:4 niet een vorm van *γεννάω* gebruikt, terwijl hij dat in Galaten 4 wel doet t.a.v de geboorte van Ismaël en Izak (4:23,24,29). Ook in Joh. 8:58 gaat het niet om de geboorte van Abraham op zich, maar om te benadrukken in werkwoordsvormen van existeren dat de Zoon reeds Zijn bestaan had voordat Abraham ‘geschiedenis maakte / verscheen’. Zie ook het opvallende – uit de toon vallende – gebruik van het passivum *ἐγεννήθη* in Math.1:16b na de beschrijving van de *γένεσις* van Jezus Christus in de drie keer veertien geslachten verbonden door het *ἐγέννησεν* en gevolgd door de *γένεσις* van Jezus Christus waarin deze ‘genesis’ toegelicht wordt met het *γεννηθὲν ἐκ πνεύματός* (1:20). Uiteraard kan verwezen worden naar Joh. 1:14. Over het *γεννάω* in de citaten van Ps. 2:7, zie onder Hand. 13:33 (cf. Luk. 3:22; Hebr. 1:5; 5:5).

³⁰¹ Cf. Joh. 7:42; 2 Tim. 2:8. Hoewel men aan één woord geen vergaande conclusies kan verbinden, kan een bepaald woordgebruik wel de plaats innemen van een puzzel-stukje waardoor het geheel beter zichtbaar wordt. Dat geldt ook het *ἐκ σπέρματος Δαυὶδ* en niet het *πατριᾶς Δαυὶδ*, zoals Lukas dit gebruikt in Luk. 2:4 voor de afkomst van Jozef. Deze Zoon behoort wel tot het nageslacht van David, maar behoort niet tot het vaderhuis van David. Lukas gebruikt het woord *σπέρμα* wel elders (Luk. 1:55; Hand. 3:25; 7:5,6; 13:23). Juist dit laatste vers verbindt Rom.1:3b met de voorafgaande lijn vanuit Gen.3:15 via Abraham en

2. Het κατὰ σάρκα wijst erop dat, wanneer we de Zoon ter sprake brengen ‘wat het vlees betreft’, dit blijkbaar niet het enige gezichtspunt³⁰² is. Er is blijkbaar ook een ander gezichtspunt, namelijk het κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης. Dat blijkt ook wanneer Paulus Hem opnieuw ter sprake brengt κατὰ σάρκα in Romeinen 9:5.³⁰³ Er is in de existentie van de Zoon ook iets wat we niet onder de noemer van κατὰ σάρκα kunnen brengen, maar wat alleen duidelijk wordt als we over Hem spreken κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης. Dit hoeft – los van de directe context en nadere aanwijzingen vanuit de opbouw van de tekst – nog niet meer te zeggen dan dat nog eens onderstreept wordt dat we over Jezus Christus als Zoon van God niet kunnen spreken buiten de Geest van de heiliging om. Maar dat geldt ook reeds als de Zoon κατὰ σάρκα. Dan zou er sprake zijn van een volledig parallelisme en dat is nu juist niet het geval. Het ingevoegde υἱοῦ Θεοῦ (ἐν δυνάμει) in het tweede deel doorbreekt een dergelijk parallelisme. Dat is op z’n minst opvallend te noemen. Dat geldt eveneens het asymmetrische γενομένου ‘uit het nageslacht van David’ vergeleken met het ὀρισθέντος ‘uit de opstanding van de doden’.
3. Wat wil deze doorbreking onder woorden brengen? Als zoon van David was Jezus Christus ook Zoon van God in de messiaanse zin van het woord. Terecht heeft J.P. Versteeg nadruk gelegd op deze messiaanse lijn vanuit m.n. Ps. 2:7 Hand. 2:36, 13:33 en Hebr. 1:5.³⁰⁴ Maar wat voegt het tweede deel van de belijdenis waarin de positie van de Zoon van God ἐν δυνάμει ter sprake komt dan nog toe? Dat zou op zichzelf genomen ook nog kunnen wijzen op de messiaanse lijn. Het is immers onmiskenbaar dat *door of sinds*³⁰⁵ de opstanding uit de doden *publiekelijk* gebleken is dat Hij de beloofde Messias was en dat Hij *nu* de Christus is die als *Kurios* met kracht en macht Zijn positie ingenomen heeft, *na* Zijn dienstitijd op aarde in het vlees. Maar moet er niet meer gezegd worden, gezien de opbouw van deze verzen en omdat deze messiaanse zoon een positie ingenomen heeft die z’n weerga niet kent, namelijk als *Kurios*?
4. Op dit punt aangekomen, stem ik met Hengel in dat er sprake is van een ‘innere Notwendigkeit’ van de gedachte aan de pre-existentie van deze Zoon.³⁰⁶

zijn πέρμα naar David (2 Sam. 7:14, Ps. 89:5,37) en met de laatste bladzijde van de Bijbel, Openb. 22:16. Cf. Van Iersel, *Sohn Gottes*, 73.

³⁰² Zo Bauer, *WNT*, 827.

³⁰³ Ook is hierbij te denken aan 2 Kor. 5:16 waar dezelfde omschrijving gebruikt wordt. Een andere wijze van lezen zoals Hengel, *Jesus und das Judentum*, 199, dat doet (‘op vleselijke wijze’ kennen van Christus) hoeft niet deze verzen (Rom. 1:3; 9:5) te ontcrachten in het licht van de *blijvende* betekenis van Jezus ‘naar het vlees’, ook voor Paulus.

³⁰⁴ Versteeg, *Christus en de Geest*, 111–2.

³⁰⁵ Beide opvattingen zijn mogelijk. Het *sinds* vanwege het opeenvolgende *kata*. Dat ik de voorkeur geef aan het instrumentele *door* heeft te maken met de *modale* opvatting van dit *kata*, waarbij de twee keer *kata* niet slechts een ‘twee-traps-christologie’ aanduiden, maar waarin het ‘interwoven’ in de geschiedenis van de Zoon een plaats krijgt (zie onder 5.). Bovendien is het gezien de structuur van deze verzen niet voor de hand liggend om de inclusio van het *ek* te doorbreken door een verschillende betekenis te kiezen. Zoals de Zoon κατὰ σάρκα bekend geworden is uit het nageslacht van David, zo is de Zoon κατὰ πνεῦμα door de opstanding der doden.

³⁰⁶ Hengel, *Der Sohn Gottes*, 105–113, 111; cf. ook Moule, *Origin*, 139.

Daarbij neemt het ὀρισθέντος gecombineerd met de nadere bepaling ἐν δυνάμει een belangrijke sleutelpositie in. Dat definieert deze Zoon *ten volle* en daarbij fungeert de opstanding der doden als een sleutel die licht laat vallen op Gods raadsplan.³⁰⁷ Hoewel het dus allereerst om het messiaanse zoonschap gaat – zoals dat het geval is wanneer Ps. 2:7 geciteerd wordt – brengen de inleidende woorden περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ deze woorden in het bredere kader van het *geheel* van de belijdenis aangaande de Zoon.³⁰⁸ Hij is zelfs het subject van het gebeuren dat in de daaropvolgende verzen beschreven wordt.

5. Ondertussen is een keuze gemaakt ten aanzien van het voorzetsel κατὰ. Gekozen is voor de *modale* verklaring. Daarmee is niet gekozen voor een tegenstelling tussen σάρξ en πνεῦμα (ἁγιοσύνης) in antropologische zin. Een dergelijk spreken over ‘twee delen’ in Jezus kan niet, omdat: a. πνεῦμα ἁγιοσύνης nooit als deel van de mens beschouwd wordt, b. er dan geen recht gedaan kan worden aan de betekenis van de opstanding zoals die hier ter sprake komt. Evenmin gaat het om een twee-naturen-leer. Het σάρξ (cf. Hebr. *basar*³⁰⁹) ziet op Zijn totale mens-zijn en niet op een abstracte menselijke natuur en πνεῦμα ἁγιοσύνης op de goddelijke natuur toepassen zou een *hapax legomena* zijn.³¹⁰ Evenmin gaat het niet om de aanduiding van een resp. aardse en hemelse *sfeer*. Dit laatste woord is een veel te vage uitdrukking wanneer sprake is van πνεῦμα ἁγιοσύνης.³¹¹

Het gaat om de eenheid van tijd en ruimte³¹², het *na-elkaar* dat tevens een *in-elkaar* behelst, omdat vanuit het eschaton – aangebroken in de doorbraak van Jezus’ opstanding – deze twee geen tegenstelling meer vormen. Om nog eens de bekende woorden te gebruiken: ook deze verzen blijken een christologie voort te brengen die licht laat vallen op de Persoon van de Zoon ‘from within’ en ‘from ahead’.

307 Hand.17:31; cf. inzake Gods raadsplan met de daarin gegeven bestemmingen: Hand. 2:23; 10:42; 17:26. Cf. Versteeg, *Christus en de Geest*, 110; Dunn, *Christology*, 34 met een beroep op C.E.B. Cranfield in diens commentaar op de brief.

308 Cf. het messiaanse in Hebr. 1:5 met de wezensaanduiding in Hebr. 1:2. Versteeg, *Christus en de Geest*, 127 wijst er dan ook op dat υἱὸς αὐτοῦ stellig niet in messiaanse zin, maar als aanduiding van de unieke zijns-relatie van de Zoon tot de Vader gebruikt wordt. Nergens gebruikt Paulus die uitdrukking in een context van een ‘geworden’ tot Zoon, zoals in messiaanse zin wel het geval is (cf. Rom. 1:9; 5:10; 8:29, 1 Kor. 1:9, Gal. 1:16; 4:4,6).

309 O.a. Jenni, Westermann, *THAT*, Bd. 1, 376–9; uitvoeriger: H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments* (München 1990⁵, 1973), deel I: Des menschen Sein, paragraaf 3 met als typering ‘der hinfällige Mensch’.

310 Versteeg, *Christus en de Geest*, 122, verwijst naar Jes. 63:10v. en Ps. 51:13 voor deze uitdrukking voor het tot uitdrukking brengen van het handelend optreden van de Geest van God.

311 Thomas S. Schreiner, *Romans* [BECNT] (Grand Rapids 1998) 43, n.31, wijst er op dat het niet onmogelijk is om deze uitdrukking als een synoniem te lezen voor τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Een dergelijke verwantschap doet zich ook voor bij Rom. 6:12 en Rom. 7:24.

312 Versteeg, *Christus en de Geest*, 120–2, maakt een te grote tegenstelling tussen joods en Grieks denken in elkaar uitsluitende categorieën van resp. temporeel en ruimtelijk denken.

2. Handelingen 13:33 (cf. 2:36)

Zegt Lukas in zijn tweede boek dat Jezus de davidische Messias was tijdens Zijn leven en voor het eerst tot ‘Zoon van God’ gemáákt is door Zijn opstanding uit de doden? Alleen door (1) de hele context van Lukas-Handelingen te negeren, (2) te veronderstellen dat er ‘slechts’ sprake is van een Zoon van God-zijn in *messiaanse* zin zou een dergelijke bewering waar kunnen zijn.³¹³

3. Twee scharnierpunten – Psalm 2 en Psalm 110

Het gevaar dat we deze belangrijke passages uit de Schriften in kort bestek geen recht kunnen doen is groot, maar het gevaar van het achterwege laten van een bespreking acht ik nog groter. Eerder is de verbazing uitgesproken dat in de *Systematische Theologie* van Pannenberg geen aandacht gegeven is aan Psalm 110, de meest geciteerde tekst uit het OT binnen het NT. Daarnaast heeft ook Psalm 2 een duidelijke plaats gekregen. In Hebreëen 1 is zelfs een verbinding aangebracht tussen deze twee Psalmen, samen met de Psalmen 8 en 45. Niet zonder reden is gesproken over *Texts in Tandem*³¹⁴. Hoe valt er vanuit deze twee Psalmen licht op de Zoon in de lijn van de ‘messias- koning’ en/of ‘messias-profeet’ van wie sprake is in deze Psalmen?³¹⁵ Het gaat in dit kort bestek met name om de relatie van deze Psalmen met de Zoon van God en Zijn opstanding in het boek Handelingen.

Allereerst kan gewezen worden op een gegeven dat door Margaret Barker naar voren is gebracht, namelijk het onderscheid in spreken over ‘zonen van God’ (engelen) en de koning als ‘zoon van *JHWH*’.³¹⁶ *JHWH* noemt de koning meer dan eens Zijn zoon.³¹⁷

Nu spreekt Psalm 2:7 over een *verwekking*, verwijzend naar de *adoptie* van de koning tot zoon bij diens troonsbestijging.³¹⁸ Kunnen we nu de conclusie trekken, op grond van Handelingen 13:33, dat Jezus door de opstanding Zoon van God *geworden* is? Lee heeft gewezen op het belang van Psalm 2:6 en in dit verband betoogd dat ‘the early

³¹³ Te beginnen bij zijn eerste boek: Luk. 1:32,35; 2:11; Luk. 10:22; 20:13 en zeker 23:46.

³¹⁴ D.P. Wallace, *Texts in Tandem: The Coalescent Usage of Psalm 2 and Psalm 110 in Early Christianity* (ongepubl. diss. Baylor University 1995).

³¹⁵ Een mooi uitgewerkt voorbeeld over de betekenis van Psalm 110: H.G.L. Peels, C. van der Kooi, in: G.C. den Hertog, C. van der Kooi, *Tussen leer en lezen* (Kampen 2007) 139–78. Overigens is het opvallend dat Lee bij deze twee Psalmen de vinger legt en niet bij Psalm 72, die met name door Justinus in verband gebracht is met Psalm 110 (*Dial.* 45:4; 63:3; 76:7); Irenaeus (*Demonstratio* 43) wijst op LXX Psalm 109:3 en LXX 71:17 (‘‘voor de morgenster gebaard’ – ‘voor de Zon is uw naam’). De ‘licht-taal’ die hier gebezigd wordt heeft een doorlopende plaats in de symboliek in de LXX wanneer we daar bij betrekken het spreken over de *anatolè* (MT *tšemach*), in Num. 24:17 Jer. 23:5, Zach. 3:8; 6:12. Zie: Gathercole, *Pre-existent Son*, 231–42, die dit in samenhang met het ἐξ ὕψους als een aanwijzing ziet voor de transcendentie afkomst van de Messias en via Jes. 9:1 (LXX) in verband brengt met de ‘engel van de grote raad’ (Jes. 9:5, LXX). Van Bruggen, *Lukas*, 65–8, wijst de lichtsymboliek af en spreekt liever over de ‘Loot’ of ‘Telg’ en refereert daarmee meer aan Jes.11:1. Het argument dat men volgens Ez. 16:7; 17:10 ook kan gebruiken voor ‘dat wat opkomt’ lijkt me niet afdoende. Iedere keer staat er bij *anatolè* een plaatsbepaling: akker, aardkluit of ‘uit de hoogte’ (= hemel, LXX).

³¹⁶ Margaret Barker, *The Great Angel. A Study of Israel’s Second God* (London 1992) 4–10.

³¹⁷ 2 Sam. 7:14, 1 Kron.17:13; 22:10; 28:6. Terzijde merk ik op dat het me meer dan toevallig lijkt dat juist in deze theocratische geschiedschrijving de koning zo getypeerd wordt.

³¹⁸ Zo o.a. Hans-Joachim Kraus, *Psalmen 1* (Neukirchen-Vluyn 1978⁵) 151–3.

church interpreted Ps. 2:7 as a prophecy about Jesus' divine sonship decisively demonstrated at his resurrection and regarded him as already God's Son during and before his earthly life.³¹⁹

Het citaat in Handelingen 13:33 wordt onmiddellijk voorafgegaan door de woorden ἀναστήσας Ἰησοῦν. Verschil van mening is er over de betekenis van het werkwoord ἀνίστημι, of het ziet op het geheel van Jezus' leven – de historische verschijning – of op de opstanding.³²⁰ Gezien de context (vs. 34) is laatstgenoemde vertaling het meest voor de hand liggend.

Volgens het betoog van Lee dienen we bij een verwijzing naar Psalm 2:7 ook Psalm 2:6 mee te laten klinken. Deze tekst fungeerde in de vroege kerk als een messiaanse profetie over Jezus' verhoogd-zijn door God. De absentie van Psalm 2:6 kan worden verklaard door de grote populariteit van Psalm 110:1. Hij acht het zelfs mogelijk dat Psalm 2 vooral fungeerde in relatie tot Jezus' *divine sonship*, terwijl Psalm 110 dan speciaal op Jezus' verhoging werd toegepast.³²¹ Met Lee is in te stemmen dat Psalm 2:7 niet als een 'losse' tekst heeft gefungeerd. Ook in de masoretische tekst zijn geen directe aanwijzingen voor een cesuur tussen vers 6 en 7. Het nadrukkelijke 'Ik' van JHWH in beide verzen doet uitkomen dat deze Zoon door JHWH Zelf in het gelijk gesteld wordt wat betreft Zijn Zoonschap c.q. koning-zijn over Zion en van daar uit over alle volkeren. Of hier nog een 'berg Sion' / 'hemels Jeruzalem'-theologie binnen het Tweede Tempel-jodendom achter ligt, heenwijzend naar de berg van de eschatologische verlossing, kan daarbij nog in het midden gelaten worden. Dat zou alleen nog onderstrepen wat vanuit het OT reeds blijkt uit met name het boek Ezechiël. Opvallend is verder dat in de Handelingen reeds eerder Psalm 2:1,2 ter sprake kwam (4:25–26) en dat de opstanding van Jezus centraal staat in dit bijbelboek.³²²

Het andere 'scharnierpunt' Psalm 110 komt ter sprake in Handelingen 2:33–36; 5:31 en 7:55–56. Een Psalm die hieronder nog ter sprake komt bij een korte bespreking van de beide titels Zoon van David en Zoon des mensen. Het gaat hierbij om de vraag of Jezus al *Kurios* was vóór Hij van de doden opstond of pas bij Zijn opstanding. Ook hier geldt weer dat een lezing van de 'losse' tekst van Handelingen 2:36 er toe zou kunnen leiden dat Jezus *Kurios* geworden is bij Zijn opstanding en niet als bevestiging van Jezus' *Kurios*-zijn. In ieder geval is met H.G.L. Peels in te stemmen dat gebleken is dat

319 Lee, *From Messiah*, 251, cf. 260.

320 Voor een exegese die wijst op het eerste: Hand. 3:22; 7:37 (verwekken van een profeet), voor de tweede visie wordt gewezen op Hand. 2:24,32; 13:34; 17:31. Cf. tabel in: Lee, *From Messiah*, 261.

321 Lee, *From Messiah*, 259.

322 Cf. Wim Weren, *Intertextualiteit en Bijbel* (Kampen 1993) 157–179: 'Interpretaties van Psalm 2 in het oeuvre van Lucas', 158: 'Ik ga uit van de hypothese dat de expliciete citaten de functie hebben van een *pars pro toto*'. Hij verwijst daarbij naar: U. Broich, M. Pfister (Hrsg.), *Intertextualität, Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien* (Tübingen 1985) m.n. 29. Aan het slot van zijn onderzoek merkt Weren op dat de hypothese als geverifieerd kan worden beschouwd, 177. Het blijkt dat impliciete citaten niet alleen voorkomen in de onmiddellijke context van expliciete citaten. Voor het typerende 'Davidisch karakter' van Lukas-Handelingen, zie: John Christopher Thomas, 'Reading the Bible from within our Traditions', in: Joel B. Green, Max Turner, *Between two Horizons*, 108–22, m.n. 114–16. 'Luke seems concerned to demonstrate that the promises made to David are fulfilled in Jesus and thus have implications for the church', 115; cf. voor dit accent: Mark L. Strauss, *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and Its Fulfillment in Lukan Christology* [JSNTSup 110] (Sheffield 1995).

de koningsmantel en het priesterkleed waarvan Psalm 110 spreekt niemand beter past dan Jezus Christus.³²³ Daarmee is ook deze Psalm nog geen direct-messiaanse Psalm, maar stijgt de inhoud van wat JHWH tot *adonai* spreekt wel uit boven de toenmalige verhouding van JHWH tot de door Hem gekroonde koning. Maar ook ten aanzien van deze Psalm geldt dat een nauwkeurige exegese van de teksten³²⁴: ‘gives support to the view that early Christians saw Jesus’ resurrection as essentially the confirming of a status rather than the conferral of a new status.’³²⁵

Zo heeft Lee onder de rake titel *From Messiah to Preexistent Son* aangetoond dat in het vroege christendom ‘an understanding of Jesus as the *pre-existent* Son was crystalized as they brought out the full significance of God’s words written down in Psalm 110:1 and Psalm 2:7 in the light of Jesus’ self-consciousness of divine sonship as it is reflected in his self-revelatory statements.’ Hij typeert deze christologische exegese als een wisselwerking tussen wat in deze messiaanse psalmen staat en de uitspraken uit Jezus’ mond. Jezus Zelf legde de fundering voor deze exegese.³²⁶

4. Conclusie

Reeds bij Zijn doop is *expliciet* sprake van de publieke erkenning van het *messiaanse zoonschap* dat reeds *impliciet* eigen was aan Jezus³²⁷, verbonden aan een (nog) *impliciet ontologisch zoonschap* dat bij de eerste lezers of hoorders van deze geschiedenis na Pasen reeds *expliciet* tot uitdrukking kwam, verkondigd en beleden werd (en zo ook beleden wordt in de oecomenische belijdenissen).³²⁸

³²³ Peels, *Tussen leer en lezen*, 159.

³²⁴ Cf. Lee, *From Messiah*, 202–239, met het volgende citaat als conclusie, 237, cf. 239: ‘Ps.110:1 (...) as a statement of God speaking to one who was already Lord in his sight.’

³²⁵ Cf. N.T. Wright, *The Resurrection of the Son of God* (Minneapolis 2003) m.n. 731–36.

³²⁶ Lee, *From Messiah to Pre-existent Son*, 118. Cf. ook P.A. Siebesma, *Door het oog van de rabbijnen. Joodse exegese van het Oude Testament voor christelijke lezers* (Leiden 1996) m.n. 108–15 over de Messiaanse uitleg van Psalm 2, die aantoont dat de uitleg van deze Psalm met het oog op David en de uitleg dat het gaat over de toekomstige koning Messias elkaar niet tegenspreken volgens de rabbijnse verklaarders; W.H. Rose, *Messiaanse verwachtingen*, 34–5 over het ontstaan van de *Psalmbundel* en de plaats die de koningspsalmen kregen als ‘oriëntatiepunten voor de hoop op een toekomstige koning’, met daarbij als illustratie Psalm 72.

³²⁷ Cf. Lee, *From Messiah to Preexistent Son*, 200–1.

³²⁸ Cf. voor een vergelijkbare opvatting o.a. Hengel / Schwemer, *Jesus und das Judentum*, 458, waar hij in het kader van een bespreking van de aanspraak van het *Vaterunser* opmerkt: ‘Dahinter dürfte die Einzigartigkeit seines Gottesverhältnisses, sein besondere Sohnesbewußtsein stehen, das man “Sohnesgeheimnis” bezeichnen könnte und das untrennbar mit seiner messianischen Sendung zusammenhangt.’ Dat ziet Hengel ook terug bij het ‘U bent Mijn geliefde Zoon’, wel zo dat in het vierde evangelie dit verder uitgewerkt is, cf. ook 518–9; Kevin Giles, *Jesus and the Father* (Grand Rapids 2006) 118; Whiterington, Ice, *The Shadow of the Almighty*, m.n. 88, 97; J. van Bruggen, *Het evangelie van Gods Zoon* (Kampen 1996), spreekt van ‘meer dan een mens’ en ‘niemand minder dan God’; Robert Guelich, *Mark 1–8:26* [WBC 34a] (Dallas 1989) 34, een ‘juxtaposition of role and relationship’; C.F.D. Moule, *The Origin of Christology* (Cambridge 1977) 28; O’Collins, *Christology*, 126: ‘Jesus presented himself as Son and not just as one who was the divinely appointed Messiah (and therefore ‘son’ of God). He made himself out to be more than just someone chosen and anointed as divine representative to fulfill an eschatological role in and for the kingdom. Implicitly Jesus claimed an essential, ‘ontological’ relationship of sonship towards God which provided the grounds for his functions as revealer, lawgiver, forgiver of sins, and agent of the

Anders geformuleerd: bij het spreken over Jezus de Christus, de Zoon van God loopt de kenorde via de erkenning van Zijn messiaanse zoonschap naar de erkenning van het ontologisch zoonschap en blijkt omgekeerd het wezenlijke van Zijn messiaanse zoonschap alleen verstaan te kunnen worden in het licht van Zijn ontologische zoonschap.³²⁹ Daarmee is dus ook aangegeven dat er (1) op geen enkele manier sprake is van een *adoptianisme*, zoals dit later in de geschiedenis naar voren is gekomen, waarbij namelijk ontkend wordt dat Hij die wij kennen als Jezus Christus altijd al Zoon van God geweest is, (2) op een bijzondere manier sprake is van een meer dan *functioneel* zoonschap. Om deze uitspraak te onderbouwen, plaatsten we deze ‘geliefde Zoon’ in het licht waarin Hij geplaatst is in de canon. Het zijn drie ‘vensters’ op Jezus Christus, de Zoon van God.

In het licht van wat we in deze paragraaf hebben gezien is het een *Zoonschristologie* die het meest recht doet aan verscheidene en verschillende aspecten van de persoon en het werk van Jezus Christus.³³⁰ Bovendien verenigt de benaming Zoon zowel het relati-

final kingdom. Those functions (his ‘doing’) depended on his ontological relationship as Son of God (his ‘being’). Gemeenschappelijk is dat voor een dergelijke opvatting de overtuiging gedeeld wordt dat reeds de vroege christologie een ‘hoge’ christologie was en niet pas iets dat vanaf Johannes geldt en vervolgens in de tijd teruggeprojecteerd wordt (wat dit laatste punt betreft, zie de bespreking hieronder over de Evangelieën in relatie tot de ‘rest’ van het NT). Ten slotte verwijs ik naar Walter Mostert, ‘Bemerkungen zum Verständnis der altkirchlichen Christologie’, *ZTK* 102 (2005) 73–92, die laat zien hoe het dogma van Chalcedon het geloof richt op de persoon van Jezus Christus door middel van vier dualiteiten onder de invalshoek van het *ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν*, m.n. 80–83. In dit verband wijs ik met name op de vierde dualiteit, die betrekking heeft op de Zoon: ‘In einer ewigen (πρὸ αἰώνων), und in einer eschatologischen (ἐπ’ ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν) Geburt, einer Geburt ἐκ τοῦ πατρὸς und einer Geburt ἐκ Μαρίας wird der eine und selbige Sohn gezeugt, nicht zwei Söhne, sondern der eine und selbe Sohn in zwei Geburten’, 81.

329 Alleen in dit licht kan ik de opmerking van I. Howard Marshall, ‘The Divine Sonship of Jesus’, in: idem, *Jesus the Saviour: Studies in New Testament Theology* (Downers Grove 1990) 134–49, plaatsen over de doop van Jezus: ‘if messiahship is a thought present in the story at all, it would appear that Jesus is the Messiah because he is the Son of God rather than vice versa’ (cf. 138–9). O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, Bd. 2 (Neukirchen 1962) 96: ‘Das Gottessohnprädikat weist gewaltige Spannungen auf: einerseits nähert es sich dem Begriff des Gottesknecht (...), andererseits weist es in Gottes Ewigkeit, in das Werk der Schöpfung (...), der ewigen Erwählung’. F. Hahn, ‘Das Zeugnis des Neuen Testaments in seiner Vielfalt und Einheit’, *KuD* 48 (2002) 240–60, 251 drukt zich te eenzijdig uit door zich af te keren van een ‘Zoon van God’ zijn als aanduiding van een behoren tot Gods wezen en dat het alleen hierom gaat: ‘daß Jesus in der vollen gemeinschaft mit Gott steht und in der uneingeschränkten Autorität Gottes handelt, aber ganz und gar Mensch ist und bleibt.’ Het argument dat alleen zo op een analoge manier over de gelovigen als ‘zonen van God’ gesproken kan worden, wanneer ze immers door Jezus in deze heilsstichtende gemeenschap met God opgenomen zijn, verraadt een veronderstelling die onjuist is, namelijk dat dit wel het geval moet zijn. Er zijn echter te veel aanwijzingen in het NT die deze Zoon aan de kant van de Schepper plaatsen en niet alleen aan de kant van de schepping.

330 Heel mooi is dit verwoord door M. Hengel, *Jesus und das Judentum*, 544: ‘Jesus ist der Sohn aufgrund seiner einzigartigen Verbindung zum Vater und der daraus nach Ostern erschlossenen göttlichen Würde (...) Die Sohnschaft umschreibt sein “Wesen”, die anderen Titel eher seine “Funktionen”. Dies hat keiner besser begriffen als der vierte Evangelist, bei dem das absolute *ὁ υἱὸς* zum häufigsten und zugleich zentralen Titel wird.’ Ik teken hierbij aan dat: (1) met recht en reden gesproken wordt over Pasen als het heilsfeit dat Jezus’ Godheid ‘ontsluit’. Hengel spreekt ook wel van een ‘gefestigt werden’, 519; (2) dat de andere titels waar Hengel op doelt achtereenvolgens zijn: Messias, als de door God gezalfde Verlosser met het oog op de vervulling van de oudtestamentische belofte aan Gods volk, de komende Mensenzoon in Zijn verhouding tot de wereld en Heere na Pasen voor gemeente en wereld. Cf. M. Bowman Jr., J. Ed Komoszewski, *Putting Jesus in His Place*, 358, n. 17 ‘That is, the dominant model of Christology in the

onele als het essentiële karakter van wie Hij is in zich. Daarom is de titel van deze studie ook ‘De pre-existentie *van de Zoon* belicht vanuit de existentie van Jezus, de Christus’.

Men zou ook kunnen spreken over een *trinitarische* christologie gezien zowel het relationele als het essentiële wat in de naam Zoon tot uitdrukking komt. De relatie tussen vader, Zoon en Geest in de christologie is door Thompson als volgt weergegeven: ‘Father Christologies derail into unitarianism and all sort of low Christologies without the balance of a Son Christology. They also become forms of deism and Christologies that reduce Jesus to a model to be imitated rather than the saving source in whom we participate without the balance of a Spirit Christology. Spirit Christologies stress our participation in God and Christ, and so they keep Christology and soteriology united. But as well, without the balance of the Son they can collapse Christology in salvation and rob the incarnate Word of his uniqueness. And without the balance of the Father, of course, Spirit Christologies lose their true dimension of transcendence, and Spirit is reduced to human spirit.’³³¹

Er wordt in het NT nog een aantal nadere bepalingen bij het spreken over de Zoon gebruikt. Stilgestaan wordt achtereenvolgens bij Jezus als: (1) de Zoon die de *geliefde* is, de *enig(geboren)e* van de Vader, de *eigen* Zoon van God en als zodanig (*over*)gegeven is; (2) de Zoon, die *gezonden* en *gekomen* is; (3) de Zoon *van David* en (4) de Zoon *des mensen*. In wat hieronder volgt wordt nagegaan of en hoe deze aspecten wijzen op de pre-existentie van de Zoon.

3.5 Jezus, de Geliefde Zoon, enig(geboren) Zoon, (over)gegeven Zoon

3.5.1 De geliefde enig(geboren) Zoon

Hierboven kwam reeds de aanspraak ‘geliefde Zoon’ van de Vader tot de Zoon bij de doop ter sprake. Verder zagen we dat in het NT Jezus als een geheel unieke Zoon getekend wordt. Hoe wordt dit unieke dan onderstreept door de bepaling ‘enig(geboren)’ die

New Testament is the narrative that God the Father sent his divine Son into the world to redeem us from sin by dying on the cross after which he rose from the dead and was exalted to the right hand of God.’; Lee, *From Messiah to Preexistent Son*, 25 vv. over Jezus’ zelfverstaan als Zoon van God; zo ook I.H. Marshall, *The Origins of the New Testament Theology* (Downers Grove 1990) 120, die wijst op de betekenis van de opstanding en het OT in dit verband (dat hij ook de figuur van wijsheid hierbij als een factor van evenveel betekenis ziet, heb ik hierboven van kanttekeningen voorzien); Wright, *Jesus and the Victory of God*, 649 samenvattend over de relatie als zoon-messias. Een helder overzicht – ook van de eigen accenten van ieder Evangelie – biedt: D.R. Bauer, ‘Son of God’, in: Joel B. Green, Scot McKnight, I. Howard Marshall (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels* (Downers Grove/Leicester 1992) 769–75. ‘The concept itself carries a variety of meanings, including commissioning to special work, obedience, intimate fellowship, knowledge, likeness and receiving of blessings and gifts.’, 770. Dat de Zoon van God een ‘major component of Paul’s christology’ is, toont ook L.W. Hurtado aan: L.W. Hurtado, ‘Son of God’, in: Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, Daniel G. Reid (eds.), *Dictionary of Paul and His Letters* (Downers Grove/Leicester 1993) 900–906. In dezelfde serie *A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, verscheen een artikel: J.W. Drane, ‘Son of God, in: Ralph P. Martin, Peter H. Davids (eds.), *Dictionary of the Later New Testament & Its Developments* (Downers Grove/Leicester 1997) 1112–14, met een geheel andere benadering. Daarin wordt namelijk het Zoon van God-zijn gezien als een ‘functional eschatological image’ vanuit m.n. Hand. 13:33 en een latere ontwikkeling m.n. vanuit Hebreëen en Johannes als een ontwikkeling ‘from functional savior to incarnational idea’. Drane spreekt over ‘later metaphysical beliefs’, 1113.

331 Thompson, *The Struggle*, 152.

we enkele keren tegenkomen? We keren nog een keer terug naar de proloog van Johannes.

Jezus Christus is de ‘eniggeboren God’ (Joh. 1:18). Deze lezing heeft als *lectio difficilior* de voorkeur boven de weergave als ‘eniggeboren Zoon’.³³² Wanneer de lezing ‘eniggeboren God’ aangehouden wordt laat dat des te meer een bijzonder licht vallen op Jezus’ Zoonschap. Die bijzondere aard blijkt ook uit de betekenis van de aanduiding *monogenès*³³³ en wordt onderstreept wanneer we de ‘borst’ van 1:18 verbinden met het ‘hart’ van de proloog in 1:14. Het unieke van deze *one-of-a-kind Son*³³⁴ wordt daarbij op een bijzonder manier onderstreept door:

1. ‘Niemand heeft ooit God gezien’. Deze uitdrukking in 1:18³³⁵ wijst heen naar de ontmoeting tussen God en Mozes – in (asyndetische) aansluiting bij 1:17 – zoals vermeld in Exodus 33:20–23. Daar spreekt JHWH: ‘maar Mijn aangezicht zult u niet kunnen zien, want geen mens zal Mij zien en leven’. Dit als antwoord op de vraag van Mozes: ‘Toon mij Uw heerlijkheid’.³³⁶ Mozes kreeg slechts een ‘blik van achteren’. Nu blijkt er iemand te zijn die van God *ten volle* kan verklaren wie Hij is.³³⁷ Dat is Hij die

332 Cf. B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart 1994) 169–70.

333 G. Pendrick, ‘Μονογενής’, *NTS* 5 (1995) 587–600 voorziet in aanwijzingen die ertoe leiden dit weer te geven als ‘de enige in zijn soort’, ‘unieke’. Cf. Köstenberger, *John* [ECNT] 42–44, met uitvoerige discussie in de noten. Zie voor de latere geschiedenis van dit woord ook: O. Skarsaune, ‘A Neglected Detail in the Creed of Nicaea (325)’, *VigChr* 41 (1987) 34–54. J. Habermann, *Präexistenzaussagen*, 397 is van mening dat het toch de betekenis van *monogenètòs* behoudt, wanneer er in 1:14 en 18 geen sprake is van de *monogenes Zóón*, zoals wel in Joh. 3:16, 18; 1 Joh. 4:9. Opvallend is dat de LXX het 777 vertaald heeft met *agapètòs*, alleen in Richt. 11:34 staat de combinatie van *monogenes* en *agapètòs*. Het *monogenes* treffen we verder als aanduiding van ‘enig kind’ aan in Luk. 7:12; 8:42 en 9:38. Ook in Hebr. 11:17, waar Izak de *monogenes* genoemd wordt van Abraham. De LXX gebruikt in Gen.22 hier het *agapètòs*. De nadruk valt dus niet op het enige kind dat *verwekt, gegeneerd, geboren* is (contra: James M. Bulman, ‘The Only Begotten Son’, *CTJ* 16 (1981) 56–79, vooral de conclusie op 65). Dat zou bij Izak feitelijk onjuist zijn. Maar Izak is wel *enig in zijn soort* t.o.v. Ismaël en bovendien was Izak nog het *enige* kind dat bij Abraham was. Dit dan nog afgezien van wat Gen. 25 vermeldt van later geboren zonen van Abraham. Maar dat *enig in zijn soort* heeft vooral te maken met de *positie* van Izak als de drager van de belofte, ‘in hem’ zullen de volkeren gezegend worden. Het *agapètòs* van de zoon blijkt zo ook iets in zich te hebben van het ‘voorwerp’ van Gods welbehagen en niet uitsluitend gelezen te worden in affectieve categorieën. Wanneer dit ‘enige’, *agapètòs* wegvalt, is er niets meer te hopen, Zach. 12:10 (hier wordt overigens ook de *prototokòs*, de ‘éérstgeborene’ (722) genoemd). Verder kan er ook een verband gelegd worden met de Zoon als ó *ἐκλεκτός Θεοῦ* in Joh. 1:34. Zie daarvoor: Timo Flink, ‘Son and Chosen: A Text-critical Study of John 1,34’, *Filologia Neotestamentica XXVIII* (2005) 87–111.

334 Zie voor een schat aan gegevens wat betreft het Evangelie naar Johannes: Andreas Köstenberger, Scott R. Swain, *Father, Son and Spirit*, m.n.de hoofdstukken 4 en 7.

335 Cf. 1 Joh. 4:12; ook Joh. 5:37, de Joden hebben nooit Gods *εἶδος* gezien. Het ‘zien’ houdt een ‘kennen’ in vanuit de persoonlijke omgang. Straks klinken de woorden die opwekken tot een vertrouwelijke omgang met de Zoon in het ‘Kom, en zie’ (1:40) richting de ‘woning’ waar de heerlijkheid van deze *monogenes* Zoon geloofd wordt, 1:14.

336 Cf. Joh. 12:41. Jesaja (6:1) heeft de *doxa* gezien van Hem van Wie Johannes getuigenis geeft, de *doxa* van de *monogenes* ‘van de kant van’ (*para*) de Vader. De Vader heeft Zich in Hem getoond (Joh. 7:19; 14:9) die bij Hem was en bij Hem vandaan komt, door Hem gegeven is (Joh. 3:16). Het gaat dus bij Jesaja om de ‘*doxa* van de pre-existente Logos’, zo o.a.: M. Hengel, *The Prologue*, 287.

337 De uitdrukking *ἐξηγήσομαι* is een zeldzame uitdrukking in het *corpus Johanneum*. Wanneer Lukas dit werkwoord gebruikt heeft het de betekenis van ‘to give a full account’, ‘telling the whole story’. ‘John therefore makes the important point that the entire Gospel to follow should be read as an account of Jesus “telling the whole story” of God the Father’: Köstenberger, *John*, 50. In dit verband lijkt me de weergave

thuis hoort in de intimiteit van de Vader, namelijk ‘aan de boezem van de Vader’. Al-
léén Hij wiens oorsprong (*para* + genitief, cf. 1:14) uit God is, heeft de Vader gezien
(Joh. 6:46) en vertoont zo het aangezicht van de Vader.

2. *Het attribueert ó ὧν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς*. De uitdrukking die de plaats aan-
geeft van de *monogenès* is een plaats van de grootst mogelijke intimiteit.³³⁸ Gezien het
gebruik van *monogenès* in 1:14 als substantivum, lijkt dit ook hier waarschijnlijker dan
een attributieve plaatsing. Zo kan deze zin dus het best weergegeven worden met: ‘de
Eniggeborene, die [zelf] God is.’ Juist het ó ὧν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς kenmerkt het
Zoon-zijn van Jezus Christus en Zijn pre-existentie. Hij is ‘de Eniggeborene, die [zelf]
God is, omdat Hij de eeuwige Zoon van de Vader is.’³³⁹ Het ó ὧν is daarbinnen het
typerende voor een *zijn* dat verleden, heden en toekomst omvat en in het licht van 1:1
wijst op het behoren tot de identiteit van God *voor alle tijden*.³⁴⁰ Dat het niet alleen gaat
om het *huidige* zijn van de Zoon aan de borst van de Vader wordt bovendien onder-
streept door het gegeven dat dit vers ook volgt op het getuigenis van Johannes de Doper
in 1:15 (ἐμπροσθέν μου γέγονεν). Dat plaatst de pre-eminentie ook in het licht van het
er-reeds-zijn, de pre-existentie, van de Zoon vóór Johannes.

3. *De inclusio*³⁴¹ *van 1:18 met 1:1*. Dat Johannes niet uitgaat van een aan de filosofie
ontleend logosbegrip blijkt uit de opbouw van de proloog (cf. 3.3.5). De Logos is de
Ζόόν. Het blijkt dat – om in het beeld van de tekst te spreken – deze Zoon niet ‘slechts’
met zijn rug naar de Vader aan de borst lag, maar gericht was op (pros) Zijn Vader.³⁴² In
relatie hiermee is het niet overtuigend het voorzetsel εἰς weer te geven op dezelfde man-
nier als ἐν, als bracht het alleen een bepaalde plaats – statisch – tot uitdrukking. Het
brengt juist een dynamische relatie tot uitdrukking tussen Zoon en Vader.³⁴³

van *logos* met *sermo* een veelzeggender weergave te zijn dan met *verbum*. Cf. over het gebruik van *sermo*: Grillmeier, *Jesus der Christus*, Bd. 1, 245–6, m.n. n.51.

338 O.a. Gen. 16:5; Num. 11:12; Ruth 4:16; 2 Sam. 12:3; 1 Kon. 3:20, Klaagl. 2:12; Luk. 16:22 en Joh. 13:23 (hier is het εἰς vervangen door ἐν, zoals ook in Deut. 13:7 (LXX) waar sprake is van een ‘boezemvriend’).

339 Cf. Hofius, *Der in des Vaters Schoß ist*, 29. Bij een attributieve plaatsing: ‘de eniggeboren God, die de eeuwige Zoon van de Vader is.’

340 *Ibidem*. Ook: J. Habermann, *Präexistenzaussagen*, 399–400. Cf. hieronder bij Fil. 2:5–11 over het ὅς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπαρχῶν. Wanneer Van Houwelingen, *Johannes*, 56, het *ho oon* niet wil opvatten als een verwijzing naar de pre-existentie met een beroep op het *is* in het licht van dit deel van de Proloog dat gaat over het vleesgeworden Woord, gaat hij voorbij aan het getuigenis van de Doper over dit vleesgeworden Woord (1:15). Het eenzijdig nadruk leggen op dit tijdsaspect ‘*is*’ van het heden waarin Johannes schrijft kan minder recht doen aan de *inclusio* die Van Houwelingen zelf even verder ook onderschrijft van 1:1 en 1:18. Ook in het licht van Joh. 8:14 blijkt de plaats waar Hij *is* de plaats te zijn waar Hij *was* (cf. Joh. 17).

341 Cf. Van Houwelingen, *Johannes*, 57:

1 het Woord	18 heeft Hem verklaard
1 het Woord was bij God	18 die aan de borst van de Vader is
1 het Woord was God	18 de eniggeboren Zoon

342 Het gaat bij Vader en Zoon om relationele termen. Daniel F. Stramara Jr, ‘Gregory of Nyssa’s Terminology for Trinitarian Perichoresis’, *VigChr* 52 (1998) 257–63, heeft onderzoek gedaan naar de betekenis van πρόσωπον in de werken van Gregorius en wijst op een interessant gegeven: ‘The term πρόσωπον is likewise relational; it is directional: towards the face of another’, 260.

343 Cf. M.J. Harris, *NIDNTT*, vol. 3, 1184–6; Max Zerwick, Mary Grosvenor, *A Grammatical Analysis of the Greek NT* (Roma 1996) 287; Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics* (Grand Rapids 1996) 360.

De *inclusio* onderstreept de identiteit van het Woord als de Zoon, van de *logos asarkos* en de *logos ensarkos*. Jezus, de ‘Zoon op aarde’ is het eeuwige Woord van de Vader als de Zoon van de Vader.³⁴⁴

Vader-Zoon

Ook hier doet zich iets voor wat we eerder gezien hebben bij Kolossenzen 1:15–20 in relatie tot het eerste deel van dat hoofdstuk en wat we hieronder nog weer zullen zien bij de bespreking van Fil. 2:5–11. J. Habermann brengt dat kernachtig als volgt onder woorden bij Joh. 1:18 waar voor het eerst in de proloog het woord Vader verschijnt, maar dat zo wel de hele proloog in het licht zet van Vader en Zoon: ‘So bringt Paulus in Phil 2,11 den Begriff des Vaters in Anwendung und dürfte in 1 Kor 8,6 im Gegensatz zur Vorlage die kosmologische Vater-Beziehung nun anthropologisch und christologisch verstehen. Das Vater-Sohn-Verhältnis kommt als Interpretament dann ebenso in Kol 1,12f gegenüber Kol 15,15-20 und Hebr 1,1f gegenüber 1,2–4 in Verwendung. Der Kurios (Phil 2,11; 1 Kor 8,6), die Eikon (Kol 1,15) und Christus als Abglanz der Doxa und Prägestempel des göttlichen Wesens (Hebr 1,3) werden durch die Relation von Vater und Sohn neu bestimmt.’³⁴⁵

3.5.2 De geliefde (over)gegeven Zoon

In Johannes 3:16 wordt benadrukt dat deze *monogenès* Zoon een *gegeven* Zoon is. Dit geven in het licht van bovengenoemde aspecten van de Zoon als de *monogenès* en *agapètos* blijkt des te meer een reden tot verbazing over het ‘Alzo lief heeft God de wereld’. Dit geven wordt door Paulus in Romeinen 8:32 getypeerd als een *overgeven*, waar de context eveneens de lofzang is op de liefde van God in Christus Jezus. Is er een verband tussen dit (over)geven en de pre-existentie van de Zoon? Wanneer gaf God deze Zoon? In ieder geval volgens Johannes 3:16 op hetzelfde moment waarop Hij de wereld lief had. Beide werkwoordsvormen staan in de aoristusvorm, zoals ook het geval is wanneer in 3:17 gesproken wordt over het zenden van de Zoon.³⁴⁶ Ook in Romeinen 8:32 is dit het geval. Bij dit laatstgenoemde vers lijkt het gezien de context – in relatie met het *paradidomai* – zo te zijn dat we met name aan het overgeven in de dood te denken hebben. Gezien de aoristus hoeft dat niet uit te sluiten dat dit een *begin* had in het ‘niet sparen’ van de Zoon vanaf diens door de Vader in deze wereld gezonden zijn.

³⁴⁴ O.a. Joh. 8:26–28; 12:49. De intimiteit van de gemeenschap tussen Vader en Zoon wordt het sterkst uitgedrukt door een wederzijds *in*: de Vader *in* de Zoon en de Zoon *in* de Vader (cf. Joh. 14:10,11; 17:21–23). Zie uitvoerig hierover alsmede de betekenis voor de gelovigen in de gemeenschap met de Vader en de Zoon: Hans Burger, *Being in Christ*, m.n. 292–99, 318–40.

³⁴⁵ J. Habermann, *Präexistenzaussagen*, 397.

³⁴⁶ Het is opvallend dat deze verzen ingeklemd staan tussen het perfectum in vers 13 van het ‘eens en voor altijd’ opgevaren zijn naar de hemel en van vers 19 van het ‘eens en voor altijd’ in de wereld gekomen zijn van het licht. Wijst dit er niet op dat we hier te maken kunnen hebben met het ‘commentaar van Johannes’ – gezien ook de overgang van het spreken in de derde persoonvorm – naar aanleiding van wat zojuist in vers 12 gezegd is? De argumenten van Van Houwelingen, *Johannes*, 98–9 tegen een ‘commentaar’ van Johannes voldoen hier niet: ad. 1 de gedachtegang gaat wel terdege door wanneer we de ‘nabeschouwing’ al eerder laten beginnen, dus in vs. 13 in plaats van bij het ‘want’ van vs. 16; ad. 2 de verandering van persoonvorm kan zo juist wel het karakter van ‘commentaar’ onderstrepen; ad. 3 dat het contrast tussen licht en duisternis bij een nachtelijk onderhoud past, kan geen argument zijn want dat zou dan met evenveel reden gelden voor een onderhoud op klaarlichte dag; ad. 4 de werkwoorden staan veelal in de aoristus wat betreft Gods handelen in deze wereld, maar in het perfectum als het gaat om het licht dat nu eens en voorgoed in de wereld gekomen is (vs. 19). Opvallend is verder ook de overeenkomst in spreken tussen Joh. 3:11 en 1 Joh. 1:1.

In Romeinen 8:32vv. klinkt het verband met het offer van Izak als de *monogenès* (Gen. 22) door.³⁴⁷ Hier wordt dit *monogenès* nog door een andere uitdrukking onderstreept: Hij is de ἰδιος υἱὸς van de Vader. Wordt dit ooit gezegd van iemand anders dan van *déze* Zoon? Ook Lukas gebruikt deze typering voor de Zoon, wanneer het bloed, het leven, van deze Zoon αἷμα τοῦ ἰδίου genoemd wordt (Hand. 20:28). God gaf niet iets ‘buiten Hem’, iets ‘vreemds’, maar wat Hem ‘eigen’ is.

Het typerende is dat Hij gegeven wordt én Zichzelf gegeven heeft (cf. Gal. 2:20). Juist het honoreren van de pre-existentie van deze Zoon brengt de liefde van God, de liefde van Vader en Zoon, op een unieke wijze tot uitdrukking. Hij is *gezonden* en Hij is *gekomen*. Op die twee aspecten gaan we nu nader in.

3.6 Jezus, de gezonden Zoon – Jezus, de gekomen Zoon

3.6.1 De oudste aanwijzingen op schrift

Er is een brede consensus dat de woorden: ‘God zond Zijn Zoon’ een vroeg-christelijke formulering is, die onder andere in Markus 12:6–7, Romeinen 8:3–4, Galaten 4:4–6, Johannes 3:16–17 en 1 Johannes 4:9 ter sprake komt, met vermelding van een doel.

1. De gezonden Zoon – Galaten 4:4–6

Inderdaad is de ‘zendings’-taal *op zichzelf genomen* geen aanwijzing van een pre-existent zijn. Dan zou ook Johannes de Doper pre-existent zijn volgens Johannes 1:6–8, evenals de vele ‘gezondenen’ over wie het OT spreekt. *Profeten* worden echter nergens ‘zonen van God’ genoemd, dat geldt in een bepaald opzicht de engelen. Eveneens kan geconstateerd worden dat het in de genoemde teksten niet gaat om de pre-existentie van de Zoon *op zich*. Niettemin kan wel gesteld worden dat juist de *soteriologische* verbanden veronderstellen dat Christus de pre-existente Zoon van God is, die van de Vader gekomen en gezonden is opdat mensen tot zonen *geadopteerd* zouden worden op grond van de dood van de Zoon van God (Rom. 10:5). Daarbij valt op dat *redemption* en *revelation* samengaan.³⁴⁸

Enkele elementen uit Galaten 4:4–7 worden nu genoemd om aan te geven dat er gegronde reden is om hier (// Rom. 8:3,4) aanwijzingen te lezen over de herkomst van de Zoon.³⁴⁹ Nu is herhaalde keren gezegd dat hier niet *noodzakelijk* de pre-existentie van de Zoon de achtergrond is van wat in dit gedeelte staat over het zenden van de Zoon of van de specifieke uitdrukkingen die hier gebruikt worden.³⁵⁰ Dat staat nog te bezien.

³⁴⁷ Hengel, *Der Sohn Gottes*, 25, wijst ook op Joh. 3:16.

³⁴⁸ O’Collins, *Christology*, 129; cf. Thomas Söding, ‘Gottes Sohn von Anfang an’, in: Laufen, *Gottes ewiger Sohn*, 57–93. 89: ‘Die “Sendungsformeln” (...) führen das Heilsgeschehen des Todes Jesu nicht nur auf den Willen Gottes, sondern auch auf die *Person* Jesu zurück und die einzigartige Beziehung Gottes zu seinem Sohn, die jedenfalls Paulus zufolge schon vor der geschichtlichen Existenz Jesu verankert ist.’

³⁴⁹ Cf. *Kom en zie (I)*: Kuschel, 70–2, de opmerkingen van Pannenberg, 198–9, 209, Gunton, 293, 341, 346.

³⁵⁰ Cf. Dunn, *Christology*, 38–44; Bruce, *Galatians*, 195. Overigens spreek ik liever van *impliciet* dan van een *niet-noodzakelijk*. Het lijkt me theologisch bezien juist wél noodzakelijk om bij deze tekst te spreken

Wellicht dienen we binnen de theologie het gebruik van dit soort woorden uit de logica te vermijden. Wanneer het woord *noodzakelijk* in logische zin gebruikt wordt, impliceert dit immers dat wél gezegd kan worden dat ‘Gal. 4:4–7 → pre-existentie’, maar niet *noodzakelijk* ‘pre-existentie → Gal. 4:4–7’.³⁵¹ Welnu, dat is in die zin theologisch te onderschrijven, omdat zelfs als er sprake is van pre-existentie van de Zoon dit niet *noodzakelijkerwijs* hoeft te leiden tot wat in Galaten 4:4–7 staat. Deze ‘logica’ wijst dan juist op Gods vrijheid en ongedwongen liefde. Wat in Galaten 4:4–7 staat is ondertussen dan nog wel een *voldoende* voorwaarde voor de pre-existentie van de Zoon. De volgende exegetische en theologische overwegingen willen duidelijk maken dat wat in Galaten 4:4–7 staat slechts tot z’n recht kan komen wanneer we toelaten dat deze woorden wijzen op de pre-existentie van de Zoon.

1. *Brede context van de brief.* Juist in de brief aan de Galaten is de aanduiding van Jezus Christus als de *Zoon* opvallend. Dit allereerst in het licht van 1:15,16: ‘Maar toen het God (...) behaagde Zijn Zoon in mij te openbaren.’ Daarmee is zeker Jezus als de verhoogde Zoon bedoeld wanneer we letten op wat Paulus ten deel viel op de weg naar Damascus. Maar over deze Zoon blijkt ook in deze brief niet gesproken te kunnen worden zonder Hem te zien als de *messiaanse Zoon*. Immers Galaten 4:4–7 vormt een afsluiting van wat in het laatste gedeelte van het derde hoofdstuk betoogd is. Daar gaat het over Christus als hét ‘zaad’ (3:16, enkelvoud) van Abraham en over wie het ‘zaad’ (3:29, meervoud) van Abraham zijn, namelijk die *van Christus zijn*.³⁵²

2. *Zoon // Geest.* Opvallend is de parallel tussen het ἐξαποστέλλω van de Zoon (vs. 4) en van de Geest (vs. 5), die dan de Geest ‘van Zijn Zoon’ genoemd wordt. Beide keren met hetzelfde subject, namelijk God.³⁵³ Het goddelijk initiatief wordt zo dubbel onderstreept. Wie de teksten kan lezen³⁵⁴ vanuit de gedachte dat de Zoon nog geen persoonlijk bestaan hoeft te kennen vóórdát Hij uitgezonden wordt, zal in ieder geval ook

over de pre-existentie van de gezonden Zoon, maar deze herkomst komt niet expliciet ter sprake. Voor het ‘zenden’ en de relatie tot pre-existentie bij Joh. 3:16,17 – tegenover een eenzijdig beroep op soteriologie los van christologie – zie: Wevers, *Vanwaar komt Hij?*, 94–5. Terecht wijst hij op het gebruik van ἵνα voor het verband tussen zenden + doel, christologie en soteriologie. Het beroep op de Wijsheid van Salomo 9:17–8 kán een aardige parallel vormen, maar zegt niet meer dan wat we over de pre-existentie van de *Wijsheid* kunnen zeggen. Wevers, 101–105, geeft aandacht aan het bredere verband van het ‘zenden’. Hans Urs von Balthasar ziet het begrip ‘zending’ als de economische gestalte van de immanente uitgang van de Vader en daar is zowel het eeuwige Persoon-zijn van Jezus als Zijn geschiedenis in begrepen, *Theodramatik 2.2*, 184.

351 Immers, pre-existentie is een noodzakelijke voorwaarde voor Gal. 4 wanneer *niet-PE* zou betekenen *niet-Gal. 4*. Geen enkele zinnige betekenis zou dan aan dit gedeelte gegeven kunnen worden.

352 Hier tekent zich een parallel af met het gebruik van het woord ‘zoon’, collectief voor Israël als geheel, tegelijkertijd gebruikt voor de representant van Israël, de koning. Bij het verdwijnen van de davidische dynastie krijgt zo deze titel een messiaanse gloed. Zoals we zagen neemt Jezus als de messiaanse Koning als ‘zoon van God’ Israëls identiteit aan als Gods geliefde Zoon; cf. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis 1996) 474–539.

353 Naast uiteraard een verwijzing naar de desbetreffende handschriften die wijzen op het διὰ Θεοῦ aan het slot van vers 7, pleit ook de teksteenheid zelf hiervoor. God zendt uit, zowel Zijn Zoon als de Geest ‘van Zijn Zoon’ en zo zijn ze erfgenamen *door God*.

354 Dat kan bijvoorbeeld door los van de context eerst een beroep te doen op het gebruik van het ἐξαποστέλλω elders waar het de betekenis heeft van wegzenden, zenden met een missie, zonder dat er iets in doorklinkt van een accent op hun afkomst (o.a. Hand. 7:12; 9:30; 11:22; 22:21).

dienen te erkennen dat de Geest ook nog geen persoonlijk bestaan had voor de uitzending. In ieder geval nog niet als de ‘Geest van Zijn Zoon’, maar lezend vanuit het handelend Subject *theos* kan deze geen andere Geest zijn de Geest van God.

3. *Incarnatie of holle frase.* Opvallend is de uitdrukking dat deze Zoon γενόμενον ἐκ γυναικός en tevens γενόμενον ὑπὸ νόμου. Wanneer deze Zoon van God niet meer is dan een Jood³⁵⁵ – ‘geworden onder de wet’; onder de Joden – ‘geworden uit een vrouw’, dan staan hier loze uitdrukkingen. Ze onderstrepen de *menselijke condities* waarin deze Zoon gekomen is toen Hij gezonden werd door God. Kan dat een andere reden hebben dan dat er vóór die zending sprake was van *andere* condities waarin deze Zoon reeds Zijn bestaan had? Van welke andere gezonden profeet – die inderdaad kwam op een goddelijk initiatief – wordt dit vermeld?³⁵⁶ Overigens mag men daarbij niet over het hoofd zien dat deze omschrijvingen staan in het kader van de soteriologie, ‘om te verlossen hen die onder de wet waren’.³⁵⁷ Maar ook daarvan geldt: welke niet-meer-dan-profeet kan zo’n verlossing bewerken? Pre-existentie van de Zoon leidt niet per definitie tot een docetische christologie.³⁵⁸ Deze laatste uitspraak blijkt eens te meer wanneer we letten op het γενόμενον. Daarmee is aangegeven dat dit ‘geworden’ zijn meer inhoudt dan een moment. Het gaat om de hele *weg* van de Zoon als de Gezondene ‘onder de wet’.³⁵⁹

4. *Vader en Zoon – zonen.* Door de ‘Geest van Zijn Zoon’ gaan de *aangenomen* ‘zonen’ ook de taal van de Zoon spreken, zodat in het zoonschap van de gelovigen de Geest ook de band blijkt te zijn tussen ‘Abba’ (Vader) en de zonen. De Geest is blijkbaar allereerst onlosmakelijk verbonden aan de Zoon als de ‘Geest van Zijn Zoon’.³⁶⁰ Dat onderstreept nog eens de parallel die we zojuist zagen tussen vers 4 en vers 6 als het gaat om het *uitzenden*. De rechtsgeldigheid van de status van adoptief-zoon is er dankzij de ‘verlossing’ door de Zoon. De effectiviteit van deze verkregen status wordt bewerkt door de Geest van de Zoon. Door die Geest wordt beantwoord aan de roeping van het zoonschap – het ‘zoonschap in werking’ – in de Abba-roep van de Geest in de harten. Omdat Hij de Zoon *is*, is Hij in en door de Geest als Zoon van de Vader aan de Vader verbonden. Jezus *is* de Zoon van God en zo ontvangt Hij rechtens de Doop de Geest om in en door de Geest dit Zoonschap ‘uit te leven’. In en door de Geest blijkt de effectiviteit van Jezus’ Zoonschap op een geheel unieke manier, omdat er onderscheid gemaakt wordt tussen Zoon en geadopteerde zonen.

5. *‘Volheid des tijds’.*³⁶¹ Hoewel deze uitdrukking los van bovenstaande argumenten niet voldoende draagkracht kan hebben, onderstreept ze wel de *uniciteit* van deze uit-

355 Hij *is* dat wel. Zo terecht: Van Bruggen, *Galaten*, 118.

356 Cf. Hengel, *Präexistenz bei Paulus?*, 502.

357 Te wijzen is op het verband met Gal. 3:13. Cf. Marshall, *New Testament Theology*, 429.

358 Dit blijkt juist uit het Evangelie naar Johannes. Nergens wordt Jezus met menselijker trekken getekend dan juist daar.

359 Het gewicht zodanig op één ‘n’ laten vallen dat daar het verschil uit zou blijken tussen een *gewone* geboorte en de geboorte van de Zoon, dus in plaats van het γεννώμενος wat hier staat γενομενος, blijft dubieus. Wanneer we letten op Matth. 1 kan dat verdedigd worden. Maar Luk. 1:34 gebruikt het werkwoord met een ‘n’ meer.

360 Hengel, *Präexistenz*, 503–4.

361 Zie hierboven, m.n. 405–7. Cf. ook m.n. 291–4.

zending. Het gaat om een *concentratie*, een *climax*, die niet los staat van de geschiedenis, omdat de eeuwige God nooit ‘los’ geweest is van Zijn schepping. Uiteindelijk staat deze ‘volheid des tijds’ in het teken van wat Paulus elders met het *plèrooma* tot uitdrukking brengt. De *volheid* van het eschaton, dat reeds aangebroken is in de komst van deze Zoon en bevestigd is in de opstanding van deze Zoon.

In het licht van bovenstaande argumenten kan – samenvattend – ingestemd worden met wat Thiselton concludeert, namelijk dat ‘the “sending” of the Son is seen *in terms of his preexistence and not merely that of divine initiation*.’³⁶²

2. De gekomen Zoon – Filippenzen 2:6–11 (// 2 Kor. 8:9)

‘An diesem “harten Brocken” hat sich die moderne Exegese mehr als einmal die Zähne ausgebissen.’³⁶³ De grote vraag is of dit hele gedeelte verstaan dient te worden over de ‘Zoon op aarde’ en dan op z’n hoogst iets zegt over of Hij bij God vandaan komt, of dat er werkelijk sprake is van een belijdenis (al of niet in liedvorm) die uitgaat van de pre-existentie van de Zoon.³⁶⁴ Zo dient het *harpagmos* volgens de een uitgelegd te worden als een *res rapta* (Hij bezat reeds een recht, namelijk het zijn ‘in de gestalte van God’) en dan ligt het uitgangspunt bij de hemelse Christus. Anderen willen dit lezen als een *res rapienda* (een grijpen naar/een roven van deze positie) in tegenstelling tot Adam en dan ligt het uitgangspunt bij de aardse Jezus.³⁶⁵ Pogingen om dit gedeelte te verstaan uitsluitend binnen een Adamschristologie blijken echter geen recht te kunnen doen aan de inhoud van dit gedeelte binnen de context. Gathercole is terecht van mening dat de overgang van ‘*morphe theou*’ naar ‘*morphe doulou*’ alleen geïnterpreteerd kan worden als ‘the transition of pre-existent Sonship to incarnate Sonship’.³⁶⁶ Deze overgang kan qua structuur als volgt in beeld worden gebracht:

vs. 6-8

ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπαρχῶν
οὐχ ἄρπαγμὸν ἡγήσατο
τὸ εἶναι ἴσα θεῷ

vs. 7 ἑαυτὸν ἐκένωσεν

μορφὴν δούλου λαβὼν
ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος
καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος

vs. 8 ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν

³⁶² Thiselton, *Hermeneutics*, 412.

³⁶³ Hengel, ‘Präexistenz bei Paulus?’, 479–518, 480. Voor een uitgebreide bibliografie op dit gedeelte: Gerald F. Hawthorne, *Philippians* [WBC 43], 71–5. Cf. O. Hofius, *Der Christushymnus Philipper 2,6–11* (Tübingen 1976).

³⁶⁴ Cf. *Kom en zie (I)* voor de bespreking van Kuschel, 65–70, de opvattingen van Pannenberg, 176, 195 en Gunton, 242.

³⁶⁵ Voor een helder overzicht van bezwaren tegen de antropologische benadering (van m.n. Murphy-O’Connor en Dunn) tegenover de argumenten voor de ‘pre-existente’ benadering (zoals R.P. Martin, *Carmen Christi*, die uitvoerig weergegeven heeft, evenals in zijn commentaar *Philippians* (Oliphants 1976)), zie L.D. Hurst, ‘Re-enter the Pre-existent Christ in Philippians 2.5–11?’, 449–457. Zie ook kort maar krachtig versus Dunn: De Jonge, *Christology in Context*, 121.

³⁶⁶ Gathercole, ‘Pre-existence and Freedom’, 46. Cf. o.a. N. T. Wright, ‘Jesus Christ is Lord: Philippians 2.5–11’, idem, *The Climax of the Covenant* (Edinburgh 1991) 56–98.

γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου,
θανάτου δὲ σταυροῦ

vs. 9-11 διὸ και ο θεος αὐτον ὑπερύψωσεν και ἐχαρισσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπερ πάν ὄνομα (...) κύριος (...) εἰς δόξαν Θεοῦ πατρὸς

Om bij deze laatste woorden aan te sluiten: het gaat dus in deze hymne³⁶⁷ wel over de Zoon, in het licht van Jezus de Christus.³⁶⁸ Niettemin loopt de lofzang uit op de luister van God de Vader. Van wezenlijke betekenis is de constatering dat in het eerste deel (vs. 6–8) niet God (de Vader) het subject is, maar de Zoon zelf. *Indien* er sprake is van de pre-existentie van de Zoon, dan is Hij in die gestalte *actief* geweest, namelijk Hij ‘beschouwde niet’, ‘ontledigde zichzelf’ en ‘nam de gestalte van een slaaf aan’.³⁶⁹ In het tweede deel is het duidelijk dat Jezus het object is van het handelen van God, de Vader. Dit tweede deel is met het eerste verbonden door een ‘daarom’, zodat de verhoging van Jezus de Zoon niet in contrast wordt gezet met de beschreven vernedering, maar deze vernedering in zekere zin de basis vormt voor Jezus’ buitengewone verhoging. Opvallend is dat deze bijzondere verhoging beschreven wordt in de woorden van Jesaja 45:23³⁷⁰, waar in de context tot drie keer toe ‘er is geen andere God’ klinkt (vs. 18, 21, 22). Tegen die achtergrond krijgt de universele acclamatie van JHWH in Jesaja in Jezus, die als *Kurios* wereldwijde erkenning zal ontvangen, een bijzondere klank. Hij blijkt zo te behoren tot Gods identiteit.³⁷¹

Dat Paulus zonder enige introductie in deze verzen de ‘gang’ van Jezus in de geschiedenis weergeeft en verder ook geen enkele nadere toelichting hoeft te geven om verstaan te worden, is een aanwijzing dat hij op een kern van het christelijke geloof wijst waarmee men reeds in de gemeente(n) voldoende bekend was. Maar behoorde Hij reeds tot Gods identiteit? Naar mijn stellige overtuiging laat dit gedeelte geen andere keus. Ik noem daarvoor de volgende redenen:

1. ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπαρχων. Door hen voor wie deze uitdrukking ziet op het leven van de Zoon op aarde wordt vaak een beroep gedaan op Adam als ‘beeld van God’. Nu wordt echter niet gesproken over εἰκὼν Θεοῦ. Vervolgens wordt dan gewezen op een nauwe relatie tussen μορφή, εἰκὼν en δοξα in relatie met Θεοῦ als verschillende aan-

³⁶⁷ Hoewel niet noodzakelijk deze typering gegeven hoeft te worden, de poëtische aard en de syntactische structuur wijzen op z’n minst op verheven proza. Uitvoerig hierover: M. Hengel, ‘The Song about Christ in Earliest Worship’, in: *Studies in Early Christology*, 227–91; voor een brede introductie: R.P. Martin, ‘Hymns, Hymn Fragments, Songs, Spiritual Songs’, in: G.F. Hawthorne, R.P. Martin (ed.), *Dictionary of Paul and His Letters*, 419–23.

³⁶⁸ Cf. C.A. Wanamaker, ‘Philippians 2,6–11: Son of God or Adamic Christology?’, *NTS* 33 (1987) 179–93.

³⁶⁹ Dit wordt – nog los van de uiteindelijke positiekeuze ten aanzien van de vraag of er sprake is van de pre-existentie van de Zoon – breed erkend. Cf. Dunn, *Christology*, 116–7; R.P. Martin, *Carmen Christi. Philippians ii: 5–11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (Grand Rapids 1983², 1967), xxiii, A. van de Beek, *De menselijke persoon van Christus*, 170; N. Walter, ‘Geschichte und Mythos’, 228; L.W. Hurtado, ‘A “Case Study” in Early Christian Devotion’, in: idem, *How on Earth Did Jesus Become a God?*, 83–107, m.n. 95–6.

³⁷⁰ Zie de beknopte, heldere uiteenzetting: Bert-Jan Lietaert Peerbolte, ‘The Name Above All Names (Philippians 2:9)’, in G.H. van Kooten (ed.), *The Revelation of the Name JHWH to Moses: Perspectives From Judaism, the Pagan Graeco-Roman World, and Early Christianity* (Leiden 2006) 187–206, 203–4.

³⁷¹ Zie o.a. Bauckham, *God Crucified*, 51–53, 73–4.

duidingen die ook op de mens in het algemeen toegepast worden.³⁷² Maar is dat waar? Een bepaalde conceptuele verbinding wil nog niet zeggen dat deze uitdrukkingen uitwisselbaar zijn.³⁷³ Nergens lezen we in de Schrift nog een keer de aanduiding *morphè theou* en zelfs niet de aanduiding *morphè* die aan Adam refereert.³⁷⁴ Daarmee is in ieder geval gewezen op de unieke positie, omstandigheden waaronder Hij geen voordeel wilde behalen van / niet wilde vasthouden aan Zijn ‘God-gelijk-zijn’.³⁷⁵

2. *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*. Het is de bewering van de duivel (Gen. 3:5) en deze woorden oefenden aantrekkingskracht uit op Eva. Voor ieder mens is dit zonde. Voor deze Ene echter niet. Ook vanuit de structuur van de tekst is het voor de hand liggend om deze woorden als een andere karakterisering te zien van de status van de Zoon vóór Zijn ‘zich ontleiden’. Het τὸ voor de gesubstantiveerde infinitief wijst terug naar wat reeds gezegd is³⁷⁶. Eveneens wijst het op het bezit van het ‘God-gelijk-zijn’³⁷⁷.

3. *Het grote contrast tussen ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπαρχῶν en μορφήν δούλου λαβὼν getekend in het ἔκένωσεν*. Juist in vers 7 blijkt wat het gevolg van de *kenose* is: de gang van wat Jezus gedaan heeft wordt getekend in de participia. En *dan* blijkt Hij ‘onder de mensen te zijn’. De nadrukkelijke aanduiding dat Hij nu aan de mensen gelijk is zou een overbodige uitdrukking zijn wanneer in vers 6 reeds sprake zou zijn van een ‘in de plaats van Adam’. Als de gewillige slaaf is Jezus bereid om zelfs te gehoorzamen tot de dood, de dood aan het kruis.³⁷⁸

Deze korte bespreking om op hoofdlijnen aan te tonen dat in dit gedeelte onmiskenbaar sprake is van de belijdenis van de pre-existentie van de Zoon, eindig ik door erop te wijzen dat we blijkbaar te snel kunnen zeggen dat het de soteriologie is, die de christologie bepaalt. Inderdaad staat deze christologie als lofprijzing in een paranetisch ge-

372 Verwijzingen naar o.a. 1 Kor. 11:7; 2 Kor. 3:18, en Mark. 9:2 (transfiguratie), waarbij het overigens zo is dat in de beide laatste teksten sprake is van het werkwoord μεταμορφῶ, zoals ook in Rom. 12:2 e.a.. Naast Fil. 2:6,7 is er alleen sprake van het gebruik van μορφή in Mark. 16:12. Mede op grond hiervan lijkt me dat E. Käsemann de juiste richting wijst door op te merken dat de nadruk niet ligt op de *Erscheinungsweise* maar op de *Daseinsweise*, in E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. 1 (Göttingen 1960) 65–69; cf. L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments* (Göttingen 1981³) 402: ‘nicht nur die äußere Gestalt, sondern die Seinsweise, die Position.’, G. Braumann, μορφή, *NIDNTT*, vol. 1, 705–8. Ook Habermann, *Präexistenzaussagen*, kiest na uitvoerige overwegingen voor de omschrijving als *Daseinsweise*, 118.

373 David Steenburg, ‘The Case against the Synonymity of *Morphe* and *Eikon*’, *JSNT* 34 (1988) 77–86.

374 Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 121–23.

375 Voor deze weergave zie: N.T. Wright, *Climax of the Covenant*, 56–98, m.n. 97 over *res rapienda, res rapta en res retinenda*.

376 Blass, Debrunner, Rehkopf, *Grammatik*, par.399,2.

377 Robert M. Bowman Jr., J. Ed Komoszewski, *Putting Jesus in His Place*, 84 geeft een opsomming van verschillende vertalingen en concludeert terecht dat het antwoord op de vraag of hier al of niet sprake is van pre-existentie onafhankelijk is van de gekozen vertaling van *harpagmos*. Zie voor argumenten om beide uitdrukkingen als synoniemen te lezen: Gerald F. Hawthorne, ‘In the Form of God and Equal with God’ (Philippians 2:6), in: Ralph P. Martin, Brian J. Dodds (eds.), *Where Christology Began: Essays on Philippians 2* (Louisville 1998) 96–110, m.n. 104.

378 Dat deze laatste woorden geen latere toevoeging zijn heeft O. Hofius, *Der Christushymnus Philipper 2, 6–11* (Tübingen 1976) aangetoond, m.n. 3–17.

deelte³⁷⁹ waarin Paulus de gemeente te Filippi wijst op de onuitsprekelijke en onnavolgbare gang van de Zoon om zo uitdrukking te geven aan ‘dat gevoelen zij in u dat in Christus Jezus was’. Maar de verlossende kracht van de gehoorzaamheid van de Zoon, van Zijn kruisdood, wordt hier niet expliciet genoemd. Wel wordt het feit nadrukkelijk genoemd. Het gaat in dit gedeelte om de christologie in het kader van de theologie, uitmondend in de uitnemende Naam (*Kurios*) geschonken aan de Zoon tot ‘eer van God, de Vader’. Het eerste deel van deze christologische belijdenis onderstreept dat het om meer gaat dan de rechtvaardiging van een lijdende rechtvaardige (martelaar) in de status van hemelse glorie.³⁸⁰

Intermezzo: Romeinen 9:5

Komma of punt achter τὸ κατὰ σάρκα? Deze veelbesproken vraag is of de laatste woorden van vers 5 ‘die God is geprezen tot in eeuwigheid’ betrekking hebben op ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα of op God.³⁸¹ Er zijn gegronde taalkundige en theologische redenen om in te kunnen stemmen met de conclusie van Kammler: ‘Bei diesem Verständnis, das sowohl vom Wortlaut wie von der sprachlichen Struktur her gefordert und auch durch die unmittelbaren Kontext des Satzes nahegelegt wird, fügt sich die Eulogie im Gegenteil sehr wohl in Gesamtzusammenhang der paulinischen Christologie ein. Wer – um nur das wichtigste noch einmal hervorzuheben – Jesus Christus als κύριος τῆς δόξης bezeichnen, ihm reale, personale und absolute Präexistenz beimißt, ihn mit Gott im gleichen Atemzug nennt und ihm im Gebet anruft, – der kann ihn durchaus auch einmal direkt als Θεός prädicieren und eben damit *expressis verbis* formulieren, was in den genannte Phänomenen *der Sache nach* zum Ausdruck kommt.’³⁸² Wie kennis neemt van tegenovergestelde argumenten kan zich niet aan de indruk onttrekken dat een christologisch verstaan van Romeinen 9:5b vooral ontkend wordt, omdat het in strijd zou zijn met Paulus’ verstaan – als Jood – van de Christus. Een zich rekenschap geven van wie Paulus ontmoet is op weg naar Damascus (Hand. 9)³⁸³ en wat hij er zelf over zegt (Hand. 22:6–21, Gal. 1:16) kan hiertegen een heilzaam correctief zijn.

379 Bert-Jan Lietaert Peerbolte, ‘The Name Above All Names (Philippians 2:9)’, 189, wijst op 1:27–2:18 (dus niet alleen de voorafgaande verzen) en noemt deze hymne terecht de ‘core of this passage’ en de ‘backbone of Paul’s argument in this part of the letter’ en de inhoud ervan ‘of crucial importance’.

380 Zoals m.n. in 2 en 4 Maccabeeën het geval is.

381 Een helder overzicht van de huidige stand van zaken inzake de exegese geeft Hans-Christian Kammler, ‘Die Prädikation Jesu Christi als ‘Gott’’, *ZNW* 94 (2003) 164–180. Dit artikel geeft in noot 2 een overzicht van commentaren die de woorden van vers 5b betrekken op Christus en in noot 3 commentaren die deze woorden op God (de Vader) betrekken. Een wat ouder, maar leerzaam opstel dat onderscheid maakt tussen wat er staat in de tekst (en dan gaat het over Christus als God) en het feit dat Paulus nergens zo direct spreekt over Christus als God: Bruce M. Metzger, ‘The Punctuation of Rom.9:5’, in: B. Lindars / S.S. Smalley (ed.), *Christ and the Spirit in the New Testament* (Fs. C.F.D. Moule) (Cambridge 1973) 61–93. Cf. de kritische opmerking van Roukema, *Jesus, de gnosis en het dogma*, 222 n. 11 bij de weergave in de NBV ‘omwille van het volk dat van de aartsvaders afstamt en waaruit Christus is voortgekomen. God die boven alles verheven is, zij geprezen tot in eeuwigheid.’ Roukema geeft dan als commentaar dat de Griekse zin zo niet opgebouwd is en trekt de conclusie: ‘Ook hier konden de vertalers en supervisors zich kennelijk niet voorstellen dat Paulus Christus in een lofverheffing als God aanduidt.’

382 Kammler, ‘Die Prädikation Jesu Christi’, 180. Hij heeft o.a. gewezen op het lidwoord voor het *kata sarkos*, een vergelijking met Rom. 1:25 en 2 Kor. 11:31 inzake het asyndetische aansluiten van ὁ ὄν als equivalent van ὅς ἐστιν op te vatten en op het direkt eraan voorafgaande subject ‘Christus wat het vlees aangaat’ en de plaats van het *eulogētos*.

383 Zie beknopte bespreking met belangrijkste literatuur: Mark L.Y. Chan, *Christology From Within & Ahead*, 264–275.

3.6.2 De synoptische evangelieën: ‘Ik ben gekomen om te ...’³⁸⁴

Vrij breed leeft de gedachte dat de ἤλθον-uitspraken³⁸⁵ gelezen dienen te worden als een aanduiding van Jezus’ (messiaanse) missie, en dan met name als profeet. Een door God-gegeven missie, zoals dan nog enkele keren benadrukt wordt door het spreken over het *gezonden* zijn.³⁸⁶

Toch roept met name het ‘*Ik ben gekomen*’ de vraag vanzelf op: waarvandaan? Zeker, Jezus kwam van Nazareth. Maar is daarmee alles gezegd? In zijn studie *The Pre-existent Son* heeft S.J. Gathercole uitvoerig aangetoond dat ook bij de Synoptici wel degelijk sprake is van allerlei aanwijzingen die Jezus’ transcendentale afkomst in relatie tot Zijn binnenkomst in deze wereld impliceren.³⁸⁷ Ik gebruik met opzet dit woord ‘impliceren’, omdat ook hiervan geldt dat dit ‘from within’ geëxpliciteerd wordt door het ‘from ahead’ zoals dat gebleken is in de opstanding.

De uitspraken over ‘Ik ben gekomen + *doel*’ brengen tot uitdrukking dat het gaat om een vrijwillige, weloverwogen daad van de Zoon – een komen als gevolg van een doelbewuste keuze – met het oog op een specifieke taak. Dat sluit een profetische *zending* niet uit. Integendeel, geen profeet kon eigenmachtig komen. Dat hij – na zijn roeping, zijn zending – vervolgens zijn taak vrijwillig op zich neemt kan waar zijn, maar in eigenlijke zin kun je niet meer spreken over *vrij-willig*.³⁸⁸ Los van iedere context kan een *gezonden* zijn van Jezus niet zondermeer een aanwijzing zijn voor de pre-existentie van deze Zoon. Als deze zoon – als de volmaakt gehoorzame zoon – niet meer geweest is dan een mens, dan kan eveneens het ‘Ik ben gekomen’ niet anders gezien worden als van ieder andere willekeurige profeet.

Welke redenen zijn er om de ἤλθον-uitspraken wel in verband te brengen met de pre-existentie van de Zoon? De belangrijkste reden is wel dat (ook) de synoptische evangeliën wijzen op de *transcendentie* van Christus.³⁸⁹ Wat deze transcendentie betreft, is te denken aan de volgende aspecten:

1. Jezus wordt gepresenteerd als iemand met een hemelse identiteit, reeds vóór Pasen. Naast wat we reeds hierboven gezien hebben is dan te wijzen op de ‘verheerlijking

³⁸⁴ Ik merk hierbij op dat ik de tekst zoals hij ons overgeleverd is als uitgangspunt neem. Daar zijn goede redenen voor en naar mijn stellige overtuiging is er altijd een betere reden om dit uitgangspunt te hanteren dan het omgekeerde om me te beperken tot een spreken *in utramque partem*. Deze laatste redeneermethode kan wellicht van nut zijn wanneer er sprake is van een sceptisch omgaan met de geschriften van de Bijbel. Goede redenen geven m.n. Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids/Cambridge 2006), P.R. Eddy, G.A. Boyd, *The Jesus Legend: A Case for the Historical Reliability of the Synoptic Tradition* (Grand Rapids 2007).

³⁸⁵ Er zijn zes uitspraken van Jezus die letterlijk zo luiden: Mark. 1:38 (// Luk. 4:43), Mark. 2:17 (// Matth. 9:13, Luk. 5:32), Matth. 5:17, Luk. 12:49, Matth. 10:34 (// Luk. 12:51) en Matth. 10:35. Daarnaast zijn er vier gelijkkluidende uitspraken, twee door de demonen (Mark. 1:24 (// Luk. 4:34), Matth. 8:29) en twee waarin Jezus zichzelf aanduidt als de Zoon des mensen (Mark. 10:45 (// Matth. 20:28), Luk. 19:10).

³⁸⁶ Matth. 15:24, Luk. 4:18, 43; Mark. 9:37 (// Luk. 9:48), Matth. 10:40 (// Luk. 10:16) en verder de gelijkenissen in Luk. 17:17, Mark. 12:6 (zie hierboven).

³⁸⁷ Gathercole, *Pre-existent Son*, Part Two, 83–189. Ik volg hem op hoofdlijnen.

³⁸⁸ Lee, *From Messiah to Pre-existent Son*, 186–7 doet aan dit aspect te weinig recht. Reeds eerder gaf Gathercole aandacht aan dit aspect: ‘Pre-existence, and the Freedom of the Son in Creation and Redemption: An Exposition in Dialogue with Robert Jensen’, *IJST* 7 (2005) 38–51.

³⁸⁹ Niet zonder reden heeft Gathercole dit in zijn studie tot Part One, de Prolegomena, gerekend.

op de berg' (Mark. 9:2–8, // Matth. 17:1–8, Luk. 9:28–36) en Hij blijkt permanent te delen in de 'hemelse raad'. Hij weet bijvoorbeeld dat de namen van de discipelen zijn geschreven in de hemel (Luk. 10:20) en Hij kent het welbehagen van de Vader op een geheel unieke wijze (Matth. 11:25–26, // Luk. 10:21). Deze identiteit is door de vijanden in de 'hemelse gewesten', de demonen, (h)erkend (Mark. 1:24; 3:11).

2. Jezus wordt getekend als iemand die behoort tot Gods identiteit. Hij oefent niet alleen functies uit die het OT aan God toeschrijft. Dan zou nog volstaan kunnen worden met het beeld uit een niet meer dan functionele christologie: Jezus als de 'agent of God'. Nee, Hij doet dingen die exclusief aan God toebehoren. Hij verkiest (Mark. 3:13: keuze van de twaalf discipelen; Matth. 11:27: Hij beslist aan wie Hij de Vader zal openbaren; Matth. 16:8: 'Ik zal *Mijn* gemeente bouwen'). Hij zegt de vergeving van de zonden toe (Mark. 2:1–12: daartoe heeft Hij de bevoegdheid). De beschuldiging van blasfemie onderstreept dat God alléén dit kan en mag doen. Verder is te wijzen op de theofanie in de 'zee-wonderen' (Mark. 4:35–41; 6:45–52) en de reacties die dit oproepen heeft, de aanbidding van Jezus (*proskunein*), Jezus' kennis van het menselijk hart (onder meer in Matth. 12:25) en details van de toekomst (o.a. Luk. 22:7–13), Petrus' reactie bij de wonderlijke visvangst (Luk. 5:8).³⁹⁰

3. In de Evangeliën spreekt Jezus over Zichzelf in de gelijkenissen. Philip B. Bayne komt in zijn lezing 'Jesus' Implicit Claim to Deity in his Parables' tot de conclusie dat van de 52 gelijkenissen er 20 zijn die Jezus tekenen met beeldmateriaal dat in het OT juist typisch voor God gebruikt wordt. Dat deed geen enkele profeet voor zichzelf, noch claimden zij wat God alleen kon doen.³⁹¹

4. Om niet meer te noemen, wijs ik nog op één voorbeeld waaruit blijkt dat een tekst 'op zich' genomen nog niet direct wijst op Jezus' transcendente afkomst, maar in het verband van de tekst er wel degelijk aanleiding voor is om over Zijn afkomst te spreken, Markus 9:19 (// Matth. 17:17; Luk. 9:41). Deze tekst dan wel in het kader van het geheel van deze geschiedenis en in relatie tot de hiermee verbonden perikoop over de *transfiguratie*.³⁹² (1). 'Die Klage Jesu kann nur auf dem Hintergrund der Präexistenzvorstellung verstanden werden'.³⁹³ Christus is slechts voor een tijd bij 'dit geslacht' dat getekend wordt in zijn ongelof, en verlangt naar Zijn eigenlijke thuis. (2). 'Die worte πάντα δυνατά verweisen mithin auf Jesu göttliche ἐξουσία'.³⁹⁴ Zo exegeti-

³⁹⁰ Gathercole, *Pre-existent Son*, 77–8, gaat ook in op Matth. 18:20 en de overeenkomst met Matth. 28:20. Dit wijst erop dat Jezus ook al tijdens Zijn aardse dienst onze ruimtelijke begrippen en beperkingen te boven gaat. Er kan ook gewezen worden op de triptiek van 'Immanuël: Matth. 1:23 – 18:20 – 28:20 als typerend voor een christologische leidraad door dit Evangelie heen.

³⁹¹ Bayne, 'Jesus' Implicit Claim to Deity in his Parables', *Trinity Journal* 2 (1981) 3–23, 17. Eerder (1975) schreef hij een dissertatie over dit onderwerp: *Metaphor as a Model for Interpreting the Parables of Jesus* (Cambridge 1975).

³⁹² Gathercole, *The Pre-existent Son*, 205–7, is van mening dat dit eerder ziet op Jezus' bestemming dan op Zijn afkomst. Zijn conclusie komt ook wat onverwacht na wat hij aangedragen heeft uit exgetische literatuur. Pas na zijn terechtte afwijzen van een wijsheidschristologie komt hij tot deze conclusie als onderstreping van deze afwijzing. Maar Jezus verlangt niet naar een nog voor Hem onbekende *post-existentie*.

³⁹³ O. Hofius, 'Die Allmacht des Sohnes und das Gebet des Glaubens', *ZTK* 101 (2004) 117–137, 120. Hofius geeft ook aandacht aan aspecten van het lijden van de Zoon, die in de klacht van vers 19 tot uitdrukking komen.

³⁹⁴ O. Hofius, 'Die allmacht des Sohnes', 128.

seert Hofius dit gedeelte als een ‘narratives Christuszeugnis’ in het raam van de context, Markus 8:27 tot 10:52.³⁹⁵

Het gaat altijd om de *samenhang* van deze voorbeelden. Een voorbeeld *op zich* genomen, kan altijd nog weer ontdaan worden van het richtinggevend karakter zoals hier vermeld is.³⁹⁶ Hoeveel er aanvankelijk van deze dingen nog verborgen gebleven is *tijdens* het leven van Jezus – denk aan de intieme kring van Zijn discipelen, waarin er wel momenten zijn waarin beseft wordt dat Hij de Immanuël is – niettemin is ‘from ahead’ in en door Zijn opstanding binnen enkele jaren binnen de vroeg-christelijke gemeente door de apostolische prediking in de Naam van deze Jezus vrijmoedig verkondigd en beleden dat Hij de gekomen en gezonden Zoon van God is, zoals we hierboven gezien hebben bij Filippenzen 2 en Galaten 4.

Daarnaast is op te merken dat iedere andere verklaring van de ἤλθον-uitspraken meer vragen oproept en open laat, en dus geen grotere plausibiliteit heeft dan ze te lezen als een aanwijzing over de pre-existentie van de Zoon. Verder is aangetoond dat de formulering ‘*Ik ben gekomen + doel*’ karakteristiek is voor de engelen.³⁹⁷ Dat maakt van Jezus nog geen engel, maar wijst wel op een specifiek komen naar deze aarde. Dat verklaart ook waarom er helemaal geen plaats bij genoemd wordt waar Hij vandaan komt. Terecht – en dat zou wat mij betreft voorop gestaan mogen hebben in het onderzoek van Gathercole – wordt ook verwezen naar onder andere Exodus 3:8 en Jozua 5:14 als de typerende achtergrond van Góds bezoek aan Zijn volk. Juist de omschrijving van het *doel* van Zijn komen, wijst op de *voorafgaande intentie* om te zoeken, te behouden, te oordelen etc. Wanneer de uitspraken zo gelezen worden als een aanduiding van het komen van de Zoon naar deze aarde ‘vanuit de hemel’ dan blijken ze juist zo recht te doen aan de *bedoeling* van Jezus’ dienstwerk op aarde.

‘Thus we have evidence of preexistence undergirding Jesus’ statements that he came with *prior intent* and that a *voluntary action* has embarked on with a few closely interrelated purposes. (...) [T]he keypoint here is that this preexistence consists not least of a *will* which is the basis of Christ’s coming to the human realm in accordance with the will of the Father.’³⁹⁸

Bij deze laatste woorden sluit het gezonden zijn van de Zoon door de Vader aan.

3.6.3 De Johanneïsche geschriften

1. Evangelie

Ook in het Evangelie naar Johannes is op vele plaatsen sprake van het gezonden door de Vader en het gekomen zijn van de Zoon:

³⁹⁵ Idem, 136–7.

³⁹⁶ Een ‘schoolvoorbeeld’ hiervan is wat J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, heeft laten zien aan tegenargumenten, bijvoorbeeld t.a.v. het vergeven van zonden, 32.

³⁹⁷ Gathercole bespreekt 24 plaatsen uit met name de rabbijnse literatuur, *Preexistent Son*, 117–141, al komen ook enkele oudtestamentische plaatsen aan de orde, waaronder Mal. 3:1 over het ‘komen van Elia’ als een gezondene, 137–41.

³⁹⁸ Gathercole, *Preexistent Son*, 176. Wevers, *Van waar komt Hij?*, 131, spreekt over ‘een structurele voorwaarde (...) voor een impliciete aanduiding van een pre-existentie van Jezus Christus.’

Gekomen: 1:15,30; 3:2; 5:43; 8:14,42; 9:39; 10:10; 12:46,47; 15:22; 16:28; 18:37.

Gezonden: 3:16,17,34; 4:34; 5:30,36; 6:29,39,40,44; 7:16,18,28,29,33; 8:16,18,26,29,42; 9:4; 10:36; 12:45,49; 13:20,24; 15:22; 16:5; 17:8,18,21,25.

Opvallend is – naast het gegeven dat meer nadruk ligt op gezónden dan gekómen – er bij Johannes ook nadrukkelijk sprake is van een *neerdalen* (καταβαίνω) en *opvaren* (ἀναβαίνω), *heengaan tot* (ὑπάγω, πορεύομαι πρὸς).³⁹⁹ In Johannes 7:29–33 wordt deze beweging getekend door de voorzetsel *para* (het ‘woher’) en *pros* (het ‘wohin’): παρ’ αὐτοῦ εἶμι κάκεινός με ἀπέστειλεν ἐν ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με, terwijl juist in dit gedeelte sprake is van een willen grijpen van Hem. Hij gaat echter hun (be)grip te boven.

J.A.T. Robinson geeft, hoewel hij zich negatief uitlaat over een letterlijke opvatting van de woorden van Johannes, enkele rake typering van de inhoud van dit evangelie.⁴⁰⁰ Hij doet dat tegenover de in de tweede helft van de 20^e eeuw nogal vaak voorkomende gedachte dat dit een ‘tweederangs’-evangelie is, dat los zou staan van de historie en ‘slechts’ een later theologische reflectie geeft op wie Jezus was en wat Hij deed.⁴⁰¹ Schildert Johannes niet met een onuitwisbare indruk een mens ‘whose entire life was lived ‘from God’⁴⁰², and whose words and actions bespoke a relationship in which he was in the deepest sense ‘at home’ and where he as a truly normal (and for that reason unique) human being ‘belonged?’⁴⁰³ En dan volgen enkele zinnen die van wezenlijk belang zijn voor het verstaan van dit evangelie: ‘It is this sense of belonging elsewhere, this sense that the source and ground of his being and acting and speaking is not ‘of himself’, nor ‘of this world’, but from above, that the Evangelist seeks to express, spatially and

³⁹⁹ Dit laatste laat ik verder buiten beschouwing, omdat vanuit het neerdalen hier alleen de weg *terug* mee aangegeven wordt, zodat bij Johannes de post-existentie de pre-existentie bevestigt. Zie m.n. Joh. 3:13,31; 6:33,38,41,42,50,51,58; 8:23 (ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἶμι) met daartegenover het *niet* ἐκ τοῦ κόσμου (cf. 17:14). Dat ‘van boven’ of ‘naar boven’ wordt nadrukkelijk verbonden met ‘van de *Vader*’ (8:42; 17:8) of ‘terug tot de *Vader*’ (13:1; 14:12,28). Voor ‘Vader’ staat soms ook ‘God’ (13:3) of ‘Hem die *Mij* gezonden heeft’ (7:33). Dat geeft aan ‘boven’ en ‘beneden’ een veel persoonlijker klank en bovendien zegt hert meer over Jezus’ ‘kwaliteit’ (hemelse afkomst) dan dat het een bepaling van plaats is. Zie verder: Wevers, *Vanwaar komt Hij?*, 101, die erop wijst dat nergens het passieve participium gebruikt wordt voor het zenden van Jezus, terwijl dit voor het zenden van Johannes de Doper wel het geval is; M. de Jonge, *Christology in Context*, 201–206 geeft enkele wezenlijke hoofdlijnen aan in dit kader. ‘Die weg van God tot God, van de hemel tot de hemel, wordt nergens in mythologische taal beschreven. Toch kon het evangelie van Johannes niet buiten ruimtelijke beeldspraak. Het speculeert ook niet over de wijze waarop de Zoon bij de Vader bestond, maar kan niet spreken over de oorsprong van de opdracht zonder te spreken over de oorsprong van degene die God gezonden heeft’, 205. Opvallend is verder dat enkele keren de combinatie van aoristus en perfectum gebruikt wordt: te wijzen is op Joh. 3:11: het perfectum van ἀναβαίνω en de aoristus van καταβαίνω; cf. Joh. 16:28: de aoristus van ‘uitgaan van de *Vader*’ en het perfectum van ‘tot de wereld gekomen’ (cf. 3:17).

⁴⁰⁰ J.A.T. Robinson, ‘Use of the Fourth Gospel for Christology’, in: B. Lindars, S. S. Smalley (ed.), *Christ and the Spirit in the New Testament*, 61–93.

⁴⁰¹ In dit licht is het eigenaardig te lezen dat de schijn van docetisme, statisch en onhistorisch door hem erkend wordt als werkelijkheid wanneer we Johannes letterlijk nemen: ‘Indeed, taken literally, as a biography, it is docetic’, Robinson, *idem*, 67. Het lijkt me dat we door niet de toevlucht te nemen tot een spreken als ‘mythe’ meer recht doen aan dit deel van de canon. Waarom zou Jezus’ dorst dan geen mythisch spreken zijn, en zijn ‘neerdalen’ en ‘opstijgen’ wel?

⁴⁰² Opvallend is dat Robinson bij een opsomming van de uitdrukkingen παρὰ τοῦ Θεοῦ (6:46; 7:29; 8:26,40; 9:33; 10:18; 15:15,26; 16:27; 17:7,8), ἐκ τοῦ Θεοῦ (8:42,47; 10:32; 16:28) en ἀπὸ τοῦ Θεοῦ (3:2; 13:3; 16:30) niet Joh. 1:1 vermeldt.

⁴⁰³ Robinson, *idem*, 75. Het laatste deel van deze zin wekt de indruk, die in het geheel van Robinson’s spreken over *The Myth of God Incarnate* alleen maar bevestigd wordt, dat Jezus’ uniciteit gezocht wordt in Zijn mensheid.

temporarily (...). His being is 'with God', 'in the bosom of the Father; his home is 'in heaven', from which he 'comes down' and to which he will return in ascent. Equally his ἀρχή or origin is not just the moment of his historical birth, but is before Abraham, before the world, and indeed at the beginning of all things.⁴⁰⁴ We willen dat wel anders lezen dan Robinson doet. Hij leest dit als taal die behoort tot 'the late-Jewish, Hellenistic myth of pre-existence' en is van mening dat wanneer we deze taal wel letterlijk nemen, hetzij historisch of psychologisch, we de condities voor het echte mens-zijn van Jezus weg nemen.⁴⁰⁵ Zoals eerder aangegeven, de gedachte van de 'verlossers-mythe' is door velen reeds met goede redenen bestreden, evenals de opvatting dat een dergelijke wijze van lezen aan het *vere homo* geen recht kan doen. Het is ook in strijd met wat hij zelf schreef: 'But for John there is no antithesis (...), between humanity and the divinity, the historical and the theological.'⁴⁰⁶ M.i. begaat Robinson de vergissing om al deze uitdrukkingen slechts te willen verstaan van de *mens* Jezus, 'los' van de betekenis van Johannes 1:1 en Johannes 1:14.⁴⁰⁷

Ook in dit evangelie klinkt het antwoord op de vraag – die herhaald wordt – naar het 'waar vandaan?' van deze Zoon, zoals ten slotte ook door Pilatus gevraagd werd (19:9).

Naast de zeven bekende 'Ik ben'-uitspraken voorzien van een metafoor⁴⁰⁸, staat ook zeven keer het absolute 'Ik ben (het)' als een opvallend gegeven in dit evangelie.⁴⁰⁹ P.H.R. van Houwelingen is van mening, dat dit geen 'verborgen godsnaam [is], zoals vaker beweerd wordt, maar een manier van zelfidentificatie.'⁴¹⁰ Daarmee doet hij geen recht aan het gegeven dat juist deze zelfidentificatie voortdurend een heenwijzen is naar Zijn behoren tot Gods identiteit, Gods 'Ik ben'. Hij is inderdaad de *Godsgezant* die namens de Vader handelt en spreekt, maar dan wel zodanig dat niemand anders kan doen en zeggen wat deze Zoon deed en sprak als God *Zelf*. Op zichzelf genomen is het ook juist wanneer geconstateerd wordt dat het een bepaalde vorm van zelfidentificatie is zonder dat de naam van God ter sprake komt. Echter, wanneer Johannes 4:26 in verband gebracht wordt met de context – de alwetendheid van deze Christus – en in Johannes 6:20 gelet wordt op het 'Ik ben (het)' van Hem die over het water tot hen komt, dan kan

⁴⁰⁴ Robinson, *ibidem*. Cf. K. Berger, *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums* (Stuttgart 1997).

⁴⁰⁵ Het is ook te massief geformuleerd. Wanneer letterlijk lezen betekent dat we de woorden nemen zoals ze er staan – en dat doet Robinson ook – maar ook het besef houden dat God spreekt in onze woorden, dan wil letterlijk lezen niet per definitie zeggen dat 'van boven' een natuurkundige aanwijzing is, evenmin dat er geen verschil zou zijn tussen het spreken over de Zoon in de 'boezem van de Vader' (Joh. 1:18) en Johannes aan 'de boezem van Jezus' (Joh. 13).

⁴⁰⁶ Robinson, *idem*, 74. Eerder in dit opstel, 64: '[T]he theme of the whole Gospel is the interrelation of the two levels of reality – λόγος, spirit, the eternal glory of the divine, on the one hand, and flesh, this world of space and time, on the other. The great affirmation of this writer is that they coincide in Christ: the Word becomes flesh and the glory of the invisible God is seen and heard and handled.'

⁴⁰⁷ Robinson in: J.F. Coakly (ed.), *The Priority of John* (London 1985) 386, erkent dat de meest uitgesproken tekst Joh. 8:58 inderdaad over de pre-existentie spreekt, maar ontkent dat deze tekst wijst op Jezus' God-zijn.

⁴⁰⁸ Brood des levens (6:35,41,48), Licht der wereld (8:12; cf. 9:5), Deur der schapen (10:7,9), Goede Herder (10:11,14), Opstanding en het Leven (11:25), de Weg, de Waarheid en het Leven (14:6) en de Ware Wijnstok (15:1). Cf. Robert M. Bowman Jr., J. Ed Komoszewski, *Putting Jesus in His Place*, 176–179, 207–21, 304, 350–4. Uitvoerig hierover: David Mark Ball, *'I Am' in John's Gospel: Literary Function, Background and Theological Implications* (Sheffield 1996).

⁴⁰⁹ 4:26; 6:20; 8:24,28,58; 13:13; 18:5,6,8 (deze verzen uit hoofdstuk 18 als één geheel genomen en als climax). Ik noem hier 7:34 afzonderlijk 'Waar Ik ben, kunt gij niet komen'. Het is opvallend dat hier gesproken wordt over een 'waar Ik ben' en niet 'waar ik dan zal zijn'. Dit 'waar Ik ben' is volgens vers 33 'tot Hem Die Mij gezonden heeft'.

⁴¹⁰ P.H.R. van Houwelingen, *Johannes*, 37, uitvoerig daarover op 194–5, 205–6.

dat niet op één lijn geplaatst worden met de woorden van de blindgeborene in Johannes 9:9. In Johannes 13:13 gaat het over Hem als *kurios* en in de ‘Ik ben’-verzen van hoofdstuk 18 hebben de vijanden de goddelijke majesteit van dit ‘Ik ben (het)’ aan den lijve ondervonden.⁴¹¹ Uiteraard zijn de woorden uit 8:58 – als *climax* van wat reeds in 8:24 en 28⁴¹² aan de orde kwam – van grote betekenis. Immers, de Zoon blijkt er niet alleen vóór Johannes de Doper, maar reeds vóór Abraham te zijn. Dat hier sprake is van pre-existentie wordt vrij algemeen erkend.⁴¹³ Wel worden er dan bepaalde kanttekeningen bij gemaakt om uit te sluiten dat Jezus als déze Zoon tot de identiteit van God behoort.⁴¹⁴ Van belang is in ieder geval dat Jezus hier niet zegt dat Hij er al vóór Abraham was. Dit ‘voor’ wordt aangeduid met het $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\acute{\iota}$.⁴¹⁵ Hij behoorde toen reeds tot de identiteit van Israëls God, JHWH.⁴¹⁶

2. Brieven van Johannes

Al eerder kwam 1 Johannes 4:9 ter sprake toen we over de betekenis van de *gezonden* Zoon nadachten. Hieronder volgen slechts enkele hoofdlijnen, waaruit blijkt dat de christologie van 1 en 2 Johannes geen andere tekening geeft van Jezus Christus, de Zoon van God de Vader, vergeleken met het Evangelie van Johannes.

411 Zo contra Van Houwelingen, *Johannes*, 194. Cf. uitvoerig over de ‘Ik ben’-uitspraken: Bauckham, *Testimony*, 243–50. Verder blijkt bij Van Houwelingen op diverse plaatsen dat *inhoudelijk* gezien hij wel deze Zoon als behorend tot het ‘Ik ben’ van de Vader beschouwt, zo o.a. bij zijn bespreking van Joh. 8:58, 205, waar hij spreekt over ‘een indicatie van zijn eeuwig bestaan’. Zie verder voor uitvoerige studie: D.M. Ball, ‘*I Am*’ in *John’s Gospel* [JSNTSup 124] (Sheffield, 1996).

412 Ed L. Miller, ‘The Christology of John 8:25’, *TZ* 36 (1980) 257–65, heeft erop gewezen dat het antwoord op de vraag in 8:25a (‘Wie bent U?’), namelijk $\tau\eta\nu\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\nu$, in het licht van vers 24 en 28 én van wat volgt in vers 58 gelezen mag worden in het licht van Johannes 1:1. Volgens Miller is *archè* een typische Johannëisch woord met een christologische betekenis. Hij verwijst ook naar Openb. 3:14; 22:6. Cf. de structuraanalytische studie van Boy Hinrichs, ‘*Ich bin*’. *Die Konsistenz des Johannes-Evangeliums in der Konzentration auf das Wort Jesu* [Stuttgarter Bibelstudien 133, H. Merklein, E. Zenger (Hrsg.)] (Stuttgart 1988) m.n. 57–65 over Johannes 8:12–58, die de conclusie trekt, 65: ‘Sein gegenwärtiges Sein umfaßt nicht nur alle Zukunft, sondern auch alle Vergangenheit, über den Anfang der Juden in Abraham hinaus bis hin in den Ursprung, $\epsilon\nu\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\acute{\iota}$ (1:1). Er ist immer.’

413 Daarom besteed ik hier ook niet uitvoerig aandacht aan een als zodanig wel belangrijk gegeven.

414 Bij Kuschel zagen we dat heel duidelijk. Wat Johannes 8 betreft merkt hij op, *Geboren vor aller Zeit?*, 470: ‘Welch ein Jesus also! Was in der Hymnen der Briefe noch Spitzenaussagen der Gemeinde waren, erscheint hier selbstverständlich im Munde des Galiläers selbst.’; Dunn, *Christology*, 29–32, maakt ook allerlei kritische kanttekeningen bij dit vierde Evangelie in de stijl van ‘vast differences between the discourse style in the Fourth Gospel and Jesus’ teaching recorded in the Synoptics’, ‘the point again is the complete lack of real parallel in earlier tradition’ uitlopend op de conclusie dat ‘*it would be verging on the irresponsible to use the Johannine testimony on Jesus’ divine sonship in our attempt to uncover the self-consciousness of Jesus himself*’. In dit licht lijkt me niet juist wat McCready constateert, *He Came Down*, 149, dat Dunn instemt met de visie dat ‘John’s Gospel presents Jesus as aware of his existence with the Father before his incarnation’. Zie M. de Jonge, *Christology in Context*, 281–2 voor kritiek op Dunns visie op het Evangelie naar Johannes als zou het daar om metafysische uitspraken gaan.

415 Cf. hierboven over de ‘Ik ben’-uitspraken.

416 Cf. Bauckham, *Testimony*, m.n.244–6. Hij wijst erop dat, nu Jezus voor de derde keer (na vs. 24 en 28) deze woorden gebruikt, blijkt dat zij ‘realize that he is claiming divine identity and react accordingly’, 245. Met die laatste woorden wijst hij op 8:59.

Te denken is allereerst aan de monumentale inzet (1 Joh. 1:1–4; cf. 2:13a) die een echo laat horen van het beginakkoord van het evangelie. Het gaat verder om Jezus Christus, ‘die in het vlees gekomen is’ (1 Joh. 4:2,3; 2 Joh.7–9). Zo wordt ook gesproken over ‘het bloed van Jezus Christus, Gods Zoon’ (1 Joh. 1:7) en de verzoening (1 Joh. 4:10, *hilasmos*). Voor ons onderwerp zijn van wezenlijke betekenis dat de loocheening dat de mens Jezus de Christus is tevens de eenheid van Vader en Zoon ontkent (1 Joh. 2:22,23), en dat alle spreken over Hem voorlopig is in het licht van Zijn komst: ‘want wij zullen Hem zien zoals Hij is’ (1 Joh. 3:2; cf. 2:28). Het kennen van God en het zijn ‘in Zijn Zoon’ herinneren aan de ‘exegese’ van de Vader door de Zoon (Joh. 1:18) en de vele keren waarin sprake is van de relatie tussen Vader en Zoon, zodanig dat wie ‘in de Zoon’ als de Waarachtige is ook ‘in de Vader’ is.⁴¹⁷

3. Openbaring van Johannes

Heeft het zin om in een boek waarin ‘slechts’ sprake is van de verhoogde Zoon die Zich – dus in Zijn *post*-existentie – aan Johannes aan het eind van de eerste eeuw op het eiland Patmos toont, op zoek te gaan naar aanwijzingen over Zijn *pre*-existentie?⁴¹⁸ Juist in het licht van wat aangeduid is als een christologie ‘from ahead’ is het nuttig ons oor te luister te leggen bij het laatste bijbelboek. Bovendien is in dat verband al herhaalde keren gebleken dat juist Zijn *post*-existentie licht laat vallen op Zijn *pre*-existentie.

Dit bijbelboek bevat een ‘openbaring van Jezus Christus’⁴¹⁹, die getuigt dat Hij er aan komt (22:12,20). Het is een openbaring waarin Hij Zélf van begin tot eind centraal staat. Het is typerend dat dit boek na de groet van de Afzender inzet bij Johannes’ visioen, de *christofanie*. Hieronder enkele opvallende aspecten waaruit ook vanuit dit ‘getuigenis van Jezus (Christus)’⁴²⁰ licht valt op de *pre*-existentie van de Zoon.

1. Gaat het in de Openbaring wel over de Vader en de Zoon? Het is opvallend dat Johannes deze aanduidingen in vergelijking met zijn evangelie en zijn eerste brief veel minder vaak gebruikt. Toch wordt meteen in de groet deze verhouding genoemd (1:6) en in de brieven aan de zeven gemeenten keert deze relatie wel herhaalde keren terug (2:18,27; 3:5,21).

2. De Zoon Jezus Christus, deelt in de aanbidding van God⁴²¹ in Gods troon. Juist wanneer sprake is van de Zoon in de troon wordt Hij gezien als het Lam (5:6,8; 6:1; 7:9,10; 14:1,4,10; 17:14; 21:22,23). Johannes, die Hem als zodanig aangewezen heeft bij de Jordaan en na de zalving met de Geest, getuigt dat Hij de Zoon van God is, ziet Hem nu in heerlijkheid in deze verbinding met Zijn plaats op aarde. Dat het over de Zoon als het Lam gaat, blijkt uit de opvallende combinatie in 14:1, waar sprake is van

⁴¹⁷ I.H. Marshall, *The Epistles of John*, 254, concludeert na het afwegen van allerlei alternatieven dat 1 Joh. 5:20 Jezus als God belijdt.

⁴¹⁸ Het ontbreekt in ieder geval in de reeds genoemde studies van Wevers en van McCready.

⁴¹⁹ Het lijkt me niet juist hier een scheiding te maken tussen de *genitivus subjectivus* en *objectivus*. De ‘getrouwe Getuige’ maakt bekend wat Hij van God, de Vader ontvangen heeft om aan Zijn dienaren te tonen.

⁴²⁰ Een uitdrukking die herhaalde keren gebruikt wordt parallel aan ‘het Woord van God’, 1:2; 19:10; 20:4.

⁴²¹ Te wijzen is ook op het grote onderscheid tussen het neervallen aan Jezus’ voeten (1:17) en het neervallen aan de voeten van de tolkengel (19:10).

het Lam en Zijn Vader. Dit Lam is nu tevens ‘Heere der heren en Koning der koningen’ (17:14).

3. De Zoon, Jezus de Christus, het Lam blijkt zo te delen in de identiteit van God. God en het Lam zijn één wanneer het gaat om de tempel van het Nieuw-Jeruzalem.⁴²² In dit verband heeft Bauckham een interessant gegeven verwoord, namelijk dat overal waar sprake is van God en Christus samen, sprake is van een enkelvoud wat werkwoord of voornaamwoord betreft: ‘The reason is surely clear: he places Christ on the divine side of the distinction between God and creation, but he wishes to avoid ways of speaking which sound to him polytheistic.’⁴²³

4. Specifiek betrokken op de pre-existentie – al klinken daar uiteraard bovengenoemde punten in mee – zijn de uitspraken die op Hem wijzen als de Oorsprong en het Einddoel. Het zijn woorden die in herinnering brengen wat van JHWH geschreven is. Deze Naam wordt uitgeschreven aan het begin: ‘Die is, en Die was, en Die komende is’ (1:4).⁴²⁴ Maar deze Naam wordt ook uitgezegd in wat enkele keren klinkt: ‘Ik ben de Alpha en de Omega’ (1:8; cf. 21:6). Zo duidt ook Christus zichzelf aan: ‘Ik ben de Eerste en de Laatste’ (1:17). Bijna aan het eind – in de epiloog⁴²⁵ – klinken de diverse aanduidingen van God en Christus samen in een symphonie waarin de Zoon van zichzelf zegt: ‘Ik ben de Alpha en de Omega, de Eerste en de Laatste, het Begin en het Einde’ (22:13). Hij gaat aan alles vooraf als de Oorsprong als de *archè* van de schepping (3:14). Daarbij is Hij eveneens het Einddoel. Die ‘is, en was, en komende is’ (1:8) blijkt te komen in de komst van Jezus, de Zoon.⁴²⁶

Een boek geschreven vanuit het ‘traditieveld’?

J.H. Charlesworth spreekt over ‘the indebtedness of the Apocalyp of John to the continuum of Jewish apocalyptic thought and clarifying the roots of Christology in Early Judaism.’⁴²⁷ Hij ziet een ontwikkeling van de ‘stem van God’ naar de ‘Stem van God’ – zoals daar in Openbaring 1 over gesproken wordt –, die zich voltrekt in analogie van verschillende concepten in het vroege jodendom die een ontwikkeling hebben doorgemaakt van personificatie naar een hypostasering. De wijsheid is daarvan het meest bekende voorbeeld.⁴²⁸ Zowel deze ‘Stem’ als de ‘Logos’ dienen volgens hem geplaatst te worden in de ontwikkeling van de hypostatische Wijsheid.⁴²⁹ Evenwichtiger spreekt R. Bauckham over de betekenis van de

422 Opb. 21:22; zie voor het beeld van de tempel: 3:12; 11:1,19; 14:15,17; 15:6,8; 16:1,17. Daarnaast is sprake van de tabernakel, in 13:6 en 21:3. Die eenheid blijkt ook uit 15:8 waar sprake is van ‘heerlijkheid en kracht’ die de tempel vervult, dat is Góds heerlijkheid en kracht én die toegeschreven en toegezongen wordt aan de Zoon (1:8), het Lam (zie slot Opb. 5).

423 R. Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation*, 60–1. Voorbeelden: Openb. 11:15; 22:3–4.

424 Opvallend is het gebruik van *ὁ ἀρχόμενος* in plaats van het te verwachten *ὁ ἐσόμενος*. Dit kan onderstrepen dat het evenals in Ex. 3:14 niet gaat om een abstracte ‘zijns-uitspraak’, maar om Zijn toewending tot het volk in nood als de God die er zo altijd al was, met een ‘sprekend verleden’. Zie uitvoerig hierover: S.M. McDonough, *JHWH at Patmos. Rev. 1.4 in Its Hellenistic and Early Jewish Setting* [WUNT 2, 107] (Tübingen 1999).

425 Bauckham, *Book of Revelation*, 57, laat de correspondentie zien van de proloog (1:1–8) met deze epiloog (22:6–12).

426 Cf. 1:7 ‘zie, Hij is komende...’ en 22:12: ‘zie, Ik ben komende...’.

427 J.H. Charlesworth, ‘The Jewish Roots of Christology: ‘The Discovery of the Hypostatic Voice’, *SJT* 39 (1986) 19–41, 19, cf. 40.

428 Zo naast de wijsheid, de geest van God naar de Geest van God, de ‘Bath Qol’, het woord van God naar het Woord van God, de Shekina, 24–29.

429 Zo: Charlesworth, ‘The Jewish Roots’, 39, in navolging van o.a. Bultmann, ‘Der Religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium’, in H. Schmidt (ed.), *Eucharistion* [FS Hermann

Openbaring voor de christologie⁴³⁰. ‘The author of Revelation (...) still within a thoroughly Jewish framework of thought, has reflected deliberately on the relation of Christology to monotheism. [H]e has made a rather sophisticated attempt to use language that includes Jesus in the eternal being of God without stepping outside the Jewish monotheism and apocalyptic tradition (...). [He] does not use the abstract conceptuality with which later Christian theologians, drawing on Greek philosophy, were able to say that the Son of God shares in the divine nature of his Father.’ Wanneer Bauckham vervolgens zegt dat Johannes geen gebruik gemaakt heeft van het joodse concept van de Wijsheid van God lijkt me dat te sterk gezegd, wanneer hij even verder immers laat volgen dat volgens het concept van de Wijsheid ‘some other Jewish Christians were able to include Christ in the one divine being’.

In ieder geval kan zo blijken dat Johannes niet de anti-jood is, zoals Kuschel hem getekend heeft. Daardoor valt er in de monografie *Geboren vor aller Zeit?* ook een schaduw over wat in het Evangelie naar Johannes over de pre-existentie van de Zoon beleden wordt (zie deel 1). Verder is opmerkelijk dat het boek Openbaring niet te verstaan is zonder het OT vanwege de gebruikte beelden (zo: tempel, plagen, lam, altaar, Jeruzalem, woestijn).⁴³¹

Er is nog een element uit dit bijbelboek dat genoemd moet worden, maar dat gebeurt in het kader van het ‘Zoon van David’-zijn.

3.7 Jezus, de Zoon van David

3.7.1 De Heer van David is Zoon van David

Een van de typeringen van Jezus als Zoon is ‘Zoon van David.’⁴³² Dat is eveneens een wezenlijk aspect van Jezus’ zoonschap. Bij het spreken over de *verhoogde* Zoon wordt gerefereerd aan Jezus als de ‘zoon van David’. Hieronder wordt nagegaan wat dit zegt over de pre-existentie van de Zoon. De laatste discussie die Jezus op het tempelplein gevoerd heeft, is de door Hem opgeworpen vraag inzake Davids zoon, die Davids Héér blijkt te zijn volgens het getuigenis van Psalm 110. Reeds eerder kwamen enkele lijnen vanuit Psalm 110 aan de orde.⁴³³ De vraag wordt noch door Jezus noch door Zijn tegenstanders beantwoord. In ieder geval heeft Jezus Zelf de vraag aan de orde gesteld. Terecht is opgemerkt dat het anders heel onwaarschijnlijk is dat de vraag onbeantwoord gelaten was.⁴³⁴

Gunkel] (Göttingen 1923) vol. 2, 1–26, en Dunn, *Christology*, m.n. 164. Verder: J. Suggs, *Wisdom, Christology, and Law in Matthew's Gospel* (Cambridge 1970) 58: ‘Jesus is Sophia incarnate’, 100–106, waarin Jezus in Matth. 11:28–30 ook gezien wordt als de ‘Law incarnate’, M.D. Johnson, ‘Reflections on a Wisdom's Approach to Matthew's Christology’, *CBQ* 36 (1974) 44–64 spreekt liever over een *analogie* dan over een *identificatie*, 58. Overigens laat Johnson veel afhangen van de vraag of een tekst al dan niet tot Q behoort. Aangezien Q een veronderstelling is, lijkt dit geen stevige basis om van daaruit conclusies te trekken.

⁴³⁰ Bauckham, *Book of Revelation*, 62.

⁴³¹ J. de Vuyst, *De Openbaring van Johannes*, 14, meldt dat van de 405 verzen er al ruim 250 herinneren aan de letter van het OT (dus nog afgezien van allerlei zinspelingen hierop). ‘Ook waar de Openbaring zulke zinspelingen niet maakt, spreekt zij toch de taal, volgt zij schema's, verwerkt zij denkbeelden, ademt zij de geest van het Oude Testament’, 14.

⁴³² Voor een beknopt overzicht: D.R. Bauer, ‘Son of David’, in: Joel B. Green, Scot McKnight, I. Howard Marshall (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels* 766–69, 863.

⁴³³ Zie hierboven 3.4.4.

⁴³⁴ Cf. G. Schneider, ‘Die Davidssonfrage’, *Biblica* 53 (1973) 65–90, met een overzicht van de hoofdlijnen van de tot de jaren ‘70 gegeven exegese, 65–81. Zie m.n. zijn conclusie op 89–90; er is een nauwe sa-

Het gaat bij Markus om de vraag ‘*vanwaar* is Hij dan zijn *zoon*?’ Of, zoals bij Mattheüs en Lukas, *hoe* is Hij dan *zoon*? Met andere woorden: in de vraagstelling van Jezus gaat het er niet om hoe of vanwaar de Messias als zoon van David *Kurios* kan zijn, maar hoe Hij – terwijl Hij *Kurios* blijkt te zijn volgens David wanneer deze ‘in de Geest spreekt’ – toch ook zóón van David kan zijn.⁴³⁵ Dit laatste is immers wat Jezus’ gesprekspartners zondermeer belijden.⁴³⁶ Het gaat echter in de vraagstelling om het bijzondere karakter van *déze* Zoon van David aan te wijzen.⁴³⁷ Daarbij dienen we ook in rekening te brengen dat deze discussie het gevolg is van een aantal confrontaties met de leiders van het volk: de intocht in Jeruzalem ‘in de Naam van de *Kurios*’ (11:9,10), de tempelreiniging met de daaraan verbonden vraag naar Jezus’ legitimatiebewijs (11:12–18,28), de gelijkenis waarin ook de verbinding gelegd wordt met de intocht met de woorden uit Psalm 118 (12:1–12)⁴³⁸, en de daarop volgende testvragen vanuit de herodianen, sadduceeën en schriftgeleerden (12:13–34). Wanneer niemand Hem meer iets durft te vragen, heeft Jezus als afsluitende climax⁴³⁹ nog deze vraag aan hen: ‘*vanwaar* is Hij – Davids *Kurios* – dan Zijn Zoon?’. Dit accent – hoe de *Kurios* zóón van David kan zijn – snijdt ook de gedachte af als zou Jezus hier alleen maar spreken over een chronologische volgorde: nu is Hij nog Davids zoon, straks zal Hij Davids *Kurios* zijn, wanneer Hij plaats genomen heeft aan de rechterhand van God. Deze passage maakt, zij het door de open gebleven vraag met nog enige verhulling, duidelijk dat Jezus als Messias David te boven ging, zodat David Hem als *Kurios* erkent, al stamt Hij tevens van David af. De oorsprong van Jezus de Messias, de zoon van David, blijkt niet binnen de kaders van de tijd te liggen. Hij kwam niet tot leven bij de geboorte uit Maria, maar Jezus geeft aan reeds van vóór David en bóven David te zijn. Zo valt er vanuit Jezus, de

menhang tussen Zoon van David en Zoon van God (Vanuit 2 Sam. 7:14, Ps. 2:7). Markus verbindt de titel Zoon van God nadrukkelijk aan de aardse Jezus (1:1 ‘adoptie’, 9:7 ‘proclamatie’, 15:39 ‘acclamatie’). Daarom: ‘‘Sohn Davids’ wird nach Markus offensichtlich durch ‘Sohn Gottes’ überboten’; Michael Goulder, ‘Psalm 8 and the Son of Man’, *NTS* 48 (2002) 18–29 ziet eenzelfde ‘overtreffende’ trap wat betreft ‘Zoon des mensen’ ten opzichte van ‘Christus’. In Markus 8 en 14 vindt er zo een overgang plaats van het belijden van Hem als de ‘Christus’ naar de ‘Zoon de mensen’ in een volgend vers. ‘The Son of Man sayings in Mark cover the whole gamut of Jesus’ being, from before his incarnation till the last trump’, 26. Zie voor korte introductie R. Roukema, ‘De Messias aan Gods rechterhand’, in: G.C. den Hertog / S. Schoon, *Messianisme*, 92–107 (met name voor literatuurverwijzingen, 92 n.1, voor de argumenten dat Jezus Zelf deze woorden gesproken heeft, m.n. 94–5); S.J. Gathercole, *Preexistent Son*, 236–238, 249–252; Lee, *From Messiah*, 225–31.

⁴³⁵ Niet om daarmee het ‘Zoon van David’-zijn te ontkennen. Ook al neemt deze titel geen grote plaats in, zij is door de apostelen wel doorgegeven en (zie onder) in het laatste bijbelboek keert de naam David weer terug.

⁴³⁶ De lijn van de davidische Messias loopt van 2 Sam. 7, met een nadere toespitsing in 1 Kron. 17:11,14 door de profeten heen (m.n. Jes. 9:2–7; 11:1–9; Jer. 23:5–6; 33:15,22, Ez. 34:3–4; 37:24, Hos. 3:5, Amos 9:11). De titel ‘Zoon van David’ als zodanig komt pas voor in de Psalmen van Salomo (17:23), vervolgens ook in rabbijnse teksten.

⁴³⁷ Witherington, *Christology*, 190, wijst er terecht op dat het hier gaat om het aantonen van de ‘inadequacy’ en niet de ‘inaccuracy’ van de traditionele verstaanswijze van de Messias.

⁴³⁸ Cf. K.R. Snodgrass, *The Parable of the Wicked Tenants: An Inquiry into Parable Interpretation* [WUNT 27] (Tübingen 1983) 111 voor de authenticiteit van dit citaat uit Psalm 118.

⁴³⁹ Wanneer dan vervolgens aan het eind van deze week blijkt dat deze ‘Koning van de Joden’ wel een tegengestelde plaats lijkt te hebben aan wat hier door Hem gezegd is, dan klinken opnieuw soortgelijke woorden, Mark. 14:62 (zie hieronder).

Christus, licht op de pre-existentie van deze Zoon.⁴⁴⁰ Of de pre-existentie van de Koning-Priester onderstreept wordt door Psalm 110:3 ‘voor het ochtendgloren/de morgenster heb Ik u voortgebracht’ (LXX 109,3), waar in vers 4 bovendien het ‘naar de orde van Melchizedek’ geïntroduceerd wordt in het kader van Zijn priesterschap, is omstreden.⁴⁴¹ Wat dit laatste betreft, blijkt wat de brief aan de Hebreeën betreft geen misverstand mogelijk (Hebr. 7:15–16).

3.7.2 De Zoon is de ‘Wortel van David’

Het is een merkwaardige uitdrukking die de Zoon gegeven is in Openbaring 5:5 en 22:16: ἡ ρίζα Δαυίδ. Vrij algemeen wordt hierbij verwezen naar Jesaja 11:1 waaraan ook Romeinen 15:12 refereert. Op zichzelf is het al opvallend dat Johannes die noch in zijn evangelie noch in zijn brieven melding maakt van David, dat in de Openbaring wel doet, zij het met deze kanttkening dat Johannes juist in de Openbaring terugrijpt op de oudtestamentische thema’s. Daarin past een dergelijk spreken juist weer wel. Als ‘Wortel van David’ wordt de verhoogde Zoon met de verwijzing naar Jesaja 11 gezien als de beloofde wortelscheut uit de afgehouden tronk. Toch is een andere betekenis beslist niet onmogelijk.⁴⁴² Grammaticaal gezien zegt ρίζα Δαυίδ niets over de vraag of deze ‘wortel’ uit David voortgekomen is of David uit deze ‘wortel’. Logisch gezien is de laatste gedachte inherent aan een ‘wortel’ (cf. Rom. 11:16). Als in Lukas 2 sprake is van de πόλις Δαυίδ dan is het de stad waaruit David voortgekomen is. Gezien Openbaring 22:16 waar Hij *wortel* en (*na*)*geslacht* genoemd wordt, kan de gedachte dat het gaat om de oorsprong van Davids geslacht heel goed passen. Te meer daar dergelijke tweetallen vaker een dergelijke gedachte onderstrepen, zoals Alfa en Omega, Oorsprong en Einddoel, Eerste en Laatste (22:13). Dan zou met deze uitdrukking onderstreept worden dat Hij het was en is die Davids huis en geslacht draagt. Met andere woorden: Hij was er al vóór David er was. Hij is immers Davids *Kurios* die als zodanig ook de sleutel van David draagt (3:7) die toegang geeft tot de hemelse feestzaal en de schatten van de hemel. In 5:5 kan dan met het beeld van de ‘Leeuw uit Juda’ gewezen worden op de overwinnende kracht van David die hij ontleende aan Hem die zijn Wortel is en in Wie juist deze kracht tot ongekende overwinningen zal leiden in de ‘oorlogen van JHWH’. Dat voor deze exegetische gekozen wordt is des te meer voor de hand liggend wanneer we letten op de betekenis van de naam Isaï in Jesaja 11:1 en 10 (een *inclusio*), waar nadrukkelijk niet meer bij een lijn van David aangesloten wordt, maar weer door God

⁴⁴⁰ Cf. samenvattend: Riemer Roukema, *Jezus, de gnosis en het dogma*, 49–51, met verwijzingen naar exegetisch materiaal dat deze gedachte onderstreept.

⁴⁴¹ De LXX gaat hier een heel andere weg dan de MT. Uiteraard is hierbij de vraag in het geding welk gewicht we de LXX toekennen bij de exegetische. S.J. Gathercole, *Preexistent Son*, 236–38 sluit zich bij wat J. Schaper, *Eschatology in the Greek Psalter* [WUNT 95] (Tübingen 1995) hierover naar voren heeft gebracht, 94–104. Duidelijk is wel dat in de joodse exegetische dit beeld, van de pre-existentie van de Messias, een doorgaande lijn vertolkt, zoals o.a. 1 Henoch 48:3 en de Targum bij Ps. 71:17 (LXX) laten zien. Daarbij is het onlosmakelijke verband tussen naamgeving en geboorte verondersteld. Kritisch daarover H.G.L. Peels, *Tussen leer en lezen*, 145.

⁴⁴² Cf. H.R. van de Kamp, *Openbaring*, 182, die wijst op Sirach 47:22 waar Jakob de wortel van Davids stam wordt genoemd. Zijn kritiek op een verwijzing naar Jesaja 11 deel ik niet, zie hieronder.

teruggeregpen wordt op het begin om het nieuwe begin te markeren. In deze ‘Wortel van David’ ligt de vaste grond voor de zekere vervulling van de messiaanse hoop die hunkert naar de komst van het Nieuw Jeruzalem.⁴⁴³

Intermezzo: Micha 5:1

Hoewel de naam ‘David’ niet voorkomt in deze bekende tekst, wordt toch op deze plaats kort aandacht gevraagd voor een mogelijk verband met de pre-existentie van de Zoon als de ‘Zoon van David’. In dit vers komen zowel *qèdèm* als *‘olam* voor als een typering van de herkomst van de heerser die uit Juda zal voortkomen.⁴⁴⁴ Immers, beide typeringingen zijn in temporele zin te lezen als een aanduiding van de ‘voortijd’, de ‘lang vervlogen dagen’, de ‘aloude tijd’ als een heenwijzing naar het historische verleden⁴⁴⁵ waarin JHWH een (nieuw) begin gaf. Het ‘verst denkbare verleden’ kent echter bijzondere markeringspunten, zeker wat betreft het *נצח* dat verbonden is aan de geschiedenis van de Exodus en de ‘nieuwe Exodus’, de verlossing uit de ballingschap. Hiermee in verband staat de als abstractum fungerende pluralis van *מלכות*, de ‘oorsprong’ van de aangekondigde heerser. Nu blijkt *מלכות* een scala aan betekenissen te hebben.⁴⁴⁶ Van der Woude betoogt dat het willekeurig is om de betekenis op te vatten als ‘de opgang van de zon’ vanwege 1. de vele betekenissen, 2. de betekenissen van *qèdèm* en *‘olam* als aanduidingen die ons willen houden binnen het raam van de wereldgeschiedenis.⁴⁴⁷ Toch lijkt het niet zo heel willekeurig te zijn, omdat 1. joodse theologen in deze tekst al een aanwijzing zagen voor de pre-existentie van de Naam van de Messias, dus toch verbonden aan de gedachte van een ‘vóór-tijd’⁴⁴⁸, 2. het behoort tot een vocabulaire dat hier wel terdege op kan wijzen. Bij dit laatste is dan te denken aan de verbinding tussen *qèdèm* en *anatolè/archè* (LXX) en dat weer gerelateerd aan het *נצח* al of niet gecombineerd met *לשׁתׁ of מנצח*.⁴⁴⁹

Juist wanneer we dit accent leggen, kan onderstreept worden wat volgens Van der Woude ook centraal staat. Dat is allereerst de gedachte van de *legitimiteit* van de heerser, namelijk uit een ‘oeroud vorstenhuis’, met 4:14 als een noodzakelijke inleiding daarbij, ‘[om]dat voor Micha de heilsverwachting discontinuë is ten opzichte van de huidige situatie en het toekomstige heil enkel berust op Gods genadig ingrijpen op een moment dat alle menselijke mogelijkheden zijn uitgeput’. Daarmee is niet betoogd dat het hier zou gaan om een ‘bewijstekst’ van de eeuwige generatie van de Zoon (evenmin als in Spr. 8:22v.). Het lijkt me niet onmogelijk om de meervoudsvorm niet alleen als een abstractum te lezen, maar de vertaling ‘uitgangen’ recht te doen waarbij naast het accent op de oorsprong van de beloofde heerser die vrede zal brengen er ook aandacht voor is dat deze voorafgegaan wordt door vele keren dat JHWH *נצח*, juist in de crises van de geschiedenis.⁴⁵⁰ Daarbij kan een te massief spreken over deze ‘uitgangen’ tot een spreken voor onze beurt leiden. Daarbij is te denken aan een gelijkstelling van deze ‘uitgangen’ en de verschijningen van de *malak JHWH* als ‘dat de Messias vóór zijn geboorte te Bethlehem al verscheidene malen eerder is ‘uitgegaan’ in de zin van “verschenen”’.⁴⁵¹ Wellicht is hier de notie van *eschatologische* pre-existentie ook nuttig: de beloofde heerser is aanwezig reeds vóórdát hij geopenbaard wordt. ‘As protological pre-existence it describes the nature of entities as Wisdom, Torah and Christ, as especially akin to God. In its eschatological form it is part of the basic pattern of eschatological thought, and, once again,

443 Ook in intertestamentaire periode is sprake van ‘wortel’ als messiaanse titel, 1 Macc. 1:10, Sirach 47:22.

444 Zo o.a. A.S. van der Woude, *Micha* [POT] (Nijkerk 1985), 167.

445 Idem, 168. Zie verder uitgebreid over de verhouding van eeuwigheid en tijd par. 4.2. hieronder.

446 Cf. *NIDOTTE*, vol. 2, 498.

447 Van der Woude, *Micha*, 168.

448 Ook in Spr. 8:22 wijzen *qèdèm* en *mè’olam* op een ‘vóór de schepping’ van Vrouwe Wijsheid. Ook daar gaat het om haar legitimatiebewijs en (zo) haar waardigheid.

449 Cf. hierboven par. 2.1.3. Hierbij is zeker te denken aan Jesaja 11:1. Cf. ook: W. Rose, ‘Messiaanse verwachtingen in het Oude Testament’, in: G.C. den Hertog / S. Schoon, *Messianisme en eindtijdverwachting*, 17–36, m.n. 27–31 over de *מנצח*.

450 Cf. de vele keren dat er gesproken wordt over het ‘komen’ (*בוא*) JHWH. Dat wil niet zeggen dat het werkwoord op zich al messiaanse betekenis heeft, cf. Gathercole, *Preexistent Son*, 106–12. Dat dit wel het geval kan zijn: E. Jenni, art. *בוא*, *THAT*, Bd.1, 264–9, m.n. 268–9 waar o.a. op Zach. 9:9 gewezen wordt.

451 Ouweneel, *De Christus van God*, 236.

it describes the nature of entities like the Son of Man, Christ and the Church, as especially related to the nature of God.’⁴⁵²

Tenslotte geven we in dit hoofdstuk aandacht aan de pre-existentie van de Zoon als de ‘Zoon des mensen’. Die naam belicht weer andere aspecten van de Persoon van de Zoon, maar ook hier komt weer de verwevenheid tot uitdrukking van de lijnen uit de Schrift inzake de Zoon. Immers, Jezus verbindt het ‘Zoon van David’-zijn in Zijn verwijzen naar Psalm 110:1 ook met het ‘Zoon des mensen’-zijn uit Psalm 8:6. Deze laatste Psalm wordt dan in de brief aan de Hebreëen nog weer verbonden met m.n. Psalm 2:7 (naast de andere Psalmen waaraan in Hebreëen 1 gerefereerd wordt).

3.8 Jezus, de Zoon des mensen

Het is onmogelijk recht te doen aan alles wat over deze benaming reeds gezegd is.⁴⁵³ Daarom spits ik het toe op Mark. 14:53–65⁴⁵⁴, omdat zowel Kuschel als Pannenberg de authenticiteit van deze woorden in twijfel trekken. In een doorwrocht opstel heeft Craig A. Evans een aantal argumenten aangegeven dat juist wel wijst op een authentieke weergave van Jezus’ eigen woorden.⁴⁵⁵

De belangrijkste reden om ze nog ter sprake te brengen, is dat in dit verband blijkt dat er sprake is van een *functionele* eenheid van Jezus en de Vader en wel een zodanige eenheid dat Hem dat op één lijn plaatst met God. En dat laatste kan alleen zo zijn wanneer Hij ‘altijd al’ tot de identiteit van God behoort heeft. De positie die Jezus zegt Zelf⁴⁵⁶ in te nemen, is met geen enkele andere vergelijkbaar. Ook niet met die van ‘de rechtvaardige’, de Messias-Zoon des mensen in de *Gelijkenissen van Henoch* (1 Henoch 37–71). Dan staat er alleen dat deze in het toekomstig oordeel mee zal recht spreken. Bovendien is de plaatsomschrijving anders: de Henochse Zoon des mensen zal wel

⁴⁵² Cf. Hamerton-Kelly, *Pre-existence*, 11–2.

⁴⁵³ Ter illustratie verwijs ik naar de enorme bibliografie 1773–2006, waarin ‘slechts’ het verband tussen de Gelijkenissen van Henoch en de Messias-Zoon des mensen voorwerp van onderzoek geweest is in de bundel: Gabriele Boccaccini (ed.), *Enoch and the Messiah Son of Man* (Grand Rapids/Cambridge 2007) 513–39.

⁴⁵⁴ Zie hierover (naast commentaren op het Evangelie van Markus) m.n. M. Hengel, “‘Setze dich zur meinen Rechten!’ Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1’, in: M. Philonenko (ed.), *Le Trône Dieu* [WUNT 69] (Tübingen 1993) 108–94; Joel Marcus, ‘Mark.14:61: “Are you the Messiah-Son-of-God?”’, *NovT* 31 (1989) 125–141; Darell L. Bock, *Blasphemy and Exaltation in Judaism: The Charge Against Jesus in Mark. 14:53–65* (Grand Rapids 2000); Craig A. Evans, ‘In What Sense “Blasphemy”?’ Jesus Before Caiaphas in Mark 14:61–4’, in: idem, *Jesus and His Contemporaries* (Leiden 2001) 407–34. Een schat aan achtergrondinformatie inzake de mogelijke relatie met Daniël 7:13–14 geeft: O. Hofius, ‘Der Septuaginta-Text von Daniel 7,13–14. Erwägungen zu seiner Gestalt und seiner Aussage’, *ZAW* 117 (2005) 73–90.

⁴⁵⁵ Evans, ‘Blasphemy’, 424–433, noemt als sterkste argument de samenhang met Jezus’ belofte aan Zijn discipelen dat ze met Hem zullen zitten op tronen in het Koninkrijk van God. Een traditie gebaseerd op Daniël 7: Jezus verstond Zichzelf als de ‘Zoon des mensen’ (vs. 14) en Zijn discipelen als de ‘heiligen’ (vs. 22). In dat kader plaatst Evans ook Mark. 10:37–40 als authentiek en legt hij een mooi verband met Psalm 122, een verband dat hij ontleent aan rabbijnse exegese.

⁴⁵⁶ Het gaat dus echt over de positie van de Zoon en niet alleen van het Koninkrijk, zoals Marcus Borg, John Dominic Crossan, *The Last Week: A Day-by-Day-Account of Jesus’ Final Week in Jerusalem* (San Francisco 2006) 129.

zitten op Gods troon, maar niet aan Gods rechterhand en evenmin permanent.⁴⁵⁷ Wanneer gezegd wordt dat Mark. 14:62 een ‘preview of the parousia’⁴⁵⁸ is, de dag waarop Jezus’ identiteit voor de hele mensheid duidelijk zal zijn, dan is daarmee in te stemmen. Echter, een ‘preview’ van Zijn post-existentie laat wel licht vallen op Zijn pre-existentie, hoezeer deze ook nog verborgen was vóór Zijn opstanding (cf. Mark. 9:9) en tot op zekere hoogte blijft na Zijn opstanding.

1 Henoch 37–71

Over de datering van dit geschrift en de betekenis ervan voor het verstaan van de evangeliën is veel geschreven. J.H. Charlesworth eindigt zijn lezing over de mogelijke datum van de Gelijkenissen als volgt, en dat geef ik weer als een typering van voorzichtige benadering waaraan dus geen stevige conclusies verbonden kunnen worden inzake de uitleg van de teksten van het NT: ‘Cumulatively, then, dating the Parables of Enoch to the time of Herod the Great and the Herodians has become conclusive.’ Dat is een vrij brede consensus onder de onderzoekers van dit geschrift. Hij vervolgt: ‘The Book of Parables (1 En 37–71) *appears to be* a Jewish work that antedates Jesus, and the author *seems* to imagine a connection among the Messiah, the Righteous One, and the Son of Man. The work *most likely* took shape in Galilee, not far from where Jesus centered his ministry. He, thus, *could have* been influenced by this writing on the traditions preserved in the Parables of Enoch. In this case, his own self-understanding *may* have been shaped by the relationship between the Son of Man and the Messiah that is found only in the Parables of Enoch. *If* those in the Enoch group (...) lived in Galilee, Jesus *would most likely* have had an opportunity to learn firsthand about their teachings through discussions and debates.’⁴⁵⁹ In dit licht is het ook niet juist om allerlei vergaande conclusies te verbinden aan deze Gelijkenissen in relatie tot het verstaan van het evangelie.⁴⁶⁰ Van belang is wel dat er blijkbaar geen enkele noodzakelijke reden is een uitspraak over de Zoon des mensen als in Markus 14:62 te typeren als een uitspraak die pas van na de opstanding Jezus in de mond gelegd zou zijn.⁴⁶¹

De beschuldiging van blasfemie⁴⁶² die het antwoord is van de kant van de hogepriester op Jezus’ doorbreken van het zwijgen, is veelbetekenend. De vraag waarop Jezus het gewraakte antwoord geeft, luidt: ‘Bent U de Christus, de Zoon van de Gezegende?’ (14:61). En wat blijkt dan blasfemisch te zijn? ‘Ik ben (het). U zult de Zoon des mensen zien zitten aan de rechterhand van de Kracht en komen met de wolken des he-

457 Bowman, Komoszewski, *Putting Jesus in His Place*, 252, waar de nadruk gelegd wordt op het ontbreken van een aanwijzing dat Hij ‘*alongside God*’ een plaats zal innemen. Cf. 359–60, n.26

458 A.Y. Collins, ‘The Secret Son of Man in the Parables of Enoch and Mark’, in: Gabriele Boccaccini (ed.), *Enoch and the Messiah Son of Man*, 338–42, 342.

459 Onlangs werden studies van het derde Henoch-seminar (2005) gebundeld: Gabriele Boccaccini (ed.), *Enoch and the Messiah Son of Man. Revisiting the Book of Parables* (Grand Rapids/Cambridge 2007) die een schat aan informatie bevat ten aanzien van de huidige stand van zaken, zie 415–96 over de dateringen, citaat op 467. Cursivering (MJK) willen onderstrepen dat we nog niet verder gekomen zijn dan waarschijnlijkheden. In dezelfde bundel worden ook andere pleidooien gevoerd.

460 Lee, *From Messiah to Preexistent Son*, 208–10, zegt daarom te veel: ‘We can therefore safely conclude that the Enochic Son of Man (...) is an important precedent for the early Christian understanding of Jesus as a pre-existent being’.

461 Cf. ook nog weer vanuit een andere invalshoek: Craig A. Evans, ‘Was Simon Ben Kosiba Recognized as Messiah’, in: idem, *Jesus and His Contemporaries*, 183–211, cf. 423–4, en: H. Baarlink, *Bist du der Christus, der Sohn des Hochgelobten? Implizite und explizite Christologie im Markusevangelium* (Kampen 1992) m.n. 27–40, 63–81.

462 Het gaat hier uiteraard niet om het brede gebruik ervan in het NT, maar om die situatie waarin blasfemie een ‘doodzonde’ is die werkelijk de doodstraf tot gevolg heeft. Volgens de Mishna behoort blasfemie tot de zonde die stening verdient. ‘De godslasteraar is onschuldig tot hij de Naam uitspreekt’ (*m.Sanh.* 7:4), gebaseerd op Lev. 24:11. De handelwijze van de hogepriester is in dit tractaat te herkennen. Eén ding lijkt te ontbreken: het uitspreken van de Naam.

mels.’ (14:62). De claim (de) Messias te zijn, was op zichzelf genomen geen blasfemie, maar bood in ieder geval een *politieke* reden om Jezus over te geven aan Pilatus. Wat is dan wel de overtreding die Jezus begaan heeft in de ogen van de hogepriester en de Raad? Dat Hij méér is dan een Messias.⁴⁶³ Waaruit blijkt dat?

1. Het ἐγώ εἶμι? Het is niet waarschijnlijk dat we deze woorden als een weergave van JHWH mogen lezen, zoals dat herhaalde keren het geval is bij Johannes.⁴⁶⁴ Niettemin zijn het woorden van groot gewicht in het bevestigende antwoord dat Jezus heeft. Vooral wanneer we het καὶ dat erop volgt als *explicativum* of *consecutivum* lezen, zodat de inhoud van de daarop volgende woorden uitleggen wie deze ἐγώ εἶμι is.⁴⁶⁵ Maar dan zullen het die woorden zijn die geleid hebben tot de uitroep van de hogepriester en niet het ‘Ik ben (het)’ op zichzelf.

2. De structuur van het evangelie. Het is opvallend dat bij Markus de eerste en laatste confrontatie tussen Jezus en Zijn critici gepaard gaat met de beschuldiging van blasfemie (2:7; 14:62) in een situatie waarin Jezus Zichzelf ter sprake brengt als de Zoon des mensen (2:10; 14:64). Het begint met de beschuldiging inzake de (toezegging van de) vergeving van zonden. Dat kan God alléén. Deze Messias claimt prerogatieven die God alleen toebehoren. Blijkbaar wijzen het ‘zitten ter rechterhand van de Kracht’ en het ‘komen met de wolken des hemels’⁴⁶⁶ ook op alleen aan God voorbehouden karakteristieken.

3. In het licht van het OT gaat Jezus – naar eigen zeggen – zelfs meer dan het ‘heilige der heiligen’ binnen. W. Horbury heeft betoogd dat reeds in de vroeg-joodse exegese er een verband gelegd is tussen Ps. 110:1 en Daniël 7, zonder daarmee te suggereren dat Jezus dus precies ‘past’ in de reeds bestaande exegese van het OT (binnen het Tweede Tempel-jodendom).⁴⁶⁷ Immers, Jezus’ claim dat Hij het recht heeft om Gods hemelse tegenwoordigheid binnen te gaan is voor het Sanhedrin niet los te denken geweest van de ‘troonzaal op aarde’, het heilige der heiligen. En dat Hij daar gaat *zitten*, is al helemaal ongehoord. Daarom is Zijn uitspraak nog slechter in de oren van de leiders dan het claimen van het recht om het heilige der heiligen te mogen binnenwandelen en daar te léven.⁴⁶⁸ Als Zoon van de Gezegende blijkt Hij daar Zijn ‘thuis’ te hebben.

⁴⁶³ Cf. M. Hengel, *Jesus und das Judentum*, 597–8.

⁴⁶⁴ Omdat dit de enige keer is bij Markus dat deze woorden zo nadrukkelijk gesproken zijn en bovendien noch Mattheus, noch Lukas hier melding van maakt.

⁴⁶⁵ Cf. Blass, Debrunner, Rehkopf, *Grammatik*, par. 442, 368 onder 6 ‘eine Erklärung zum Vorauegehenden’. Ook mogelijk is hier een consecutivum, 367, onder 2 ‘das Vorhergehende weiterführend’. Voor ἐγώ εἶμι zie ook hierboven 3.6.3.1.

⁴⁶⁶ Cf. Ex. 14:20; 34:5, Num. 10:34; Jes. 19:1, ‘de troonwagen’ in Ezechiël 1vv. Zie over dit laatste: P. de Vries, *De heerlijkheid van JHWH in het Oude Testament*, 282–3.

⁴⁶⁷ W. Horbury, *Messianism among Jew and Christians: Biblical and Historical Studies* (New York 2003) m.n. 137–42. Cf ook C.A. Evans, *Jesus and His Contemporaries*, 83–154 over ‘Jesus and the Messianic Texts From Qumran’, met een uitgebreide bibliografie, 84–86.

⁴⁶⁸ Cf. Darell Bock, *Jesus According to Scripture: Restoring the Portrait from the Gospels* (Grand Rapids 2002) 375; cf. idem, *Blasphemy and Exaltation in Judaism: The Charge Against Jesus in Mark 14: 53–65* (Grand Rapids 2000).

De vraag hierbij of de Zoon van de Gezegende (God⁴⁶⁹) een equivalent is voor Messias of dat het ‘Zoon van God’-zijn juist het Messias-zijn kwalificeert, lijkt me hiermee beantwoord. Zijn Zoonschap kwalificeert Zijn Messias-zijn.⁴⁷⁰

3.9 Conclusies

Het onderzoek dat verricht is, leidt samengevat tot een aantal conclusies die hieronder volgen. Wel met deze kanttekening: een samenvatting kan nooit geheel recht doen aan alle details die er zijn binnen de Schrift, waarbinnen immers sprake is van diversiteit binnen een bepaalde eenheid.⁴⁷¹ Voor het antwoord op de vraag welke elementen bepalend zijn in de christelijke theologie voor de betekenis van het spreken over de pre-existentie van de Zoon zijn de volgende zes punten van wezenlijke betekenis:

1. Een eenzijdig beroep op de *wijsheidsliteratuur* om de identiteit van Jezus onder woorden te brengen, blijkt geen recht te kunnen doen aan wat het NT getuigt over Jezus, de Zoon van God. In het bovenstaande onderzoek is dat met name gebleken in het luisteren naar enkele gedeelten die als ‘prototype’ daarvoor fungeren. Allereerst wees de tekst van Kolossenzen 1:15–20 ons een andere richting. Vervolgens hebben we gezien dat zowel ten aanzien van de christologie binnen de synoptische evangeliën (met als kroongetuigen: Matth.11:25–27 en 28–30, Luk.7:33–35; 11:49–51), de paulinische christologie (m.n. 1 Kor. 1:24,30; 8:6, 2 Kor. 4:4–6) als de johanneïsche christologie (m.n. de proloog) gesteld kan worden dat wel allerlei thema’s uit de ‘wijsheidstraditie’ een bepaalde plaats krijgen, maar dat nergens blijkt dat daarmee alles gezegd is over de Zoon. Een eenzijdig beroep op deze traditie sluit per definitie en bij voorbaat – dat is een gegeven met deze traditie – iedere mogelijkheid uit van een *persoonlijke* pre-existentie van de Zoon en daarmee ook van een werkelijke *incarnatie*. Op z’n hoogst kan Jezus dan nog de *belichaming* zijn van Gods creatief en verlossend handelen. Alle spreken over de Wijsheid komt niet verder dan de gedachte van een pre-existente *personificatie* van Gods wijsheid. Dat blijkt ook in strijd te zijn met de geloofspraktijk waaruit blijkt dat Hij reeds op aarde geprezen en aanbeden (*proskuneoo*) wordt.

2. Licht over de existentie van de Zoon van God valt er in het NT vanuit een breed traditieveld, waarin Jezus als de Christus getekend wordt. Daarbij kan dan geweest worden op het OT als de ‘logic of christology’ (Gunton). De typering ‘bouwstenen’ (Hengel), ‘matrix’ (Dunn) of ‘divine agency tradition’ (Hurtado) kunnen daar recht aan doen. Concreet kunnen daarbij genoemd worden de verschijning van de Engel van

⁴⁶⁹ Zo in Matth. 26, Luk. 22.

⁴⁷⁰ Joel Marcus, ‘Are You the Messiah-Son-of-God?’, betoogt in dit artikel ook het laatste. Dit vooral in het licht van het onderscheid tussen het ‘Zoon van David’ (Mark.12:35–37 // Luk.20:41–44, die niet volledig Jezus’ identiteit tot uitdrukking kan brengen (gezien Psalm 110:1, waar David de Gezalfde ‘Heer’ noemt) en het ‘Zoon van God’-zijn (cf. Rom. 1:3,4). Immers een ‘Zoon van God’-zijn in de zin van een davidische Messias zou geen blasfemie geweest zijn. ‘Zoon van God’ wordt blijkens 14:61 verstaan in termen van participatie in Gods kosmische heerschappij (14:62, cf. Ps. 110:1). Belangrijkste ondersteuning hiervoor ontleent Marcus aan de ‘tweetrup’ in de vraagstelling van Luk. 22:67–71. Ook in Lukas 1 wordt een onderscheid gemaakt (1:32–3, 1:35).

⁴⁷¹ Zo bleek dat niet alle Synoptici in hetzelfde kader de ‘Zoon van God’ ter sprake brengen, terwijl er toch ook weer een verbinding is tussen alle drie inzake de verbinding tussen ‘Zoon van God’ en ‘Messias’.

JHWH, de tabernakel/tempel, de *kabod* (*Shekhina*) en de ambten onder Israël en in verband daarmee de verschillende messiaanse verwachtingen. Deze aspecten kwamen aan de orde in een belichting van de ‘Engel van JHWH’ en binnen de bespreking van diverse gedeelten uit het NT, waaronder enkele die direct terugverwijzen naar het OT. Daarnaast bleek dat de psalmen 2 en 110 een scharnierfunctie hebben in het verstaan van de pre-existentie van de Zoon in het licht van Zijn *post-existentie* in de troon van God, ter rechterhand van Zijn Vader.

3. Juist het spreken over de Zoon van God in het licht van Jezus de Christus blijkt Hem in meer dan één opzicht recht te kunnen doen op grond van wat de Schrift ons meedeelt over het zoonschap:

a. Het verband tussen het *messiaanse* zoonschap en het *ontologisch* zoonschap⁴⁷²: Bij het spreken over Jezus de Christus, de Zoon van God loopt de *kenorde* via de erkenning van zijn messiaanse zoonschap – en dat plaatst Hem in het brede ‘traditieveld’ – naar de erkenning van het ontologisch Zoonschap – en dat herkent Hem als de ‘meer dan’ messiaanse Zoon – en blijkt omgekeerd het wezenlijke van zijn messiaanse zoonschap alleen verstaan te kunnen worden in het licht van de *zijnsorde* van zijn eeuwige ontologische zoonschap. Dit verband legt ook de relatie tot zijn *Zoon* van David-zijn en zijn *Heere* van David-zijn.

b. Het verband tussen het zoonschap en de Geest: op tal van cruciale plaatsen, vanaf Zijn heilige ontvangenis tot en met het geven van Zijn leven, blijkt de *messiaanse* Zoon totaal afhankelijk te zijn van en geleid te worden door de Geest, draagt Hij de Geest als de met de Geest gezalfde. Ook in dit opzicht blijkt de *relatie* tussen de messiaanse Zoon en de eeuwige Zoon van God wanneer we letten op het trinitarisch perspectief waarin we de Zoon tegenkomen in de Schrift. We kennen de identiteit van de Zoon nooit buiten de Geest, en omgekeerd.

c. Het verband tussen het zoonschap en de Vader: Uitvoerig is stil gestaan bij het feit dat deze Zoon op een geheel unieke wijze God tot Vader heeft en deze God allereerst Vader genoemd wordt in relatie tot deze Zoon. Ook dit aspect geldt zowel het messiaanse als het ontologische zoonschap. Elk van beide is essentieel voor de identiteit van de ander. We kennen de identiteit van de Zoon nooit buiten de Vader, en omgekeerd.

4. Het blijkt dat wat later onder woorden gebracht is als *pre-existentie* in de Bijbel de *unieke* relatie tussen deze Zoon en God de Vader als een *eeuwige* relatie wil typeren. Gebleken is dat daar waar aanwijzingen gegeven worden voor de *pre-existentie* van de Zoon naast een ‘temporeel’ aspect van het voorvoegsel ‘pre’ in het kader van de relatie tussen *tijd en eeuwigheid* ook sprake is van de *pre-eminentie* van de Zoon in het kader van de relatie tussen *Schepper en schepsel* en bovendien nooit los gezien kan worden van de *pro-existentie* van de Zoon in het kader van de relatie tussen *christologie en soteriologie*. Deze aanwijzingen wijzen de Zoon aan als behorend tot Gods identiteit en staan zo in het *theologisch* kader van de relatie tussen *Vader en Zoon*.

5. De volgende aanduidingen blijken binnen de context waarin ze staan te wijzen op de pre-existentie van de Zoon vóór Zijn komst in deze wereld als Jezus de Christus en

472 Ik gebruik het woord ‘ontologisch’ hier omdat het in de Engelstalige literatuur veel gebruikt wordt. De bedoeling ervan is om zijn *wezenlijke*, *eeuwige* Zoonschap aan te duiden, ofwel Zijn behoren tot Gods identiteit.

dan zowel in Zijn *voorgeschiedenis* onder Israël als in Zijn *er-zijn-bij-de-Vader* vóór de grondvesting van de wereld. Paragraafsgewijs een opsomming:

3.1 Hij is volgens Kolossenzen 1:15–8 *eikoon tou theou, prototokos* van de hele schepping, *pro pantoon* en wordt getypeerd als de *archè*. Het in, door en voor Hem geschapen zijn vormt een geheel van het begin tot het einde en verbindt tevens de protologie onlosmakelijk aan de eschatologie. Daarnaast is er niet alleen de aanbidding van Hem ná Zijn opstanding, maar ook reeds in Zijn knechtsgestalte als Zoon.

3.2 Met name de proloog in het Evangelie naar Johannes legt de verbinding tussen de *logos asarkos* en de *logos ensarkos*, tussen schepping en verlossing in de werkelijkheid van licht en duisternis. Voortdurend is sprake van een *relatie* tot God de Vader en Zijn eigen God-*zijn*. Het één-zijn van Vader en Zoon heft het onderscheid tussen hen niet op. Verder legt Efeze 1 verband tussen pre-existentie en *predestinatie* ('in Hem uitverkoren', 1:4) en vandaaruit ook met de *soteriologie* ('in Hem verlossing', 1:7) en de *eschatologie* ('alles in Hem bijeenvergaderen', 1:10). Het heilsplan (*mysterion*) kan nooit gedacht worden buiten de Zoon om.

3.3 De gehele traditie c.q. openbaring in het OT spreekt van Gods *condescendentie* waarvan in het licht van het NT blijkt dat Gods aanwezigheid, Zijn handelen en spreken op aarde, nooit los gestaan heeft van de Zoon. Dit kan onderbouwd worden vanuit Zijn plaats in de schepping en onderhouding van al wat geschapen is, in het licht gezien worden van de dienst der verzoening en in de dienst van de profetie en van de koningen van Juda en heeft vorm gekregen in de tempel en Torah en schittert in de heerlijkheid die toen geopenbaard is. In 'omgekeerde richting' wijst het NT ook terug naar het Oude om de betekenis van de Zoon voor het heden te verstaan.

3.4 Reeds bij Jezus' doop als de Christus is *expliciet* sprake van de publieke erkenning van het *messiaanse zoonschap* dat reeds *impliciet* eigen was aan Jezus, verbonden aan een nog *impliciet ontologisch* Zoonschap dat bij de eerste lezers of hoorders van deze geschiedenis na de opstanding reeds *expliciet* tot uitdrukking werd gebracht, werd verkondigd en beleden. Er is dus nergens sprake van een adoptianisme bij de doop of de opstanding, zoals dit in later eeuwen geleerd werd. Wél is de opstanding een beslissend punt ten aanzien van een 'Zoonschap als gehoorzame knecht' naar een 'Zoonschap in kracht aan de rechterhand van God'. Tevens blijkt dat vanuit de opstanding en zo de *post-existentie* licht valt op de pre-existentie van de Zoon.

3.5 Bijzonder licht op Jezus' Zoonschap valt er vanuit de typering ervan als *monogenès theos* en *ho oon eis ton kolpon tou patros* in Johannes 1:18. De pre-existentie van de Zoon wijst daarbij op de onderlinge intimiteit van Vader en Zoon en tevens op de liefde als de drijfveer voor het gezonden worden en willen komen. Met name de typering van deze Zoon als *idios huios* (Rom. 8:34) wijst op het gegeven dat de Vader nooit zonder deze Zoon geweest is.

3.6 Binnen de context waarin sprake is van '*gezonden + doel van de zending*' ligt niet alleen nadruk op het initiatief van de Vader, maar tevens op de pre-existentie van de Zoon, die dan ook als *gekomen* wordt beleden. De '*Ik ben gekomen + doel*'-uitspraken wijzen op de voorafgaande intentie van de Zoon. Ook in de synoptische evangeliën wijzen de '*èlthon*'-uitspraken op de transcendentie van de Zoon. Een van de oudste 'hymnen' tekent de Zoon als *en morfè theou huparchoon* dat synoniem is met *to einai isa theooi* voordat Hij *morfè doulou laboon*. In de Johanneïsche geschriften wijzen bovendien met name de 'Ik ben'-uitspraken (zowel de uitspraken die voorzien zijn van een metafoor als de absolute 'Ik ben (het)'-uitspraken), op de Zoon als behorend tot Gods identiteit en de pre-existentie van de Zoon. In de Openbaring wordt de Zoon getypeerd als *Oorprong en Einddoel*.

3.7 De pre-existentie van de Zoon in het licht van Jezus de Christus blijkt ook uit het gedeelte waarin staat dat de '*zoon van David*' de '*Heer van David*' is. Verder zijn er goede redenen om vanuit de Zoon als de '*Wortel van David*' te erkennen dat Hij boven David uitgaat én aan David voorafgaat.

3.8 De belijdenis van de Zoon in Markus 14:62 geeft aan dat Hij méér is dan de *messiaanse* Zoon. Zijn claimen van het recht op het *zitten* in de troon aan de rechterhand van de Kracht wijst op een 'thuis' zijn in dit 'heilige der heiligen'.

6. Het is opvallend dat over de pre-existentie van de Zoon in verheven proza en hymnisch taalgebruik gesproken wordt. Daarmee worden de woorden niet van hun kracht

berooft, maar blijkt de Geest van de Zoon dit aspect van de luister van de Zoon op deze wijze te accentueren. Beamen van wat gehoord is, is instemmen met de doxologie.

Zinvol spreken in de christelijke theologie over de pre-existentie van de Zoon kan dus alleen wanneer bovengenoemde punten meegewogen worden. Het gewicht van deze afzonderlijke punten kan verschillend worden getaxeerd, maar tezamen dienen ze als ijkpunt voor het spreken over de pre-existentie van de Zoon.

4. Een grensoverschrijdend Woord

In no wise! all we've gained is, that belief,
as unbelief before, shakes us by fits,
confounds us like its predecessor. Where's
the gain? how can we guard our unbelief,
make it bear fruit to us?--the problem here.
Just when we are safest, there's a sunset-touch,
a fancy from a flower-bell, some one's death,
a chorus-ending from Euripides,--
and that's enough for fifty hopes and fears
as old and new at once as nature's self,
to rap and knock and enter in our soul,
take hands and dance there, a fantastic ring,
round the ancient idol, on his base again,--
the grand Perhaps! We look on helplessly.
There the old misgivings, crooked questions are--
this good God,--what he could do, if he would,
would, if he could--then must have done long since:
If so, when, where and how? some way must be,--
once feel about, and soon or late you hit
some sense, in which it might be, after all.
Why not, "The Way, the Truth, the Life?"
(Robert Browning)¹

Introductie

In bovenstaande regels is sprake van 'the grand Perhaps!'. Behoort de theologische bezinning op de realiteit van de pre-existentie van de Zoon daar ook toe? Ongetwijfeld. Als het werkelijke bestaan van God hiertoe behoort, dan ook de realiteit van de pre-existentie van de Zoon van God. Browning geeft in zijn gedicht treffend de worsteling weer van de (on)mogelijkheid van het leren kennen van een *ens realissimum*.² Zo laat

¹ Uit: Robert Browning, *Bishops Blougram's Apology*.

² Deze uitdrukking is in verschillende contexten gebruikt vanaf Aristoteles en had dan een specifieke betekenis in de zijnsleer. Ik gebruik het hier slechts in de letterlijke zin van een 'ultieme werkelijkheid', zonder de hele bagage uit de geschiedenis daarin mee te nemen.

hij de bisschop worstelen met de vragen van een sceptische journalist.³ De spanning wordt opgevoerd tot in de laatste regels van de strofe: ‘Why not ...?’.

Inderdaad, waarom eigenlijk niet? Waarom zou aan het spreken over de pre-existentie van de Zoon niet ‘gewoon’ een realiteit ten grondslag liggen, ook al gaat deze werkelijkheid onze dimensies van tijd en ruimte te boven? In dit hoofdstuk wordt onderzocht hoe we in ons denken legitiem deze grenzen van ons bestaan kunnen overschrijden en welke plaats en betekenis de pre-existentie van de Zoon daarbij heeft. Wanneer is het legitiem? Het antwoord op deze vraag zoeken we in Zijn ‘legitimatiebewijs’, dat ons getoond is in Zijn leven en werk binnen de grenzen van ons bestaan.

Kunnen we dan met het bestaan dat óns eigen is beginnen, om vervolgens de conclusie te trekken dat we ‘pre-existentie’ nodig hebben om te kunnen bestaan? We staan immers voor vragen die ook met het verstaan van onze eigen existentie in het ‘hier en nu’ te maken hebben. Daarbij is het essentieel te bedenken dat onze existentie een *relationele* essentie heeft. Het woord ‘existentie’ betekent immers dat we in een *ex-sistere* leven.⁴ Dit ‘buiten onszelf (be)staan’ in dit leven houdt op z’n minst de noodzaak van een co-existentie in, willen we niet opgesloten zijn in ons ‘zelf’. Zo alleen is immers een relatie mogelijk.⁵ En als het nu eens zo is dat juist dit ‘ek-statisch’ karakter van ons mens-zijn ons herinnert aan de diepe – vaak verborgen – noodzaak van een bijzondere vorm van co-existentie? Het erkennen daarvan is wezenlijk voor het christelijk geloof. Die bijzondere vorm van *co-existentie* heeft alles te maken met de *pre-existentie* van de Zoon.⁶

In het vorige hoofdstuk is nadrukkelijk aan de orde gekomen dat de inhoud van het spreken over pre-existentie van de Zoon in de Schrift gefundeerd is op Jezus’ co-existentie met ons in onze tijd en ruimte als de Zoon van de Vader. Toch betekent deze co-existentie meer dan dat Jezus – in tijdsvolgorde – existeerde vóór onze existentie en als zodanig ons pre-existent is. Dat geldt immers van alle mensen die vóór ons geleefd

3 Zie voor de achtergrond van dit gedicht: Stefan Hawlen, *Robert Browning* (Abingdon/New York 2002) 90–1; het is niet zonder reden dat een bisschop als apologet gekozen werd in het licht van de controverse met de RK-kerk in Engeland gedurende de eerste helft van de 19^e eeuw.

4 Cf. art. ‘Existenz’, *RGG⁴*, Bd.2, 1812–13.

5 Voor een uitvoerige introductie inzake bezinning op met name de relationele aspecten van het persoon-zijn: Christoph Schwöbel, Colin E. Gunton (red.), *Persons, Divine and Human. King’s College Essays in Theological Anthropology* (Edinburgh 1999, 1991); cf. Cornélius Boingeanu, ‘Personhood in Its Protological and Eschatological Patterns: An Eastern Orthodox View of the Ontology of Personality’, *EQ* 78 (2006) 3–19, 12: ‘A person is thus not a mere individual but an open and ekstatic reality, relating to others for his/her existence. The actualization of personhood takes place in self-transcendence, the movement of freedom toward communion with other persons. In its ekstatic character a person reveals his/her being in an integral and undivided way. Thus in being ekstatic a person becomes *hypostatic* (the bearer of his/her nature in his/her totality)’. Zie verder deel 1, de bespreking van Guntons relationele theologie en diens opvatting over persoon-zijn.

6 Cf. Grillmeier, *Jesus den Christus*, 773: ‘Dieses Wort insinuiert eine *Dynamik*, eine *Sinnrichtung*’. Hij wijst dan vervolgens op het goed recht van de gedachte van de enhypostase, waarbij toch de blikrichting van het mens-zijn van Christus naar het goddelijke Subject gaat. Dan dienen we echter volgens hem eveneens de omgekeerde richting mee te nemen: ‘Wir können von einer Ek-hypostasis oder einer Ek-stasis des Göttlichen sprechen, welche von Divinum her in menschliche Ek-sistenz hinein tendiert. Damit ist der Wille Gottes verwirklicht, einer von uns zu sein, in der dem Sohn zugeeigneten konkreten, menschlichen Wirklichkeit.’

hebben. Dan zou Hij niet ‘meer’ dan een mens geweest zijn. Dat kan men inderdaad veronderstellen, maar daarmee zou tevens Jezus’ co-existentie alleen iets in het verleden zijn en zou Hij dus niet meer met ons kunnen co-existeren in de 21^e eeuw. Juist de overtuiging van Jezus’ *blijvende* co-existentie – na Zijn opstanding en hemelvaart – heeft christenen van de pre-existentie van deze Zoon van God overtuigd. Dát Hij leeft, is de geloofsbelijdenis en -beleving van alle christenen. Zijn eeuwige pre-existentie is verbonden aan Zijn dagelijkse co-existentie.⁷

Toch zal niet de route gekozen worden om vanuit de (religieuze) ervaring in onze existentie het geloof in de realiteit van de pre-existentie van de Zoon te rechtvaardigen.⁸ Betoogd zal worden dat Jezus’ existentie in de tijd de legitieme plaats is om Zijn realiteit te onderzoeken. De eigenaardigheid van Jezus’ concrete existentie is immers geworteld in ‘the way in which he lived uniquely as the frontier of the familiar and the transcendent’.⁹ Dit aan de ene kant vertrouwde en aan de andere kant transcendente bleek in het vorige hoofdstuk: Jezus in de ‘werkplaats van Zijn Vader’ op deze aarde is op een bijzondere manier ‘Kind in Huis’ bij de Vader.¹⁰ Hij *is* Zoon van de Vader. Jezus’ persoon en werk komen in de naam Zoon bij elkaar vanuit dit relationele aspect tussen Vader en Zoon. Zo alleen is het *ens realissimum* tegelijkertijd het *ens concretissimum*. Op grond daarvan kan met recht en reden gesproken worden over de realiteit van de pre-existentie van de Zoon. Althans, het doel van dit hoofdstuk is om dat aan te tonen.

Eerst wordt een omschrijving gegeven van wat verstaan wordt onder een *reële* pre-existentie van de Zoon. Om dat begrip te verduidelijken wordt gebruik gemaakt van een omschrijving van de filosofische opvatting(en) van het *realisme* (4.1). Vervolgens gaan we drie ‘grenzen’ over wanneer we Jezus’ existentie verbinden met Zijn pre-existentie als Zoon. Die ‘grenzen’ worden verkend met daarbij een verantwoording over de legitiemiteit van zo’n ‘grensoverschrijding’: 1. de ontologische grens (4.2), 2. de epistemologische grens (4.3), en 3. de eschatologische grens (4.4).¹¹ Drie hoofdlijnen worden in deze paragrafen gevolgd, namelijk de relatie tussen: transcendentie en immanentie (4.2), de immanente en economische triniteit (4.3) en eeuwigheid en tijd (4.4).

7 Cf. Matth. 28:20: ‘En zie, Ik ben met u al de dagen’.

8 Daarmee is niet gezegd dat deze weg per definitie onbegaanbaar is. Wel blijkt dan op z’n minst van belang de soort ervaringen (directe en indirecte) te definiëren. Zie de discussie die destijds gevoerd is door G. van den Brink en W. Stoker over de epistemologie van de religieuze ervaring naar aanleiding van A.P. Alston, *Perceiving God* (Ithaca/London 1991) in *NTT* 56 (2002) 177–212. Voor kritiek op deze empiricistische kennistheorie, zie: Gert van den Brink, *Er is geen God en Philipse is zijn profeet. De onredelijkheid van een atheïst* (Kampen 2010) 46–7, 74–7, met daarbij verwijzingen naar diverse studies van Donald Davidson, die gewezen heeft op het onderscheid tussen *experience* (waarneming) en *awareness* (bewustwording).

9 D. MacKinnon, *Themes in Theology. The Free-fold Cord* (Edinburgh 1987) 180.

10 Met deze woordspeling op Jezus’ situatie in Nazareth wordt aangegeven dat Hij daar gekomen is om het werk van Zijn Vader te doen als de messiaanse Zoon (functioneel), maar dat Zijn afkomst niet in Nazareth ligt, omdat gebleken is in het voorgaande hoofdstuk dat Hij behoort tot de identiteit van God, de Vader en dus wezenlijk Zoon van de Vader is (ontologisch). Een soortgelijk beeld gebruikt C. van der Kooij, *Tegenwoordigheid van Geest*, 36, als ‘icoon’ bij Matth. 11:27.

11 Cf. Kevin J. Vanhoozer, ‘Once More Into the Borderlands: The Way of Wisdom in Philosophy and Theology after the “Turn to Drama”’, in: idem, Martin Warner (ed.), *Transcending Boundaries in Philosophy and Theology. Reason, Meaning and Experience* (Hampshire/Burlington 2007) 31–56.

4.1 Pre-existentie en realiteit

Wat in de hedendaagse filosofie bekend staat als het realisme kan, hoewel niet op alle onderdelen beaamd door iedere realist, als volgt omschreven worden, daarbij onderscheid makend op drie deelgebieden¹²:

1. *Ontologisch*. Er bestaat een realiteit (of realiteiten), waarvan het bestaan onafhankelijk is van en buiten het onderzoekende menselijke verstand. Deze werkelijkheid wacht als het ware op onze ontdekking of onze respons, en wordt niet in aanzijn geroepen, geconstrueerd, geprojecteerd of uitgevonden door het menselijke verstand.
2. *Epistemologisch*. Deze werkelijkheid (werkelijkheden) kan worden gekend, in ieder geval bij benadering, en de statements aangaande die werkelijkheid kunnen niet beschouwd worden als simpelweg subjectieve beweringen betreffende persoonlijke attitudes of gevoelens. Het is mogelijk om tenminste een bepaalde graad van kennende toegang te verkrijgen tot deze 'objectieve' werkelijkheid, terwijl tegelijkertijd moet worden toegegeven dat de manier waarop deze (werkelijkheid) wordt begrepen of in een conceptie wordt gevat tot op zekere hoogte geconditioneerd kan zijn door culturele, sociale en persoonlijke factoren.
3. *Semantisch*. Deze werkelijkheid kan worden voorgesteld, beschreven of op een of andere manier worden gepresenteerd, hoe inadequaat of voorlopig ook, zodat het mogelijk is om statements betreffende deze realiteit te maken die tenminste als benaderingen van de waarheid opgevat kunnen worden. Terwijl voluit toegestemd wordt dat de menselijke taal beperkingen heeft, is de taal noch een inadequaat noch een oneigenlijk middel om betekenisvolle statements te maken betreffende de werkelijkheid.

Nu zijn we in het dagelijks leven grosso modo wel realisten. De wegen gaan binnen de wetenschap echter uiteen wanneer het bijvoorbeeld gaat om allerlei zeer kleine deeltjes in een atoom en de dimensies daarvan. Dan staan constructivisten tegenover realisten in de wetenschapsfilosofie.¹³ Deze tegenstelling is er ook binnen de theologische wetenschap. Zelfs dat is nog een te brede formulering. Het gaat in deze studie niet over een *religieus* realisme¹⁴, maar om een *theologisch* realisme en nog nader bepaald: een *christocentrisch* realisme. Met dit laatste wordt bedoeld dat de verhouding van de Zoon op aarde tot Zijn Vader in de hemel van beslissende betekenis is voor onze visie op de werkelijkheid.¹⁵

12 Deze formulering is ontleend aan: Alister E. McGrath, *A Scientific Theology*, Vol. 1, 75; cf. Vol. 2, 195–244. Cf. Andrew Moore, *Realism and Christian Faith. God, Grammar, and Meaning* (Cambridge 2003).

13 Deze tegengestelde opvattingen kennen uiteraard de nodige variaties: anti-realisme, non-realisme, sceptisch realisme, etc.

14 Cf. voor een beschrijving hiervan in relatie met andere wetenschappelijke theorieën: Pieter J. Huizer, *Models, Theories and Narratives. Conditions for the Justification of a Religious Realism* (Groningen 1997).

15 Cf. Gunton, *Promise*, xxx: 'Christology is bound to begin with Jesus. That is right, but there is a qualification to be made. We may not build our own ladder to heaven, so that Jesus with whom we begin is not our intervention or discovery. It is of the essence not only of our creaturehood but of its fallenness that we are unable to approach the holy God apart from his initiative. To be sure, there is need of mediation, but

Wanneer we de hierboven gegeven omschrijving toepassen op de realiteit van de pre-existentie van de Zoon dan is het volgens de bovenstaande formulering dus zo dat (1) Hij onafhankelijk van onze concepten c.q. interpretatiekaders Zijn (voor)bestaan heeft, (2) dat we Hem zo kunnen leren kennen, en (3) we over Zijn voorbestaan (bij benadering) ware uitspraken kunnen doen.

Hierboven werd al enkele keren de aanduiding *ens realissimum* voor ‘God’ gebruikt. Dat zou – mede in het licht van de geschiedenis van deze uitdrukking – de indruk kunnen wekken dat ‘God’ gezien wordt op de hoogste trap van een schaal van het zijn. Dan zou Zijn realiteit slechts in graad verschillen van onze realiteit. Dat is beslist niet de bedoeling. Daarom stond God hier nog tussen haakjes, omdat deze ‘God’ als het *ens realissimum* gezien zou kunnen worden als een *terminus ad quem* waar wij bij uitkomen door te redeneren. Om in dezelfde termen te blijven spreken: Hij is echter *terminus a quo*. Met het *ens realissimum* wordt hier uitsluitend benadrukt dat als er ‘iets’ is, God *is*.¹⁶ Met andere woorden: Hij is de ‘meest reële werkelijkheid’ die er is en alles wat geschapen is, is slechts werkelijkheid door deze Schepper (*creatio ex nihilo*).

De werkelijkheid Gods is van een unieke orde. Maar juist over die werkelijkheid zullen we in ‘harde’ ontologische termen moeten spreken. In de eigenlijke zin van het woord kunnen we alleen van God zeggen dat Hij (er) *is*, en van alle andere wezens hooguit in de afgeleide betekenis dat ze een tijdje bestaan. Het is allemaal te horen in de eerste zin van de Bijbel: ‘In den beginne schiep God de hemel en de aarde.’ (Gen. 1:1)¹⁷

Door aan te sluiten bij dit realisme *veronderstellen* we Gods realiteit (c.q. de realiteit van de pre-existente Zoon) niet. ‘[S]uch a presupposition would play the role of a self-referring postulate of theology.’¹⁸ Het omgekeerde is waar: God gaat aan alle theologie vooraf (*prevenient*) en alleen daarom is een realistische metafysica mogelijk. Het realisme geeft uitdrukking aan dit ontologische commitment. Juist omdat God *prevenient* is, kan Hij niet beschouwd worden als een *presuppositie* van het christelijk geloof. Dan zouden we de geschapen werkelijkheid toch nog weer een plaats geven vóór de werkelijkheid van de Schepper en zo de Heer van de schepping een postulaat maken van ons menselijk denken.¹⁹ Katherine Sonderegger²⁰ plaatst het realisme tegenover het constructivisme (van onder andere Gordon Kaufman, Sallie McFague, Catherine LaCugna) en geeft aan dat een theologische realist weinig te zeggen heeft tegen een constructivist, omdat de uitgangspunten niet te ‘bewijzen’ zijn.

‘Its realism must encounter, acknowledge and bow down before the God who is the creator of all reality, who is not an after-thought, observer or unintegrated part, but rather the author and judge of the world he

in view of the human condition it must be provided by God. That is the point of christology of the confession that in Jesus is is not merely a man but the eternal God who meets us’

16 Cf. I.U. Dalferth, *Becoming Present. An Inquiry into the Christian Sense of the Presence of God* (Leuven/Parijs/Dubley 2006) m.n. 33–9, 137–40. Het gaat niet om een God ‘out there’, maar om de God ‘Who is there’. Cf. D.A. Carson, *God Who is There. Finding Your Place in God’s Story* (Grand Rapids 2010).

17 G. van den Brink, in: *Gegronde geloof*, 48

18 Moore, *Realism*, 193.

19 Moore, *Realism*, 183, die daarbij verwijst naar de studie van Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*.

20 Katherine Sonderegger, ‘The Character of Christian Realism’, *SJT* 57 (2004) 451–465

has made. Such realism is received, not proposed.²¹ Het gaat daarbij niet om een vorm van funderingsdenken. Het realisme heeft immers geen eigen grond in zichzelf, maar ontvangt de evidentie van een Ander.²² ‘Christian realism is the world, the real world, received through the world of scripture. This is not the same thing as adopting the bible as axiom or foundation.’

Men kan echter wel spreken over realisme als een vóóronderstelling, maar dan als veronderstelling bij de conceptuele en reflectieve theologische activiteiten. Het functioneert dan als een regulatief principe. Bij het nadenken over de aard van de pre-existentie zal dit principe uitgangspunt zijn.

4.2 De ontologische grens – transcendentie en immanentie

Wie uitgaat van het absolute onderscheid tussen Schepper en schepsel komt voor een ‘grens’ staan: de ontologische grens tussen de ‘Gans Andere’ en het universum. God is transcendent: Hij is boven onze grenzen van tijd en ruimte verheven. Daarbij wordt nu dus gedoeld op Zijn *ontologische* transcendentie.²³ Deze ‘grens’ kunnen wij als schepselen niet passeren. Dan kunnen we niet verder komen dan pre-existentie als een idee, als een postulaat veronderstellen. Men kan daarom voor de grens halt houden en kiezen voor een andere opvatting, zoals Kuschel dat gedaan heeft: ‘Es ist unter allen Umständen einer Verzeitlichung und Verraumlichung des Präexistenzverständnisses zu wehren.’²⁴ Als er al sprake is van een bepaalde transcendentie dan alleen van een ‘binnenwereldse’ en geen ‘vorzeitige’ of ‘jenseitige’.²⁵ Dat Jezus ‘altijd al’ de Zoon van God is, geldt volgens deze uitspraak van Kuschel dus alleen binnen de grenzen van ons bestaan.

Toch staat dat nog te bezien wanneer we letten op de tweeklank van transcendentie en immanentie. Met deze tweeklank doelen we op wat de kerk al vele eeuwen onder woorden gebracht heeft met betrekking tot Gods verhevenheid en nabijheid.²⁶

21 Sonderegger, *Christian Realism*, 435. Cf. Thomas F. Torrance, *Reality and Scientific Theology* (Edinburgh 1985) 141: ‘The truth enshrines at once the real being of things and the revelation of things as they are in reality. The truth of being comes to bear in its own light and in its own authority, constraining us by the power of what it is to assent to it and acknowledge it for what it is in itself’, met daarbij een verwijzing naar het werk van Anselmus die waarheid opvat als: ‘the reality of things as they actually are independent of us before God, and therefore as they ought to be known and signified by us.’ Het gaat er dus om dat de waarheid zelf ons tot het toestemmen ervan brengt, en niet dat wij de waarheid afleiden uit ‘eerste waarheden’ zoals in het funderingsdenken het geval is.

22 Sonderegger, *Christian Realism*, 454–5.

23 Arjan Markus, *Beyond Finitude. God’s Transcendence and the Meaning of Life* (Frankfurt am Main 2004), onderscheidt vier opvattingen van transcendentie in zijn leerzame studie: ontologische, morele, capaciteits- en conceptuele transcendentie. Voor een korte typering, 132–34. Het gaat in deze subparagraaf met name om enkele aspecten van de ontologische transcendentie.

24 Kuschel, *Geboren vor aller Zeit*, 644. Hij spreekt in verband daarmee over pre-existentie als dat ‘mifbliche Kunstwort’.

25 Cf. H. Küng, *Christ sein*, 436: ‘Die mythischen Vorstellungen der damaligen Zeit von einer vorzeitigen-jenseitigen himmlischen Existenz eines vor Gott abgeleiteten Wesens (...) können nicht mehr die unseren sein.’ Op 437 geeft hij aan dat pre-existentie een beeldrijke wijze van uitdrukken is dat de betrekking tussen God en Jezus ‘von vornherein gegeben und in Gott selbst grundgelegt ist.’ Cf. Bultmann, *Theologie NT*, Bd. I, 304–305.

26 Cf. samenvattend voor de geschiedenis van deze woorden, het gebruik en de betekenis ervan: Markus, *Beyond Finitude*, 1–15. Het begrippenpaar als zodanig is pas in zwang gekomen in de 19^e eeuw.

Stanley J. Grenz heeft een typering gegeven van de ontwikkeling van de theologie na de Verlichting aan de hand van het begrippenpaar transcendentie-immanentie.²⁷ Hoewel de God van het deïsme ver weg was, radicaal transcendent, werd aan de andere kant deze transcendentie opgelost in de immanentie van het goddelijke binnen het ordelijke bereik van schepping en rede. Zo typeert hij ‘*The Reconstruction of Transcendence*’ in de 19^e eeuw aan de hand van drie vertegenwoordigers: Kant, de immanentie van God in morele ervaring, Hegel, de immanentie van de speculatieve rede en Schleiermacher, de immanentie in het religieuze gevoel.

Terecht is de vraag gesteld of ‘immanent’ wel zo’n geschikte term is om aan te geven dat God ook op deze aarde en in onze tijd aanwezig is en werkt. Dit vooral sinds Hegel – en meer in het algemeen gesproken het idealisme – Christus als een immanent principe geïntroduceerd heeft. Juist in relatie tot het spreken van de *transcendentie* lijkt me het spreken over *condescendentie* inderdaad veelzeggender.²⁸

1. Verhevenheid en nabijheid

Volgens zowel het OT als het NT is God verheven²⁹ én nabij.³⁰ Deze twee-eenheid van verhevenheid en nabijheid is funderend voor de hele openbaring.³¹ Een twee-eenheid, want er is geen sprake van dualisme of een dichotomie in de Schrift wanneer de verhouding van God en deze wereld ter sprake komt. De Schepper staat in een persoonlijke relatie met de schepping. Van wat in beide testamenten naar voren komt, worden enkele korte typeringingen gegeven:

Oude Testament:

- God, *JHWH*: de openbaring van de Naam in de brandende doornstruik (Ex. 3:1–14). Zowel in de Naam als in de omstandigheden waaronder *JHWH* tot Mozes en zo tot Zijn volk komt onderstrepen afstand en intimiteit.³²
- God, de *Heilige (Israëls)*: *JHWH* is de ‘Heilige in het midden van u’ (Hos. 11:9), Hij is de ‘Gans Andere’, zeer verheven maar ook zeer nabij (Jes. 57:15).³³
- De *kabod JHWH*: de aanwezigheid in de tabernakel en tempel blijkt afstand te scheppen (Ex. 40:34,35; 1 Kon. 8:10,11). Zo ook in de beschrijving van de *kabod JHWH* in het boek Ezechiël.³⁴
- God, de *Vader*: ook in deze naam klinkt zowel de intimiteit van de Vaderlijke zorg (Ps. 103:13) door als de verhevenheid van deze Vader (Mal. 1:6).

Nieuwe Testament:

27 Stanley J. Grenz, Roger E. Olson, *20th Century Theology. God and the World in a Transitional Age* (Downers Grove 1992).

28 Berkhof, *CG*, 109–121.

29 O.a. Pred. 5:2, Jes. 6:1; 57:15, Hand. 17:24,25; 1 Tim. 6:16.

30 O.a. Jes. 57:15, Hand. 17:27,28.

31 Ik volsta in deze paragraaf met het wijzen op de samenhang van beide, zonder een uitvoerige bespreking van enerzijds de transcendentie en anderzijds de condescentie van God, zoals daar in het OT en het NT over gesproken wordt.

32 Cf. Deut. 4:8–12, 39 voor het Sinaïgebeuren.

33 Van Genderen, Velema, *BGD*, 165, over Gods ‘heilige liefde’: ‘Hij is in Zijn heiligheid boven ons verheven en Hij wendt Zich in Zijn liefde tot ons.’ Het is de vraag of deze scheiding vol te houden is. Is bijv. bij Jesaja en Hosea juist niet sprake van de heiligheid van God waardoor Hij Zich toewendt naar het volk als de ‘Heilige Israëls’?

34 P. de Vries, *De heerlijkheid van JHWH in het Oude Testament*, 422 als conclusie.

- God, de *Vader*: er klinkt een ongekende vertrouwelijkheid door in het ‘Abba’ van Jezus en in de mond van de geadopteerde kinderen (Rom. 8:15; Gal. 4:6). Toch spreekt de Zoon de Vader aan als ‘Heilige Vader’ (Joh. 17:11) en leert Hij de adoptiefzonen: ‘Onze vader, *Die in de hemelen zijt*’ (Matth. 6:9).
- De *kabod JHWH* blijkt met Jezus’ komst op een ongekende manier nabij te zijn gekomen en toegankelijk te zijn in het Woord dat vlees werd.
- In de lofzang van zowel Maria als van Zacharias klinken verhevenheid en nabijheid door, nu God op ongekende wijze Zijn volk bezoekt om te verlossen.
- God, de *Heilige* komt op ongekende wijze inwonen in het hart van mensen door Zijn Heilige Geest (Joh. 14:17,23).
- Hoezeer *JHWH* Zijn Naam vervuld heeft in een ongekende nabijheid in *Kurios* (LXX voor *JHWH*) Jezus, wijst dezelfde Naam op de ongekend hoge positie van Jezus na Zijn opstanding (Fil. 2:9–11).

In het overzicht hierboven is bij het NT steeds het woord ‘ongekend’ gebruikt om aan te duiden dat we in de komst van Jezus met de finale openbaring van God te maken hebben. Dat is echter geen ‘onbekende’ openbaring, zo zagen we (cf. 3.3).³⁵ Vanuit deze finale openbaring valt er licht op de pre-existentie van de Zoon als een realiteit vanuit de unieke relatie tussen Vader en Zoon (cf. 3.4–3.6).

Het is waar dat *wij* voor de ‘grens’ van het zijn halt moeten houden, de grens tussen Schepper en schepsel. We zouden altijd pre-existentie tussen aanhalingstekens³⁶ moeten zetten wanneer dit spreken weliswaar een grammatica heeft, maar geen grond.³⁷ Die grond blijkt er echter wel te zijn.

Welke grond is er dan om te spreken over de *reële* pre-existentie van de Zoon? Deze Zoon blijkt aan de kant van de Schepper te staan en is zo ‘gekomen tot het Zijne’ (Joh. 1:11) met geen andere bedoeling dan om ‘ontdekt’ te worden. Welke ontdekking dan? De theologie dient zich voor haar kennis van God te richten op de concrete geschiedenis van Gods handelen met en spreken door Israël en in het bijzonder Jezus Christus. Een theologie die de incarnatie (h)erkent als haar ‘ground and grammar’ is wezenlijk realistisch.³⁸ In de weg van het nadenken over ‘het Woord is vlees geworden’ – en zo is de ‘grens’ van Gods kant overschreden – kunnen zo de ontologische implicaties ontdekt worden die zo ook weer nieuw licht op de werkelijkheid laten vallen.³⁹

35 Cf. ook Bruce D. Marshall, *Trinity and Truth* (Cambridge 2000) 178: ‘As both Jewish and Christian theologians have sometimes observed, the Christian doctrine of incarnation is an intensification, not a repudiation, of traditional Jewish teaching about the dwelling of the divine presence in the midst of Israel’. Hij verwijst daarbij naar het werk van Michael Wyschogrod, *The Body of Faith. God and the People of Israel* (Northvale 1996).

36 Ik ontleen deze uitdrukkingen aan wat C. van der Kooi, *Als in een spiegel*, 381 n. 20 geschreven heeft over een theologie die haar vertrekpunt neemt bij de hoedanigheid van het christelijk geloof als cultureel-linguïstisch fenomeen. Dat heeft tot gevolg dat de theologie ‘gedoemd [is] God nog slechts tussen aanhalingstekens te plaatsen’.

37 Cf. Thomas F. Torrance, *The Ground and Grammar of Theology* (Charlottesville 1980).

38 McGrath, *ScT*, vol. 2, 266, daarbij verwijzend naar Torrance, *The Ground and Grammar*, zie voorgaande noot.

39 Thiselton, *The Hermeneutics of Doctrine*, 413: ‘“Understanding” is a *process* in which initial assumptions become corrected and re-formed.’ Dat proces heeft een begin: ‘The role of hermeneutics for Christology remains decisive. A hermeneutical horizon cannot but *begin* with the earthly Jesus in the light of the Old

Hierbij is de belijdenis van het *homoousios* van deze Zoon van God naar de kant van de Schepper en het schepsel wezenlijk. Pannenberg heeft het als volgt verwoord:

‘Die Annahme einer Präexistenz des Gottessohnes, der in Jesu Verhältnis zum Vater geschichtlich in Erscheinung trat, ist unausweislich, wenn nicht nur die Gemeinschaft Jesu mit dem ewigen Gott behauptet, sondern auch an der Bindung der ewigen Identität des von Jesus verkündeten Vatergottes an die Beziehung zu Jesus als seinem Sohn festgehalten werden soll’.⁴⁰

Met de pre-existentie van de Zoon blijkt de identiteit van de Vader verbonden te zijn, die fundamenteel bestaat in diens betrokkenheid op Jezus als Zijn Zoon.

Zo blijkt dat in dit kader de visie op de *samenhang* van de *ordo essendi* – met als uitgangspunt: God gaat aan alles vooraf en alles te boven – en de *ordo cognoscendi* – met als uitgangspunt: ‘God geopenbaard in het vlees’ – van wezenlijke betekenis is.⁴¹ Met deze opmerking nemen we een voorschot op de volgende paragraaf waar de ‘grens’ van ons kennen aan de orde komt. McGrath heeft gewezen op een ‘ontological imperative’ voor de ‘epistemological enterprise’, gebaseerd op de christelijke leer van de schepping:

‘The Christian vision of reality is such that knowledge of creator and creation, redeemer and redeemed, are interlocked. Perhaps different methods of investigation are appropriate for different purposes; yet the fundamental Christian vision is that of a creator, redeemer and creation which are all possessed of the same intrinsic rationality through the act of creation itself.’⁴²

De incarnatie staat inderdaad niet los van het ‘in Hem’ geschapen zijn van de werkelijkheid (3.1 en 3.2.6). ‘The divine ordering and rationality, which is *embedded* in nature is also *embodied* in Christ as God incarnate’.⁴³

Toch zou zo de indruk gewekt kunnen worden dat de pre-existentie van de Zoon als realiteit wel erg gemakkelijk verbonden is aan de existentie van Jezus, de Christus. Het

Testament promise and Jewish expectation.’ Daarmee wordt Jezus dus niet ‘opgesloten’ in deze kaders. Vervulling betekent immers ook dat Hij verwachtingen overtreft. Cf. McGrath, *ScT*, vol. 2, 301: ‘It can therefore be argued that the central themes of Christian faith are grounded in *a posteriori* reflection on the biblical witness to Christ, not derived from *a priori* ideas about God or humanity.’

40 *ST*, 2, 413, cf. *ST* 1, 288. Cf. ook Gunton, *Christian Faith*, 185: ‘The fact that Jesus’ historical identity, from beginning to end, is determined by his relation to his Father gives reason to conclude that he is eternally the Son of the eternal Father, sent in time to recreate the fallen world, but coming from, returning to and remaining intrinsic to the being of the eternal God.’

41 Zie *Kom en zie (I)*, samengevat in 5.1.3 voor wat betreft de visie van Kuschel, Pannenberg en Gunton. Deze vragen inzake epistemologie en ontologie zijn niet slechts de vragen in het Westen, maar ook in de theologie van het Oosten. Cf. Aristotle Papanikolaou, *Being with God. Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*, 102–6, die deze vragen bespreekt in een studie over de theologie van Lossky en Zizioulas en daarbij ook ingaat op het onderscheid in het kennen van *hoe* God is (*hōpos estī*) en *wat* God is (*ti estī*), met als uitgangspunt *dat* God is (*hoti estī*) 91–102. Voor een bespreking van de samenhang tussen epistemologie en ontologie, zie ook: Michael Sticklebroeck, *Christologie in Horizont der Seinsfrage. Über die epistemologischen und metaphysischen Voraussetzungen des Bekenntnisses zur universalen Heilsmittlerschaft Jesu Christi* [Münchener theologische Studien, Bd. 59] (St. Ottilien 2002), m.n. vanaf 434, waar hij na Kant uitvoerig aandacht geeft aan de Thomistische zienswijze en voor deze opteert.

42 Cf. C. van der Kooi, *Als in een spiegel*, 220–30, 223. Hij geeft de gevolgen van Kants concept van kennis in relatie tot de werkelijkheid als volgt weer: ‘In de kennis blijft de kloof bestaan tussen “Ding an sich” en de verschijning. De verhouding van ontologie en gnoseologie is in dit concept omgedraaid. (...) Wat werkelijk is, wordt dan bepaald in de epistemologie.’

43 McGrath, *ScT*, Vol. 2, 267, cf. 307, 312–3.

is ook geen zaak van onze logica. Er is immers ook veel irrationaliteit, chaos en gebrokenheid in de schepping. Slaat dat de grond niet weg onder de verbinding van schepping en incarnatie? Juist het nadrukkelijk er aan toevoegen van het aspect van Jezus' existentie waaruit blijkt dat Hij gestaan heeft op de 'bodem' van onze gebroken en verloren existentie vanwege de breuk tussen Schepper en schepsel, doet recht aan de incarnatie als betrekking hebbend op het geheel van de existentie van de Zoon op aarde, aan het daarmee onlosmakelijk verbonden aspect van de verzoening c.q. herstel van de breuk tussen Schepper en schepsel én aan de kwetsbaarheid⁴⁴ van ons theologisch spreken in een gebroken wereld. En juist dit unieke aspect van het christelijk geloof is niet uit te leggen in de zin van het aantonen van een logische structuur van een concept.⁴⁵ 'No form of the [explanatory] "argument from design" has ever silenced the cry elicited by tragic experience.'⁴⁶ Dat geldt Job, maar zeker ook de schreeuw van Godverlatenheid uit de mond van Hem 'in Wie' alles geschapen is. Toen heeft de realiteit van de pre-existentie van de Zoon boven de afgrond van de zinloosheid en de betekenisloosheid gehangen. En ook om deze reden is de opwekking van de Zoon door de Vader het feit waarmee het christelijk geloof – en zelfs de hele werkelijkheid – staat of valt. Dan zijn we bij 'eschatologische grens' (4.4).

Concluderend kunnen we zeggen dat de garantie van Gods realiteit aan de 'overkant van de grens' is verbonden aan de pre-existentie van de Zoon. Omdat God *prevenient* is, fundeert de existentie van de Zoon op aarde de realiteit van Zijn pre-existentie.

Bij *transcendentie* gaat het in ieder geval om twee aspecten, te weten tijd en ruimte. Als we in deze subparagraaf iets zeggen over Gods transcendentie, dan beperken we ons tot het ruimtelijk aspect. In het vervolg komt het voor ons onderwerp belangrijke aspect van de verhouding tussen tijd en eeuwigheid nog aan de orde (4.4). Nu zou dit kunnen suggereren dat ruimte en tijd los van elkaar gezien zouden kunnen worden. Dat is beslist niet de bedoeling, omdat dat ook in de Schrift niet het geval is.⁴⁷ Wel is gesteld dat het aspect tijd nadrukkelijker aanwezig is dan ruimte.⁴⁸

⁴⁴ Van der Kooi, *Als in een spiegel*, 401–2.

⁴⁵ Cf. Moore, *Christian Realism*, 34–39 over 'Central elements of Christian faith resist explanation'. Hij verwoordt daarmee één van zijn bezwaren tegen een 'theologisch realisme' dat te veel parallellen wil trekken tussen natuurwetenschappen en theologie.

⁴⁶ MacKinnon, *Explorations In Theology* 5 (London 1979) 127.

⁴⁷ Jackelén, *Zeit und Ewigkeit*, 112, cf. 100–2, 113.

⁴⁸ Dietrich Ritschl, 'Vorsprachliches, Räumliches, Zeitliches', *ThZ* 55 (1999) 165–175, 169v. voert een pleidooi dat het spreken over God beter in tijds categorieën dan in ruimtelijke categorieën kan plaatsvinden. Hij acht dit geen filosofisch gefundeerde voorkeur, maar door de bijbelse teksten zelf opgedrongen (o.a. de categorieën van verwachting, vervulling, voleinding). Een verdieping en radicalisering van deze tendens leidt volgens hem tot de stellige thesen dat 'Gott "in der Zeit" wohnt, dass er in ihr sicherer und klarer erkannt und angetroffen werden kann als im Raum; dass auch unsere Kausalvorstellungen von Gottes Handeln viel ehrer zeitlich als räumlich konzipiert sein könnten', en zelfs dat 'die Theodizeefrage durch diese Gewichtung verschiebt und vielleicht auflöst'. Cf. Gunton, *Yesterday and Today*, 113, die er op wijst dat de christologie van het NT meer gebonden is aan tijdsuitdrukkingen dan aan ruimtelijke uitdrukkingen. Zie ook de bespreking van woorden uit het OT en NT in 2.1 en wat Athanasius schreef over Gods *filantropia*, 2.2.4 n.192.

Dat er duidelijk een verband is tussen tijd en ruimte is in de relativiteitstheorie aangetoond en komt in het model van het – onze voorstellingswereld te bovengaande – vierdimensionale tijd-ruimte-model tot uitdrukking.⁴⁹ Wanneer we tijd als vierde dimensie nemen, is een gebeurtenis te definiëren met behulp van de coördinaten lengte, breedte, hoogte en tijd. De vierde dimensie kan echter ook opgevat worden als een extra ruimtelijke dimensie die voor driedimensionale wezens niet waarneembaar is. Een aardige illustratie daarvan is een boekje uit 1884 van Edwin A. Abbott, *Flatland, a Romance of Many Dimensions by a Square* waarin een wereld wordt beschreven die tweedimensionaal is met als gevolg dat wanneer iemand uit ‘Ruimteland’ in dit ‘Platland’ op bezoek komt deze niet gezien kan worden in zijn driedimensionale gedaante door de bewoners van ‘Platland’. Dat er meer dimensies zijn dan wij kunnen waarnemen is wetenschappelijk gezien geen vlucht in speculatie of een romantische droom. Zo gaat bijvoorbeeld in de natuurkunde de snaartheorie er van uit dat op microniveau de ruimte zelfs elf- of twaalfdimensionaal is. De ‘extra’ dimensies worden als het ware ‘opgerold’ voorgesteld in het model en zijn daarom niet waarneembaar. Het kan dus wetenschappelijk niet als onredelijk beschouwd worden om ook in de theologie uit te gaan van meer dimensies dan wij kunnen waarnemen en waarvan we overtuigd zijn dat er een werkelijkheid aan beantwoordt.⁵⁰

2. Ruimte

Waarom alvast in deze paragraaf afzonderlijk aandacht voor het aspect *ruimte*? Omdat reeds eerder het ‘in Hem’ geschapen ter sprake kwam en daarbij heeft het voorzetsel ‘in’ (ook) een lokale betekenis.⁵¹ ‘Dat er onderscheid is tussen Schepper en schepsel houdt niet in dat het schepsel in een lege ruimte buiten God terecht komt.’⁵² En kunnen we bij pre-existentie blijven zeggen dat Jezus Christus als de Zoon van ‘Boven’ gekomen is? Kunnen we blijven zingen: ‘*Hij kwam van al zo hoge, van al zo veêr*’?

Een reële pre-existentie van Jezus Christus, de Zoon, brengt met zich mee dat we aan méér moeten te denken dan slechts een ‘voorgeschiedenis’ op aarde, vanaf de schepping. Er is dan niet alleen een horizontaal aspect – een ‘terug’ in de geschiedenis, maar ook daarmee samenhangend een verticaal aspect – een ‘boven’ onze geschiedenis uit. Immers, wanneer gesproken wordt over God als de transcendent God, Die de hemel heeft tot Zijn troon en de aarde tot een voetbank voor Zijn voeten (Jes. 66:1), is daarmee ook gezegd dat, als vanuit de existentie van Jezus de Christus blijkt dat Hij de eeuwige Zoon van God is, ook Hij transcendent gedacht dient te worden. Dat geldt dan ook de ruimtelijke begrippen. Hij gaat dan niet alleen naar ‘Boven’, maar komt ook van ‘Boven’.⁵³

Wie de Bijbel leest, kan er niet omheen dat op vele plaatsen gesproken wordt over ‘de hoge’ en ‘de hemel(en)’. We kunnen daarom spreken over God als de ‘Boven-onzijnde’⁵⁴ Dit is niet allereerst een kwestie van een naïef realisme waar we met onze wijsvinger naar boven wijzen, maar zo kan recht gedaan worden aan het spreken vanuit de monumentale openingszin van de Schrift: ‘In den beginne *schiep God* de hemel en de

49 Cf. Michael C. Rea, ‘Four Dimensionalism’, in: Michael J. Loux, Dean W. Zimmerman, *The Oxford Handbook of Metaphysics* (Oxford 2003).

50 Zie hierboven 4.1.1 over realisme.

51 Zie p. 86–7 (3.1.4) over Kol.1:16. Cf. ook *Kom en Zie (I)*, 3.3.3 en 4.2.3 over het ‘in Christus’ geschapen.

52 Van Eck, *Kolossenzen en Filemon*, 84.

53 Cf. het getuigenis van het Evangelie van Johannes (zie boven 3.6.1) en o.a. Rom. 10:6. Over ‘boven en ‘beneden’ als methode voor de christologie volgen hieronder in 5.1. nog enkel kritische kanttekeningen. Hier neem ik het spraakgebruik dat ingeburgerd is over.

54 Wentsel, *Dogmatiek*, deel 3a, 276 vv.

aarde'. De Schepper gaat niet op in Zijn scheppingswerken. Deze lijn keert voortdurend terug. Te denken valt met name aan Jesaja 40:12-31 en een aantal Psalmen (o.a. Ps. 103, 104).

De hemel wordt aangeduid met metaforen als de woonplaats, het paleis, de troon van God.⁵⁵ Dit is niet 'maar' een oudtestamentische voorstelling, want deze verhevenheid van God in ruimtelijke termen keert net zo goed terug in het NT. Te denken is dan aan de belijdenis van de stervende Stefanus (Hand. 7:56), het spreken van de brief aan de Hebreëen over het voortgaande werk van de post-existente Hogepriester in de hemel⁵⁶, de lofprijzing in 1 Timotheüs 6:14-16 en 'last but not least' het boek Openbaring. Het is deze transcendente God Die op deze aarde betrokken is⁵⁷, afdaald,⁵⁸ en daar zelfs Zijn woning kiest. Dat de verhevenheid van JHWH uitgedrukt wordt door het spreken over een wonen in een ruimte die 'boven ons' verheven is, waar Hij woont en troont, is een doorgaande gedachte in de Schrift. Gewezen kan worden op het verband dat gelegd wordt tussen het heilige der heiligen in de tabernakel (later het heilige der heiligen in de tempel gebouwd in de vorm van een kubus) en de hemel zoals daar in de brief aan de Hebreëen over gesproken wordt als het heiligdom waarin Jezus is binnengegaan. Het gaat dus nadrukkelijk om de *relatie* tussen 'boven' en 'beneden'. De reële pre-existentie van de Zoon is de garantie van deze relatie.

Nu is in de loop van de geschiedenis wel gebleken dat voor dit 'ruimtelijk' spreken de theologie er niet wijs aan doet zich afhankelijk te maken van een bepaalde kosmologie. Zo was Kants opvatting over 'ruimte' en 'tijd' immers mede afhankelijk van de Newtoniaanse mechanica en de Euclidische meetkunde.⁵⁹ Dit gesloten wereldbeeld van oorzaak en gevolg is inmiddels achterhaald – anders gezegd slechts een situatie onder bijzondere voorwaarden – door de relativiteitstheorie van Einstein. Een Riemanniaanse meetkunde brengt andere aspecten van de ruimte aan het licht dan het Euclidische model.

God is als de transcendente God juist alomtegenwoordig (o.a. Jer. 23:23,24; Ps. 139:7–10), zij het niet overal op dezelfde wijze present.⁶⁰ Dat erkennen, brengt ons bij het spreken over de *presentie* van God op een *unieke wijze* in Jezus Christus.⁶¹ Daarom behoeven we om te voorkomen dat deze wereld een wereld-los-van-God wordt, God niet op te sluiten op of in deze aarde. Dat laatste gebeurt wanneer men de transcendentie

55 Zie voor 'de hemel in het OT': C. Houtman, *De hemel in het Oude Testament. Een onderzoek naar de voorstellingen van het oude Israël omtrent de kosmos* (Franeker 1974).

56 Thomas Witulski, 'Zur Frage des Verhältnisses der Dimensionen von Raum und Zeit in der Konzeption der Eschatologie des Hebräersbriefes', *BZ* 51 (2007) 161–92.

57 Cf. het veelvuldig spreken in de Bijbel over het zien van God uit de hemel en de troost van het gezien worden door Hem.

58 Zie Ex. 24:10; 34:5–7, Joh. 1:1–18; 3:13, 2 Kor. 8:9, Fil. 2:5–7, Hand. 1:10,11; 2:32–36, Rom. 8:34, Hebr. 4:14–16.

59 Zie hierover o.a. McGrath, *ScTh* 2, 136v., 270 die wijst op het *a posteriori* karakter van wat *a priori* als universeel en noodzakelijk gedacht wordt. Verder hieronder bij 'Excurs B'.

60 Cf. Bavinck, *GD*, 2, 'God woont in de hemel anders dan op de aarde, in de dieren anders dan in de mensen, in de onbezielde schepselen anders dan in de bezielde, in de goddelozen anders dan in de vromen, in Christus anders dan in zijn gemeente.' Cf. Ingolf U. Dalferth, *Becoming Present. An Inquiry into the Christian Sense of the Presence of God* [Studies in Philosophical Theology, 30] (Leuven 2006), geschreven vanuit de gedachte van het leven *coram Deo*. Dat wij geen oog voor God hebben, is niet te wijten aan Gods transcendentie, maar aan de zonde. Jezus Christus ontsluit Gods werkelijke en werkende presentie voor ons.

61 Cf. Dalferth, *Becoming Present*, 152–56.

als ‘los’ van deze wereld denkt en als synoniem van ‘onkenbaar’ gezien wordt en men daarom God alleen kan denken als immanent. Echter: ‘[F]ailing to realise that to sacrifice God’s transcendence is nothing less than to realise God’s freedom to save the world’ en daarmee gaat samen de gedachte dat een ‘kosmische Christus’ identiek is met de immanente goddelijkheid in alle dingen. Dat is dus een terugkeer tot het heidendom.⁶² De in dit verband gelanceerde gedachte dat deze aarde Gods lichaam zou zijn (Sallie McFague) vindt nergens steun in het bijbels spraakgebruik.⁶³ Dan hebben we in het ‘in Hem’ meer houvast gekregen.

Een interessant model van Gods tegenwoordigheid en alomtegenwoordigheid in de driedimensionale ruimte van de geschapen werkelijkheid is ontwikkeld door L.J. van den Brom.⁶⁴ God heeft zijn eigen dimensionaliteit, een (oneindig) hogere. Vanuit een hogere dimensionaliteit raakt God dan aan alle plaatsen in de driedimensionale ruimte zonder dat deze ruimte een deel van God omvat.⁶⁵ Hij weerlegt de kritiek die Sarot in zijn dissertatie op dit model heeft⁶⁶ m.i. op een overtuigende manier, waarbij hij terecht opmerkt dat theologie geen natuurkunde is. Het ging Van den Brom er om de *logische* mogelijkheid ervan aan te tonen. Tevens wijst hij op het feit dat het gaat om een paramorf model en geen homoomorf model⁶⁷ (wat juist weer herinnert aan de transcendentie van God!). Met een verwijzing naar 1 Koningen 8:27 schrijft hij dan: ‘the spatial God must surely transcend in a dimensional mode the transcendent heaven which, in turn, transcends the three-dimensional created reality.’ Oftewel: de ‘hemel is een “ruimte” die de ruimte te boven gaat.’⁶⁸

Bewust schreef ik hierboven over een ‘interessant model’, omdat het laat zien dat het niet onmogelijk is om op een redelijke manier te spreken over Gods alomtegenwoordigheid. Het is niet gegeven als een wetenschappelijke verklaring van Gods alomtegenwoordigheid. Het is een actuele vorm van ‘Godsbewijs’, dat echter niet in staat kan zijn om zondermeer de opstanding en de hemelvaart te verklaren. Wel laat het zien dat demythologiseren geenszins een noodzakelijke activiteit is om uitspraken over opstanding en hemelvaart pas op hun werkelijke merites te kunnen beoordelen. Of het werkelijk tot een nieuw verstaan van het christologisch dogma kan leiden, blijft de

62 Kimlyn Bender, ‘Christ, Creation and the Drama of Redemption. “The Play’s the Thing...”’, *SJT* 62 (2009) 149–74, 172.

63 Ook niet in de brief aan de Kolossenzen, zie boven de discussie over Kol.1:15–20, par. 3.1.

64 L.J. van den Brom, *Divine Presence in the World. A Critical Analysis of the Notion of Divine Omnipresence* (Kampen 1993) [=herz. en uitgebr. versie van *God alomtegenwoordig* (Kampen 1982)] Cf. Markus, *Beyond Finitude*, m.n. 219–20.

65 Cf. Bavinck, *GD*, 2, 137: ‘Er is dan ook (...) tussen de immensitas Dei en de ruimte een essentieel onderscheid.’ Zie voor de duiding van dit element in Pannenberg’s theologie, *Kom en zie (I)*, 184

66 M. Sarot, *God, Passibility and Corporeality*, 226–234.

67 Paramorf model: volledige correspondentie tussen model en werkelijkheid (speelgoedauto); homoomorf: model dat niet conform de werkelijkheid is (gasmoleculen als biljartballen voorgesteld).

68 Van den Brom, *Divine Presence*, 308 met verwijzing naar H.-J. Kraus, *Systematische Theologie* (Neikirchen-Vluyn 1983) 268.

vraag.⁶⁹ Iedere meer-dan-drie-dimensionale ruimte gaat immers ons voorstellingsvermogen te boven.⁷⁰

Tenslotte, de ruimte bepaalt niet wie God is, maar God bepaalt de ruimte.⁷¹ Een hemel zonder God is geen hemel. Zo blijft in het licht van het bovenstaande ook het overwegen van het zogenaamde *extra Calvinisticum*⁷² van groot belang, niet alleen met betrekking tot de Zoon ná Zijn hemelvaart, maar reeds ook in relatie tot Zijn incarnatie op aarde.⁷³ Hij werd wat Hij niet was én Hij bleef wat Hij was.

Juist de realiteit van de pre-existentie van de Zoon als Hij ‘in Wie’ alle dingen geschapen zijn, blijkt een begaanbare weg te wijzen in de verhouding van de Schepper ‘in de hemel’ en Zijn schepping ‘hier beneden’ doordat zij op deze wijze verbonden blijken te zijn. De Vader zond Zijn Zoon in deze *kosmos* die de Zoon Zelf draagt in Zijn handen (Hebr. 1:4) en waar de Geest de ruimte creëert en zo recreëert tot Gods ruimte tot op de dag dat de ruimte vervuld zal zijn van het ‘God zal alles en in alles’ zijn. Het panentheïsme als realiteit is een eschatologisch panentheïsme.⁷⁴ We dienen daarom wanneer het over *ousia* gaat daarover te spreken in het licht van de *parousia*.

4.3. De epistemologische grens – de ‘regel van Rahner’

Voor welke ‘grensovergang’ staan we in het *kennen* van Hem, Die over de grenzen van ons *zijn* heen gekomen is, zoals we in de vorige paragraaf gezien hebben? De realiteit van Zijn pre-existentie is gegarandeerd in Zijn existentie. Maar wat kunnen wij van die werkelijkheid kennen? Men zou dit de grens van Kant kunnen noemen, de grens tussen wat zich aan ons voordoet (*phenoumena*) en wat werkelijk is (*noumena*). We kunnen inderdaad ook nooit meer weten dan de grenzen ons verstand⁷⁵ toelaten, tenzij ruimte gegeven wordt aan Mattheüs 16:17. De belijdenis van de (h)erkenning van Jezus als de Christus, de Zoon van de levende God, heeft een bijzonder oorsprong: ‘vlees en bloed heeft u dat niet geopenbaard, maar Mijn Vader, Die in de hemel is.’ Deze kenorde is gefundeerd in de zijnsorde. De weg van ons denken kan leiden tot een *idool* (afgod) wanneer we de *ordo cognoscendi* niet verankeren in het ‘vlees en bloed dat Hij aange-

69 Van den Brom, *Divine Presence*, 312, geeft wel een beknopte uitleg van Chalcedon in termen van zijn model.

70 Cf. B. Loonstra, *God schrijft geschiedenis*, 85–87.

71 Cf. Reinhard Gregor Kratz, ‘Gottesräume. Ein Beitrag zur Frage des biblischen Weltbildes’, *ZThK* 102 (2005) 419–34, die na een bespreking van de aarde als ‘ruimte van de heerschappij van God’ m.n. wijst op de aspecten van de ‘stad van God’, de ‘tempel als woonruimte van God’ en de ‘mens als tempel van God’. Wat de tempel als ‘Godsruimte’ betreft kan gewezen worden op: B. Janowski, ‘Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie’, in: idem, *Der Gott des Lebens. [Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3]* (2003) 27–71.

72 Dat deze gedachte niet van Calvin afkomstig is, maar bij de kerkvaders al verwoord is, heeft vrij recent Paul Helm, *John Calvin’s Ideas* (Oxford 2004), m.n. ch. 3, nog eens betoogd. Zie verder over dit *extra Calvinisticum* onder 5.2.6.

73 Oliver D. Crisp, *Divinity and Humanity*, 142–3, 150, die er overigens ook op wijst dat deze gedachte reeds in de Vroege kerk tot uitdrukking gebracht is; cf. Paul Helm, *John Calvin’s Ideas* (Oxford 2004), ch. 3. Zie verder hieronder 5.1.2.4.

74 Cf. *Kom en zie* (I), 182–90 (m.n. 188–90 *Intermezzo*).

75 Hiermee is niet bedoeld dat kennen uitsluitend een zaak van het verstand zou zijn.

nomen heeft uit de maagd Maria. In dat ‘vlees en bloed’ is Hij het Beeld van de Vader. Zo hebben we de Zoon ontvangen als een *icoon*, als een sprekend beeld van de Vader.⁷⁶ Twee lijnen zijn van belang als het gaat om de identiteit van God de Vader, die Hij geopenbaard heeft in de Zoon:

1. Iedere identificatie van God, los van Jezus van Nazareth, loopt het gevaar een abstractie te worden: ‘We must place ourselves theologically where the action is, because if we turn away from God’s actual historical self-identification in Jesus, we simply manufacture an idol, or a series of idols.’⁷⁷
2. Iedere identificatie van Jezus met God in de absolute zin doet afbreuk aan zijn werkelijke mens-zijn: ‘The New Testament makes it quite clear that Jesus is not simply God, but also who he is in relation to God – God the Father’⁷⁸

Deze lijnen verbinden de existentie en de pre-existentie van de Zoon. De Zoon is het subject van het handelen van God in de incarnatie ‘in a particular mode of action *and therefore of being*’.⁷⁹ Hij alléén is de eeuwige *incarnandus*⁸⁰ als ‘the one oriented to identification with those made in the image of God.’ Gunton legt als volgt verband tussen de *logos incarnandus* en *logos incarnatus*: ‘He does what the Father gives him to do empowered by the Spirit, and that is how he is eternally and in the economy.’⁸¹

Door de theologen met wie we in het eerste deel van deze studie in gesprek zijn geweest, is aandacht gegeven aan de zogenaamde regel van Rahner:

‘Die ökonomische Trinität *ist* die immanente, und umgekehrt.’⁸²

We hebben gezien dat zij geen eenduidige visie op deze regel hebben.⁸³ Waarom aandacht voor deze regel in het kader van deze studie? Afhankelijk van mogelijke interpretaties van deze regel⁸⁴ zou deze regel een prachtig hulpmiddel – zelfs uitgangspunt –

76 Cf. bespreking Kol. 1:15–20, 3.1.2.; cf. ook 3.4, n. 219.

77 Gunton, *Father, Son & Holy Spirit*, 26.

78 Gunton, *Father, Son & Holy Spirit*, 27.

79 Gunton, *Act and Being*, 143.

80 In tegenstelling tot met name de opvatting van Thomas van Aquino, *Summa Theologiae*, 3a, 3, 5.

81 Gunton, *Act and Being*, 143.

82 O.a. in Rahner, ‘Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte’, in: J. Feiner, M. Löhrer (Hrsg.), *Mysterium Salutis. Grundriß*, Bd. 2 (Einsiedeln 1967) 317–397, 328. [deze bijdrage is afzonderlijk in het Engels uitgegeven als: *The Trinity*, New York 1970 (herdruk 1997)], idem, ‘Eenzigheid und Dreifaltigkeit’, in: *Schriften zur Theologie* xiii, 139. Overigens merkt hij daar op: ‘Ich weiss nicht genau, seit wann und von wem dieses theologische Axiom erstmals formuliert worden ist.’

83 Cf. *Kom en Zie (I)*, 3.7 (Pannenberg), 4.7 (Gunton).

84 Dennis W. Jowers, ‘An Exposition and Critique of Karl Rahner’s Axiom’, *MJT* 15 (2004) 165–200, bespreekt vier mogelijkheden:

1. *Trivially obvious identity*: Rahner bedoelt meer te zeggen dan dat de identiteit van Vader, Zoon en Geest in de heilsgeschiedenis dezelfde is als van de immanente Triniteit. Nooit is immers gesuggereerd dat er twee verschillende ‘triniteiten zijn’ of zes verschillende personen.
2. *Absolute identity*: Rahner bedoelt niet dat het onderscheid tussen immanente en economische Triniteit overbodig is. Wel dat de immanente triniteit de noodzakelijke voorwaarde is voor de mogelijkheid van Gods vrije zelfmededeling.
3. *Copy theory*: de economische triniteit is geen kopie of analogie van de immanente (zoals een plaatje correspondeert met de afgebeelde werkelijkheid), maar als het zichzelf geven aan de mens van de immanente triniteit.

kunnen zijn bij het nadenken over de pre-existentie van de Zoon, Jezus de Christus. Na een korte introductie van enkele belangrijke vragen die deze regel oproept (1), worden enkele hoofdlijnen uit Rahners theologie die verband houden met deze vragen samengevat. Het betreft zijn openbaringsleer (2) en zijn antropologie (3), de betekenis die de incarnatie heeft voor het ontwerp van zijn regel (4) en hoe hij de pre-existentie onder woorden brengt (5). Nadat verschillende interpretaties de revue zijn gepasseerd (6) zal een conclusie getrokken worden over de juistheid en bruikbaarheid van zijn regel (7).

1. 'Regel van Rahner'- introductie

Waar het om gaat is de vraag: kan en mag volgens de bovengenoemde 'regel van Rahner' een (direct?) verband worden gelegd tussen de 'eeuwige generatie van de Zoon' en het 'geboren uit de maagd Maria'? Daarbij dient zich vooral de vraag aan of men *vice versa* kan redeneren: (1) omdat de Zoon gegeneerd is (immanente triniteit) is er een parallel in de incarnatie (economische triniteit), en *vice versa* (2) de geboorte van de Zoon op aarde moet op een of andere manier corresponderen met een gebeurtenis binnen de triniteit. Algemeen geformuleerd: correspondeert – de vraag is dan nog wel hoe – met het gebeuren in de tijd in het leven van de Zoon een gebeuren in de eeuwigheid als Zoon? Rahner stelt zelf dat de generatie van de Zoon (en de processie van de Geest) *identiek* zijn met hun zendingen in de heilsgeschiedenis.⁸⁵ Wanneer de karakteristieken van de Zoon op aarde identiek met de karakteristieken van de Zoon in de hemel zijn, kan de regel van Rahner een onderbouwing zijn voor het kennen van de *reële* pre-existentie van de Zoon.

Er blijkt een veelheid aan interpretaties te zijn van de regel van Rahner. Daarom is het de uiteindelijke bedoeling van deze paragraaf om na te gaan óf en in hoeverre ook 'een gereformeerd mens' eigenlijk niet alle reden heeft om de regel van Rahner te onderschrijven.⁸⁶ Om een afweging te kunnen maken voor het al dan niet gebruiken van deze regel bij de interpretatie van de pre-existentie, wordt nu eerst nagegaan in welk kader Rahner deze regel heeft geformuleerd. Vervolgens worden dan enkele interpretaties onder ogen gezien alsmede de bezwaren die ertegenin gebracht worden, gewogen.

Hoewel met de nodige aarzeling vanwege zijn enorme oeuvre proberen we nu eerst de regel te plaatsen in de contouren van zijn theologie.⁸⁷ Deze regel staat niet op zich-

4. *De facto identity*: als er sprake is van een werkelijk onderscheid in Zijn zelfopenbaring, dan moet Hij 'in Zichzelf' dat onderscheid ook dragen

Cf. ook het overzicht en de korte bespreking: Walter Kasper, *Der Gott Jesu Christi* (Mainz 1982) 333–337.

85 Rahner, 'Der dreifaltige Gott', 337v.. Zie in dit verband ook de bespreking van de theologie van Servet in: A. Baars, *Om Gods verhevenheid en Zijn nabijheid*, 186vv.. Bij Servet valt de generatie *realiter* samen met de incarnatie, met daarbij de kanttekening dat de opstanding pas het beslissende 'heden' van de generatie is en Hij dus vanaf dat moment 'Zoon der heerlijkheid' genoemd kan worden.

86 Zo als vraag geformuleerd door G. van den Brink, 'Focus – De triniteitsleer bij Calvin', *ThRef* 48 (2005) 142. Deze vraag was vooral de aanleiding om deze regel verder te onderzoeken, omdat een dergelijk 'ist' – dacht ik destijds – ertoe zou kunnen leiden dat: existentie van de Zoon = pre-existentie van de Zoon.

87 Voor een overzicht: Declan Marmion, Mary E. Hines (eds.), *The Cambridge Companion to Karl Rahner* (Cambridge 2005); cf. R. Stolina, *Die Theologie Karl Rahners: Inkarnatorische Spiritualität. Menschwerdung Gottes und Gebet* (Innsbrück 1996).

zelf. Dat zou ook in tegenspraak zijn met de bedoeling van Rahner zelf, die immers een voluit trinitarische theologie wilde doordenken. De vraag die zich in de loop van de bestudering van zijn werk opdrong is of (ook) bij deze regel er niet nadrukkelijk een verband bestaat tussen het ‘godsbeeld’ – dat via deze regel tot uitdrukking komt – en het ‘mensbeeld’ in Rahners theologie.

Nu is de stelling te verdedigen dat dit altijd het geval is. Het godsbeeld van iemand zegt wat over zijn mensbeeld, en zijn mensbeeld over zijn godsbeeld. Zo kan men het mensbeeld als (spiegel)beeld van het godsbeeld typeren. Maar omgekeerd, kunnen we vanuit de leer van de mens, een leer over God opbouwen? In Rahners werk blijkt dat nadrukkelijk zo te zijn. Hij betoogt dat ‘die dogmatische Theologie heute theologische Anthropologie sein muss’.⁸⁸ Er is op gewezen⁸⁹ dat in het licht van dit uitgangspunt het wel eens zo zou kunnen zijn dat Rahners axioma slechts een variant is op wat Bultmann enkele jaren daarvoor (1958) schreef: ‘Jeder Satz über Gott ist zugleich ein Satz über den Menschen und umgekehrt’.⁹⁰ De overeenstemming met de structuur van de regel van Rahner is opvallend.

Grenz typeert Rahners theologie als een theologie van ‘the transcendence of human subjectivity’.⁹¹ Kan dan wellicht vanuit de economische triniteit – dat is de zelfopenbaring van God aan de transcenderende mens – een ‘transcendentie’ plaatsvinden naar de immanente triniteit, verwoord via het woordje ‘*ist*’ in Rahners regel?⁹²

2. Openbaring of ervaring?

De vraag is allereerst *hoe* Rahner spreekt van de economische triniteit. We laten hem zelf aan het woord:

‘Insofern er das als das uns vergöttlichende Heil in der innersten Mitte des Daseins eines einzelnen Menschen angenommen ist, nennen wir ihn wirklich und in Wahrheit „Heiliges Pneuma“, „Heiligen Geist“. Insofern eben dieser eine und selbe Gott in der konkreten Geschichtlichkeit unseres Daseins streng als er selber für uns in Jesus Christus da ist (...) nennen wir ihn ‘Logos’ oder den Sohn schlechthin. Insofern eben dieser Gott, der als Geist und Logos so bei uns ankommt, immer der Unsagbare, das heilige Ge-

88 Rahner, ‘Theologie und Anthropologie’, in: Rahner, *Schriften zur Theologie* VIII, 43–65. In zijn *Grundkurs des Glaubens*, 223, brengt Rahner dit als volgt in verband met elkaar: ‘Weil sie die Einheit des Wesens Gottes und des Menschen in der personalen Selbstaussage Gottes in seinem ewigen Logos ist, darum ist Christologie Anfang und Ende der Anthropologie, und diese Anthropologie in ihrer radikalsten Verwirklichung ist in Ewigkeit Theologie.’ Cf. D.J. Berendsen, *Waarom geloven mensen? De antropologische basis van het geloof volgens Karl Rahner, Gerard Oberhammer, David Tracy, John Hick, Garret Green en George Lindbeck* (Amsterdam (VU) 2001).

89 Werner Brändle, ‘Immanente Trinität – ein “Denkmal der Kirchengeschichte“?’, *KuD* 38 (1992) 192.

90 R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1961⁴, 192. Bultmann zegt dit met het oog op de theologie van Paulus, die volgens hem niet over Gods wezen handelt, maar daarover wat voor het heil van mensen van belang is.

91 Grenz, *20th Century Theology*, 238vv.; cf. Gunton, *Yesterday and Today*, 11–15.

92 Cf. G.L. Müller, ‘Präexistenz Christi’, *LThK*, Bd.8, 491: ‘Dadurch [sc. met verwijzing naar Rahners anthropologie] wird eine neuer Zugang zu dem alle mensl. Berechnung übersteigende Mysterium der selbstlosen Liebe Gottes erschlossen, das sich in der Kenose des präexistenten Sohn manifestiert’.

heimniss, der unumfassbare Grund und Ursprung seines Ankommens in Sohn und Geist ist und sich als solcher behält, nennen wir ihn den einen Gott, den Vater.⁹³

Maar wat beschouwt Rahner dan als heilseconomie? Is dat de zelfopenbaring van God in woord en daad, zoals de Schrift daarvan getuigt? Dat is de vraag die opgeroepen wordt, wanneer Rahner schrijft: ‘dass nicht nur Heils-, sondern auch Offenbarungsgeschichte im eigentlichen Sinne sich überall dort ereignet, wo eine individuelle und kollektive Menschheitsgeschichte sich ergibt’.⁹⁴ Ook zijn opvatting over Godsopenbaring is daarmee samenhangend nogal gevarieerd. Hij onderscheidt in ieder geval twee types van openbaring, die niet los gezien kunnen worden van hoe hij de mens ziet.

Er is de *transcendentale openbaring*, die de *a priori* basis vormt voor een reflexieve en thematische kennis van God. Dit laatste echter kan alleen verkregen worden door *categoriale (reële) openbaring*, een specifieke openbaring in de geschiedenis door gebeurtenissen, woorden en symbolen. Beide aspecten zijn onderscheiden, maar wel onderling afhankelijk van elkaar.⁹⁵ Transcendentale openbaring brengt niet verder dan God als een *mysterium tremendum*. Hij is de Onbegrijpelijke. Categoriale openbaring ontsluit de innerlijke realiteit van God – Zijn persoonlijke karakter en Zijn vrijwillige relatie die Hij heeft met mensen – die niet ontdekt kan worden door transcendentale openbaring alleen. Het gaat om een ‘doorbraak’ waarbij mensen door Gods genade vanuit hun natuurlijke (aangeboren) en bovennatuurlijke transcendentaliteit komen tot reflexieve kennis van God. In dit verband spreekt Rahner over de zogenaamde ‘anonie-me christenen’⁹⁶. Mensen van welke religie dan ook die een dergelijke doorbraak in hun leven kennen, zij het dat het een gedeeltelijke openbaring is en vermengd met vergissingen door de zonde. Daarom is nog een tweede, hoger type van categoriale openbaring nodig, een ‘publieke, ambtelijke, bijzondere en kerkelijke geconstitueerde openbaring’. Deze is primair te vinden in het Oude en Nieuwe Testament. Het is een openbaring die verschillend is van graad, niet van aard, vergeleken met de universele categoriale openbaring. Het is de vervulling en voltooiing van de universele zelfopenbaring van God in transcendentale en categoriale zin. Tenslotte is er dan de hoogste vorm van openbaring in absolute zin, Jezus Christus (‘absoluter Heilbringer’). Echter niet zo dat deze openbaring los staat van de andere vormen van openbaring. Het is het hoogtepunt van Gods zelfopenbaring. Volgens Rahner bevat immers de hele geschiedenis van de kosmos het zaad van Gods absolute zelfopenbaring (*logoi spermatikoi*), dat tot bloei (verwezenlijking) komt in de incarnatie van God. Zo is ook de god-menselijke natuur van Christus de vervulling van de zelftranscendentie van de schepping zelf. Het is het ‘omegapunt’ waarheen alle dingen in de schepping zich bewegen. Deze openbaring in Jezus Christus is volgens hem wel een toetssteen om de bijzondere en ambtelijke openbaring te onderscheiden van de universele openbaring.

93 Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Freiburg im Breisgau 1977⁵, 1976) 142.

94 Rahner, *Grundkurs*, 149.

95 Rahner, *Grundkurs*, 157–165, ook voor de verdere weergave hiervan, 174–177.

96 Uiteindelijk blijkt Rahner zelfs geen moeite te hebben met het gelijkschakelen van zelfacceptatie en het aanvaarden van Christus (cf. *Theological Investigations*, vol. 4, 119).

3. Antropologie

Het ‘*ist*’ in Rahners regel is gebaseerd op de openbaring van God in de incarnatie van de Zoon. En juist in dit verband moet Rahners antropologie genoemd worden. Hij ziet de mens als transcendent wezen⁹⁷, hoewel eindig. De menselijke natuur – die geest is – is op transcendentale wijze open naar God (*potentia oboedientialis*) en zo geschikt om goddelijke openbaringen te ontvangen. De mens heeft een bovennatuurlijke *existential* (constitutief element). Het is de universele tegenwoordigheid van God in de mens (met verwijzing naar Joh. 1:5: ‘het licht dat verlicht iedereen komende in de wereld’) als bovennatuurlijke gift. Zo wil dit sleutelconcept van de ‘bovennatuurlijke existential’⁹⁸ een oplossing bieden om het dilemma van transcendentie en immanentie te boven te komen. Vanuit dit gegeven concludeert hij dat het zoeken van een ‘god-mens’ in de geschiedenis een van de basisactiviteiten van de mens is. Zo is de menselijke persoon een schepsel dat incompleet is zonder de incarnatie. Ons op transcendentale wijze open staan voor God is door God bedoeld als een mogelijkheid voor Zijn zelfopenbaring. Met het oog daarop heeft God de mens geschapen. De mens is ‘die Grammatik einer möglichen Selbstaussage Gottes’.⁹⁹

Gods zelfmededeling is ‘eine Bestimmung des geistigen Subjekts als solchen zur Unmittelbarkeit zu Gott’.¹⁰⁰ Gods zelfmededeling ‘*geschieht in Einheit und Unterschiedenheit in Geschichte (der Wahrheit) und im Geiste (der Liebe)*’.¹⁰¹ Het transcendentale vermogen van de mens is de ontologische grond voor het verstaan van Gods zelfmededeling.¹⁰² Maar wordt zo niet de Heilige Geest gelijkgeschakeld met ‘dem geistigen Subjekt’?¹⁰³

‘Wir könnten aber (und das mag hier uns genügen) sagen, dass die Verschiedenheit, Einheit und gegenseitige Bedingungsverhältnis von Geschichtlichkeit und Transzendenz des Menschen uns eine genügende Verstehenshilfe für die Unterschiedenheit, Einheit und Exklusivität der zwei genannten Gegebenheiten Gottes [sc. Jezus Christus als ‘die endgültige und unüberholbare Selbstzusage dieses einen Gottes in der Geschichte’ en de heilige Geest als ‘seiner Selbstmitteilung und die Transzendenz des Menschen’] anbietet, vorausgesetzt, nur, dass wir von vornherein den Menschen als Gleichnis Gottes denken und nicht vergessen, dass dieses Gleichnis „Mensch“ von vornherein sein muss, das es der Ad-

97 Zijn dissertatie over Thomas van Aquino’s theorie over de menselijke kennis werd door de katholieke faculteit verworpen, omdat ze vonden dat zijn gedachten te sterk beïnvloed waren door de existentiële filosoof Heidegger; zie voor de betekenis van deze transcendentie: Johannes Feiner, ‘Der Ursprung des Menschen’, *Mysterium Salutis*, deel 2, 570–1.

98 Rahner, *Grundkurs*, 132vv over: ‘Das Angebot der Selbstmitteilung als ‘Übernatürliches Existential’. Cf. de studie van Bruce D. Marshall, *Christology in Conflict. The Identity of a Saviour in Rahner and Marshall* (Oxford/New York 1987) m.n. 15–75 over de plaats van Jezus Christus en het centrale begrip voor Rahners christologie: *heilsbedeutsam*.

99 Rahner, *Grundkurs*, 221.

100 Rahner, ‘Theologie und Anthropologie’, 53

101 Rahner, ‘Der dreifaltige Gott’, *MS* 2, 382. Deze zin hangt samen met het beschouwen van Gods zelfmededeling onder de vier dubbelaspecten die hij onderscheidt: ‘1. Herkunft-Zukunft, 2. Geschichte-Transzendenz, 3. Angebot-Annahme, 4. Erkenntnis-Liebe’. De eerste twee staan in relatie tot Gods zelfmededeling in de Zoon, de derde en vierde in relatie tot de Geest.

102 Cf. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 35–142.

103 Cf. Brändle, ‘Immanente Trinität’, 194.

ressat der Selbstmitteilung Gottes sein kann, als Mitzuteilendes und Empfänger der Mitteilung notwendigerweise eine Entsprechung haben müssen.¹⁰⁴

Zoals de vraag participeert in het antwoord, het antwoord echter de vraag transcendeert, zo behoren God ('antwoord')¹⁰⁵ en de mens ('vraag')¹⁰⁶ essentieel samen. Door de incarnatie 'wordt' God zonder dat Hij verandert en zo komt de mens tot zijn 'zijn'. Zo bezien is de incarnatie de uiteindelijke voltooiing en vervulling van zowel God als mens. Beide 'worden' in en door de relatie met de ander. Ze vormen een werkelijke geschiedenis met elkaar zonder vermenging (Rahner onderschrijft dan ook de twee-naturen-leer en het *homoousios* van Nicea). Zo zijn volgens Rahner de immanente en economische triniteit met elkaar verenigd in de geschiedenis, in het gebeuren van de incarnatie.

4. Incarnatie

In de incarnatie – die Rahner beschouwt als “‘Fall’ eines umfassendes Verhältnis”¹⁰⁷ – scharniert zijn axioma. Jezus is God de Zoon en daarom is er tenminste één zending die niet aan Hem *toegeschreven* kan worden (*appropriationes*), maar die Hem *eigen* (*proprium*) is. De incarnatie mag volgens Rahner niet opgevat worden als het werk van de drie-enige God, waarbij het wel *speciaal* het werk is van de Zoon, maar waarin de andere twee Personen dan delen.¹⁰⁸ Integendeel, de incarnatie behoort alléén de Logos toe. Het kan slechts aan één Persoon worden toegeschreven. Had dan niet een van de andere Personen 'vlees geworden' kunnen zijn, zoals wel beweerd is? Als ieder van de Personen 'vlees geworden' zou kunnen zijn, dan zou er volgens Rahner geen verband meer zijn tussen de zendingen van de Zoon en de Geest en het binnentrinitarische leven. Zo zou wat God voor ons (*pro nobis*) is, ons absoluut niets vertellen over wat Hij in Zichzelf (*in se*) is als de drie-enige God.

Daarom stelt Rahner vast, en dat is zijn uitgangspunt: 'dass der Logos der ist, als der in der Offenbarung erscheint, als *der* (nicht als *einer* der möglichen) Offenbarer des dreifaltigen Gottes auf Grund seines nur ihm eigentümlichen persönlichen Seins, des Logos des Vaters.'¹⁰⁹

104 Rahner, 'Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes', in: *Der eine Gott und der dreieine Gott. Das Gottesverständnis bei Christen, Juden und Muslimen*, Freiburg/München/Zürich 1983, 152–153.

105 Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 223.

106 Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 50: 'der einen Frage, die der Mensch in seiner Transzendenz auf das umgreifende Geheimnis [sc. Gott] hin ist.'

107 Rahner, 'Der dreifaltige Gott', 329–335.

108 Dat woord gebruikt Rahner niet, zie Rahner, 'Der driefaltige Gott', *MS* 2, 364-365, 385-392. Als verantwoording voor zijn afwijzen van dit begrip. David Coffey, 'Trinity', in: Declan Marmion, Mary E. Hines, *Karl Rahner*, 98–111, wijst erop dat '[t]he most serious consequence of Rahner's inadequate concept of person is his denial of the possibility of mutual love in the Trinity and consequently of the identification of the Holy Spirit as the mutual love of the Father and the Son', 109. Cf. Rahner, *Mysterium Salutis* 2, 366 n. 29: 'Es gibt daher auch "innertrinitarisch" nicht ein gegenseitiges "Du"'.
 109 Rahner, 'Der dreifaltige Gott', 334. Het is juist op dit punt dat Dennis W. Jowers de onhoudbaarheid van de regel van Rahner probeert aan te tonen dat 'In God all things are one, where no opposition of relation intervenes' (daarbij verwijzend naar *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrent-*

5. Pre-existentie

In het kader van deze studie naar de pre-existentie van Christus wekt de behandeling door Rahner van het verband tussen de immanente en economische triniteit bepaalde verwachtingen. In ieder geval de verwachting dat hij vanuit de plaats van Jezus binnen de economische triniteit – waarin immers de immanente triniteit geopenbaard is door de Logos! – zal concluderen dat er een verband bestaat tussen de eeuwige generatie van de Zoon en de incarnatie van de Zoon. Legt hij dit verband, en zo ja, hoe? In deze richting wijst in ieder geval het volgende citaat:

‘Denn eben das Mitgeteilte ist gerade der dreifaltige Gott, und ebenso kann die (an die Kreatur in freier Gnade geschehende) Mitteilung, wenn sie frei geschieht, nur in der innergöttlichen Weise der zwei Mitteilungen des göttlichen Wesens vom Vater an den Sohn und Geist geschehen, weil eine andere Mitteilung gar nicht das mitteilen könnte, was hier mitgeteilt wird, die göttlichen Personen.’¹¹⁰

Rahner wijst erop dat als we de Zoon zien als de ‘absolute eschatologische Selbstaussage und Selbstzusage Gottes’, de ‘Sich-Zusagende’ evenals de ‘sich selbst Aussagende’ God is en dus pre-existent. Heel anders zou het zijn als God pre-existent is ten opzichte van een of ander schepsel die niet Zijn ‘Selbstaussage’ is.¹¹¹ Verder meent hij dat we de exegeten vrij moeten laten om te onderzoeken of wat Jezus Zelf eenvoudigweg met ‘Zoon des Vaders’ bedoelt ook inderdaad identiek is met de in de tijd presente en zo ook pre-existente ‘aussagenden Gott’.

Als men uitgaat van de tweede ‘Subsistenzweise des einen Gottes’ die identiek is met de ‘geschichtlichen Aussagbarkeit Gottes’, die dus zo immanent-trinitarisch is, dan kan en moet men van een pre-existentie van het zichzelf in Jezus Christus ‘aussagenden Subjekt’ spreken. Gezien zijn uitgangspunt kán dit ook niet anders. Immers volgens zijn axioma dient de structuur van de zelfmededeling *ad extra* te corresponderen met de structuur van de immanente triniteit.

Rahner gaat – zij het op een bepaalde manier verwoord – van de heilshistorie naar de ‘pre-historie’. Anders gezegd: de Λόγος ἐνδιάθετος is de voorwaarde van de mogelijkheid van de Λόγος προφοορικός.¹¹² Zo schrijft hij dat de generatie van de Zoon als zelfmededeling van de goddelijke werkelijkheid van de Vader – als de noodzakelijke immanente zelfmededeling van de goddelijke werkelijkheid – en de economische zelfmededeling aan Jezus als de ‘absolute Heilsbrenger’ één is, zodat van eeuwigheid en noodzakelijk als ‘woord’ de mogelijke vrije zelfmededeling aan de wereld bestaat.¹¹³

scheidungen, Heinrich Denzinger ed., Freiburg-im Breisgau 1991³⁷) 1330. Deze regel impliceert dan ook dat *opera divina ad extra sunt indivisa*.

110 Rahner, ‘Der dreifaltige Gott’, 337. Het is opvallend dat ook Augustinus dergelijke gedachten verwoordt. Te denken is met name aan *De Trinitate* IV-20–29. Maar wordt juist door dit verband van de ‘zendingen’ als openbaringen van processen binnen de triniteit niet heel sterk benadrukt dat het bij deze gebeurtenissen in de heilsgeschiedenis gaat om werken waar alle drie de Personen bij betrokken zijn? Zie ook A. Baars, *Om Gods verhevenheid en Zijn nabijheid*, 258, 500, die aantoonde dat Calvijn deze regel heeft willen preciseren, namelijk dat de werken naar buiten toe ongescheiden zijn *binnentrinitarisch*, zodat er bij Calvijn meer het specifieke van het werk van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest geaccentueerd wordt. Dat laatste wil Rahner ook, echter niet via de gedachte van de *appropriationes*.

111 Rahner, ‘Der dreifaltige Gott’, 297.

112 Rahner, ‘Der dreifaltige Gott’, 358–9.

113 Ibidem.

6. Evaluatie

Het bovenstaande is uiteraard geen volledige weergave van Rahners theologie. Deze dingen worden aangestipt met de bedoeling om duidelijk te maken dat er op z'n minst reden is om de (theologische én filosofische) context van de 'regel van Rahner' nog eens aan een nauwkeurig onderzoek te onderwerpen alvorens er een eigen invulling aan te geven, wat meer dan eens gebeurd is. Uiteraard kan de regel ook *sec* worden overgenomen als schildwacht om ervoor te waken dat de immanente triniteit los gemaakt wordt van de economische triniteit (en omgekeerd!) zonder de context van Rahners theologie mee te nemen, maar het is dan op z'n minst nodig ons rekenschap te geven van wat we dan hebben gedaan.

Overigens is in de decennia daarna gebleken wat de 'meester' misschien niet bedoelde, maar wat 'leerlingen' er wel van gemaakt hebben.¹¹⁴ Er is minder gezegd dan Rahner bedoelde en er is meer gezegd. Misschien moet het anders geformuleerd worden en gezegd worden, namelijk dat de één nog bepaalde consequenties niet durfde of wilde trekken en de ander dat volop gedaan heeft.

Ter illustratie van hoe men 'minder gezegd' heeft dan Rahner, is te wijzen op de samenvatting die Walter Kasper gegeven heeft: 'Die Offenbarungsgeschichtlich zu verstehende Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität ist darum kein Axiom, aus dem man die immanente Trinität deduzieren oder mit dessen Hilfe man sie gar auf die heilsgeschichtliche Trinität reduzieren kann; dieses Axiom setzt die Kenntnis der immanenten Trinität voraus und will sie sachgemäss interpretieren und konkretisieren.'¹¹⁵ Rahner heeft echter een andere opvatting van wat 'offenbarungsgeschichtlich' is (cf. hierboven 4.3.2). En vindt er in wezen toch geen deductie plaats als Rahner uitgaande van zijn regel het bewijs levert voor die regel? Rahner veronderstelt inderdaad de kennis van de immanente triniteit, maar dan vanuit het binnenste van de menselijke (zichzelf transcenderende) ervaring en niet, om de woorden van H.C. 8 te gebruiken: 'gelijk God Zich in Zijn Woord geopenbaard heeft'. Terzijde zij opgemerkt dat als de NGB in art. 9 spreekt over 'als ook uit hun werkingen, en voornamelijk die wij in ons gevoelen' daarmee ook de orde aangegeven is. Eerst het getuigenis van de Heilige Schrift en dan 'ook' vanuit de ervaren openbaring.

Als het gaat om een voortborduren op Rahners axioma in de zin van dat men 'meer gezegd' heeft dan Rahner, is te wijzen op het werk van Catherine LaCugna. Zij schrijft dat 'economy and theology are two aspects of *one* reality: the mystery of divine-human communion. (...) There is neither an economic nor an immanent Trinity¹¹⁶; there is only the *oikonomia* that is the concrete realization of the mystery of the *theologia* in time, space history and personality', en: '*Trinitarian life is also our life*. The doctrine of the Trinity is not ultimately a teaching about "God" but a teaching about *God's life with us and our life with each other*'.¹¹⁷ Zij wijst er overigens op dat Rahner zich uiteindelijk toch niet los kan maken van Augustinus.¹¹⁸ Evenals Rahner stelt ze Gods oorspronkelijke zijn (Zijn eenheid) gelijk aan het 'ongeschapene' (*unoriginate*) dat zij gelijk stelt aan de Vader, die in zichzelf onkenbaar is.¹¹⁹ Een dergelijk agnostische visie komen we ook tegen bij Sallie McFague. Ook zij redeneert vanuit de ervaring van de mens, maar

114 Al lijkt het er veel op dat de lijnen vanuit de 'Dreifaltige Gott' in zijn *Grundkurs des Glaubens* (van een decennium later) al duidelijker de consequenties laten zien.

115 Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 337.

116 Daar stemt Ted Peters, *God as Trinity. Relationality and Temporality in Divine Life* (Louisville 1993) 125 van harte mee in. Zie ook J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes* (München 1980) 176 v. die vanuit zijn kruistheologie het onderscheid afwijst.

117 LaCugna, *God for Us*, resp. 222, 228. Cf. 354, 383-4.

118 LaCugna, *God for Us*, 109: 'The quadriform that Rahner composes to describe the economy has an explicit twofoldness that resembles the two activities of knowing and loving. (...) By the end of this work, Rahner's criticisms of Augustine are muted.'

119 LaCugna, *God for Us*, 119, 229-30.

weet niet welke God beschreven kan worden met het model van moeder, minnaar en vriend.¹²⁰ Wat ze schrijft, zo geeft ze aan, ‘makes no claims about the so-called immanent trinity, for I see no way that assumptions concerning the inner nature of God are possible. My interest centers on the economic trinity, on the experience of God’s activity in relation to the world.’¹²¹ Zo zet ook Ted Peters de trend voort in relatie tot de regel van Rahner (onder verwijzing naar Pannenberg, Moltman en Jüngel)¹²² en hij claimt dat ‘the relationality God experiences through Christ’s saving relationship to the world is constitutive of trinitarian relations proper. God’s relations *ad extra* become God’s relations *ad intra*’.¹²³ Ook Pannenberg is van mening dat Rahner zijn regel niet ver genoeg doorgevoerd heeft.¹²⁴

Terecht wordt er op gewezen dat Rahner geprobeerd heeft enerzijds het abstracte, speculatieve spreken over de immanente triniteit op deze manier te doorbreken en het isolement ervan op te heffen door het nadrukkelijk te verbinden met de heilshistorie, en anderzijds aan heeft gegeven dat er geen (mogelijk geheel andere) *Deus absconditus* schuil gaat achter de *Deus revelatus*.¹²⁵ Maar hebben we daar deze ‘regel van Rahner’ als zodanig voor nodig? Immers ook in bijvoorbeeld de theologie van Calvijn is geen sprake van abstracte speculatie over de Drie-eenheid en wordt aangegeven dat God in Zijn Wezen geen Ander is dan Hij is in Zijn openbaring¹²⁶, zij het dat Hij wel méér is dan Zijn openbaring. Het ‘*ist*’ uit de regel van Rahner werkt dus bij Calvijn maar één kant op: de economische triniteit *is* de immanente triniteit. De immanente triniteit is bepalend voor de economische triniteit¹²⁷ en dat kan niet in dezelfde zin gezegd worden in omgekeerde zin. God heeft de geschiedenis, de economie, niet *nodig* om God te zijn. Er is een signaal dat Rahner zelf afgegeven heeft, dat dit ook lijkt te zeggen, namelijk wanneer hij spreekt over de verhouding van eeuwigheid en tijd, waarbij ook hij een ‘*vice versa*’ de pas afsnijdt.

In een werk uit 1964 kan hij nog spreken over eeuwigheid als ‘Frucht der Zeit’¹²⁸ en dat kan goed samenvallen met het *vice versa* van de uitspraak: de economische triniteit *is* de immanente triniteit. In 1970 schrijft hij daar m.i. op z’n minst genuanceerder over en dan loopt het ‘*is*’ veel meer in de richting van een bepalend zijn van de immanente triniteit voor de economische. De eeuwigheid van God wordt ‘*existenztheologisch*’ vanuit de ervaring van de tijd verstaan, maar dan niet vanuit de fysische tijd, maar *via eminentiae* vanuit de ‘als Ereignis der freien Selbstmitteilung Gottes verstandenen Zeit’. Zo kan de eeuwigheid wel ‘Zeithaftes inkludieren’, maar niet omgekeerd, aldus Rahner.

120 SallieMcFague, *Models of God. Theology for an Ecological Age* (Philadelphia 1987) 192.

121 Idem, 224.

122 Peters, *God as Trinity*, 128–145.

123 Peters, *God as Trinity*, 96. Het commentaar van Molnar, ‘Toward a Contemporary Doctrine’, 333–4 is niet onduidelijk: ‘The idea that God’s relations *ad extra* will become God’s relations *ad intra* indicates a confusion and reversal of reason and revelation which follows if Christ is not seen as God’s grace and if faith and revelation become products of human experience in the form of a relational ontology, rather than our human participation in God’s truth by God’s own self-sufficient act.’

124 Zie uitgebreid hierover: *Kom en zie (I)*, 214–19.

125 Zo Van den Brink, ‘Hedendaagse renaissance’, *ThRef* 46 (2003) 232

126 A. Baars, *Om Gods verhevenheid en Zijn nabijheid*, 669–672; Wentsel, *Dogmatiek*, 3a, 484–487 over de *aseitas Dei*.

127 Daarbij lijkt het *logisch* wel juist om te stellen dat: ‘God in-zich-zelf zich meedeelt naar binnen (*ad intra*) om zich naar buiten (*ad extra*) te kunnen meedelen zoals Hij ook in-zich-zelf *is*’, maar de vraag is of we dan niet reeds aan het invullen zijn wat God aan Zichzelf voorbehouden heeft. Cf. Wentsel, *Dogmatiek*, deel 1, 320, 343.

128 Rahner, ‘Das Leben der Toten’, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. IV (Einsiedeln-Zürch-Köln 1964) 434v

‘Letzteres geht eben darum nicht, weil Zeit konstituiert ist durch die liebende Selbstmitteilung Gottes an das Andere von ihm.’¹²⁹

Gunton is van mening – en dat betreft ook Rahners ‘*ist*’ van economische naar immanente triniteit – dat: ‘[T]o introduce the economic actions into a definition of the eternal being of the persons is to muddy the water by confusing – as distinct from distinguishing – the relation of the economic and immanent Trinities.’¹³⁰ Bovendien is erop gewezen dat Gods vrijheid (Zijn soevereiniteit, Zijn *aseitas*) in het geding is¹³¹ en is het gevaar groot dat de immanente triniteit niet meer is dan slechts een noodzakelijke vooronderstelling voor¹³² en zo niet meer dan een weerspiegeling van de economische triniteit. Wel kan gezegd worden: ‘De heilseconomische Triniteit weerspiegelt daarom Gods eigen wezen of de immanente Triniteit.’¹³³

In een filosofisch-theologische bespreking van de regel van Rahner onder de titel ‘An Emperor without clothes?’ geeft Randal Rauser aan dat op welke wijze we de regel ook lezen (‘strict realist’, ‘loose realist’, ‘finally antirealist’) de regel óf triviaal blijkt te zijn óf zelfs duidelijk onwaar. Een aspect dat de moeite van de doordenking verder waard is lijkt me het verband dat hij legt met de essentiële en contingente eigenschappen van God bij een realistische lezing. Als voorbeeld geeft hij aan dat God essentieel Vader, Zoon en Geest is, maar alleen contingent Schepper, Verlosser en Heiligmaker. De regel van Rahner zou dan betekenen dat de set eigenschappen van God los van de schepping (immanent) identiek is met de set eigenschappen die God ‘waarmerken’ in de economische verhoudingen.¹³⁴

‘On this account, the Trinity seems to be constituted for the first time by the relations which take place in the course of world history. The filiation of the Son of God, that is, seems to take place only in Jesus of

129 Rahner, ‘Theologische Bemerkungen zum Zeitbegriff’, *Schriften zur Theologie*, Bd. IX (Einsiedeln-Zürch-Köln 1970) 320–22. Cf. ‘Der dreifältige Gott’, 384 n.21: de immanente triniteit is de noodzakelijke voorwaarde voor de mogelijkheid van Gods vrije zelfmededeling. Cf. een soortgelijk betoog in relatie tot de opvattingen van Barth: Justin Stratis, ‘Speculating about Divinity? God’s Immanent Life and Actualistic Ontology’, *IJST* 12 (2010) 20–32, 23 (n.13).

130 Colin E. Gunton, *Father, Son & Holy Spirit*, 71. Dit in tegenstelling tot Pannenberg.

131 Paul D. Molnar, *Divine Freedom and the Doctrine of the Immanent Trinity*. In *Dialogue with Karl Barth and Contemporary Theology* (Londen 2002). Deze thematiek houdt hem al vele jaren bezig, zie ook: idem, ‘The Function of the Immanent Trinity in the Theology of Karl Barth. Implications for Today’, *SJT* 42 (1989) 367–399; idem, ‘Toward a Contemporary Doctrine of the Immanent Trinity. Karl Barth and the Present Discussion’ *SJT* 49 (1996) 311–357. Rahner zal dit verwijt beslist ontkennen in het licht van een uitspraak als: ‘Freiheit ist immer die Freiheit eines Subjekts, das mit anderen Subjekten in einer interpersonalen Kommunikation steht’, in Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 74. Zo ook in: ‘Der dreifaltigen Gott’, 375: ‘Will Gott in Freiheit aus sich selbst heraustreten, muss er den Menschen schaffen.’ Cf. Loonstra, *God schrijft geschiedenis*, 177.

132 Rahner, ‘Der dreifaltige Gott’, 384: ‘die immanente Trinität (ist) die notwendige Bedingung der Möglichkeit der freien Selbstmitteilung Gottes’.

133 Wentsel, *Dogmatiek*, deel 3a, 358–9.

134 Randal Rauser, ‘Rahner’s Rule: An Emperor without Clothes?’, *IntJST* 7 (2005) 81–94. Hij licht daarmee toe wat Bruce Marshall, *Trinity and Truth*, Cambridge 2000, 264 als conclusie trekt. Ik laat hier verder rusten de ‘loose realist reading’ en de ‘strict antirealist reading’, maar ook daarbij maakt Rauser beharrenswaardige opmerkingen. Eén aardig voorbeeld noem ik wel t.a.v. de ‘loose reading’: hij geeft aan dat in plaats van te zeggen dat ‘Tom-for-Shelly’ de ‘Tom-in-himself’ is, je toch wel veel makkelijker en duidelijker kunt zeggen: Tom is gewoon naar anderen toe echt zoals hij is.

Nazareth's obedient living out of sonship to the Father, and not in the pre-existence or eternal generation asserted in classical Christology.¹³⁵

De regel van Rahner is dan volgens Rausser alléén te handhaven wanneer God *noodzakelijk* Schepper is met alle consequenties vandien voor Gods soevereiniteit, Gods vrijheid en de incarnatie. Wat Rausser verzuimt is hierbij Rahners visie op de verhouding van tijd en eeuwigheid te betrekken. Tevens zij opgemerkt dat Rahner wel degelijk spreekt over Gods vrijheid.¹³⁶ De vraag is echter of hij deze vrijheid niet *feitelijk* opgeeft gezien zijn interpretatie van Gods zelfmededeling en de verankering van zijn axioma.¹³⁷

Walter Kasper (die sympathiek staat tegenover Rahners axioma) geeft een typering bij Hegels triniteitsleer die mutatis mutandis ook geldt voor Rahner:

‘Gott und Welt, Heilsgeschichte, Weltgeschichte und Kirchengeschichte – das alles ist hier in einer dialektischen Weise ineinander “aufgehoben”, doch so, dass der entscheidende Punkt des christlichen Glaubens verlorenzugehen droht: Gott als in sich und für sich existierende Freiheit, die sich in der Freiheit der Liebe selbst mitteilt. Dies aber setzt die reale und nicht nur abstrakte Unterscheidung von immanente rund ökonomischer Trinität voraus. In diesem Punkt, auf den alles ankommt, bleibt Hegels Denken zutiefst ambivalent und unaufhebbar doppeldeutig.’¹³⁸

Bij Rahner is geen sprake van ‘in einer dialektischen Weise ineinander “aufgehoben”’ – zoals in bovenstaande citaat – maar om het met een variant hierop te zeggen: ‘in einer *transzendenten* Weise ineinander “*geschoben*”’. Is dat de oorzaak waarom er iets ambivalentens blijft zitten rond zijn axioma? Een dergelijke ambivalentie is ook te bespeuren bij de exegese die Kasper geeft van Rahners axioma. Aan de ene kant: ‘Im Fall der Inkarnation lassen sich darum die zeitliche Sendung des Logos in die Welt und sein ewiger Ausgang vom Vater nicht adäquat unterscheiden; hier bilden immanente und ökonomische Trinität eine Einheit.’¹³⁹ Anderzijds benadrukt Kasper dat het grootste misverstand zou zijn dat ‘die ewige Zeugung aus dem Vater und die zeitliche Sendung in die Welt bei allem inneren Zusammenhang nicht mehr unterschieden würden’.¹⁴⁰

Brändle geeft als volgt zijn commentaar: ‘Rahner beschreibt nämlich nicht nur in reflektierenden Nachdenken die Einheit von ökonomischer und immanenter Trinität, sondern er hebt die immanente im Akt seiner transzendentalen Rekonstruktion gleichsam auf. D.h., das Problem liegt darin: Rahner will das

135 Fred Sanders, ‘Entangled in the Trinity: Economic and Immanent Trinity in Recent Theology’, *Dialog* 40 (2001) 177.

136 Zie o.a. *Grundkurs*, 111–112 (‘der bleibende Souveränität Gottes’), idem: 122 ‘Der Mensch als das Ereignis der *freien*, vergebenden Selbstmitteilung Gottes’ (cursivering, MJK).

137 Rahner zelf brengt deze dingen ter sprake bij de fundering van zijn axioma, ‘Der dreifaltigen Gott’, 384, n. 21: ‘Man darf folgenden Zusammenhang nicht übersehen: Ist die Trinität als „immanenten“ notwendig, und Gott absolut „einfach“ und in Freiheit sich faktisch selbstmitteilend in „Ökonomischer“ Trinität, die die „immanente“ *ist*, dann ist die „immanente“ Trinität die notwendige Bedingung der Möglichkeit der freien Selbstmitteilung Gottes.’ Cf. echter ook wat Jüngel o.a. naar voren gebracht heeft, namelijk dat door het uitgangspunt van Rahner dat de menselijke natuur wezenlijk verbonden is met de goddelijke natuur, Rahner de schepping ook niet als vrije daad van God kan denken: E. Jüngel, ‘Das Verhältnis von “ökonomischer” und “immanenter” Trinität. Erwägungen über eine biblische Begründung der Trinitätslehre im Anschluß an und in Auseinandersetzung mit Karl Rahners Lehre vom dreifaltigen Gott als transzendenten Urgrund der Heilsgeschichte’, in: idem, *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen II* (Tübingen 2002³, 1980) 265–75, m.n. 272–3 voor dit aspect.

138 Walter Kasper, *Der Gott Jesu Christi* (Mainz 1982) 325

139 *Idem*, 334

140 *Idem*, 335

nizänische Bekenntnis zum ‘homo-ousion’ – als Erwiees seines trinitätstheologischen Axioms – transzendentallogisch beweijsen, um soteriologische Interessen nachzukommen en anthropologischem Vermögen im Rahmen seiner Erkenntnis zu entsprechen.¹⁴¹ Damit aber wird aus dem Gegenüber des letztlich unbegreiflichen und verborgenens Gottes eine Reflexionskategorie, die keiner Anbetung bedarf. Man kann auch sagen: Das Problem des verborgenens, ewigen Gottes ist in eine Funktion eines transzendental-theologischen Deutungsprozesses aufgelöst worden.¹⁴²

Kasper spreekt over ‘*das zu unterscheidende Beieinander*’ van economische en immanente triniteit. Ook in dit opzicht moeten we met twee woorden blijven spreken: eenheid en onderscheid.¹⁴³ Het gaat in het verband van het spreken over immanente en economische triniteit immers niet alleen om een *epistemologisch*-theologische uitspraak als we spreken over de ‘noodzakelijkheid’ van de Wezenstriniteit, maar om een *ontologisch*-theologische. Het ‘*ist*’ in de regel van Rahner suggereert op z’n minst dat er sprake is van een ontologische uitspraak.

Ook vanuit het spreken over de eenvoudigheid Gods (simplicitas Dei) wordt nadrukkelijk het verband gelegd tussen God *in se* en God *pro nobis*. ‘Men mag geen scheiding maken tussen Zijn wezen en Zijn wil of tussen Zijn wezen en Zijn werken’.¹⁴⁴ ‘Positief betekent Gods eenvoudigheid, dat God Zichzelf altijd geeft zoals Hij is.’¹⁴⁵ Tegelijkertijd wordt daarmee de unieke bestaanswijze van God (tegenover de goden van het heidendom en gnostische voorstellingen)¹⁴⁶ gekarakteriseerd in Zijn volstreckte onafhankelijkheid (aseitas) en transcendentie als de God van Abraham, Isaak en Jakob.¹⁴⁷ Zo

141 Hij verwijst daarbij naar: Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 127: ‘Gott ist in dem was wir Gnade und unmittelbare Anschauung Gottes nennen, wirklich ein inneres konstitutiven Prinzip des Menschen als des im Heil und in der Vollendung befindlichen’.

142 Brändle, ‘Immanente Trinität’, 195.

143 E. Jüngel, ‘Das Verhältnis von ‘ökonomischer’ und ‘immanenter’ Trinität. Erwägungen über eine biblische Begründung der Trinitätslehre – im Anschluss an und in Auseinandersetzung mit Karl Rahner’s Lehre vom dreifaltigen Gott als transzendenten Urgrund der Heilsgeschichte’, in: *Entsprechungen* (München 1980) 265–275, 275, is van mening dat het noodzakelijk is dat ‘die *distinctio rationis* von ökonomischer und immanenter Trinität beibehalten werden’, hoewel Jüngel het axioma als zodanig wel onderschrijft; cf. Colin Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, (Edinburgh 1991) 137vv; John Thompson, *Modern Trinitarian Perspectives* (New York 1994) 25vv, weerlegt het funderen van de triniteitsleer in filosofie of anthropologie. Wanneer A. Baars, *Om Gods verhevenheid en Zijn nabijheid*, 686 opmerkt dat er theologen zijn die in het voetspoor gaan in de richting van een *volstreckte identificatie* van de immanente met de economische triniteit, dan is het probleem inderdaad het woordje ‘met’. Want *identificatie* (als het vaststellen van de identiteit) is wel het verband tussen immanente en economische triniteit. Het probleem lijkt soms ook een kwestie van woorden te zijn. Baars vat op de volgende bladzijde samen: er is volgens Calvin ‘geen volstreckte congruentie tussen Gods zelfopenbaring en Zijn Wezen – want God is meer dan Zijn openbaring - maar er is wel sprake van *identiteit*: God is in Zijn Wezen geen Ander dan Hij is in Zijn openbaring’(cursivering, MJK). Maar ‘identiteit’ wil toch zeggen ‘eenheid in wezen, volkomen overeenstemming’? De regel van Rahner is ook zo’n ‘identiteit’. Zit het verschil dan toch in de woordkeuze van ‘Gods Wezen’ (immanent) en ‘zelfopenbaring’ (economisch)?

144 Van Genderen / Velema, *BGD*, 169

145 Idem, 170. Cf. Wentsel, *Dogmatiek*, deel 1, 324–5

146 Een gedachte die Rahner, ‘Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes’, 153–158 ten stelligste verwerpt. Hij laat zien dat de twee ‘Gegebenheiten Gottes’ niet anders dan zelf God kunnen zijn.

147 Cf. F.G. Immink, *Divine Simplicity*, 190–196; Dennis W. Jowers, ‘An Exposition and Critique of Karl Rahner’s Axiom’, *MJT* 15 (2004) 176–178, 182–184.

wordt het ‘eigene’ van de immanente triniteit bewaard, zonder dat Hij ‘oneigenlijk’ is in Zijn zelfopenbaring.¹⁴⁸

Dennis W. Jowers confronteert de regel van Rahner met het *in Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*¹⁴⁹ met in het kielzog daarvan het *opera divina ad extra sunt indivisa*. Hij behandelt de ‘regel van Rahner’ en deze regels als elkaar uitsluitende regels en toont het bijbels goed recht aan van de genoemde regels waarmee de regel van Rahner conflicteert. Waar Rahner echter de nadruk legt op de drieheid en Jowers op de eenheid, lijkt me ook in dit opzicht met twee woorden spreken de juiste weg. Het gaat me dan om de twee woorden die Calvijn toevoegde aan deze regel: de goddelijke werken naar buiten toe zijn niet te scheiden *ad intra*.¹⁵⁰

7. Conclusie

Er zijn de volgende redenen om het axioma van Rahner van kanttekeningen te voorzien, toegespitst op het ‘*ist*’:

1. God wordt door een te massief ‘*ist*’ tussen immanente en economische triniteit¹⁵¹ afhankelijk gemaakt van de geschiedenis en is in wezen daarvan niet meer te onderscheiden; er is alle reden om te zeggen dat in de theologische bezinning de economische triniteit wel als een functie, maar niet als een een-op-een-afbeelding van de immanente triniteit beschouwd kan worden.
2. Het feit dat verondersteld wordt dat Jezus in Zijn *mens*-zijn als zodanig de drie-enige God geopenbaard heeft, doet tekort aan de volheid van God; het *mens*-zijn van Jezus kan dit gewicht niet dragen waarop het ‘*ist*’ rust en bovendien ontbreekt het ‘tegenover’ van Vader en Zoon.¹⁵²
3. Daarnaast blijkt nergens helder het onderscheid tussen de condescendentie van de Heilige Geest en de transcendentie van de menselijke geest. Het vertrekpunt van Rahners theologie is de (ervaring van de) transcendente mens en als gevolg

148 Cf. een axioma opgesteld door J. Scott Horrell, in: Fred Sanders/ Klaus Issler (eds.), *Jesus in Trinitarian Perspective* (Nashville 2007) 236: ‘Biblical revelation points beyond mere economy to transcendent relationality, such that a univocal correspondence of the economic and immanent Trinity cannot be affirmed.’

149 Rahner, ‘Der dreifältige Gott’, 364 geeft aan dat deze regel teruggaat op Anselmus en het Concilie van Florence.

150 Zie A. Baars, *Om Gods verhevenheid en Zijn nabijheid*, 258: Zo wordt een latent modalisme van de augustiniaanse traditie uitgezuiverd en kan Calvijn in zijn spreken over de heilswerken van God de *appropriationes* tot hun volle recht laten komen. Baars citeert hierbij Calvijn, *CO IX*, 354 r. 16–23 (uit: *Responsio ad nobiles Polonos* (1561)) en verwijst hierbij naar Koopmans, *Oudkerkelijk Dogma*, 66. Cf. Jowers ‘An Exposition’, 182–199, die dit onderscheid niet maakt; Bert Loonstra, *God schrijft geschiedenis*, 177.

151 Het betreft dus het ‘und umgekehrt’ van zijn regel.

152 Cf. de visie van Pannenberg, *Kom en zie (I)*, 151–59, 214–5. Kl.-D. Straßburg, *Die Trinitätslehre im jüdisch-christlichen Dialog* (Neukirchen-Vluyn 2009) 99: ‘Das Gegenüber Gottes zu sich selbst konkretisiert sich als liebevolle Beziehung zwischen Gott dem Vater und Gott dem Sohn, das in der Geschichte Jesu Christi offenbar geworden ist.’ En dan volgen enkele zinnen die kernachtig weergeven waar het m.i. op aan komt: ‘Das Ereignis der in der Geschichte Jesu Christi offenbar gewordenen liebevollen Beziehung Gottes zum Menschen gründet in dem innergöttlichen Geschehen der liebevollen Beziehung des Vaters zum Sohn. Die Erkenntnis dieses innergöttlichen Geschehen ist aber kein Ergebnis menschlicher Spekulation, sondern gründet in der geschichtlich sich vollziehenden Offenbarung Gottes in Jesus Christus.’

daarvan de omkering van rede en openbaring, de vermenging van universele menselijke ervaring en heilsgeschiedenis en het gebruik van abstracties in plaats van de taal van de Schrift in het spreken over Gods zelfmededeling. Dit vertrekpunt is bepalend voor het ‘*ist*’ van zijn regel.¹⁵³

4. Het ‘is’ dreigt tekort te doen aan de *asymmetrische* relaties¹⁵⁴ tussen a. de ordo cognoscendi en de ordo essendi; b. Schepper en schepping; en c. Vader en Zoon.

Niettemin heeft Rahner terecht aandacht gevraagd voor de bijzondere positie in de heilseconomie van Jezus Christus, de Zoon van God en van daaruit ook voor het uitwerken van de triniteitsleer voor en vanuit de heilseconomie. Mede dankzij wat hij in zijn theologie weer onder de aandacht gebracht heeft, is er sprake van een ‘trinitarische renaissance’ aan het eind van de 20e eeuw. Mede dankzij accenten die hij gelegd heeft, wordt ook Jezus meer in trinitarisch perspectief gezien.¹⁵⁵

Het handhaven van de oudkerkelijke onderscheiding van Θεολογία en οἰκονομία¹⁵⁶ houdt duidelijker dan in de regel van Rahner het geval is rekening met het onderscheid tussen Schepper en schepping, waarbij de verbinding tussen deze twee een *daad* is van Gods vrije liefde en waarbij ook recht gedaan wordt aan het contingente karakter van de geschiedenis. Zo kunnen we wel theologie beoefenen van de *oikonomia* van de drieënige God, maar beschikken wij niet over de *oikonomia* van de *theologia* van de drieënige God. De *essentie* van Vader, Zoon en Geest komt tot openbaring in de *existentie* van de *oikonomia*. Daarmee wil in het kader van deze studie gezegd zijn:

1. Wanneer we spreken over de pre-existentie van de Zoon, wordt daarmee meer gezegd over Zijn *essentie* dan we uit kunnen spreken vanuit de existentie van Jezus, de Christus;
2. Wanneer we spreken over de pre-existentie van de Zoon, weten we dat Hij in *essentie* niet anders is dan Hij in Zijn existentie als Jezus, de Christus ons heeft getoond.¹⁵⁷

153 Cf. Ralf Stolina, “‘Ökonomische’ und “immanente” Trinität? Zur Problematik einer trinitätstheologischen Denkfigur”, *ZThK* 105 (2008) 170–216, m.n. 204–11.

154 Cf. voor deze kritiek: *Kom en zie* (I), 326–27 (m.n. noot 567).

155 Dat er wat Nederland betreft nog wat te wensen over is, hebben Gijsbert van den Brink en Stephan van Erp recent nog betoogd: ‘Ignoring God Triune? The Doctrine of the Trinity in Dutch Theology’, *IntJST* 11 (2009) 72–90

156 Uiteraard dienen we rekening te houden met een ingeburgerd spraakgebruik van ‘economische’ en ‘immanente’ triniteit en te beseffen dat ook deze termen op zich heel anders ingevuld kunnen worden, zie bijv. hoe LaCugna in haar *God For Us* dit doet. Maar, zo heeft Ralf Stolina, “‘Ökonomische’ und “immanente” Trinität?”, 195vv, betoogd, dat woordgebruik is wel onterecht: ‘Die Unterscheidung von immanenter und ökonomischer Trinität entspricht nicht der patristischen Rede von Θεολογία und οἰκονομία, sie widerspricht ihr vielmehr in zentraler Hinsicht, insofern sie eine Beziehung herstellt und daraus Folgerungen zieht, die in der Rede von Θεολογία und οἰκονομία begrifflich und der Sache nach ausgeschlossen sind’, 196.

157 Cf. Thomas G. Weinandy, *The Father’s Spirit of Sonship. Reconceiving the Trinity* (Edinburgh 1995). Hij vat het als volgt samen (in een excurs waarin hij een kritische bespreking geeft van LaCugna’s *God For Us*): ‘Nicea forges the unbreakable link between the economic and immanent Trinity, and it does so by declaring that the one who is *wholly within* the economy is the same one who is *wholly other than* the economy. The Son, who is *homoousios* with the Father, and thus wholly God as the Father is God in all

Ten slotte is te wijzen op de plaats van de Geest. De relatie tussen Vader en Zoon op aarde is een *bemiddelde* relatie. Het ‘*ist*’ uit de regel van Rahner vraagt om een pneumatologische invulling. Het is de Geest Die zo in de waarheid leidt, dat we legitiem de ‘grens’ overgaan in het kennen van de Zoon¹⁵⁸, zij het nog onder een voorbehoud: ‘nu kennen wij ten dele’. De Geest is het die doet delen in het ‘reeds’ van het ‘nog niet’. Dat is de laatste ‘grensovergang’ die we verkennen.

4.4 De eschatologische grens – eeuwigheid en tijd

De realiteit van de pre-existentie van de Zoon is gegrond in de realiteit van Jezus van Nazareth, Jezus, de Christus. Dat was de ‘ontologische grensovergang’ (4.2). Alleen zo kunnen we werkelijke kennis van Hem ontvangen, wanneer we Hem ontdekken op de plaats waar de Vader Hem gegeven heeft als Zijn Beeld. Zo stonden we stil bij de ‘epistemologische grensovergang’ (4.3). In deze paragraaf komt het derde gebied aan de orde waar een ‘grensovergang’ is. Toch is niet de naam ‘semantische grens’, maar ‘eschatologische grens’ gekozen wanneer we nadenken over de verhouding van eeuwigheid en tijd zoals die verbonden is aan het voorvoegsel ‘pre’. Waarom? Om de spanning tot uitdrukking te brengen die eigen is aan de relatie tussen eeuwigheid en tijd wanneer de eeuwigheid op een bijzonder manier in de tijd komt in de persoon van Jezus Christus (incarnatie):

‘Jesus of Nazareth, the one who was begotten in time, *is* also at the same time the one who is eternally begotten. But what is the meaning of that ‘at the same time’? Here is the place at which our categories simply fail to encompass the mystery, for we have two things which appear to be contradictory: that he is Son quite apart from and in advance of being Jesus of Nazareth – for Jesus of Nazareth has a begetting in time – and yet he is not Son apart from being Jesus. Everything depends on how we hold the two in tension.’¹⁵⁹

Deze spanning is echter tot hoogspanning gekomen toen deze eeuwige Zoon door de eeuwige Vader verlaten werd in de tijd en we daar bij de afgrond van de zinloosheid¹⁶⁰ van een spreken over de pre-existentie van de Zoon komen te staan. In het licht van deze afgrond is de opstanding van de eeuwige Zoon de enige garantie dat we zinvol kunnen spreken over de verhouding van eeuwigheid en tijd. Juist de opstanding van de Zoon heeft overtuigd van Zijn pre-existentie. Dit doorbreekt ook een louter lineair denken – ‘pre’ is meer dan een temporele aanduiding – vanuit een (eeuwig) verleden naar een (eeuwige) toekomst. Het gaat om de tijdmodus van de eschatologie: de ‘nieuwe tijd’ die aangebroken is in de opstanding van de Zoon. De typering van de semantische ‘grens’ als een eschatologische onderstreept ook de voorlopigheid van onze beschrijving

his wholly ontologically distinct otherness, is the same Son who became man, suffered under Pontius Pilate, was crucified, died and buried’, 136.

158 Voor ons spreken over Christus zijn we aangewezen op God, de Heilige Geest. Hij geeft ons de capaciteit om beide ‘to indwell the Christ and to speak authentically of him’ (Guntton, *Yesterday and Today*, 149).

159 Guntton, *Father, Son & Holy Spirit*, 70. In dit verband is te wijzen op de opvatting van Bonhoeffer, Vorlesung “Christologie” (Nachschrift), in: C. Nicolaisen, E.-A. Scharffenorth (Hrsg.), *Dietrich Bonhoeffer Werke*. Band 12 (Gütersloh 1997) 279–348, 327: ‘Nur Zutritt im Glauben ist möglich. Alle Denkformen sind unmöglich’, in relatie tot het ‘mysterie’ van de twee naturen van Christus.

160 Cf. de realiteit wanneer Christus niet opgewekt zou zijn, 1 Kor. 15:12–20.

van de werkelijkheid van de pre-existentie van de Zoon. Daarmee is dus niet ontkend dat het mogelijk is om statements te maken van deze realiteit die als *benaderingen* van de waarheid daarvan opgevat kunnen worden. Om deze laatste reden wordt in deze paragraaf ook enige aandacht gegeven aan wat binnen de (analytische) filosofie - met name in relatie tot de natuurwetenschappen - in de laatste decennia¹⁶¹ te berde is gebracht over de relatie tussen de eeuwige God en de tijd (4.4.2). Daaraan gaat vooraf een korte introductie van wat de Schrift zegt over eeuwigheid en tijd en de vragen waarvoor we zo komen te staan (4.4.1). Het wordt gevolgd door een eigen bijbels-theologische verantwoording over de *relatie* tussen eeuwigheid en tijd (4.4.3).

4.4.1. De eeuwige God en de tijd

Heeft het wel zin om de Bijbel open te doen? Barrs conclusie is duidelijk: ‘if such a thing as a Christian doctrine of time has to be developed, the work of discussing it must belong not to biblical but to philosophical theology.’¹⁶² Dat de Bijbel zelf geen uitgewerkte theorie van tijd en eeuwigheid geeft, is onmiskenbaar. Wanneer echter gepoogd wordt zoveel mogelijk recht te doen aan de Schrift, dan heeft een nadere bezinning op het verschijnsel tijd zeker zin. Het gaat hierbij niet om een abstractie, maar om het nadenken over de aard van Góds eeuwigheid.¹⁶³ ‘What the Bible will do for us, however, is provide the parameters for any adequate understanding of God’s relation to time.’¹⁶⁴ Ganssle wijst in dit verband vervolgens op vijf aspecten waar de bezinning op de relatie tussen God en de tijd rekening mee dient te houden: (1) de aard van de tijd, (2) God en

161 De keuze hiervoor is gemaakt (1) vanwege het feit dat de laatste jaren de reflectie over tijd-eeuwigheid het meest op dit terrein heeft plaatsgevonden én (2) om ook in deze studie een signaal af te geven dat een reële pre-existentie van de Zoon als *eeuwige* Zoon door de huidige stand van zaken binnen de filosofie c.q. kosmologie niet wordt uitgesloten. Daarmee ga ik nu dus voorbij aan wat (gereformeerde) theologen uit vorige eeuwen aan bezinning op de verhouding eeuwigheid en tijd naar voren hebben gebracht. Voor een weergave daarvan is nog altijd van belang: O. Jager, *Het eeuwige leven, met name in verband met de verhouding van tijd en eeuwigheid* (Kampen 1962). Deze studie biedt veel interessant materiaal dat prikkelt tot verdere doordenking (zoals bijvoorbeeld de mogelijke relatie tussen het *tota simul* van Boëthius’ definitie van eeuwigheid en het *simul justus et peccator* van Luthers rechtvaardigingsleer, 76-113).

162 Barr, *Biblical Words*, 149. Daar sluit ook Craig, *God, Time, and Eternity*, 281 zich bij aan. Hij heeft daar inhoud aan gegeven in zijn beide boeken over de twee tijdstheorieën: *The Tensed Theory of Time: A Critical Examination* (Dordrecht 2000) en *The Tenseless Theory of Time: A Critical Examination* (Dordrecht 2000). Na het lezen van deze boeken krijgt men de neiging om terug te keren tot wat Barr, *Biblical Words*, 161-2 heeft opgemerkt: ‘Since biblical interpretation in the theology must work from the things said in the Bible, and not from lexical resources used in saying them, the fundamental points of biblical assertion will normally be visible to those who do not know the original languages.’

163 Een stimulans daartoe vond ik in het artikel van G. van den Brink, ‘God en de tijd. Enkele opmerkingen over de aard van Gods eeuwigheid’, *Radix 30* (2004) 168-76.

164 Gregory E. Ganssle (ed.), ‘Introduction’ van de bundel *God and Time. Four Views*, 11. Deze bundel biedt veel in vrij kort bestek en laat vier filosofen aan het woord die allen aan de Bijbel recht willen doen. Toch komen Paul Helm, Alan G. Padgett, William Lane Craig en Nicholas Wolterstorff tot verschillende visies, omschreven als resp. *Divine Timeless Eternity*, *Eternity as Relative Timeless*, *Timeless & Omnitemporality*, *Unqualified Divine Temporality*.

de schepping, (3) Gods kennis van de toekomst, (4) Gods interactie met Zijn volk en (5) de volheid van Gods wezen.¹⁶⁵

Wie de Bijbel leest, lijkt bijna wel tot de conclusie te moeten komen dat Gods eeuwigheid opgevat wordt als oneindige duur, uitgestrektheid in de tijd. Immers, Israëls God is zonder begin of einde. Hij *is* er aan het begin en aan het einde (Jes. 41:4). Hij was er vóór het begin: ‘Voor de bergen geboren waren en Gij de aarde en de wereld voortgebracht had, ja, van eeuwigheid tot eeuwigheid zijt Gij God’ (Ps. 90:2,9). Met andere woorden: God is er van het verst mogelijke verleden tot de verst verwijderde toekomst. In tegenstelling tot de afgoden woont ‘de Hoge en de Verhevene in de eeuwigheid’ (Jes. 57:15). Hij bestond altijd al en zal altijd bestaan. Gods jaren hebben anders dan bij de mens en al het geschapene geen einde (Ps. 102:28; cf. Hebr. 1:10–12) en zo is Hij ‘Die is, en Die was, en Die komen zal’ (Openb. 1:8; 4:8). Het bestaan van God wordt dus weergegeven in werkwoordsvormen die ons eigen zijn, in termen van verleden, heden en toekomst.¹⁶⁶

Woordstudies laten inderdaad nadrukkelijk zien dat עֹלָם / αἰών¹⁶⁷ wel de connotatie heeft van onbegrensde, onafzienbare duur, maar dat dat niet het belangrijkste aspect is.¹⁶⁸ De teksten die hierboven ter sprake kwamen, hebben ook niet als eerste doel de (filosofische) vraag te beantwoorden of er nu sprake is van eeuwigheid als ‘oneindige duur’ of ‘tijdloosheid’. Ze wijzen onder andere op de verhevenheid van God, op de vastheid van het heil en op het feit dat de geschiedenis nooit zonder God geweest is of zal zijn. Bovendien is er in de Bijbel ook de andere lijn: God als verheven *boven* de tijd. Dan valt allereerst en met name te denken aan God als Schepper: ‘*In den beginne* schiep God de hemel en de aarde’ (Gen. 1:1). Daarna begint de telling van de dagen.¹⁶⁹ Juist de

165 Cf. over de praktische betekenis van ons omgaan met de tijd als ‘Gods tijd’: Gunda Schneider-Flume, ‘Gott in der Zeit’, *ZThK* 97 (2000) 345–61. Ze geeft aan dat het verband tussen eeuwigheid en tijd als de beweging van Gods barmhartigheid, concreet geworden in het leven en het kruis van Jezus Christus, voorkomt dat enerzijds God verbannen wordt uit de tijd in de eeuwigheid van een metafysisch Godsbegrip en anderzijds dat men God identificeert met gebeurtenissen in de geschiedenis van de tijd.

166 Wat hier ter sprake komt over God is volgens het NT ook op de Zoon van toepassing: Hebr. 13:8 en de ‘Ik ben de Alfa en Omega’-uitspraken uit de Openbaring van Johannes. Zie ook boven 3.7.

167 Zie vooral: E. Jenni, art. עֹלָם, *THAT*, Bd. 2, 228–43 en zijn eerder onderzoek: E. Jenni, ‘Das Wort *olam* im AT’, *ZAW* 64 (1952) 197–248, *ZAW* 65 (1953) 1–35.

168 Cf. Heleen M. Keizer, “‘Eternity’ Revisited. A Study of the Greek Word αἰών”, *PhilRef* 65 (2000) 53–71, die wat de LXX betreft samenvattend opmerkt over het onderscheid עֹלָם/αἰών dat wanneer we (in navolging van Jenni) עֹלָם een *Extrembegriff* kunnen noemen, we dan αἰών kunnen typeren als *Totalbegriff*. ‘In *aion*, life and time is seen as a whole (total, complete), which implies a view “from outside”. ‘*Olam* too refers to all of time, but seen as constituting the temporal and human horizon, which implies a view “from inside”’, 58.

169 Zie James Barr, *Biblical Words for Time* (Londen 1962) 145–147. Nelson Pike, *God and Timelessness* (Londen 1970) 105–107 is van mening dat ‘begin’ (en ‘voor’ in relatie tot ons spreken over de schepping als iets nieuws maken dat begint te bestaan wat daarvoor niet bestond) temporele aanduidingen zijn en dat de daad van de schepping plaatsvindt op een bepaald tijdstip en dat de Schepper dus ook in de tijd geplaatst dient te worden. Ook Padgett, *God, Eternity and Nature of Time*, 25 is snel klaar met zijn oordeel dat deze verzen niets zeggen over het begin van de tijd. Daar kan in het licht van de natuurwetenschappen aan toegevoegd worden dat juist in de relativiteitstheorie tijd gerelateerd is aan de constant veronderstelde lichtsnelheid. Als God spreekt ‘Er zij licht...’ schiep Hij het licht én de daaraan gerelateerde tijd. Hij gaat als Schepper de tijd te boven. Overigens dient m.i. in dit licht ook geen cesuur getrokken te worden tussen Gen. 1:1 en Gen. 1:3, waardoor de mogelijkheid open zou blijven dat de woeste en ledige aarde ‘tijden

tijd als een *geschapen* werkelijkheid onderstreept dat de Schepper van de tijd onderscheiden is van de tijd. De eerste seconde tikt weg als God het Woord neemt ‘in den beginne’. In verband hiermee wordt ook Spreuken 8:22v. door verscheidene exegeten zo uitgelegd dat de Wijsheid niet alleen reeds bij God was voordat de aarde geschapen werd, maar dus ook voor dat de tijd geschapen werd.¹⁷⁰

In het NT is sprake van een bepaalde cesuur, getypeerd door een ‘voor’, waarmee het begin van de tijd c.q. een tijdsperiode wordt aangeduid. Waar over eeuwigheid gesproken wordt, gebeurt dit in tijds categorieën als αἰών, καιρός, χρόνος en ὥρα. Het vaakst komt het woord αἰών voor met het bijbehorende adjectief αἰώνιος.¹⁷¹ Slechts uit het verband kan duidelijk worden of met αἰών ‘eeuwigheid’ of slechts een lange, ononderbroken – begrensde of onbegrensde – tijd bedoeld wordt. De betekenis kan zich verbreden tot ‘wereldtijd’ en – onder invloed van de apocalyptiek – zelfs de wereld in ruimtelijk zin betekenen. Noch van eeuwigheid als een pure tijdloosheid noch van een tijd-eeuwigheid dualisme is sprake in het NT, en zeker niet in abstracte termen.¹⁷²

Bij het gebruik van ‘pre’ (πρὸ) zijn met name de volgende variaties te noemen: πρὸ χρόνον αἰώνιον tegenover een heden (νῦν)¹⁷³ of καιροῖς ἰδίους¹⁷⁴ en het πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος καὶ νῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας.¹⁷⁵ Verder wordt gesproken in soortgelijke uitdrukkingen als πρὸ καταβολῆς κόσμου.¹⁷⁶ Eerder zagen we al dat er meer gesproken wordt over ἐκ τῶν αἰώνων of ἀπο τῶν αἰώνων dan dat gebruik gemaakt wordt van het πρὸ τῶν αἰώνων.¹⁷⁷ Daarnaast blijkt dat de meeste aandacht gericht is op de toekomst met een εἰς τὸν αἰῶνα (cf. Hebr. *le`olâm*).

lang’ al bestaan zou hebben voordat het licht geschapen wordt. Voor het verband met Joh.1:1, zie hierboven 3.2.7. Arjan Markus, *Beyond Finitude*, 181 wijst erop dat ‘The creation of our temporal world does not require a beginning in time, but a beginning of time. Cf. J.C. Yates, *The Timelessness of God* (Lanham 1990) 151; Van den Brom, *Divine Presence*, 277–81.

170 William Lane Craig, *God, Time and Eternity*, 6: ‘It is not hard to interpret this passage in terms of the Word’s timeless unity with God’. Cf. o.a. R.N. Whybray, *Proverbs [NCBC]* (Grand Rapids 1994). Otto Plöger, *Sprüche Salomos, [BKAT 17]* (Neukirchen-Vluyn 1984). De Septuagint heeft ‘*me’olam*’ vertaald met ‘*pro tou aionos*’.

171 Volgens Horst Balz, Gerhard Schneider (Hrsg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart 1980–83).

172 Jackelén, *Zeit und Ewigkeit*, 100–6. Zij wijst er eveneens op dat van een consequent onderscheid tussen *aion* en *kairos* of tussen *kairos* en *chronos* geen sprake is (cf. de discussie tussen Barr en Cullman, 106 n.110, 111).

173 2 Tim.1:9.

174 Tit. 1:2,3.

175 Judas 25.

176 Joh. 17:24; Ef. 1:4, 1 Petr. 1:20. Loonstra, *God schrijft geschiedenis*, 183 doet deze uitdrukking geen recht door hierbij niet aan de schepping te denken. Bij het *besluit* om Zijn Zoon te zenden ziet Hij volgens ‘infralapsarisch’ standpunt inderdaad de gevallen wereld voor Zich. Terecht weerlegt Loonstra daarom de gedachte dat het God in Zijn schepping gaat om Zijn gemeente, maar dat kan m.i. niet met de argumentatie die hij hanteert. Christus had al heerlijkheid voor de schepping van deze wereld (Joh. 17) en niet pas nadat de zondeval had plaatsgevonden.

177 Dat geldt ook voor de andere uitdrukking ten opzichte van het ‘begin’ van de wereld: ἀπὸ καταβολῆς κόσμου (Matth.13:25; 25:34, Luk.11:50, Hebr.4:3; 9:26, Openb. 13:8; 17:8) πρὸ καταβολῆς κόσμου (Joh.17:24, Ef. 1:4 en 1 Petr. 1:20). Het is de vraag of Ef. 3:9 en Kol. 1:26 wel op één lijn gezet kunnen worden als ‘pre-temporal eternity’ met 1 Kor. 2:7 en Judas 25, zoals J. Guhr, art. ‘αἰών’, *NIDNNT*, vol. 3, 830, dat doet. Immers, deze teksten geven te kennen dat niet eerder in de geschiedenis het *mysterion* geopenbaard is geweest.

4.4.2 Onderscheidingen en oplossingen

De volgende mogelijkheden dienen zich aan wanneer we de verhouding tussen tijd en eeuwigheid willen doordenken. Daarbij staat centraal of ‘eeuwigheid’ kwalitatief of kwantitatief anders is dan de tijd.

1. De eeuwigheid is *kwalitatief* anders dan tijd. Wanneer de aard van ‘eeuwigheid’ het ‘buiten’ of ‘boven’ de tijd is, dan heeft ‘pre’ de betekenis van ‘super’. De vraag is of God dan werkelijk ‘bij de tijd’ kan zijn en *in* de tijd? Schept deze opvatting geen (ono-verbrugbare?) kloof tussen tijd en eeuwigheid?

De opvatting van een *tijdsloos*-verheven-boven-de-tijd heeft in de geschiedenis van de kerk de overhand gehad. Er is geen boek of artikel over de verhouding van eeuwigheid en tijd of de namen van Augustinus (*omne praesens est apud Deum. Hodiernus tuus (dies est) aeternitas. Aeternitas ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile*)¹⁷⁸, Boëthius (*aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*)¹⁷⁹ en Van Aquino (*aeternitas non est aliud quam ipse Deus*)¹⁸⁰ klinken. De aansluiting met Augustinus is in de meeste gereformeerde dogmatieken te vinden.

We zagen dat Pannenberg tijd en eeuwigheid niet als diametraal tegenover elkaar staand ziet. Hij ziet de eeuwigheid als de *volheid* van de tijd. In Gods ‘eeuwig heden’ zijn verleden, heden en toekomst als het ware samengetrokken tot één overzichtspunt (cf. Boëthius).¹⁸¹ ‘Kraft ihrer trinitarischen Differenzierung umschließt die Ewigkeit Gottes die Zeit der Schöpfung in ihrer ganzen Ausdehnung, vom Beginn der Schöpfung bis zu ihrer eschatologische Vollendung.’¹⁸² Centraal staat bij hem het inzicht van de identiteit tussen de immanente en de economische Triniteit. Hij stelt dan: ‘Die christliche Theologie hat sich die Chance entgehen lassen, mit Hilfe der plotinischen Zeitanalyse die Eschatologie des Neuen Testaments mit dem Verständnis der Ewigkeit Gottes zu verknüpfen: Ist nicht das Kommen der Gottesherrschaft das Kraftfeld, das die Botschaft Jesu und sein Wirken durchströmt? Und ist nicht ihre Zukunft der Anbruch der Ewigkeit Gottes in der Zeit? Die Gottesherrschaft wird Gerechtigkeit und Frieden aufrichten in der Welt und bringt das Leben der Menschen in die *Ganzheit*, nach der jeder Mensch sich sehnt. In der Zukunft der Gottesherrschaft wird das Leben der Schöpfung erneuert *zur Teilhabe an der Ewigkeit Gottes. In ihr schließt die Ewigkeit sich mit der Zeit zusammen. Sie ist der Ort der Ewigkeit selbst in der Zeit, der Ort Gottes in seinem Verhältnis zur Welt*, Ausgangspunkt seines Handelns im Anbruch seiner Zukunft für seine Geschöpfe, Quelle der Krafwirkungen seines Geistes.’¹⁸³ De gedachte van eeuwigheid als ‘volheid’ (*Ganzheit*) keert ook terug bij bijv. Jüngel. Volgens hem staat Gods eeuwigheid voor de intensiteit van zijn goddelijk leven.¹⁸⁴

178 Augustinus, *Confessiones*, XI, 13. Zie voor een diepgravende, uitvoerige studie over Boek XI–XIII en Augustinus’ opvatting over eeuwigheid-tijd: Ursula Schulte-Klöcker, *Das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit als Widerspiegelung der Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung* (Bonn 2000); over boek XI: E.P. Meijering, *Augustin über Schöpfung: das elfte Buch der Bekenntnisse* [Philosophia patrum. Vol. 4] (Leiden 1979).

179 Boëthius, *De consolatione*, V, 6

180 Aquino, *Summa Theologiae*, 1 q.10 a.2 ad 3.

181 Pannenberg, *ST*, I, 439–441 wijst met name op de betekenis van Plotinus voor de definitie van Boëthius en zo via Barth naar zijn eigen denken.

182 Idem, 439.

183 Idem, 442 (cursivering, MJK).

184 Eberhard Jüngel, ‘Ewigkeit. III Dogmatisch’, in *RGG*⁴, Bd. 2, 1774–1776; vgl. Peter Walter, ‘Ewigkeit’, *Lexicon für Theologie und Kirche*, 1082–1085. Hij merkt op dat in het OT: Der Gesichtspunkt der Zeitlosigkeit spielt nur eine untergeordnete Rolle. Als Attribut Gottes kennzeichnet E. den Aspekt der intensiven Wirksamkeit und beständigen Dauer. In het NT ziet hij ‘eeuwigheid’ als ‘Kontrastbegriff zu geschaffenen, durch Anfang und Ende begrenzte Weltzeit zu verstehen. Hij wijst erop dat ‘der Zugang zum Begriff der E. von der Erfahrung der Zeit her (...) unerlässlich ist.’ (daarbij verwijzend naar Pannenberg, *ST*, 439, n.155). Eine Transformation zum aufgehobenen E.-Verständnis hellinist. Prägung zeichnet an Stellen wie Lk 1,55; Joh 6,51; 12;34; 14,16; 2 Kor 9,9; Hebr 5,6; 7,17.21. Verder: ‘ewiges Leben’ ist

2. De eeuwigheid is *kwantitatief* anders dan tijd. Wanneer de aard van de eeuwigheid echter ‘oneindige temporaliteit’, een ‘altijd-durend-in-de-tijd-zijn’ inhoudt, is de vraag of er dan eigenlijk nog wel een grens is tussen tijd en eeuwigheid, en tussen de Eeuwige en stervelingen. Immers de tijd valt dan samen met (een deel van) de eeuwigheid. Wel kan ‘pre’ dan een duidelijke typering geven ‘in de tijd’ als een ‘ante’, al blijft dan de vraag waar we deze grens trekken voor Christus. Het ‘voor’ van voor Zijn komst op deze aarde of van voor de schepping’?

Er kan geconstateerd worden dat sinds de vorige eeuw een omslag in het denken gekomen is en er veel meer verdedigers gekomen zijn van – wat intuïtief ook vaak de mening is van een kind – eeuwigheid als oneindige tijd en zo ook God als de Eeuwige behorend tot de tijd. Twee invloeden van betekenis blijken zowel de ontdekkingen op natuurkundig gebied (*relativiteitstheorie*) als de invloed van de procesfilosofie en de procestheologie geweest te zijn. Een fervent verdediger van ‘Unqualified Divine Temporality’ is Nicholas Wolterstorff, die als steun voor zijn betoog zich beroept op m.n. het woord ‘voor’ in Psalm 90:1–4 en in Johannes 8:58: ‘If I AM existed *before* Abraham, how could I AM be timeless?’¹⁸⁵

Globaal zijn er drie modellen die als meest adequaat gepresenteerd zijn om aan beide aspecten van ‘God boven de tijd’ en ‘God in de tijd’ recht te kunnen doen.

a. *Een kwalitatief en kwantitatief onderscheid ná elkaar.* William Lane Craig komt na een uitvoerige studie tot de conclusie dat: ‘given a tensed theory of time and the attendant reality of tense and temporal becoming, the most plausible construal of divine eternity is that God is timeless sans creation and temporal since creation.’¹⁸⁶ Daarbij dienen we nadrukkelijk te letten op het ‘sans creation’. Dat is wat anders dan ‘before creation’. Craig wil zo recht doen aan beide aspecten van de ‘eeuwigheid’ van God, het *kwalitatief* en *kwantitatief* andere van de eeuwigheid en de tijd. Bij het kwantitatief dienen we dan te spreken over ‘omnitemporality’. Deze ‘alomtijdelijkheid’ dient dan als volgt gelezen te worden: ‘An omnitemporal being is one that is present to every actual moment of time, without thereby being located in physical time’.¹⁸⁷

b. *Een kwalitatief onderscheid: ongedeeld eeuwigheidsmoment.* Er is een spraakgebruik ingeburgerd m.b.t. de eeuwigheid van God als Gods ‘eeuwig heden’. Is dat wel zo’n gelukkige uitdrukking? Op z’n minst dient dan bedacht te worden dat Góds ‘eeuwig heden’ niet zondermeer samenvalt met ons ‘heden’, het nu. Als we in een bepaalde

in der Joh. Verwendung christologisch personalisiert (Joh 14,6) und antithetisch den v. Tod gekennzeichneten irdischen Gütern entgegengestellt’. Als eigenschap van God is ‘eeuwigheid’ als de ‘Zeit und Geschichte begründende und umfassenden Wirklichkeit gedacht’. Verder is voor een verklaring van eeuwigheid van belang dat Plotinus dit niet alleen gedacht heeft als tegenstelling met de tijd maar ook als ‘deren Voraussetzung versteht’: ‘Das Ewige hat das Ganze gegenwärtig’ (Enneaden III, 7,3). Cf. voor Enneaden III, 7: Plotinus, *Über Ewigkeit und Zeit: (Enneade III,7), übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Werner Beierwaltes* (Frankfurt 1981), m.n. 39–49. Hij spreekt over een dialectische eenheid van eeuwigheid en tijd, 9,11, en gaat in op het onderscheid tussen de tijdsopvatting van Aristoteles (eeuwigheid als oneindige tijd naar analogie van de tijd) en Plato (‘Urbild-Abbild-Dialektik’) 145–6.

¹⁸⁵ In: Gregory E. Ganssle, *God and Time. Four Views*, 187–213, 190. Hij gaat daarbij uit van de ‘tensed theory’ van tijd en acht de ‘tenseless theory’ onhoudbaar. ‘Responsiveness would require tensed knowledge on God’s part; and were God to have tensed knowledge of what happens in human affairs, God would perforce have a history’, 206. Zie over de theorie van tijd hieronder Exkurs B.3.

¹⁸⁶ Craig, *God, Time, and Eternity*, 284.

¹⁸⁷ Cf. Garrett J. DeWeese, *God and the Nature of Time* (Aldershot/Burlington 2004), die een pleidooi gevoerd heeft voor alléén omnitemporal (dus zonder onderscheid zoals Craig gemaakt heeft ‘met’ of ‘zonder’ schepping’) 240.

zin toch uitdrukkingen gebruiken voor ‘Gods tijd’ dan dienen we te beseffen dat Gods klok een andere tijdsindeling heeft dan de onze. Juist wanneer uitgegaan wordt van de tijdloze God, in relatie daarmee de ‘tenseless time’ theorie aangehangen wordt en er maar één moment werkelijk is, het heden, dan kan dit er zelfs toe leiden dat God van eeuwigheid geïncarneerd is in Christus!¹⁸⁸ Deze laatste opmerking onderstreept nog weer eens het belang van het aspect van de verhouding tussen tijd en eeuwigheid voor ons onderwerp.

Paul Helm, een fervent verdediger van de tijdloosheid van God, omschrijft de incarnatie als¹⁸⁹: ‘a unique case of God’s acting in time.’ Hij voegt daar wel meteen dit aan toe: ‘One thing to note is that if God the Son is timelessly eternal and yet incarnate in Jesus Christ, there is no time in his existence when he was not incarnate.’ In zijn denken over de incarnatie sluit Helm aan bij wat Herbert McCabe gezegd heeft over de incarnatie als een “projection” of God.¹⁹⁰ In ieder geval is er geen tijd waarop de eeuwige Zoon van God bestond in een pre-incarnate existentie. Het enige recht van spreken om te spreken over de eeuwige Zoon van God los van de incarnatie is om aan te geven dat de incarnatie – evenals de schepping – logisch contingent is. ‘There is no preexistent Christ with a life history independent of and prior to the incarnation. There was no time when the eternal God was not Jesus of Nazareth.’ Of nog eens met andere woorden, waarin het verband tussen de onveranderlijkheid van God en Zijn tijdloze eeuwigheid verwoord wordt: ‘There was no time when the Son of God was not willing himself to be incarnate but only decided at a particular time to become incarnate in our history. God did not exist and then at some later point decide to become incarnate, for there is no change or succession possible in the timeless eternity of God. The Son of God is conceptually or ontologically prior to the incarnate Jesus, but not temporally prior.’ Het is de vraag of hier Helm’s visie op de onveranderlijkheid van God doorslaggevend is op zijn visie op de tijdloze eeuwigheid, of dat juist zijn theorie over tijd als ‘statische tijd’¹⁹¹ zonder tijdgerelateerde feiten de doorslag geeft. Terecht geeft Wolterstorff het bezwaar aan dat zo de daden van Jezus niet meer zijn dan menselijke daden tweegebracht door God, plus de menselijke daden vrijwillig verricht door Jezus in situaties die door God tot stand gebracht zijn. Echter, het gaat om Góds daden en daarom ‘God does have a history; the doctrine of the incarnation implies that the history of Jesus is the history of God.’ Mijns inziens doen beiden tekort aan de hypostatische eenheid van de Zoon en benadert Helms Jezus uitsluitend vanuit de eeuwigheid en Wolterstorff vanuit de tijd (bij hem is overigens geen sprake van ‘eternal’, maar van ‘everlasting’).¹⁹²

Yates spreekt in verband met Gods eeuwigheid van een ‘timeless causation’¹⁹³, een gedachte die ook Loonstra min of meer verwoordt als hij spreekt over het feit dat God Zijn ene daadsbesluit, ofwel zijn ken- en wilsact temporeel heeft geïndexeerd.¹⁹⁴

Een aardige illustratie daarvan geeft Paul Helm in de analogie van het zetten van de thermostaat van de centrale verwarming. Het instellen is één handeling, maar die ene beslissing brengt op verschillende tij-

188 Brian Leftow, *Time and Eternity*, 322. Cf. ook passages waarin hij bespreekt dat: ‘God need not to begin to do anything, then, in order to create a world with a beginning. That action that from temporal perspectives is God’s beginning time and the universe is in eternity just the timeless obtaining of a causal dependence or sustaining relation between God and the world whose time has a first moment’, 290–1, 310. Zie ook John C. Yates, *The Timelessness of God*, 131–163.

189 Paul Helm, ‘Divine Timeless Eternity’, in Gregory E. Ganssle, *Four Views of Time*, m.n. 54–5. In zijn eerdere studie, *Eternal God*, rept Helm met geen woord over de incarnatie. Ik geef er hier aandacht aan, omdat het in direct verband staat met het spreken over de pre-existentie van de Zoon.

190 Herbert McCabe, *God Matters* (London 1987) 48.

191 Zie hieronder bij Excurs B.

192 Zie voor Wolterstorff inzake incarnatie, ‘Unqualified Divine Temporality’, in: Ganssle, *Four Views of Time*, m.n. 209–10, 233.

193 Yates, *The Timelessness of God*, 131–163.

194 Loonstra, *God schrijft geschiedenis*, 112.

den verschillende effecten teweeg.¹⁹⁵ Nicholas Wolterstorff concludeert in een reactie daarop dat ‘An eternalist God is necessarily a deistlike God’.¹⁹⁶

c. Eeuwigheid als relatieve tijdloosheid. Alan Padgett¹⁹⁷ heeft een andere poging gedaan tijd en eeuwigheid met elkaar te verbinden. Volgens zijn systeem bestaat God wel in ‘tensed time’, maar niet in ‘measured time’¹⁹⁸. Het komt hierop neer dat God wel bestaat in metafysische tijd (als absolute tijd (Newton) of niet metrische tijd), maar niet in enige fysische, metrieke tijd. Als argumenten daarvoor worden aangedragen: (1) dat God niet onderworpen is aan de natuurwetten, zoals dat het geval zou zijn in ‘measured time’, en (2) dat iedere gemeten tijd relatief is ten opzichte van een bepaald referentiekader. Vergeleken met het concept van Craig hierboven ontbreekt de cesuur die de schepping van het universum en de tijd recht doet door een onderscheid te maken. Zijn redenering loopt dan als volgt: God staat in een causale relatie tot de wereld en daarom moeten God en de wereld in dezelfde tijd zijn. Omdat God niet in te meten tijd is, moet de wereld wel in Gods tijd zijn. In Gods tijd bestaat dus alle relatieve, fysische tijd. Concreet betekent dit bijvoorbeeld dat ieder jaar voor ons isochroon is, maar voor God niet.

Conclusie

Wat kunnen we uit bovengenoemde opvattingen concluderen voor ons nadenken over de *pre*-existentie van de Zoon? Bovenstaande modellen laten zien dat, wanneer we over Hem spreken als de *eeuwige* Zoon van God en we recht willen doen aan zowel het kwalitatieve als kwantitatieve onderscheid tussen eeuwigheid en tijd, het voorvoegsel ‘pre’ niet slechts temporeel als *prioriteit* ingevuld kan worden. Het ‘pre’ wijst dan tevens op *superioriteit* van Hem Die uit de eeuwigheid in de tijd gekomen is. Deze *superioriteit* wijst op Zijn *pre*-existentie in de eeuwigheid toen nog geen fysieke, geschapen tijd was en op Zijn reeds present zijn als *omnitemporeel* reeds vóór Zijn werkelijk present zijn op een locatie in de fysieke tijd, zoals met Zijn incarnatie werkelijkheid is geworden.

Er volgt nu eerst een excurs met een bespreking van de voornaamste bezwaren tegen een spreken over de ‘tijdloosheid’ in de zin van een zondermeer ‘buiten de tijd staan’ van God (*timeless*) en in relatie daarmee een korte introductie over het verschijnen tijd in nog een tweede excurs.

Excurs A - Bezwaren tegen de tijdloze opvatting van God:

1. De eigenschappen om een persoon te zijn kun je niet ‘tijdloos’ hebben

Grace Jantzen, geeft de volgende verklaring:

¹⁹⁵ Helm, ‘Divine Timeless Eternity’, in: Ganssle, *God and Time*, 53.

¹⁹⁶ Wolterstorff, ‘Response to Paul Helm’, in: Ganssle, *God and Time*, 76. Hij benadrukt verder dat je op deze manier alleen kan spreken over wat ‘het’ (de thermostaat) doet. Wat ‘ik’ doe is niet meer dan een basishandeling instellen.

¹⁹⁷ Craig, *God, Time and Eternity*, 122–146.

¹⁹⁸ Voor dit laatste beroept hij zich op drie regels van Carnap (additiviteit, congruentie, eenheidsregel), idem, 7–10.

‘A timeless and immutable God could not be personal, because he could not create or respond, perceive or act, think, remember, or do any of the other things persons do which require time. Thus, within the framework of a theology of a personal God, the doctrines of divine timelessness and immutability cannot be retained.’¹⁹⁹

Aan welke (clusters van) eigenschappen van persoon-zijn wordt dan gedacht? Yates²⁰⁰ noemt drie groepen criteria samenhangend met: a. *bewustzijn* (*consciousness*), b. *intentionaliteit* en c. *interpersoonlijke relaties*.

Ad a. Craig bespreekt deze groepen en toont door middel van de logische c.q. wijsgerige redeneringen aan dat God zeker op deze wijze *timelessness* kan bestaan afgezien van een relatie met de wereld, dus zoals voor de schepping (44–50). Hij bestrijdt daarmee J.R. Lucas, die van mening is dat tijd een begeleidend verschijnsel is van het bewustzijn.²⁰¹ Maar talloze voorbeelden kunnen gegeven worden van ‘tijdloze waarheden’, die de inhoud zijn van Gods gedachten zonder dat er al sprake hoeft te zijn van een tijd. Het mooie in het betoog van Lucas is wel dat hij – zij het wel speculatief – tegengif geeft voor het – echter evenzeer speculatieve – fysische reductionisme van het verschijnsel tijd. Hij wijst erop dat een opeenvolging van bewustzijnsinhouden in Gods gedachten op zichzelf al voldoende zijn om een temporele orde tot stand te brengen. (N.B. de ‘volgorde’ van Gods besluiten, waarover al zoveel geschreven is m.b.t. supra- en infralapsarisme.) Afgezien van het feit dat wij geen toegang hebben tot Gods (volgorde van) gedachten, wordt zo wel een verband gelegd tussen Gods eeuwige gedachten en de tijd. Maar daarmee is de tijd nog geen noodzakelijk gegeven voor Gods eeuwigheid. Tijd als geschapen werkelijkheid is contingent. Het kennen, het weten is niet noodzakelijk een activiteit die tijd kost.²⁰² Ook wat betreft kennen door herinnering is het voor God als de onfeilbare Kenner van alle dingen niet noodzakelijk te denken dat Zijn perfecte persoonlijkheid ook een herinneren vereist dat gerelateerd is aan tijdseenheden. Zijn eeuwigheidsleven is *tota simul*.

Afgezien van leerzame filosofische, psychologische en logische constructies geldt m.i. voor wat Jantzen schrijft vooral het bezwaar dat al te gemakkelijk een verband gelegd wordt tussen bijv. de hedendaagse opvatting van ‘persoonlijkheid’ vanuit de menswetenschappen en God als Persoon.

Ad. b. Allereerst is de opmerking op zijn plaats dat als doelbewuste activiteiten uitvoeren essentieel is voor persoon-zijn, we dan niet zo vaak persoon zijn (en wat te denken van bijv. een comapatiënt?). God heeft verlangen en wil. Hij verlangt en wil bijvoorbeeld Zijn eigen goedheid. En dat heeft Hij als de boven-de-tijd-verheven God. Wil en intentionaliteit zijn immers niet per definitie gericht op de toekomst en dat verlangen en willen van God neemt geen tijd. Hij kan bovendien ook niet-willen en afzien

199 Grace Jantzen, art. ‘Time and Timelessness’, in: Alan Richardson, John Bowden (eds.), *A New Dictionary of Christian Theology*, (London 1983)

200 Yates, *The Timelessness of God*, 169–171.

201 J.R. Lucas, *The Future: An Essay on God, Temporality, and Truth* (Oxford 1989), 213: ‘Time is not a thing that God might or might not create, but a category, a necessary concomitant of the existence of a personal being (...) God did not make time, but time stems from God.’

202 Nelson Pike, *God and Timelessness*, 124; Pauls Helm, *Eternal God*, 64,65; Yates, *Timelessness of God*, 173–174; Brian Leftow, *Time and Eternity*, 285–290, als verdedigers van *divine timelessness*.

van iets. En hoewel Gods wilsbesluiten niet het resultaat zijn van beslissingen genomen op een bepaald moment, zijn ze niettemin vrijwillig gewild.²⁰³

Ad c. Pike heeft betoogd dat een ‘tijdloos’ persoon geen echte relatie kan hebben met een ander. Hij kan bijvoorbeeld niet reageren op die ander, want dat gebeurt ná wat deze reactie uitlokt. Terecht wijst Craig erop dat God vóór de schepping van de wereld in de volheid van Zijn drie-eenheid als Vader, Zoon en Geest al van eeuwigheid compleet geweest is en geen relaties nodig had met eindige mensen.²⁰⁴

2. Het is niet mogelijk dat God echt handelt en een echte relatie heeft met deze wereld als Hij ‘tijdloos’ is.

Craig gaat uitvoerig in op de vraag of God wel echt in relatie kan staan met deze wereld als ‘tijdloos’ God. Zijn redenering loopt als volgt: ‘But once time begins at the moment of creation, God either becomes temporal in virtue of His real, causal relation to time and the world or else He exists as timelessly with creation as He does sans creation.’²⁰⁵

Deze tweede mogelijkheid acht Craig vrijwel onmogelijk. Immers op het eerste moment van de tijd staat God in een nieuwe relatie waarin Hij daarvoor nog niet stond (omdat er ook geen daarvoor was). Hij is van mening dat we deze verandering niet moeten karakteriseren als een verandering in God, maar als een reële, causale relatie die op dat moment nieuw voor God is en die Hij nog niet had in Zijn bestaanswijze zonder de schepping. Hoe ziet hij deze nieuwe relatie van God tot de wereld dan als de intrede van God in de tijd?

‘At the moment of creation, God comes into the relation of *sustaining the universe* or at the very least that of *co-existing with the universe*, relations which He did not before have. Since He is free to refrain from creation, God could have never stood in those relations; but in virtue of His decision to create a temporal universe God comes into a relation with the temporal world the moment the temporal world springs into being. As God successively sustains each subsequent moment or event in being, He experiences the flow of time and acquires a growing past, as each moment elapses. Hence, even if God remains *intrinsically changeless in creating the world*, He nonetheless undergoes an *extrinsic, or relational, change, which*, if He is not already temporal prior to the moment of creation, *draws Him into time at that very moment in virtue of His real relation to the temporal, changing universe*. So even if God is timeless sans creation, His free decision to create a temporal world also constitutes a free decision on His part to enter into time and to experience the reality of tense and temporal becoming.’²⁰⁶

Craig is het niet eens met de ruimtelijke analogie die William Hasker²⁰⁷ maakt, omdat ruimte niet temporeel is, niet slechts een tijdsvorm heeft. God kan wel ruimtelijke dingen scheppen zonder in ruimtelijke relaties daarmee te treden. Hij hoeft niet *hier* te zijn om *hier* dingen te kunnen scheppen. Maar hoe kan God temporele dingen scheppen zonder in een temporele relatie met deze te treden? Hoe kan Hij dingen *nu* dragen zon-

203 O.a. Helm, *Eternal God*, 61–63, Yates, *Timelessness*, 174–177, Leftow, *Time and Eternity*, 295–297.

204 Craig, *God, Time and Eternity*, 54.

205 Craig, *God, Time and Eternity*, 60.

206 Ibidem.

207 W. Hasker, *God, Time, and Knowledge* (Ithaca 1989) 154: ‘Just as the non-spatial God can act outside of space so as to produce effects at every point in space, so the timeless God can act outside of time, that is, in eternity, so as to produce effects in every point of time.’

der *nu* te bestaan? '[B]ut something present to his mind has not to be confused with God being temporally present with anything.'²⁰⁸

De vraag die hierbij niet onderdrukt kan worden, is of het niet grotendeels een zaak van *woorden* is geworden. Als je spreekt over God als 'tijdloos' is het letterlijk waar dat Hij de tijd niet kan kennen als tijd en er *nu* niet is. Wel met deze restrictie dat we het vanuit óns 'nu' dan hebben over het al of niet bestaan van Góds 'nu'. Maar bedoelen we dat Hij 'tijdloos' is in de zin van 'boven de tijd verheven', 'niet gebonden aan de tijd' dan zeg je meer. Dan is Hij niet temporeel in de zin dat Hij aan onze tijd gebonden is, laat staan dat er *in Hem* sprake zou zijn van een verleden, heden en toekomst. Hij *omvat* de tijd als de Schepper van de tijd en zo kan er niet anders dan een bepaald verband zijn tussen 'Gods tijd' en het moment 'nu'.

Er zijn meerdere filosofische en natuurkundige pogingen gedaan om te laten zien dat een 'timeless God' heel goed in een causale relatie kan staan tot een temporele wereld door haar te creëren en onderhouden. Ik noem er enkele met een paar kanttekeningen die alleen maar willen aangeven dat er nog veel stof tot nadenken blijft, hoewel kan blijken dat deze 'oplossingen' een bepaalde helderheid verschaffen voor ons denken.

1. Aquino's ontkenning van een *reële* relatie van God tot de wereld. Zo zou dan de onderhouding van de wereld betekenen dat voor de wereld zelf 'het onderhouden worden' wel een reële relatie tot God is, maar het 'onderhouden van de wereld' is voor God geen reële relatie. Zijn visie is gefundeerd in Gods eenvoudigheid (*simplicitas*). Voor God vallen essentie en existentie samen. Hij heeft als de *actus purus* geen *potentia* en zo ook geen accidentele eigenschappen, waarvan één (van de negen door Aristoteles genoemde) immers 'relatie' is. Als hij relaties onderscheidt dan is één van de vormen – en die past hij toe op de relatie tussen God en wereld – die van een relatie die *res naturae* is in de ene, maar alleen conceptueel (*res rationis*) voor de ander. Het is verleidelijk om op deze materie, waar al veel over nagedacht is, in te gaan. Wat in het kader van deze studie wel genoemd dient te worden is de kritiek die Craig heeft vermeld, namelijk dat Aquino's oplossing ongeloofwaardig is als we denken aan de incarnatie en dan veronderstellen dat God in een wereld waarin Hij niet incarneerde Dezelfde zou zijn als in een wereld waarin Hij wel incarneerde.²⁰⁹

2. Het introduceren van een nieuw type van 'gelijktijdigheid'. Als voorbeeld noem ik het model dat door Stump en Kretzmann geïntroduceerd is.²¹⁰ Uitgangspunt is het onderscheid tussen het algemene concept van gelijkzijdigheid, het bestaan of de gebeurtenis *at once (together)*. Temporele gelijkzijdigheid refereert dan aan een speciaal soort gelijkzijdigheid, namelijk *op één en dezelfde tijd*. En zo kan eeuwige gelijkzijdigheid betekenen een gelijkzijdigheid *in één en hetzelfde eeuwige heden* ('*one and the same eternal present*').²¹¹

208 Helm, *Eternal God*, 29.

209 Craig, *God, Time, and Eternity*, 78.

210 'Eternity', *Journal of Philosophy* 78 (1981) 434–440; bij deze opvatting heeft Niall Coll, *Christ in Eternity and Time. Modern Anglican Perspectives* (Dublin/Portland 2001) 182–87 zich aangesloten.

211 'Insofar an entity is or *has* life (...) it has present existence in some sense of 'present'; 'no eternal entity has existed or will exist; it *only* exists. It is in this sense that an eternal entity is said to have present exis-

Dit brengt met zich mee dat onze tijdsdimensie is ingebed in een hypertijd waarin God verblijft en wel zo dat op ieder moment van deze hypertijd de gehele tijdsopvolging en alle serie van gebeurtenissen in de tijd present zijn. Probleem lijkt te zijn dat het 'nu' in de tijd niets gemeenschappelijks hoeft te hebben met het 'nu' in Gods eeuwigheid. Echter wanneer beide 'nu's' gezien worden in het licht van wie het is die iets waarneemt, de eeuwige God of de tijdelijke mens, dan sluit dat geenszins uit dat het 'nu' van God op een bepaald moment het 'nu' van de mens is. Kunnen we dan zeggen dat een gemeenschappelijk referentiekader ontbreekt? Misschien wel logisch, maar niet theologisch. Immers, bijvoorbeeld in 2 Korinthe 6:2 wordt van Gods kant het verband gelegd tussen de 'dag van de zaligheid' en het 'nu', het heden van die dag.

Toegespitst op ons onderwerp: als in Gods hyper-tijd de 'volheid des tijds' al present is, dan wil dat nog niet zeggen dat er geen duidelijk, oorzakelijk verband is tussen die tegenwoordige tijd in Gods hyper-tijd en de 'volheid des tijds' die aanbreekt in het hier en nu op aarde. Dat blijkt juist wel zo te zijn. Gaf God volgens de christelijke lezing van het OT niet in de tijd van het OT al de offerdienst, omdat deze gefundeerd was in hét Offerlam Jezus Christus? Daarmee is niet beweerd dat Hij reeds al als zodanig, als het Lam Gods zoals het tot Johannes bij de Jordaan kwam, in de eeuwigheid bij de Vader was. Het Lam dat Johannes ziet staan 'als geslacht' (Openb. 5) heeft een andere hoedanigheid als vóór Christus' incarnatie. Niettemin wordt gesproken over dit Lam en het 'voorgekend zijn van de grondlegging der wereld af!' (1 Petr. 2:19,20) en dat het is 'geslacht sinds de grondlegging der wereld' (Openb. 13:8). Dat tekent de identiteit van de Zoon: het is wezenlijk voor de Zoon als Zoon om het Lam te zijn. Tevens onderstreept het dat de dood van het Lam aan het kruis gefundeerd is in de Goddelijke liefde. De verbinding tussen Gods hypertijd en de 'volheid des tijds' berust niet op noodzakelijkheid, maar op de vrijwillige liefde van Vader, Zoon en Geest.

3. Het bestaan van alle dingen reeds in de eeuwigheid. Brian Leftow²¹² gaat wel zover dat hij veronderstelt dat alle tijdelijke dingen reeds bestaan in de eeuwigheid. Hij bedoelt daarmee dat vanuit Gods perspectief alle gebeurtenissen 'tijdloos' geschieden op een 'tijdloos' punt van de eeuwigheid. 'Relative to God, the whole span of temporal events is always actually there, all at once.'²¹³ Het heeft alleen zin dit te beweren als uitgegaan wordt van de *tenseless theory* van de tijd. Zijn bewering, gebaseerd op de speciale relativiteitstheorie dat er een relativiteit van gelijktijdigheid bestaat, wordt door anderen vanuit een andere interpretatie van deze fysische theorie bestreden.²¹⁴

tence', 'Eternity', 434 . En verder: 'the eternal, pastless, futureless present is not instantaneous but extended, because eternity entails duration', idem 435. Juist dat aspect is onder vuur komen te liggen. Is 'atemporal duration' geen contradictio in terminis? Zo o.a. Alan Padgett, *God, Eternity and the Nature of Time*, 67. Cf. Craig, *The Tenseless Theory of Time*, hoofdstuk 9 voor het concept van 'duur'.

²¹² Leftow *Time and Eternity*, 228.

²¹³ Ibidem.

²¹⁴ Zo m.n. Craig, *God, Time and Eternity*, 102–107

3. Aan tijd gerelateerde feiten kunnen alleen gekend worden door een wezen dat deel uitmaakt van de tijd

Of een tijdloze God ook echt tijdgeïndexeerde feiten kan kennen hangt uiteindelijk samen met de vraag of de *tenseless* of de *tensed* theorie van de tijd juist is. Er is een opvatting dat tijd niet een werkelijk verschijnsel is, maar niet meer is dan een ‘talig’ concept. Volgens deze *tenseless theory* zijn tijdsvormen slechts een kenmerk van taal-kundige of mentale oordelen vanuit een zeker subjectief perspectief. Ze kunnen vertaald worden in ‘tijdloze zinnen’ (zo de ‘oude’ theorie) of in waarheidsuitspraken die tijdloos zijn (zo de ‘nieuwe’ theorie).

Gesproken wordt in dit verband over B-series van tijd, tegenover A-series (als gebeurtenissen die wel gezien worden als hebbend een objectieve temporele indexering). Voorzover verleden, heden, toekomst niet te reduceren zijn tot *relaties* (eerder dan, gelijktijdig met, later dan) zijn het subjectieve kenmerken van ons bewustzijn. Een onderzoeker die veel aspecten vanuit filosofische, fysische als theologische hoek bekeken heeft is William Lane Craig. Er verscheen zowel van de *Tenseless* als de *Tensed* theorie een kritische evaluatie, zij het dat hij wel duidelijk voor de *tensed theory* meent te moeten kiezen.²¹⁵ Zijn stellingname echter dat ‘tensed facts can only be known by a temporal being, God must therefore be temporal’ heeft tegenspraak opgeroepen.²¹⁶ Een hartstochtelijk verdediger van de *tenseless theory* ontmoeten we in Paul Helm.²¹⁷ Er is naar mijn mening veel te zeggen voor een *tensed theory* van de tijd. De ‘tijd’ voor de schepping was dan metrisch amorf en met de schepping begint de kosmische tijd.²¹⁸ Op het standpunt van de *tenseless theory* kan al te gemakkelijk het idee ontstaan van een, zij het ‘tijdloze’, co-existentie van God en het universum.

Wat Craig probeert aan te tonen is dat een tijdloze God alleen alwetend kan zijn als de *tenseless* theorie juist is en dat alle pogingen om te laten zien dat een tijdloze God tóch aan tijd gerelateerde feiten kan kennen, vastlopen in tegenstrijdigheden.²¹⁹ Wie zijn betoog leest, kan met de consistente manier waarop hij deze tegenstrijdigheden aantoonst met behulp van de wetten van de logica instemmen. Uiteindelijk blijft wel de vraag staan of in het geval dat de Bijbel uitsluitend zou spreken over een tijdloze God de logica ons ertoe zou moeten dwingen om te erkennen dat óf God niet alwetend is óf alleen de *tenseless* theorie van de tijd juist zou moeten zijn.

Is het juist niet opvallend dat het woord eeuwigheid in de Bijbel juist over *beide* betekenisaspecten, kwalitatief en kwantitatief anders dan de tijd, spreekt? In ieder geval blijkt een *omnitemporele* opvatting over Gods eeuwig zijn minder problemen op te roepen dan een *tijdloze* opvatting van Gods eeuwigheid, zij het met deze restrictie –

²¹⁵ Zie voor een samenvatting van de grond waarop hij zijn keuze maakt, *God, Time and Eternity*, 138,139; cf. Dalferth, *Becoming Present*, 52–85.

²¹⁶ Zo bijv. Jonathan L. Kvanvig, *The Possibility of an All-Knowing God*, New York 1986, die verdedigt dat ‘tensed facts’ wel gekend kunnen worden door een ‘timeless God’.

²¹⁷ Zie met name zijn studie *Eternal God. A Study of God without Time*.

²¹⁸ Craig, o.a. *God, Time, and Eternity*, ch. 8.

²¹⁹ Craig, *God, Time and Eternity*, 116–126.

ontleend aan Craig – dat ‘zonder schepping’ God gedacht kan worden als tijdloos. Dat onderstreept ook dan er ‘geen tijd was dat de Zoon er niet was’.

Exkurs B - Tijd

In alle discussies over ‘eeuwigheid’ klinkt de opvatting door hoe men denkt over de tijd. Men kan immers niets zeggen over de aard van Gods eeuwigheid zonder een bepaalde visie op de aard van de tijd. Maar ook omgekeerd: iemands visie op de tijd wordt (mede) bepaald door iemands visie op het bestaan van God. Mutatis mutandis geldt dat ook voor de relatie tussen de visie op de aard van de pre-existentie van de Zoon en de visie op de aard van Zijn existentie op aarde. Het is daarom interessant om te zien hoe diverse pogingen gedaan zijn tijd en eeuwigheid met elkaar te verbinden.

Bij het nadenken over de tijd komen wel de gevleugelde woorden van Augustinus in herinnering: ‘Wat is dus tijd? Wanneer niemand het me vraagt, weet ik het; wil ik het echter uitleggen aan iemand die het vraagt, dan weet ik het niet’²²⁰. Nu zijn naam genoemd is, dient te worden opgemerkt dat toch deze ‘onwetende’ veel over de tijd gezegd heeft wat zijn tijd ver vooruit was. Het dilemma tussen *tenseless* en *tensed* (zie onder) kent hij ook: ‘Wie zegt me dat alleen maar de tegenwoordige tijd is, omdat die andere twee niet zijn?’²²¹ Al eerder vroeg hij:

‘Maar die twee tijden, de verleden en de toekomstige tijd: hoe *zijn* ze dan eigenlijk, indien enerzijds de verleden tijd er niet meer, anderzijds de toekomstige tijd er nog niet is? En wat de tegenwoordige tijd betreft: indien hij steeds tegenwoordig zou zijn en niet tot het verleden zou overgaan, zou hij geen tijd meer zijn, maar eeuwigheid.’²²²

Ook over de relativiteit van de tijdsduur en het verband tussen beweging en tijd heeft hij zijn gedachten onder woorden gebracht. ‘Wanneer dus de tijd voorbijgaat, kan hij worden waargenomen en gemeten.’²²³ Voor een uitvoerige inleiding op het verschijnsel ‘tijd’ verwijs ik verder naar de studie van Karl Heinrich Manzke.²²⁴

Wie nadenkt over de tijd (en de ruimte) kan niet heen om wat Isaac Newton geschreven heeft in zijn *Principia*²²⁵ in zijn *Scholium* over tijd en ruimte. Hij maakt onder-

220 Augustinus, *Belijdenissen* (vert. Gerard Wijdeveld) XI, xiv 17

221 Idem, XI, xvi, 22

222 Idem, XI, xiv, 17

223 Idem, XI, xvi, 22. Cf. ook bijv. XI, xxi, 27: ‘In welke uitgestrektheid meten we dus de voorbijgaande tijd? In de toekomst, waaruit hij komend voorbijgaat? In het tegenwoordige, waardoorheen hij voorbijgaat? Maar wat geen uitgestrektheid heeft meten wij niet. In het verleden dan, waarheen hij voorbijgaat? Maar wat niet meer is meten wij niet.’ Prachtig zijn de gebeden die hij als een confessie neerschrijft tussen al zijn gedachten door; xxiii, 29, 30 e.v.

224 K.H. Manzke, *Ewigkeit und Zeit. Aspekte für eine theologische Deutung der Zeit* (Göttingen 1992) 259–365.

225 Er is een goede Engelse vertaling beschikbaar: Isaac Newton, *The Principia*, vertaald door I. Bernhard Cohen en Anne Whitman, Berkeley 1999. Een kritische editie van de *Principia* is Isaac Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, 3e ed. (1726), door Alexandre Koyré en I. Bernhard Cohen (Cambridge (Mass.) 1972).

scheid tussen absolute en relatieve tijd, anders geformuleerd: tussen metafysische en fysische tijd (en zo ook wat ‘ruimte’ betreft²²⁶). Hij geeft het volgende onderscheid:

‘Absolute, werkelijke en mathematische tijd, in en van zichzelf en van zijn eigen natuur, zonder relatie tot iets wat extern is, verloopt uniform en wordt met een andere naam wel duur genoemd. Relatieve, aanwijsbare en gewone tijd is iedere waarneembare en externe maat (hetzij accuraat of verschillend daarvan) van duur door middel van beweging. Zo’n maatstaf – bijvoorbeeld een uur, een dag, een jaar – wordt gewoonlijk gebruikt in plaats van de werkelijke tijd.’²²⁷

Absolute tijd (= duur) bestaat afgezien van waarneembare of uiterlijke metingen die we ervan proberen te maken. We kunnen tijd dus niet direct meten, omdat we geen interval kunnen nemen van bijv. een uur en dat leggen tegenover een andere interval en dan vervolgens deze twee vergelijken zoals we dat doen met twee afmetingen. Dat hangt af van de regels die we daarvoor willen gebruiken.

Als we geen onderscheid maken tussen tijd (met een intrinsieke maat) en tijdsmetingen (met een extrinsieke maat) dan berust een bewering dat twee tijdsintervallen gelijk (isochroon) zijn slechts op een afspraak. Absolute tijd (en ruimte) worden volgens Newton geconstitueerd door de goddelijke eigenschappen van eeuwigheid (en alomtegenwoordigheid).²²⁸ Omdat God de eeuwige is, bestaat er een eeuwige duur. Metafysische tijd, Gods tijd, is in het denken van Newton tijd in tijdsindelingen (*tensed time*) en de fundering van ‘worden’. Zo zou God de fysische tijd twee keer zo snel kunnen laten verlopen zonder dat er iets gewijzigd wordt aan de metafysische tijd. Tijd en ruimte zijn in Newtons visie geen eigenschappen van God, Nee, ze zijn de begeleidende consequenties van het bestaan van God. Uit het voorgaande mag duidelijk zijn dat, als Newton spreekt over de eeuwigheid, hij een oneindige, altijddurende temporele duur bedoelt en niet een ‘eeuwig heden’ (*nunc stans*).

Heeft Einstein in 1905 toen hij zijn *speciale* relativiteitstheorie en enkele jaren later de *algemene* relativiteitstheorie ontwierp deze beschouwingen omvergeworpen? En welke betekenis hebben de andere ontwikkelingen binnen de natuurkunde van de 20^e eeuw? Ik sluit me aan bij een bespreking van een viertal theorieën gegeven door Jackelén²²⁹ en noem de belangrijkste conclusies inzake de opvatting van tijd (en terzijde, van

226 Ik laat het onderwerp ruimte hier verder rusten. Wel zou het goed zijn als er in de hedendaagse discussie over pan(en)theïsme aandacht kwam voor wat Newton geschreven heeft over de ruimte als een ‘emanatie van God’ zonder dat hij de ruimte opvat als een aspect van God Zelf. Onder invloed van de kritiek van Leibniz voegde Newton in 1717 zelfs enkele zinnen toe die duidelijk maken dat de wereld niet als lichaam van God, of een deel van de wereld als een deel van God verstaan mag worden. God is niet méér de ‘ziel van de wereld’ dan de menselijke ziel het deel van de zielsindrukken is. In zijn *Optica* schrijft hij over de ruimte als Gods *sensorium*. Inderdaad is zo de theorie van de perceptie tot de uiterste consequentie doorgevoerd. Menselijke sensoren werden gezien als de ‘innerlijke cinema’s’ waardoor beelden werden overgedragen. Gods waarneming van de wereld geschiedt echter onmiddellijk en daarom verklaart Newton de totale ruimte tot *sensorium Dei*. Cf. Jackelén, *Zeit und Ewigkeit*, 180–1, met name n. 76, 77; zie ook: Van den Brom, *Divine Presence*, 148–61.

227 Newton, *The Principia*, (ed. Cohen / Whitman) 408: ‘Tempus absolutum, verum & mathematicum, in se & sua natura, sine relatione ad externum quodvis, aequabiliter fluit, alioque nomine dicitur Duratio: Relativum, apparens & vulgare est sensibilis & externa quaevis durationis per motum mensura (seu accurata seu inaequalis) qua vulgus vice veri temporis utitur, ut hora, dies, mensis, annus.’

228 Idem, 941.

229 Jackelén, *Zeit und Ewigkeit*, 165–248. Zie verder de overzichtelijke, inzichtgevende artikelen in: Jürgen Mittelstraß (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Vol. 1–4 (Stuttgart 2004, 1980–

ruimte). Bij Newton zijn tijd en ruimte het vaste ‘podium’ voor het kosmische ‘toneel-spel’. Met een absolute gelijkmatigheid is plank aan plank gerangschikt en iedere positie van de acteurs is objectief vast te stellen. Het enige wat een natuurkundige te doen heeft, is de handelingen van het toneelstuk te verklaren. Dit ‘werkt’ ook in het alledaagse leven. Echter, wanneer het om het zeer kleine of grote, of het zeer snelle gaat dan zijn de tekorten van deze visie gebleken.

1. De *relativiteitstheorie* heeft getoond dat het onderscheid tussen podium en het toneelstuk kunstmatig is. Ruimte en tijd zijn evengoed deel van het drama als de toneelspelers (vergelijkbaar met de ‘atomen’ van de materie), en daarom dienen zowel het spel als de spelers, het podium en de toeschouwers in hun samenhang beschreven te worden. Niet de tijd is in de natuur, maar de natuur is in de tijd. De *speciale* relativiteitstheorie heeft het concept van een universeel geldend ‘nu’ van zijn geldigheid beroofd. De absolute tijd is vervangen door een veelheid van bewegingsafhankelijke ‘eigentijden’, die zich exact laten bepalen en met elkaar te vergelijken zijn. Van belang is ook te beseffen dat het bij de relativiteitstheorie niet zozeer om relativiteit gaat als wel om relatie. Dat geldt in het bijzonder de relatie tussen tijd en ruimte (die wel onderscheiden blijven). Door de *algemene* relativiteitstheorie heeft de tijd nog meer haar ‘soevereiniteit’ ingeleverd. Het gaat in die theorie om de verbinding van tijd en ruimte, materie en energie onder het gezichtspunt van de gravitatiekracht. De absolute, werkelijke en mathematische tijd blijkt nu een gekromde ruimtetijd²³⁰ te zijn. Het dualisme tussen absolute tijd en relatieve tijd (c.q. ruimte) en tussen ruimte en tijd is in de natuurkunde achterhaald. Als er iets absoluut is, dan is het de lichtsnelheid:

‘Das Licht setzt “Grenze und Maß” für Raum und Zeit, als Basisgröße der Natur erreicht es einen einzigartigen metaphysischen, aber endlichen Status. Deshalb nimmt es nicht wunder, daß theologische Deutung hier Anknüpfungspunkte für die Rede vom unendlichen Licht Gottes sehen will und Brückenschläge etwa zur johanneischen Lichtsymbolik versucht.’²³¹

Interessant is de conclusie die B. Loonstra trekt uit het gegeven dat in de speciale relativiteitstheorie centraal staat, dat van de constante lichtsnelheid. Als God juist het licht geschapen heeft op de eerste dag dan heeft Hij dus ook de aan het licht gerelateerde tijd geschapen en gaat Hij als Schepper zelf de tijd te boven.²³²

2. De *kwantummechanica* heeft in plaats van modelmatige beschrijving van werkelijke gebeurtenissen in ruimte en tijd de waarschijnlijkheidsverdelingen geïntroduceerd

1996) over de hier genoemde tijdsopvattingen en natuurkundige theorieën; Alister McGrath, *A Scientific Theology*, Vol. 1–3, *et passim*. Verder is voor deze bezinning het werk van T.F. Torrance nog altijd lezenswaardig als destijds baanbrekend, m.n. zijn *Space, Time and Incarnation* (Edinburgh 1997, 1969) en: *Space, Time and Resurrection* (Edinburgh 1998, 1976).

²³⁰ Wel blijft er onderscheid tussen de dimensie van tijd en ruimte, wat wiskundig tot uitdrukking komt in het onderscheid tussen imaginaire en reële getallen. In het kader van de relativiteitstheorie kan over het begin van de tijd slechts gezegd worden dat het met een ‘singulariteit’ aanvangt (ruimtetijdpunt met volume 0 en oneindige massa). In zo’n punt is een theorie niet mathematisch te definiëren, zodat noch van een ‘voor’ deze singulariteit noch van een ‘hoe’ van het ontstaan van de tijd in fysische zin gesproken kan worden. Interessant zijn de zogenaamde ‘Schwarzen Löcher’ en de conclusie die getrokken is, dat aan de rand van een ‘zwart gat’ de tijdsrekking oneindig wordt, zodat de microseconde van het een, de oneindige tijd van het ander is.

²³¹ Jackelén, *Zeit und Ewigkeit*, 205 in aansluiting aan anderen.

²³² Loonstra, *God schrijft geschiedenis*, 110.

inzake de afhankelijkheid van metingen van de tijd. Het hart van deze theorie klopt in het *Unbestimbarkeitsprincip* (Werner Heisenberg). We kunnen weten waar een deeltje is, maar niet gelijktijdig weten wat het doet, en omgekeerd. Hoe kleiner het deeltje, hoe groter de onzekerheid. Dat maakt in ieder geval duidelijk dat de mens geen volledige informatie en controle over de werkelijkheid waar we deel van uitmaken kan bezitten. Daarom wordt gezocht naar een nog niet ontdekte, verborgen parameter die op een dieperliggend niveau dan toch nog weer de volledige determinatie van de natuur zou garanderen.

3. De *thermodynamica* en de *chaostheorie* hebben vervolgens resp. de onomkeerbaarheid van de tijd en de complexiteit en openheid van de tijd naar voren gebracht. ‘Der Zeit marschiert eben nicht, sie tanzt wohl lieber.’²³³

Craig wijst erop dat Einstein *verondersteld* heeft dat absolute tijd en ruimte (en zo ook absolute gelijktijdigheid) niet bestaat en met alternatieve werkdefinities gekomen is van tijd en gelijktijdigheid.²³⁴ In afwezigheid van een voorkeursreferentiekader (zoals absolute tijd, ruimte) leidt dit tot de conclusie dat duur en lengte relationele eigenschappen zijn en geen intrinsieke. Craig laat zien dat waarin Newton tekort schiet het feit is dat zijn relatieve tijd eigenlijk net zo absoluut is als de metafysische tijd, omdat hij er geen rekening mee gehouden heeft dat de benadering van deze metafysische tijd door metingen afhankelijk is van de relatieve beweging van iemands klok. Zijn berekening geldt alleen voor een klok in absolute rust, terwijl bewegende klokken langzamer lopen. Newtons opvatting blijkt binnen Einsteins theorie één bijzondere situatie te beschrijven.

Gelijktijdigheid

Craig toont aan dat de manier waarop Lorentz de relativiteitstheorie heeft verstaan met zijn conceptie van de ether en de aanname van wél een ‘privileged frame’ (de ether) – dat dan weer geassocieerd kan worden met de fysische tijd – een waarneembare maatstaf constitueert voor Gods metafysische tijd.²³⁵

Het gaat uiteraard buiten het kader van deze studie om daar verder op in te gaan. Wel signaleer ik het nadrukkelijk, omdat blijkbaar aangetoond kan worden dat Einsteins interpretatie niet het einde van alle tegenspraak is en dat de relativiteitstheorie gebruikt kan worden met behoud van klassieke noties van tijd en ruimte, zij het dat er dan sprake dient te zijn van bepaalde randvoorwaarden. Ook van de mogelijkheid van absolute gelijktijdigheid in de ‘werkelijke tijd’, in tegenstelling tot een plaatselijke tijd, die afhankelijk is van de plaats in het coördinatensysteem.²³⁶ Dit laatste geeft aan dat God in Zijn werkelijke tijd gebeurtenissen in bijvoorbeeld New York, Amsterdam en Peking tegelijkertijd kan ‘waarnemen’.

Voor een antwoord op de vraag welke gemeten tijd samenvalt met Gods metafysische tijd, kijkt Craig naar de *algemene* relativiteitstheorie. Het gaat dan om een kos-

233 Jackelén, *Zeit und Ewigkeit*, 238. Zo vertoont een EEG bij een normale denkactiviteit een chaotisch verloop en is die bij een epileptische aanval zeer regelmatig.

234 Craig, *God, Time, and Eternity*, 159.

235 Idem, 166–170, 181–195.

236 In een bepaalde interpretatie van de zogenaamde kwantummechanica wordt ook absolute gelijktijdigheid vereist, en dus absolute tijd.

misch perspectief op de tijd. Craig trekt de volgende conclusie uit zijn bespreking van de *algemene* relativiteitstheorie:

'In conclusion, then, we have seen that when one moves from SR into GR, the application of the latter theory to cosmology yields a *cosmic time*, which is plausibly regarded as being the physical time which measures God's time and therefore registers to a good degree of approximation the true time.'²³⁷

Terecht is opgemerkt dat de theologische betekenis van de kosmische tijd nauwelijks bediscussieerd is. Een aardig voorbeeld wordt gegeven aan de hand van de notie van een *world map*.²³⁸

'Let us imagine a superhuman observer – a god – who is not bound by the limitations of the maximum velocity of light. Such an observer could survey in a single instant the entire domain of galaxies that have already come into existence. His survey would not have to depend on the finite velocity of light (...). The entire domain of galaxies would be seen instantaneously by this privileged superhuman observer. His observational survey of all galaxies would yield what Milne calls a "world map".'²³⁹

Evaluatie

Zijn deze dingen van werkelijk belang voor de theologie? We zullen dienen te beseffen dat *al* onze modellen over eeuwigheid en tijd wellicht bepaalde aspecten daarvan kunnen verduidelijken, zeker om verantwoording af te leggen tegenover hen die onze theologische uitgangspunten niet delen. Maar dan wel met deze restrictie dat de theologie zich niet afhankelijk mag en kan maken van een van de (vele) natuurkundige modellen. De waarschuwing die Jackelén geeft, lijkt me een nuttige: 'Bei alle Begeisterung für Dynamik und Relationalität muß aber doch ausdrücklich an der Unterschiedenheit von naturwissenschaftlicher und theologischer Theoriebildung festgehalten werden. (...) um einander vor wechselseitiger Vereinnahmung zu bewahren.'²⁴⁰ Wel wordt zo aange- toond dat het niet onlogisch is om te geloven in een God die bij de tijd is en alwetend is. Eveneens wordt voorkomen dat de theologie blijft spreken over tijd (en eeuwigheid) in termen die thuishoren in een Newtoniaanse opvatting van tijd en ruimte, terwijl daar vanuit de bijbelse gegevens gezien geen noodzaak toe is. Vanuit apologetische motieven kan zo met de natuurwetenschap een discussie gevoerd worden op dit niveau. God spreekt nooit met twee monden: Zijn spraak in het rijk van de natuur(kunde), is niet in tegenspraak met Zijn spreken in Zijn Woord.

²³⁷ Craig, *God, Time, and Eternity*, 245 (cursivering, MJK). Met SR is hier de speciale relativiteitstheorie bedoeld en met GR de algemene relativiteitstheorie.

²³⁸ Dit idee is afkomstig van E.A. Milne, *Modern Cosmology and the Christian Idea of God* (Oxford 1952).

²³⁹ Milton K. Munitz, *Cosmic Understanding* (Princeton 1986), 157.

²⁴⁰ Jackelén, *Zeit und Ewigkeit*, 261, waar ze ook de vinger legt bij de veronderstelling van Gunton dat juist een trinitarische theologie een bijdrage heeft geleverd aan de huidige concepten binnen de natuurkunde, met behulp waarvan men binnen de natuurwetenschappen de relationaliteit, contingentie en dynamiek van het universum ontdekt heeft. Dat is in het licht van de ontwikkeling binnen deze tak van wetenschap niet vol te houden. Het omgekeerde is wel waar: dat een trinitarische theologie kan corresponderen met de huidige natuurwetenschappen en een eigentijdse theologie van de tijd cq. eeuwigheid als 'veeltijdigheid', 'anderstijdigheid' en 'boventijdigheid'. Zie voor een kritische bespreking door Jackelén van Kuschels visie op tijd-eeuwigheid, *Zeit und Ewigkeit*, 142–45, en van Pannenbergs visie: idem, 145–50.

4.4.3 Christologisch en pneumatologisch bepaalde ‘volheid des tijds’

De bovenstaande wijsgerig-theologische opvattingen over de verhouding van eeuwigheid en tijd hebben als doel om te laten zien dat een coherent concept van ‘eeuwigheid’ gegeven kan worden, waaruit blijkt dat het geen logische onmogelijkheid is dat een ‘eeuwig wezen’ in de tijd handelt en ‘bij de tijd’ is. Een reële pre-existentie van de Zoon blijkt in ieder geval niet uitgesloten te worden door de huidige stand van zaken in de filosofie c.q. kosmologie.

De bedoeling van deze paragraaf is om vanuit enkele bijbels-theologische lijnen het verband tussen eeuwigheid en tijd te omschrijven. Bewust is afgezien van het woord ‘definiëren’. Het gaat erom recht te doen aan het feit dat God *boven* de tijd staat en *in* de tijd is op een unieke wijze, namelijk zonder aan de fysieke tijd onderworpen te zijn.

Gods eeuwigheidsleven is trinitarisch leven. En zo heeft de God-in-Zichzelf in de tijd Zichzelf geopenbaard en maakt Hij als de eeuwige, drie-enige God plaats in het hart van zondaren (Joh. 14:23) en uiteindelijk in heel deze wereld. Daarom moeten we juist daar beginnen waar de Bijbel heel duidelijk spreekt over het ingrijpen van God in de tijd. Daar waar de eeuwigheid de tijd bepaalt en de tijd door de eeuwigheid bepaald wordt: de ‘volheid des tijds’. Het is immers opvallend dat er één tijdstip de geschiedenis bijzonder markeert. Daarmee wordt niet zozeer bedoeld ons spreken over jaartallen ‘voor Christus’ en ‘na Christus’. Het gaat in dit verband over de uitdrukking ‘volheid des tijds’ (πλήρωμα του χρόνου, Gal. 4:4). Die uitdrukking spreekt boekdelen.²⁴¹ Dit te meer als we deze uitdrukking leggen naast die van Efeze 1:10: de *otkovómia* του πληρώματος των καιρών. De *volheid* van de ‘wereldtijd’ (*chronos*) wordt bereikt in de bedeling (*oikonomia*) van de *volheid* van de tijd die door God geschonken is en bepaald wordt als de tijd waarop Hij Zich in de tijd bekend maakt. Het zijn de tijden die Hij in Zijn hand heeft in de chronologie van de wereldgeschiedenis. Zo geeft Hij Zich, als de eeuwige, in deze tijd in de missies van Zoon en Geest. ‘In der Sendung des Sohnes wird die Zeit (vgl Eph 1, 10) slechthin erfüllt, erreicht sie ihr *Vollmaß*, nicht ihrer Ausdehnung, sondern ihrem Inhalt nach. Mit dem Satz wird nicht die Zeit als solche aufgehoben, sondern vielmehr das Heilshandeln Gottes unmittelbar in die Historie hineingestellt; im geschichtlichen Ereignis des irdischen Jesus (γενόμενον ἐκ γυναικός!) vollzieht Gott seine eschatologische Tat.’²⁴²

Deze *volheid* van de tijd is op ‘s Vaders ‘klok’ bepaald (*kairos idios*), door de Zoon als het ‘uur van de gehoorzaamheid’ aanvaard en zo roept de Geest in de economie van

241 Zie naast vele commentaren: Hans-Martin Gutmann, *TRE* 36, 526: ‘bezeichnet den Höhepunkt bzw. Fokus der historischen Zeit, von dem aus alle Geschichte zu interpretieren ist. Selbst wenn äusserlich die Geschichte weiterläuft, hat die Zeit mit Christus ihr innergeschichtliches Ziel erreicht. Cf. Han Hübner, *EWNT*², Vol. 3 (1992) 1172: die Zeit ist ‘schlechthin erfüllt’. J.G. Baldwin, *NIDNTT*, vol.1, 738: ‘in the economy of salvation human time has reached its full measure’.

Gutmann wijst eerder op een aspect van het voorplatonisch gebruik van het woord *aioon*, namelijk dat het zowel levenskracht als levensspanne of levenssamenhang betekent. Beide verhouden zich tot elkaar als ‘bron’ en ‘stroom’: ‘der “aioon” als kompromiëerde, kompakte Kraft explizitiert sich in der Zeit, die sich als Ganzheit aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft entsprechend der Lebensganzheit aus Kindheit, Erwachsenen- und Greisenalter darstellt’, 507.

242 G. Dellling, *TWZNT*, band VI, 303-4.

de volheid des tijds het 'Abba, Vader' in de harten van de gelovigen totdat er geen tijd (*chronos*) meer zal zijn (Openb. 10:6).

In de 'volheid des tijds' komt het 'eeuwige leven' aan het licht. In dat moment zijn tijd en eeuwigheid voorgoed weer aan elkaar verbonden en dan wel zo dat God de tijd opheft (kwalitatief!) in de eeuwigheid (zij die van Christus zijn hebben het eeuwige leven in Hem). Daarmee is niet ontkend dat de Vader, de Zoon en de Geest van meet af aan, vanaf 'in den beginne', op een unieke wijze in de tijd zijn geweest. Met name in de theologie van Gunton is dit zijn van God in de tijd voortdurend onder woorden gebracht. De tijd is niet iets minderwaardigs. Tijd als zodanig is geschapen door de eeuwige God en het behoren tot de tijd is geen 'val'. Dat er in de tijd wel een 'val' heeft plaatsgevonden maakt het vervolgens verbazingwekkend dat God de tijd niet losgelaten heeft. Dat ligt verankerd in de 'volheid des tijds'. Over genade-tijd gesproken!

In het licht van de 'volheid des tijds' heeft het voorvoegsel 'pre' van pre-existentie een tweedeling: (1) Vóór de 'volheid des tijds' reeds aanwezig. Hoe? Als de komende, transcendente Zoon van God? Jawel, maar ook immanent in de geschiedenis vóór het '*plèroma*' van de tijd, namelijk in de tempeldienst, de offerdienst, de geschiedenis van Zijn volk Israël.²⁴³ (2) Vóór het 'in den beginne' reeds aanwezig. Hij is het Woord dat 'in den beginne was' (Joh. 1:1) en zo deelde in de volheid van het eeuwige leven met de Vader en de Geest.²⁴⁴

Naast het christologisch aspect van de verhouding van tijd en eeuwigheid is er, zoals Pannenberg en vooral Gunton benadrukt hebben, het pneumatologische als het eschatologische aspect van deze verhouding.²⁴⁵ Jackelén heeft terecht een pleidooi gevoerd voor eschatologie als sleutel tot een relationeel verstaan van de tijd.²⁴⁶ Beide, tegenwoordige tijd en toekomst zijn de tijdcentra die 'open' zijn. Een relationeel verstaan van de tijd accentueert de *adventatieve* toekomst en niet de *futuristische* toekomst als de tijdmodus van de eschatologie.²⁴⁷ Het gaat daarbij om de inbreuk van het 'nieuwe' in het

²⁴³ Zie hierboven 3.3.2.

²⁴⁴ Zie hierboven 3.2.7.

²⁴⁵ Een soortgelijke christologische en pneumatologische benadering van de tijd, heeft J.P. Versteeg, *Christus en de Geest*, kernachtig samengevat in zijn derde conclusie: '*De verhouding van verleden, heden en toekomst wordt in de brieven van Paulus bepaald door de verhouding van de opgestane Christus en de Geest van God.*', 390. Het gaat hem daarbij om de grondstructuur van het paulinische denken dat in Christus het eschaton gerealiseerd is, en door de Geest voor de gelovigen gerealiseerd wordt.

²⁴⁶ Jackelén, *Zeit und Ewigkeit*, 268–300. Zij gaat daarbij o.a. in op het onderscheid tussen eschatologie als leer van a. de *eschata*, b. van het *eschaton* en c. van het *eschatos*. Bij dit laatste gaat het dan niet om de finale, maar om het ferment van de theologie. Bij dit drietal past dan resp. een ontologisch, kwantitatief en eschatologisch onderscheid tussen tijd en eeuwigheid, 304. Tevens maakt ze kritische opmerkingen richting Tiplers 'Omegapunt-theorie', die voor zijn theorie aanknopingspunten ziet in de theologie van Pannenberg. Met name bekritiseert ze dat het onderscheid tussen God en het universum verdwijnt, dat de christologie er bovendien in ontbreekt en dat de mens eenzijdig in zijn rationaliteit getekend wordt. Ze laat daar een belangrijke slotconclusie op volgen: '*Eine naturwissenschaftliche Begründung theologischer Eschatologie kann es nicht geben, eben weil es in sich widersprüchlich wäre, eschatologische Inhalte wie Totenauferweckung und Neuschöpfung, die per definitionem in der Initiative Gottes begründet liegen, zu behandeln, als wären sie evolutionair vorprogrammiert. Nicht alle Sprache läßt sich unter naturwissenschaftlicher oder philosophischer Sprache subsumieren.*', 282.

²⁴⁷ Hierbij gaat het dan niet om een tegenstelling tussen afhankelijkheid van verleden tijd/causaliteit aan de ene kant en afhankelijkheid van de toekomst/indeterminisme aan de andere kant. Ook vanuit de toekomst

‘oude’, in Christus en door de Geest. Een dergelijk onderscheid maakt ook I.U. Dalferth.²⁴⁸ Enerzijds ‘die ontologische Zeitdifferenz zwischen Ewigkeit und Zeit’, anderzijds ‘die eschatologischen Zeitdifferenz zwischen Alten Zeit und Neuen Zeit’. Bij het eerstgenoemde onderscheid gaat het om het verschil tussen ‘Urzeit’ en ‘Jetztzeit’, bij het tweede om het verschil tussen ‘Jetztzeit’ en ‘Endzeit’. Vanwege het Christusgebeuren waarin en waardoor de nieuwe tijd aangebroken is, zij het onder de hoogspanning van het reeds en het nog niet, dient de eschatologische tijdsinterpretatie de christelijke te zijn. De scheiding tussen tijd en eeuwigheid gaat terug op de dominantie van de ontologische opvatting, aldus Dalferth.²⁴⁹ Zo is de spanning tussen het ‘reeds’ en het ‘nog niet’ de eschatologische doorbreking van een lineaire chronologie. ‘So steht der Kairos des Einbruchs in Relation zum Chronos kontinuierlicher Entwicklung.’²⁵⁰

Alles zijn eigen tijd

Jackelén legt een interessant verband tussen de vanuit de natuurwetenschappen bekende ‘eigentijd’ van ieder systeem en wat in Prediker 3:1-15 gezegd wordt. Ik laat haar even aan het woord ter illustratie van een relationele opvatting van tijd die staat tegenover een gedetermineerde opvatting van tijd: ‘Es ergibt durchaus Sinn von einer inneren Zeit der in der Perikope genannten Vorgänge zu sprechen, und es gibt ebenfalls Sinn, das nicht ganz einfach zu deutende “Ewigkeit” anstatt als Antithese zur Zeit des Menschen als Gottes “Eigenzeit” aufzufassen, die zu den anderen Zeiten in Relation steht, aber nicht in diesen aufgeht. Kohelet stellt in dieser Perikope nicht Zeit und Ewigkeit dualistisch gegeneinander. Er spricht von Gottes (Eigen)Zeit, mit der Gott alles auf vollkommene Weise getan hat. Gabe und Geheimnis des Lebens ist es, daß Gott seine eigene Zeit(form), die Ewigkeit, in alles hinein gelegt hat. Die Eigenzeit Gottes ist in dieses Relationsgefüge einbezogen, nimmt in ihm aber einen einzigartigen Platz ein. So wird auch ein Verständnis von Gottes Zeitverhältnis überwunden, das Gott automatisch ein und dieselbe Relation zu allen Zeiten zuschreibt.’²⁵¹ Met dit laatste is bedoeld dat weliswaar alle tijden *coram Deo* zijn, maar dat God niet automatisch actief en tegenwoordig is in alle tijden. God kan Zich verborgen houden.

Ook voor het universum als ‘ruimte’ vormen deze twee aspecten van de tijd, het christologische én pneumatologische, een eenheid. Juist deze aspecten ontbreken in de *filosofische* bezinning op de relatie van God tot de tijd. Wel wordt daarbij soms (terloops) de incarnatie genoemd, maar het werk van de Geest blijft buiten beschouwing. Het zou winst zijn als binnen die bezinning nadrukkelijker uitgegaan wordt van de relatie van de *drie-enige* God met de wereld. In het licht van deze relatie kan immers een spreken over de tijd als *distentio animi* (Augustinus) geplaatst worden in het licht van een ander subject, dat van de Geest. Dan is een tijdsaanduiding die tijd en eeuwigheid met elkaar verbindt, een tijd die getypeerd kan worden als *distentus Spiritus*.²⁵² Daarbinnen komt ook de gebrokenheid, de ‘gevallenheid’ van de tijd ter sprake in het zuchten van de

kan er sprake zijn van causaliteit en eveneens is vanuit het verleden er niet alleen maar sprake van een allesbepalende gedetermineerdheid.

248 I.U. Dalferth, ‘Gott und Zeit’, in: D. Georgi, H.-G. Heimbrock, M. Moxter (Hrsg.), *Religion und Gestaltung der Zeit* (Kampen 1994) 9–34.

249 Zie Dalferth, ‘Gott und Zeit’, m.n. 16–22. Op 27–32 geeft hij drie voorbeelden van een denken vanuit dit ontologisch onderscheid: het ‘christelijke Platonisme’ (breuk tussen eeuwigheid en tijd in deze wereld), de procesteologie (hier ontstaat een ‘breuk’ in God, die immers dipolair is gedacht) en het hedendaagse theïsme, waarin van de betrokkenheid van God op de wereld, van een werkelijke relatie van eeuwigheid en tijd, geen sprake is.

250 Jackelén, *Zeit und Ewigkeit*, 299 wijst op een parallel met de chaostheorie.

251 Jackelén, *Zeit und Ewigkeit*, 308.

252 *Distentus* als part. perf. van *distendo* = gespannen, tot barstens toe vol.

Geest (Rom. 8). Het gaat in de verlossing niet om de ‘Entzeitlichung’, maar om de vervulling van de tijd, om alle tijd te hebben.

We hebben gezien dat *beide* aspecten van transcendentie, ruimte en tijd, samengaan in de beeldtaal van de Bijbel. Ze brengen deze transcendentie – die onze dimensies te boven gaat – tot uitdrukking in woorden binnen onze dimensies. Dit samengaan correspondeert met en wordt van ‘buitenaf’ ondersteund door de opvatting over een ‘tijd-ruimte-universum’ in de natuurwetenschappen, zoals die ‘in de loop van de tijd’ gevormd is, al dienen we te erkennen dat de ‘extra’ dimensie van ons bestaan, gefundeerd in de drie-enige God, een dimensie is die we slechts in woorden kunnen *benaderen*.

Een *relationele* theologie van de tijd doet het meest recht aan de belijdenis van de drie-enige God. Daarmee is niet gezegd dat een *exact* trinitarisch model ontwikkeld zou kunnen worden om met behulp daarvan de verhouding van God, tijd en eeuwigheid, te verklaren.²⁵³ Wel is er sprake van een articulatie van de verhouding van tijd en eeuwigheid vanuit de triniteitsleer die zo de melodie laat horen in de symfonie van beide. In de proloog van het Evangelie naar Johannes wordt het snijpunt van eeuwigheid en tijd bezongen in de eenheid van een hymnische ‘eeuwigheid’ en een narratieve ‘temporaliteit’.²⁵⁴

Uiteindelijk zal God ‘alles in allen zijn’. Dan dient men Hem ‘dag en nacht in Zijn tempel’. Maar dan is de tijd vervuld met Gods eeuwigheid.²⁵⁵ Dat is de laatste ‘grensovergang’. De opstanding van de Zoon is de garantie dat deze tijd reeds aangebroken is.

4.5 Conclusies

Wanneer we in de 21^e eeuw verantwoording willen afleggen van die elementen die bepalend zijn in de christelijke theologie voor het ter sprake brengen van de pre-existentie van de Zoon dienen we met de volgende aspecten rekening te houden:

1. Er zijn gegronde redenen om te spreken over de reële pre-existentie van de Zoon. Uitgangspunt voor deze *realiteit* is de concrete geschiedenis van Jezus, de Christus, want in deze existentie van de Zoon blijkt de werkelijkheid van Zijn pre-existentie. Daarbij is de belijdenis van het *homoousios* van deze Zoon van God naar de kant van de Schepper en het schepsel wezenlijk. De incarnatie staat niet los van het ‘in Hem’ geschapen zijn van de werkelijkheid. Juist het nadrukkelijk er aan toevoegen van het aspect van Jezus’ existentie waaruit blijkt dat Hij gestaan heeft op de ‘bodem’ van onze gebroken en verloren existentie vanwege de breuk tussen Schepper en schepsel, doet

253 Cf. de weergave van Jenson in *Kom en zie (I)*, par. 1.2; er is verschil van mening of men het eschatologisch perspectief de Zoon (zo o.a. Dalferth) of de Geest (zo o.a. Kuschel, Pannenberg, Gunton) toeschrijft.

254 Cf. Wolfgang Achtner, ‘Time, Eternity, and Trinity’, *NZStH* 51 (2009) 268-288, 285: ‘Eternity thus understood is not timelessness in a mystical sense or the compensation of the mundane deficiencies of time as in traditional concepts of eternity in theology, but one has to understand *eternity as the simultaneous intersections of divine operations* creating, maintaining, redeeming, renewing and pushing time forward, *plus creating new times in history*’ (cursivering, MJK).

255 *TRE* 36, 525: ‘Die Wendung ‘Gott alles in allem’ als Ziel der Geschichte [Griekse tekst] meint die vollständige Durchdringung der Welt(zeit) durch die (Zeit und) Gegenwart Gottes bzw. Das Aufgehen aller bisherigen Zeiten in der einen Zeit Gottes.’

recht aan de incarnatie als betrekking hebbend op het geheel van de existentie van de Zoon op aarde én aan de betrekkelijkheid van ons theologisch spreken in een gebroken wereld.

2. Het spreken over de pre-existentie van de Zoon dient recht te doen aan zowel Gods verhevenheid als Zijn nabijheid. Gods verhevenheid komt tot uitdrukking met behulp van onze begrippen voor ruimte en tijd, te weten oneindigheid en eeuwigheid. Zijn nabijheid *in* onze ruimte en tijd. Immers juist het spreken over de pre-existentie van de Zoon als Hij ‘in Wie’ alle dingen geschapen zijn, bleek een begaanbare weg te wijzen in de verhouding van de Schepper ‘in de hemel’ en Zijn schepping ‘hier beneden’ en waar nodig een heilzaam correctief te zijn tegen vormen van dualisme, doordat zij op deze wijze verbonden blijken te zijn.

3. Rahners regel kan niet zondermeer fungeren als een hermeneutische sleutel om vanuit de existentie van Jezus, de Christus via het ‘*is*’ uit zijn regel (axioma) regelrecht uitspraken te doen over de pre-existentie van de Zoon. Wel kan ze de wacht houden bij een abstract spreken over de eeuwige Zoon los van Jezus de Christus. De *essentie* van Vader, Zoon en Geest komt tot openbaring in de *existentie* van de *oikonomia*: a. Wanneer we spreken over de pre-existentie van de Zoon dan is meer gezegd over Zijn *essentie* dan we uit kunnen spreken vanuit de existentie van Jezus, de Christus; b. Wanneer we spreken over de pre-existentie van de Zoon dan weten we dat Hij in *essentie* niet anders is dan Hij in Zijn existentie als Jezus, de Christus ons heeft getoond.

4. Inzake de verhouding tijd-eeuwigheid:

- a. Deze relatie vormt geen tegenstelling, maar wil recht doen aan het onderscheid tussen Schepper en schepping. Daarom is noch de ‘vereeuwiging’ van de tijd noch de ‘vertijdelijking’ van de eeuwigheid een goede weg om tijd en eeuwigheid met elkaar in verbinding te brengen.
- b. Alleen een trinitarische theologie van de tijd in relatie tot de eeuwige God kan recht doen aan het onderscheid tussen God en mens, aan de dynamiek van de tijd en de relatie van God tot de tijd. Bij dynamiek van de tijd dient aan twee karakteristieken recht gedaan te worden: de asymmetrie en irreversibiliteit van de tijd.
- c. Uitgangspunt voor het verstaan van de relatie tussen tijd en eeuwigheid is de ‘volheid van de tijd’, waarin de Vader de Zoon zendt in de tijd en de Zoon als de eeuwige Zoon van de Vader door de Geest de tijd tot haar doel terugbrengt tot God door de tijd in Gods eeuwigheid te brengen in Zijn opstanding uit de doden. Dit ‘reeds’ van de eeuwigheid in de tijd staat onder hoogspanning door het ‘nog-niet’ van de tijd als ‘gevallen’ tijd. Het is de eeuwige Geest die het eschaton doet aanbreken. Het *ontologisch* onderscheid tussen tijd en eeuwigheid dient vanuit het *eschatologisch* onderscheid van ‘oude’ en ‘nieuwe’ tijd geïnterpreteerd te worden.

5. Het ‘pre’ in het licht van de verhouding van tijd en eeuwigheid: de realiteit van de pre-existentie van de Zoon in het licht van Jezus, de Christus betekent dat Hij die in onze ‘eigen tijd’ gekomen is, reeds behoorde tot Gods ‘eigen tijd’, Gods eeuwigheid, en daarmee ook rekende toen Hij Zich onderwierp aan onze tijdsrekening. Het behoren tot Gods ‘eigen tijd’ impliceert ook dat Hij reeds aanwezig was vóórdát wij Hem in onze ‘eigen tijd’ hebben gezien. Aangezien onze ‘eigen tijd’ begon te lopen vanaf de schepping impliceert dit ook Zijn reeds ‘er-zijn’ voor de schepping, omdat Gods ‘eigen tijd’

onze 'eigen tijd' voorafgaat en te boven gaat. Zijn pre-existentie brengt zo ook zijn proactiviteit tot uitdrukking.

Met andere woorden: in het 'pre' komen zowel *prioriteit*, *superioriteit* als *proactiviteit* tot uitdrukking. Met het belijden van de pre-existentie van de Zoon wordt niet benadrukt dat we Hem als komend 'uit een grijs verleden' aanduiden, maar Hem die ons *altijd* een *eeuwigheid* voor is.

5. Een Woord voor het heden

'To drop the term "pre-existence" without an adequate replacement would be to run the risk of being left with no larger frame of reference for understanding the event of Jesus Christ. This is another way of saying we would be left without a larger frame of reference for understanding human history. (...) Without the overarching (or permeating) presence of the transcendent created values cease to be regarded as created; relative values cease to be relative.' (Fred Craddock)¹

Introductie

Het gaat in het slothoofdstuk van deze studie over de pre-existentie van de Zoon niet slechts om een retrospectieve evaluatie van iemand die ooit tot onze geschiedenis behoorde. Het gaat om niemand minder dan Hem die altijd bij-de-tijd is, om de *Christus praesens*. De pre-existentie van de Zoon behoort altijd tot de actualiteit. Een actualiteit die verder reikt dan het nieuws-van-iedere-dag, al staat de theologische bezinning daar niet los van.

We hebben in de voorgaande hoofdstukken gezien welke elementen in de christelijke theologie bepalend zijn voor het spreken over de pre-existentie van de Zoon. De systematisch-theologische bezinning in de 21^e eeuw op dit aspect van het christologisch dogma dient samengevat met de volgende aspecten rekening te houden:

1. De Griekse woordenschat waarmee 'pre-existentie' tot uitdrukking werd gebracht, wijst op pre-existentie als 'voorafgaand aan' (*temporele prioriteit*), 'verheven boven' (*superioriteit*) en 'ten goede van' (*pro-existentie*). Dat zijn elementen die weliswaar in relatie stonden met de opvatting dat de zijnsorde ook de rangorde bepaalt, maar gebreken is dat deze drie betekenisaspecten ook aanwezig zijn in wat de Schrift getuigt over de *transcendentie* van de Zoon.

2. In het belijdend spreken van de oecumenische concilies van de vroege kerk is deze woordenschat echter niet gebruikt, maar heeft men aan de tijdsaanduiding *vóór alle eeuwen* (πρὸ πάντων τῶν αἰώνων) de voorkeur gegeven. Een aanduiding die gebruik maakt van een begrip van 'onze tijd' (αἰών) tussen 'begin' en 'einde' dat indirect wijst op 'Gods tijd', de eeuwigheid, die Hem als de Eerste en de Laatste eigen is. De Zoon behoort tot 'Gods tijd' en daarom kan geen sprake zijn van het *èn pote, hote ouk èn*.

¹ Fred Craddock, *The Pre-existence of Christ*, 185.

3. Spreken over de realiteit van de pre-existentie van de Zoon veronderstelt volgens de Schrift een ontologie waarin recht gedaan wordt aan:

- a. Het wezenlijke *onderscheid* tussen Schepper en schepping. Hoewel logisch niet-noodzakelijk volgt theologisch dat: pre-existentie van de Zoon → God in eigen Persoon;
- b. De *relatie* tussen Schepper en schepping, waarin tot uitdrukking komt dat transcendentie en immanentie, eeuwigheid en tijd, ‘boven’ en ‘beneden’ met elkaar verbonden zijn (en geen tegenstellingen vormen) in de *oikonomia tou theou*. Een relationele christologie verbindt zo een eenzijdig ‘bovenwereldse’ christologie met een eenzijdig ‘binnenwereldse’, een functionele christologie met een ontologische christologie.

4. De incarnatie en de opstanding zijn de brandpunten van het *mysterium salutis*. Het middelpunt daarvan is het kruis. In zijn leven en sterven heeft de pre-existente Zoon ‘in Wie’ alle dingen geschapen zijn deze – door de zonde verbroken – relatie tussen Schepper en schepping hersteld, en in Zijn opstanding bekrachtigd.

5. Van het ‘pre’ van de existentie van de Zoon is geen verantwoording af te leggen buiten de existentie – tussen incarnatie en opstanding – van Jezus de Christus om, gezien: a. de relatie tussen de *oikonomia tou theou* en de *theologia tou theou*² en zo ook de relatie tussen openbaring en geschiedenis; b. het traditieveld van met name het OT waarin deze Zoon getekend wordt; c. het verband tussen het *messiaanse* en het *ontologische* zoonschap van Jezus; d. de kardinale betekenis van de opstanding als de markering van het ‘einde’ dat licht werpt op het ‘begin’ én waarin het ‘reeds’ van de volheid van de tijd doorgebroken is onder de hoogspanning van het ‘nog niet’.

6. Over de Persoon van de Zoon en Zijn relatie met de Schepper en met de schepping kan niet gesproken worden buiten de Geest om. Dat geldt de incarnatie en de opstanding van de eeuwige Zoon in de tijd op de snijpunten van eeuwigheid en tijd. Een *adventatieve* eschatologie (‘Hij komt’) is kenmerkend voor de tijd vóór de incarnatie en voor de tijd na de opstanding en verbindt de pre-existentie en de post-existentie van de Zoon. Onder deze hoogspanning van het ‘reeds’ en het ‘nog niet’ heeft de Geest ook de Zoon op aarde geleid als Jezus de Christus.

7. De toonhoogte van de teksten die expliciet of impliciet spreken over de pre-existentie van de Zoon is bepalend voor wat wij over Hem belijden. De christologische teksten inzake de pre-existentie van Christus hebben hun ‘Sitz im Leben’ in de eredienst en hebben zo meestal een hymnisch karakter. Ze kunnen dus niet (zondermeer) gemeten worden met filosofische of dogmatische categorieën. Blijkbaar komt het spreken over de pre-existentie van de Zoon het meest tot zijn recht wanneer – waar onze categoriën van tijd en ruimte ons in de steek laten – een hymne ingezet wordt om heen te wijzen naar de dimensies van de Zoon die onze dimensies te boven gaan, hoewel Hij verbonden is met onze dimensies. We kunnen daarom nooit spreken over de pre-existentie van de Zoon en eindigen met een ‘q.e.d.’ (*quod erat demonstrandum*). Dan is slechts een ‘s.d.g.’ (*solī deo gloria*) op zijn plaats.

2 Zie voor de voorkeur voor het gebruik van deze uitdrukkingen i.p.v. economische resp. immanente c.q. ontologische triniteit, 4.1.3 (m.n. bij n. 154).

De bedoeling van dit hoofdstuk is nu allereerst om op grond van wat we tot nu toe gezien hebben enkele methodische lijnen te schetsen waarbinnen het spreken over de pre-existentie van de Zoon in de christelijke theologie zich bij voorkeur dient te bewegen (5.1), om vervolgens de relevantie van deze theologische bezinning op de pre-existentie van de Zoon, Jezus de Christus, onder woorden te brengen binnen de christologie (5.2) en binnen het geheel van de theologie (5.3).³

5.1 Christologie I: pre-existentie en methode

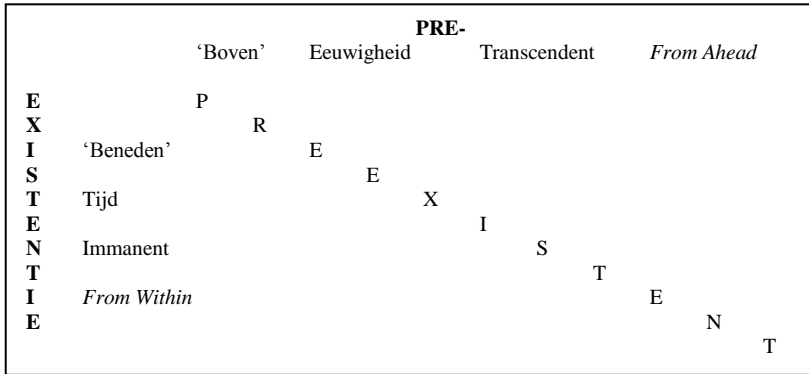
De *methode* van de christologie kan niet los staan van de inhoud van de christologie. Het dient een methode te zijn die ‘eigen’ is aan de Persoon en het werk van Christus. Het schema dat nu eerst gegeven wordt, wil in matrixvorm de methode laten zien die we voorstellen om te hanteren bij het nadenken over de pre-existentie van de Zoon.

Betoogd zal worden dat het tweetal *from within* en *from ahead* de categorieën zijn die het meest ‘eigen’ zijn aan de persoon en het werk van de Zoon, omdat deze (1) het meest recht doen aan de dynamiek die eigen is aan de relatie tussen eeuwigheid en tijd en de identiteit van de Zoon en (2) pneumatologisch te duiden zijn.

‘On the one hand, we should seek to understand Christ *within the actual matrix of interrelations* from which he sprang as Son of David and Son of Mary, that is, in terms of his intimate bond with Israel in its covenant relationship with God throughout history. On the other hand, however, we should seek to understand Christ, *not by way of observational deductions* from his appearances, but in the light of *what he is in himself in his eternal relations* with God, that is, in terms of his *intrinsic significance* disclosed through his self-witness and self-communication to us in word and deed and reflected through the evangelical tradition of the Gospel in the medium which he created for this purpose in the apostolic foundation of the church.’⁴

³ Hiermee wordt vooral benadrukt dat de ‘pre-existentie van de Zoon’ geen geïsoleerd onderwerp kan zijn. Het gaat erom ‘to assert that the central doctrinal *loci* – christology, pneumatology, the doctrine of Trinity and creation – are meaningful only if taken together’, zo: Alar Laats, *Doctrines of Trinity in Eastern and Western Theologies: A Study with Special Reference to K. Barth and V. Lossky* (Frankfurt 1999) 160. Dit ‘together’ zal geïllustreerd worden door de pre-existentie van de Zoon te plaatsen in een web van de verschillende aspecten van de christelijke theologie in par. 5.3.2.

⁴ T.F. Torrance, *The Mediation of Christ*, 13. Hij vervolgt dan: ‘We develop a form of inquiry in which we allow some field of reality to disclose itself to us in the complex of its internal relations or its latent structure, and thus seek to understand it in the light of its own intrinsic intelligibility or *logos*. (...) Thus we seek to understand something, not by schematising it to an external or alien framework of thought, but by operating with a framework of thought appropriate to it.’ (cursiveringen, MJK).



5.1.1 Een matrix van relaties

Dat de aanduiding 'pre-existent' op de diagonaal van bovenstaande matrix staat heeft een bijzondere reden. Men zou immers ook het woord 'incarnatie' kunnen verwachten op deze snijpunten van 'boven' en 'beneden', transcendent en immanent, eeuwigheid en tijd, *from ahead* en *from within*. Waarom dan toch het woord 'pre-existent' op de diagonaal? Dat is allereerst een *inhoudelijk* uitgangspunt, namelijk dat we in het nadenken over Christus' Persoon en werk dáár moeten beginnen waar God begonnen is Zichzelf in deze Zoon te openbaren. Gekozen werd daarom voor een onderzoek naar de *pre-existent* van de Zoon *belicht vanuit de existentie van Jezus, de Christus*. Wij kennen Hem alleen zoals Hij *is*⁵, waar Hij tot ons gekomen is op de 'snijpunten'⁶ van 'boven' en 'beneden'⁷, komend *from within* en *from ahead*, de Immanuël als transcendent in Zijn immanentie en immanent in Zijn transcendentie⁸ en als degene in Wie in de 'volheid des tijds' de eeuwigheid en de tijd eens en voorgoed verbonden zijn.⁹

5 Ik refereer hierbij aan wat besproken is in hoofdstuk 4 over het realisme en de erkenning van het *homoousios*. Hiermee zijn niet de vele vragen ontkend over het *theologein* als *dianoia* (kennis) en niet als slechts *epinoia* (mening). Cf. hiervoor en over het probleem van 'epistemic access': Alan Torrance, 'Being of One Substance with the Father', in: Seitz (ed.), *Nicene Christianity*, 49–61, 55: 'Two conditions are required for knowledge of God to be mediated by Jesus. First, the being of God must be identified with him, and second, it must be *recognized* to be so. Without the latter condition, the incarnation simply does not succeed in facilitating knowledge of God. The incarnation of God as Jesus would no more be an event of communication than if God had become incarnate as a fish in some mountain stream!'

6 Donald G. Bloesch, *Jesus Christ. Savior & Lord* (Downers Grove 1997) 143: 'I do not begin in my theological speculation with an abstract idea of a preexistent man nor with the dogma of the preexistent Word or Son of God (a christology from above). Nor do I begin with a historical investigation of the available evidence concerning the life and death of Jesus (a christology from below). I begin with the incarnation itself – God assuming the flesh in a particular time and place in history (a christology from the center).'

7 Brian O. McDermott, *Word Become Flesh*, 26–7. schrijft dat hij niet wil kiezen tussen een 'christologie van beneden' en een 'christologie van boven', maar: 'the choice of the rightful way of relating the concerns appropriate to historical critical reason to the conviction that arises from Christian worship and service that in the ministry, death, and resurrection of Jesus we encounter the wondrously generous initiatives of a loving God on behalf of a broken world.'

8 Gunton, *Theology*, 119. Even daarvoor spreekt hij over immanentie en transcendentie als 'slippery terms', 118, en in n. 29, 119 wijst hij op zijn voorkeur om in plaats van de onpersoonlijke, ruimtelijke idee van

‘The historical man Jesus is never construed apart from his meaning as the presence of the eternal God in time. The New testament (...) will not allow us to choose between time and eternity, immanence and transcendence, in our talk about Jesus. The two are always given together.’¹⁰

De wijze waarop wij Hem kennen is verbonden met deze ‘snijpunten’ binnen de matrix en deze vormen zo ook het *methodisch* uitgangspunt. Vervolgens dient verdisconteerd te worden dat alle andere snijpunten ook altijd op de achtergrond daarbij aanwezig zijn en juist zo de ‘diagonaal’ op zijn plaats houden. Met andere woorden: spreken over de pre-existentie van de Zoon vindt plaats binnen de *veelheid van relaties* die in de matrix worden weergegeven. Vanwege de verstaanbaarheid vindt een concentratie plaats op de elementen die een plaats kregen als relaties op de diagonaal.

Het gaat hierbij uiteraard niet om vier tweetallen van elkaar *uitsluitende* categoriën, integendeel. Zo kan er bijvoorbeeld – en dit als illustratie van wat hieronder uitgewerkt zal worden – een relatie gelegd worden tussen het ‘snijpunt van boven en beneden’ in de *incarnatie* en de benadering *from within*¹¹ en het ‘snijpunt van beneden en boven’ in de *opstanding* en de benadering *from ahead*.¹²

Wanneer deze twee brandpunten van Jezus’ existentie, incarnatie en opstanding, hier genoemd worden dan staan deze niet los van het kruis. Dat wordt immers in het NT onlosmakelijk verbonden met incarnatie en opstanding. Zo blijkt dat onder meer uit Handelingen 2:22–36: de incarnatie leidt tot het kruis als doem en daad; de opstanding is de bekrachtiging ervan in vrijspraak en victorie.

5.1.2 Impliciet-expliciet

De verhouding tussen incarnatie en opstanding brengt bij de eerste aanleiding¹³ tot deze methodische analyse in deze paragraaf: het woordpaar impliciet-expliciet. Er kan im-

deze twee termen te spreken over ‘otherness’ en ‘relation’. Hij brengt het samengevat als volgt onder woorden: ‘The incarnation of the Son is, as we have seen, a transcendent immanence; that of the Spirit, an immanent, involved, but eschatological transcendence’, 119.

9 Cf. Thomas C. Oden, *Systematic Theology*, Vol. 2: *The Word of Life* (Peabody 2006) 204: ‘Christology “begins” neither with divinity or humanity abstractly, but by meeting Jesus Christ, the unique theandric person, God-man, one person divine and human’; Hart, *The Beauty of the Infinite*, 13: ‘Theology is not an art that abstracts from history toward eternity, from facts toward principles, but on that – under the pressure of history it is called to interpret – finds the sphere of narrative expanding into ever greater dimensions of the revealed, crossing the line between the creaturely and the divine (...) because that line is already crossed, not symbolically but in fact, in the concrete person of Jesus. In Christian terms it is possible to identify a realm of the immanent only because it appears as a distinct mode within the course of divine transcendence, as a sphere of being that declares God’s glory while, manifestly, not being God.’ (cursivering, MJK)

10 Gunton, *Yesterday and Today*, 207.

11 Concreet zou hier gedacht kunnen worden aan het geslachtsregister uit Mattheüs 1, waar het *from within* uitgeschreven staat en tegelijkertijd Jezus’ plaats hier ‘beneden’ weergegeven wordt door een werkwoord van ‘boven’ (ἐγεννήθη) in vers 16 en vers 20.

12 Hierbij kan als concreet voorbeeld genoemd worden Johannes 21:1–14, waar de Opgestane de discipelen ‘vóór’ blijkt te zijn en op hen toegekomen is als de Levende aan de ‘overkant’ van het graf. Cf. het ‘Hij is hier niet’ (Mark. 16:6) en het ‘Hij gaat u vóór naar Galilea’ (Mark. 16:7).

13 Daarnaast is te wijzen op de volgende stimulansen om in dit spoor verder te denken. (1) De theologie van Pannenberg en diens ‘ontologie van de toekomst’ voor het aspect van de explicatie van wat reeds impliciet aanwezig is. In zijn theologie komt duidelijk naar voren dat, ook al wordt de uiteindelijke explicatie

mers gesproken worden over de opstanding als de explicatie van de incarnatie uitlopend op het kruis.¹⁴ Wat impliciet reeds het geval was in Jezus' leven vóór de opstanding, wordt ná zijn opstanding geëxpliciteerd.¹⁵ Dat is een toespitsing van het nog veel bredere verband van wat het NT omschrijft als het *mysterium*. Immers, daarbij gaat het om wat reeds impliciet aanwezig was vóórdat het geëxpliciteerd werd door het Woord dat vlees is geworden (cf. 1 Tim. 3:16). In alles wat reeds impliciet aanwezig was in de geschiedenis van het *mysterium salutis* voorafgaand aan deze komst, was reeds iets aanwezig dat boven zichzelf uitwees naar wat nog komen zou. Dat bleek tot op zekere hoogte ook zo te zijn in Jezus' leven, zoals ons dat weergegeven is door met name de synoptici.¹⁶

Het woordpaar expliciet-impliciet vormt een twee-eenheid. Nadrukkelijk is immers bij een explicatie van een reeds impliciet-aanwezig-zijn sprake.¹⁷ Zoals we gezien hebben, zijn er voldoende redenen om te belijden dat de pre-existentie van de Zoon, Jezus de Christus, *impliciet verondersteld* wordt in het NT.¹⁸ Daarbij is in het bijzonder te

pas gegeven wanneer de toekomst voltooid tijd is, er ook niettemin in wat 'nog niet' is een 'reeds' is. Daarbij kan gewezen worden op het belang van het *proleptisch* spreken wanneer we van impliciet naar expliciet denken, en van een *retropectief* wanneer van we van wat 'nu reeds' expliciet is teruglezen naar wat in het 'nog niet' impliciet aanwezig was. (2) De theologie van Gunton en zijn nadruk op de Geest als de Geest van het eschaton die komt inwonen. In aansluiting op de epistemologie van Polanyi die op het 'inwonen' nadruk legt voor ware kennis, wijst Gunton ons op de noodzakelijkheid van een door de Geest reeds 'inwonen' in Christus om recht te kunnen doen aan de persoon en het werk van Christus. (3) De eerder genoemde studie van Mark L.Y. Chan, *Christology From Within and Ahead*. Aan deze studie ontleen ik de uitdrukkingen *from within* en *from ahead*.

- 14 In dit licht hoeft geen keuze gemaakt hoeft te worden tussen een Westerse theologie met het accent op 'Kerst' en een Oosterse theologie met het accent op 'Pasen'.
- 15 Om het wat speels te formuleren: wie 'in doeken gehuld' (impliciet) was, wordt dan eens en voorgoed 'uit de doeken' (expliciet) gedaan. Dit staat niet los van het 'onderwijs door *herinnering*' dat de Geest zal geven, Joh. 14:26. Cf. T.F. Torrance, *Space, Time, and Resurrection*, 56: 'It is in the resurrection that we have the unveiling of the mystery of the incarnation: the birth and resurrection of Jesus belong inseparably together and have to be understood in the light of each other'; Murray Rae, *History and Hermeneutics* (London/New York 2005) 67: 'the resurrection is that which enables us to see the history of Jesus aright. The resurrection is the light shone backwards on the career of Jesus that makes sense and reveals the truth of the whole'; cf. ook H. Küng, *Christ sein*, 308: 'so wenig kann doch übersehen werden, wie sehr die nachösterliche Bedeutung Jesu als "Sohn Gottes" im vorösterlichen Jesus seinen realen Inhalt hat'; cf. ook W. Kasper, *Jesus der Christus*, 170–88.
- 16 Zie boven, 3.6.2.
- 17 Daar kan aan toegevoegd worden wat Oliver D. Crisp schrijft, *Divinity and Humanity*, 158, n. 8: 'It seems to me that there is reason to believe that Christ made implicit claims to divinity. But he may have made explicit claims too. I do not think it a strong argument in favour of Christ's divinity to assert that, although he made no such claim about himself, his disciples did so because of what they saw and heard post-Easter.' Eerder heeft H. Baarlink daar aandacht voor gevraagd, *Bist du der Christus?*, 46: 'Trotzdem ist es die Frage, ob wir uns auf die Kategorie der impliziten Christologie in der Zeit vor Ostern beschränken können', waarbij hij vervolgens aan de hand van het Evangelie naar Markus illustreert dat er ook sprake is van expliciete momenten in samenhang met de hoogheidstitels Zoon van David, Mensenzoon en Christus, 47–62. Zie ook hieronder 5.1.3.
- 18 Het woord 'veronderstelling' heeft hier geen enkele connotatie van 'willekeurig' en evenmin van een (nog te bewijzen) '(nul)hypothese', maar geeft aan dat voor het hele NT het de 'gewoonste zaak van de wereld is'. In deze betekenis gebruikt ook Habermann, *Präexistenzaussagen* herhaalde keren deze uitdrukking in zijn conclusies, zie o.a. 415, 430. Wanneer we rekenen wordt niet steeds expliciet vermeld dat we dit doen binnen het decimale stelsel. Impliciet is dit wel altijd het geval; dat blijkt uit de uitkom-

wijzen op de parallel met de benaming ‘Zoon van God’. Jezus *is* dat altijd, ook al komt dat niet altijd in woorden *expliciet* ter sprake. Wat over Hem uitgeschreven staat in het OT en NT *implicieert* dit wel.

5.1.3 From within en from ahead

Bij het onderzoek naar de elementen die bepalend zijn voor het spreken over de pre-existentie van de Zoon is gebleken dat *methodisch* gezien beter tijds-termen passen dan ruimte-termen om recht de kunnen doen aan de identiteit van de Zoon. Niettemin wordt er ook wel gesproken in ruimtelijke beelden, zoals in de vraag *Van waar komt Hij?* en in de belijdenis *He Came Down From Heaven*.¹⁹ Daarmee kan ook recht gedaan worden aan Jezus’ transcendentie.²⁰ De combinatie van *tijd*-ruimte – dus met nadruk op het aspect van tijd – kan uitstekend worden weergegeven met de aanduidingen *from within* en *from ahead* in hun wederzijds op elkaar betrokken zijn. Beide brengen een beweging tot uitdrukking waarin een bepaalde dynamiek tot uitdrukking wordt gebracht. Men zou dat omschrijven als een beweging *from within* van ‘Urzeit’ naar ‘Jetztzeit’ als het kader van een lineaire chronologie, terwijl het *from ahead* de eschatologische doorbreking van dat kader is vanuit de ‘Endzeit’ naar de ‘Jetztzeit’.²¹ Zo geeft het *from within* de beweging met een accent op de *afkomst* van de Zoon en het *from ahead* met een accent op de *toekomst* van de Zoon. Het op elkaar betrokken zijn van beide bewegingen op ieder moment van de geschiedenis kan getypeerd worden met de woorden *belofte* en *vervulling*: er is de reeds voorzegde *belofte* én de *verrassende vervulling*. Zo valt er *from ahead* steeds meer licht op ‘Hem, Die komen zal’ *from within*. ‘Zoals het Oude Testament als *belofte* vervulling is, is het Nieuwe Testament als *vervulling* ook *belofte*.’²²

Hoe deze twee bewegingen op elkaar betrokken zijn voor de leer van Christus, heeft ook een keerpunt in de geschiedenis laten zien: het gebeuren in het leven van Paulus op weg naar Damascus.²³

sten van onze berekeningen. Wanneer we het getal 100 op een rekening zien staan is de eerste gedachte dat we honderd euro verschuldigd zijn en niet dat dit een binair bedrag is – zodat we met vier euro kunnen volstaan – hoezeer we ook leven in een digitaal tijdperk. Wij ‘veronderstellen’ dus als we rekenen het decimale stelsel, maar niet als een ‘willekeurig’ stelsel dat even zo goed door een ander kan worden vervangen. Evenmin is het een hypothese, die we nog (statistisch) iedere keer dienen te toetsen.

19 Deze vraag en belijdenis worden hier genoemd vanwege het belang van de studies van resp. Wevers en McCready. Ze werden besproken in *Kom en zie (I)*, 7–11, bij de verkenning van de huidige stand van zaken inzake de bestudering van de pre-existentie.

20 Zie eerder hierover 4.2.2.

21 Zie hierover 4.4.3, m.n. 218.

22 H.G.L. Peels, “‘Hoe leest gij?’ Een *lectio christiana* van het Oude Testament’, *ThRef* 52 (2009) 236–259, 247. Peels citeert daar ook W. Eichrodt en ook daarin komt het samengaan van beide bewegingen tot uitdrukking: ‘Es ist der Einbruch und die Durchsetzung der Königsherrschaft Gottes in dieser Welt’.

23 Cf. Chan, *Christology From Within & Ahead*, 261–299, 298 samengevat als volgt: ‘We suggested that Paul’s hermeneutical development of Christology took place along a historical trajectory coming out of God’s covenantal relationship with Israel and the messianic expectations of Hebrew scriptures. As a result of Paul’s encounter with Christ and the eschatological Spirit, his horizon of understanding was expanded and his zeal for the honour of God extended Christ-ward.’ Cf. over het ‘Damascusgebeuren’: M. Hengel, Anna Maria Schwemer, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien: die unbekanntten Jahre des Apostels*

Omdat een vertaling van deze uitdrukkingen in het Nederlands een meer omschrijvende vertaling vraagt, heeft het eigenlijk de voorkeur verder deze aanduidingen onvertaald te gebruiken. Men kan immers niet volstaan met de letterlijke vertaling *van binnenuit* en *vanuit de toekomst*, al zijn dat wel hoofdaccenten.

Samengevat kunnen de beide termen als volgt gedefinieerd worden, door middel van:

I. Omschrijving

from within: vanuit de geschiedenis - het kader

from ahead: vanuit Gods eschatologische werkelijkheid – het doorbreken van dit kader.

II. In termen van de Zoon

from within: het *kader* waarbinnen gesproken wordt over Jezus, de zoon van God

from ahead: het *doorbreken* van dit kader, zodat deze Jezus op een geheel nieke manier de Zoon van God is, te weten de *eeuwige Zoon*.²⁴

III. In termen van de Geest

from within: verbonden met het bijbels spreken over de *Geest die 'te binnen brengt'*.

from ahead: verbonden met het bijbels spreken over de *Geest van het eschaton*, die het 'heden van de toekomst' doet aanbreken.

Het 'credo' van de theoloog in de context van vandaag is verbonden met het 'Credo' van de kerk in de context van de geschiedenis dat het amen is op de openbaring van de eeuwige Zoon in de tijd. Zo kan dit *from within* recht doen aan de unieke geschiedenis en vóórgeschiedenis van Jezus de Christus in Israël. Wanneer we methodisch *from within* werken dan dienen we dáárin ons uitgangspunt te kiezen voor het spreken over de pre-existentie. Tegelijkertijd loopt er via dit *from within* ook de verbinding met de latere bezinning op de Persoon en het werk van Christus in de traditie van de kerk der eeuwen. Schwöbel verwoordt dit aspect van de taak van de christologie als volgt: 'the conceptual reconstruction of the truth claims concerning the person and the work of Jesus Christ asserted, presupposed and implied in Christian faith as it is practised in worship, proclamation, confession and the Christian life.'²⁵ Tevens is bij het *from within* te wijzen op het aspect van kennen door inwonen. Daarmee is de weg van het kennen voor 'buiten-

(Tübingen 1998); Richard N. Longenecker (ed.), *The Road From Damascus: The Impact of Paul's Conversion on his Life, Thought, and Ministry* (Grand Rapids 1997) m.n. 166–83.

²⁴ Zie boven 3.3.1 en 3.3.2.

²⁵ Christoph Schwöbel, 'Christology and Trinitarian Thought', in: idem, *Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act* (Edinburgh 1995) 113–46, 138.

standers' niet per definitie afgesloten. Het christelijk geloof legt ook naar buiten toe verantwoording af van het *fides qua* én het *fides quae*. Zij doet dat *from within*, door de Geest geleid. De relatie tussen Christus en de Geest is wezenlijk voor het Zoon-zijn van Jezus, de Christus. De verbinding tussen christologie en pneumatologie is daarom ook methodisch van wezenlijk belang. Het (h)(er)kennen van deze Zoon is ten diepste een zaak van het inwonen in Christus door de Geest.

In het *from ahead* komt de overtuiging tot uitdrukking dat die openbaring van de eeuwige Zoon essentieel eschatologisch van aard is en dat daarom ons kennen van nu ten dele is. Dat wil niet zeggen dat er nu geen waarheid is en alles nog ter discussie staat. Integendeel, in de opstanding van Christus is die eschatologische waarheid eens en voorgoed werkelijkheid in het 'reeds nu'. Die eschatologische waarheid is dus verbonden met de historische Jezus uit het verleden. Het 'nog niet' dat eigen is aan het *from ahead* 'remains one of the provisionality of all theological constructs, and should disinfect us of the virus of theological complacency'.²⁶ In het *from ahead* klinkt meer door, namelijk dat wat toekomst is, gezien dient te worden als Gods toekomen op ons, het komen van de Zoon in heerlijkheid. Zo bezien heeft het *from ahead* ook het aspect van de eeuwigheid in zich. Zo zou men nog het best *from ahead* weer kunnen geven met de aanduiding *eschatologisch*, en dan wel in het licht van de *Eschatos*.²⁷

Het heeft dus de voorkeur gebruik te maken van een definitie door indicatie, die dus open is in de zin dat wel de karakteristieken genoemd worden, maar niet een uitputtende omschrijving gegeven wordt. Juist op de 'snijpunten' van beide bewegingen 'vanuit de geschiedenis' en 'vanuit Gods eschatologische werkelijkheid' is sprake van de *drama of doctrine*. Daarmee worden de aspecten gedefinieerd door middel van de verhaalde geschiedenis.²⁸ In het onderstaande wordt daarom ook zo'n definitie van beide aanduidingen gegeven in het licht van het *corpus johanneum*.²⁹

26 Chan, *Christology From Within & Ahead*, 68.

27 Het nadeel daarvan is dat ook dit woord weer een nadere definiëring vraagt vanwege de verschillende betekenissen die aan dit woord gegeven zijn in de loop van de eeuwen. Cf. Jackelén, *Zeit und Ewigkeit*, 268–300. Zij gaat daarbij o.a. in op het onderscheid tussen eschatologie als a. leer van de *eschata*, b. van het *eschaton* en c. van de *eschatos*. Bij dit laatste gaat het dan niet om de finale, maar om het ferment van de theologie. Bij dit drietal past dan resp. een ontologisch, kwantitatief en eschatologisch onderscheid tussen tijd en eeuwigheid, 304. Zie over het verschillend gebruik van het woord eschatologie: C.H. Ratschow, art. Eschatologie VII. Systematisch-theologisch, *TRE* 10, 334–363; H. Rosenau, art. Eschatologie V. Dogmatisch, *RGG*⁴, 1567–1573, die ook wijst op eschatologie als de *cantus firmus* van de dogmatiek; G. Sauter, *Einführung in die Eschatologie* (Darmstadt 1995) m.n. 46–54 over Christus als *der Eschatos*.

28 Ik volsta hier met één voorbeeld wat betreft de verhouding eeuwigheid-tijd om duidelijk te maken wat hiermee bedoeld wordt. Juist in het Evangelie naar Johannes waarin de *eeuwige Zoon* centraal staat vormt de zinswending 'de *ure* is (nog niet) gekomen' een 'dramatic device throughout the Gospel' (Köstenberger, *John*, 486). Op deze snijpunten van eeuwigheid en tijd blijkt het theologische karakter van de tijd. De eeuwige God bepaalt de tijd waarop de Zoon 'overgaat' (Joh.13:1) uit deze wereld naar de Vader. Deze tijd is zo christologisch bepaald als de tijd van de gehoorzame Zoon, die leeft in afhankelijkheid van de Vader en zich laat leiden door de Geest. De tijd is op deze wijze dus ook pneumatologisch bepaald. Opvallend hierbij is het gebruik van het perfectum in 7:30; 8:20;12:23;16:32 en 17:1, terwijl in 12:27 en 13:1 de aoristus gebruikt wordt met de vermelding van het doel van het uur c.q. de tijd.

29 Chan, *Christology From Within & Ahead*, 261–99 heeft reeds een uitwerking gegeven binnen het *corpus paulinum*. Hierbij gaat het niet om losse teksten als *loca probantia* aan te wijzen, maar slechts om aan te geven dat deze benadering als methode voor de christologie recht kan doen aan wat in het getuigenis van het NT ons gegeven is als getuigenis over de Christus, de Zoon van God.

Christologie from within

Voor het *from within* kan het best Johannes 1:14a als uitgangspunt genomen worden. Als alle christologie het maken van kanttekeningen bij dit vers is³⁰, dan geldt dit ook de christologische bezinning op de pre-existentie van de Zoon. En er zijn voldoende redenen om methodisch vanuit dit *from within* van Johannes 1:14 te denken:

1. Dit *from within* van het *καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*, leidt tot het *inzicht* van de *doxa* van *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*; deze *doxa* behoort toe aan Hem die als Zoon een geheel unieke plaats inneemt ten opzichte van de Vader;³¹
2. Dit *from within* is verbonden met de hele *traditie* die uitloopt op deze belijdenis; bij ‘traditie’³² is hier te denken aan alles wat reeds beleden werd ten aanzien van Jezus, de Christus in de *tijd* voorafgaand aan het schrijven van dit evangelie;
3. Dit *from within* doet recht aan het *joods-christelijke* karakter van het NT; daarmee is bedoeld a. de erkenning dat Jezus als de Zoon van God een *jood* is³³, b. dat het NT alleen verstaan kan worden vanuit het OT³⁴;
4. Dit *from within* doet ook recht aan het aspect van de *geloofservaring* in de geschiedenis, zoals deze omschreven wordt met het *θεάομαι*;³⁵
5. Dit *from within* verbindt tevens het ‘in Hem’ van *schepping en verlossing*.³⁶

Christologie from ahead

Terwijl het *from within* haar basis heeft in de incarnatie, heeft het *from ahead* haar uitgangspunt in de opstanding van Jezus van de doden.³⁷ Met de bovenstaande lijnen vanuit het *from within* laten zich ook de volgende lijnen vanuit het *from ahead* verbinden:

1. Dit *from ahead* benadrukt dat alle *inzicht* een ‘proloog’ vormt op het zien dat 1 Johannes 3:2 aanduidt: ‘wij zullen Hem zien zoals Hij *is*’;
2. Dit *from ahead* erkent dat in de traditie er altijd dingen zijn die boven-zichzelf-uitwijzen en die slechts voorlopig gekend worden, omdat het *from ahead* wijst op de ‘overkant’, te weten van het eeuwige leven³⁸;
3. Dit *from ahead* doet zo ook recht aan het verstaan van het OT, dat vanuit het NT in *retropectief* de ‘Christus van de Schriften’³⁹ doet kennen, zoals Hij zichzelf vertoond heeft in Zijn leven en werken op aarde;

30 Angus Paddison, ‘Engaging Scripture: Incarnation and the Gospel of John’, *SJT* 60 (2007) 144–60, 150.

31 Zie boven m.n. 3.2.6 over Jezus’ Proloog en 3.5.1 over de eniggeboren Zoon.

32 Cf. de belangrijke plaats van het woord *paradidomi* in het NT. Van Houwelingen, *Johannes*, 52: ‘de proloog is geen monoloog’.

33 Cf. Joh. 4:9. Zie boven 3.4.1

34 Cf. Joh. 1:17. Zie boven 3.3.

35 Köstenberger, *John*, 42: ‘observing’, ‘perceiving in faith’ (hetzelfde werkwoord in 1 Joh. 1:1–4); cf. de verwante betekenis van *θεωπέω*.

36 Cf. de verbinding van Joh. 1:3–10 met 1:12–18. Zie boven over ‘Jezus’ proloog’, 3.2.6

37 Methodisch gezien is een spreken over incarnatietheologie en een opstandingtheologie als twee gescheiden circuits daarom onjuist, omdat er een onlosmakelijke inhoudelijke verbinding is tussen beide.

38 Cf. Joh. 20:9. Aan het slot van 5.1.3 wordt in het kader van de relatie post-existentie en pre-existentie op dit aspect nader ingegaan.

4. Dit *from ahead* wijst ook boven alle ervaring uit naar wat toekomt vanuit Gods *eeuwigheid*, die in het ‘heden van de toekomst’ (Versteeg) realiteit is in de *tijd*;⁴⁰
5. Dit *from ahead* verbindt het ‘in Hem’ van *verlossing en voltooiing*.⁴¹

Eén belangrijk aspect van een christologie die denkt vanuit het *from ahead* dient afzonderlijk vermeld te worden. Dat heeft te maken met de christologie als een ‘publieke zaak’. Samengevat is hiermee het volgende bedoeld:

‘Christology *from ahead* presupposes the universality of truth and seeks to be a word about Christ uttered from within the interconnectedness of life. If indeed we have in Christ the proleptic arrival of ultimate truth, then that belief has extensive implications for all areas of life (...). And in the light of (...) the Christian community being the proleptic sign of the coming Kingdom, the Church must not only *proclaim a message about Christ* which comes out of its entanglement with the world, it must also *embody a Christocentric form of life* which actively engages in acts of justice and love, thus alerting the world to the possibility of life premised on the sovereign reign of God. Christology *from ahead* is thus both world-embracing and world-transforming.’⁴²

Is dit niet een te ‘groot verhaal’? Kan men nu nog wel zo spreken over een universele waarheid? Het kan zó, omdat juist het *from ahead* het fragmentarische, contingente van het spreken hier en nu benadrukt. Binnen het *from within* kan zo met een stellige bescheidenheid gesproken worden.

Wanneer we spreken over de gekomen Zoon, kan men met recht en reden spreken over de pre-existentie van de Zoon, die *from within* Zijn plaats onder Israël ingenomen heeft en tegelijkertijd kwam *from ahead*. Zo verbinden zich ook de messiaanse verwachtingen – van binnenuit – met de apocalyptische verwachtingen – vanuit de toekomst. Dit *from ahead* doet in samenhang met het *from within* recht aan de geschiedenis waarop de incarnatie uitloopt, die van kruis en opstanding.

Dat het *from within* onlosmakelijke verbonden is aan het *from ahead* is ook gegeven met de Geest die reeds doet inwonen in de Zoon en die als de Geest van het eschaton deze werkelijkheid ten volle zal doen aanbreken.

In deze *beweging* van het *from within* en *from ahead* tekent zich ook de hoogspanning af van de vervulling van Gods beloften door het gericht heen. Daarmee wordt bedoeld: het *gericht* over Israël als zoon van God, over Jezus de Zoon van God en het laatste gericht.

Ook op deze wijze blijkt dat de *ordo cognoscendi* en de *ordo essendi* een eenheid vormen. Wel gaat de *zijnsorde* voorop: we kennen alleen wat *is*, maar er *is* meer dan wij kennen. Hij komt *from ahead* op ons toe zoals Hij is en zo leren we Hem *from within* kennen zoals Hij is.

Zo vormen beide genoemde uitgangspunten voor de methode van de christologie in de 21^e eeuw twee scharnieren waarop de deur naar het spreken over de pre-existentie van de Zoon opengaat.

39 Cf. Joh. 5:39.

40 Cf. 1 Joh. 3:1.

41 Cf. Joh. 17:22–4.

42 Chan, *Christology From Within & Ahead*, 259.

Deze subparagraaf geeft aanleiding om de keuze voor de titel van deze studie te verantwoorden. Het gaat over de pre-existentie van de Zoon. Deze benaming benadrukt de persoonlijke verhouding tot de Vader, die nooit zonder de Zoon geweest is én de relatie tot de Geest, zonder wie er geen sprake kan zijn van Zoonschap. We kunnen niets over de realiteit van de pre-existentie van de Zoon zeggen buiten Gods zelfopenbaring in Jezus van Nazareth om. Vanuit de existentie van Jezus als de met de Geest gezalfde Zoon, de Christus, valt er licht over Zijn 'pre'. Daarom zegt de ondertitel dat nagedacht is over de pre-existentie van Hem 'in het licht van Jezus de Christus'. Dat licht schijnt des te krachtiger wanneer het 'pre' gezien wordt in het licht van het 'post'. Het is geen woordspel wanneer daarom geconcludeerd kan worden dat Hij staat op het snijpunt van 'Hij is ons een eeuwigheid vóór' (*from ahead*) en 'Hij is van eeuwigheid' (*from within*).

5.1.4 Christologie 'van beneden' en 'van boven'

Waarom niet gekozen voor de veelgebruikte en veelbesproken methode 'van boven' en/of 'van beneden'? In de eerste plaats zijn deze aanduidingen statisch van karakter. Maar vooral omdat deze tweedeling te veel een scheiding tussen boven en beneden, tussen Schepper en schepping, suggereert en zo metterdaad nogal eens geleid heeft tot een dualistische visie op wie Jezus is.⁴³

B. Kamphuis geeft in zijn studie *Boven en beneden* bij de begripsomschrijvingen die hij vooraf geeft deze strikte scheiding tussen 'boven' en 'beneden' als volgt weer:⁴⁴

'A. Vanuit **methodisch** gezichtspunt is

A1 een christologie 'van boven' een christologie die noëtisch haar uitgangspunt neemt in de godheid van Christus: Jezus als de preëxistente Zoon van God die mens wordt;

A2 een christologie 'van beneden' een christologie die noëtisch haar uitgangspunt neemt in de mensheid van Christus: Jezus als een historische verschijning in onze geschiedenis.

B Vanuit **inhoudelijk** gezichtspunt is

B1 een christologie 'van boven' een christologie die ontisch de godheid van Christus vooropstelt; alles wat er meer over Christus te zeggen is dan dat Hij God is, moet over Hem als God gezegd kunnen worden;

B2 een christologie 'van beneden' een christologie die ontisch de mensheid van Christus vooropstelt; alles wat er meer over Christus te zeggen is dan dat Hij mens is, moet over hem als mens gezegd kunnen worden.'

Na een diepgravend theologisch-historisch deel volgt een evaluatie van de door hem geconstateerde pendelbeweging tussen 'van boven' en 'van beneden'. Allereerst wijst hij daarin terecht een methodisch 'van boven' af.⁴⁵ Vervolgens wijst hij op stemmen uit de geschiedenis die schijnbaar wel 'van boven' rede-

43 Cf. voor deze kritiek wat Gunton benadrukt heeft, *Kom en zie (I)*, m.n. 4.2 en 4.8; Chan, *Christology From Within & Ahead*, m.n. 63–65. Cf. ook: Robert J. Palma, 'Polanyi and Christological Dualisms', *SJT* 48 (1995) 211–24, m.n. 219–21 over de relatie tussen de ordo essendi en de ordo cognoscendi in de christologie, waarbij ieder dualisme een scheiding aanbrengt die geen recht doet aan wie Christus is en hoe wij Hem kennen; T.F. Torrance, *The Mediation of Christ*, 13; Gary W. Deddo, 'Jesus' Paradigm For Relating Human Experience & Language About God', in: William A. Dembski, Jay Wesley Richards (eds.), *Unapologetic Apologetics. Meeting the Challenges of Theological Studies* (Downers Grove 2001) 187–206, m.n. 192: 'a christocentric paradigm would have the value of indicating that the demand to have to choose between a theology "from above" or "from below" presents a false dichotomy'.

44 Kamphuis, *Boven en beneden*, 17.

45 Idem, 464–5.

neerden, maar in werkelijkheid dit deden op grond van openbaring.⁴⁶ Maar waar vindt die openbaring plaats en wat is geopenbaard? Is dat niet 'beneden', waar 'van boven' in verschenen is? Wanneer daarom even later opgemerkt wordt dat het methodisch uitgangspunt evenmin 'beneden' kan worden gezocht, 'omdat "boven" en "beneden" dan op onaanvaardbare wijze in elkaar moeten worden gedacht', is dát een punt dat de vraag oproept waarom dit een cirkelredenering zou zijn. Want is dát juist niet openbaring: 'God geopenbaard in het vlees'? Dan betreft dat geen cirkelredenering, maar is het *mysterium*. Zeker, wanneer Kamphuis volgens *zijn* begripsomschrijving van 'methodisch van beneden' te werk gaat, kan hij tot geen andere conclusie komen dan die van een 'vals dilemma'.⁴⁷ Immers, wanneer een 'van beneden' echt betekent dat we ons uitgangspunt uitsluitend nemen in de *mensheid van Christus*, dan wordt het lastig, omdat er nooit een mijnheer Jezus geweest. Kamphuis laat zelf overigens zien hoe 'boven' en 'beneden' bij elkaar horen bij bijvoorbeeld de inzet van het Evangelie naar Marcus.⁴⁸ Dat geldt tevens een christologie 'van beneden' vanuit *inhoudelijk* gezichtspunt. Dat is immers volgens Kamphuis' definitie een christologie 'die de mensheid van Christus vooropstelt' – en dan volgt de absolute scheiding – 'alles wat er meer over Christus te zeggen is dan dat Hij mens is, moet over Hem als mens gezegd kunnen worden'. Zo zijn er inderdaad pogingen gedaan om *Lebens Jesu* te schrijven vanuit een beperkte visie op zogenaamde 'objectieve'(wetenschappelijke) geschiedschrijving. Terecht wijst Kamphuis erop dat het geen objectief wetenschappelijke gegevens zijn die de leer over Christus bepalen.⁴⁹

Dezelfde strikte scheiding wordt ook gehanteerd voor het definiëren van het *inhoudelijk* gezichtspunt van een christologie 'van boven'. Die wordt namelijk als volgt getypeerd: 'een christologie die ontisch de *godheid* van Christus vooropstelt; alles wat meer over Christus te zeggen is dan dat Hij God is, moet over Hem als God gezegd kunnen worden'. Maar kan dan een christologie die aan de *openbaring* recht wil doen inhoudelijk een christologie 'van boven' zijn? Om een bekend voorbeeld te noemen: wat moet zo'n christologie dan immers zeggen als Jezus vermoeid van de reis verlangd naar water (Joh. 4:6-7)? Ontisch zet een christologie 'van boven' de godheid van Christus voorop volgens de gegeven definitie. Echter, valt Jezus' vermoeidheid en dorst onder wat dan volgt in de definitie, namelijk 'alles wat meer over Christus gezegd kan worden dan dat Hij God is, moet over Hem *als God* gezegd kunnen worden'? Dat Hij honger heeft en dorst wordt niet over Hem *sec* als God gezegd, maar evenmin over Hem *sec* als mens. Terecht voert Kamphuis daarom een pleidooi voor een samengaan van 'boven *en* beneden' in de openbaring als methodisch uitgangspunt. Dat lijkt me dan echter tevens het *inhoudelijk* uitgangspunt te zijn, wanneer hij schrijft: 'bij het inhoudelijke uitgangspunt van de christologie gaan de erkenning van transcendentie en immanentie samen'.⁵⁰ Om die reden meen ik dat wanneer Kamphuis in zijn slotconclusies schrijft: 'Het inhoudelijk uitgangspunt van de christologie ligt "boven"', hij zich niet aan zijn eigen definitie (zie hierboven B1) kan houden. Dat onderstreept mooi de titel van zijn boek 'boven *en* beneden'.

De geschiedenis van 'beneden' is van meet af verweven met het 'van boven'.⁵¹ De 'God boven ons' blijkt immers in de geschiedenis ook de 'God met ons' en zelfs de 'God in ons' te zijn. Zelfs 'God tegen ons' onderstreept dat 'beneden' met 'boven' verbonden is. Nog weer anders gezegd: in de *oikonomia tou theou* gaat het maar niet om 'beneden' op

46 Idem, 467.

47 Idem, 469.

48 Idem, 478-9.

49 Idem, 480. Cf. op een concreet punt, maar de lijnen zijn breder toepasbaar: Frances Watson, 'Is the Historian competent to speak of the Resurrection of Jesus?', *KuD* 55 (2009) 52-72.

50 Kamphuis, *Van boven en beneden*, 507.

51 Cf. Gunton, *Yesterday and Today*, 128, 'In the unfolding of the meaning of an event, we come to see that "below" can only be understood as the "above", the man Jesus as God present in this world'. Te denken is in dit verband ook aan het belang van het onderscheid tussen *an-* en *enhypos-tase*, cf. Oliver D. Crisp, *Divinity and Humanity*, 72-89, 82: 'Christ' human nature is *enhypos-tatic*. That is, it exists only "in" the person of the Word'. (...) It is the Word who is the personal subject of the Incarnation.' Deze mens 'beneden' zou er niet zijn zonder 'boven'. W. Dekker, 'De boodschap en de kloof', in: Van de Beek, Kuitert, *Jezus bij hoog en bij laag*, 100-101, voert een pleidooi voor een christologie van beneden, maar dan wel met een christologie van boven als veronderstelling.

zichzelf – dat is in wezen een atheïstische c.q. deïstische veronderstelling – maar om wat vanuit de *theologia tou theou* door de drie-enige God hierin gewerkt wordt, in schepping, verlossing en voltooiing.⁵² De theologische betekenis van de feiten die spreken in het *mysterium salutis* wordt niet toegekend van buitenaf, maar het zijn de feiten zelf die van binnenuit tot ons spreken.⁵³ Een ‘dubbele Jezus’ in de zin van het latere Nestorianisme kent het NT niet. Ook al kan men vanuit meer dan één gezichtspunt naar iets of iemand kijken, daarmee wordt het nog niet dubbel-zinnig.⁵⁴

Voor een bijbels-theologisch argument om ‘boven’ en ‘beneden’ veel meer met elkaar verweven te zien, kan worden gewezen op het evangelie naar de beschrijving van Johannes dat het meest gebruik maakt van een spreken in deze ruimtelijke beelden. Aan het slot van het eerste hoofdstuk (1:51; cf. ook 3:13, 6:62) is sprake van een geopende hemel en een voortdurend opklimmen (*ἀναβαίνω*) en neerdalen (*καταβαίνω*) van de engelen op de Zoon des mensen. Wat Jakob gedroomd heeft, is werkelijkheid geworden in Israël. ‘Niet via een openbaringsdroom, maar als de vooraf onthulde realiteit van Jezus’ unieke relatie met God. Dit Adamskind is tegelijk de zoon van God, afkomstig uit de hemel! Jezus doelt niet op incidentele engelenverschijningen, maar Hij geeft achtergrondinformatie over zijn voortdurend contact met de hemel.’⁵⁵ Jezus als de ‘nieuwe Beth-el’.

Het bovenstaande wil geen afrekening zijn van een spreken over wat in N-C beleden wordt, namelijk dat de Zoon ‘is nedergedaald uit de hemel’. Men kan daar op een zinnvolle manier over spreken als een *παράδειγμα*, waaraan een concept van ruimte aan ten grondslag ligt in termen van *relaties* tussen God en de geschapen werkelijkheid zoals verankerd in schepping en incarnatie. Dán is er immers geen sprake van een dualistisch ‘boven’, boven of los van ‘beneden’.⁵⁶ Evenmin is dan sprake van slechts een symbolisch spreken dat ontleend is aan een a-historische mythe. Het ‘nedergedaald’ in de belijdenis van N-C heeft echter geen ‘ruimtereis’ als achtergrond.

Uit de geschiedenis van kerk en theologie is al meer dan eens gebleken dat bij een spreken over ‘boven’ en ‘beneden’ bij de pre-existentie van de Zoon alleen gedacht is aan een ‘boven’. Daarop volgde dan een ‘beneden’ (incarnatie) en vervolgens weer een ‘boven’ (hemelvaart). Uiteraard is het mogelijk om van meet af aan beide in relatie tot

52 Zie ook 4.1.6 de slotconclusies.

53 Francis Watson, *Is the Historian Competent?*, 72: ‘For the first Christians, the event *required* interpretation and *could not be separated* from its interpretation’. Cf. Oliver D. Crisp, *Divinity and Humanity*, 160–61.

54 Cf. het bestuderen van licht als golven en/of als deeltjes. Daarmee wordt het licht geen ‘dubbel licht’. Mocht dat wel zo zijn, dan zegt dat waarschijnlijk meer over de ogen van de waarnemer dan over het licht zelf.

55 Van Houwelingen, *Johannes*, 77; cf. Köstenberger, *John*, 86–7 (met literatuurverwijzingen) en boven 3.6.3, n. 367.

56 Cf. T.F. Torrance, *Divine Meaning*, 343–73 over de ‘The Relation of the Incarnation to Space in Nicene Theology’, m.n. 371, waar hij in beeldende figuren tot uitdrukking laat komen dat: ‘Space in this formulation is a sort of differential concept that is essentially open-ended, for it is defined in accordance with the interaction between God and man, eternal and contingent happening.’ Hij spreekt in dit verband over een *paradigma* niet als model of representatie, maar als een ‘pointer’, 370, om aan te geven dat hoewel gesproken wordt in een taal ontleend aan deze wereld zo ook boven zichzelf uitgewezen wordt. Zie ook hierboven 4.1.2.

elkaar te denken, zodat een pre-existentie van de Zoon ‘boven’ niet los gezien wordt van zijn relatie met ‘beneden’. Toch is het gevaar van dualistisch denken minder groot wanneer we spreken in tijdscategoriën: ieder ‘heden’ is per definitie verbonden met verleden en toekomst, een snijpunt van *from within* en *from ahead*, of om het met de woorden van een bekend gezang te zeggen:

In het heden ligt het verleden (*from within*), in het nu wat worden zal (*from ahead*).

Het christelijk geloof leest deze regels in het besef dat zowel dat verleden als ‘wat worden zal’ staat in het licht van het komen van God. Spreken over de pre-existentie van de Zoon benadrukt dat ‘God geopenbaard in het vlees’ een unieke gebeurtenis is, maar plaatsgevonden heeft binnen het geheel van het *mysterium*. Er kwam geen vreemde God naar deze wereld, evenmin als er een onbekende God op ons toekomt.

5.1.5 Berkhofs benadering?

De Leidse dogmaticus Berkhof⁵⁷ combineert in zijn Christelijk Geloof in de christologie een benadering van achteren (de heilshistorische lijn, vanuit het OT)⁵⁸, van boven (uitgaande van het Woord, het scheppend en reddend spreken van God), van beneden (het Woord is ‘vlees’ geworden, een historisch mensenleven) en van voren (wat Jezus uitwerkt in mensenharten en in de volkerenwereld door de eeuwen heen).⁵⁹ Is dit dezelfde combinatie zoals die in het bovenstaande hier betoogd is als – nog afgezien van het geheel van de matrix – in ieder geval de combinatie van ‘van beneden’ en ‘van boven’ mét die van *from within* (// ‘van achteren’) en van *from ahead* (// ‘van voren’)?

Er zijn opvallende verschillen, die er op wijzen dat bij Berkhof in ieder geval geen sprake is van ‘snijpunten’, van relaties van deze vier aspecten die *tegelijkertijd* wezenlijk zijn. Een typerende uitspraak is die over de ‘dubbele zijnsstructuur van Jezus’ persoon: niet ‘statisch op elkaar’ – en daar van harte mee akkoord – ‘maar *historisch na elkaar*’.⁶⁰ Het *from within* bedoelt niet een ná elkaar van OT en NT, maar juist de eenheid ervan die wezenlijk is voor de pre-existentie van de Zoon. Er was niet eerst ‘de oudtestamentische problematiek’ (‘van achteren’) en vervolgens ‘het antwoord’ (‘beneden’). Zo geldt dat ten diepste voor hem ook wat het ‘van boven’ betreft in relatie tot het ‘van beneden’. Hij erkent dat het NT uitspraken doet die Jezus ‘boven en buiten ons empirisch mensenbestaan stellen’, maar daarvan geldt, zo vervolgt hij: ‘*wat daarin exclusief aan Jezus wordt toegeschreven, is tegelijk bedoeld als pneumatologisch-eschatologische belofte aan ons.*’⁶¹ Dit zou verbonden kunnen worden met het ‘van voren’, maar anders dan het *from ahead* wekt hij op z’n minst de indruk dat dit alleen

⁵⁷ Cf. ook deel I, par. 1.1.2 II.

⁵⁸ Berkhof, *CG*, par. 31. Wel dient hierbij opgemerkt te worden dat Israël – en het OT – voor Berkhof meer is dan alleen ‘voorgeschiedenis van Christus’, cf. 225 over ‘Christus is zowel “Lesevrucht” als “Leseprinzip” van het Oude Testament.’ Israël is ook ‘proeftuin’ in relatie tot het geheel van de mensheid, zie 243–248.

⁵⁹ Zo samengevat *CG*, 265. Het laatste aspect krijgt aandacht vanaf par. 39, ‘De nieuwe gemeenschap’. De beide aspecten *boven* en *beneden* in het hoofdstuk over ‘Jezus de Zoon’.

⁶⁰ Berkhof, *CG*, 286.

⁶¹ Berkhof, *CG*, 287.

een ‘van voren’ betreft in de loop van de geschiedenis, betrekking hebbend op de toekomst als *futurum* en niet als een *advent*. Op dit punt bedoelt het *from ahead* meer het ‘reeds nu’ van wat eenmaal ten volle werkelijkheid zal zijn, maar nu wel reeds een realiteit is. Het ‘van voren’ is weliswaar met de persoon van Christus verbonden – met name de participatiegedachte – maar te weinig vanuit de opstanding als een doorbraak in de geschiedenis van het hier en nu.

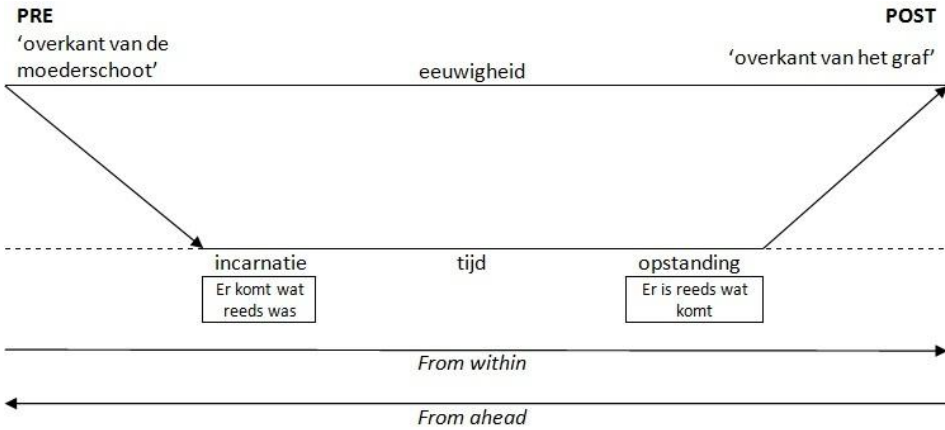
Als nog op één punt een vergelijking gemaakt zou moeten worden dan is het opvallend dat het ‘van achteren’ slechts een deelaspect is van het *from within* en dat geldt ook het ‘van voren’ vergeleken met *from ahead*. De vraag is of – hoezeer Berkhof ook aandacht vraagt voor de Geest in relatie tot Christus – hier zijn visie op de Geest als ‘historische macht die ons aanraakt, omzet en meeneemt om ons op zijn verdere tocht in dienst te stellen van zijn werk dat in de ons bekende wereld niet tot voltooiing komt’ hier niet debet aan is. ‘Al wat Hij doet, is een garantie maar tegelijk een uitstel van de voleinding’.⁶² Bij het *from ahead* gaat het juist om het eschatologische werk van de Geest vanuit de voltooiing in Christus’ opstanding en dat gaat boven de geschiedenis uit en vervult – zij het op de wijze van anticipatie en nog ten dele – de tijd met de eeuwigheid. Dat is dan nu weliswaar nog proleptisch, maar daarom nog wel reëel.

Het bovenstaande brengt met zich mee dat er als resultaat van deze studie geen kant en klaar model gepresenteerd wordt inzake het spreken over de pre-existentie van de Zoon. Theologische bezinning hierop vindt plaats tussen de wieg en het graf, dus denkend vanuit onze tijds categorieën. Er is ruimte voor een apofatisch element in de christologie.⁶³ Te denken is hierbij ook aan de metafoer van een landkaart dan wel plattegrond. Deze vormt een consistent geheel en toch is onze kennis van de werkelijkheid ten dele. Bovendien gaat het om het gebruik ervan in de praktijk.⁶⁴ Wanneer christologie omschreven kan worden als ‘hinkelen binnen de stippellijnen’ (C. van der Kooi) dan kan het ‘hinkelhok’ als volgt geschetst worden:

62 Berkhof, *CG*, resp. 325, 326.

63 Terecht waarschuwt Jens Zimmerman, *Recovering Theological Hermeneutics*, 301 voor een misbruik maken van dit ‘stil zwijgen’: ‘[T]here is no need to escape into the realm of non-knowing in a show of interpretive humility. Apophasis itself is not exempt from the hermeneutical premise that neutral ground does not exist in interpretation. Most modern versions of apophasis are quite obviously defined as a knee-jerk reaction to knowing as reflection. This is especially apparent when apophasis comes to mean faith in the face of meaninglessness’. Cf. Alar Laats, *Doctrines of Trinity in Eastern and Western Theologies*, 164–5, stelt: ‘If one denies human ability to know God then in reality God is more knowable than if the human possibility is not denied. If a human being is not able to know God then the knowledge of God is the work of God himself. On the other side the more optimistic view of a human being leads to an apophatic theology’.

64 Cf. Vanhoozer, *Drama of Doctrine*, 294–99, 97: ‘A map is an interpretative framework that seeks to represent objective reality but does so only thanks to subjective selections. That is what makes the map such an apt metaphor for postfoundationalist rationality that strives to hold onto the ideal of objective truth while acknowledging the provisional and perspectival nature of human subjectivity.’ Hij wijst dan op de *Intrasystematic Fittingness: Coherence, Extrasystematic Fittingness: Correspondence and Intersystematic Fittingness: Coordination*.



We spreken over Hem die van de ‘overkant’ van de moederschoot (als het ‘in den beginne’ van de christologie) gekomen is en in Zijn leven en sterven ons bestaan gedragen heeft naar de ‘overkant’ van het graf in de opstanding uit de doden (als het ‘het is geschied’ van de christologie).⁶⁵ Zo is er de christologische en pneumatologische verbinding tussen eeuwigheid en tijd.⁶⁶ Zo leven en lezen we in het heden tussen *retrospectief* en *prospectief*.

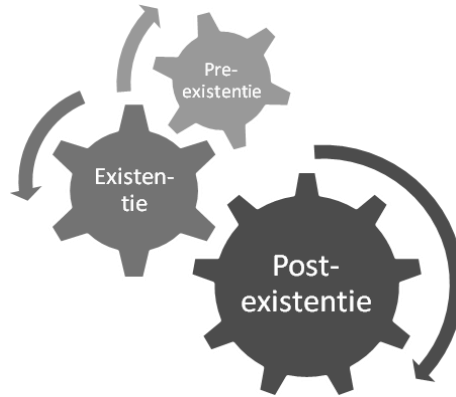
5.2 Christologie II: pre-existentie – existentie – post-existentie

In deze paragraaf volgen nu enkele punten die de relevantie van het spreken over de pre-existentie van Christus als de Zoon van God in een bepaald kader samenvatten en het belang ervan onderstrepen.

De titel van deze paragraaf wil de *relatie* tussen deze begrippen benadrukken. Zoals hierboven reeds ter sprake kwam wordt de pre-existentie belicht vanuit de existentie, en de existentie vanuit de post-existentie. Maar zo valt er ook in omgekeerde beweging vanuit de pre-existentie licht op de existentie en post-existentie van de Zoon van God. De verbindende schakel tussen pre- en post-existentie is de existentie van Jezus, de Christus. Schematisch:

⁶⁵ J. Behr, *The Mystery of Christ. Life in Death* (Crestwood 2006) 135 vermeldt een interessant historisch gegeven inzake het kerkelijk jaar waaruit de samenhang tussen ‘womb’ en ‘tomb’ blijkt. De datum 25 december was in het Westen gebaseerd op de datum van Goede Vrijdag (14 Nissan Joodse kalender = 25 maart Juliaanse kalender). Deze datum geeft teruggerekend met 9 maanden ook de datum van de conceptie aan. Dus ‘womb’ en ‘tomb’ zijn beide verbonden met de 14^e Nissan.

⁶⁶ Zie boven 4.2.5.



De incarnatie vormt in dit schema het aangrijpingspunt tussen pre-existentie en existentie (het bovenste/achterste rad en het middelste rad). De opstanding is het aangrijpingspunt tussen de existentie en de postexistentie (het middelste en het onderste/voorste rad). Het schema wil laten zien dat de opvattingen over de pre-existentie, de existentie en post-existentie van de Zoon elkaar onderling beïnvloeden. Wie de pre-existentie van de Zoon een andere invulling geeft, zal daarvan ook de consequenties onder ogen dienen te zien voor Zijn existentie en post-existentie.⁶⁷

5.2.1 Pre-existentie en existentie – incarnatie

Wat voor de één (theo)logisch bij elkaar hoort, namelijk pre-existentie en incarnatie⁶⁸ - ziet de ander als met elkaar in tegenspraak, met name dan wanneer gedacht wordt dat een werkelijke, *persoonlijke* pre-existentie van de Zoon het echte mens-zijn van Jezus

⁶⁷ Coll, *Christ in Eternity*, 177, heeft op grond van zijn onderzoek gewezen op de volgende samenhang: '[I]t comes as no surprise that those who were clear (or unclear) on the personal existence and identity of the post-existent One are similarly clear (or unclear) on the personal identity and existence of the pre-existent One'.

⁶⁸ Zo bijv. Gordon D. Fee, 'St. Paul and the Incarnation: A Reassessment of the Data', in: Davis, Kendall, O'Collins, *The Incarnation*, 62–93. Hij bespreekt diverse 'data' uit diverse brieven van Paulus tegen de achtergrond van een 'diminished view of his Christology, especially regarding Christ's pre-existence and therefore of the concept of incarnation', 63 (cursivering, MJK), anders gezegd: hij wil onderzoeken 'whether "incarnation" is a proper model for Pauline Christology, given that Paul asserts and presupposes both the pre-existence of the Son and his full humanity, but never asks questions about "two natures"', 63 n. 6. Cf. idem, *Pauline Christology*, 500–12. Dunns baanbrekend werk *Christology in the Making* is één betoog over de samenhang tussen incarnatie en pre-existentie. Waar hij het spreken van het NT over de incarnatie beperkt tot Johannes 1:14, is het niet verwonderlijk dat hij uiteindelijk ook Johannes als enige onomwonden hoort spreken over de pre-existentie van het Woord. Wat het logische aspect betreft: McReady, *He Came Down*, 238 merkt snedig op dat 'Unless Christ preexisted his earthly life, the language of incarnation is nonsense'. Zie ook een bespreking van Dunns *Christology* door de joodse geleerde Alan Segal, 'Pre-existence and Incarnation', *Semeia* 30 (1985) 83–95.

Christus in de weg staat.⁶⁹ Dit conflict - voor ons denken – is vooral opgelost door incarnatie een niet-historische interpretatie te geven, maar te zien als een algemene menselijke conditie.⁷⁰ Dan zegt incarnatie niet zozeer iets over wie Jezus is, maar over de relatie tussen God en de wereld en zo over onszelf. Het onderscheid tussen Jezus in wie God incarneerde en ieder ander mens kan dan hoogstens een gradueel verschil zijn. Dit laatste is het geval wanneer een incarnatiechristologie eenzijdig *vervangen* wordt door een bepaalde Geestchristologie.⁷¹

Wanneer we het woord ‘incarnatie’ in de systematische theologie gebruiken, dan dient dat afgebakend te worden. In het vervolg van deze paragraaf gaat het over incarna-

69 Cf. J. Macquarrie, *Jesus Christ in Modern Thought*, 57; eerder in de angelsaksische theologie m.n.: J. Knox, *The Humanity and Divinity of Christ* (Cambridge 1967) 106: ‘We can have the humanity without the pre-existence and we can have the pre-existence without the humanity. There is absolutely no way of having them both.’; cf. J.A.T. Robinson, *The Human Face of God* (London 1973) 179. Er is overigens op gewezen dat ook in de joodse lectuur, bijv. 4 Ezra, de pre-existentie en de Davidische afstamming (4:12) van de Messias samen gaan, Gathercole, *Preexistent Son*, 286. Terecht is er op gewezen dat een christen niet het woord ‘mysterie’ mag gebruiken voor ‘non-senseconcepten’, ook niet in relatie tot de incarnatie. Er is geen noodzakelijke logische contradictie tussen het *vere deus* en *vere homo*. Een goed voorbeeld van een coherent model, bedoeld om aan te tonen dat het heel goed mogelijk is om op zinnige en coherente manier te spreken over de incarnatie geeft: Andrew Loke, ‘On the Coherence of the Incarnation. The Divine Preconscious Model’, *NZStH* 51 (2009) 50–63; een soortgelijk model waarin gepostuleerd wordt dat de goddelijke aspecten van Jezus’ persoon grotendeels onder de bewustzijnsdrempel bleven gedurende de staat van zijn vernedering: J.P. Moreland, W.L. Craig, *Philosophical Foundations*, 606–13, 610: ‘We suggest that what William James called the “subliminal self” is the primary locus of the superhuman elements in the consciousness of the incarnate Logos.’ Cf. ook Jay Wesley Richards, ‘Is the Doctrine of the Incarnation Coherent?’, in: Dembski, Richards (eds.), *Unapologetic Apologetics*, 131–143; Brian Hebblethwaite, ‘The Propriety of the Doctrine of the Incarnation as a Way of Interpreting Christ’, *SJT* 33 (1980) 201–222

70 Als prototype voor deze gedachte kan gewezen worden op het werk van D.Fr. Strauss (cf. C.S. Evans, *The Historical Christ and the Jesus of Faith* (Oxford 1996)) in navolging van de univerealistische interpretatie van G.W.F. Hegel (cf. D.P. Jamros, ‘Hegel on the Incarnation: Unique or Universal?’, *TS* 56 (1995) 276–300). Nog eerder in de geschiedenis treffen we de Grieks-wijsgerige gedachte aan van een pre-existente ziel die intrek neemt in een lichaam en zo is er dan sprake van een ‘incarnatie’ van het spirituele in het stoffelijke (waaruit het vervolgens ook weer bevrijd dient te worden!). Een hedendaagse variant spreekt van ‘Inkarnation als Interaktion. Zur religiösen Distanzreduktion der Inkarnationsmetapher’ (Markus Buntfuß, in: Jorg Frey, Jan Rohls, Ruben Zimmerman, *Metaphorik und Christologie* (Berlin 2003) 299–317; cf. idem, “‘Ungeheure Zusammensetzung’: Christologie und Metaphorologie”, in: Christiaan Danz, Michael Murrmann-Kahl (Hrsg.), *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christ. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert* [Dogmatik in der Moderne Bd.1] (Tübingen 2010) 259–730).

71 Een studie die veel inzicht geeft in soorten Geestchristologieën in de theologie (inspiratorische, trinitarische) en binnen het NT (bij Paulus, Lukas en Johannes): M. Preß, *Jesus und der Geist. Grundlagen einer Geist-christologie* (Neukirchen-Vluyn 2001); cf. Ulrike Link-Wieczorek, *Inkarnation oder Inspiration? Christologische Grundfragen in der Diskussion mit britischer anglikanischer Theologie* (Göttingen 1998) m.n. 236–334. Ik bedoel met Geestchristologie niet meer dan dat binnen de christologie recht gedaan wordt aan de pneumatologie in het licht van de verhouding tussen Christus en de Geest. Juist in het licht van de verbinding tussen het *messiaanse* en *ontologische* zoonschap van Jezus de Christus is een verbinding tussen een Zoon-christologie en een Geest-christologie onopgeefbaar. Over het belang ervan volgen aan het slot van deze subparagraaf nog enkele opmerkingen. In ieder geval is bij het onderzoek naar de plaats en betekenis van de pre-existentie van de Zoon gebleken dat het belijden van de pre-existentie van de Zoon het best tot zijn recht komt wanneer aan beide recht wordt gedaan, incarnatie en inspiratie. Zie voor een weergave van de hoofdlijnen van Guntons theologie voor dit aspect van diens christologie *Kom en zie* (I), 300–13.

tie als de ene, specifieke en unieke gebeurtenis in de geschiedenis: de éénheid van het *vere deus, vere homo* in de persoon van Jezus Christus: ‘Het Woord is vlees geworden’ (Joh. 1:14).

In wat nu volgt wordt alleen aandacht gegeven aan de incarnatie in het kader van het spreken over de pre-existentie van de Zoon. Immers de (h)erkenning van de persoonlijk pre-existentie van de Zoon is een noodzakelijk element in elke orthodoxe belijdenis dat het Woord vlees geworden is. Daarbij is allereerst de relatie tussen het *asarkos* en *ensarkos* van de Zoon van belang (5.2.2). Is die relatie er? Is er eigenlijk wel te onderscheiden tussen deze twee? En zijn dat twee opeenvolgende stadia in het leven van de Zoon, of is er sprake van een bepaalde ‘gelijktijdigheid’? Vervolgens dienen we ons te bezinnen op het spreken over de ‘eeuwige generatie’ van de Zoon in relatie tot de incarnatie (5.2.3). Betekent een erkennen van de pre-existentie van de Zoon noodzakelijkwijs dat we deze relatie leggen? In nauw verband hiermee staat de visie op de maagdelijke geboorte (5.2.4). Tenslotte is het de vraag wat de incarnatie voor Gods identiteit betekent wanneer de Zoon als de pre-existente ‘er toch altijd al was’ (5.2.5).

5.2.2 Van logos asarkos naar logos ensarkos?

Habermann concludeert na zijn bestudering van het NT inzake de uitspraken over de pre-existentie van de Zoon, dat ‘die Person Jesu von Nazareth das entscheidende Kriterium für die personale Präexistenz war.’⁷² Maar wat is daarmee gezegd? Kunnen we dan zondermeer spreken over de pre-existentie van *Jezus*? Wat betreft Jezus’ menselijke realiteit kan in ieder geval gezegd worden dat deze een *intentionele* pre-existentie⁷³ bezat, namelijk dat deze bestond in Gods gedachten, in Zijn intenties. Maar dat kan van ieder mens gezegd worden. Wanneer we het ‘Hij werd wat Hij niet was’, mens, helder willen houden, lijkt het niet verstandig om pre-existentie direct te verbinden met de naam die Hij kreeg bij Zijn geboorte/besnijdenis, Jezus.⁷⁴

Niettemin blijkt er ten aanzien van een spreken over de pre-existentie van Jezus als Jezus toch nogal wat spraakverwarring te zijn. Wanneer bijvoorbeeld Donald Bloesch spreekt over vele aanwijzingen voor het concept van ‘preexistent humanity’ van Jezus, scheidt hij verwarring door:

1. Een beroep op Schriftplaatsen die dit niet-noodzakelijk zeggen. Kan gesteld worden dat ‘John the Baptist acknowledged the pre-existent person *Jesus*’ met een beroep op Johannes 1:15? Gaat het daar over de *mens* Jezus die drie maanden later ter wereld kwam dan Johannes en die toch ‘vóór mij geworden is’? Het roept meer vragen op: waar kan nu ineens de naam *Jezus* vandaan komen in de proloog? Nergens lezen we dat *Jezus* vlees geworden is. ‘God in het vlees’ draagt de naam Jezus. Kan Johannes 8:58 als bewijs dienen voor de pre-existentie van de ‘humanity of Jesus’? En zegt Paulus in 2

⁷² Habermann, *Präexistenzaussagen*, 421.

⁷³ Eerder aangeduid als *ideële* pre-existentie.

⁷⁴ Zo bijv. H. Frankenmölle, *Jesus – Anspruch und Deutung* (Mainz 1979) 192, die pre-existentie als volgt omschrijft: ‘Wichtiger Begriff der klassischen Christologie, der *das Dasein Jesu Christi* als des Sohnes Gottes von *Ewigkeit her* aussagt (prae-existentia = Vorauxistenz). D.h.: *seinem Gottsein nach existierte Jesus schon immer bei Gott.*’ (cursivering, MJK).

Korinthe 8:9 nu werkelijk dat *Jesus Christus*, de persoon die ons vlees en bloed heeft aangenomen, Zijn rijkdom verliet en arm werd?⁷⁵

2. Een beroep op hedendaagse theologen die onderling heel verschillende uitspraken doen. Bloesch meent dat in tegenstelling tot de traditionele opvatting een significant aantal theologen ‘accept the preexistent humanity of Jesus’.⁷⁶ Wanneer Runia echter spreekt over ‘the pre-existence of the man Jesus of Nazareth as the Eternal Son of God’⁷⁷, heeft hij zich daarmee al uitgesproken over de pre-existentie van de *mens* Jezus, zoals Bloesch suggereert? Zelfs is daarover geen uitspraak gedaan – al is op de formulering nog wel wat aan te merken – wanneer iemand beweert dat ‘Jehovah of the Old Testament and Jesus of the New Testament are the same person’.⁷⁸

3. Pas achteraf een keuze te maken voor een bepaalde omschrijving van wat hij onder *humanity* verstaat. Het wordt allemaal nog weer anders wanneer we het voorgaande lezen in het licht van ‘By “humanity” I am thinking not of flesh and bones but instead of individuality, embodiment, vulnerability and dependency. The Son of God could become human because the Godhead already embraces characteristics that we attribute to humanity.’⁷⁹

Er zal duidelijk aangegeven moeten worden onder welke veronderstellingen een bepaalde uitspraak over de pre-existentie gedaan wordt. Dat geldt in ieder geval ten aanzien van de volgende aspecten die bepalend zijn voor de verhouding van de *logos* asarkos en de *logos* ensarkos:

1. De opvatting over de verhouding van eeuwigheid en tijd. Er kan wel gesteld worden dat er nooit een tijd was dat de Zoon *asarkos* was. Maar als niet meer gezegd wordt, dan wordt de indruk gewekt dat de Zoon altijd *ensarkos* geweest is. Wanneer echter God ‘buiten de tijd’ gedacht wordt (*timeless God*) dan is het helder dat er conceptueel nooit een *tijd* geweest is in de existentie van de Zoon waarin Hij niet *ensarkos* was. En dan kan dus met reden gezegd worden dat ‘[t]his underlines the fact that Christ was *asarkos* only in being logically prior to his state of *ensarkos*.’⁸⁰

2. De betekenis van *logos asarkos* en *ensarkos*. Zonder de toelichting tussen haakjes – die uitleg geeft van wat met *asarkos-ensarkos* bedoeld wordt – zou het volgende citaat onleesbaar zijn: ‘The *Logos incarnandus* is both *asarkos* (because not yet embodied)

75 Donald G. Bloesch, *Jesus Christ*, 134–5. Eerder schreef hij, 56–7, in zijn bespreking over de incarnatie dat hij zowel de *anhypostasie* als de *enhypostasie* wil onderschrijven: ‘Jesus has no independent human personality: he has his personality in God. (...) God is the acting Subject in Jesus.’ In dit licht hadden zijn conclusies bij genoemde teksten heel anders kunnen luiden.

76 Bloesch, *Jesus Christ*, 137.

77 K. Runia, ‘A “New” Christology Challenges the Church’, *Christianity Today* 18 (1974) 7.

78 Bloesch citeert dan H. Rimmer, *The Magnificence of Jesus* (Grand Rapids 1943).

79 Bloesch, *Jesus Christ*, 141, die zich hiervoor beroept op Karl Barth, *Die Menschlichkeit Gottes* [Vortrag, gehalten an der Tagung des Schweiz. Ref. Pfarrvereins in Aarau am 25. September 1956] (Zollikon 1956), waar hij vanuit de vertaling in het Engels citeert: ‘genuine deity includes itself genuine humanity’. Bloesch laat daarop volgen: ‘The full meaning of the incarnation is not simply that the Word became flesh, but that Jesus Christ assumed human flesh’ (met een verwijzing naar 1 Joh. 4:2 als bewijs dat ‘Jesus Christus er dus reeds ‘was’ vóórdat hij ‘in het vlees kwam’).

80 Paul Helm, ‘John Calvin and the Hiddenness of God’, in: Bruce L. McCormack, *Engaging the Doctrine of God. Contemporary Protestant Perspectives* (Grand Rapids/Edinburgh 2008) 67–82, m.n. 69–75, 71. Cf. Brian Leftow, ‘A Timeless God Incarnate’, in: Stephen T. Davis, *The Incarnation*, 273–99.

and *ensarkos* (by way of anticipation, on the basis of God's self-determination in the act of electing); the *Logos incarnatus* is both *asarkos* (the so-called 'extra Calvinisticum') and *ensarkos* (having become embodied).⁸¹

3. Een abstracte of concrete opvatting van de menselijke *natuur* die aangenomen is. Wanneer het 'menselijk deel' van Christus een eerste moment van bestaan heeft als dat van elk mens, dan kan dit 'menselijk deel' nooit het eerste moment van Zijn menselijk bestaan pre-existeren. Het zou alleen gezegd kunnen worden wanneer we uitgaan van de menselijke natuur van Christus als een eigenschap van het Woord, een eigenschap die het Woord aanneemt op het eerste moment van de incarnatie. Dus wanneer men uitgaat van een *abstracte opvatting* van de menselijke natuur kan gezegd worden dat de menselijke natuur pre-existent is.⁸²

Vaker dan over *Jezus'* pre-existentie wordt in de literatuur gesproken over de pre-existentie van *Christus*. Kan echter de Zoon als de Christus zijn incarnatie pre-existeren? Op het eerste gezicht lijkt in ieder geval Paulus deze vraag bevestigend te beantwoorden (1 Kor. 10:4).⁸³ Wij kennen Hem als de Christus alleen als 'God in het vlees'. Vóór de incarnatie bestond geen mens genaamd Christus, hoewel de Goddelijke persoon Die de Christus is bestond. 'Christ cannot after all be pre-existent in any sense except that in which God Himself is so relatively to the incarnation.'⁸⁴ Toch dienen we dan te bedenken dat we hier te maken hebben met de 'intensely concrete language of religion, not the coldly phraseology of the schools'.⁸⁵ Hier op aarde is Hij immers gekend als Jezus, de Christus. Dan is het spraakgebruik overgenomen van wat we kennen in het alledaagse spraakgebruik. 'Mijn vrouw kon al schrijven, toen ik nog naar de kleuterschool moest'. Niemand zal dan denken dat ik al getrouwd was voordat ik naar de kleuterschool moest. Welnu, de Zoon van de levende God is de Christus van God. Toch

81 Bruce McCormack, 'Seek God Where He May Be Found: A Response to Edwin Chr. van Driel', *SJT* 60 (2007) 62–79, 68, waar hij vervolgens de logische conclusie aan verbindt: 'Thus, the identity of both the *Logos incarnandus* and the *Logos incarnatus* is the same'.

82 Zie uitvoerig hierover: Oliver D. Crisp, *Divinity and Humanity*, met name hoofdstuk 2. In het derde hoofdstuk gaat Crisp in op het onderscheid tussen *anhypostasia* en *enhyposstasia*. Ik volsta met één citaat, 85: 'Whereas, in the case of other human beings, a body-soul composite is sufficient for the existence of a human person, this is not the case in the Incarnation. What is needed in addition to this in the case of Christ is the assumption of this concrete particular by the Word.' Hij voegt daar in een noot aan toe: 'This is not to deny the pre-existence of Christ if this means the pre-existent Word. It is the Word that pre-exists the Incarnation – that is, Christ's divine nature. Perhaps the property of human nature pre-exists the Incarnation, if one is realist about properties. But this does not necessarily mean that the Word has this property prior to the Incarnation. In fact, claiming that the Word does have all that is necessary for being human prior to the Incarnation, bar a human body, is exactly what Apollinarius taught.' Ook Garret J. De Weese, 'One Person, Two Natures. Two Metaphysical Models of Incarnation', in: Fred Sanders, Klaus Issler, *Jesus in Trinitarian Perspective*, 114–53 gaat uitvoerig op deze aspecten in; cf. T.V. Morris, *The Logic of God Incarnate* (Ithaca 1986) m.n. 153–162 over 'mind' en 'nature'. Instructief voor de hedendaagse discussies over de verbinding tussen de twee naturen van Christus is ook: Richard Cross, *The Metaphysics of the Incarnation* (Oxford 2002).

83 Cf. hierboven 3.3.3.

84 H.R. Macintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ* (Edinburgh 1913/New York 1914) 457.

85 Macintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ* zo o.a. geciteerd bij: Bloesch, *Jesus Christ*, 134. Crisp, *Pre-existence*, 28.

lijkt het me theologisch correcter om dan te spreken over de pre-existentie van de Zoon of van het Woord.⁸⁶ Zo ging Hij ‘vooraf’ aan Zijn *Christus*-zijn op aarde.

Spreken over de pre-existentie van Jezus Christus, de Zoon van God, wil meer benadrukken dan een ‘voorafgaan’ in temporele zin. God is pre-existent niet omdat Gods *zijn* verder teruggaat in de tijd dan van welk schepsel ook, maar omdat Hij alle creatuurlijk zijn oneindig ver transcendeert als de Bron en het Doel van al het geschapene. Deze theologische prioriteit is ontologisch van aard. ‘[T]he *homoousion* of the Son with the Father expressed the conviction that what he was toward us in his incarnate activity he was inherently, and therefore antecedently and eternally, in himself.’⁸⁷ Het gaat hierbij om de samenhang van *inherent en antecedent*.⁸⁸

De Schrift laat ons weten dat Hij in de ‘volheid van de tijd’ pas mens geworden is. Het betekent wel dat Hij die als het Woord in de wereld komen zou in de tijd, reeds die tijd omvat heeft als de eeuwige Zoon van God. Het onderstreept dat we de *logos asarkos* en de *logos ensarkos* nooit los van elkaar mogen zien. Er was niet eerst een tijd waarin Hij een ‘neutrale’ positie innam in deze wereld.

Een te sterke vereenzelving van *logos asarkos* en *logos ensarkos* verdoezelt het onderscheid tussen de immanente en economische triniteit, tussen de *theologia* en de *economia* van God. Een spreken over de *logos asarkos* als over een *logos absconditus* maakt het onderscheid tot een scheiding. Immers wat de *logos incarnatus* geopenbaard heeft is ook waar voor het *verbum incarnandum*.⁸⁹

Als illustratie daarvan kan verwezen worden naar de proloog van Johannes (1:14): het Woord dat in den beginne was, is het Woord dat vlees geworden is. Juist in dit evangelie waar sterke nadruk valt op de *eeuwige* afkomst wordt de *mens* Jezus sterk getekend. Het woord *Logos* wordt buiten de proloog niet meer gebruikt, omdat Johannes het leren en werken van de *logos ensarkos* beschrijft. Het Woord wordt immers uitgeschreven in de persoon en het werk van de Zoon.⁹⁰

We hebben gezien⁹¹ dat er alle reden is om de pre-existentie van de *eniggeboren, eigen, gezonden en geliefde* Zoon te belijden als een aan heel de economie ten grondslag lig-

86 Cf. Crisp, ‘Robert Jenson on the Pre-existence of Christ’, *Modern Theology* 23 (2007) 27–45, die diverse mogelijkheden weergeeft die samenhangen met de opvatting van de verhouding eeuwigheid-tijd c.q. God als ‘timeless’ of ‘in time’. Zie ook *Kom en zie (I)*, 202–3, over de opvatting van het ‘zoon van God’-zijn van Jezus ‘met terugwerkende kracht’. Cf. hierboven over de messiaanse-theocratische zoon en de eeuwige Zoon, 3.4.

87 T.F. Torrance, *Divine Meaning*, 344.

88 Cf. Brian Hebblethwaite, ‘The Propriety of the Doctrine of the Incarnation as a Way of Interpreting Christ’, *SJT* 33 (1980) 201–22, 218: ‘If indeed the human life of Jesus Christ is lived out from a centre in God, then we shall need to speak of his pre-existence. For that centre in God must be thought of as ontologically and temporally (we are speaking of God’s temporality here) prior to his incarnate life.’

89 Zie voor een discussie over deze aspecten en de gevaren van het stranden op één van beide klippen: Kevin W. Hector, ‘God’s Triunity and Self-Determination’, *IntJST* 7(2005) 247–261, m.n. 248–253.

90 Om deze reden kan terecht een pleidooi gevoerd worden voor een weergave van *logos* door *sermo* in plaats van *verbum*. De Vader geeft Zijn Zoon niet in één woord, maar als het ware ‘uitgeschreven’ in zijn persoon en werk. Cf. Marjorie O’Rourke Boyle, ‘Sermo: Reopening the Conversation on Translating Jn 1,1’, *VigChr* 31 (1977) 161–8, die erop wijst dat van Tertullianus tot Theodorus Beza er een traditie bestaat waarin *logos* wordt weergegeven met *sermo*.

91 Zie hierover uitvoerig hoofdstuk 3.

gende geloofsvooronderstelling.⁹² De pre-existentie van de Zoon is de basis voor de incarnatie als een vrije, genadige *daad* van de Zoon.⁹³ Hij heeft ‘ons vlees en bloed *aangenomen*’. Het Zich laten ‘zenden’ en zo ook het ‘komen’ als daad van gehoorzaamheid van de Zoon veronderstelt Zijn pre-existentie.⁹⁴ Hij komt niet zoals ieder ander mens, of als iedere voorgaande profeet, koning of priester, is niet op de aarde ‘geworpen’, maar komt gewillig als de gezonden Zoon om de wil van de Vader te volbrengen.⁹⁵ Enkele ‘kroongetuigen’ die genoemd kunnen worden naast de hoofdlijn – te weten die van de *theologische setting* van álles wat over Jezus gezegd wordt⁹⁶ – zijn: Filippenzen 2:5–11, 2 Korinthe 8:9, Romeinen 8:3, Galaten 4:4,5.

Wanneer O’Collins aangeeft dat ‘Orthodox Christian faith believes that Jesus of Nazareth was *personally* identical with the eternally pre-existent Son of God or Logos’, dan val ik hem daar in bij. Ik meen echter wel een kanttekening te moeten plaatsen bij wat daar enkele regels verder op volgt:

‘The christian doctrine of pre-existence maintains that Christ’s personal existence is that of an eternal Subject within the oneness of God, and hence cannot be derived from the history of human beings and their world. His personal being did not originate when his visible human history began. He did not come into existence as a new person around 5 BC.’⁹⁷

Hier wordt erkend dat hij bleef die Hij ‘was’, de eeuwige Zoon van God, maar de laatste zin van het citaat doet onvoldoende recht aan het nieuwe aspect van Zijn identiteit.⁹⁸ Hij werd immers wat Hij niet ‘was’: mens.

Men zou de vraag kunnen stellen wanneer we een reële, persoonlijke pre-existentie van de Zoon belijden er wel werkelijk iemand bij kwam toen Jezus geboren werd. Toch is dat een vraag die zich niet met een simpel ja of nee laat beantwoorden. Men kan de vraag bevestigend beantwoorden: ja, er kwam werkelijk iemand bij op aarde, want Jezus

92 Cf. Chul Won Suh, *The Creation-Mediatorship of Jesus Christ* (Amsterdam 1982) 276: ‘But if we accept the New Testament witness at its face value and do not assume that it is retroprojection of the theology of New Testament writers into the event of Jesus Christ we should honor that it is the witness to God’s redemptive work in Jesus Christ and reflection upon the revelation under its impact. Reflection is essentially different from retroprojection. For when the New Testament pronounces the incarnation of the Pre-existent One in Jesus Christ, it does not introduce two separate subjects, but it makes every effort to show the personal continuation and identification of the Pre-existent One with the historical Jesus of Nazareth through the incarnation of the Son of God.’

93 Cf. o.a. B. Byrne, ‘Christ’s Pre-existence in Pauline Soteriology’, *TS* 58 (1997) 308–30, S.J. Gathercole, ‘Pre-existence and the Freedom of the Son in Creation and Redemption: An Exposition in Dialogue with Robert Jenson’, *IJST* 7 (2005) 38–51. Daarmee is ook gezegd dat de incarnatie niet *noodzakelijk* is voor God om God te zijn – evenmin als de schepping – maar *contingent*. Echter, in plaats van deze filosofische begrippen te hanteren lijkt het me theologisch juist om te spreken over de *liefde* van ‘God is liefde’ die in de incarnatie handen en voeten heeft gekregen.

94 Zie de bespreking van de theologie van Pannenberg, met name over de betekenis van de ‘zelfonderscheiding van de Zoon ten opzichte van de Vader’,

95 Cf. het εἰσαργόμενος εἰς τὸν κόμον in Hebr. 10:5 (//Ps. 40); Joh.1:9; 6:14; 11:27, en het ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί in 1 Tim. 3:16.

96 Ik refereer hierbij aan wat m.n. Gathercole, *Preexistent Son* opgemerkt heeft inzake de synoptici, zie 3.6.2.

97 O’Collins, *Christology*, 237.

98 Grillmeier, *Jesus der Christus*, 741 vat op een soortgelijke manier samen wat paus Leo in zijn *Tomus* benadrukt heeft: ‘Mit der Annahme der Menschennatur wird nicht ein neues Subjektsein geschaffen oder das Subjekt verdoppelt’.

van Nazareth was een mens van vlees en bloed, zoals wij. De aarde telde een inwoner meer toen Hij geboren werd uit de maagd Maria. Toch kan men de vraag ook ontken-nend beantwoorden: nee, want het Ik van deze mens bestond al, Hij is Zelf het Subject van zijn eigen geboorte. Het enige dat veranderde is dat Hij een andere hoedanigheid aangenomen heeft. Niet als een bijkomstig ‘iets’, maar als wezenlijk behorend tot de existentie van deze Zoon van God. Wie hier echter wil gaan rekenen, dient zich reken-schap te geven van een ander paradigma, namelijk dat van het *ἐνα καὶ τὸν αὐτὸν* uit de belijdenis van Chalcedon. Dat is geen rekenkunde waarin $1+1=1$, maar waarin het ‘één en dezelfde’ beleden wordt van de Zoon, geboren uit de Vader (naar zijn godheid) én geboren uit de maagd Maria (naar zijn mensheid). Deze Persoon is op een geheel unieke manier de verbinding tussen God en mens, God en de wereld.

Het lijkt me dan ook niet juist om te stellen dat de benaming ‘zoon van God’ slechts van toepassing is op Jezus’ aardse leven (Van Bruggen).⁹⁹ Naast vragen van exegetische aard¹⁰⁰ blijkt deze uitleg bijbels-theologisch ook problemen op te roepen. Het zou alleen kunnen, wanneer men ervan uit kan gaan dat (1) het *uitsluitend* gaat om het *messiaanse* zoonschap van Jezus, en (2) dat dit ‘Zoon van David’-zijn in Israël los gezien kan worden van het davidisch verbond dat als de uitwerking gezien kan worden van wat wel bekend staat als het *pactum salutis*.¹⁰¹ Daarnaast hebben we gezien dat (3) het *messiaan-se* Zoonschap van Jezus gepaard gaat met *zijnsuitspraken* die er op wijzen dat Hij reeds als Zoon naar deze wereld kwam.¹⁰²

5.2.3 Pre-existentie en eeuwige generatie

Waarom in deze paragraaf over pre-existentie en incarnatie ook aandacht voor de leer van de ‘eeuwige generatie van de Zoon’? Er zijn twee belangrijke redenen: een histori-sche reden in het licht van de ‘Ariaanse controverse’ en een theologische reden in het licht van de ‘regel van Rahner’.

⁹⁹ J. van Bruggen, *Het evangelie van Gods Zoon. Persoon en leer van Jezus volgens de vier evangelieën* (Kampen 1996) m.n. 124–132 over Jezus als ‘De zoon van God’.

¹⁰⁰ Bij de exegese van met name Johannes 1:1–18 zijn vragen te stellen. Van Bruggen wijst bij vs. 18 erop dat er niet staat ‘dat Jezus *was* (èn) aan de boezem van de Vader, maar dat Hij daar *is* (oon).’ Hij verbindt daar de conclusie aan: ‘Jezus was Gods innige vertrouweling op aarde’. Wanneer het over namen zou moeten gaan: er staat niet dat *Jezus* aan de boezem van de Vader is. Belangrijker is echter dat het participium *oon* met evenveel reden ook anders gelezen kan worden, namelijk als ‘alle tijden omvattend’ (zie 3.5.1, met verwijzingen naar het werk van Hofius en Habermann (n. 340)). Ook de exegese van Rom. 8:3 (// Gal. 4:4,5) overtuigt niet, zie hierboven 3.6.1.

¹⁰¹ Zie uitvoerig daarover de studie van B. Loonstra, *Verkiezing – Verzoening – Verbond*, m.n. par.12.2

¹⁰² Zie 3.4, samengevat: reeds bij Zijn doop is *expliciet* sprake van de publieke erkenning van het *messiaanse zoonschap* dat reeds *impliciet* eigen was aan Jezus, verbonden aan een (nog) *impliciet ontologisch zoonschap* dat bij de eerste lezers of hoorders van deze geschiedenis na Pasen reeds *expliciet* tot uitdrukking kwam, verkondigd en beleden werd (en zo ook beleden wordt in de oecumenische belijdenissen). Cf. Darrell L. Bock, *Luke 1:1–9:50*, 102–31, m.n. 114–7. Voor kritiek op de gedachtegang van Van Bruggen zie ook: Kamphuis, *Boven en beneden*, 489–492. Cf. *Kom en Zie (I)*, 201–203.

1. Historische verantwoording¹⁰³

Het ter sprake brengen van de pre-existentie van de Zoon heeft historisch gezien alles te maken met wat genoemd wordt de ‘eeuwige generatie van de Zoon’. Niet dat deze twee noodzakelijk onlosmakelijk aan elkaar verbonden zijn. Het is juist gebleken van niet: Arius beledet wel een pre-existentie van de Zoon als de ‘eerstgeborene van al wat geschapen is’ (Kol. 1:15), maar niet de eeuwige generatie van de Zoon.

Deze generatie van de Zoon is in de belijdenis van N-C als volgt onder woorden gebracht: τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων. Dit ‘geboren zijn uit de Vader’ wordt nadrukkelijk onderscheiden van een geschapen-zijn door de toevoeging οὐ ποιηθέντα bij het γεννηθέντα. De Zoon is immers niet uit de *wil* van de Vader voortgekomen, zoals dat van al wat geschapen is gezegd kan worden. Deze generatie van de Zoon vond ook niet plaats op het moment van de creatie, maar πρὸ πάντων τῶν αἰώνων.¹⁰⁴ Dit ‘vóór alle tijden’ geldt van de Vader, maar wordt dus ook beleden van de Zoon tegenover ‘Arianen’. Aan de andere kant is het πρὸ πάντων τῶν αἰώνων een aanwijzing dat men de leer van de *voortdurende generatie* van de Zoon uit de Vader, zoals Origenes deze verwoordt heeft, niet overgenomen heeft.

Maar wat is met deze ‘eeuwige generatie’ nu eigenlijk onder woorden gebracht? Moeten we dat in de 21^e eeuw nog met deze woorden doen, terwijl er in de Bijbel nergens over gesproken wordt?¹⁰⁵ Met dit laatste bedoel ik niet dat de reden zou zijn dat de uitdrukking ‘generatie’ zelf niet voorkomt in de Bijbel, zoals evenmin het woord ‘drie-eenheid’. Want er zijn juist wel teksten die op de klank af iets zeggen over de ‘generatie/verwekking’ in relatie tot een zoon/de Zoon. Toch hebben we gezien dat deze teksten (m.n. Psalm 2:7 (// Hand. 13:33) en Psalm 110:3) niet het mysterie van de ‘eeuwige generatie van de Zoon’ bedoelen zoals er over gesproken is in de vroege kerk. Wel geven ze indirect heenwijzingen naar de oorsprong van de Zoon in het licht van Jezus, de Christus.¹⁰⁶

De tekst uit Spreuken 8:22 waarop in de vroege kerk een beroep gedaan is, blijkt ook geen draagkracht te hebben om een gegronde fundering te zijn voor een leer van de eeuwige generatie. Voor Arius betekende dit immers een aanwijzing voor het geschapen zijn van de Zoon als de Wijsheid van God – mede in het licht van Kolossenzen 1:15 – terwijl Athanasius deze tekst betrok op de incarnatie van de Wijsheid.¹⁰⁷

Het is veelzeggend dat de kerk geworsteld heeft met woorden om de eenheid en het onderscheid tussen Vader en Zoon aan te geven, zoals blijkt uit het *gennaoo/ginomai-dilemma* rond de woordenparen *agenetos-agenetos*. Het probleem is onder andere dat

¹⁰³ Zie uitgebreid hierover 2.2.

¹⁰⁴ Zie voor het kader waarbinnen deze uitdrukking gebruikt is 2.2.4.

¹⁰⁵ Bekend is dat Calvijn – en daar is nadrukkelijk door B.B. Warfield aandacht aan geschonken – geen heil zag in het spreken over een eeuwige generatie van de Zoon, omdat de Schrift daar zelf geen aanleiding toe geeft. Voor een samenvattende weergave van wat Calvijn heeft geschreven en wat Warfield heeft betoogd o.a. Robert Reymond, ‘Classical Christology’s Future in Systematic Theology’, in: A.T.B. McGowan (ed.), *Always Reforming. Explorations in Systematic Theology* (Leicester 2006) 67–124, m.n. 112–23. Cf. voor een bespreking van (de ontwikkeling van) de triniteitsleer van Reymond: Baars, *Om Gods verhevenheid en Zijn nabijheid*, 59–62, m.n. 60v over de generatie van de Zoon.

¹⁰⁶ Zie 3.4.3 en 3.4.4.

¹⁰⁷ Zie 2.2.6.

beide woorden eerst als min of meer synoniem werden gebruikt, omdat het dan ging over de verhouding van Schepper en schepping. God is *agennetos* en staat tegenover alles wat tot de *geneta* behoorde. Daarom is God *agenetos*.¹⁰⁸ Uiteindelijk heeft de kerk gekozen voor het onderscheid dat de Vader *agenetos* én *agennetos* is en de Zoon *agenetos* maar *gennetos*.¹⁰⁹

Geeft het NT zelf aanleiding om dit onderscheid te maken? Paulus gebruikt in Romeinen 1:3, Galaten 4:4 en Filippenzen 2:7 het werkwoord *ginomai* en niet *gennaoo*. In de proloog van Johannes wordt voor de komst van de Zoon (als het Woord) steeds *ginomai* gebruikt, terwijl voor de (andere) ‘kinderen’ de wedergeboorte met het *gennaoo* wordt weergegeven.¹¹⁰ Mattheüs gebruikt in zijn geslachtsregister echter wel het *gennaoo*, zij het dat voor Jezus als enige de passieve vorm gebruikt wordt (1:16). Voor de Zoon worden beide werkwoorden gebruikt, maar het gaat bij *ginomai* blijkbaar om het accent op een *transitus* van de ene positie naar de andere en bij het *gennaoo* op Zijn geboorte als zodanig. Enig verband met het bovengenoemde dilemma rond *gennaoo/ginomai* of de leer van de generatie van de Zoon is er dus niet. Wat wel van belang is, is de relatie met het *monogenes* binnen de Johanneïsche geschriften.¹¹¹ Het onderstreept het unieke karakter van de generatie van de Zoon vergeleken met de re-creatie tot ‘zonen’.¹¹²

Ondertussen staan we met de katholieke kerk in verbinding met de belijdenis van N-C, zodat we zullen blijven belijden ‘geboren uit de Vader voor alle eeuwen’. We spreken dan om niet te zwijgen en de zaak waar het om gaat is het waard: de geheel unieke positie van de Zoon ten opzicht van de Vader. Maar het bovengenoemde dilemma van een ‘n’ meer of minder (*agennetos-agenetos*) kan men laten rusten door vooral te spreken (1) over de Vader die nooit Vader werd, maar altijd Vader geweest is van deze Zoon en (2) over deze Zoon die nooit Zoon werd, omdat de Vader altijd Vader

108 Voor een bespreking van het gebruik bij diverse auteurs in de vroege kerk: G.L. Prestige, *God in Patristic Thought* (London 1956) 37–54; cf. Letham, *The Holy Trinity*, m.n. 105–7 (Origenes), 121 (de woorden zelf), 134–38 (Athanasius), 261–63 (Calvijn).

109 Brian O. McDermott, *Word Become Flesh*, 163 n. 19 wijst erop dat het geruime tijd geduurd heeft voordat christelijke auteurs in de ‘Ariaanse controverse’ nauwkeurig onderscheidden tussen *genetos* en *gennetos* met de bijbehorende alpha-privans vormen: ‘Eventually the first term would come to mean “coming into existence”, “transitory”, “created” or “made”; the second would mean “begotten”, excluding all the definitions of *genetos*.’ Ayres, *Nicea and It’s Legacy*, 112–113, wijst erop dat Athanasius de twee termen nog als synoniemen gebruikt, maar het meest gebruik maakt van *ὑγέννητος* met een hele reeks betekenissen. In *Contra Arianos* 2,37 gebruikt hij weliswaar het *ὑγέννητος*, maar in 2,38 lijkt hij dat toch als synoniem van *ὑγέννητος* te gebruiken. Aan het eind van de 4^e eeuw blijkt er meer helderheid te zijn gekomen, zodat algemeen aanvaard is dat alleen de Vader is *ὑγέννητος* (niet-gegenereerd), terwijl van alle drie de goddelijke Personen gezegd wordt dat ze *ὑγέννητος* (ongeschapen) zijn. Voor een (latere) samenvatting kan worden verwezen naar Johannes Damascenus, *De Fide Orthodoxae*, 1,8. Wanneer Athanasius schrijft dat ook de Zoon *ὑγέννητος* is dan dient daarbij de uitleg gegeven te worden dat dan bedoeld wordt dat de Zoon geen ‘maaksel’/‘schepsel’ is of dat er geen sprake is van dat Hij er niet ‘altijd al was’. Hij is de eeuwige Zoon. Tegelijkertijd handhaaft Athanasius dat alleen de Vader *ὑγέννητος* is, want Hij heeft geen Vader en is niet gegenereerd.

110 Zie 3.2.6.

111 Te wijzen is op Johannes 3: daar wordt na zeven keer *gennaoo* (vs. 4–7) gesproken over de zending van de *monogenes* Zoon (3:16,18). Iets dergelijks treffen we ook aan in 1 Johannes 4.

112 Zie 3.2.6 en 3.5.1.

was. Verder is ook de ‘X-uit-X’-taal gebruikt¹¹³, die in beelden spreekt en met het ‘God uit God’ en ‘Licht uit Licht’¹¹⁴ meer directe zeggingskracht heeft met bijvoorbeeld de analogie van de zon en haar stralen, de wortel en zijn vrucht, de bron en de rivier, dan de uitdrukking ‘eeuwige generatie’, die toch een moment van natuurlijke geboorte suggereert.¹¹⁵ Bij ‘generatie’ zou men nog kunnen denken aan iets wat *contingent* is: men kan er voor kiezen om een zoon voort te brengen. De zon is niet te denken zonder haar stralen. De bron en de rivier zijn onlosmakelijk aan elkaar verbonden, of het zou moeten zijn dat de bron droog staat, een levende wortel kan onmogelijk niets voortbrengen.

Het is van belang dat het *gennetos* van de Zoon nadrukkelijker verbonden wordt aan de Geest. Een incarnatie-christologie staat inderdaad – in tegenstelling tot een inspiratie-christologie – geen bepaalde gradatie toe.¹¹⁶ Tegelijkertijd, wanneer aan beide recht gedaan wordt – incarnatie en inspiratie – kunnen deze benaderingen een harmonisch tweetal vormen. Christus en de Geest zijn immers niet los van elkaar te denken. Dat blijkt van meet af aan – de maagdelijke conceptie – en voortdurend zo te zijn wanneer Hij de ‘Zoon op aarde’ is. Het wil in ieder geval nog eens onderstrepen dat we het spreken binnen ‘onze’ christologie het best kunnen doen met behulp van aanduidingen die betrekking hebben op de relatie tussen Christus en de Geest in en door wie de Vader van de Zoon Zich laat kennen.¹¹⁷ Deze relatie tussen Zoon en Geest kan zo verwijzen naar wat voor ons onuitsprekelijk blijft ten aanzien van de eeuwige generatie van de Zoon. Het ‘economische’ aspect van de *theologia* leidt tot het ‘theologische’ aspect van de *oikonomia*.¹¹⁸ De volgende woorden van Gregorius van Nazianze geven aan dit ‘onuitsprekelijke’ uitdrukking:

¹¹³ Zie 2.2.3.

¹¹⁴ Zie 2.2.4.

¹¹⁵ Zo bijv. Tertullianus, *Adversus Praxeas*, 2vv; Athanasius, *Contra Ar.* II,2. Een voorbeeld dat aandacht verdient is gegeven door: D.S. Cunningham, *These Three Are One*, m.n. 65–82, die de analogie van Source, Wellspring en Living Water uitwerkt in verband met *paternitas*, *filiatio* en *processio*. Hij geeft diverse herformuleringen van belijdenissen van de vroege kerk in deze bewoordingen. Interessant is ook de gedacht inzake het *filiouque*, namelijk dat *Living Water* niet direct uit de *Source* komt, maar via/door de *Wellspring*. Een eigentijdse benadering, die ook laat zien dat ‘generatie’ niet noodzakelijk ‘degeneratie’ is – zoals verwonderd wordt in (neo) platoonse opvattingen – en tevens een relatie legt met de eschatologie: Peter J. Leihart, ‘Supplement at the Origin. Trinity, Eschatology and History’, *IJST* 6 (2004) 369–86.

¹¹⁶ Cf. een bespreking van een ‘non-incarnational Christology’, m.n. die van John Hick, door: Oliver D. Crisp, *Divinity and Humanity*, 154–84, 177: ‘The property “Being God Incarnate” does not admit of degrees. (...) The property “Being inspired by God” is a scaling property’. Ook T.F. Torrance wijst daarop: *Mediation*, 71: ‘[T]hat if Jesus Christ is not the Incarnation of the eternal Son eternally and only-begotten within the Being of God, but constitutes a created and temporal centre entirely out with the Being of God, then the relation between Jesus Christ and God can be construed only in *moral* terms.’

¹¹⁷ Zie hierboven 5.1 over de methodische verantwoording van de christologie.

¹¹⁸ Ontleend aan Henri de Lubac, *La Foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres* (Paris 1969) 123–4. Het is in dit licht te stellen, alsof wij exact weten hoe binnentrinitarische verhoudingen precies liggen, wat Thomas G. Weinandy, *The Father’s Spirit of Sonship*, 79, schrijft: ‘The Father begets the Son in the spiration of the Spirit and so it is the Spirit that makes the Father to be Father of the Son and makes the Son to be the Son of the Father. The Spirit proceeds from the Father and the Son and does so by confirming each to be in relation to the other, and so becomes distinct in himself in his mutual relation to them as the love by which they come to be who they are for one another.’ Het is een denkbare verwoording van het mysterie.

Hoe is Hij dan gegeneerd? Ik herhaal de vraag met verontwaardiging. De generatie van God dient geëerd te worden door stilzwijgen. Het is een grote zaak voor u om te leren dat Hij gegeneerd is. Maar wat betreft de wijze van Zijn generatie willen we de engelen zelfs niet toestaan dat ze die kunnen bevatten, laat staan u. Zal ik u eens vertellen hoe het gegaan is? Op een manier die bekend is aan de Vader Die genereerde en aan de Zoon Die gegeneerd werd. Alles meer dan dit is verborgen achter een wolk en ontgaat uw beperkte (in)zicht.¹¹⁹

2. Theologische verantwoording¹²⁰

Er is nog een tweede, wellicht nog belangrijker reden, om stil te staan bij de eeuwige generatie van de Zoon in het kader van de relatie tussen pre-existentie en incarnatie. Dat betreft de vraag of het verantwoord is om een verband te leggen tussen het ‘geboren uit de Vader voor alle eeuwen’ en ‘geboren uit de maagd Maria’. Wanneer we de ‘regel van Rahner’ (‘Die ökonomische Trinität *ist* die immanente und umgekehrt) als hermeneutische regel zouden nemen, zou het antwoord zondermeer bevestigend kunnen zijn. Aangehouden is echter dat met name de ‘identiteit’ (*ist*) in deze regel van kanttekeningen dient te worden voorzien, zodat – minder massief – geconcludeerd kan worden¹²¹:

1. Wanneer we spreken over de pre-existentie van de Zoon, dan is daarmee meer gezegd over Zijn *essentie* dan we uit kunnen spreken vanuit de existentie van Jezus, de Christus;
2. Wanneer we spreken over de pre-existentie van de Zoon, dan weten we dat Hij in *essentie* niet anders is dan Hij in Zijn existentie als Jezus, de Christus ons heeft getoond.

Daarmee is de identiteit in Rahner’s regel geen identiteit in de strikte zin van het woord meer, omdat het *vice versa* dat in zijn regel ook betrekking heeft op de ‘route’ van de economische naar de immanente triniteit niet te handhaven is.¹²² Juist de doorbreking van deze strikte identiteit kan recht doen aan wat in de vroege kerk steeds benadrukt is, namelijk een apofatisch element in het spreken over de pre-existentie van de Zoon als de eeuwige Zoon, ‘geboren uit de Vader voor alle eeuwen’.¹²³ Terecht is signaleerd dat we binnen de ‘renaissance van de triniteitsleer’ in de laatste decennia dienen te waken voor een al te massief spreken over de immanente triniteit vanuit wat in de econo-

119 Gregorius van Nazianze, *Or.* 29,8: πῶς γεγέννηται; πάλιν γὰρ τὸ αὐτὸ φθέγγομαι δυσχεραίνων. θεοῦ γέννησις σιωπῇ τιμάσθω. μέγα σοι τὸ μαθεῖν, ὅτι γεγέννηται. τὸ δὲ πῶς, οὐδὲ ἀγγέλοις ἐννοεῖν, μὴ ὅτι γέ σοι νοεῖν συγχωρήσομεν. βούλει παραστήσω τὸ πῶς; ὡς οἶδεν ὁ γεννήσας πατὴρ, καὶ ὁ γεννηθεὶς υἱός. τὸ δὲ ὑπὲρ ταῦτα νέφει κρύπτεται, τὴν σὴν διαφεύγον ἀμβλυοπίαν.

120 Vergelijk hiervoor m.n. 4.1.3.

121 Zie de bespreking van de regel als mogelijke hermeneutische regel 4.1.3.

122 Om het wiskundig tot uitdrukking te brengen: het gaat bij de relatie tussen immanente en economische triniteit niet om een afbeelding (ieder origineel heeft één beeld), maar om een functie (er zijn originelen die geen beeld hebben of hetzelfde beeld). Je kunt bij een functie niet zondermeer terug van het beeld naar het origineel. Wel is het hebben van een origineel een *conditio sine qua non* voor het beeld-zijn.

123 Zie hierboven, 47, ten aanzien van de vierde belijdenis van Sirmium. Vergelijkbaar is een uitdrukking van Calvijn in zijn commentaar bij Hand. 13:33, waar hij spreekt over *illa arcana generatio*. Baars, *Om Gods verhevenheid en Zijn nabijheid*, 321–2, wijst op de heilshistorische toespitsing van de generatie bij Calvijn, waarbij zowel de geboorte van Christus als Zijn opstanding verwijzen naar de eeuwige generatie en die veronderstellen.

mie van het handelen van de drie-enige God ons geopenbaard is.¹²⁴ Dit wat massieve spreken hangt samen met de idee van openbaring van God als een strikte ‘zelfmededeling’ van God.¹²⁵ De volle zelfmededeling (zelfopenbaring) heeft echter een eschatologisch voorbehoud, waarbij we wat de Zoon betreft kunnen denken aan de woorden van 1 Johannes 3:2.

Ten aanzien van ons onderwerp betekent het dat we ons rekenschap dienen te geven van het ‘geboren zijn uit de Vader’. Dat behoort tot het *proprium* (de eigenheid) van de Persoon van de Zoon en deze generatie behoort tot de *opera ad intra*, de trinitarische personen constitueren de oorsprongsrelaties. Het ‘geboren uit de maagd Maria’ behoort blijkens de Schrift tot de *appropriationes* van de Zoon, de in het bijzonder aan Hem toegekende eigenschappen. Dat deze geboorte evenwel niet los blijkt te staan van de andere Personen van de Drie-eenheid blijkt uit het spreken van de Schrift. De veelgeciteerde regel *opera trinitatis ad extra sunt indivisa* verdient echter wel de aanvulling *servato discrimine et ordine personarum*¹²⁶ wil de unieke plaats en betekenis van de Zoon gehonoreerd worden.

Zou men alles wat in de economie geschiedt, indragen in het wezen van de drie-enige God dan zou men zelfs moeten zeggen dat Jezus de *Zoon van de Geest* is. Wel is in de *oikonomia* gebleken dat aan een Persoon toegeschreven wordt wat Hem eigen is, anders gezegd: het *proprium* van de Zoon ‘geboren uit de Vader’ blijkt uit een bepaalde *appropriatio* van de Zoon, namelijk ‘geboren uit de maagd Maria’.¹²⁷ Zo staat het ‘geboren uit de maagd Maria’ in verband met de eeuwige generatie van de Zoon. Het is dan ook niet zo verwonderlijk dat men een dergelijk woord gekozen heeft om, vanuit de existentie van Jezus Christus de Zoon, de realiteit van de pre-existentie van de Zoon ‘voor alle eeuwen’ te duiden.

124 Zo Karen Kilby, ‘Is an Apophatic Trinitarism Possible?’, *IJST* 12 (2010) 65–77.

125 Dat is in ieder geval bij Rahner het geval, ‘*Der dreifaltige Gott*, 337: ‘Jede der drei göttlichen Personen teilt sich als je sie selber in ihren personalen Eigenart und Verschiedenheit dem Menschen in freier Gnade mit’. Het gaat dus hier niet over de *appropriationes* van Vader, Zoon en Geest, maar over hun persoonlijke eigenschappen (*proprium*).

126 Cf. E. Brunner, *Die christliche Lehre von Gott* (Zürich 1946) 249 met een verwijzing naar Augustinus, *De trinitate* I, 4–7, die in deze paragraaf enkele voorbeelden noemt waaruit dit blijkt, o.a. de doop bij de Jordaan. Cf. ook: Baars, *Om Gods verhevenheid en Zijn nabijheid*, 258, 499–500 over de nuancering die Calvijn aangebracht heeft door de nadere precisering ‘binnentrinitarisch’ (*intrinsectus*), zodat de gedachte van de *appropriationes* door hem sterker ontwikkeld kan worden dan bij Augustinus het geval is. ‘Op deze wijze zuivert Calvijn het latente modalisme van de augustiaanse traditie uit’, 258 (aansluitend bij Koopmans, *Oudkerkelijk dogma*, 66).

127 Cf. Marshall, *Trinity and Truth*, 254–5, 270 n. 37; cf. Baars, *Om Gods verhevenheid*, 321–2, dat voor Calvijn zowel de geboorte van Christus als Zijn opstanding (!) naar de eeuwige generatie verwijzen en die veronderstellen. Dus ‘womb’ en ‘tomb’ kregen bij Calvijn deze bijzondere plaats. Cf. hierboven het slot van 5.1.

5.2.4 Pre-existentie en maagdelijke conceptie¹²⁸

Het behoort tot het katholieke geloof (*Apostolicum*) te belijden dat Gods eniggeboren Zoon ‘ontvangen is van de Heilige Geest, geboren uit de maagd Maria’.¹²⁹ De μονογενοῦς παρὰ πατρός (Joh. 1:14) is τὸν υἱὸν ἀπ’ αὐτῆς τὸν πρωτότοκον (Luk. 2:7). We hebben gezien dat de eerstgenoemde uitdrukking bij Johannes wijst op ‘het Woord dat bij God was, en (zelf) God was’ (Joh. 1:1). Dit wijst op de pre-existentie van de Zoon.¹³⁰ Tevens is de geboorte uit de moederschoot van Maria een feit. Een geboorte die in niets verschilt van welke andere geboorte.¹³¹ Maar hoe verhouden deze twee, pre-existentie en de maagdelijke geboorte, zich tot elkaar? Sluiten ze elkaar uit, of veronderstellen ze elkaar?¹³² Dat is de vraag waartoe dit onderzoek zich nu beperkt.

1. Sluiten ze elkaar uit?

Wanneer de maagdelijke geboorte gezien wordt als een concept waarin Jezus pas Zoon van God *wordt* in de moederschoot dan staat het haaks op het concept van de pre-existentie, dat immers uitgaat van Jezus’ Zoonschap vóór Zijn verwekking. Zo is wel gesproken over twee complementaire theologoumena.¹³³ Ook voor Pannenberg staat het concept van de maagdelijke geboorte – opgevat als een aetiologische legende – in het teken van Jezus, die Gods Zoon *geworden* is en dus haaks op de leer van de *eeuwige*

128 Zie voor het spreken over ‘conceptie’ in plaats van ‘geboorte’ in ons taalgebied o.a.: Van de Beek, *Jezus Kurios*, 138; W. Ouweeneel, *De Christus van God*, 332 in navolging van o.a. R.E. Brown, *The Virginal Conception and the Bodily Resurrection of Jesus* (New York 1973) 23. Zie naast de eerder vermelde andere studies van R.E. Brown over de *Infancy Narratives* en de bespreking in diverse handboeken dogmatiek, ook de oudere studies van Gresham J. Machen, *The Virgin Birth of Christ* (Grand Rapids 1930) en G.C. Berkouwer, *Het werk van Christus* (Kampen 1953), hoofdstuk X; A. van de Beek, *Jezus Kurios*, m.n. 137–45; Hengel / Schwemer, *Jesus und das Judentum*, 284–91, m.n. n. 53. Een handzaam overzicht van de belangrijkste items en een bibliografie biedt B. Witherington III, ‘Birth of Jesus’, in: Joel B. Green, Scott McKnight, I.H. Marshall (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels* (Downers Grove / Leicester 1992) 60–74.

129 Berkhof, *CG*, 291, is van mening dat dit in het NT niet tot het kerugma en zijn paradosis behoort. Hij betreurt daarom de plaats die dit belijden gekregen heeft in het Apostolicum. Het argument dat buiten Mattheüs en Lukas om geen van de nieuwtestamentische schrijvers er blijk van geeft dit verhaal te kennen en dat het daarom van geen wezenlijk belang is, lijkt me in het licht van het OT niet juist. Twee of drie getuigen waren voldoende voor de betrouwbaarheid van de boodschap. Daarbij: hoeveel schrijvers geven aandacht het *feit* van de uitstorting van de Geest?

130 Zie 3.2.6.

131 Als bevestiging hiervan kan de ceremonie van de reiniging genoemd worden (Luk. 2:22–24; Lev.12:8).

132 In het kader van dit onderzoek beperk ik me hoofdzakelijk tot deze twee vragen en ga dus voorbij aan 1. allerlei opvattingen over de maagdelijke geboorte als mythologische uitdrukking (Bultmann, Hick), als een werkelijke gebeurtenis in de poëtische taal van een verhaal (Barth) of als folklorisch, maar met een historische kern (Brown), 2. de verschillen met maagdelijke-geboorte-verhalen van helden uit de heidenwereld (met daarin de gemeenschap tussen een god en een sterveling) en 3. de exegetische discussie over een mogelijke relatie met Jes. 7:14 gezien het gebruik van de Griekse woorden voor *‘almah* en het onderscheid en de overeenkomsten tussen de ‘kindheidsverhalen’ bij Mattheüs en Lukas.

133 Zo Kuschel, zie *Kom en zie (I)*, 2.4.3. Cf. J.R. Raatschen, ‘Empfangen durch den Heiligen Geist’, *ThBeitr* 11 (1980) 262–77; voor kritiek op deze stellingname zie: Rainer Riesner, ‘Präexistenz und Jungfrauengeburt’, *ThBeitr* 12 (1981) 177–87.

Zoon.¹³⁴ Nog weer een ander accent is gelegd door Dunn. Voor hem is de opstanding pas het moment waarop we over Jezus als de Zoon kunnen spreken. De maagdelijke conceptie en het concept van de pre-existentie zijn dan te zien als twee verschillende reflecties op dit Zoonschap.¹³⁵ Toch is het om een aantal redenen niet juist dat men het belijden van deze bijzondere, geheel unieke geboorte als in strijd ziet met het belijden van de pre-existentie van de Zoon:

1. De verwekking is zonder de ‘overschaduwing’ door de Geest (Luk. 1:35) niet te denken. Toch wordt Jezus niet de Zoon van de Geest genoemd. Daarmee is op z’n minst gezegd dat we niet de Geest moeten zien op de plaats van een ‘vader’. Maar wijst dit tevens niet op de mogelijkheid dat deze Zoon al Zoon *is* voordat Hij het op aarde *wordt*, namelijk als de eeuwige Zoon van de Vader?

2. Het ‘geboren uit de maagd Maria’ is in de belijdenis van de kerk nooit opgevat als het *verwekken* van de Zoon van God, maar als het aannemen van het ‘vlees en bloed’, zodat hij werkelijk ‘uit het geslacht van David’ is en zo terecht als een *messiaanse* Zoon gezien kan worden.

3. Wanneer de pre-existentie een aanduiding is van een bovennatuurlijke oorsprong, dan is een maagdelijke verwekking daar eerder in overeenstemming dan in tegenspraak mee.

4. In de evangeliën die de geboortegeschiedenis weergeven (Mattheüs en Lukas) staan deze ‘prologen’ niet los van die aspecten in hun evangeliebeschrijving die wijzen op de transcendentie afkomst van de ‘zoon van Maria’.

5. Dat door Paulus nergens expliciet gerefereerd wordt aan deze maagdelijke geboorte, zegt nog niet dat deze bij Paulus onbekend was of dat er iets in zijn brieven zou zijn dat in tegenspraak zou zijn met een dergelijke geboorte. Deze conclusie betreft ook Galaten 4:4.

6. Zelfs in het Evangelie van Johannes, dat inzet met de pre-existentie, zouden tenminste enkele aanwijzingen kunnen staan die wijzen op de bijzondere geboorte, die daarom in een kwaad daglicht gesteld werd. Te denken is daarbij aan de vraag in 6:42 en de suggestieve opmerking in 8:41. Verder is het juist dit evangelie waarin binnen de ‘hoge inzet’ het echt-menselijke van de Zoon ons getekend wordt. Dat geldt de vermoeidheid van het lichaam (4:6) en de ontreddering van de geest (12:27).

7. Lukas zet in met een hoofdstuk dat gedrenkt is in het OT en de messiasverwachtingen die daarin blijken uitgesproken te zijn.¹³⁶ Blijkbaar kunnen we Maria’s lofzang nooit meezingen zonder Hanna’s lofzang mee te laten resoneren. De eigenlijke reden

¹³⁴ Cf. *Kom en zie* (I), 3.5.2.

¹³⁵ Dunn, *Christology*, 50: ‘a christology of pre-existence (...) and a christology of divine conception are best understood as two *different* developments from the earlier emphases on the resurrection as the decisive moment in Jesus’ divine sonship.’

¹³⁶ A.R.C. Leany, ‘The Virgin Birth in Lucan Theology and in the Classical Creeds’, in: Richard Bauckham, Benjamin Drewery (ed.), *Scripture, Tradition and Reason. A Study in the Criteria of Christian Doctrine* [FS Richard P.C. Hanson] (Edinburgh 1988) 65–100, ziet Maria in Lukas als representant van Israël getekend op wie de Geest weer terugkeert, 80, 86. Het lijkt me onjuist te stellen dat Mattheüs door zijn genealogie een andere traditie, verschillend van die van de traditie van de maagdelijke geboorte, weergeeft. Juist de het eenmalig gebruik van ἐγεννήθη in vers 16 in plaats van het steeds terugkerende ἐγέννησεν ondersceeft het bijzondere karakter van Jezus’ geboorte.

waarom dit vermeld wordt, is om duidelijk te maken dat hoezeer de Zoon die geboren zal worden ‘Zoon van God’ in *messiaanse* zin zal zijn (Lukas 1:32; 2:11), er toch iets in doorklinkt van een zoonschap dat hier bovenuit gaat: het *eeuwige* zoonschap.¹³⁷ Een Zoonschap dat zelfs moeder Maria uiteindelijk pas leert kennen als ze, nadat ze haar bloedeigen zoon heeft zien sterven, door de opstanding licht ziet vallen op wat ooit Elisabeth tot haar sprak: ‘moeder van de *Kurios*’.

8. Er dient onderscheiden te worden tussen Jezus’ eeuwige Zoonschap en zijn theocratisch-adoptieve zoonschap. De Geest scheidt niet de eeuwige Zoon in Maria, maar scheidt de vlees te worden Zoon als mens en theocratische zoon. Het zoonschap *from within* komt tot uitdrukking in het Zoonschap *from ahead* wanneer de Geest Maria’s zoon als de Zoon van God gestalte geeft.

2. Veronderstellen ze elkaar?

In het licht van bovenstaande argumenten kunnen de pre-existentie van de Zoon en de maagdelijke geboorte van Christus geen twee tegengestelde concepten zijn of ‘in Konkurrentz miteinander’¹³⁸ staan. Het is eerder voor de hand liggend te noemen dat wanneer Maria’s zoon dezelfde is als de eeuwige Zoon van de Vader, ‘geboren voor alle eeuwen’, Zijn intrede in de wereld (incarnatie) op geen enkele manier zou verschillen van onze conceptie in de moederschoot. De maagdelijke geboorte is juist een krachtig pleidooi tegen allerlei vormen van docetisme en zegt dat er meer aan de hand is dan de geboorte van een mens. Het belijden kan zo benadrukken dat Hij niet voortkomt *uit* het menselijk geslacht, maar wel *in* dit geslacht Zijn plaats inneemt in het *aannemen* van de menselijke natuur door de werking van de Geest.

Zo wordt het tot uitdrukking brengen van het Goddelijke initiatief én het ware *mens-zijn* van de Zoon van God dus benadrukt. Dit ware mens-zijn betekent zelfs het delen in de *zondige* menselijke natuur, zo in navolging van m.n. Irving.¹³⁹ Voor wat dit laatste aspect betreft, is het goed te overwegen dat de maagdelijke verwekking als zodanig niet de verklaring voor de zondeloosheid van Jezus zou zijn. Daarvoor dient dezelfde nadruk als in Lukas 1:35 gelegd te worden op het werk van de Heilige Geest met het oog op ‘het Heilige, Dat uit u geboren zal worden’.¹⁴⁰

De pre-existentie van de Zoon kan beleden worden zonder direct de maagdelijke verwekking daarmee in verband te brengen. Omgekeerd suggereert deze maagdelijke geboorte wel sterk de pre-existentie van de Zoon.¹⁴¹ Het is tevens waar dat de belijdenis

137 Ook hier is weer opvallend dat er een kader is – de wonderlijke geboorten die het OT vermeldt als gevolg van een Goddelijke interventie – dat door Jezus doorbroken wordt door deze geheel unieke geboorte. Cf. 3.3.1 en 3.3.2 hierboven.

138 G. Schneider, ‘Präexistenz Christi. Der Ursprung einer neutestamentlichen Vorstellung und das Problem ihrer Auslegung’, in: J. Gnllka (Hrsg.), *Neues Testament und Kirche* [FS für R. Schnackenburg] (Freiburg 1974) 399–412, 399.

139 Zie uitvoerig: *Kom en zie* (I), 4.4.2 (Gunton)

140 Zo ook reeds Calvijn, *Inst.* II, 13,4. Met deze gedachte van de zondeloosheid is ook de geschiedenis van de Mariologie verbonden, zie daarover o.a.: Bloesch, *Jesus Christ*, 107–20.

141 Gathercole, *The Pre-existent Son*, 285, wijst op de sterke aanwijzing voor de pre-existentie in Lukas 1:78 (de *Anatolè*) binnen de ‘Lukan infancy narrative’.

van de pre-existentie van de Zoon niet noodzakelijk het God-zijn veronderstelt van Jezus (vgl. Arianen), zodat het juist is bij de maagdelijke geboorte te wijzen op de betekenis ervan voor het *vere homo*, meer dan voor het *vere deus*.

Toch blijven we dan methodisch nog te veel denken in dualistische onderscheidingen. Wanneer we denken vanuit de ‘snijpunten’ van ‘boven’ en ‘beneden’ (en andere hierboven gemaakte onderscheidingen)¹⁴² en denken vanuit pneumatologische categorieën – en daar gaat het kennelijk om bij de geboorte van de Heiland – dan blijkt de ‘zoon van God’ in het kader *from within* (als messiaanse zoon) de Zoon van God te zijn die *from ahead* (als de eeuwige Zoon) dit kader doorbreekt op een ongekende wijze. De suggestie dat we zouden moeten kiezen tussen theologie of historie bij de passages uit Mattheüs 1 en Lukas 1 is eveneens een onjuiste dichotomie.¹⁴³

De maagdelijke geboorte bevat echter geen biologische theorie, maar geeft de theologische verklaring dat God in Christus de nieuwe schepping schenkt. In het bijzonder komt daarbij tot uitdrukking dat Zijn oorsprong niet in het eenmalig ontvangen van de Geest bij Zijn Doop gezocht moet worden (adoptianisme), maar dat Zijn hele bestaan als de Zoon op aarde bepaald is door de Geest. Zo is Hij ‘ontvangen uit de Heilige Geest’.¹⁴⁴ Samengevat: de goddelijke procreatie van de Zoon (maagdelijke conceptie) is een uitgestoken vinger die wijst op zijn er-reeds-zijn *pro creatione* (pre-existentie).

5.2.5 Existentie en post-existentie – de opstanding

De eschatologie als uitgangspunt voor de christologische bezinning bleek van wezenlijk belang om te kunnen spreken over de pre-existentie van de Zoon van God. Dat bleek met name van belang te zijn bij de verhouding van eeuwigheid en tijd, die tot uitdrukking gebracht wordt met het voorvoegsel ‘pre’. Naast het christologisch aspect van de verhouding van tijd en eeuwigheid hebben Pannenberg en vooral Gunton gewezen op het pneumatologische als het eschatologische aspect van deze verhouding.¹⁴⁵ Jackelén heeft terecht een pleidooi gevoerd voor eschatologie als sleutel tot een relationeel verstaan van de tijd.¹⁴⁶ Een relationeel verstaan van de verhouding eeuwigheid-tijd accentueert de *advantatieve* toekomst – en niet de *futuristische* toekomst – als de tijdmodus

¹⁴² Zie 5.1.1.

¹⁴³ Zo wijst Witherington, *The Birth of Jesus*, 63 er terecht op dat '[h]istory is shown to reflect a divine scheme, or at least God's repeated intervention by various means (words or actions) corrects the course of historical actions or prevents from going awry'.

¹⁴⁴ Zo heeft O'Collins, *Christology*, 277–8, er op gewezen dat de maagdelijke conceptie haar aandeel heeft in de openbaring en verheldering van de centrale waarheid dat 'from the beginning to the end there is a trinitarian face to the story of Jesus Christ. His total history discloses the God who is Father, Son, and Holy Spirit.'

¹⁴⁵ Een soortgelijke christologische en pneumatologische benadering van de tijd, heeft J.P. Versteeg, *Christus en de Geest*, kernachtig samengevat in zijn derde conclusie: 'De verhouding van verleden, heden en toekomst wordt in de brieven van Paulus bepaald door de verhouding van de opgestane Christus en de Geest van God.', 390–3, 390. Het gaat hem daarbij om de grondstructuur van het paulinische denken dat in Christus het eschaton gerealiseerd is, en door de Geest voor de gelovigen gerealiseerd wordt.

¹⁴⁶ Zie 4.2.1.

van de eschatologie en zo ook van de christologie.¹⁴⁷ Het gaat daarbij om de inbreuk van het ‘nieuwe’ in het ‘oude’, in Christus en door de Geest. Zo is de spanning tussen het ‘reeds’ en ‘nog-niet’ de eschatologische doorbreking van een lineaire chronologie.

Deze spanning bleek met name in Pannenberg's theologie aanwezig te zijn.¹⁴⁸ Niettemin bleek Pannenberg recht te kunnen doen aan een spreken over een persoonlijke pre-existentie van de Zoon in het licht van Jezus, de Zoon op aarde. Dat is voor hem meer dan alleen een ‘talig’ concept. De realiteit ervan wordt gedacht vanuit de realiteit van de toekomst die bij wijze van anticipatie reeds in de opstanding realiteit is.

De identiteit van de Vader hangt samen met de pre-existentie van de Zoon. En deze Zoon is blijkens de opstanding wezenseen met de Vader door de Geest. Zijn spreken over een *indirect* Zoonschap laat de verhouding van de eeuwige Zoon tot Jezus lopen via de Logos in Hem en dan wel zo dat Jezus' verhouding tot de Vader bepalend is.

Ook Habermann trekt als conclusie aan het eind van zijn onderzoek dat het spreken over de pre-existentie opgekomen is vanuit het belijden van Christus als de verhoogde Kurios. Het Kurios-zijn, is van kardinale betekenis, omdat dit tot uitdrukking brengt dat Jezus Christus de Zoon van God is in die geheel unieke betekenis van het Woord: behorend tot de identiteit, het wezen van God. Habermann wijst ook op deze gedachtengang: ‘ein himmlisches Wesen kann man eigentlich nicht werden, sondern muß man immer schon sein.’¹⁴⁹ Dat lijkt me een juiste gedachte in het licht van het kardinale onderscheid tussen Schepper en schepping, het wezenlijke onderscheid tussen de unieke, eigen Zoon van God en Gods geadopteerde zonen, waarbij dan vooral gedacht kan worden aan het onderscheid tussen het autotheos van de Zoon en de theiosis van de zonen.¹⁵⁰

Toch gaat men dan eenrichtingsverkeer¹⁵¹ en men sluit dan uit, wat Lee juist bear-gumenteed betoogd heeft, namelijk dat ‘Jesus’ Selfconsciousness of Divine Sonship and Divine Mission’ funderend is geweest voor de ontwikkeling van het belijden van de pre-existentie.¹⁵² Het spreken over de pre-existentie alléén gezien als implicatie van Zijn verhoging lijkt me ook geen recht doen aan wat de Schrift zelf ons meedeelt, namelijk dat met name door en na de opstanding – en dan is bijzonder te denken aan het zenden

147 Hierbij gaat het dan niet om een tegenstelling tussen afhankelijkheid van verleden tijd/causaliteit aan de ene kant en afhankelijkheid van de toekomst/indeterminisme aan de andere kant. Ook vanuit de toekomst kan er sprake zijn van causaliteit en eveneens is vanuit het verleden er niet alleen maar sprake van een allesbepalende gedetermineerdheid.

148 Zie *Kom en zie (I)*, hoofdstuk 3.

149 Habermann, *Präexistenzaussagen*, 421–23, 426. ‘Von der Postexistenz, von der Erlangung der Würde des Kyrios (Phil 2,9.11; 1 Kor 8:6) aus, wurde erst die Aussage über die Präexistenz möglich.’, 421.

150 Te wijzen is bijvoorbeeld op Joh. 5:26: ‘Want zoals de Vader het leven heeft in Zichzelf, zo heeft Hij ook de Zoon gegeven het leven te hebben in Zichzelf.’ Dat onderscheidt de Zoon van de zonen, de Schepper van de schepping.

151 Cf. Walter, ‘Geschichte und Mythos’, 224: ‘Mann könnte vielleicht sagen, daß die Präexistenzchristologie eine Art Rückspiegelung der Erhöhungschristologie war. Aber das erklärt die Entwicklung doch nur ein Stück weit’.

152 Lee, *From Messiah to Pre-existent Son*, samengevat op 316. Eerder in resp. ch. 4 en 5 uitvoerig toege-licht. Contra: Preß, *Jesus und der Geist*, 78, die van mening is dat het bijzondere van Jezus' spreken over ‘Abba’ en Jezus' verstaan van zichzelf als de Zoon van God zich nauwelijks historisch laat bewijzen. ‘Die Singularität Jesu kann *nur* rückwirkend aus seiner Erhöhung und Aufnahme in die Wirksamkeit Gottes gefolgt (...) werden.’ (cursivering, MJK).

van de Geest – de kerk tot verstaan is gekomen van wie deze Zoon is. Er is sprake van een doorbraak in het kennen van Hem als de Zoon nadat Hij ‘Zoon van God in kracht’ (Rom. 1:4) is.¹⁵³

Eveneens werpt het einde licht op het begin. Maar dat is allereerst een epistemologische uitspraak, zij het gefundeerd in een belijden van het *zijn* van Hem, Die *is, was, en komende* is en als zodanig ook een ontologische uitspraak.¹⁵⁴

Mattheüs 18:20 – Mattheüs 28:20

Dat er blijkens de tekst van het NT er een onlosmakelijke verbondenheid is vice versa tussen vóór en ná de opstanding blijkt wanneer we Mattheüs 28:20 vergelijken met Mattheüs 18:20. I.H. Marshall merkt in zijn studie *Beyond the Bible* op: ‘So when we interpret the Christology in the Gospels, we need to do so in the context of the fuller revelation after Easter and to recognize its elementary character’.¹⁵⁵ Hij voegt daar even later aan toe: ‘There is a development in the concept of what it means to have an attachment to Jesus after Easter, but not of such a nature that the teaching of Jesus cannot be applied to it.’ Daarmee akkoord. De volgende zin roept echter wel een vraag op over het verband tussen post-en pre-existentie: ‘Indeed, the Gospels contain statements that are effectively prophetic, such as Matt. 18:20, where everything suggests that this applies to the post-Easter periode’.¹⁵⁶ Is dit een noodzakelijke veronderstelling? Dat Mattheüs 28:20 licht laat vallen op Mattheüs 18:20 is evident. Maar heeft daarmee Mattheüs 18:20 nog geen actuele betekenis vóór de opstanding? Dat lijkt me juist van grote betekenis te zijn. Immers, in Mattheüs 18:20 wordt Jezus’ transcendentie aangeduid in ‘geografische’ zin. ‘Matthew presents Jesus here, then, as transcending his local presence; this is only a short step away from preexistence, which is the transcendence of Jesus’ temporal presence in the world between birth and ascension.’¹⁵⁷ In dat verband kan gezegd worden dat Mattheüs 28:20 de belofte van Mattheüs 18:20 herhaalt en aan het ‘waar...daar’ een universaliteit geeft door de gehele wereld en onafgebroken in de toekomst.

153 Cf. o.a. Hurtado, *One God, One Lord*, 116: ‘Thus a key factor that must be taken in account in understanding the rise of early Christian devotion to Jesus is the pre-Easter ministry of Jesus and its effect upon his followers’; Preß, *Jesus under Geist*, 101, 114, wijst op de brede consensus in de exegese dat de verschijningen van de opgestane Jezus geleid hebben ‘zu eineme großen Sprachgewinn in der Ausformung der Christologie’.

154 Cf. Wevers, *Jezus Christus, vanwaar komt Hij?*, 144, ‘maar logisch consequent moet uit een combinatie van een uitgangspunt, dat ligt bij een verrezen, postexistente Heer (...) toch wel volgen, dat in de “zijnsorde” het primaat ligt bij God die middels de preëxistente Jezus Christus op aarde komt.’ Hij verwijst voor deze gedachtegang naar wat C.D.F. Moule vragenderwijs als volgt onder woorden bracht; ‘If the Church’s transcendent Lord is deemed, as in New Testament thought, to be continuous with the historical Jesus, does it not follow that the historical Jesus was continuous with the eternal preexistent Logos?’ Cf. ook Lane G. Tipton, ‘Christology in Colossians 1:15–20 and Hebrews 1:1–4: An Exercise in Biblico-Systematic Theology’, in: idem (e.a.), *Resurrection and Eschatology*, 177–202, 186 over pre-existentie en post-existentie: ‘the former is manifest in the eschatological significance of the latter’.

155 I. Howard Marshall, *Beyond the Bible. Moving from Scripture to Theology* [with essays by Kevin J. Vanhoozer and Stanley E. Porter] (Grand Rapids 2004) 65.

156 I.H. Marshall, *Beyond the Bible*, 66.

157 Gathercole, *Preexistent Son*, 78, cf. 65–68 waar hij een bespreking geeft van ‘The “Name” of Jesus’ en met name ook wijst op een studie van A. Ruck-Schröder, *Der Name Gottes und der Name Jesus. Eine neutestamentliche Studie [WMANT]* (Neukirchen 1999) over de relatie tussen beide namen, 263: ‘können die Aussagen über den Namen Jesus bei Matthäus als Auslegung des Namen des Gottes Israels “am Ende der Zeiten” verstanden werden.’ Gathercole wijst in dit verband op de betekenis van de ‘Naam’ van Jezus. Meer dan iets anders heeft een ‘naam’ betrekking op identiteit en niet slechts op een functionele relatie. Cf. hierboven 3.2.2 en hieronder over het *extra Calvinisticum* bij noot 170.

De verbondenheid¹⁵⁸ van post-existentie, existentie en pre-existentie blijkt bijvoorbeeld ook wanneer door het *from ahead* – dat als basis de opstanding heeft – juist het *from within* – vanuit de incarnatie gedacht – centraal komt te staan.¹⁵⁹ Het lijkt me meer dan toevallig dat in Lukas 24:36 en Johannes 20:19,26 staat dat Jezus kwam ‘en stond in het midden’. Vanuit dit ‘midden’ is Jezus aanwezig *from within* als degene, die reeds een eeuwigheid zijn kerk vóór is en tot ons komt *from ahead*, vanaf de ‘overkant’ van de dood.

Omdat de Zoon de *Eschatos* is, staat vast dat Hij niet anders dan de Eerste kan zijn. En er kan er maar één de Eerste zijn: God.

5.2.6 De identiteit van God – door de Zoon getekend

Het is begrijpelijk dat juist wanneer de identiteit van God als onveranderlijk¹⁶⁰ gezien wordt, men zijn toevlucht gezocht heeft in een ‘tweede God’. Een lijdende ‘God in het vlees’ is dan een onmogelijkheid.¹⁶¹ Dat bij een statische onveranderlijkheid van God een sterk dualistische wijze van denken tot uitdrukking komt, onderstreept nog eens deze onmogelijkheid. Omgekeerd, wanneer het verbazingwekkende waar is – *God* geopenbaard in het vlees – dan heeft dat ook betekenis voor de identiteit van God: zó was Hij nog niet eerder aanwezig. Maar wat is dan de relatie tussen de pre-existentie van de Zoon en de identiteit van God wanneer de incarnatie en de opstanding er werkelijk toe doen?

We hebben gezien dat Jezus Christus ‘altijd reeds’¹⁶² tot de identiteit van God, het God-zijn van God, behoort. Daarmee is echter niet meteen beweerd dat op het moment van de incarnatie er niets veranderde in de identiteit van God. Aannemen dat God een *andere* identiteit aangenomen zou hebben, zou in tegenspraak zijn met de Naam die de

158 Hierbij is o.a. te denken aan wat de Zoon tot de Vader zeggen kan, blijkens het ‘hogepriesterlijk gebed’, Joh. 17:5, ten aanzien van de heerlijkheid ná de opstanding c.q. hemelvaart en de heerlijkheid ‘voordat de wereld er was’.

159 Cf. T.F. Torrance, *Space, Time, and Resurrection*, 56: ‘It is in the resurrection that we have the unveiling of the mysterie of the incarnation: the birth and resurrection belong inseparably together and have to be understood in the light of each other’. Beide zijn voor Torrance ‘ultimates’, 22: ze dienen verworpen of geaccepteerd te worden. Verdere verificatie is niet mogelijk, behalve vanuit de gronden die uit deze feiten zelf naar voren komen. Dat is wetenschappelijk vergelijkbaar met vooronderstellingen in natuurwetenschappen: wanneer die niet gelden, werkt het hele systeem niet. Dat incarnatie en opstanding zo bij elkaar horen, is gebleken uit *lichamelijke* verschijning van Jezus gedurende de veertig dagen tussen opstanding en hemelvaart (Hand. 1:3). De redelijkheid van bijvoorbeeld het geloof in de incarnatie kan wel aange-toond worden, cf. Stephen T. Davis, ‘Was Jesus Mad, Bad, or God?’, in: idem (ed.), *The Incarnation*, 221–45, 245: ‘Accordingly, the MBG argument can constitute a powerful piece of Christian apologetics.’

160 En in samenhang daarmee de *impassibilitas* en *aseitas* van God.

161 Zo o.a. een lijn van Philo naar Origenes en Arius. Cf. Alan F. Segal, *Two Powers of God: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (Leiden 1977) en diens opstellen in: Stephen T. Davies, *Incarnation*, 116–39 en: idem, *Trinity*, 73–95. Cf. Kimlyn Bender, ‘Christ, Creation and the Drama of Redemption. “The Play’s the Thing...”’, *SJT* 62 (2009) 149–74 over het unieke van het samengaan van Gods transcendentie en Zijn handelen in deze wereld vergeleken met Griekse godsbeelden.

162 Wellicht ten overvloede wijs ik erop dat dit geldt voor óns spraakgebruik en staat tegenover het ‘er was eens dat Hij niet was’, zoals Arius en eerder anderen dat gezegd hebben ten aanzien van de Zoon.

levende God Zichzelf gegeven heeft, JHWH (*ehyeh asher ehyeh*). Blijkbaar¹⁶³ is er sprake van een dynamische identiteit, een identiteit waarin die beweging¹⁶⁴ *gebleken* is in de geschiedenis van de zending van de Zoon en de Geest. Wat is dan de relatie met de pre-existentie van de Zoon?

‘Präexistenz bedeutet: Gott ist von vornherein so, daß er Selbstmitteilung in diesem tiefsten Sinn der Jesusoffenbarung wollen kann: Er ist “Jahwe” – in dem Sinn, wie dieser Namen von der Selbstmitteilung in Jesus her verstanden werden kann.’¹⁶⁵ Het *ehyeh asher ehyeh* is geen definitie van Gods natuur in de zin van een filosofisch statement over Gods zijn. Aan de ene kant kan gezegd worden dat het kennen van deze Naam, het kennen van Zijn bedoeling is voor de hele mensheid van begin tot eind.¹⁶⁶ Tegelijkertijd zal deze Naam nog uitgeschreven worden na de openbaring aan Mozes op een tot dan toe ongekende wijze.¹⁶⁷

Het ‘God geopenbaard in het vlees’ onderstreept dat de belijdenis van de pre-existentie niet bijkomstig is. Hoewel de Zoon bleef wat Hij was, werd Hij wat Hij nog niet eerder geweest was: mens. De incarnatie van de Zoon gaf daarom wel iets ‘nieuws’ aan de identiteit van God, maar Hij werd daardoor geen ‘nieuwe’ God.¹⁶⁸ Hij is trouw aan Zichzelf als de Rechtvaardige. ‘[O]nly God could have undergone becoming on the scale implied in the incarnation. God was the only being who could have become man.’¹⁶⁹ Dat is meer dan een logische redenering. Het is theologisch van wezenlijke betekenis.

Nu zijn er logische onderscheidingen in omloop waaraan theologische betekenissen gegeven wordt, zoals het onderscheid tussen *essentiële* en *contingente* eigenschappen. Met behulp van de modaal-filosofische onderscheidingen van noodzakelijk, contingent, mogelijk en onmogelijk kan dan iets gezegd worden over bepaalde eigenschappen van God en Zijn relatie tot deze wereld c.q. mogelijke werelden. Zo wordt betoogd dat ‘Schepper-zijn’ een contingente eigenschap van God is. Zeggen dat dit een essentiële eigenschap zou zijn, zou God afhankelijk maken van de schepping. Hij zou dan *moeten* scheppen. Welnu, zo kan gezegd worden dat er essentieel niets veranderde toen de Zoon vlees en bloed aangenomen heeft uit de maagd Maria en een mens geworden is. De Zoon had dit ook niet kunnen doen. Maar deze contingente

163 Ik gebruik dit woord, omdat het gaat over de identiteit van God *zoals die zich aan ons toont*. Gaat het over Gods identiteit *a se* dan dienen we te beseffen hoe Paulus in 1 Kor. 2:10–12 verbinding legt tussen wat onkenbaar is en geopenbaard wordt door de Geest van God.

164 Hierbij is te denken aan de *σπλάγγνα ἐλέους Θεοῦ ἡμῶν* (Luk. 1:78) in de lofzang van Zacharias op het ‘Hoog bezoek’.

165 Rahner, Thüsing, *Christologie*, 249.

166 Zo o.a. B.S. Childs, *Exodus* (London 1974) 119.

167 Cf. Christopher R. Seitz, *Word Without End. The Old Testament as Abiding Theological Witness* (Michigan 1988) 239: ‘Yet neither we nor Moses is prepared to understand such a ‘name’ yet, because what God will be, and is most essentially, has not yet been made manifest’.

168 Vergelijkbaar met het Vader en Schepper zijn van God: T.F. Torrance, *The Trinitarian Faith*, 88: ‘God was always Father, not always Creator, but now he is Creator as well as Father. It is in similar terms that we may speak of the eternal Son who *became* Man. The Son was always Son of God, but now he is Man as well as God.’ De verdere doordenking van de inhoud van dit ‘nieuwe’ valt buiten het terrein van deze studie. Systematisch-theologisch kan m.i. het best een parallel met het spreken over ‘oude’ en ‘nieuwe’ verbond als uitgangspunt dienen. In ieder geval is dat de achtergrond van wat hier in enkele zinnen gezegd is over ‘nieuw’.

169 Donald Macleod, *The Person of Christ*, 186. Daarmee wil hij overigens niet zeggen dat ‘God’ de Vader of de Geest ook wel mens had kunnen worden.

eigenschap ‘geïncarneerd zijn’ is wel iets nieuws.¹⁷⁰ Op zichzelf genomen kan deze wijze van spreken verhelderend zijn, mits in het woord ‘contingent’ niet iets onwillekeurigs meeklinkt van ‘iets wat *maar* bijkomstig is’, dus slechts accidenteel.

Het spreken over een *narratieve identiteit* – en het gaat me bij deze beladen term (narratief) om de geschiedenis waarin de Naam JHWH uitgeschreven is – kan aan deze dynamische identiteit recht doen. Daarbij is God niet slechts een ‘verhaalfiguur’, maar blijkt vanuit Zijn handelen in de geschiedenis de identiteit van deze drie-enige God. Met narratief wordt hier dus niet bedoeld dat de *doctrina christiana* een puur literaire aangelegenheid zou zijn, waarbij de historiciteit en de waarheidsvraag er niet toe zouden doen.¹⁷¹

Vanhoozer stelt inzake de verhouding van God tot tijd en eeuweheid, de economische en immanente triniteit: ‘it is the narrative figuration of the economic Trinity – that is, the story of the temporal missions of Jesus and the Spirit – that alone configures God’s eternity’.¹⁷² De vraag die zich hierbij weer¹⁷³ aandient, is hoe de verhouding is tussen deze ‘narrative figuration’ van de economische triniteit en de ‘configuration’ van de immanente triniteit.

Vanhoozer werkt bij zijn bezinning op de identiteit van God met een onderscheid dat hij aan Ricoeurs identiteitsbegrip ontleend heeft. Zo maakt hij onderscheid tussen een *idem*-identiteit – de tijdloze God van de filosofen – en een *ipse*-identiteit – de God van Abraham, Izak en Jacob.¹⁷⁴ Voor de identiteit van God blijkt het leven van Jezus wezenlijk te zijn:

‘No future action of God can possibly surpass or replace what God has done in Jesus Christ, since in the sequence of actions which leads from Bethlehem to Golgotha and the Emmaus road enacts Gods’ own free decision to be this human being – his decision that to be Jesus of Nazareth belongs to God’s own identity. To identify God – fully to pick God out from the crowd, as it were – therefore requires reference to this particular sequence of human actions and passions.’¹⁷⁵

170 Zie bijv.: K. Scott Oliphint, “‘Something Much Too Plain To Say’”. A Systematical Theological Apologetic’, in: Lane G. Tipton, Jeffery C. Waddington, *Resurrection and Eschatology* [Essays in honor of Richard B. Gaffin Jr.] (Grand Rapids 2008) 361–82.

171 Cf. Theo de Boer, *De God van de filosofen en de God van Pascal*, 148–9. In dit opzicht gaat het inderdaad om wat Vanhoozer genoemd heeft ‘The Drama of Doctrine’. In dat kader kan ook recht gedaan worden aan andere elementen, zoals ‘generalized statements about God’ (zo in Ex. 34:6–7) 94–5. Cf. Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik*, I: 247–83; idem, II/2, 463–89. Voor een narratieve christologie als alternatief voor een tweenatureleer: zie James McClendon Jr., *Doctrine: Systematic Theology*, Vol. 2 (Nashville 1994) 276: ‘And now the capstone word is this: these two stories are at last indivisibly one’; cf. Jonathan R. Wilson, ‘Can Narrative Christology Be Orthodox?’, *IJST* 8 (2006) 371–381, die een alternatief voorstel doet voor ‘twee verhalen in één handelende persoon’ en/of ‘twee handelende personen in één verhaal’; cf. Paddison, ‘Engaging Scripture’, die het toepast op het Evangelie van Johannes. We moeten lezen ‘not (...) by importing prepackaged credal formulae and imposing them on the shape of the narrative, for the narrative itself can take us deeper into the truth which the creeds have sought to serve’, 153.

172 Vanhoozer, ‘Does the Trinity Belong in a Theology of Religions? On Angling the Rubicon and the “Identity” of God’, in: idem, *The Trinity in a Pluralistic Age. Theological Essays on Culture and Religion* (Grand Rapids/Cambridge 2007) 65.

173 Cf. de bespreking van de ‘regel van Rahner’ hierboven.

174 Vanhoozer, *On Angling the Rubicon*, 47–51. Cf. idem, *Drama of Doctrine*, m.n. 124–33.

175 Bruce D. Marshall, ‘Christ and the Cultures: the Jewish People and Christian Theology’, in Colin E. Gunton, *Christian Doctrine*, 81–100, 95.

Dat de relatie tussen de pre-existentie van de Zoon en de identiteit van God er zo werkelijk toe doet in de incarnatie, blijkt wanneer we dit samenvatten in het licht van de typering van Gods identiteit die door Johannes gegeven is: ‘God is liefde’. Wanneer Jezus niet de pre-existente Zoon van God geweest zou zijn, dan zou deze liefde van God in de geboorte van Maria’s zoon niet meer gebleken zijn als bij de geboorte van welk ander kind ook. Omgekeerd betekent het belijden van de pre-existentie van de Zoon als ‘reeds behorend tot Gods identiteit’ daarom dat deze liefde in de incarnatie op ongekende wijze gebleken is (1 Joh. 4:9,10). De Zoon behoort tot de definitie van Gods liefde. Dat geldt in het bijzonder de overgave van Zijn Zoon ‘tot verzoening’. Daarin geeft God *Zichzelf* op een wijze die nooit eerder in de historie had plaatsgevonden. Daarmee is geen *patripassianisme* of *theopaschitisme* beleden, evenmin als dat het geval is wanneer we lezen dat God zijn gemeente verkregen heeft door ‘zijn eigen bloed’ (Hand. 20:28).¹⁷⁶ Wel onderstreept het de eenheid van Vader en Zoon.

Alleen vanwege de incarnatie van de *pre-existente* Zoon van God kann beleden worden: ‘Wie Mij gezien heeft, heeft de Vader gezien’. Zo schrijft het Woord dat vlees geworden is, de identiteit van God uit. Zo zijn ook het lijden, de vernedering en nederigheid, de gehoorzaamheid van de Zoon essentieel voor de identiteit van God. Juist in de *passiviteit* van de Zoon komt de *activiteit* van de Goddelijke liefde tot uitdrukking. Dat Hij zelf tegelijkertijd ook *actief* participeert in deze Goddelijke liefde wordt onderstreept door de belijdenis van de pre-existentie van de Zoon.

In dit verband blijft ook het overwegen van het zogenaamde *extra Calvinisticum*¹⁷⁷ van groot belang, niet alleen met betrekking tot de Zoon ná Zijn hemelvaart¹⁷⁸, maar reeds ook in relatie tot Zijn incarnatie op aarde en vóór die tijd.¹⁷⁹ Hij werd wat Hij niet was én Hij bleef wat Hij was.¹⁸⁰ Dit *extra Calvinisticum* van toepassing¹⁸¹ laten zijn op de post-existentie heeft – zo hebben we in deze studie betoogd – onvermijdelijk gevolgen voor de visie op de existentie van Jezus de Christus en voor Zijn pre-existentie.¹⁸²

176 Cf. J. van Eck, *Handelingen*, 443: ‘Het heeft God “zijn eigen bloed” – dat is, zijn eigen Zoon, gekost’. Hij voegt daar aan toe: ‘De vraag of Lucas het bloed van Christus Gods bloed kon noemen, doet hier niet ter zake. Het is Christus zelf die hier als Gods bloed wordt aangeduid.’

177 Dat deze gedachte niet van Calvijn afkomstig is, maar bij de kerkvaders al verwoord is, heeft vrij recent Paul Helm, *John Calvin’s Ideas* (Oxford 2004), m.n. hoofdstuk 3, nog eens betoogd. Cf. eerder: Weber, *Grundlagen II*, 145–53.

178 Zoals in H.C. 17. Wanneer verderop sprake is van post-existentie is eerder aangegeven dat Jezus de veertig dagen tussen opstanding en hemelvaart reeds van de ‘overkant’ van het graf, van de aardse existentie, verschenen is.

179 Zie hierover: Myk Habels, ‘Putting the “extra” back into Calvinism’, *SJT* 62 (2009) 441–56; Oliver D.Crisp, *Divinity and Humanity*, 142–3, 150; Chr. Link, ‘Das sogenannte Extra-Calvinisticum’, in: idem, *Prädestination und Erwählung. Calvin-Studien* (Neukirchen-Vluyn 2009) 145–170.

180 Juist dat laatste werd ook benadrukt in de vroege kerk. Cf. o.a. Athanasius, *Contra Apollinarium*, 2,3, 7 en 16, (PG 26, 629, 632): μένων ὁ ἴψ. Niet zonder reden wordt dan ook wel gesproken over het *extra catholicum*.

181 Ik ga hier voorbij aan de oorspronkelijke context van dit ‘extra’ in verband met de Avondmaalsleer waar het gaat om de wijze waarop Christus present is.

182 Cf. Chr. Link, ‘Das sogenannte Extra-Calvinisticum’, die een aantal consequenties van deze opvatting doordenkt. Enkele daarvan vinden ook een plaats in wat in dit hoofdstuk betoogd wordt. Een gedachte die niet in direct verband staat met deze studie, maar wel verder overweging waard is, is de overeenkomst tussen het spreken in gelijkenissen in de taal van de ‘profane wereld’ die tegelijkertijd ‘eine für Gott spre-

Het *extra Calvinisticum* geeft uitdrukking aan wat in deze studie betoogd is. Het geeft iets weer van ‘er komt wat reeds was’ (*from within*) en ‘er is reeds wat komt’ (*from ahead*). Beide staan in het teken van de beweging van het komen van God tot deze wereld (*from ahead*), waarbij het ‘extra’ onderstreept dat het juist het blijvende onderscheid tussen God en wereld is, die het ervaren van Zijn nabijheid mogelijk maakt.

In dit verband wijst ook Link op de noozakelijkheid van een ‘*pneumatologisch* geprägten Entwurf’¹⁸³ van de christologie en spitst dat toe op de plaats van het *officium mediatoris* in Calvijns theologie. De Geest waarmee Christus gezalfd is, is de Geest van de pre-existente Logos. Zo staat de beloftegeschiedenis van Israël in het teken van een ‘extra’ – en is niet slechts ‘voorspel’ – te weten als een geschiedenis die de ‘Geschichte des *Gottesnamens*’ is ‘in die der Name Jesu nun *eintritt*’¹⁸⁴ (cf. *from within*). En dat betreft niet alleen de geschiedenis van Israël, maar ook van de gehele kosmos: ‘Hij kwam tot het Zijne’ (Joh. 1:11). Link legt dan ook het verband met het komende rijk van God, waarin God ook ‘Zijn handen en voeten zichtbaar maakt’.¹⁸⁵

Met dit belijden van het *extra calvinisticum* wordt ook, zoals Crisp betoogd heeft, voorkomen dat een vorm van Goddelijke kenose noodzakelijk zou zijn. Maar is dan het spreken over een ‘divine krypsis’ dat hij als alternatief biedt de enige oplossing?¹⁸⁶

De verhouding tussen de Geest en de Zoon werpt ook licht op de betekenis van de Geest voor het functioneren van de ‘hypostatische eenheid’ van de ‘twee naturen’ in de ene Persoon van de Zoon. L.J. van den Brom heeft een eigentijds model voorgesteld van een *relationele* christologie. Hij gebruikt daarvoor de verhouding van hardware en software en noemt dit een moderne versie van het extra-calvinisticum. Daarbij geldt dat de goddelijke software (het interpreterend programma) niet de perken van de menselijke hardware (het fysieke gebeuren) overschrijdt wanneer we letten op de grenzen van Jezus’ vermogen en kennen. Zo kan er sprake zijn van één ‘Ik’ dat handelt en denkt in menselijke mogelijkheden én dat denkt en handelt in goddelijke mogelijkheden. ‘In de menselijke mogelijkheden van Jezus van Nazareth realiseert het interpreterend programma van God zich: hier handelt het Goddelijk Ik. (...) Er is sprake van gehoorzaam-

chende Welt’ is en de plaats die Jezus innam: ‘Dass also Jesus von Nazareth – in diesem Horizon geredet – das primäre, *authentische* Gleichnis Gottes ist, dass im Inkognito des stadtbekanntes Zimmermanns Gott selbst in die menschliche Geschichte eingetreten ist, *ohne* in ihr aufzugehen: das ist es, was das Extra-Calvinisticum zunächst einschärfen will’, 150. Cf. ook Richard Cross, ‘Incarnation, Omnipresence, and Action at a Distance’, *NZStH* 45 (2003) 293–312 die betoogt dat ‘omnipresence and circumscriptive or spatial presence are not contradictories’, 298. ‘Omnipresence is never anything more than factually bringing about effects everywhere, and in this sense is not in any obvious sense a *spatial* category. The Word is spatially restricted to his body, but can non-spatially bring about effects everywhere’, 300.

183 Link, ‘Extra-Calvinisticum’, 164.

184 Link, ‘Extra-Calvinisticum’, 165. Link verwijst naar de als axioma gehanteerde regel uit Calvijns commentaar bij 1 Kor. 11:27: ‘Christum non posse a spiritu suo divelli’.

185 Link, ‘Extra-Calvinisticum’, 169–70.

186 Cf. B. Wentsel, *Het Woord, de Zoon en de dienst* [Dogmatiek dl.1], 306–7, die spreekt over ‘verberging’ (occultatio): ‘Door Hem bleef de zon schijnen toen er een grote duisternis over Golgotha kwam. De goddelijke majesteit was verborgen aanwezig onder het geschonden menszijn’.

heid in zoverre als Jezus *trouw* blijft als Goddelijk Ik aan de gestelde begrenzingen van de mensengeschiedenis.¹⁸⁷

Toch zou juist wanneer het woord *relatie* gebruikt wordt veel eerder gedacht kunnen worden aan de Geest, die de relatie vormt tussen de door de Zoon *aangenomen* menselijke natuur en Zijn goddelijke natuur. Dan is er sprake van een persoonlijke relatie in plaats van de technische relatie die Van den Brom als illustratie gebruikt. Wanneer we de Geest Zijn plaats geven in de existentie van de Zoon kan ook de gedachte voorkomen worden dat de pre-existentie van de Zoon een bedreiging zou vormen voor het echte mens-zijn van Jezus, omdat de goddelijke natuur zou fungeren als ‘automatische piloot’ voor Jezus’ menselijke natuur. De incarnatie – de daad van de Zoon – gaat dan samen met de inspiratie – het vervuld zijn met en zo geleid worden door de Geest van de mens Jezus Christus.¹⁸⁸ Dan is er geen reden om te spreken over ‘Goddelijke zelfbeperking’ of een *kenose*. Juist zo kan ook de menselijke ontwikkeling van de Zoon tot z’n recht komen én wordt de identiteit van God getekend in het leven van de Zoon, Die niet minder God geworden is maar wel meer mens¹⁸⁹. Alleen aan de Geest is deze dynamiek eigen, als de Geest die *from ahead* en *from within* Zijn plaats ingenomen heeft in het leven van Jezus. Zo valt er licht op de pre-existentie van de Zoon vanuit de post-existentie én de existentie van Jezus, de Christus.

5.3 Pre-existentie en theologie

In deze paragraaf wordt de pre-existentie van de Zoon geplaatst in het ‘web’ van relaties tussen de verschillende onderdelen van de theologie. Het betreft die onderdelen die in deze studie meer dan eens ter sprake zijn gekomen, zowel bij de bestudering van de theologie van Kuschel, Pannenberg en Gunton in het eerste deel als bij wat in het tweede deel ter sprake is gekomen. Zo kan blijken dat ook dit onderdeel van de christelijke leer pericentrisch en perichoretisch is.¹⁹⁰ Het gaat om een wezenlijk aspect van de persoon van de Zoon, Jezus de Christus.

187 L.J. van den Brom, ‘Relationele christologie als alternatief’, *KeTh* 37 (1986) 319–42, m.n. 338–42, 340. Zo kan er volgens hem ook recht gedaan worden aan de mentale ontwikkeling van Jezus (Luk. 2:52).

188 Zie uitvoerig hierover in het licht van de christologie van John Owen: Alan Spence, *Incarnation and Inspiration. John Owen and the Coherence of Christology* (London/New York 2007). Cf. J.P. Versteeg, *Christus en de Geest*, die erop gewezen heeft hoe er niet alleen een lijn door het NT loopt van Christus naar de Geest, maar ook van de Geest naar Christus. De laatste lijn van Jezus als Drager van de Geest vinden we vooral in de synoptische Evangelien.

189 Het gaat me om een menselijk natuur als een ‘statisch ding’ af te wijzen. Cf. Ivor J. Davidson, “‘Not My Will but Yours be Done’: The Ontological Dynamics of Incarnational Intention”, *IIST* 7 (2005) 178–204, 200: ‘At the most basic level, the Spirit is the one who enables the incarnate Christ to be himself – to be who he is as the presence of God in properly human form among us. To go further: it is in the Spirit that the humanity of the Word in particular is actualized.’ Cf. ook *Kom en zie (I)*, 4.4.1 en 4.5 (Gunton).

190 Gerard Loughlin, ‘The basis and authority of doctrine’, in Colin E. Gunton (ed.), *Christian Doctrine*, 41–63, 53.

5.3.1 Pre-existentie en protologie

Met name Gunton heeft voortdurend gehamerd op het wezenlijk onderscheid tussen de Schepper en de schepping, zo zagen we. Dit principiële uitgangspunt, zoals o.a. verwoord in Romeinen 1:25, brengt met zich mee dat wanneer we de *logos* waarover Johannes 1 spreekt een plaats willen geven, we zullen moeten kiezen: *of* aan de kant van God – en dan is de *logos* pre-existent in een reële, persoonlijke zin – *of* aan de kant van de schepselen – en dan is het onvermijdelijk dat we niet verder komen dan een spreken over een *ideële* pre-existentie: een reeds aanwezig zijn in Gods gedachten (Zijn plan) voordat ze in de realiteit van de schepping aan het licht gekomen zijn.

In dit verband komt vanuit de Schrift het belang van de lijn naar voren die het spreken over de Zoon als de *Scheppingsmiddelaar* heeft (Joh. 1:1–3, 1 Kor. 8:6, Kol. 1:16, Hebr. 1:3):

1. De absolute onderscheiding Schepper-schepping brengt geen dualistische scheiding te weeg: ‘Hij is gekomen tot het Zijne’ als het ‘Woord, dat ‘in den beginne’ op God gericht (*pros*) was. Hierbij kan herinnerd worden aan het belang van het spreken over *otherness-in-relation* (Gunton), de Zoon als *generatives Prinzip* in relatie tot Zijn zelfonderscheiding ten opzichte van de Vader’ (Pannenberg).
2. Hij Die er reeds was, is van de existentie van de schepping af voortdurend aanwezig (met de Geest), zoals de uitdrukking ‘in Christus geschapen’ wil onderstrepen. Het NT geeft Christus een ontologische en epistemologische prioriteit in relatie tot de schepping (Kol. 1:17,18). Deze correlatie tussen de *logos asarkos* en *logos ensarkos* fundeert ook een verband tussen een theologie van de natuur (*logos embedded*) en de christologie (*logos embodied*). Terzijde zij opgemerkt dat hierin ook een verband gelegd is tussen apologetiek en dogmatiek.
3. Zo kan ook recht gedaan worden aan het feit dat JHWH’s bijzondere aanwezigheid en handelen onder Israël ‘in de Zoon’ niet los gezien mag worden van Zijn bemoeienissen met alle volkeren.

Wanneer we pre-existentie zien in het licht van de grens tussen Schepper en schepsel, dienen we wel te beseffen dat we niet over de grens, maar over het centrum van ons leven spreken. Pre-existentie is daarom geen ‘grensgeval’ in de theologie. Ik ken geen woorden die daar meer recht aan doen dan die van D. Bonhoeffer:

‘[D]as Leben, das von Gott herkommt, ist in der Mitte, d.h. Gott, der das Leben schenkt, ist der Mitte. In der Mitte der dem Adam verfügbaren, der ihm zur Herrschaft gegebenen Welt ist nicht er selbst, sondern der Baum göttlichen Lebens.’ ‘*Die Grenze des Menschen ist in der Mitte seines Daseins*, nicht am Rand; die Grenze, die am Rand des Menschen gesucht wird, ist Grenze seiner Beschaffenheit, Grenze seiner Technik, Grenze seiner Möglichkeit. Die Grenze, die in der Mitte ist, ist die Grenze seiner *Wirklichkeit*, seines *Daseins schlethin*. (...) *Er [sc. Gott] ist Grenze und Mitte unseres Daseins zugleich*.’¹⁹¹

Dit Leven is geopenbaard in Gods Zoon. Het ‘in Hem’ geschapen zijn kan daarom ook slechts *from within* verstaan worden als komend *from ahead*.¹⁹²

¹⁹¹ D. Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall* (München 1989), resp. 78, 81.

¹⁹² Cf. 3.2.6.

5.3.2 Pre-existentie en de eenheid van het Woord van God

Het is opvallend hoe Jezus zelf de eenheid van het oude en nieuwe verbond tot uitdrukking heeft gebracht. Hij legt zichzelf uit in het licht van het OT (Lukas 24). Het gaat in deze paragraaf niet om een kennisingang van een veronderstelde éénheid van de Schrift naar de pre-existentie van de Zoon. Juist diens pre-existentie geeft een éénheid aan oude en nieuwe verbond, van Oude en Nieuwe Testament.

Zo blijkt van wezenlijke betekenis te zijn hoe de eerste verzen van de brief aan de Hebreëen inzetten (1:1): ‘Ten laatste van allen door de Zoon gesproken’. Deze Zoon is echter niet alleen de laatste maar blijkt tevens de eerste te zijn (1:2).¹⁹³ In het licht van het reeds ‘in Hem’ geschapen zijn, valt er licht over heel Gods openbaring. Vanuit dit ‘in Hem’ valt er licht op de personen, de gebeurtenissen, de gesproken woorden, de ambten en de tabernakel en tempel.¹⁹⁴ Ook de Romeinenbrief – de brief waarin het volk van het oude verbond een grote plaats inneemt – wordt bepaald door de *inclusio*, waarmee Paulus het evangelie aangaande Christus, dat God tevoren beloofd had door zijn profeten in de heilige Schriften (1:2) – maar tijden lang nog een geheimenis gebleven is – nu door die profetische geschriften bekend gemaakt is onder alle volken (16:25,26).

1. Typologie

Het gaat nu niet om een brede uiteenzetting van typologie als hermeneutische methode in de uitleg van de Schrift.¹⁹⁵ Slechts dit éne kan in het kader van deze studie onderstreept worden, namelijk dat het bij een typologische verklaring van het OT niet gaat om een ‘lege huls’ die later gevuld wordt in en door de komst van de Zoon in het vlees. Anders gezegd: het is in het licht van de pre-existentie van de Zoon niet zo dat het OT pas typologisch verstaan dient te worden in het licht van het NT, maar dat het in zichzelf reeds typologisch *is*. Wanneer daarom in het verband van een bepaald type gesproken wordt over een ‘voorafschaduwing’ van een daarmee corresponderende heilswerkelijkheid in de geschiedenis van het NT, dan kan dat alleen omdat het Licht zelf reeds aanwezig is en zo vóórbeelden geeft die hun actualiteit en diepste realiteit c.q. vervulling hebben in de Zoon.

¹⁹³ Cf. O. Hofius, ‘Das apostolische Christuszeugnis und das Alte Testament. Thesen zur Biblischen Theologie’, in: idem: *Neutestamentliche Studien* (Tübingen 2000) 329–39, 330: ‘Wer der im AT bezeugte Gott letztlich und in Wahrheit ist, das wird allererst da erkannt, wo dieser Gott sich in dem “Sohn” offenbart’. Hij wijst daarbij op het kwalitatieve onderscheid tussen ‘door de profeten’ en ‘in de Zoon’. Over de verhouding van OT en NT: ‘Die im NT auf Christus bezogenen alttestamentlichen Texte (...) sind an keiner Stelle einfach in ihrem ursprünglichen Sinn aufgenommen worden. Ihre Aussagen wurden vielmehr stets in einer tiefer greifende Sicht der person und des Wertes Jesu Christi einbezogen und auf diese Weise neu interpretiert’, 338.

¹⁹⁴ Cf. Thiselton, *Hermeneutics of Doctrine*, 329. Jan-Olav Henriksen, *Desire, Gift, and Recognition. Christology and Postmodern Philosophy* (Grand Rapids/Cambridge 2009)

¹⁹⁵ Voor de oude papieren van een typologische verstaan van de Bijbel cf. T.F. Torrance, *Divine Meaning* (met name wat hij daarin ter sprake brengt over Irenaeus, 56–74, 106–123) en de *Fundgrube*: Charles Kannengieser, *Handbook of Patristic Exegesis*. Voor het goed recht van dit verstaan van de Bijbel cf. L. Goppelt, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen* (Darmstadt 1969). Voor de betekenis ervan voor de prediking: A. Baars, ‘Christusprediking vanuit het Oude Testament’, *ThRef* 50 (2007) 242–66.

In dit verband is – naast wat we reeds eerder gezien hebben over de relatie van OT en NT wat betreft de pre-existentie van de Zoon¹⁹⁶ – te wijzen op de typering van de Zoon als ‘Het Lam dat geslacht is *sinds/vanaf* de grondlegging der wereld’ (Openb. 13:8).

Openbaring 13:8

Zijn er argumenten om ook op basis van dit spreken – over de Zoon als het geslachte Lam – Hem reeds pre-existent aanwezig te denken, en dan wel als werkelijk aanwezig voorafgaand aan Zijn komst in deze wereld en zelfs vóór de schepping? Het blijkt een christologische *crux interpretum* te zijn wanneer we de exegese volgen die de woorden ἀπὸ καταβολῆς κόσμου verbindt met ‘het Lam dat geslacht is’ en niet met (het schrijven van de namen in) het ‘boek van het leven’. Hiervoor pleit de grammatica, de strikte woordvolgorde van de zin. Exegeten die wijzen op de verbinding met het ‘geschreven in het boek van het leven’ doen dit op grond van Openbaring 17:8 waar inderdaad sprake is van het geschreven zijn in dit boek ‘sinds de grondvesting van de wereld’. Wanneer die keuze gemaakt is, dan wijst deze tekst de gelovigen op de vastheid van de *predestinatie*, waardoor zij standvastig zullen blijven om niet het Beest maar het Lam te aanbidden. Zijn er ook elementen vanuit de tekst zelf te noemen die juist pleiten voor de eerstgenoemde grammaticale verbinding tussen ‘het Lam dat geslacht is’ en het ‘sinds de grondvesting van de wereld’? Te wijzen is op:

1. De grote plaats die de Zoon als het Lam inneemt in de Openbaring van Johannes.¹⁹⁷ Meteen de eerste keer dat Johannes in de Openbaring Hem zo noemt, wordt Hij verbonden met de geschiedenis van het OT door de namen ‘de Leeuw uit de stam van Juda’ en ‘de Wortel van David’ (5:5). Daarmee is de verbinding tussen het Lam en de historie (ἀπὸ καταβολῆς κόσμου) gegeven.¹⁹⁸ Nu valt in Openbaring 13:8 (cf. 5:5,12) de nadruk op het *geslachte* Lam. Dit perfectum kan daarbij wijzen op:

a. ‘Die *Dauer des Vollendetes*’, en wordt in deze betekenis door Johannes meer dan door de andere evangelisten gebruikt.¹⁹⁹ Maar was het Lam dan al eens en voor altijd (*perfectum*) geslacht ‘vanaf de grondvesting/fundering van de wereld’? Zo ja, welke relatie is er dan met het *unieke* gebeuren op Golgotha, en aan welke moment in de tijd moeten we dan denken? Of verwijst het ἀπὸ καταβολῆς κόσμου juist naar Gods eeuwigheid? Johannes wees Hem zelf niet eerder aan als ‘het Lam van God’ dan bij de Jordaan (Joh. 1:29, 36). Omgekeerd: wanneer deze typering van de Zoon pas zou gelden *vanaf* Golgotha als ‘Vollendete’, wat is dan nog de betekenis van het ἀπὸ καταβολῆς κόσμου? Voor het antwoord op deze vragen is beslissend hoe we de tijd voorafgaand aan het definitief ‘voltooide’ zien. Is die tijd nog ‘leeg’ van Hem, óf is er een inhoude-

¹⁹⁶ Zie met name hierboven 3.3. Het gaat nu dus uitsluitend over de toespitsing op deze typering van de Zoon als het geslachte Lam.

¹⁹⁷ Cf. G.K. Beale, ‘Worthy is the Lamb: the Divine Identity of Jesus Christ in the Book of Revelation’, in: Stephen Clark (ed.), *The Forgotten Christ*, 232–56. Dat over de Zoon als het *Lam* gesproken kan worden blijkt uit 14:1. Zie ook hierboven 3.6.3.

¹⁹⁸ De verbinding met het OT betreft trouwens ook het genoemde ‘boek van het leven’ in 13:8. Zie ook Opb. 3:5; 20:12,15; 21:27. Cf. voor het OT: Ex. 32:32, 33; Ps. 69:29, Dan. 12:1.

¹⁹⁹ BDR, *Grammatik*, par. 340, 279.

lijk verband tussen deze voorafgaande tijd en de voltooiing c.q. vervulling daarvan op Golgotha?

b. Een *perfectum propheticum*: ‘het Lam dat sinds de grondvesting van de wereld bestemd was om geslacht te worden’.²⁰⁰ Daarmee is de (eeuwige) *vóórbestemming*, de *pre-destinatie* van het Lam gegeven, maar ook dan is nog niets gezegd over de *pre-existentie* van de Zoon als het ‘geslachte Lam’. Er blijkt niet meer uit dan dat er ‘slechts’ sprake is van een reeds als het geslachte Lam aanwezig zijn in Gods gedachten, in Zijn heilsplan. Dus toch niet meer dan een *ideële* pre-existentie: ‘het offer van Christus is onderwerp van eeuwige beraadslaging’^{201?}

In ieder geval wordt zo onderstreept dat we over de *logos asarkos* dienen te spreken in het licht van de *logos ensarkos*. De *logos asarkos* blijkt het *verbum incarnandum* te zijn. Toch blijven dezelfde vragen als hierboven onder a. vermeld zijn ten aanzien van de tijdsbepaling *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* staan. De vraag is dus hoe we deze uitdrukking dienen te lezen.

2. De betekenis van de uitdrukking *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*. Deze uitdrukking komt namelijk een aantal keer voor²⁰² waarbij het steeds een aanduiding is van de gehele periode voorafgaand aan de komst van de Zoon in ‘het einde/de voleinding der tijden’²⁰³ (*συντέλεια τῶν αἰώνων*). Dat is bijvoorbeeld zo in Mattheüs 13:35²⁰⁴ waar Jezus spreekt over de nog ‘verborgen dingen’ in de periode voorafgaand aan Zijn komst (cf. 1 Kor. 2:5–7). Het zijn die lange tijd verborgen gebleven zaken die Jezus nu in de gelijkenissen aan de orde stelt over het Koninkrijk der hemelen en over de plaats en betekenis van zichzelf daarin. Dezelfde lijnen zijn te trekken bij Mattheüs 25:34: het Koninkrijk is niet van vandaag of gisteren, maar *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*.²⁰⁵ In die periode is er ook sprake van tegenstand: het bloed van de profeten wordt vergoten *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* (Luk. 11:50).

Nog weer anders gezegd: het is de tijd van Gods *μυστήριον* (o.a. Rom. 16:25,26; Ef. 3:3,9; 1 Tim. 3:16). In dat *μυστήριον* neemt de Zoon als het *geslachte* Lam blijkbaar reeds zijn plaats in. Wanneer *καταβολή* wijst op de fundering of het begin, dan geeft het *ἀπὸ καταβολῆς* de *direction and determination* aan van alles wat daarna gebeurt en staat het geslachte Lam blijkbaar in verbinding met de hele historie. Nooit was er een tijd waarop er geen ‘geslacht Lam’ was. Zo is er sprake van (1) een nauwe betrokkenheid van hét Lam op al de geslachte (pascha)lammeren²⁰⁶ op Israëls altaren, en (2) is duidelijke

200 Cf. De Vuyst, *Openbaring*, 100 (als interpreterende omschrijving).

201 Van de Kamp, *Openbaring*, 315.

202 Matth. 13:25; 25:34; Luk. 11:50; Hebr. 4:3; 9:26; Opb. 17:8.

203 In Hebr. 9:26 worden beide tijdsbepalingen genoemd. Het gaat dan overigens niet om ‘het einde van de wereld’, zoals de herziene SV weergeeft. Het gaat om het tijdstip van Christus’ openbaring (cf. Gal. 4:4), hier in verband met het eenmalige van Zijn offer. Cf. voor deze uitdrukking Matth. 13:39,40,49; 24:3 en 28:20. Bij Mattheüs gaat het wel om de laatste dag van de geschiedenis van deze wereld.

204 Psalm 77:2 (LXX) waaraan gereflecteerd wordt, gebruikt hier het *ἀπ’ ἀρχῆς*.

205 Cf. BDR, *Grammatik*, par. 161,1, 131, waar gewezen wordt op het gebruik van *apo* als aanduiding van ‘hoe ver?’ of ‘hoe lang?’.

206 Cf. Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation*, 71, die ook wijst op de relatie met de lijdende Knecht (Jes. 53:7) als het Lam. In het boek *Openbaring* gaat het immers over de *eschatologische exodus*.

lijk dat de dienst van de verzoening niet pas begon in de cultus, zoals die door JHWH gegeven is na de uittocht uit Egypte (Lev. 17:11).

Ook nu blijkt dat een ‘losse tekst’ de vraag of hier sprake is van een *reële pre-existentie* van de Zoon als het geslachte Lam niet kan beantwoorden zonder mee te laten klinken wat het geheel van de Openbaring ons over dit Lam zegt.²⁰⁷

Verder kan gewezen worden op de nauwe verbinding tussen het ἀπό καταβολῆς κόσμου en het πρὸ καταβολῆς κόσμου.²⁰⁸ Deze uitdrukking komt slechts drie keer voor in het NT (in het OT helemaal niet), namelijk in Efeze 1:4, 1 Petrus 1:20 en Johannes 17:24 (cf. ook 17:5: πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι). Met name 1 Petrus 1:20 wijst dan op de *openbaring* van het Lam – dat er reeds was – als het ‘voorheen gekende’ Lam. Op zichzelf genomen expliciteert Gods voorkennis nog geen eeuwenlang voorbestaan van Christus, maar het impliceert dit wel. Immers, Petrus merkt vervolgens op dat Christus op een bepaald moment is verschenen (*faneroothentos*, aoristus). Het historisch feit van zijn verschijning op aarde onthult zijn pre-existentie in de hemel.²⁰⁹

Daarnaast kan gewezen worden op de eerder besproken relatie tussen de eeuwige God en de tijd, de realiteit van de *incarnatie*, de onverbreekelijke band tussen post- en pre-existentie via de existentie van het Lam. Wanneer we Openbaring 13:8 zo duiden, dan blijkt opnieuw de dynamiek en de verbondenheid van de relatie tussen eeuwigheid en tijd, van het *from within* en het *from ahead*.

Zo wordt onderstreept dat – zoals Gunton dit verwoord heeft – het OT ons de *logic of incarnation* biedt, de *logic of christology* en zo de *logic of divine love*. Het accentueert dat wij over de *logos asarkos* niet los kunnen denken en spreken van de *logos ensarkos*. ‘God is related to the world not only as the transcendent holy One, but also as the slaughtered Lamb’.²¹⁰ Tevens kan in het licht van de pre-existentie van de Zoon gesproken worden over het NT als de ‘wortel’ – niet historisch, maar theologisch – van het OT.²¹¹ Dat is in overeenstemming met Jezus’ woorden ‘vóór Abraham *ben Ik*’ (Joh.

207 Zie hierboven 3.6.3 over de Zoon in de troon als het Lam, delend in Gods identiteit.

208 Dat verscheidene Engelse vertalingen bij 13:8 het ‘before the foundation of the world’ gebruiken, zou daarmee samen kunnen hangen.

209 Van Houwelingen, *1 Petrus*, 68. Waar ik deze kanttekening bij maak dat het ‘in de hemel’ beter weergegeven zou kunnen worden als bijvoorbeeld ‘bij God’. Dan laat het ruimte open voor Zijn werk in de schepping vóór de tijd van Jezus’ openbaring aan Israël.

210 Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation*, 65.

211 Hiermee is niet de ‘eigenheid’ van het OT ontkend, of het onderscheid tussen oude en nieuwe verbond. Cf. Henri Blocher, ‘Old Covenant, New Covenant’, in: McGowan, *Always Reforming*, 240–70. Wel is hiermee onderstreept (Weber, *Grundlagen*, Bd.1, 336): ‘Was vor Christus ist, das ist, wenn anders Gott handelt, nich ohne Christus. Aber trotzdem ist es vor Christus. Das Alte Testament führt auf den geschichtlichen “Tag” [sc. Joh. 8:56, cf. Joh. 12:41] hin, im Verlauf einer Geschichte, die sich bei aller Eigenart mit sonstiger Geschichte vergleichen läßt’. Eerder, 333, betoogt Weber dat hoewel het OT historisch vóór Christus is het niet gaat om een ‘eerder’ dan Christus, maar dat het OT ‘die dem Heilsgeschehen gegenüber *spezifische* “Vorzeit” repräsentiert’. Meteen volgt de waarschuwing ‘Aber doch eben Vorzeit. Wir würden in eine doketische, die wirkliche Herablassung Gottes zum wirklichen Menschen verkennende, dem Heilsgeschehen seinen Ereignischarakter raubende Christologie geraten, wenn es nicht diese schlichte “Vorher” für uns gabe, das dann als “Noch-nicht” jenes Ereignisses zu kennzeichnen wäre.’

8:58) en met het antwoord op de vraag die Hij gesteld heeft ten aanzien van het ‘zoon van David’-zijn van de Christus. Hij is *Heer* van David als de *zoon* van David.²¹²

De pre-existentie van de Zoon onderstreept het goed recht van een *lectio christiana* van het OT.²¹³

2. Gods ‘metanarrative’

De pre-existentie van de Zoon onderstreept de eenheid van OT en NT ook nog vanuit een ander gezichtspunt. En dat is met name van belang wanneer de gedachte leeft dat het belijden van de pre-existentie van de Zoon tekort zou doen aan het ware mens-zijn van Jezus. Daarachter ligt een denken in ‘twee verhalen’, afkomstig uit gescheiden werelden. Er zou dan de menselijke geschiedenis zijn en een ‘mythologisch’ verhaal van Gods zelfovergave in Jezus. Een dergelijk ‘two-story-model’ ontkent dat er een ‘metanarrative’ is van Gods handelen (Gods *oikonomia*) in deze wereld.²¹⁴ Hierboven kwam reeds ter sprake dat daarom een scheiding tussen ‘van boven’ (de ‘God-story’) en ‘van beneden’ (de ‘man-story’) geen recht kan doen aan wat in de christologie ter sprake komt over de pre-existentie van de Zoon.

Juist zo blijkt van belang om wat het NT vermeldt over Jezus, de Zoon van God, te lezen als verankerd in het OT als ‘home-horizon’ van het NT, als het boek van de verwachting waarvoor de eschatologie een wezenlijk kenmerk is.²¹⁵ Het probleem bij ‘two-story’-christologieën is dat men niet ver genoeg teruggaat in ‘*the continuous and providential ordering of the history of Israel, the Old Testament, and prophetic, priestly, and*

212 Cf. Joachim Ringleben, *Der Gott des Sohnes*, 26–30, m.n. 28 waar hij opmerkt: ‘In dieser Umkehrung der historischen Abfolge – daß das geschichtlich Erste und Ursprüngliche zum Moment am geschichtlich Zweiten, aber in der Wahrheit der Sache Ursprünglichen wird – reflektiert sich die eigene Geschichte Gottes, durch die er sich neu bestimmt und so auch seine Offenbarungsgeschichte neu qualifiziert’. Het lijkt me bijbels-theologisch noodzakelijk dit ‘neu’ te kwalificeren in het licht van het *καινη διαθήκη* (cf. Jer. 31; Hebr. 8). Daarmee is dus niet het ‘tegoed van het OT’ ontkent. Cf. J. de Vuyst, “*Oud en nieuw verbond*” in *de brief aan de Hebreëen* (Kampen 1964); Richard B. Hays, “Here We Have No Lasting City”: New Covenantalism in Hebrews’, in: Richard Bauckham, *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology*, 151–174 en de reactie daarop in dezelfde bundel van Mark D. Nanos, ‘New or Renewed Covenantalism?’, 183–9. Habermann, *Präexistenzaussagen*, 314–5 merkt iets dergelijks op in verband met de relatie tussen Melchizedek en Christus: ‘Jesus wird nach Ps 110,4 der Ordnung Melchisedeks eingegliedert, um Jesu willen spielt also dieser Priesterkönig der Urzeit eine Rolle, nicht um seiner selbst willen’ (in aansluiting aan Otto Michels commentaar). Even daarvoor stelt Habermann concluderend: ‘*Er ist das Abbild des Urbildes, des präexistenten Christus.*’

213 Cf. H.G.L. Peels, “‘Hoe leest gij?’”. Een *lectio christiana* van het Oude Testament’, *ThRef* 52 (2009) 236–59. Zie verder over de huidige bezinning op deze interpretatie: Daniel J. Treier, *Introducing Theological Interpretation of Scripture. Recovering a Christian Practice* (Nottingham 2008) m.n.103–205.

214 Cf. Mark Alan Bowald, ‘Rendering Mute the Word. Overcoming Deistic Tendencies in Modern Hermeneutics; Kevin Vanhoozer as a Test Case’, *WTJ* 69 (2007) 367–81, 375: ‘We read Holy Scripture against a thicker theological horizon of divine agency or we do not read it at all’.

215 Heinz Geffen, ‘Der Gott Israels als der Vater unseres Herrn Jesus Christus im ersten Petrusbrief’, in: Ulrich Busse (Hrsg.), *Der Gott Israels im Zeugnis des Neuen Testaments* [QD 201] (Freiburg/Basel/Wien 2003) 130–161, wijst op de betekenis van 1 Petrus 1:11,12 in dit verband. De Geest in de profeten is de Geest van de pre-existente Christus. Dit garandeert de continuïteit tussen de oudtestamentische profetie en de Christusprediking.

apocalyptic expectation and promise.²¹⁶ Als schoolvoorbeeld voor het ‘tot één verhaal behoren’ kan de brief aan de Hebreëen genoemd worden met een zeer hoge christologie waarin tegelijkertijd grote nadruk valt op het mens-zijn van de Zoon.

Zo doen we er in onze theologische bezinning in de 21^e eeuw wijs aan om de twee-naturenleer weer terug te vertalen in de geschiedenis van Jezus Christus, de Zoon van God.²¹⁷ Vandaar dat we ook in deze studie de pre-existentie van de Zoon belichten vanuit de existentie van Jezus de Christus.

5.3.3 Pre-existentie en soteriologie

Hoewel christologie geen functie is van de soteriologie, is er wel een onlosmakelijk verband – historisch en theologisch gezien – tussen beide. Het is immers opvallend dat het NT de focus niet zozeer richt op het *wanneer* van de komst van de Zoon, maar op het *doel* ervan. Het gaat nergens om een abstract belijden van de pre-existentie van de Zoon in filosofische categorieën, maar om Hem ter sprake te brengen binnen de context van het heil dat God geopenbaard heeft.

Hoewel de soteriologische aspecten in een aparte subparagraaf aangeduid worden, is gebleken dat de verhouding van schepping en verlossing, van protologie en soteriologie, wel een onderscheiding²¹⁸ aangeeft, maar geen scheiding. Het is juist wanneer opgemerkt wordt dat (bijna) bij alle teksten binnen het *corpus paulinum* die spreken over de pre-existentie van Christus dit gebeurt in de context van de soteriologie. Ze zijn geen doel op zichzelf.²¹⁹ Maar juist deze aanwijzing onderstreept het belang van dit spreken over een pre-temporeel aspect van Zijn intieme relatie met God. Wanneer dit aspect buiten beschouwing gelaten wordt, wordt het uitzonderlijke van Gods genade en liefde, die in en door deze Zoon naar deze wereld gekomen is, afgezwakt. Juist de soteriologie krijgt een heerlijker diepte vanuit het spreken over Christus als Hij die voortgekomen is uit Gods eeuwigheid waarin Hij zijn bestaan had als de unieke Zoon van God. Het *pro nobis* krijgt vanuit het ‘pre’ van Jezus’ existentie een ongekende schoonheid juist in de

216 Thiselton, *Hermeneutics of Doctrine*, 390. Hij wijst op het fragmentarische karakter van allerlei ervaringen die beschreven zouden zijn die echter de band missen met de continuïteit in en de verankering van de bijbelse ‘weg’, namelijk een geschiedenis van ‘divine ordering’ vanaf de schepping en de uittocht via de woorden en daden van Jezus tot de opstanding en uitstorting van de Geest en wat daarop gevolgd is.

217 Het woordje ‘weer’ gebruik ik, omdat de ontwikkeling in de vroege kerk om te komen tot deze belijdenis van het ‘vere deus, vere homo’ in een hypostatische eenheid zich weliswaar (uiteraard) bedient heeft van destijds gangbare woorden om in rapport te zijn met de tijd, maar geen abstractie was, geen vrucht van speculatief (Grieks) denken. We zagen – al is dat niet onomstreden – dat juist bijvoorbeeld Arius in zijn denken uitgegaan is van het (neo)platoonse Godsbeeld, al of niet vanuit soteriologische motieven (Hanson). Het is niet verbazingwekkend dat wanneer sprake is van een adoptiaanse (geest)christologie er een pleidooi gevoerd wordt voor revisie van Arius’ veroordeling. Cf: Ulrike Link-Wieczorek, *Inkarnation oder Inspiration? Christologische Grundfragen in der Diskussion mit britischer anglikanischer Theologie* (Göttingen 1998) 289–98 (‘Exkurs: Die Revision des Arius’).

218 Gathercole, ‘Pre-existence and Freedom’, *IJST* 7 (2005) 50: ‘[S]ince in the act of creation he also undertakes to be the one who redeems creation through his death on the cross.’ Dit betekent overigens niet dat schlepping = verlossing.

219 Zie m.n. *Kom en zie (I)*, hoofdstuk 2 over Kuschel, die overigens de soteriologische focus van het NT gebruikt om iedere pre-existentiechristologie te ontkennen. Cf. Hengel, ‘Präexistenz bei Paulus?’, 506: ‘Die Präexistenzaussagen sind nicht Selbstzweck, sondern stehen ganz im Dienste der Soteriologie.’

afzichtelijkheid van het kruis. Zo kan blijken dat de ‘tweenaturenleer’ die onlosmakelijk verbonden is aan het spreken over de pre-existentie een praktische spits blijft houden. Juist de unieke en exclusieve relatie van de Zoon tot de Vader gaat samen met de unieke en inclusieve relatie van de Zoon tot de christenen, de eschatologische *familia Dei*.²²⁰ Kort gezegd: de *pre-existentie* van de Zoon is geen abstractie, maar blijkt Zijn *pro-existentie* te zijn, ‘ons ten goede’.

In het licht van het oudste getuigenis van de Schrift inzake de pre-existentie van de Zoon mag het verband tussen Zijn pre-existentie en de christelijke navolging niet ontbreken. De aansporing tot ootmoed en liefde in Filippenzen 2 kan geen krachtiger appèl doen dan door te wijzen op Zijn verheven afkomst als de pre-existente Zoon van God en het doel van Zijn komen in vernedering als de ‘lijdende Knecht’. Zo bezien is de belijdenis van de pre-existentie van de Zoon het tegendeel van wat Von Harnack schreef ten aanzien van zijn vrees dat dit een dogmatische verstarring inhield: ‘Der lebendige Glaube scheint sich in ein zu glaubendes Bekenntnis verwandelt zu haben, die Hingabe an Christus in Christologie.’²²¹ Zo vindt het spreken over de pre-existentie van de Zoon in het NT plaats in het kader van en als een krachtige aansporing tot het geven aan de armen (2 Kor. 8:9) en in het kader van de praktische aanwijzingen over onze omgang met en houding tegenover de naaste (Fil. 2:5–11).

Aanhangers van een religieus pluralisme hebben terecht verband gezien tussen de pre-existentie van de Zoon en de uniciteit/exclusiviteit van het christelijk geloof. Op deze samenhang is reeds uitvoerig ingegaan door McCready.²²² In dit verband is ook te wijzen op de tendens om in de christologie steeds vaker de metafoor²²³ te hulp te roepen, waarbij soms de indruk gewekt wordt dat dit niet het minst gedaan wordt met het oog op de interreligieuze dialoog.²²⁴

220 Preß, *Jesus und der Geist*, 91, wijst op een suggestie van H.G. Geyer, ‘Anfänge zum Begriff der Versöhnung’, *EvTh* 38 (1978) 235–51, om de tweenaturenleer in een tweerelatiesleer te vertalen, waarbij geldt dat: ‘Die exklusive Ursprungsbeziehung des Sohnes zum Vater begründet die inklusive Urbildbeziehung zu den Christen’.

221 Von Harnack, *Das Wesen des Christentums* (1914) 121.

222 McCready, *He Came Down From Heaven*, 282–307, waar hij ingaat op de opvattingen van J. Hick, K.-J. Kuschel, H. Küng en de revival van een Geestchristologie (Roger Haight).

223 Dan te verstaan uitsluitend met het oog op de interactie tussen verschillende taalwerelden en niet om iets over te dragen van de werkelijkheid met behulp van beeldspraak. Ter illustratie: spreken over Jezus als de ‘Zoon van God’ als een metafoor kan, maar over Jezus spreken als ‘God de Zoon’ is metafysica. Overigens is deze metafoor-opvatting ook in beweging. Zo schrijft Markus Buntfuß, ‘Christologie und Metaphorologie’, in: Danz, Murrmann-Kahl, *Zwischen historischem Jesus und dogmatischen Christus*, 269 over de onjuiste opvatting van John Hick (*The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age* (London 1993)): ‘Reduziert man die altkirchliche Christologie dagegen wie John Hick auf eine unstatthafte Transformation von biblischer Metaphorik in griechische Metaphysik, dann begreift man die Metaphor noch immer von ihrem Gehalt statt von ihrem Bedeutungstransfer.’

224 Cf. Peter Müller, ‘Sohn und Sohn Gottes. Übergänge zwischen Metapher und Titel’, in: Jorg Frey, Jan Rohls, Ruben Zimmerman, *Metaphorik und Christologie* (Berlin 2003) 75–92. Hij ziet de gedachte van pre-existentie ontstaan door hellenistische invloeden, 77. Deze oude opvatting blijkt hardnekkig te zijn.

5.3.4 Pre-existentie en eschatologie

In eerste instantie lijkt dit aspect van de christelijke leer, de eschatologie, los te staan van het spreken over een vóórbestaan. Allereerst is het echter nuttig te bedenken dat we hier bij eschatologie niet denken aan de leer van de ‘laatste dingen’, aan wat ‘hierna’ komt. Eschatologie is – zoals we hierboven steeds als uitgangspunt genomen hebben – de leer van het komen van God. We hebben nagedacht over de pre-existentie van Hem in Wie het eschaton aangebroken is. Daarom komt straks niet een ‘Onbekende’ uit de hemel en breekt ook geen onbekende toekomst aan. Het was ook geen ‘Onbekende’ die Zijn werk kwam doen op deze wereld. Zo kan er over het OT ook werkelijk een eschatologische gloed liggen. Deze aspecten worden in het belijden van de pre-existentie van Jezus als de Zoon van God onder woorden gebracht.

De samenhang tussen pre-existentie en eschatologie is onder woorden gebracht in wat bekend staat als het hogepriesterlijk gebed (Joh. 17): ‘Vader, Ik wil dat waar Ik ben, ook zij bij Mij zijn die U Mij gegeven hebt, opdat zij Mijn heerlijkheid mogen aanschouwen’ (vs. 24). En die heerlijkheid is ‘de heerlijkheid die Ik bij U bezat voordat de wereld er was’ (vs. 5). En dan vervolgt de Zoon (vs. 24): ‘omdat U Mij hebt liefgehad vóór de grondlegging van de wereld.’ Zo bezien verbindt de pre-existentie van de Zoon protologie en eschatologie met elkaar.

Het eschaton is aangebroken in de opstanding. De betekenis van de opstanding voor de pre-existentie van de Zoon is uitvoerig aan de orde geweest. Dat geldt ook de betekenis van de Geest voor dit heilsfeit en het doen aanbreken van het eschaton.

Daarnaast heeft ook het spreken over de pre-existentie een *eschatologisch* karakter in deze zin dat (1) al ons spreken hier en nu over de pre-existentie van de Zoon in het voorteken staat van de komst van deze Zoon (1 Thess. 1:10), (2) al ons spreken in het heden niet meer dan een ‘woord vooraf’ is in het licht van deze toekomst.

5.3.5 Pre-existentie en de triniteitsleer

In deze studie is niet de beweging gemaakt van de triniteitsleer naar het belijden van de pre-existentie van Christus, maar is gebleken dat een spreken over de pre-existentie van Jezus, de Zoon van God, tot gevolg heeft dat we niet anders dan over de éne God als Vader, Zoon en Geest kunnen spreken.

De identiteit van de Vader bleek verbonden aan de realiteit van de pre-existentie van de Zoon. Deze identiteit van de Zoon bleek nadrukkelijk verbonden met het spreken over de Geest, zodat het van tweeën één is: óf we spreken over God als monade óf de ene God laat Zich kennen in Zijn drieheid. Deze samenhang tussen (de pre-existentie van) de Zoon én (die van) de Geest blijkt onder meer in wat Galaten 4:4–6 ons zegt over de zending van de Zoon in samenhang met het zenden van de Geest en uit het feit dat de Zoon spreekt over de *andere* Trooster die Hij zal zenden van de Vader (Joh. 14:16).

Omgekeerd is gebleken dat een theologie die het spreken over pre-existentie opvat als louter een spreken in menselijke taal, zij het de verheven taal van de poëzie, waaraan geen werkelijkheid beantwoordt, in het vaarwater van het unitarisme terecht komt.

5.4 Conclusies

In de voorgaande hoofdstukken zijn reeds aan het eind van ieder hoofdstuk de belangrijkste conclusies samengevat ten aanzien van de beantwoording van de eerste deelvraag van dit onderzoek, te weten *welke elementen in de christelijke theologie bepalend zijn voor de plaats en betekenis van het spreken over de pre-existentie van de Zoon*. Aan het begin van dit hoofdstuk werden deze conclusies in een ‘introductie’ nog eens op enkele hoofdlijnen samengevat.

In dit hoofdstuk werd het onderzoek toegespitst op de tweede deelvraag, te weten *wat de relevantie is van dit aspect van het christologisch dogma voor de theologie van de 21^e eeuw*. Deze relevantie is aangetoond door (1) de samenhang te laten zien tussen de pre-existentie, existentie en post-existentie van de Zoon, Jezus de Christus, en (2) de pre-existentie van de Zoon te relateren aan diverse loci binnen de systematische theologie.

5.4.1. Pre-existentie en de methode van de christologie

Nadenken over de relevantie van de pre-existentie van de Zoon leidde ook tot een methodische bezinning. Een pleidooi is gevoerd voor de *complementaire* benadering van een *from within* en *from ahead* als *pneumatologisch* gestempelde categoriën. Dat is wezenlijk voor de benadering in deze studie, waarin pre-existentie van de Zoon belicht wordt vanuit de existentie van Jezus, de Christus. Het gaat over de pre-existentie van de Zoon. Daarin komt de *persoonlijke relatie* tot de Vader tot uitdrukking. Die nooit zonder deze Zoon geweest is én de *persoonlijke relatie* tot de Geest van het Zoonschap.

We spreken over Hem die van de ‘overkant’ van de moederschoot (het ‘in den beginne’ van de christologie) gekomen is en in Zijn leven en sterven ons bestaan gedragen heeft naar de ‘overkant’ van het graf in de opstanding uit de doden (het ‘het is geschied’ van de christologie). Zo is er de christologische en pneumatologische verbinding tussen eeuwigheid en tijd. Zo vond deze bezinning plaats in het heden dat onder de hoogspanning staat van een *retrospectief* en *prospectief*. Wanneer we spreken over hoogspanning in deze bezinning dan is daarbij vooral te denken aan het gegeven dat de realiteit van de pre-existentie van de Zoon boven de afgrond van de Godverlatenheid gehangen heeft. Al ons spreken zou zinloos zijn wanneer de opstanding geen realiteit geworden was. Met de realiteit van de pre-existentie van de Zoon staat (of valt) de totale werkelijkheid.

5.4.2 Pre-existentie en christologie

1. De visie op de pre-existentie, de existentie en de post-existentie van de Zoon is een totaalvisie, waarbij de genoemde drie elementen elkaar onderling beïnvloeden; een *reële* pre-existentie en incarnatie van de Zoon sluiten elkaar noch logisch noch theologisch uit.
2. Het is theologisch niet juist om te spreken over de pre-existentie van Jezus; Zijn menselijke realiteit heeft geen pre-existentie.
3. Wanneer de verhouding van *logos asarkos* en *logos ensarkos* gezien wordt in het licht van de verhouding pre-existentie en existentie van de Zoon, dan dient

- daarbij vermeld te worden (1) welke visie op de relatie eeuwigheid en tijd op de achtergrond aanwezig is en (2) of men denkt vanuit een abstracte of concrete menselijke natuur van de Zoon. Het *incarnandum* van het Woord wijst op de vrije liefde van de Vader en het *incarnatus* van het Woord op de vrije, gehoorzame liefde van de Zoon.
4. De realiteit van de pre-existentie van de Zoon impliceert dat Zijn Persoon-zijn geen begin had in de moederschoot van Maria, maar in de ‘schoot van de Vader’.
 5. De *generatie* van de Zoon legt de nadruk op de *relatie* tussen Vader en Zoon (*monogenes*): de Vader is nooit zonder de Zoon geweest en de Zoon is nooit Zoon geworden. Bij het *gennetos* is het ondenkbaar om niet aan de Geest te denken. Het *proprium* van de Zoon (‘geboren uit de Vader’) is verbonden met de *appropriatio* van de Zoon (‘geboren uit de maagd Maria’).
 6. De *maagdelijke geboorte* (conceptie) ontcracht alle docetisme in de christologie en bekrachtigt dat het om ‘méér dan een mens’ gaat die in het menselijke geslacht Zijn plaats innam; het is niet de verklaring van de zondeloosheid van Jezus, want dan dient allereerst het werk van de Geest genoemd te worden.
 7. Wanneer binnen de christologie alleen gedacht wordt vanuit de *post*-existentie naar de *pre*-existentie, wordt te weinig gezegd. Er is ook de lijn van de existentie van de Zoon naar Diens pre-existentie. Voor beide lijnen is de opstanding van wezenlijke betekenis.
 8. Alleen omdat sprake is van een *reële* pre-existentie kan gezegd worden dat het vleesgeworden Woord de identiteit van ‘God is liefde’ uitgeschreven heeft in Zijn leven. De pre-existentie onderstreept dat de Zoon *actief* participeert in de de liefde van God.
 9. De belijdenis van het *extra Calvinisticum* doet recht aan de realiteit van de pre-existentie van de Zoon; de beloftegeschiedenis van Israël staat in het teken van dit ‘extra’.

5.4.3 Pre-existentie en theologie

1. De realiteit van de pre-existentie van de Zoon geeft de bijzondere relatie aan tussen Schepper en schepping. Het ‘in Hem’ geschapen heft het wezenlijk onderscheid tussen Schepper en schepping niet op, maar fundeert de relatie; niet een natuurlijke theologie, maar wel een theologie van de natuur kan zo de Zoon belijden.
2. De realiteit van de pre-existentie van de Zoon garandeert de eenheid van oude en nieuwe verbond, van OT en NT. De ‘schaduwten’ wijzen op de aanwezigheid van het Licht. Daarom gaat het bij typologie niet om een ‘lege huls’, die pas later gevuld zal worden. Het *mustèrion* (Rom. 16:25,26) is de openbaring van wat ‘reeds was’, ook al stond dat nog in het teken van het ‘nog niet’.
3. De realiteit van de pre-existentie van de Zoon bezingt de genade en liefde van God, niet in abstracte woorden, maar in de lofzang op het heil dat God werkt. De pre-existentie van de Zoon is een *pro-existentie*.

4. De realiteit van de pre-existentie van de Zoon is verankerd in Hem als de *Eschatos*. Zo komt er straks geen ‘Onbekende’ uit de hemel, evenmin als er een ‘Onbekende’ naar deze wereld kwam.
5. De realiteit van de pre-existentie van de Zoon is funderend voor de triniteitsleer.

Is met dit alles gegeven dat het *woord* ‘pre-existentie’ nog een woord van belang is voor het heden? Gebleken is dat we het woord als zodanig kunnen missen. Noch in de Bijbel noch in de oecumenische belijdenissen wordt het woord als zodanig gebruikt om aan te geven dat de Zoon nooit ‘begon’ te bestaan. Dat juist in de belijdenissen het woord niet werd gebruikt en in de bezinning door individuele theologen wel kan samenhangen met een gesignaleerde groeiende afkeer van het ‘Griekse denken. In ieder geval blijkt belijdend spreken in dit opzicht dichter bij de taal van de Schrift te blijven. Dat het woord is blijven staan heeft enerzijds te maken met het ontbreken van een gelijkwaardig alternatief van één woord. Anderzijds kan hiervoor ook het motief genoemd worden van historische herkenbaarheid. De *inhoud* van wat met het woord pre-existentie aangeduid is, blijft voor de theologie van wezenlijk belang, zo bleek. Het woord *pre-existentie* duidt aan dat we binnen de grenzen van ons bestaan God werkelijk kunnen leren kennen zoals Hij is: we hebben in de Zoon als het *Imago Dei* een ‘getrouwe kopie’ ontvangen van Wie God is. Deze Zoon is immers de ‘afdruk van zijn Wezen’ (Hebr. 1:3). De Vader is nooit zonder de Zoon geweest. Het wezen van God is niet te scheiden van de geschiedenis van Jezus Christus. Dat wordt met het ‘pre’ tot uitdrukking gebracht. Daarbij dient het ‘pre’ niet louter temporeel te worden opgevat als een chronologisch ‘voor’. Het wijst op de Gods eeuwigheid.

Is vervanging van het woord gewenst om verstaanbaar te spreken in de 21^e eeuw? Men kan spreken over de *eeuwige Zoon*, maar dan is er ook een verklarende woordenlijst nodig wat betreft de relatie tussen eeuwigheid en tijd. Die ‘toelichting’ is gegeven in het Woord van van de eeuwige God, Die onder ons heeft gewoond. De schoonheid van het woord ‘pre-existentie’ van de Zoon blijft de nadrukkelijke verbinding tussen de existentie van Jezus de Christus in de tijd mét iedere tijd, vóór de tijd en voor iedere tijd. De pre-existentie van de Zoon belicht vanuit de existentie van Jezus de Christus is vertolkt in de geloofsbelijdenis: ‘Jezus Christus is gisteren en heden Dezelfde en tot in eeuwigheid’ (Hebr. 13:8).

EPILOOG

In enkele hoofdstukken is in deze studie aandacht gegeven aan het belang van het spreken over de pre-existentie van de Zoon voor de tijd waarin wij leven, tussen schepping en voltooiing. Een tijd die omvat wordt door Hem *in* Wie alle dingen geschapen zijn en *in* Wie de verlossing realiteit is.

Dit 'in Hem' geeft een eenheid in onderscheid. Onderscheid, want het 'in Hem' geschapen zijn valt niet samen met het 'in Hem' uitverkoren zijn. Er wordt nergens gesproken over een 'in Hem' geschapen zijn 'vóór alle eeuwen', zo wel over de verkiezing 'in Hem'. Het eerste geeft impliciet aan dat er geen tijd was, dat Hij er niet was. Het tweede expliciteert dit. De uiteindelijke eenheid ligt gewaarborgd 'in Hem' over wie Efeze 1:10 spreekt als onderdeel van de *eulogia* op de drie-enige God.

De eenheid van schepping en verlossing betekent nergens in de Schrift dat de schepping reeds verlossing is. Deze eenheid hoeft ook niet noodzakelijkerwijs te leiden tot een supralapsarisch standpunt. In het licht van het feit dat in de volheid des tijds zichtbaar geworden is dat de eeuwigheid de tijd omvat, kan vanuit een infralapsarisch standpunt evenzeer recht gedaan worden aan deze eenheid. De zondeval als breuk tussen schepping en verlossing ligt aan onze kant in de tijd. Dat maakt het 'in Hem' geschapen zijn niet ongedaan en evenmin is het 'in Hem' verkoren zijn het gevolg ervan. Het 'Zie, Ik kom om Uw wil te doen' klinkt niet wereldvreemd op de aarde, maar vormt de uitdrukking van Zijn incarnatie als een daad van vrijwillige liefde.

Er is een punt waarin alle lijnen uiteindelijk convergeren, gevormd door Hem die als Middelpunt van de schepping en Middelaar van de verlossing Zijn existentie in de eeuwigheid heeft.

Na een opmaat werden in deel I drie stemmen beluisterd die een wetenschappelijk-theologische vertolking willen zijn van het spreken van wat het Woord van God zegt over 'Het Woord is vlees geworden'. We hebben gezien dat er zowel dissonanten als consonanten aanwezig waren. Soms leek het erop dat een dissonant veroorzaakt werd door een zich te ver verwijderen van wat de bedoeling van de componist was, in wat deze in zijn gedachten ontworpen en zo reeds tot klinken gebracht had. De geschreven muziek dient daarom uitgangspunt te blijven.

In deel II is daartoe een poging gedaan. Het gaat daarbij niet slechts om stijlpurisme, maar om authenticiteit. Alleen zo kan rekenschap gegeven worden van een verant-

woord moduleren van de toonsoort om in de 21^e eeuw het spreken tot klinken te brengen. Daarbij komt het mij voor dat de kakofonie die binnen de christologie gehoord wordt alleen een symphonie kan worden als de oorspronkelijke toonsoort van het spreken over de pre-existentie van Christus bestudeerd wordt en tot zijn recht komt in de vertolking ervan. Dat dit door een uitvoerend musicus met ‘vrezen en beven’ gedaan wordt, is heilzaam. Zo valt hem echter ook de vreugde ten deel van de uitvoering, uitmondend in het slotakkoord.

Dat *slotakkoord* van deze studie luidt als volgt. Het spreken over de pre-existentie van de Zoon in het licht van Jezus de Christus brengt door het ‘in Christus’ van schepping en verlossing de eenheid in verscheidenheid van heel Gods handelen tot uitdrukking, zoals geopenbaard in het Oude en Nieuwe Testament. Als een (opnieuw) doorbreken van dat besef de relevantie van deze studie mag zijn, dan worden ook alle uren van studie tot een harmonieuze eenheid. De drieklank: ‘Uit Hem, door Hem en tot Hem zijn alle dingen’ is er de beste vertolking van en het ‘kom, en zie’ de uitnodiging ertoe. Het gehoor geven daaraan doet de Christus kennen in wie ook eeuwigheid en tijd een eenheid vormen. In Zijn leven en sterven heeft Hij de tijd geheiligd en is er geen verloren tijd meer voor wie in Christus is.

‘Een dorstig persoon verheugt zich, omdat hij heeft gedronken. Hij is niet bedroefd omdat gebleken is dat hij niet in staat is de fontein leeg te drinken.’

(Ephraïm de Syriër)

Summary

Introduction

This study is a systematic-theological study on the pre-existence of the Son from the perspective of Jesus the Christ. The title of the book (*Come and See*) has been borrowed from and is referring to the invitation of the Lord himself to some of the disciples of John the Baptist when they followed him. After he had asked them, 'What are you looking for?', and they made known to him their longing to become acquainted with his staying, Jesus invited them to 'Come and see' (John 1:39). So, then, my desire to study the topic of the pre-existence has been the same, namely to become more acquainted with Jesus' staying and especially his 'standing'. Proceeding from his 'staying', Jesus' disciples became convinced that Jesus' staying among them should be linked with his unique 'standing', namely 'from God' in a special sense. They have obviously seen more in him by the 'eyes of faith' than by perceiving him with their natural eyes. Nevertheless, they have been the eyewitnesses of the 'man of Nazareth', the son of Mary.

His staying in this world could not simply be restricted to and described by a living between womb and tomb as we all do. His 'standing' is pictured in the Bible beyond the boundaries of human life. This striking issue forms the background and the backbone of this study. The main theme for my research has been formulated as follows:

An inquiry into the decisive elements within Christian theology for bringing up the preexistence of the Son, which is known as Jesus the Christ, and, as a result of this investigation, a proposal regarding the meaning and the relevance to this aspect of the Christian doctrine in 21st century theology.

This book contains the second part of my research. In the first part¹ the works of some influential theologians have been explored in order to formulate the beginning of the answer as concerns the first part of my research question: which elements are of crucial importance in dealing with confessions of the preexistence of the Son of God? From this research key elements have been deduced, which are presented in a synopsis at the end of the first part of my study.

¹ M.J. Kater, *Come and See, Part I: The Position and Significance of the Pre-existence of the Son As Exposed in the Theology of Kuschel, Pannenberg and Gunton* (Apeldoorn: TUA 2010). A copy has been enclosed on CD-ROM at the backside of this book.

The core of my *dissertation* is in the second part of the exploration of the pre-existence of the Son. The analysis of the issue in the first part was developed and applied in the second part according to the following four themes.

Pre-existence as a theological expression:

1. to research in history (chapter 2);
2. to verify in the Scriptures (chapter 3);
3. to analyze within our realm of thought (chapter 4);
4. to clarify in the present (chapter 5).

Chapter 1: Introduction

In part 1.1 of this introduction I have explicated: (1) the different approaches to our subject: the *functional*, the *contextual* and the *ontological* approach; and (2) the current state of the question in the secondary research upon the topic on the threshold of the last decade of the 20th century to the first decade of the 21st century.

In the second part of this chapter (1.2.) I have given an account of the design and the purpose of this study.

Chapter 2: An Historical Exploration of the Term Pre-existence

The most important issue in this chapter is the question why the Nicene Creed (325) does not contain the phrase ‘before all ages’ (πρὸ πάντων τῶν αἰώνων) and yet in the Constantinopolitan Creed (381) it has been inserted. So, then, the main emphasis in this chapter is on the developments during the period from 325–381.

2.1 It is important to note that any attempt to define theological terminologies by reference solely to their philological origins or to a history of non-Christian philosophical development runs the risk of resulting in an artificial clarity that is not reflected in theological usage. Nevertheless, the Christian idiom cannot simply be taken as a given. It has to be cross-examined concerning its historical and theological credentials.

So, then, a short investigation has been given of the fashionable terms when Christianity was increasing in size and influence during the first centuries, especially προὔπαρξις, προὔπαρχω, προὔπειμι, προεἶμι, προὔποκειμαι and προὔφιστημι.

It is observed that (1) for the most part the prefix ‘pre’ actually means literally ‘before’ and sometimes should be expressed in terms of ‘in favor of’ or ‘priority’, (2) those terms, if used, most often were used by neo-Platonists (order of being = order of rank) and after the 4th century by Proclus (5th), Photius (9th), and Eustathius (12th), to mention some of the important exponents in the Middle Ages.

As far as the most influential theologians of the 4th century concerns (e.g. Athanasius and the three ‘Cappadocians’) the remarkable fact has been shown that they did not frequently use the terms mentioned above. Yet, Eusebius of Caesarea frequently employs several of the pre-existence-terms.

The group of words which is translated with ‘pre-existence’ was already available at the beginning of our era and was used in several sciences to express *superiority* sometimes, *priority* the majority of the time, and a few times as *being to the benefit of* (*pro-existence*). Nevertheless, none of these words was used in the confessions from Nicea

(325) to Constantinople (381), although individual theologians did now and then in their writings during the period 325–381. As a matter of fact one should notice that neither the OT (LXX) nor the NT employed that group of words frequently. There are but a few places in Scripture. Even the phrase *before all ages* is not used that frequently as *from all ages* or *to all ages (forever and ever)*.

2.2 The theological developments in Christology during the 4th century could not be examined without giving an account of the most important theological headlines in the ages before the ‘Arian Controversy’ has arisen. There was a mix of theological influences – within a wide range, but especially from Origen and Philo – combined more or less with trains of thought derived from Middle-Platonism and Neo-Platonism. As far as the pre-existence of the Son is concerned, two aspects are of great importance to reflect on in the light of the developments investigated: (1) the supposed hierarchy of being with God as the ultimate summit (and just one can be the highest ‘God’), and (2) the (absolute) ontological distinction between Creator and creature. There is all the difference whether there are supposed to be any intermediates or not.

Attention is paid to the famous sentence ἦν (ποτε) ὅτε οὐκ ἦν – which is not as ‘Arian’ as is often suggested – and the relation between the Father and the Son as expressed in different terminology (as ‘Spring’ from the Father’s ‘Fountain’, or as the Word, Power, Light and Image).

In order to map the developments between 325–381, we have surveyed the (synodical) documents which were produced during this period with a special consideration of the key word *homoousios* (*of the same being*) and the phrase *before all ages* as an expression of the preexistence of the Son. Everybody who believes the *homoousios* of the Father and the Son does indeed confess the preexistence of the Son, while the opposite is not true. Arius for instance did believe in the preexistence of the Son and yet did not believe in the Son’s *homoousios*. Part of the problem of the use of *homoousios* is the question of the *generic* or the *numeric* conception in connection with the fear of *material* suggestions of the being of God.

According to this *dogmatic-historical overview* the decisive elements within early Christian theology for discussing the preexistence of the Son that appear should be seen in the following context:

a. The *before all ages* must be seen in connection with other elements as the confession (or just the denying) of elements as *homoousios*, (*un*)*begotten*, and *order of being as ranking the creatures*. For example Arius, Eusebius of Caesarea and Athanasius have taken a different view of the phrase because of different presuppositions. The phrase *before all ages* combined with the confession of the *homoousios* of Father and Son have led to the conviction that the pre-existence of the Son hold being the *true God* of the Son.

b. In the discussions of the 4th century, it is shown that not one or more isolated ‘proof-texts’ in Scripture are decisive. Every party claimed the words of Proverbs 8:22ff and yet different opinions remain.

c. The purpose of the confession of the *before all ages* was to deny the ‘Arian slogan’ ἦν (ποτε) ὅτε οὐκ ἦν (*there was (a time) when he was not*).

d. The perspective on the relation and distinction between Creator and creation is a decisive one as it concerns the matter of the pre-existence of the Son.

Chapter 3: Some Important Biblical-Systematical Pointers to Pre-existence

The most important issue in this chapter is the question why and for which reasons, although the term *preexistence* as such is not that important as in chapter 2 has been shown, within the Christian tradition all over the world Jesus still is confessed as the *eternal Son of God*.

3.1 Wisdom Christology does compromise the real pre-existence of the Son, revealed and known as Jesus Christ. After all, (divine) Wisdom ultimately is but a (poetic) personification and not a divine being (*hypostase*). The early Christians may have had the thought-forms provided by Wisdom literature, but the application of these to Jesus Christ is still not explained by this background. Colossians 1:15–20 functions as a ‘test-case’ because this portion of the NT was linked with Proverbs 8:22ff, as Arius has done, and is used in the exegesis as one of the prime witnesses to underpin the thesis that one should speak of the pre-existence of the Son only within the framework of Wisdom literature. As an aside, a similar discussion is given as to a Stoic interpretation.

The arguments given for an interpretation of Colossians 1:15–20 which shows us the unique position of the Son as pre-existent – not as Wisdom, but just as God is – are:

1. The *pronomen relativum* at the beginning of vs.15 defines the subject if this ‘hymn’ concerns the beloved Son. According to the text one should sing the hymn with the Son in mind.
2. The Wisdom-related terms: εἰκὼν (τοῦ Θεοῦ) ἐν προτότοκος (πάσης κτίσεως) in vs. 15 and αὐτός πρὸ πάντων in vs. 17, and ὅς ἐστιν ἀρχή in vs. 18 could not be dealt with as if they are isolated terms. Especially not in relation with the third of the prepositions used in vs. 16 ‘in Him’, ‘through Him’ and ‘for Him’. This ‘for’ is never used in relation with wisdom.
3. The Son is in view as distinct from what is mentioned in these verses as τὰ πάντα. He does not have a relative ‘lead’ in terms of time and order, but an absolute one.

3.2 The Son pre-exists creation. In a unique manner, the Son appears to belong to the identity of God. It is highly problematic from the perspective of early Jewish monotheism to say that Jesus exercises the ‘functions’ of Lordship without being regarded as ‘ontologically’ divine. Since, the unique sovereignty of God was not a mere ‘function’ which God could delegate to someone else. This does not compromise the monotheism at all, because – as is shown by R. Bauckham from an historical perspective – Jewish monotheism should not be regarded as a strict unity. In Jesus the identity of JHWH is newly disclosed (Rom. 16:25,26). The question ‘How on earth did Jesus become a God?’ (L.W. Hurtado) could not be answered without the exercise of faith in him. Especially the aspects of the verb *proskunein* in the Gospel of Matthew point to an adoration which fits nobody but God. So then, the worship of him after his resurrection is not something totally new.

As concerns the self-consciousness of Jesus of his pre-existence as the Son, one must take heed that we are not qualified to say in what sense Jesus experienced divinity or was in some way conscious of divine being. Seen from the perspective of the witness of the Gospel from his early years (Luke 2) the work of the Spirit must be mentioned in relation to the consciousness of the manner in which he knows himself to be the Son

from eternity. Pre-existence as an existence ‘before creation’ (to use our measurement, because it is improper to speak in terms of time when there was not a ‘before’) is shown from an elaboration of the Prologue of John as ‘*Jesus’ Prologue*’, the ‘Gateway to Christological Truth’ (M. Hengel). Jesus appears to be the predecessor of John in terms of order of being.

3.3 The Son pre-exists his incarnation among the people of Israel. Although there is no ready-made category of pre-existence into which Jesus should be placed, within the early church a *field* of traditions (*malak JHWH, kabod JHWH, Temple, Torah, Wisdom*) were used that led to an understanding of Jesus’ pre-existence as the Son of God. This is a matter of the ‘logic of Christology’ in God’s history with Israel and by it, with all the nations. The OT bears witness about him (John 5:39). Some special cases are discussed: 1 Corinthians 10:4, Jude 5 and Matthew 23:37. There is no typology without reality. In other words: typology does not just tell us something about the one who is coming, but also about the one who is already. There is no vacuum – referring to the ‘in Him’ (Col. 1:16) – because there is no vacancy in the triune God.

3.4 Different approaches of Jesus as the Son. From this point in this chapter on the Sonship of Jesus, the Christ has been emphasized in order to show that pre-existence is inextricably bound up with Jesus as the Son of God. That’s not to say that it is the same as considering him only *abstractly* as the second person of the Trinity. So, even theologians who place the confession of the pre-existence of the Son as ‘late Christology’ (as the Gospel of John is understood) are convinced of the importance of the title Son of God because this title emerged throughout the earliest period of Christology (i.e. Dunn). We could not know any other Son than the son of Mary, the Son of God.

It is an all-important matter to distinguish between the different approaches of Jesus as the Son according to the testimonies of Scripture. After a deliberation especially upon: (1) the uniqueness of Jesus as Son (with particular emphasis on the parable of Mark 12:1–12), (2) the (im)possibility of considering him as an adopted Son, in relation to both the baptism and resurrection of Jesus the following conclusion is given: as early as Jesus’ baptism, his *messianic sonship*, which *implicitly* is typical of him from his birth, has been *explicitly* revealed publicly. This appears to be connected with an *implicit ontological sonship*, which has been made *explicit* in and by his resurrection from the dead. The order of knowing starts with the recognition of the messianic sonship of Jesus and thereby his ontological, eternal sonship is revealed. Therefore, the essence of his messianic sonship could only be recognized from the perspective of his ontological sonship. Some special characteristics of Jesus’ sonship are reviewed in the subsequent paragraphs in order to underpin the pre-existence of Jesus as the Son of God.

3.5 The *uniqueness of Jesus’ sonship* as the *beloved Son* is reflected in his being: (1) the *one-of-a-kind-Son* (John 1:18, μονογενής), and (2) the Father’s *own Son* (Romans 8:32f., ἰδιος υἱός). Both aspects of his uniqueness indicate his being with the Father from all eternity.

3.6 The *uniqueness of Jesus’ sonship* as the pre-existent Son is testified by his being *sent* by the Father (cf. Gal. 4:4–6, Rom. 8:3,4) and by becoming the Son who *is* in the *morphè theou* and *came* in the *morphè doulou* (cf. Phil. 2:6–11, 2 Cor. 8:9). Besides those two crucial loci in Paul’s theology, special attention is given to (1) the ‘I have come’-sayings of Jesus in the Synoptic Gospels, (2) the verbs *anabainoo* and *katabai-*

noo and the 'I am'-sayings in the Gospel of John. The book of the *post-existence* of Jesus the Lord (Revelation) appears to offer some insights into his pre-existence as well.

3.7 The *uniqueness of Jesus' sonship* within the concept of his pre-existence is shown by the identity of the 'Son of David' and the 'David's Lord' (Mark 12:35–37). The same point could have been reached by speaking of him as the 'Root of David' (Rev. 5:5; 22:16).

3.8 The *uniqueness of Jesus' sonship*, which casts light on his pre-existence lastly is illustrated by Jesus' confession before the high-priest Caiaphas of his being the 'Son of man' (Mark 14: 53–65).

So, then, these are the decisive elements taken from Scripture in this biblical-systematical approach for discussing the pre-existence of the Son *from the perspective of Jesus, the Christ*.

Chapter 4: Pre-existence as the Existence Beyond our Boundaries

What could we say about *pre-existence* when we are to speak about a reality beyond our boundaries? The purpose of this chapter is to reflect on this question, especially as the pre-existence concerns the relation between time and eternity. 'Rahner's Rule' ('the immanent trinity *is* the economic trinity, and *vice versa*) is discussed since this rule could be seen as a link between the *logos asarkos* and the *logos ensarkos*. But first, there is the question of realism and Christian faith. It is argued that Jesus' existence in time is the only rightful place to determine His reality. The uniqueness of Jesus' concrete existence actually is rooted in the way in which he lived uniquely as the frontier between the familiar and the transcendent. The *ens realissimum* is at the same time, the *ens concretissimum*. On account of this, it is right and reasonable to bring to the fore the reality of the pre-existence of the Son. That, at least, is the ultimate aim of this chapter.

4.1 The philosophical doctrine known as realism can be expressed in terms of three characteristics: *ontologically*, *epistemologically*, and *semantically*. Applied to the reality of the pre-existence of the Son according these characteristics: (1) *ontologically* the pre-existence of the Son is independent of our concepts and frameworks, (2) *epistemologically* the pre-existence of the Son is knowable at least approximately, and (3) *semantically* we could make true and adequate statements about this reality although the human language is limited. On the one side, the reality of God (c.q. the pre-existence of the Son) is not a presupposition, because God preceded *creatio ex nihilo*. On the other side, in the process of conceptualization and reflection it does have the character of a regulative principle.

4.2 We should take into account the *ontological border*: the absolute ontological boundary between the Creator and creation. From our side we never could transcend this boundary and we would have to bracket 'pre-existence' for it would be nothing other than a postulate. But, God from his side condescends as JHWH along several lines in the OT which converge into the one person who comes from God's time and space. This is the Son who appears to be on the side of the Creator (cf. the confession of the *homoousios*). The incarnation is the 'ground and grammar' of any realistic theology and this starting-point should be connected with the creation 'in Him'. In this manner the divine rationality which is embedded in nature is also embodied in Christ as God incar-

nate (McGrath). All in all, the reality of the pre-existence of the Son is grounded in the existence of Jesus, the Christ. Ultimately, it is because of the resurrection that this foundation has been proved as reliable. It is not just logic, because in the ‘cry of abandonment’ at the cross the reality of the pre-existence hangs above the abyss of meaninglessness. In terms of ‘space’ such as ‘from above’ and ‘from below’ the pre-existence of the Son guarantees the relation between them. God’s omnipresence does not necessarily entail pan(en)theism.

4.3 The *epistemological border* is discussed within the scope of ‘Rahner’s Rule’ because of the supposed mutual relation between the economic and immanent trinity. The problem is the ‘is’ when it is stated that the economic trinity *is* the immanent trinity, and *vice versa*. The problem concerns not so much the application in the *order of knowing* as well the identity ‘is’ in the *order of being*. Rahner’s Rule does confuse the *ontological border* as a result of his theology with the anthropological starting-point in the transcendence of the human subjectivity. The humanity of Jesus could only bear the weight of the fullness of God as expressed in the ‘is’ just because of the supposed transcendence of humanity. In other words: Rahner’s Rule does not make the distinction between a human spirit transcending and the Holy Spirit condescending. The ‘is’ does not sufficiently honor the asymmetrical relations between the *order of being* and *order of knowing*, *Creator* and *creation*, *Father* and *Son*. The connection should be characterized as ‘otherness-in-relation’ (Gunton), as an act of free love, as mediated by the eschatological work of the Spirit. It is just because of the Son as the *icon* of God that we do not worship an *idol*. In conclusion: when we bring up the pre-existence of the Son we say more about his essence as we could say just from the existence as Jesus, the Christ; and, if we do so, we know he in essence is no other than he has revealed to us in his existence as Jesus, the Christ.

4.4 The third border, the *eschatological border*, leads to the relation between eternity and time. This especially concerns the content of the prefix ‘pre’. The point is stressed that we are not to talk about eternity in the abstract, but about the eternal God. Jesus of Nazareth is Son quite apart from and *in advance of* being Jesus of Nazareth, and yet *at the same time* he is not Son apart from being Jesus. The question is how we do hold these two in tension. Several concepts of eternity-time and some aspects of time are reviewed in order to show that the philosophical distinctions which had been made in the last decades between eternity and time ultimately stand in need of a theological category and of another distinction namely, the ‘old’ versus the ‘new’ time. Since this time-mode seeks to define in christological and pneumatological terms the relation between eternity and time the ontological distinction between eternity and time should be interpreted from the eschatological distinction between the ‘old’ and the ‘new’ time.

Chapter 5: The Meaning and Relevance of the Pre-existence of the Son in the 21st Century

This chapter concentrates on the second part of the main aim of our research, namely ‘a proposal regarding the meaning and the relevance to this aspect of the Christian doctrine in 21st century theology’. This is a result of the investigation up to this point concerning

‘the decisive elements within Christian theology for discussing the preexistence of the Son, who is known as Jesus the Christ’.

5.1 First of all some *methodological reflections* are given. The historical theology has shown us the danger of the separation of the more static categories ‘from above’ and ‘from below’ and the division between so-called ‘explicit’ and ‘implicit’ Christology with their turning-point at Easter. It is argued that the approaches *from within* and *from ahead* in Christology are complementary, especially when we have in mind the pre-existence of the Son. This so, because this pair of approach does justice to the dynamic which is intrinsic to the relation between eternity and time, the identity of the Son and the Spirit who have their rightful place. Moreover, they could be connected with the central elements of the Christian faith, the incarnation (esp. *from within*) and resurrection (esp. *from ahead*) within the midst of the crucifixion (cf. Phil. 2: 5-11). We should reflect on the Son at the intersections of those two movements. This is in line with the reflection on the pre-existence of the Son *from within*; that is to say from the within the tradition of the OT Scriptures and even the Jewish Second-Temple-Literature. Within this framework the incarnated Son has been in the midst of his people. But time and again this framework bursts through in the movement *from ahead*. At every time the Son ‘*is coming*’ from ahead. So reflecting on pre-existence is never separated from post existence. As the One who is ‘*before all ages*’ he is the One who is ‘*in the lead of all ages*’.

5.2 The following points show the relevance of the Pre-existence of the Son within Christology:

1. The relationship between one’s perception of the pre-existence, existence, and post-existence of the Son functions as a whole entity. A different view of one of these aspects influences the other ones. A real pre-existence and the incarnation does not appear to be mutually exclusive, either logically or theologically.
2. It is theologically incorrect and embarrassing to mention the pre-existence of *Jesus*, because his human reality does not have any real pre-existence. It is just an intentional one.
3. To be clear about the relation between the *logos asarkos* and the *logos ensarkos* seen from the perspective of the pre-existence there should always be mentioned (1) which view of the relation between eternity and time is presupposed, and (2) if the human nature of the Son is conceived as an *abstract* or *concrete* nature.
4. The real pre-existence of the Son implies that his being a person does not have its beginning in time, in the womb of Mary, but from eternity, at the side of his Father.
5. The term *generation of the Son* emphasized the *relation* between the Father and the *monogenes* Son. The Father has never existed without the Son nor did the Son have a beginning. When we use the term *begotten* (*gennetos*), the work of the Spirit always should be recognized.
6. The *Virgin Birth* (conception) on the one hand takes the edge off of the arguments of *docetism* and on the other hand confirms that Jesus is not simply a human being just like any other. The meaning of this birth is not so much to

guarantee the sinlessness of Christ, because, then, the sanctifying work of the Spirit would not be honored sufficiently.

7. The 'God is love' has been copied out by the 'Word became flesh' in his life, death, and resurrection, because of the reality of the pre-existence of the Son. His pre-existence is the *active participation* of the Son in this love of God.
8. The confession of the point known as the *extra Calvinisticum* undergirds the reality of the pre-existent Son; the whole history of the promise (history of redemption) could be seen from the perspective of this 'extra'.

5.3 The following points show the relevance of the pre-existence of the Son within the whole of theology:

1. The real pre-existence of the Son underpins the particular relation between the Creator and the creation. Creations' being created 'in Him' does not cancel the essential distinction between them, but should be typified as 'otherness-in-relation' (Gunton).
2. The real pre-existence of the Son guarantees the oneness of the OT and NT, old and new covenant. The 'shadows' point to the Light already present. Typology should be seen not from the perspective of the future in a linear sense but from an eschatological point of view. The matter of typology is that it reveals the 'yet' in light of the 'not yet'.
3. The real pre-existence of the Son sings the praises of the mercy and love of God. His *pre*-existence appears to be a *pro*-existence (*in favor of*). Reflection on this pre-existence is always given in a *soteriological* framework.
4. The real pre-existence of the Son is deep-rooted in him as the *Eschatos*. There neither came a 'Great Stranger' to this world in the incarnation nor at the *parousia*. His *ousia* should be seen in the light from this *parousia*.
5. The real pre-existence of the Son establishes the doctrine of the trinity, but not as an abstraction. We could only discuss the pre-existence of the Son from the perspective of the existence of Jesus, the Christ.

Literatuur

De verwerking van een deel van de onderstaande literatuur vond in deel I plaats. Voor een zo volledig mogelijke oriëntering is geen scheiding gemaakt tussen een literatuurlijst voor deel I en deel II afzonderlijk. Eveneens is bijna geheel afgezien van het vermelden van allerlei handboeken, encyclopedieën en commentaren bij de Bijbelboeken. Ze worden waar nodig wel in de voetnoten volledig vermeld.

A

- Achtner, Wolfgang, 'Time, Eternity, and Trinity', *NZStH* 51 (2009) 268-288.
- Aiken, D. Wyatt, 'The New Hermeneutics', *ThZ* 47 (1991) 232-253.
- Althaus, P., 'Offenbarung als Geschichte und Glaube. Bemerkungen zu Wolfhart Pannenberg's Begriff der Offenbarung', *ThL* 87 (1962) 321-330.
- Anatharackel, Thomas, *Towards a Theocentric Normative Christology: A Critical Analysis of the Christological Project of Hans Küng within the Framework of the Theology of Religions* (Leuven 2002).
- Anatolios, Khaled, *Athanasius: The Coherence of His Thought* (London/New York 1998).
- Andresen, C. (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, I-III, (Göttingen 1998-99²).
- Andresen, C. / Ritter, A.M., *Geschichte des Christentums* I, 1 (Stuttgart 1993).
- Anselmus van Canterbury, *Cur Deus Homo/Warum Gott Mensch geworden, Lateinisch und Deutsch* [vertaling door F.S. Schmitt] (Darmstadt 1967).
- Arndt, W.F. / Gingrich, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago 1979).
- Arntzen, M.J., *Van eeuwigheid als grond gelegd. Gedachten over de vrede raad* (Kampen 1983).
- Askani, Hans-Christoph, *Schöpfung als Bekenntnis* [Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 50] (Tübingen 2006).
- Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi in Athanasius' Werke* (ed. H.G. Opitz), 2/1, (Berlin/Leipzig 1935).
- Athanasius, *De incarnatione verbi. Einleitung, Uebersetzung, Kommentar von E.P. Meijering* [in enger Zusammenarbeit mit J.C.M. van Winden], (Amsterdam 1989).
- Awad, Najeeb G., 'Future Ousia or Eschatological Disclosure', *KuD* 54 (2008) 37-52.
- Axt-Piscalar, Christine, 'Die Eschatologie in ihrer Funktion und Bedeutung für das Ganze der Systematischen Theologie Wolfhart Pannenberg's', *KuD* 45 (1999) 130-142.
- Ayres, Lewis, 'Articulating Identity', in: Frances Young / Lewis Ayres / Andrew Louth (eds.), *The Cambridge History of Early Christian Literature* (Cambridge 2004) 414-63.
- Ayres, Lewis, *Nicea and its Legacy, An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (Oxford/New York 2004).

B

- Baarlink, H., *Bist du der Christus, der Sohn des Hochgelobten? Implizite und explizite Christologie im Markusevangelium* (Kampen 1992).
- Baars, A., *Om Gods verhevenheid en Zijn nabijheid. De Drie-eenheid bij Calvijn* (Kampen 2004).
- Badcock, Gary D., *Light of Truth and Fire of Love: A Theology of the Holy Spirit* (Grand Rapids 1997).
- Ball, D.M., 'I Am' in John's Gospel [JSNTSup 124] (Sheffield, 1996).
- Bannach, Klaus, 'Das Unendliche bei Duns Scotus', *NZStH* 43 (2001) 281-99.

- Banner, Michael, 'Christian Anthropology at the Beginning And End of Life', *SJT* 51 (1998) 22–60.
- Barclay, J. / Sweet, J., *Early Christian Thought in Its Jewish Context* (Cambridge 1996).
- Barker, M., *The Great Angel: A Study of Israel's Second God* (London 1992).
- Barker, M., *The Risen Lord: The Jesus of History as the Christ of Faith* (Edinburgh 1997).
- Barnes, Michel René, *The Power of God: Dunamis in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology* (Washington 2001).
- Barnes, Michel René / Williams, Daniel H., *Arianism after Arius: Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts* (Edinburg 1993).
- Barnes, T.D., *Constantine and Eusebius* (Cambridge 1981).
- Barnes, Timothy D., *Athanasius and Constantius* (Cambridge 1993).
- Barr, J., 'Christ in Gospel and Creed', *SJT* 8 (1955) 225–237.
- Barr, J., *Biblical Words for Time* (London 1962).
- Barr, J., *The Semantics of Biblical Language* (Oxford 1962).
- Barth, Gerhard, 'Über Probleme und Trends bei neutestamentlichen Theologien', *KuD* 48 (2002) 261–275.
- Bartholomä, Philipp F., 'Did Jesus Save the People out of Egypt? A Re-examination of a Textual Problem in Jude 5', *NovTest* 50 (2008) 143–158.
- Bartholomew, Craig / Greene, Colin / Möller, Karl, *Renewing Biblical Interpretation* (Grand Rapids 2000).
- Bartholomew, Craig, 'The Healing of Modernity: A Trinitarian Remedy? A Critical Dialogue With Colin Gunton's *The One, the Three and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity*', *EuroJTh* 6 (1997) 111–130.
- Bauckham, R., 'Biblical Theology and the Problems of Monotheism' in, idem, *Jesus and the God of Israel* (Grand Rapids/Cambridge 2008) 60–106.
- Bauckham, R., 'The Parting of the Ways: What Happened and Why?', *Studia Theologica* 47 (1993) 135–51.
- Bauckham, R.J., 'The Son of Man: 'A Man in My Position' or 'Someone'?', *JSNT* 23 (1985) 22–33.
- Bauckham, R.J., 'The Throne of God and the Worship of Jesus', in: J.R. Davila, C.C. Newman, G.S. Lewis (eds.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism* (Leiden 1999) 43–69.
- Bauckham, R.J., 'The worship of Jesus in Apocalyptic Christianity', *NTS* 27 (1980–1).
- Bauckham, R.J., *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament* (Carlisle 1998).
- Bauckham, R.J., *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge 2008¹⁶, 1993).
- Bauckham, R.J., 'The Sonship of the Historical Jesus in Christology', *SJT* 31 (1978) 245–260.
- Bauckham, Richard, *The Testimony of the Beloved Disciple. Narrative, History and Theology in the Gospel of John* (Grand Rapids 2007).
- Bauckham, Richard, 'The Worship of Jesus in Early Christianity', in: idem, *Jesus and the God of Israel*, 127–151 [een uitgebreide bewerking van 'Jesus, Worship of', *ABD*, vol. 3, 812–19].
- Bauckham, Richard, 'The Worship of Jesus in Philippians 2:9–11', in: Ralph P. Martin / Brian J. Dodd (ed.), *Where Christology Began: Essays on Philippians 2* (Louisville 1998).
- Bauckham, R.J., *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids/Cambridge 2006).
- Bauckham, R.J., *Jesus and the God of Israel. God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity* (Grand Rapids/Cambridge 2008).
- Bauman, Michael E., 'Milton, Subordinationism, and the Two-Stage Logos', *WTJ* 48 (1986) 173–182.
- Baur, Jörg, 'Zum Verhältnis von Systematischer Theologie und Religionsphilosophie', *NZStH* 38 (1996) 239–246.
- Bavinck, H., *Gereformeerde Dogmatiek* (Kampen 1928⁴).
- Bayer, O., 'Das Sein Jesu Christi im Glauben', *ThLZ* 118 (1993) 275–284.
- Bayer, O., *Theologie* (Gütersloh 1994).
- Beaton, R., *Isaiah's Christ in Matthew's Gospel* (Cambridge 2002).
- Beek, A. van de / Graafland, C. (et al.), *Waar is God in deze tijd? De betekenis van de geschiedenis in de theologie van H. Berkhof* (Nijkerk 1994).
- Beek, A. van de, 'Denken vanuit Christus en dien gekruisigd', *KeTh* 53 (2002) 19–36.
- Beek, A. van de, 'Zoon van God. Over de zijnswijze van Israël, Jezus en de christenen', *KeTh* 47 (1996) 2–20.
- Beek, A. van de, *De kring om de Messias. Israël als volk van de lijdende Heer* [Spreken over God 1, 2] (Zoetermeer 2002).
- Beek, A. van de, *De menselijke persoon van Christus. Een onderzoek aangaande de gedachte van de anhypostatie van de menselijke natuur van Christus* (z.p. 1980).
- Beek, A. van de, *God doet recht. Eschatologie als christologie* [Spreken over God 2,1] (Zoetermeer 2008).

- Beek, A. van de, *Jezus Kurios. Christologie als het hart van de theologie* [Spreden over God 1, 1] (Kampen 1998).
- Beeley, Christopher A., *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: in Your Light we See the Light* (New York 2008).
- Beeley, Christopher A., 'Divine Causality and the Monarchy of God the Father in Gregory of Nazianzus', *HTR* 100 (2007) 199–214.
- Beets, M.G.J., *Being and Becoming: A Companion to Plotinus' Tractate on Eternity and Time* (Amsterdam 1996).
- Behr, John, *The Nicene Faith* [Formation of Christian Theology, vol. 2, part 1 en 2] (Crestwood 2004).
- Beierwaltes, Werner, *Platonismus im Christentum* (Frankfurt 1998).
- Beierwaltes, Werner, *Plotin über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7)* [übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Werner Beierwaltes] (Frankfurt 1981³, 1967).
- Beinert, Wolfgang, *Das Glaubensbekenntnis der Ökumene: eine Auslegung der grossen (nizänokonstantinopolitanischen) Glaubensbekenntnisses* (Freiburg 1973).
- Belt, H. van den, *Autopistia. The Self-Convincing Authority of Scripture in Reformed Theology* (Rijswijk 2006).
- Bender, Kimlyn, 'Christ, Creation and the Drama of Redemption. "The Play's the Thing..."', *SJT* 62 (2009), 149–74.
- Benner, Drayton C., 'Augustine and Karl Rahner on the Relationship between the Immanent and the Economic Trinity', *IJST* 9 (2007) 24–38.
- Benoit, P., 'Préexistence et Incarnation', in: idem, *Exegèse et Théologie* (Paris 1982) 4:11–61.
- Benoit, P., 'The Divinity of Jesus in the Synoptic Gospels', in: idem, *Jesus and the Gospel* (London 1973) 47–70.
- Berding, Kenneth, 'The Hermeneutical Framework of Social-Scientific Criticism. How much can Evangelicals get involved?', *EQ* 75 (2003) 3–22.
- Berger, K., *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Geschicke Jesu in frühchristlichen Texten* (Göttingen 1976).
- Berger, K., *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums* (Stuttgart 1997).
- Berger, K., *Wer war Jesus wirklich?* (Stuttgart 1995) [vertaling: *Wie was Jezus werkelijk?* (Kampen 1996)].
- Berkhof, H., 'Schoonenberg en Pannenberg: de tweesprong van de huidige christologie' *TvT* 11 (1971).
- Berkhof, H., *200 Jahre Theologie. Ein Reisebericht* (Neukirchen-Vluyn 1985).
- Berkhof, H., *Bruggen en bruggehoofden. Een keuze uit de artikelen en voordrachten van prof.dr. H. Berkhof uit de jaren 1960–1981, verzameld en uitgegeven ter gelegenheid van zijn afscheid als kerkelijk hoogleraar te Leiden* (red. E. Flesseman-van Leer e.a.) (Nijkerk 1981).
- Berkhof, H., *Christelijk Geloof. Een inleiding tot de geloofsleer* (Nijkerk 1985⁵).
- Berkhof, H., *Inleiding tot de studie van de dogmatiek* (Kampen 1982).
- Berkouwer, C.G., *De persoon van Christus* (Dogmatische Studiën) (Kampen 1952).
- Berkouwer, C.G., *Het werk van Christus* (Dogmatische Studiën) (Kampen 1953).
- Best, W.E., *Interpreting Christ* (Edinburgh 1993).
- Best, W.E., *Studies in the Person and Work of Jesus Christ* (Houston 1975).
- Beyschlag, K., *Grundriss der Dogmengeschichte*. Band II. Gott und Mensch. Teil 1. Das Christologische Dogma (Darmstadt 1991).
- Bielefeld, Placida, 'Jesus Christus, das Bild des unsichtbaren Gottes', *Erbe und Auftrag* 78 (2002) 382–393.
- Bieler, Martin, 'Gott und sein Ebenbild. Zur neueren Thomasforschung', *ThLZ* 127 (2002) 1004–1024.
- Billings, J.T., 'United to God through Christ: Assessing Calvin on the Question of Deification', *HTR* 98 (2005) 315–334.
- Blank, J., 'Die Sendung des Sohnes: Zur christologischen Bedeutung des Gleichnisses von den bösen Winzern', in: J. Gnilka, ed., *Neuen Testament und Kirche. FS R. Schnackenburg* (Freiburg 1974) 11–41.
- Blank, J., *Der Jesus des Evangeliums. Entwürfe zur biblischen Christologie* (München 1981).
- Blei, K., 'Koninkrijk Gods en geschiedenis. In gesprek met Wolfhart Pannenberg', *KeTh* 41 (1990) 103–116.
- Blockmuehl, M. (ed.), *The Cambridge Companion to Jesus* (Cambridge 2001).
- Bloesch, Donald G., *A Theology of Word and Spirit: Authority and Method in Theology* (Christian Foundations Vol. 1) (Carlisle 1992).
- Bloesch, Donald G., *Holy Scripture: Revelation, Inspiration & Interpretation* (Christian Foundations Vol. 2) (Carlisle 1994).
- Bloesch, Donald G., *Jesus Christ. Savior & Lord* (Christian Foundations Vol. 4) (Downers Grove 1997).

- Blomberg, Craig L., *The Historical Reliability of John's Gospel: Issues & Commentary* (Downers Grove 2001).
- Boccaccini, Gabriele (ed.), *Enoch and the Messiah Son of Man. Revisiting the Book of Parables* (Grand Rapids/Cambridge 2007).
- Boersma, Hans, 'Accommodation to What? Univocity of Being, Pure Nature, and the Anthropology of St Irenaeus', *IJST* 8 (2006) 266–293.
- Boersma, Hans, 'Alexandrian or Antiochian? A Dilemma in Barth's Christology', *WTJ* 52 (1990) 263–280.
- Bolt, John, 'The Relation between Creation and Redemption in Romans 8:18–27', *CTJ* 30 (1995) 34–51.
- Bommel, Abdul Wahid van (et al.), *De Islam en het Westen. Botsende religies – theologische visies op macht in Islam en Christendom* (Kampen 2002).
- Boonstra, S.A., 'Het Godsbeeld in de procesfilosofie en procesteologie', *GTT* 86 (1986) 168–182.
- Boring, E., 'Markan Christology: God-Language for Jesus?', *NTS* 45.4 (1999) 451–471.
- Boring, E., 'The Christology of Mark: Hermeneutical Issues for Systematic Theology', *Semeia* 30 (1984) 125–151.
- Botha, M. Elaine, 'Framework for a Taxonomy of Scientific Metaphor', *PhRef* 53 (1988) 143–170.
- Bowald, Mark Alan, 'Rendering Mute the Word. Overcoming Deistic Tendencies in Modern Hermeneutics; Kevin Vanhoozer as a Test Case', *WTJ* 69 (2007) 367–81.
- Bowman Jr., Robert M., Komoszewski, J. (ed.), *Putting Jesus in His Place. The Case for the Deity of Christ* (Grand Rapids 2007).
- Braaten, C.E. / Clayton, Ph. (ed.), *The Theology of Wolfhart Pannenberg. Twelve American Critiques, with an Autobiographical Essay and Response* (Minneapolis 1988).
- Bracken, J.A. / Suchocki, M.H. (eds.), *Trinity in Process* (New York 1997).
- Bradschaw, T., *Trinity and Ontology. A Comparative Study of the Theologies of Karl Barth and Wolfhart Pannenberg* (Edinburgh 1988).
- Brady, James R., *Jesus Christ: Divine Man or Son of God?* (Lanham 1991).
- Braine, David, 'God, Eternity and Time. An Essay in Review of Alan G. Padgett, *God, Eternity and the Nature of Time*', *EQ* 66 (1994) 337–344.
- Brändle, Werner, 'Immanente Trinität – ein 'Denkmal der Kirchengeschichte'? Überlegungen zu Karl Rahners Trinitätslehre', *KuD* 38 (1992) 185–198.
- Breech, J., *The Silence of Jesus: The Authentic Voice of the Historical Man* (Philadelphia/Augsburg, 1987).
- Breuning, W., 'Die trinitarische Christologie der frühen Konzilien', in: R. Laufen (ed.), *Gottes ewiger Sohn*, 179–98.
- Breytenbach, C., 'Grundzüge markinischer Gottessohn-Christologie', in: C. Breytenbach, H. Paulsen (eds.), *Anfänge der Christologie: FS F. Hahn* (Göttingen 1991) 169–184.
- Brink, G. van den (e.a., red.), *Gegronde Geloof. Kernpunten uit de geloofsleer in bijbels, historisch en belijdend perspectief* (Zoetermeer 1996).
- Brink, G. van den / Brom, J. van der / Sarot, Marcel (eds.), *Christian Faith and Philosophical Theology. Essays in Honour of Vincent Brümmer* (Kampen 1992).
- Brink, G. van den, 'De hedendaagse renaissance van de triniteitsleer – een oriënterend overzicht', *ThRef* 46 (2003) 210–240.
- Brink, G. van den, 'Geloofsverantwoording in meervoud. Een reactie op W. Stoker', *NTT* 56 (2002) 199–212.
- Brink, G. van den, 'Gnostische verlosser of geïncarneerde wijsheid. Over de godsdiensthistorische achtergrond van het evangelie naar Johannes', *Soteria* (maart 1997) 14–25.
- Brink, G. van den, 'Hoe evangelisch waren Jezus en de apostelen? Een onderzoek naar de apostolische Schriftuitleg', *Soteria* (maart 2002) 63–69.
- Brink, G. van den, 'Theologische interpretatie als antwoord op de hedendaagse crisis in de bijbeluitleg', in: J. Hoek (red.), *Sola Scriptura. De actualiteit van de gereformeerde visie op de Schrift* (Heerenveen 2008) 131–60.
- Brink, G. van den, 'Vragen aan Van Woudenberg' (over *Gelovend denken*), *Radix* 21 (1995) 154–164.
- Brinkman, M.E., 'Pannenberg's verstaan van de triniteit; 'Gott mitten im unserem Leben jenseitig'', *Tijdschrift voor Theologie* 21 (1981) 37–47.
- Brinkman, M.E., *Het Gods- en mensbegrip in de theologie van Wolfhart Pannenberg. Een schets van de ontwikkeling van zijn theologie vanaf 1953 tot 1979* (Kampen 1979).
- Brito, Emilio, 'Hegel und die heutigen Christologien', *IKaZ Communio* 6 (1977) 46–58.
- Broadhead, E.K., *Naming Jesus: Titular Christology in the Gospel of Mark* (Sheffield 1999).

- Broek, R. van den, 'De persoon van Jezus in de godsdienstpolemie van de vierde eeuw', *NTT* 48 (1994) 117–130.
- Brom, L.J. van den, 'Can Anything Good Come from Nazareth?', *NZStH* 43 (2001) 92–117.
- Brom, L.J. van den, 'Relationele christologie als alternatief', *KeTh* 37 (1986) 319–342.
- Brom, L.J. van den, 'The productive Interaction between Theology and Philosophy', *NZStH* 38 (1996) 269–283.
- Brown, R.E., *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke* (London 1977).
- Brümmer, Vincent, *Atonement, Christology, and the Trinity: Making Sense of Christian Doctrine* (Aldershot/Burlington 2005).
- Brümmer, Vincent, 'Verfijnd realisme en de grammatica van het geloof', *PhRef* 63 (1998) 171–181.
- Bruggen, J. van, *Het evangelie van Gods zoon. Persoon en leer van Jezus volgens de evangelieën* (Kampen 1996)
- Bruggen, J. van, *Het kompas van het Christendom. Ontstaan en betekenis van een omstrede bijbel* (Kampen 2002).
- Buckley, James J. / Lindbeck, George A., *The Church in a Postliberal Age* (Grand Rapids 2002).
- Buckwalter, H.D., *The Character and Purpose of Luke's Christology* (Cambridge 1996).
- Bühner, J.-A., *Der Gesandte und sein Weg im vierten Evangelium: Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung* (Tübingen 1977).
- Buitenwerf, Rieuwerd e.a. (eds.), *Jesus, Paul, and Early Christianity: Studies in Honor of Henk Jan de Jonge* (Leiden 2008) 213–41.
- Bulford, Ben, "'One Commixture of Light"; Rethinking some Modern Uses and Critiques of Gregory of Nazianzus on the Unity and Equality of the Divine Persons', *IntJST* 11 (2009) 172–89.
- Buller, C.A., *The Unity of Nature and History in Pannenberg's Theology* (Lanham 1996).
- Bulman, James M., 'The Only Begotten Son', *CTJ* 16 (1981) 56–79.
- Buntfuss, Markus, *Tradition and Innovation. Die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache* (Berlin/New York 1997).
- Burger, J.M., *Being in Christ. A Biblical and Systematic Investigation in a Reformed Perspective* (Eugen 2008).
- Burgess, Andrew, 'A community of Love? Jesus as the Body of God and Robert Jenson's Trinitarian Thought', *IJST* 6 (2004) 289–300.
- Burhenn, Herbert, 'Pannenberg's Doctrine of God', *SJT* 28 (1975) 535–549.
- Burkett, D., *The Son of Man Debate* (Cambridge 1999).
- Burnett, F.W., *The Testament of Jesus-Sophia: A Redaction-Critical Study of the Eschatological Discourse in Matthew* (Washington D.C 1979).
- Burridge, Richard A. / Gould, Graham, *Jesus Now and Then* (Grand Rapids 2004).
- Buske, Thomas, 'Die Via Moderna. Geschichte zwischen Sein und Werden', *ThZ* 50 (1994) 108–123.
- Busse, Ulrich (Hrsg.), *Der Gott Israels des Neuen Testaments* [QD 201] (Freiburg 2003).
- Buzzard, Anthony F., 'The Nature of Preexistence in the New Testament', *A Journal from the Radical Reformation* 6 (1996) 15–23.
- Byrne, B., 'Christ's Pre-existence in Pauline Soteriology', *TS* 58 (1997) 308–330.

C

- Caird, G.B., *New Testament Theology* [completed and edited by L. D. Hurst] (Oxford 1994).
- Calvijn, J., *Institutio Christianae Religionis* in: *Joannis Calvinus Opera Selecta* III-V (Monarchii 1928vv).
- Campbell, Douglas A., 'Natural Theology in Paul? Reading Romans 1.19-20', *IJST* 1 (1999) 231–252.
- Canlis, Julie, 'Calvin, Osiander and Participation in God', *IJST* 6 (2004) 169–184.
- Caragounis, C.C., *The Son of Man* (Tübingen 1986).
- Carter, W., 'Jesus' "I have come" Sayings in Matthew's Gospel', *CBQ* 60 (1998) 44–62.
- Casey, P.M., 'Aramaic Idiom and the Son of Man Problem', *JSNT* 25.1 (2002) 3–32.
- Casey, P.M., 'General, Generic and Indefinite: The Use of the Term "Son of Man" in Aramaic Sources and the Teaching of Jesus', *JSNT* 29 (1987) 21–56.
- Casey, P.M., 'Method in Our Madness, and Madness in their Methods: Some Approaches to the Son of Man Problem in Recent Scholarship', *JSNT* 42 (1991) 17–43.
- Casey, P.M., 'The Jackals and the Son of Man (Matt. 8.20//Luke 9.58)', *JSNT* 23 (1985) 3–22.

- Casey, P.M., *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Development of New Testament Christology* (Cambridge/Louisville 1991).
- Casey, P.M., *Son of Man: The Interpretation and Influence of Daniel 7* (London 1979).
- Catchpole, D.R., 'The Angelic Son of Man in Luke 12:8', *NovT* 24 (1982) 255–265.
- Catchpole, D.R., 'The Answer of Jesus to Caiaphas (Matth. Xxvi 64)', *NTS* 17 (1971) 213–226.
- Chan, Mark L.Y., *Christology from Within and Ahead: Hermeneutics, Contingency and the Quest for Trans-contextual Criteria in Christology* (Leiden 2001).
- Charlesworth, J.H. (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity: The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins* (Minneapolis 1992).
- Charlesworth, J.H., 'The Jewish Roots of Christology: The Discovery of the Hypostatic Voice', *SJT* 39 (1986) 19–41.
- Chatelion Counet, Patrick, 'Het messiasgeheim in Johannes. Analyse van het impliciete gebod tot zwijgen', *TvT* 41 (2001) 253–279.
- Chenchiah, P., 'Wherein Lies the Uniqueness of Jesus Christ? An Indian Christian View', *Studia Missionalia* 50 (2001) 307–319.
- Chilton, B., '(The) Son of (the) Man, and Jesus', in: B. Chilton / C.A. Evans (eds). *Authenticating the Words of Jesus* (Leiden 1999) 259–288.
- Christ, F., *Jesus Sophia: Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern* (Zürich 1970).
- Chrystides, George D., 'Meaning, Metaphor and Meta-Theology', *SJT* 38 (1985) 145–153.
- Clark, Stephen (ed.), *The Forgotten Christ. Exploring the Majesty and Mystery of God Incarnate* (Nottingham 2007).
- Clayton, A.L., *The Orthodox Recovery of a Heretical Proof-text: Athanasius of Alexandria's Interpretation of Proverbs 8:22–30 in Conflict with the Arians* (Southern Methodist University, 1988).
- Clayton, Philip, *God and Contemporary Science* (Edinburgh 1997).
- Cobb, J.B. Jr. / Griffin, D.R., *Process Theology. An Introductory Exposition* (Belfast 1977).
- Cobb, J.B. Jr., 'Response to Pannenberg' in: D.R. Griffin / Th.J.J. Altizer (eds.), *John Cobb's Theology in Process* (Philadelphia 1977).
- Cobb, J.B. Jr. / Pinnock, Clark H., *Searching for an Adequate God. A Dialogue between Process and Free Will Theists* (Grand Rapids 2000) .
- Coke, P.T., 'The Angels of the Son of Man', *SNTSU* 3 (1978) 91–98.
- Collins, Adela Yarbo, Collins, John J. , *King and Messiah as Son of God. Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature* (Grand Rapids/Cambridge 2008).
- Collins, J.J., 'The Son of God Text from Qumran', in: M.C. De Boer (ed.), *From Jesus to John: Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Marinus de Jonge* (Sheffield 1993) 65–82.
- Collins, J.J., *The Scepter and Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and other Ancient Literature* (New York 1995).
- Collins, Paul M., *Trinitarian Theology, West and East: Karl Barth, the Cappadocian Fathers, and John Zizioulas* (Oxford 2001).
- Conell, Desmond, 'Substance and Interiority of Being', *NZSTh* 25 (1983) 68–85.
- Cook, J., *The Septuagint of Proverbs: Jewish and/or Hellenistic Colouring of the LXX Proverbs* [VTSup 69] (Leiden 1997) 218–46.
- Cooper, John. W., *Pantheism. The Other God of the Philosophers. From Plato to Present* (Grand Rapids 2006).
- Cotter, W.J., 'The Parable of the Children in the Market-Place, Q (Lk) 7:31–35: An Examination of the Parable's Image and Significance', *NovT* 29 (1987) 289–304.
- Cowdell, Scott, *Is Jesus Unique? A Study of Recent Christology* (New York 1996).
- Craddock, Fred B., *The Pre-existence of Christ in the New Testament* (Nashville 1968).
- Craig, W.L., 'On Doubts About the Resurrection', *Modern Theology* 6 (1989) 53–75.
- Craig, W.L., 'Pannenberg's Beweis für die Auferstehung Jesu', *KuD* 34 (1988) 78–104.
- Craig, W.L., *The Tensed Theory of Time* (Dordrecht 2000).
- Craig, W.L., *Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time* (Wheaton 2001).
- Credwison, Joan, *Christian Doctrine in the Light of Polyani's Theory of Personal Knowledge: A Personal Theology* (Lewiston 1994).
- Crisp, Oliver D., 'Robert Jenson on the Pre-existence of Christ', *Modern Theology* 23 (2007) 27–45.
- Crisp, Oliver D., *Divinity and Humanity* (Cambridge 2007).
- Cross, Richard , 'Incarnation, Omnipresence, and Action at a Distance', *NZSTh* 45 (2003) 293–312.

- Cross, Richard, 'Quid tres? On What Precisely Augustine Professes Not to Understand in *De Trinitate* 5 and 7', *HTR* 100:2 (2007) 215–232.
- Cullmann, O., *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung* (Zollikon / Zürich 1962³).
- Cullmann, O., *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1958²).
- Cumin, Paul, 'Robert Jenson and the Spirit of It All: or, You (sometimes) Wonder Where Everything Else Went', *SJT* 60 (2007) 161–179.
- Cunningham, David S., *These Three are One: the Practice of Trinitarian Theology* (Malden (etc.) 1998).
- Cupitt, Don, *Is Nothing Sacred? The Non-Realistic Philosophy of Religion* (Fordham 2002).

D

- Dabney, D. Lyle, "'Justified by the Spirit': Soteriological Reflections on the Resurrection', *IJST* 3 (2001) 46–68.
- Daecke, S.M. / Sahm, P.R. (eds.), *Jesus von Nazareth und das Christentum: Braucht die pluralistische Gesellschaft ein neues Jesusbild?* (Neukirchen-Vluyn 2000).
- Dahl, N.A., *Jesus in the Memory of the Early Church* (Minneapolis 1976).
- Dahl, N.A., *Jesus the Christ: the Historical Origins of Christological Doctrine* (Minneapolis 1991).
- Daley, Brian E., *Eschatologie: in der Schrift und Patristiek* (Freiburg 1986).
- Daley, Brian E., *Gregory of Nazianus* (London 2006).
- Daley, Brian E., *Gregory of Nazianus* (London 2006).
- Dalferth, I. U., *Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit* (Tübingen 1997).
- Dalferth, I.U., 'Subjektivität und Glaube. Zur Problematik der theologischen Verwendung einer philosophischen Kategorie', *NZStH* 36 (1994) 18–58.
- Dalferth, I.U., *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie* (Tübingen 1994).
- Dalferth, I.U., 'Der Mythos vom inkarnierten Gott und das Thema der Christologie', *ZThK* 84 (1987) 320–344.
- Dalferth, I.U., *Jenseits von Mythos und Logos. Die christliche Transformation der Theologie* (Freiburg/Basel/Wien 1993).
- Dalferth, Ingolf U., *Becoming Present. An Inquiry into the Christian Sense of the Presence of God* [Studies in Philosophical Theology, 30] (Leuven 2006).
- Danz, Christan, 'Dogmatik als Differenzhermeneutik. Überlegungen zur Funktion moderner Systematischer Theologie im Anschluss an Ernst Troeltsch', *KuD* 47(2001) 210–226.
- Dautzenberg, Gerhard, "'Christology in the Making". Drei Rekonstruktionsversuche im Vergleich', *BiblZ* 48 (2004) 229–244.
- Dautzenberg, Gerhard, *Zur Geschichte Urchristentums* (Freiburg 1979).
- Davidson, Ivor J., 'Pondering the Sinlessness of Jesus Christ: Moral Christologies and the Witness of Scripture', *IJST* 10 (2008) 372–98.
- Davidson, Ivor J., 'Not My Will but Yours be Done': The Ontological Dynamics of Incarnational Intention', *IJST* 7 (2005) 176–204.
- Davidson, Ivor J., 'Theologizing the Human Jesus: An Ancient (and Modern) Approach to Christology Reassessed', *IJST* 3 (2001) 129–153.
- Davies, P.E., 'The Projection of Pre-existence', *Biblical Research* 12 (1967) 28–36.
- Davis, S. T., *Risen Indeed: Making Sense of the Resurrection* (Grand Rapids 1993).
- Davis, S.T., Kendall, D. / O'Collins, G. (eds.), *The Incarnation: An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God* (Oxford 2002).
- Davis, S.T., Kendall, D. / O'Collins, G. (eds.), *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus* (Oxford 1998).
- Davis, S.T., Kendall, D. / O'Collins, G. (eds.), *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity* (Oxford 2001).
- Dekker, Willem Maarten, *De relationaliteit van God. Onafhankelijkheid en relatie in de godsleer van Francesco Turretini en Eberhard Jüngel* (Zoetermeer 2008).
- Del Colle, Ralph, 'Schleiermacher and Spirit Christology: Unexplored Horizons of *The Christian Faith*', *IJST* 1 (1999) 286–307.
- Del Colle, Ralph, 'Toward the Fullness of Christ: A Catholic Vision of Ecumenism', *IJST* 3 (2001) 201–211.
- Del Colle, Ralph, *Christ and the Spirit: Spirit Christology in Trinitarian Perspective* (New York 1994).
- Dembowski, H., *Einführung in die Christologie* (Darmstadt 1993³).

- Denker, Jochen, *Das Wort wurde messianischer Mensch. Die theologie Karl Barths und die Theologie des Johannesprologs* (Neukirchen-Vluyn 2002).
- Dennison, Charles G., 'How is Jesus the Son of God?: Luke's Baptism Narrative and Christology', *CTJ* 17 (1982) 6–25.
- Denzinger, H. / Schönmetzer, A., *Enchiridion symbolorum, definitionem et declarationum de rebus fidei et morum* (Barcelona-Freiburg-Rome 1976³⁶).
- Deuser, Hermann / Korsch, Dietrich (Hrsg.), *Systematische Theologie heute. Zur Selbstverständigung einer Disziplin* (Gütersloh 2004).
- Deutsch, C., *Hidden Wisdom and the Easy Yoke: Wisdom, Torah and Discipleship in Matthew 11:25-30* [*JSNTSS*] (Sheffield 1987).
- DeWeese, Garrett J., *God and the Nature of Time* (Aldershot/Burlington 2004).
- Dhavamony, Mariasusai, 'The Uniqueness and Universality of Jesus Christ', *Studia Missionalia* 50 (2001) 179–216.
- Dibelius, M., *Jungfrauensohn und Krippenkind. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukasevangelium* (Heidelberg 1932).
- Dickinson, Charles C., *Pre-existence, Resurrection, and Recapitulation: An Examination of the Pre-existence of Christ in Karl Barth, Wolfhart Pannenberg, and the New Testament* (University of Pittsburg, ongepubliceerde Ph.D. 1973).
- Dienstbeck, Stefan, 'Bibliografie der Veröffentlichungen von Wolfhart Pannenberg 1953-2008', *KuD* 54 (2008) 159–236.
- Dingemans, G.D.J., *Het menselijk gezicht van God. Jezus als drager van de Geest* (Kampen 2003).
- Dinsen, F., *Homooousios. Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil vom Konstantinopel (381)* (Kiel 1976).
- Donald Wood, 'The Place of Theology in Theological Hermeneutics', *IJST* 4(2002) 156–71.
- Dowling, Maurice, 'Proverbs 8:22–31 in the Christology of the Early Fathers', *Irish Biblical Studies* 24 (2002) 99–117.
- Drecoll, Volker Henning, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea: sein Weg von Homöusianer zum Neonizäner* (Göttingen 1996).
- Drever, Matthew, 'The Self Before God? Rethinking Augustine's Trinitarian Thought', *HTR* 100:2 (2007) 233–242.
- Driel, Edwin Chr. van, 'Karl Barth on the Eternal Existence of Jesus Christ', *SJT* 60 (2007) 45–61.
- Drobner, H., '15 Jahre Forschung zu Melito von Sardes 1965–1980', *VigChr* 36 (1982) 313–33.
- Dübbers, M., *Christologie und Existenz im Kolosserbrief. Exegetische und semantische Untersuchungen zur Intention des Kolosserbriefes* (Tübingen 2005).
- Dunn, J.D.G., *Christ and the Spirit. Volume 1: Christology* (Grand Rapids 1998).
- Dunn, J.D.G., *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (Southampton 1989², 1980).
- Dunn, J.D.G., *Jesus Remembered* [Christianity in the Making, vol.1] (Grand Rapids/Cambridge 2003).
- Dunn, J.D.G., *The Parting of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity* ((London 2006², 1991).
- Dunn, J.D.G., *The Theology of Paul the Apostle* (Edinburgh 1998).
- Dunn, J.D.G., *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity* (London 2006³, 1977).
- Duvekot, W.S., *Jezus Messias. Hoe verstaan we dat?* (Kampen 1981).

E

- Eckholt, Margit, 'Der Mensch, der von Gott kam: Zur Suche nach einer Grundlegung systematischer Christologie bei Joseph Moingt', *ZKTh* 124 (2002) 177–189.
- Eddy, P.R. / Boyd, G.A., *The Jesus Legend: A Case for the Historical Reliability of the Synoptic Tradition* (Grand Rapids 2007).
- Edelkoort, A.H., *De Christusverwachting in het Oude Testament* (Wageningen 1941).
- Edwards, Mark, 'Did Origen Apply the Word *Homooousios* to the Son?', *JTS* (ns) 49 (1998), 658–70.
- Elgersma Helleman, Wendy, 'Reading Plato for the 21st Century', *PhRef* 64 (1999) 148–164.
- Ellingworth, Paul, 'Jesus and the Universe in Hebrews', *EQ* 58 (1986) 337–350.
- Ellis, E.E., 'Deity Christology in Mark 14:58', in: J.B. Green, M. Turner, (eds.), *Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology* (Carlisle 1994) 192–203.

- Endo, Masanobu, *Creation and Christology: A Study on the Johannine Prologue in the Light of Early Jewish Creation Accounts* [WUNT 2,149] (Tübingen 2002).
- Erickson, M.J., *The Word Became Flesh. A Contemporary Incarnational Christology* (Grand Rapids 1991).
- Evans, C. Stephan, *The Historical Jesus and the Christ of Faith: The Incarnation Narrative as History* (Oxford 1996).
- Evans, C.A., 'In What Sense 'Blasphemy'? Jesus before Caiaphas in Mark 14:61–64', *SBLSP* 30 (1991) 215–234.
- Evans, C.A., *Fabricating Jesus. How Modern Scholars Distort the Gospels* (Downers Grove 2006).
- Evans, C.A., *Jesus and His Contemporaries* (Leiden 1995).
- F**
- Fabricius, Cajus, 'Zu den Aussagen der Griechischen Kirchenväter', *Vig. Chr* 42 (1988), 179–87.
- Fahner, Chr., *Eusebius Kerkgeschiedenis*, vertaald, bewerkt en van aantekeningen voorzien (Zoetermeer 2000).
- Fairbairn, D., *Grace and Christology in the Early Church* (Oxford 2003).
- Fairbairn, Donald, 'Historical and Theological Studies. Patristic Exegesis and Theology: The Cart and the Horse', *WTJ* 69 (2007) 1–19.
- Farmer, Ronald L., 'Jesus in Process Christology', in: C. Hughes / M. Meyer (eds.), *Jesus Then & Now* (Harrisburg 2001).
- Fee, Gordon D., *Pauline Christology. An Exegetical-Theological Study* (Peabody 2007).
- Feenstra, Ronald J. / Plantinga Jr., Cornelius, *Trinity, Incarnation, and Atonement. Philosophical and Theological Essays* (Notre Dame 1989).
- Fermer, Richard M., 'The Limits of Trinitarian Theology as a Methodological Paradigm', *NZSth* 41 (1999) 158–186.
- Feuillet, A., 'Jésus et la Sagesse Divine d'après les Évangiles Synoptiques: Le 'logion johannique' et l'Ancien Testament', *RB* 62 (1955) 161–196.
- Fiedrowicz, Michael, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten* (Paderborn-München-Wien-Zürich 2000).
- Fischer, Johannes, 'Wahrer Gott und wahrer Mensch. Zur bleibende Aktualität eines alten Bekenntnisses', *NZSth* 37 (1995) 165–204.
- Fitzmyer, J.A., '4Q246: The "Son of God" Document from Qumran', *Bibl* 74 (1993) 153–74.
- Flavel, J., 'Christ in His Essential and Primeval Glory', *The Works of John Flavel* (vol.1) (Edinburgh 1968) 42–51.
- Flesseman- Van Leer, E. (e.a.), *Wie is toch Jezus van Nazareth? De christologie in discussie. Een bundel studies onder auspiciën van de Raad voor de zaken van Kerk en Theologie in de Nederlandse Hervormde Kerk* ('s Gravenhage 1985).
- Flesseman- Van Leer, E., 'De theologie van Wolfhart Pannenberg', *NTT* 18 (1963–64), 391–408.
- Flesseman- Van Leer, E., 'Inleiding tot "Grundzüge der Christologie" van Wolfhart Pannenberg', *KeTh* 17 (1966) 32–47.
- Fletcher-Louis, C.H.T., 'Wisdom Christology and the Partings of the Ways between Judaism and Christianity', in: Stanley E. Porter, B.W.R. Pearson (eds.), *Christian-Jewish Relations through the Centuries* (Sheffield 2000) 52–68.
- Fletcher-Louis, C.H.T., *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology* (Tübingen 1997).
- Flink, Timo, 'Son and Chosen: A Text-critical Study of John 1,34', *Filologia Neotestamentica* XXVIII (2005) 87–111.
- Floor, L., 'Die Abba-belewing by Jesus', *ThRef* 19 (1976) 200–211.
- Ford, David F. (red.), *The Modern Theologians: an Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century* (Oxford 1989).
- Fossum, J., 'Kyrios Jesus as the Angel of the Lord in Jude 5–7', *NTS* 33 (1987) 226–243.
- Fossum, J., *The Image of the Invisible God: Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology* (Freiburg / Göttingen 1995).
- Fowl, Stephen E., *Engaging Scripture: a Model for Theological Interpretation* (Malden (etc.) 1998).
- Fraijó, M., *Das Sprechen von Gott bei W. Pannenberg* (Tübingen 1986).
- Frame, John M., 'Christianity and Contemporary Epistemology', *WTJ* 52 (1990) 131–141.
- France, R.T., 'Development in New Testament Christology', *Themelios* 18 (1992) 4–8.

- France, R.T., 'The Worship of Jesus: A Neglected Factor in Christological Debate?', in: H.H. Rowdon (ed.), *Christ the Lord: Studies Presented to Donald Guthrie* (Leicester 1982) 17–36.
- France, R.T., *Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission* (Grand Rapids 1982).
- Frankemölle, Hubert, *Jesus – Anspruch und Deutungen* (Mainz 1979).
- Freed, Edwin D., 'Theological Prelude to the Prologue of John's Gospel', *SJT* 32 (1979) 257–269.
- Frei, Hans W., *The Identity of Jesus Christ. The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology* (Philadelphia 1975).
- Frey, J., Jan Rohls, Ruben Zimmerman, *Metaphorik und Christologie* (Berlin 2003).
- Frey, Jörg, Rohls, Jan, Zimmerman, Ruben (Hrsg.), *Metaphorik und Christologie* (Berlin / New York 2003).
- Friedrowicz, Michael, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten* (Paderborn/München/Wien 2000).
- Friedrowicz, Michael, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion* (Breisgau 2007) m.n. 188–365.
- Fritsch, Friedemann, *Communicatio idiomatum. Zur Bedeutung einer christologischen Bestimmung für das Denken Johann Georg Hamanns* (Berlin-New York 1999).
- Fulford, Ben, "'One Commixture of Light". Rethinking some Modern Uses and Critiques of Gregory of Nazianzus on the Unity and Equality of the Divine Persons', *IJST* 11 (2009) 172–89.
- Fuller R.H. / Perkins, Ph., *Who is This Christ? Gospel Christology and Contemporary Faith* (Philadelphia 1983).
- Fuller, R.H., 'The Conception / Birth of Jesus as a Christological Moment', *JSNT* 1 (1978) 37–52.
- Fuller, R.H., *He That Cometh: The Birth of Jesus in the New Testament* (Harrisburg 1990).
- Fuller, R.H., *The Foundations of New Testament Christology* (London 1965).

G

- Gäde, G., *Christus in der Religionen. Der christliche Glaube und Wahrheit der Religionen* (Paderborn-München-Wien 2003).
- Gaffin, Richard B. Jr, 'A New Paradigm in Theology', *WTJ* 56 (1994) 379–390.
- Galloway, A.D., *Wolfhart Pannenberg* (London 1973).
- Ganssle, Gregory E. (ed.), *God & Time: Four Views* (Carlisle 2001).
- Ganssle, Gregory E. / Woodruff, D.M., *God and Time. Essays on the Divine Nature* (Oxford 2002).
- Gathercole, S.J. / Desmond Alexander, T. (eds.), *Heaven on Earth* (Carlisle 2004).
- Gathercole, S.J., 'Jesus' Eschatological Vision of the Fall of Satan: Luke 10.18 Reconsidered', *ZNW* 94.2 (2003) 143–163.
- Gathercole, S.J., 'On the Alleged Aramaic Idiom behind the Synoptic ἡλιθiov-sayings', *JTS* 55.1 (2004) 84–91.
- Gathercole, S.J., 'Pre-existence, and the Freedom of the Son in Creation and Redemption: An Exposition in Dialogue with Robert Jenson', *IJST* 7 (2005) 38–51.
- Gathercole, S.J., 'The Justification of Wisdom (Mt. 11.19b/Lk 7.35)', *NTS* 49 (2003) 476–488.
- Gathercole, S.J., 'The Son of Man in Mark's Gospel', *ExpT* 115 (2004) 366–372.
- Gathercole, S.J., *The Preexistent Son: Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke* (Grand Rapids 2006).
- Genderen, J. van / Velema, W.H., *Beknopte Gereformeerde Dogmatiek* (Kampen 1992).
- Genderen, J. van, 'Theologie van de incarnatie of theologie van het kruis', in: *Naar de norm van het Woord* (Kampen 1993) 47–62.
- Genderen, J. van, *Naar de norm van het Woord* (Kampen 1993).
- Gerleman, G., *Der Menschensohn* (Leiden 1983).
- Gerwing, Manfred, 'Jesus, der ewige Sohn Gottes? Zur gegenwärtigen theologischen Reflexion über die Präexistenz Christi', *Theologie und Glaube* 91 (2001) 224–244.
- Gese, Hartmut, 'Wisdom, Son of Man, and the Origins of Christology', *Horizons in Biblical Theology* 3 (1981) 23–57.
- Geyer, Carl-Friedrich, 'Zum theologischen Metapherngebrauch', *NZStH* 39 (1997), 15–26.
- Gibbs, J.M., 'The Son of God as the Torah Incarnate in Matthew', in: F.L. Cross (ed.), *Studia Evangelica* IV (Berlin 1968) 38–46.
- Gieschen, Charles A., 'The Divine Name in Ante-Nicene Christology', *VigChr* 57 (2003) 115–58.
- Gieschen, Charles A., *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence* (Leiden 1998).

- Gilbertson, M., *God and History in the Book of Revelation. New testament Studies in Dialogue with Pannenberg and Moltmann* (Cambridge 2003).
- Giles, Kevin, *Jesus and the Father. Modern Evangelicals Reinvent the Doctrine of the Trinity* (Grand Rapids 2006).
- Giles, Kevin, *The Trinity and Subordinationism* (Downers Grove 2002).
- Gilg, A., *Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie* (München 1961, 1989).
- Gleason, R.C., 'Angels and the Eschatology of Heb 1-2', *NTS* 49 (2003) 90–107.
- Godfrey, W., "'Beyond the Sphere of our Judgment'. Calvin and the Confirmation of Scripture', *WTJ* 58 (1996), 29–39.
- Goppelt, Leonhard, *Theologie des Neuen Testaments: Zweiter Teil: Vielfalt und Einheit des apostolischen Christuszeugnisse* (Göttingen 1976).
- Goulder, M., 'Psalm 8 and the Son of Man', *NTS* 48.1 (2002) 18–29.
- Goulder, M., *Incarnation and Myth. The Debate continued* (London 1979).
- Gózdź, K., *Jesus Christus als Sinn der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg* [Eichstätter Studien Neue Folge 25] (Regensburg 1988).
- Graafland, C., 'Enkele aspecten van de christelijke geloofsleer bij dr. H. Berkhof', *ThRef* 19 (1976) 37–55.
- Graafland, C., 'Woord en Geest', *ThRef* 12 (1969) 66–76.
- Graafland, C., *Wie zeggen de mensen dat Ik ben? Over de persoon van Jezus Christus* (Kampen z.j).
- Graf Reventlow, H., *Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert* (Darmstadt 1982).
- Gravilyuk, Paul L., *The Suffering of the Impassible God* (Oxford 2006).
- Green, Brad, 'The Protomodern Augustine? Colin Gunton and the Failure of Augustine', *IJST* 9 (2007) 328–341.
- Green, Bradley G., *Colin Gunton and the Failure of Augustine: An Exposition and Analysis of the Theology of Colin Gunton in Light of Augustine's De Trinitate* (Waco 2000).
- Green, Garret, 'The Hermeneutic Imperative. Reading the Bible as Scripture', *NTT* 50 (1996) 22–34.
- Green, Joel B., Turner, Max (eds.), *Between Two Horizons. Spanning New Testament Studies and Systematic Theology* (Grand Rapids / Cambridge 2000).
- Green, Joel B., Turner, Max (eds.), *Jesus of Nazareth. Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and the New Testament* (Carlisle 1994).
- Green, Michael, *The truth of God Incarnate* (London 1977).
- Greene, Colin, *Christology in Cultural Perspective. Marking out the Horizons* (Carlisle 2003).
- Greenway, William, 'Chalcedonian Reason and the Demon of Closure', *SJT* 57 (2004) 56–79.
- Gregersen, Niels Henrik / Huyssteen, J. Wentzel van (eds.), *Rethinking Theology and Science. Six Models for the Current Dialogue* (Grand Rapids 1998).
- Greggs, T., 'Jesus is Victor': Passing the Impasse of Barth on Universalism', *SJT* 60 (2007) 196–212.
- Greijdenus, S., *Menschwording en Vernedering. Historisch-critische Studie Grieksche Auteurs van de 'Patres Apostolici' tot het Concilie van Chalcedon (451)* (Wageningen 1903).
- Greiner, S., *Die Theologie Wolfhart Pannbergs* [Bonner Dogmatische Studien 2] (Würzburg 1988).
- Grenz, S. J., *Theology for the Community of God* (Carlisle 1994).
- Grenz, S.J. / Franke, John R., *Beyond foundationalism: shaping theology in a postmodern context* (Louisville 2001).
- Grenz, S.J., *Reason for Hope. The Systematic Theology of Wolfhart Pannenberg* (New York–Oxford 1990).
- Grillmeier, A., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschung und Perspektiven* (Freiburg-Basel-Wien 1975).
- Grillmeier, Alois, *Jesus der Christus im Glaube der Kirche* (delen 1, 2/1.2/2,2/3, 2/4) (Freiburg 1979).
- Groot, H. van der, *Onbevangen verstaan. Over de werkelijkheid van de theologie* (Amsterdam 1987).
- Gudem, Wayne, *Systematic Theology. An Introduction to Biblical Doctrine* (Grand Rapids 1994).
- Grundmann, W., 'Matth. XI. 27 und die johanneischen "Der Vater-Der Sohn"-Stellen', *NTS* 12 (1965) 42–49.
- Grundmann, W., 'Weisheit im Horizont des Reich Gottes', in: R. Schnackenburg, J. Ernst, J. Wanke (eds.), *Die Kirche des Anfangs*. [FS H. Schürmann] (Freiburg, 1978) 175–179.
- Gunton, Colin E. (ed.), *God and Freedom* (Edinburgh 1995).
- Gunton, Colin E. (ed.), *The Cambridge Companion to Christian Doctrine* (Edinburgh 1997).
- Gunton, Colin E. / Holmes, Stephen R. / Rae, Murray A. (eds.), *The Practice of Theology: A Reader* (London 2001).
- Gunton, Colin E. / Schwöbel, Chr. (eds.), *Persons, divine and human. King's College Essays in theological anthropology* (Edinburgh 1991).

- Gunton, Colin E., 'A Rose by Any Other Name? From "Christian Doctrine" to "Systematic Theology"', *IJST* 1 (1999) 4–23.
- Gunton, Colin E., 'Aspects of Salvation: Some Unscholastic Themes from Calvin's *Institutes*', *IJST* 1(1999) 253–265.
- Gunton, Colin E., 'Dogma, the Church and the Task of Theology', *NZStH* 40 (1998) 66–79.
- Gunton, Colin E., 'The Spirit Moved Over the Face of the Waters: The Holy Spirit and the Created Order', *IJST* 4 (2002) 190–204.
- Gunton, Colin E., 'The Truth of Christology', in: T.F. Torrance (ed.), *Belief in Science and in Christian Life. The Relevance of Michael Polanyi's Thought for Christian Faith and Life* (Edinburgh 1980) 91–107.
- Gunton, Colin E., 'Transcendence. Metaphor and Knowability of God', *JThS* 31 (1980) 501–516.
- Gunton, Colin E., *A Brief Theology of Revelation* (The 1993 Warfield Lectures) (Edinburgh 1995).
- Gunton, Colin E., *Act and Being. Towards a Theology of the Divine Attributes* (London 2002).
- Gunton, Colin E., *Becoming and Being. The Doctrine of God in Charles Hartshorne and Karl Barth* (Oxford 1978).
- Gunton, Colin E., *Christ and Creation. The 1990 Didsbury Lectures* (Carlisle / Grand Rapids 1992).
- Gunton, Colin E., *Father, Son and Holy Spirit. Essays Toward a Fully Trinitarian Theology* (Edinburgh 2003).
- Gunton, Colin E., *Intellect and Action. Elucidations on Christian Theology and the Life of Faith* (Edinburgh 2000).
- Gunton, Colin E., *Revelation and Reason. Prolegomena to Systematic Theology* [posthume uitgave, P.H. Brazier (ed.)] (London/New York 2008).
- Gunton, Colin E., *The Actuality of Atonement. A Study of Metaphor, Rationality and the Christian Tradition* (Edinburgh 1988).
- Gunton, Colin E., *The Christian Faith. An Introduction to Christian Doctrine* (Oxford 2002).
- Gunton, Colin E., *The One, the Three and the Many. God, Creation and the Culture of Modernity. The 1992 Bampton Lectures* (Cambridge 1993).
- Gunton, Colin E., *The Promise of Trinitarian Theology* (Edinburgh 1991).
- Gunton, Colin E., *The Triune Creator: A Historical and Systematic Study* (Edinburgh 1998).
- Gunton, Colin E., *Theology Through Preaching* (Edinburgh 2001).
- Gunton, Colin E., *Theology Through the Theologians. Selected Papers 1972–1995*, (Edinburgh 1996).
- Gunton, Colin E., *Yesterday and Today. A Study of Continuities in Christology* (London 1997², 1983).

H

- Habermann, Jürgen, *Präexistenzaussagen im Neuen Testament* (Europäische Hochschulschriften. Reihe 23) (Frankfurt 1990).
- Hahn, F., 'Das Zeugnis des Neuen Testaments in seiner Vielfalt und Einheit. Zu den Grundproblemen einer neutestamentlichen Theologie', *KuD* 48 (2002) 240–260.
- Hahn, F., *Fruhjudische und urchristliche Apokalyphtik. Eine Einführung* (Neukirchen-Vluyn 1998).
- Haight, Roger, 'Jesus Symbol of God: Criticism and Response', *Louvain Studies* 27 (2002) 389–405.
- Halsey, Jim S., 'History, Language, and Hermeneutic: The Synthesis of Wolfhart Pannenberg', *WTJ* 41 (1979) 269–290.
- Hamerton-Kelly, R.G., *Pre-existence, Wisdom and the Son of Man. A Study of the idea of pre-existence in the New Testament* (Cambridge 1973).
- Hampel, V., *Menschensohn und historischer Jesus: Ein Ratselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu* (Neukirchen-Vluyn 1990).
- Hanig, Roman, 'Tatian und Justin. Ein Vergleich', *VigChr* 53 (1999) 31–73.
- Hannah, D.D., 'The Throne of His Glory: The Divine Throne and Heavenly Mediators in Revelation and the Similitudes of Enoch', *ZNW* 94 (2003) 68–96.
- Hanson, A.T., 'Two Consciousnesses: The Modern Version of Chalcedon', *SJT* 37 (1984) 471–483.
- Hanson, A.T., *Jesus Christ in the Old Testament* (London 1965).
- Hanson, A.T., *The Prophetic Gospel: A Study of John and the Old Testament* (Edinburgh 1991).
- Hanson, R.P.C., *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318–381* (Edinburgh 1997=1988).
- Häring, H., 'De schriften, "ziel van de theologie". Pleidooi voor een herontdekking van de bijbel', *TvT* 38 (1998), 280–300.

- Häring, H., Kuschel, K.-J. (Hg.), *Hans Küng. Neue Horizonte des Glaubens und Denkens. Ein Arbeitsbuch* (München 1993).
- Harn, Roger E. (ed.), *Exploring and Proclaiming the Apostles' Creed* (Grand Rapids 2004).
- Harris, Harriet A., 'Should We Say That Personhood is Relational?', *SJT* 51 (1998) 214–34.
- Harris, Murray J., *Jesus as God. The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus* (Eugene 2008 / Grand Rapids 1992).
- Hart, David Bentley, *The Beauty of the Infinite* (Grand Rapids / Cambridge 2003).
- Harvey, A.E., *God Incarnate. Story and Belief* (London 1981).
- Hasel, F.M., *Scripture in the Theologies of W. Pannenberg and D.G. Bloesch. An Investigation and Assessment of its Origin, Nature and Use* (Frankfurt 1996).
- Hastings, W.R., '“Honouring the Spirit”: Analysis and Evaluation of Jonathan Edwards' Pneumatological Doctrine of the Incarnation', *IJST* 7 (2005) 279–299.
- Hausammann, Susanne, *Alte Kirche, Band 3. Zur Geschichte Und Theologie im 4./5. Jahrhundert: Gottes Dreiheit – des Menschen Freiheit* (Neukirchen 2007², 2003) 1–154.
- Hausammann, Susanne, *Alte Kirche. Zur Geschichte und Theologie in den ersten vier Jahrhunderten* (Bd.1, Bd.2) (Neukirchen-Vluyn 2001).
- Hauschild, Wolf-Dieter, 'Nicäno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis', *TRE* 24, 444–56.
- Hay, David M., *Glory at the Right Hand. Psalm 110 in Early Christianity* (Nashville / New York 1973).
- Hebblethwaite, Brian L., 'God and Truth', *KuD* 40 (1994) 2–19.
- Hebblethwaite, Brian L., 'The Propriety of the Doctrine of the Incarnation as a Way of Interpreting Christ', *SJT* 33 (1980) 201–222.
- Hebblethwaite, Brian L., *The Incarnation: Collected Essays in Christology* (Cambridge 1987).
- Hector, Kevin W., 'Actualism and Incarnation: The High Christology of Friedrich Schleiermacher', *IJST* 8 (2006) 307–322.
- Hector, Kevin W., 'God's Trinity and Self-Determination: A Conversation with Karl Barth, Bruce McCormack and Paul Molnar', *IJST* 7 (2005) 247–261.
- Helm, Paul, *Eternal God: a Study of God without Time* (Oxford 1988).
- Helm, Paul, *Faith and Understanding* (Edinburgh 1997).
- Helmer, Christine, 'A Systematic Theological Theory of Truth in Kathryn Tanner's *Jesus, Humanity and the Trinity: A Brief Systematic Theology*', *SJT* 57 (2004) 203–220.
- Hemming, Laurence Paul, 'Analogia non Entis sed Entitatis. The Ontological Consequences of the Doctrine of Analogy', *IJST* 6 (2004) 118–129.
- Hendrickson, Marion Lars, *Behold the Man! An Anthropological Comparison of the Christologies of John Macquarrie and of Wolfhart Pannenberg* (Lanham MD-New York-London 1998).
- Henessy, Kristin, 'An Answer to de Régnon's Accusers: Why We Should Not Speak of "His" Paradigm', *HTR* 100:2 (2007) 179–198.
- Hengel, M. / Schwemer, Anna Maria, *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie: vier Studien* (Tübingen 2003).
- Hengel, M. / Schwemer, Anna Maria, *Jesus und das Judentum* (Tübingen 2007).
- Hengel, M., 'Christological Titles in Early Christianity', in: J.H. Charlesworth (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity. The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins* (Minneapolis 1992) 425–448.
- Hengel, M., 'Präexistenz bei Paulus?', in C. Landmesser, H.-J. Eckstein, H. Lichtenberger, eds. *Jesus Christus als die Mitte der Schrift: Studien zur Hermeneutik des Evangeliums* (Berlin/New York 1997) 479–518.
- Hengel, M., 'The Prologue of the Gospel of John as the Gateway to Christological Truth', in: Richard Backham, Hengel, M., 'The Song about Christ in Earliest Worship', in: *Studies in Early Christology*, 227–91.
- Hengel, M., *Der Sohn Gottes* (Tübingen 1977²).
- Hengel, M., *Judentum und Hellenismus* (Tübingen 1973).
- Hengel, M., *Studies in Early Christology* (Edinburgh 1995).
- Hengel, M., *The Son of God. The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion* (Southampton 1976).
- Hengel, M., *Zur urchristliche Geschichtsschreibung* (Stuttgart 1979).
- Henriksen, Jan-Olav, *Desire, Gift and Recognition. Christology and Postmodern Philosophy* (Grand Rapids/Cambridge 2009).
- Henry, C.F.H., *The Identity of Jesus of Nazareth* (Nashville 1992).

- Heppe, Heinrich/ Bizer, Ernst (eds.), *Die Dogmatik der evangelische-reformierten Kirche* (Neukirchen-Vluyn 1958).
- Heron, Alasdair, 'Homoousios with the Father', in: T.F. Torrance, *The Incarnation* (Boot of Garden 1981).
- Hertog, G.C. den / Schoon, S., *Messianisme en eindtijdverwachting bij joden en christenen* (Zoetermeer 2006).
- Hertog, G.C. den, 'Verstaat jij wat jij leest?' Hermeneutische en bijbels-theologische notities bij de recente discussie over de verzoening', *ThRef* 41 (1998) 24–42.
- Hertog, G.C. den, 'Uit de hemel of uit de mensen – De verhouding tussen geschiedenis en theologie in Tomson's benadering van het Nieuwe Testament', in *ThRef* 44 (2001) 158–173.
- Heyer, C.J. den, *De messiaanse Weg*. I Messiaanse verwachtingen in het Oude Testament en in de vroeg-joodse traditie (Kampen 1983); II Jezus van Nazareth (Kampen 1986); III De Christologie van het Nieuwe Testament (Kampen 1991).
- Heyer, C.J. den, *Opnieuw: Wie is Jezus? Balans van 150 jaar onderzoek naar Jezus* (Zoetermeer 1996).
- Heyns, J.A., *Dogmatiek* (Pretoria 1978).
- Hick, John (ed.), *The Myth of God Incarnate* (Philadelphia 1977).
- Hillerbrand, Hans J. (ed.), *Oxford Encyclopedia of the Reformation* (4 vols.) (New York 1996).
- Hodge, Charles, *Systematic Theology* (3 vols.) (Grand Rapids 1982).
- Hodgson, P.C., 'Pannenberg on Jesus', *Journal of American Academy of Religion* 36 (1968), 373–384.
- Hoekema, Anthony A., 'Scholia. The Perfection of Christ in Hebrews', *CTJ* 9 (1974) 31–37.
- Hofius, O., "Erstgeborener vor aller Schöpfung" – "Erstgeborener aus den Toten". Erwägungen zu Struktur und Aussage des Christushymnus Kol 1,15–20', in: idem, *Paulusstudien II* (Tübingen 2002) 215–233.
- Hofius, O., "'Erwählt vor Grundlegung der Welt" (Eph 1,4)', in: idem, *Paulusstudien II* (Tübingen 2002) 234–246.
- Hofius, O., 'Christus als Schöpfungsmittler und Erlösungsmittler: Das Bekenntnis 1 Kor. 8,6 im Kontext der paulinische Theologie', in: idem, *Paulusstudien II* (Tübingen 2002) 181–201.
- Hofius, O., 'Die Allmacht des Sohnes Gottes und das Gebet des Glaubens', *ZTK* 101 (2004) 117–137.
- Hofius, O., 'Ist Jesus der Messias? Thesen', *JBT* 8 (1993) 103–129.
- Hofius, O., 'Jesu Zuspruch der Sündenvergebung: Exegetische Erwägungen zu Mk 2,5b', in: idem, *Neutestamentliche Studien* (Tübingen 2000) 38–56.
- Hofius, O., 'Struktur und Gedankengang des Logoshymnus un Joh.1, 1-18', *ZNW* 78 (1987) 1–25.
- Hofius, O., 'Vergebungszuspruch und Vollmachtsfrage: Mk 2,1-12 und das Problem priesterlicher Absolution im antiken Judentum', in: idem, *Neutestamentliche Studien* (Tübingen 2000) 57–69.
- Hofius, O., *Der Christushymnus Phil. 2, 6-18. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms* (Tübingen 1976, 1991).
- Hofius, Otfried, 'Struktur und Gedankengang des Logos- Hymnus in Joh 1,1–18', in: idem, *Johannesstudien: Untersuchungen des vierten Evangeliums* [WUNT 2, 88] (Tübingen 1996) 1–23. [Eerder: *ZNW* 78 (1987) 1–25].
- Hofrichter, *Im Anfang war der "Johannesprolog": das urchristliche Logosbekenntnis, die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie* (Regensburg 1986).
- Holmes, Stephan R., "'Something Much Too Plain to Say': Towards a Defence of the Doctrine of Divine Simplicity', *NZSTh* 43 (2001) 137–154.
- Holwerda, D., 'Faith, Reason and Resurrection in the Theology of Wolfhart Pannenberg', in: A. Plantinga / N. Wolterstorff (eds.), *Faith and Rationality* (Notre Dame 1983).
- Honig, A.G., *Handboek der Gereformeerde Dogmatiek* (Kampen 1938).
- Hoover, R.W. (ed.), *Profiles of Jesus* (2002).
- Hoskins, R., 'Social and Transcendent: The Trinitarian Theology of John Richardson Illingworth Re-examined', *IJST* 1 (1999) 185–202.
- Howson, Barry H., 'The Puritan Hermeutics of John Owen: A Recommendation', *WTJ* 63 (2001) 351–376.
- Hübner, R.M., *Der Gott der Kirchenväter und der Gott der Bibel: Zur Frage der Hellenisierung des Christentums* (München 1979).
- Hütter, Reinhard, "'After Dogmatics"? Beobachtungen zur evangelischen Systematischen Theologie in den USA und in Deutschland an der Jahrhundertchwelle', *ThLZ* 125 (2000) 1104–1122.
- Hughes, C., Meyer, M. (eds.), *Jesus Then & Now* (Harrisburg 2001).
- Hughes, P., *The Church in the Crisis. The Twenty Great Councils* (London 1961).
- Humphrey, H.M., 'Jesus as Wisdom in Mark', *Biblical Theology Bulletin* 19 (1989) 48–53.

- Hundeck, Markus, *Welt und Zeit. Hans Blumenbergs Philosophie zwischen Schöpfungs- und Erlösungslehre* (Würzburg 2000).
- Hunsinger, George, 'Robert Jenson's *Systematic Theology*. A Review Essay', *SJT* 55 (2002) 161–200.
- Hunsinger, George, 'The Daybreak of the New Creation: Christ's Resurrection in Recent Theology', *SJT* 57 (2004) 163–181.
- Hunsinger, George, 'Baptism and the Soteriology of Forgiveness', *IJST* 2 (2000) 247–265.
- Hurst, L.D., 'Re-enter the Pre-existent Christ in Phil. 2:5–11?' *NTS* 32 (1986) 449–457.
- Hurst, L.D., 'The Christology of Hebrews 1 and 2', in: L.D. Hurst, N.T. Wright (eds.), *The Glory of Christ in the New Testament* (Oxford 1987) 151–164.
- Hurtado, L.W., 'Pre-70 CE Jewish Opposition to Christ-Devotion', *JTS* 50 (1999) 35–58.
- Hurtado, L.W., 'Pre-Existence', in G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid (eds.) *Dictionary of Paul and His Letters* (Downer's Grove 1993) 743–746.
- Hurtado, L.W., *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus* (Grand Rapids / Cambridge 2005).
- Hurtado, L.W., *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids 2003).
- Hurtado, L.W., *One God, one Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (Edinburgh 1998²).
- Huxel, Kirsten, 'Theologie als Sprachlehre des Glaubens. Zum hermeneutischen Programm von Ernst Fuchs', *ZThK* 101 (2004) 292–314.
- Huyssteen, J.W.V. van, *The Shaping of Rationality. Toward Interdisciplinarity in Theology and Science* (Grand Rapids-Cambridge 1999).
- Huyssteen, J.W.V. van, *Theologie van die rede. Die funksie van die rasonale in die denke van Wolfhart Panenberg* (Kampen 1970).

I

- Immink, F.G., *Jezus Christus. Profeet, priester, koning* (Bij-tijds geloven) (Kampen 1990).
- Inbody, Tyron L., *The Many Faces of Christology* (Nashville 2002).

J

- Jackelén, Antje, *Zeit und Ewigkeit. Die Frage der Zeit in Kirche, Naturwissenschaft und Theologie* (Neukirchen-Vluyn 2002).
- Jackson, David R., 'The Priority of the Son of Man Sayings', *WTJ* 47 (1985) 83–96.
- Jacobsen, Douglas, Schmidt, Frederick, 'Behind Orthodoxy and Beyond it: Recent Developments in Evangelical Christology', *SJT* 45 (1992) 515–541.
- Janowski, B., 'Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie', in: idem, *Der Gott des Lebens. [Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3]* (2003) 27–71.
- Jens, W. / Küng, H. / Kuschel, K.-J. (Hrsg.), *Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs* (München 1986).
- Jenson, Robert W., 'Christ as Culture 1: Christ as Polity', *IJST* 5 (2003) 323–329.
- Jenson, Robert W., 'Response to Watson and Hunsinger', *SJT* 55 (2002) 225–232.
- Jenson, Robert W., 'What if it were true?', *NZSTh* 43 (2001) 3–16.
- Jenson, Robert W., *Systematic Theology*: vol. 1 *The Triune God* (New York 1997), vol. 2 *The Works of God* (New York 1999).
- Jenson, Robert W., *The Triune Identity* (Philadelphia 1982).
- Johnson, M.D., 'Reflections on a Wisdom Approach to Matthew's Christology', *CBQ* 36 (1974) 44–64.
- Jones, Paul Dafydd, 'Karl Barth on Gethsemane', *IJST* 9 (2007) 148–171.
- Jonge, M. de, 'Christology and Theology in the Context of Early Christian Eschatology, especially in the Fourth Gospel' in: F. van Segbroeck (ed.), *The Four Gospels. Festschrift Frans Neirynck* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium) (Leuven 1992) 1835–1853.
- Jonge, M. de, 'Het verhaal van Jezus voor moderne mensen', *KeTh* 49 (1998) 222–232.
- Jonge, M. de, 'Monotheism and Christology' in: J. Barclay / J. Sweet, *Early Christian Thought in its Jewish Context* (Cambridge 1996) 225–237.
- Jonge, M. de, *Christology in Context. The Earliest Christian Response to Jesus* (Philadelphia 1988).
- Jonge, M. de, *Het verhaal van Jezus volgens de bronnen* (Maarsse 1997).
- Jonge, M. de, *Jezus als Messias: hoe Hij zijn zending zag* (Boxtel 1990).

- Jowers, Dennis W., 'An Exposition and Critique of Karl Rahner's Axiom: The Economic Trinity is the Immanent Trinity and Vice Versa', *MJT* 15 (2004) 165–200.
- Jüngel, E., 'Das Opfer Jesu Christi als sacramentum et exemplum. Was bedeutet das Opfer Christi für den Beitrag der Kirchen zur Lebensbewältigung und Lebensgestaltung?', in: idem, *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens* (München 1990) 264–268.
- Jüngel, E., 'Thesen zum Verhältnis von Existenz, Wesen und Eigenschaften Gottes', *ZThK* 96 (1999) 405–423.
- Jüngel, E., *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* (Tübingen 1977) 497–505.
- Jüngel, E., *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie) (Tübingen 1962).

K

- Kammler, H.-C., 'Die Prädikation Jesu Christi als 'Gott'' (Röm 9,5b)', *ZNW* 94 (2003) 164–180.
- Kamp, G.C. van de, 'Het spreken over God als Persoon in de nieuwere protestantse dogmatiek', *GTT* 85 (1985) 172–188.
- Kamp, G.C. van de, *Pneuma-christologie: een oud antwoord op een actuele vraag? Een dogma-historisch onderzoek naar de preniceense pneuma-christologie als mogelijke uitweg in de christologische problematiek bij Harnack, Seeberg, Loofs en in de meer recente literatuur* (Amsterdam 1983).
- Kamphuis, B., 'Chalcedon in Kampen', *ThRef* 48 (2005) 27–40.
- Kamphuis, B., 'Geest en rede. Enkele opmerkingen over de verhouding tussen beide naar aanleiding van de theologie van Wolfhart Pannenberg' in: C. van den Berg (e.a.), *Pastorale. Pastoraat van Geest en Woord* [Opstellen aangeboden aan dr. A.N. Hendriks, gereformeerd predikant te Amersfoort] (Kampen 1997) 186–198.
- Kamphuis, B., 'Alles in alles: rehabilitatie van het pantheïsme?', *ThRef* 48 (2005) 194–206.
- Kamphuis, B., *Boven en beneden. Het uitgangspunt van de christologie en de problematiek van de openbaring, nagegaan aan de hand van de ontwikkelingen bij Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer en Wolfhart Pannenberg* (Kampen 1999).
- Kamphuis, J., '"Christus en de Geest" in de gereformeerde theologie', *Radix* 15 (1989) 154–180.
- Kannengieser, Charles, *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity* (Leiden / Boston 2006).
- Kapic, Kelly M., 'The Son's Assumption of a Human Nature: A Call for Clarity', *IJST* 3 (2001) 154–166.
- Kapic, Kelly M., *Communion with God. The Divine and the Human in the Theology of John Owen* (Grand Rapids 2007).
- Kärkkäinen, V.-M., *Christology. A Global Introduction* (Grand Rapids 2003).
- Karlberg, Mark W., 'Doctrinal Development in Scripture and Tradition. A Reformed Assessment of the Church's Theological Task', *CTJ* 30 (1995) 401–418.
- Karpp, H., *Textbuch zur altkirchlichen Christologie* (Neukirchen-Vluyn 1972).
- Kasper, W., *Der Gott Jesu Christi* (Mainz 1983², 1982).
- Kasper, W., *Jesus der Christus* (Mainz 1992¹¹).
- Katz, Paul, 'Jesus als Vorläufer des Christus. Mögliche Hinweise in den Evangelien auf Elia als den 'Typos' Jesu', *ThZ* 52 (1996) 225–235.
- Keck, Leander, *Who is Jesus? History in Perfect Tense* (Minneapolis 2000)
- Keizer, Heleen M., '"Eternity" Revisited. A Study of the Greek Word aion', *PhRef* 65 (2000) 53–71.
- Kelly, J.N.D., 'The Nicene Creed. A Turning Point', *SJT* 36 (1983) 29–39.
- Kelly, J.N.D., *Early Christian Creeds* (London / New York 2006=1972³).
- Kelly, J.N.D., *Early Christian Doctrines* (London / New York 2003=1977⁵).
- Kendall Soulen, R., 'Der trinitarische Name Gottes in seinem Verhältnis zum Tetragramm', *EvTh* 64 (2004) 327–347.
- Kendel, A., *Geschichte, Antizipation und Auferstehung. Theologische und texttheoretische Untersuchungen zu W. Pannenburgs Verständnis von Wirklichkeit* (Frankfurt am Mainz 2001).
- Kessler, H., 'Christologie', in: Th. Schneider (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik I* (Düsseldorf 1992).
- Kilby, Karen, 'Is an Apophatic Trinitarianism Possible?', *IJST* 12 (2010) 65–77.
- Kim, Jae Youn, *Relational God and Salvation. Soteriological Implications of the Social Doctrine of the Trinity – Jürgen Moltmann, Catherine LaCugna, Colin Gunton* (Kampen 2008).

- Kim, S., *The 'Son of Man' as the Son of God* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament) (Tübingen 1983, Grand Rapids 1985).
- Klauck, H.-J., *Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog* (Neukirchen 1997).
- Klein, G., *Theologie des Wortes Gottes und die Hypothese der Universalgeschichte. Zur Auseinandersetzung mit Wolfhart Pannenberg* (Beiträge zur evangelischen Theologie, 37) (München 1964).
- Klooster, Fred H., 'Historical Method and the Resurrection in Pannenberg's Theology', *CTJ* 11 (1976) 5–33.
- Knapp, Henry M., 'Melito's Use of Scripture in *Peri Pascha*. Second-Century Typology', *VigChr* 54 (2000) 343–73.
- Knijff, H.W., Recensie van W. Pannenberg, *Systematische Theologie 1, 2 en 3*, *KeTh* 44 (1993) 345–348.
- Knox, John, *The Humanity and Divinity of Christ: a Study of Pattern in Christology* (Cambridge 1967).
- Köber, Berthold W., *Sündlosigkeit und Menschsein Jesu Christi. Ihr Verständnis und ihr Zusammenhang mit der Zweinaturenlehre in der protestantische Theologie der Gegenwart* (Göttingen 1995).
- Koch, K., *Der Gott der Geschichte. Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer Philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive* (Mainz 1988).
- Konradt, M., 'Die korinthische Weisheit und das Wort vom Kreuz', *ZNW* 94 (2003) 181–214.
- Konradt, Matthias, 'Die Korinthische Weisheit und das Wort vom Kreuz', *ZNW* 94, 181–214.
- Kooi, C. van der, 'De openheid in het theïsme van de creatieve liefde. Een kritische beschouwing', *Soteria* (maart 2002) 11–35.
- Kooi, C. van der, *Als in een Spiegel. God kennen volgens Calvijn en Barth* (Kampen 2002).
- Kooi, C. van der, *Hinkelen binnen de lijnen. Enkele krijtstrepen voor een christologie* (Kampen 1999).
- Kooi, C. van der, *Tegenwoordigheid van Geest. Verkenningen op het gebied van de leer van de Heilige Geest* (Kampen 2006).
- Koopmans, J., *Het oudkerkelijk dogma in de Reformatie, bepaaldelijk bij Calvijn* (Amsterdam 1983).
- Kooten, G.H. van, 'Image, Form and Transformation. A Semantic Taxonomy of Paul's "Morphic" Language', in: Rieuwerd Buitenwerf e.a. (ed.), *Jesus, Paul, and Early Christianity: Studies in Honor of Henk Jan de Jonge* (Leiden 2008) 213–41
- Kooten, G.H. van, 'The "True Light which Enlightens Everyone" (*John 1:9*): John, Genesis, the Platonic Notion of the "True, Noetic Light", and the Allegory of the Cave in Plato's *Republic*', in: idem (ed.), *The Creation of Heaven and Earth: Re-interpretations of Genesis 1 in the Context of Judaism, Ancient Philosophy, Christianity, and Modern Physics* (Leiden 2005) 149–94.
- Kooten, G.H. van, *Cosmic Christology in Paul and the Pauline School. Colossians and Ephesians in the Context of Graeco-Roman Cosmology, with a New Synopsis of the Greek Texts* (Tübingen 2003).
- Kooten, G.H. van, *Paulus en de kosmos. Het vroege christendom te midden van andere Grieks-Romeinse filosofieën* (Zoetermeer 2002).
- Koperski, V., *The knowledge of Christ Jesus My Lord. The High Christology of Philippians 3:7–11* [Contributions to Biblical Exegesis and Theology 16] (Kampen 1996).
- Korff, F.W.A., *Christologie* (2 delen) (Nijkerk 1942²).
- Körtner, Ulrich H.J., 'Metaphysik und Moderne. Zur Ortsbestimmung christlicher Theologie zwischen Mythos und Metaphysik', *NZStH* 41 (1999) 225–244.
- Köstenberger, Andreas, Swain, Scott R., *Father, Son and Spirit. The Trinity and John's Gospel* (Downers Grove 2008).
- Kratz, R.G., 'Gottesräume: ein Beitrag zur Frage des biblischen Weltbildes', *ZTK* 102 (2005) 419–434.
- Kratz, Reinhard Gregor, 'Gottesräume. Ein Beitrag zur Frage des biblischen Weltbildes', *ZThK* 102 (2005) 419–34.
- Kreck, Walter, *Grundfragen der Dogmatik* (München 1977²).
- Küchler, M., *Frühjüdische Weisheitstraditionen (zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens)* (Göttingen 1979).
- Küng, H., *Christ sein* (München 1974).
- Küng, H., *Das Christentum. Wesen und Geschichte* (München 1994).
- Küng, H., *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit* (München 1978).
- Kuitert, H.M. / Beek, A., van de, *Jezus: bij hoog en bij laag. De christologie van Van de Beek en Kuitert* (Kampen 1999).
- Kuitert, H.M., *Filosofie van de theologie* (Baarn 1996).
- Kuitert, H.M., *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof. Een herziening* (Baarn 1992).
- Kuitert, H.M., *Jezus: natalenschap van het Christendom. Schets voor een christologie* (Baarn 1998).

- Kuschel, K.-J. (Hg.), *Christentum und nichtchristliche Religionen: theologische Modelle im 20. Jahrhundert* (Darmstadt 1994).
- Kuschel, K.-J. (HRSG.), *Der andere Jesus. Ein Lesebuch moderner literarischer Texte* (Zürich-Einsiedeln-Köln / Gütersloh 1983).
- Kuschel, K.-J., 'Jesus, ein göttlicher Mensch, ein menschlicher Gott?', in: N. Kutschki / J. Hoeren (Hrsg.), *Kleines Credo für Verunsicherte* (Freiburg 1993) 25–50.
- Kuschel, K.-J., 'Vielleicht hält Gott sich einige Dichter...'. *Literarisch-theologische Porträts* (Mainz 1991).
- Kuschel, K.-J., *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung* (München 1990).
- Kuschel, K.-J., *Jesus im Spiegel der Weltliteratur. Eine Jahrhundertbilanz in Texten und Einführungen* (Düsseldorf 1999).
- Kuschel, K.-J., *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur* (Zürich-Köln / Gütersloh 1978).
- Kuschel, K.-J., *Leben im ökumenischen Geist. Plädoyer gegen die Resignation* (Ostfildern 1991).
- Kuschel, K.-J., *Stellvertreter Christi? Der Papst in der zeitgenössischen Literatur* (Zürich-Köln / Gütersloh 1980).
- Kuschel, K.-J., *Streit um Abraham* (München 1998), waarvan een Nederlandse vertaling (met uitzondering van de 211–247) door M. Winkelmann, *Strijd om Abraham. Wat joden, christenen en moslims scheidt en bindt* (Zoetermeer 2001).
- Kuschel, K.-J., *Von Streit zum Wettstreit der Religionen: Lessing und die Herausforderung des Islam* [Weltreligionen und Literatur, Bd. 1] (Düsseldorf 1998).
- Kuschel, K.-J., 'Gottessohn von Ewigkeit. Jüdische Wurzeln – christliche Entfaltung – existentielle Bedeutung', in: *Heute glauben. Zwischen Dogma, Symbol und Geschichte* (Düsseldorf 1993) 28–70.
- L**
- La Due, William J., *Jesus among the Theologians: Contemporary Interpretations of Christ* (Harrisburg PA 2001).
- LaCugna, C.M., *God for Us: The Trinity and Christian Life* (New York 1991).
- Lang, U.M., 'Anhypostatos-Enhypostatos: Church Fathers, Protestant Orthodoxy and Karl Barth', *JThS* 49 (1998) 630–657.
- Langenhorst, G. (Hrsg.), *Auf dem Weg zu einer theologischen Ästhetik* (Münster 1998)
- Lash, N., 'Up and Down in Christology' in: *New Studies in Theology* (London 1980) 31–46.
- Laufen, Rudolf (Hrsg.), *Gottes ewiger Sohn: die Präexistenz Christi* (Paderborn 1997).
- Leany, A.R.C., 'The Virgin Birth in Lucan Theology and in the Classical Creeds', in: Richard Bauckham, Benjamin Drewery (eds.), *Scripture, Tradition and Reason. A Study in the Criteria of Christian Doctrine* [FS Richard P.C. Hanson] (Edinburgh 1988) 65–100.
- Lee, A.H.L., *From Messiah to Pre-existent Son. Jesus' Self-Consciousness and Early Christian Exegesis of Messianic Psalms* (Tübingen 2005).
- Lee, Kye-Won, *Union in Christ: An Articulation of the Theology of T.F. Torrance* (Aberdeen 2000).
- Leeuwen, G. van, *Christologie en Anthropologie. Studie over de christologische fundering van de theologische anthropologie* ('s Gravenhage 1953).
- Lehmann, Karl/Pannenberg, Wolfhart, *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381)* (Breisgau 1982).
- Leiner, Martin, 'Der trinitarische Rhythmus der Theologiegeschichte im 20. Jahrhundert. Ein Vorschlag zur Strukturierung der Theologiegeschichte und seine Konsequenzen', *ThZ* 56 (2000) 264–280.
- Leithart, Peter J., 'Supplement at the Origin: Trinity, Eschatology and History', *IJST* 6 (2004) 369–386.
- LeRon Shults, F., 'Constitutive Relationality in Anthropology and Trinity. The Shaping of the *Imago Dei* Doctrine in Barth and Pannenberg', *NZSTh* 39 (1997) 304–322.
- LeRon Shults, F., *The Postfoundationalist Task of Theology: Wolfhart Pannenberg and the New Theological Rationality* (Grand Rapids 1999).
- Leroy, H., *Jesus. Überlieferung und Deutung* (Erträge der Forschung 95) (Darmstadt 1989²).
- Letham, Robert, *The Holy Trinity. In Scripture, Theology, and Worship* (Philipsburg 2004).
- Letham, Robert, *The Work of Christ* (Leicester 1993).
- Leuze, Reinhard, 'Gott und das Ding an sich – Probleme der pluralistischen Religionstheorie', *NZSTh* 39 (1997) 42–64.
- Levering, Matthew, *Scripture and Metaphysics. Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology* (Malden / Oxford / Carlton 2004).
- Lienhard, Joseph T., 'The Arian Controversy: Some Categories Reconsidered', *TS* 48 (1987) 415–36.

- Lienhard, S.J., Joseph T., 'The Christology of the Epistle to Diognetus', *VigChr* 24 (1970) 280–9.
- Liettaert Peerbolte, Bert Jan, 'Inclusief monotheïsme in het vroege jodendom', in: Klaas Spronk, Riemer Roukema (red.), *Over God* (Zoetermeer 2007) 73–93.
- Liettaert Peerbolte, Bert-Jan, 'The Name Above All Names (Philippians 2:9)', in: G.H. van Kooten (ed.), *The Revelation of the Name JHWH to Moses: Perspectives From Judaism, the Pagan Graeco-Roman World, and Early Christianity* (Leiden 2006) 187–206.
- Lindars, B., *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations* (London 1961).
- Lindars, B., Smalley, Stephen S. (eds.), *Christ and the Spirit in the New Testament* (Cambridge 1973).
- Lindbeck, George A., *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia 1984).
- Link-Wieczorek, Ulrike, *Inkarnation oder Inspiration? Christologische Grundfragen in der Diskussion mit britischer anglikanischer Theologie* (Göttingen 1998).
- Lodahl, Michael E., *Shekhinah/Spirit. Divine Presence in Jewish and Christian Religion* (New York 1992).
- Logister, Wiel, 'Theologie van de Drie-ene: waarom en hoe. Reflecties bij de dramatische benadering van F.-W. Marquardt', *TvT* 40 (2000) 276–298.
- Logister, Wiel, *Het eschatologisch probleem bij Wolfhart Pannenberg – analyse en kritiek* (Leuven 1970).
- Lohse, B., *Epochen der Dogmengeschichte* (Stuttgart 1984⁵, 1973/4).
- Loke, Andrew, 'On the Coherence of the Incarnation. The Divine Preconscious Model', *NZStH* 51 (2009) 50–63.
- Longenecker, Richard N., *New Wine into Fresh Wineskins: Contextualising the Early Christian Confessions* (Peabody 1999).
- Loonstra, B., 'Het verbond der verlossing en onze heilszekerheid', *ThRef* 34 (1991) 310–327.
- Loonstra, B., *God schrijft geschiedenis. Disputaties over de Eeuwige* (Zoetermeer 2003).
- Loonstra, B., *Verkiezing – Verzoening – Verbond. Beschrijving en beoordeling van de leer van het 'pactum salutis' in de gereformeerde theologie* ('s-Gravenhage 1990).
- Loos, Andreas, 'Divine Action and the Trinity: A Brief Exploration of the Grounds of Trinitarian Speech about God in the Theology of Adolf Schlatter', *IJST* 4 (2002) 255–277.
- Lorenzen, Stefanie, *Das Paulinische Eikon-Konzept* [WUNT 2. Vol. 250] (Tübingen 2008).
- Löser, Werner, 'Jesus Christus – Gottes Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit', *IkaZ Communio* 6 (1977) 31–45.
- Lüpke, Johannes von, 'Metakritische Theologie. Überlegungen zu Gegenstand und Methode der Theologie im Gespräch mit Oswald Bayer', *NZStH* 41 (1999) 203–224.
- Luhmann, Reginald S., 'The Concept of God. Some Philosophical Considerations', *EQ* 54 (1982) 88–104.
- Luttikhuisen, Gerard, 'De veelvormigheid van het vroegste christendom. Diversiteit binnen en buiten de canon van het nieuwe testament', *TvT* 36 (1996) 331–347.
- Luttikhuisen, Gerard, 'Vroege tradities over Jezus in een niet-canonieke bron. Het evangelie naar Thomas', *TvT* 38 (1998) 120–143.
- Lyle, Randall C., *Social Trinitarianism as an Option for 21st Century Theology: A Systematic Analysis of Colin Gunton's Trinitarian Paradigm* (Fort Worth, Texas 2003).
- Lyman, J. Rebecca, *Christology and Cosmology: Models of Divine Activity in Origin, Eusebius, and Athanasius* (Oxford 1993).
- Lynch, John J., 'Prosopon in Gregory of Nyssa: A Theological Word in Transition', *Theological Studies* 40 (1979) 728–738.
- Lyons, Patrick F., 'The Face of Christ', *Doctrine and Life* 52 (2002) 211–218.

M

- MacGregor, G., *The Nicene Creed. Illuminated by Modern Thought* (Grand Rapids 1980)
- Machen, J.G., *The Virgin Birth of Christ* (London 1958 [1930]).
- Mackinnon, D.M., 'Prolegomena to Christology', *JTS* (N.S.) 33 (1982) 146–60.
- Macleod, D., 'God or god? Arianism, Ancient and Modern', *EQ* 70 (1998) 121–138.
- Macleod, D., 'The Christology of Wolfhart Pannenberg', *Themelios* 25 (1999-2000) 12–41.
- Macleod, D., *Jesus is Lord. Christology Yesterday and Today* (Carlisle 2001).
- Macleod, D., *The Person of Christ* (Leicester 1998).
- Macquarrie, J., 'The Pre-existence of Jesus Christ', *ExpT* 77 (1965-1966) 199–202.
- Macquarrie, J., *Christology Revisited* (London 1998).

- Macquarrie, J., *Jesus Christ in Modern Thought* (Philadelphia / London 1990).
- Malherbe, J. / Meeks, W.A., *The future of Christology. Essays in Honor of Leander E. Keck* (Minneapolis 1993).
- Manton, Th., 'Pre-existence of Christ before All Things' in: *The Works of Thomas Manton* (vol.1) 444–453.
- Manzke, K.H., *Ewigkeit und Zeit. Aspekte für eine theologische Deutung der Zeit* (Göttingen 1992).
- Marcus, J., 'Mark 14:61: "Are you the "Messiah-Son-of-God"?"', *NovT* 31 (1989) 125–141.
- Marcus, J., 'Son of Man as Son of Adam', *RevB* 110.1 (2003) 38–61.
- Marcus, J., *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark* (Louisville 1992).
- Marina, Jaqueline, 'Schleiermacher's Christology Revisited. A Reply to his Critics', *SJT* 49 (1996) 177–200.
- Maris, J.W., 'De Schrift, het dogma en de dogmatiek – een pleidooi voor een gelovige theologie', *ThRef* 45 (2002) 333–338.
- Maris, J.W., *Geloof en Schriftgezag* (Apeldoornse Studies 36) (Apeldoorn 1998).
- Maris, J.W., *Schepping en verlossing. Het kader van een bijbelse spiritualiteit* (Apeldoornse Studies 30) (Apeldoorn 1994).
- Markus, Arjan, *Beyond Finitude. God's Transcendence and the Meaning of Life* (Frankfurt am Mein 2004).
- Marquardt, F.-W., *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie* (1 München 1990; 2, München 1991).
- Marshall, Bruce D., 'The Filioque as Theology and Doctrine. In Reply to Bernd Oberdorfer', *KuD* 50 (2004) 271–288.
- Marshall, I.H., *New Testament Theology. Many Witnesses, One Gospel* (Downers Grove 2004).
- Marshall, I. Howard, 'The Son of Man and the Incarnation', *Ex Auditu* 7 (1991) 29–43.
- Marshall, I. Howard, *Beyond the Bible: Moving from Scripture to Theology* (Grand Rapids 2004).
- Marshall, I. Howard, *Jesus the Saviour* (Downers Grove 1990).
- Marshall, I.H., 'The Divine Sonship of Jesus', in: idem, *Jesus the Saviour: Studies in New Testament Theology* (Downers Grove 1990) 134–49.
- Martikainen, Eva, *Religion als Welterlebnis. Die praktische Begründung de Dogmatik bei Wilhelm Hermann* (Göttingen 2002).
- Martin, R.P., *Carmen Christi. Philippians 2:5–11 in recent interpretation and in the setting of early Christian worship* (Grand Rapids 1983²).
- Martinez-Camino, Juan A., 'Aufhebung: Zur Architektur des ersten Bandes der Systematischen Theologie Wolfhart Pannenberg's', *KuD* 45 (1999) 91–101.
- Maspero, Giulio, *Trinity and Man: Gregory of Nyssa's Ad ablabium* (Leiden 2007).
- Matito Fernández, José Ramón, *La relación entre cristología y antropología en Wolfhart Pannenberg* (Salamanca 2001).
- McCormack, Bruce L., *Engaging the Doctrine of God. Contemporary Protestant Perspectives* (Grand Rapids / Edinburgh 2008).
- McCormack, Bruce L., 'Seek God Where He May Be Found: A Response to Edwin Chr. Van Driel', *STJ* 60 (2007) 62–79.
- McCormack, Bruce L., *For Us and Our Salvation: Incarnation and Atonement in Reformed Tradition* (Princeton 1993).
- McCoy, J., *Soteriology and the Doctrine of God. A Historical Typology and an Analysis of the Theologies of Karl Rahner and Wolfhart Pannenberg* (New Jersey 1979).
- McCreedy, Douglas, *He Came Down from Heaven. The Preexistence of Christ and the Christian Faith* (Downers Grove 2005).
- McCreedy, Douglas, *The Christology of the Catholic Tuebingen School: from Drey to Kasper* (Philadelphia 1987).
- McCruden, Kevin B., 'Monarchy and Economy in Tertullian's *Adversus Praxeum*', *SJT* 55 (2002) 325–337.
- McDermott, B.O., *Word become Flesh. Dimensions of Christology* (Collegeville 1993).
- McDermott, B.O., *The Personal Unity of Jesus and God according to Wolfhart Pannenberg* (Grand Rapids 1994²).
- McFague, Sallie, *Metaphorical Theology; Models of God in Religious Language* (Philadelphia 1982).
- McFarland, Ian A., 'Fallen or Unfallen? Christ's Human Nature and the Ontology of Human Sinfulness', *IJST* 10 (2008) 399–415.
- McFarland, Ian A., "'Willing is not Choosing': Some Anthropological Implications of Dyothelite Christology", *IJST* 9 (2007) 3–23.

- McFarland, Ian A., 'Christ, Spirit and Atonement', *IJST* 3 (2001) 83–93.
- McGrath, A.E., *Jesus. Who He is and Why He Matters* (Leicester 1994²).
- McGrath, A.E., *The Genesis of Doctrine. A Study in the Foundation of Doctrinal Criticism* (Grand Rapids/Cambridge 1997²).
- McGrath, A.E., *The Making of Modern German Christology. From the Enlightenment to Pannenberg* (Oxford 1986 / Grand Rapids 1994).
- McGrath, Alister E., *A Scientific Theology. Vol. 1: Nature* (London/New York 2001), *Vol.2: Reality* (London/New York 2002), *Vol.3: Theory* (London/New York 2003).
- McIntosh, Mark A., *Mystical Theology: the Integrity of Spirituality and Theology* (Malden (etc.) 1998).
- McIntyre, John, *The Shape of Christology* (Southampton 1966 / Edinburgh 1998²).
- McKelway, A.J., 'The Concept of Subordination in Barth's Special Ethics', *SJT* 32 (1979) 345–357.
- Mealand, David L., 'The Christology of the Fourth Gospel', *SJT* 31 (1978) 449–467.
- Meijering, E.P., 'Hoge christologie – wat is er tegen?', *KeTh* 52 (2001) 348–359.
- Meijering, E.P., 'Laag en hoog in de christologie', *KeTh* 50 (1999) 24–34.
- Meijering, E.P., *Hendrikus Berkhof (1914–1995). Een theologische biografie* (Kampen 1997).
- Meijering, E.P., *Inspiratie uit de traditie. Gegrond geloof* (Kampen 1996).
- Meijering, E.P., *Klassieke gestalten van christelijk geloven en denken. Van Irenaeus tot Barth* (Amsterdam 1995).
- Meijering, E.P., 'Wie platonisierten Christen? Zur Grenzziehung zwischen Platonismus, kirchlichem Credo und patristischer Theologie', *VigChr* 28 (1974) 15–28.
- Meijering, E.P., 'HN ΠΙΟΤΕ ΟΤΕ ΟΥΚ ΗΝ Ο ΥΙΟΣ. A Discussion on Time and Eternity', *VigChr* 28 (1974) 161–168.
- Meredith, Anthony, *Gregory of Nyssa* (London 1999).
- Merklein, H., 'Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom präexistenten Sohn Gottes', in: G. Dautzenberg, H. Merklein, K. Müller (eds.), *Zur Geschichte des Urchristentums* (Freiburg/Basel/Wien 1979) 33–62.
- Merrigan, T./ Hears, J. (eds.), *The Myriad Christ: The Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Theology* (Leuven 2000).
- Merrigan, Terrence, 'De geschiedenis van Jezus in haar actuele betekenis. De uitdaging van het pluralisme', *TvT* 34 (1994) 407–429.
- Metzger, Paul L., *The Word of Christ and the World of Culture: Sacred and Secular through the Theology of Karl Barth* (Grand Rapids 2003).
- Meyer, Insa, 'Die Bibel zwischen Inspirationslehre und Funktionalem Kanonverständnis. Zum Bibelverständnis bei Wolfgang Trillhaas', *KuD* 47 (2001) 90–110.
- Michaels, Ramsey J., *Servant and Son: Jesus in the Parable and Gospel* (Atlanta 1981)
- Michalson Jr., G.E., 'Pannenberg on the Resurrection and Historical Method', *SJT* 33 (1980) 345–359.
- Migliore, D.L., 'Christology in Context. The Doctrinal and Contextual Tasks of Christology Today', *Interpretation* 49 (1995) 242–254.
- Milbank, John / Pickstock, Catherine / Ward, Graham (eds.), *Radical Orthodoxy. A New Theology* (London 1999).
- Miller, Ed L., 'The Christology of John 8:25', *ThZ* 36 (1980) 257–265.
- Min, Anselm K., 'The Dialectic of Divine Love: Pannenberg's Hegelian Trinitarianism', *IJST* 6 (2004) 252–269.
- Molnar, Paul D., 'Can We Know God Directly?: Rahner's Solution From Experience', *TS* 46 (1985) 228–261.
- Molnar, Paul D., 'God's Self-Communication in Christ. A Comparison of Thomas F. Torrance and Karl Rahner', *SJT* 59 (1997) 288–320.
- Molnar, Paul D., 'Robert W. Jenson's *Systematic Theology, Volume I: The Triune God*', *SJT* 52 (1999) 117–131.
- Molnar, Paul D., 'Some Problems with Pannenberg's Solution to Barth's 'Faith Subjectivism'', *SJT* 48 (1995) 315–339.
- Molnar, Paul D., 'The Function of the Immanent Trinity in the Theology of Karl Barth. Implications for Today', *SJT* 42 (1989) 367–399.
- Molnar, Paul D., 'The Trinity and the Freedom of God', *JCTR* 8 (2003) 59–66.
- Molnar, Paul D., 'The Trinity, Election and God's Ontological Freedom: A Response to Kevin W. Hector', *IJST* 8 (2006) 294–306.
- Molnar, Paul D., 'Toward a Contemporary Doctrine of the Immanent Trinity', *SJT* 49 (1996) 311–357.

- Molnar, Paul D., *Divine Freedom and the Doctrine of the Immanent Trinity: in Dialogue with Karl Barth and Contemporary Theology* (Londen 2002).
- Moloney, Raymond, *The Knowledge of Christ*, (London / New York 1999).
- Moltmann, J., *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen* (München 1989).
- Moltmann, J., *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre* (München 1986²).
- Moore, Andrew, *Realism and Christian Faith. God, Grammar, and Meaning* (Cambridge 2003).
- Moore, Andrew, 'Theological Realism and the Observability of God', *IJST* 2 (2000) 79–99.
- Morris, Thomas V., 'St. Thomas on the Identity and Unity of the Person of Jesus Christ. A Problem of Reference in Christological Discourse', *SJT* 35 (1982) 419–430.
- Morris, Thomas V., *The Logic of God Incarnate* (Ithaca 1986).
- Morrison, John D., 'Heidegger, Correspondence Truth and the Realist Theology of Thomas Forsyth Torrance', *EQ* 69 (1997) 139–155.
- Mosser, Carl (eds.), *The Gospel of John and Christian Theology* (Grand Rapids/Cambridge 2008) 265–94.
- Mostert, Christiaan, *God and the Future. Wolfhart Pannenberg's Eschatological Doctrine of God* (Edinburgh 2002).
- Mostert, Walter, 'Bemerkungen zum Verständnis der altkirchlichen Christologie', *ZThK* 102 (2005) 73–92.
- Moulder, James, 'Is Chalcedonian Christology Coherent?', *Modern Theology* 2 (1986) 285–307.
- Moule, C.F.D., "'The Son of Man": Some of the Facts', *NTS* 41 (1995) 277–279.
- Moule, C.F.D., *The Origin of Christology* (Cambridge-London-New York-Melbourne 1977).
- Moxter, Michael, 'Schrift als Grund und Grenze von Interpretation', *ZTK* 105 (2008) 146–69.
- Mühl, Max, 'Augustine on logos endiathetos and logos prophorikos', *Heythrop Journal* 48 (2007) 205–13.
- Mühl, Max, 'Der λόγος ἐνδιθητος und προφορικὸς von der älteren Stoa bis zur Synode von Sirmium 351', *Archif für Begriffsgeschichte* 7 (1972). .
- Mühlenberg, E., *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik* (Göttingen 1965).
- Mühling, M., Wendte, M. (Hrsg.), *Entzogenheit in Gott. Beiträge zur Rede von der Verborgenheit der Trinität* (Utrecht 2005).
- Müller, D., *Parole et histoire. Dialogue avec Wolfhart Pannenberg* (Lieux Theologiques 5) (Genève 1983).
- Müller, G.L., 'Christologie im Brennpunkt' in: *Theologische Revue* 91 (1995) 364–378.
- Müller, P.-G. (Hrsg.), *Bibel und Christologie. Ein Dokument der Päpstlichen Bibelkommission in Französisch und Latein* (Stuttgart 1987).
- Müller, U.B., *Christologie und Apokalyptik. Gesammelte Aufsätze* (Leipzig 2003).
- Muis, J., 'Christologie in discussie', *In de Waagschaal* 28 (1999) 100–103.
- Muis, J., 'Christologische perspectieven in Luthers Heidelbergse Disputatie', *ThRef* 43 (2000) 132–145.
- Muis, J., 'De godheid van Christus', *In de Waagschaal* 28 (1999) 155–159.
- Muis, J., 'De Schrift, het dogma en de dogmatiek', *ThRef* 45 (2002) 320–332.
- Muller, R.A., 'Calvin and the 'Calvinists': Assessing Continuities and Discontinuities Between the Reformation and Orthodoxy', *CTJ* 31 (1996) 125–160.
- Muller, R.A., 'Scholia. Notes and Comments for the Minister. The Myth of 'Decretal Theology'', *CTJ* 30 (1995) 159–167.
- Muller, R.A., 'The Place and Importance of Karl Barth in the Twentieth Century. A Review Essay', *WTJ* 50 (1988) 127–156.
- Muller, R.A., *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins* (Grand Rapids 1988).
- Murphy-O'Connor, '1 Cor. 8,6: Cosmology or Soteriology?', *Revue Biblique* 85 (1978) 253–267.
- Murphy-O'Connor, J., 'Christological Anthropology in Phil. 2.6-11', *RB* 83 (1976) 25–50.
- Mussner, F., 'Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie Versuch einer Rekonstruktion', in: L. Scheffczyk (Hrsg.), *Grundfragen der Christologie heute* [QD 72] (Freiburg 1975).
- Mutschler, Bernhard, *Irenäus als johanneischer Theologe* [STAC 21] (Tübingen 2004).
- Myers, Benjamin, 'The Difference Totality Makes. Reconsidering Pannenberg's Eschatological Ontology', *NZStH* 49 (2007) 141–155.
- N**
- Nash, Ronald H. (ed.), *Process Theology* (Grand Rapids 1987).
- Nash, Ronald H., 'The Notion of Mediator in Alexandrian Judaism and the Epistle to the Hebrews', *WTJ* 40 (1977) 89–115.

- Nash, Steven B., 'Psalm 2 and the Son of God in the Fourth Gospel', in: Craig A. Evans, H. Daniel Zacharias (eds.), *Early Christian Literature and Intertextuality. Volume 2: Exegetical Studies* [Library of New Testament Studies 392] 85–102.
- Nausner, Bernard, 'The Failure of a Laudable Project. Gunton, the Trinity and Human Self-Understanding', *SJT* 62 (2009) 403–420.
- Nazianze, Gregorius van, *Orationes theologicae = Theologische Reden* [Übersetzung und eingel. von Hermann Josef Sieben] (Freiburg 1996).
- Neef, Heinz-Dieter, "'Ich bin selber in ihm" (Ex.23,21). Exegetische Beobachtungen zur Rede vom "Engel des Herrn" in Ex.23,20–22; 32,34; 33:2; Jdc 2,1–5; 5:23', *BiblZ* 39 (1995) 54–75.
- Netland, Harold A., *Dissonant Voices. Religious Pluralism and the Question of Truth* (Grand Rapids 1991).
- Neusner, Jacob, 'How is 'Eternity' to Be Understood in the Theology of Judaism?', *SJT* 45 (1992) 29–43.
- Newman, Carey C., Davila, James R., Lewis, Gladys S. (eds.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism* [JSJSup 63] (Leiden 1999).
- Newman, Paul, *A Spirit Christology: Recovering the Biblical Paradigm of Christian Faith* (Lanham 1987).
- Newmann, Cary C., *The Jewish roots of Christological monotheism: papers from the St. Andrews Conference on the historical origins of the worship of Jesus* (Leiden 1999).
- Nicholls, B.J.(ed.), *The Unique Christ in our Pluralist World* (Carlisle-Grand Rapids 1994).
- Nichols, Stephen J., *For Us and for Our Salvation: The Doctrine of Christ in the Early Church* (Wheaton 2007).
- Niebuhr, Karl-Wilhelm, 'Jesu Wirken, Weg und Geschick. Zum Ansatz einer Theologie des Neuen Testament in ökumenischer Perspektive', *ThLZ* 127 (2002) 4–22.
- Nielsen, Kai, 'Truth-Conditions and Necessary Existence', *SJT* 27 (1974) 257–267.
- Nieuwenhove, Rik van, 'De 'analogie' van het geloof. De relatie tussen bijbelexegese en theologie, geschiedenis en geloof', *TvT* 42 (2002) 361–377.
- Nissen, Ulrick Becker, 'The Christological Ontology of Reason', *NZSth* 48 (2006) 460–478.
- Nitsche, Bernhard, 'Diskontinuität und Kontinuität zwischen dem jüdisch-alttestamentlichen und dem christlich-trinitarischen Gottesbild', in: Magnus Striet (Hg.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*, 93–127.
- Nodes, Daniel J., 'Dual Processions of the Holy Spirit: Development of a Theological Tradition', *SJT* 52 (1999) 1–18.
- Noordveld, Diederik, 'Apologetische Antropologie. Wolfhart Pannenberg en de mens als beeld van God', *Radix* 22 (1996) 4–20.
- Noris, Frederick W. (e.a.), *Faith gives Fullness to Reasoning: the Five Theological Orations of Gregory of Nazianzen* [introd. and comment. by Frederick W. Norris; transl. By Lionel Wickham and Frederick Williams] (Leiden 1991).
- Norris, F.W., 'Deification: Consensual and Cogent', *SJT* 48 (1996), 411–428.

O

- O'Neill, J.C., *Who Did Jesus Think He Was?* (Leiden/New York/Köln 1995).
- O'Collins G., *Retrieving Fundamental Theology: The Three Styles of Contemporary Theology* (London 1993).
- O'Collins, G., *Christology. A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus Christ* (Oxford-New York 1995).
- O'Collins, G., *The tripersonal God. Understanding and Interpreting the Trinity* (London 1999).
- O'Donnell, John, 'The Person of Christ', in: [FS G. O'Collins, 2001] 343–354.
- O'Keefe, John, *Sanctified Vision: An Introduction to Early Christian Interpretation of the Bible* (Baltimore 2005).
- O'Rourke Boyle, Marjorie, 'Sermo: Reopening the Conversation on Translating Jn 1,1', *VigChr* 31 (1977) 161–8.
- Oberdorfer, Bernd, 'Brauchen wir das Filioque? Aspekte des Filioque-Problems in der heutigen Diskussion', *KuD* 49 (2003) 278–292.
- Offermans, Helga, *Der christologische und trinitarische Personsbegriff der frühen Kirche. Ein Beitrag zum Verständnis von Dogmenentwicklung und Dogmengeschichte* (Bern 1976).
- Ohlig, K.-H., *Christologie*, 2 delen (Graz-Wien-Köln 1989).
- Ohlig, K.-H., *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur* (München 1986) (overzicht, 90-134).

- Olmi, Antonio, *Il consenso cristologico tra le chiese calcedonesi e non calcedonesi (1964-1996)* (Rome 2002).
- Olson, R., 'Wolfhart Pannenberg's Doctrine of the Trinity', *SJT* 43 (1990) 175–206.
- Olthuis, James H., 'God as True Infinite', *CTJ* 32 (1997) 318–325.
- Oort, J. van / Roldanus, J. (Hrsg.), *Chalkedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon* (Leuven 1998).
- Oort, J. van / Wickert, U. (Hrsg.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalkedon* (Kampen 1992).
- Oosthout, Henri F.R.M., *Wijzgerig taalgebruik in de redevoeringen van Gregorius van Nazianze tegen de achtergrond van de neoplatonische metafysica* (s.l.; s.n.; proefschrift Nijmegen 1986).
- Osburn, C.D., 'The Text of Jude 5', *Biblica* 62 (1981) 107–115.
- Ott, H., '"Sendung" als Grundbegriff der Christologie', *ThZ* 40 (1984) 229–235.
- Ott, H., *Erkenntniswege theologischen Denkens. Umriss einer ökumenischen Fundamentaltheologie* (Altenberge 2001).
- Ott, L., *Grundriss der katholischen Dogmatik* (Freiburg im Breisgau 1981¹⁰).
- Ouweneel, W.J., *De Christus van God. Ontwerp van een christologie* (Vaassen 2007).
- Overbeck, Franz-Josef, *Der gottbezogene Mensch. Eine systematische Untersuchung zur Bestimmung des Menschen und zur "Selbstverwirklichung" Gottes in der Anthropologie und Trinitätstheologie Wolfhart Pannbergs* (Münster 2000).
- Owen, John Michael, 'The Angel of the Great Counsel of God and the Christology of the Scottish Confession of 1560', *SJT* 55 (2002) 303–324.
- Owen, John, *The works of John Owen*. Volume 1, 3 (Edinburgh 1995⁵).
- Owen, P. / Shepherd, D., 'Speaking up for Qumran, Dalman and the Son of Man: Was Bar Enasha a Common Term for "Man" in the Time of Jesus?', *JSNT* 81 (2001) 81–122.

P

- Paddison, Angus, 'Engaging Scripture: Incarnation and the Gospel of John', *SJT* 60 (2007) 144–160.
- Padgett, Alan, *God, Eternity and the Nature of Time* (New York 1992).
- Pailin, David A., *God and the Process of Reality. Foundations of a credible theism* (London 1989).
- Painter, John, 'Theology, Eschatology and the Prologue of John', *SJT* 47 (1994) 27–42.
- Palma, Robert J., 'Polanyi and Christological Dualism', *SJT* 48 (1995) 211–224.
- Panagopoulos, Johannes, 'Christologie und Schriftauslegung bei den griechischen Kirchvätern', *ZThK* 89 (1992) 41–58.
- Panagopoulos, Johannes, 'Ontologie oder Theologie der Person? Die Relevanz der patristischen Trinitätslehre für das Verständnis der menschlichen Person', *KuD* 39 (1993) 2–30.
- Pannenberg, W., 'A liberal Logos Christology. The Christology of John Cobb' in: D.R. Griffin / Th.J.J. Altizer (eds.), *John Cobb's Theology in Process* (Philadelphia 1977) 133–149.
- Pannenberg, W., 'An intellectual pilgrimage', *KuD* 54 (2008) 149–158 [eerder in: *Dialog* 45 (2006) 184–191].
- Pannenberg, W., 'Die Auferstehung Jesu – Historie und Theologie', *ZThK* 91 (1994) 318–328.
- Pannenberg, W., 'Die Einzigkeit Jesu Christi und die Einheit der Kirche', *KuD* 47 (2001) 203–209.
- Pannenberg, W., 'Geschichtliche Offenbarung Gottes und ewige Trinität', *KuD* 49 (2003) 236–246.
- Pannenberg, W., 'Ökumenische Aufgaben im Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche', *KuD* 50 (2004) 260–270.
- Pannenberg, W., 'Überlegungen zum Problem der Bekenntnismeneutik in den evangelischen Kirchen', *KuD* 41 (1995) 292–302.
- Pannenberg, W., 'Zur Aporie der Zweinaturenlehre'. Brief an Christoph von Schönborn' in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 25 (1978) 100–103.
- Pannenberg, W., *An Introduction to Systematic Theology* (Grand Rapids 1991).
- Pannenberg, W., *Anthropologie in theologischer Perspektive* (Göttingen 1983).
- Pannenberg, W., *Beiträge zur Systematische Theologie*, Bd. 1 (Göttingen 1999) 'Philosophie, Religion, Offenbarung', Bd. 2 (Göttingen 2000) 'Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung', Bd. 3 (Göttingen 2000) 'Kirche und Ökumene'.
- Pannenberg, W., *De geloofsbelijdenis. Een uitleg van de apostolische geloofsbelijdenis voor mensen van nu*. Met een inleiding van H.M. Kuitert (Nederlandse vertaling van W.R. Scholtens) (Baarn 1976).
- Pannenberg, W., *Freude des Glaubens. Predigten* (München 2001).
- Pannenberg, W., *Glaube und Wirklichkeit, Kleine Beiträge zum christlichen Denken* (München 1975).

- Pannenberg, W., *Grundzüge der Christologie* (Gütersloh 1976⁵).
- Pannenberg, W., *Grundfragen systematischer Theologie*. Gesammelte Aufsätze 1, Göttingen 1979³; 2, (Göttingen 1980).
- Pannenberg, W., *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland* (Göttingen 1996).
- Pannenberg, W., *Systematische Theologie* (Bd.1, Göttingen 1988; Bd.2, Göttingen 1991; Bd.3, Göttingen 1993).
- Pannenberg, W., *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Licht ihrer gemeinsamen Geschichte* (Göttingen 1996).
- Pannenberg, W., *Wissenschaftstheorie und Theologie* (Frankfurt am Main 1973).
- Parker, David C., 'Et incarnatus est', *SJT* 54 (2001) 330–343.
- Parsons, Mikeal C., 'Son and High-Priest. A Study in the Christology of Hebrews', *EQ* 60 (1988) 195–216.
- Patterson, Richard D. / Travers, Michael, 'Contours of the Exodus Motif in Jesus' Earthly Ministry', *WTJ* 66 (2004) 25–47.
- Payne, Philip B., 'Jesus' Implicit Claim to Deity in His Parables', *Trinity Journal* 2 (1981) 3–23.
- Peacocke, Arthur, *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming – Natural, Divine and Human* (Minneapolis 1993) (Enlarged Edition).
- Peels, H.G.L., "'Hoe leest gij?'. Een lectio christiana van het Oude Testament', *ThRef* 52 (2009), 236–59.
- Pendrick, G., 'Μοϋσενῆς', *NTS* 5 (1995) 587–600.
- Pennington, Jonathan T., *Heaven and Earth in the Gospel of Matthew* (Leiden/Boston 2008).
- Perdue, Leo G., *Wisdom Literature. A Theological History* (Louisville/London 2007) 52–8.
- Peters, Ted, *God as Trinity: Relationality and Temporality in Divine Life* (Louisville 1993).
- Petrisano, Thomas, *Spirit Christology or Son Christology* (Fordham 1998).
- Pfüller, Wolfgang, 'Überlegungen zum Stellenwert der historischen Frage nach Jesus für die Christologie', *ThZ* 54 (1998) 325–344.
- Picirilli, Robert E., 'Arminius and the Deity of Christ', *EQ* 70 (1998) 51–59.
- Pierce, Tom, 'Spatio-Temporal Relations in Divine Interactions', *SJT* 35 (1982) 1–11
- Pike, Nelson, *God and Timelessness* (London 1970).
- Pinnock, Clark (ed.), *The Openness of God. A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God* (Downers Grove 1994).
- Piper, John, 'Jonathan Edwards on the Problem of Faith and History', *SJT* 31 (1978) 217–228.
- Piret, P., 'Phénoménologie et christologie: Michael Henry', *NRTh* 121 (1999) 233–239.
- Pittenger, Norman, *Cosmic Love and Human Wrong. The Meaning of Sin, in the Light of Process Thinking* (New York 1978).
- Pittenger, Norman, *Cosmic Love and Human Wrong. The Reconciliation of the Meaning of Sin, in the Light of Process Thinking* (New York-Ramsy-Toronto 1978).
- Pittenger, Norman, *The Word Incarnate. A Study of the Doctrine of the Person of Christ* (Nisbet 1959).
- Placher, William C., *A History of Christian Theology: an Introduction* (Philadelphia 1983).
- Placher, William C., *Jesus the Savior: The Meaning of Jesus Christ for Christian Faith* (Louisville 2001).
- Placher, William C., *Narratives of a Vulnerable God: Christ, Theology and Scripture* (Louisville 1994).
- Plantinga, Cornelius Jr., 'The Threeness/Oneness Problem of the Trinity', *CTJ* 23 (1988) 37–53.
- Polanyi, Michael, *Scientific Thought and Social Reality: Essays by Michael Polanyi*, ed. Fred Schwartz (New York 1974).
- Polk, D.P., *On the way to God: An Exploration into the Theology of Wolfhart Pannenberg* (Claremont 1983).
- Pollard, T.E., *Johannine Christology and the Early Church* (Cambridge 1970).
- Porter, Lawrence B., 'On Keeping 'Persons' In the Trinity: A Linguistic Approach To Trinitarian Thought', *TS* 41 (1980) 530–548.
- Porter, Stanley E. (ed.), *The Messiah in the Old and New Testaments* (Grand Rapids/Cambridge 2007).
- Powell, M.A., *The Jesus Debate* (Oxford 1998).
- Poythress, Vern Sheridan, "'Hold fast" versus "Hold out" in Philippians 2: 16', *WTJ* 63 (2002) 45–53.
- Poythress, Vern Sheridan, 'Christ the Only Saviour of Interpretation', *WTJ* 50 (1988) 305–321.
- Pramuk, Christopher, 'Who Do People Say That I Am? A Discussion of Roger Haight's *Jesus Symbol of God*', *Chicago Studies* 41 (2002) 80–91.
- Pratt, Douglas, *Hartshorne and Maquarrie on God* (Lanham 2002).
- Pregeant, R., 'The Wisdom Passages in Matthew's Story', *SBLSP* (1990), 469–493
- Press, Michael, *Jesus und der Geist. Grundlagen einer Geist-Christologie* (Neukirchen-Vluyn 2001).
- Prestige, G.L., *God in Patristic Thought* (London 1952).

- Pugliese, Marc A., 'How Important is the *Filioque* for Reformed Orthodoxy?', *WTJ* 66 (2004) 159–177.
 Purves, James G.M., 'The Spirit and the *Imago Dei*. Reviewing the Anthropology of Irenaeus of Lyons', *EQ* 68 (1996) 99–120.

R

- Rahner, K., 'Die zwei Grundtypen der Christologie', *Schriften zur Theologie X* (Zürich-Einsiedeln-Köln 1972) 227–238.
 Rahner, K. / Thüsing, W., *Christologie – systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung* [QD 55] (Freiburg 1972).
 Raith, Charles D., 'Ressourcing the Fathers? A Critical Analysis of Catherine Mowry LaCugna's Appropriation of the Trinitarian Theology of the Cappadocian Fathers', *IntJST* 10 (2008) 267–84.
 Ramm, Bernhard L., *An Evangelical Christology: Ecumenic & Historic* (Nashville 1985).
 Ratschow, C.H., *Jesus Christus* (Handbuch Systematischer Theologie 5) (Gütersloh 1982).
 Rauser, Randal, 'Logos and Logoi Ensarkos. Christology and a Problem of Perception', *IJST* 5 (2003) 133–146.
 Rauser, Randal, 'Rahner's Rule: An Emperor without Clothes?', *IJST* 7 (2005) 81–94.
 Rauser, Randall, 'Can There Be Theology Without Necessity?', *HeyJ* XLIV (2003), 131–146.
 Reese, James M., 'Christ as Wisdom Incarnate: Wiser than Solomon, Loftier than Lady Wisdom', *Biblical Theology Bulletin* 11(1981) 44–47.
 Reiling, J., 'Hernieuwde pelgrimage langs de christologie. Kanttekeningen bij enkele recente christologieën', *Soteria* (maart 1999) 39–54.
 Reiling, J., 'Het hart van het Nieuwe Testament', *Soteria* (september 1999).
 Reinhardt, K., *Der dogmatische Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart* (München-Paderborn-Wein 1970).
 Renwart, Léon, 'L'Unique Médiateur (1 Tim. 2,5): Chronique de christologie', *NRT* 124 (2002) 269–273.
 Reumann, John, 'Profiles, Problems, and Possibilities in Biblical Theology Today – Part I', *KuD* 44 (1998) 61–85.
 Reumann, John, 'Profiles, Problems, and Possibilities in Biblical Theology Today – Part II. New Testament', *KuD* 44 (1998) 145–169.
 Reventlow, H.G. (ed.), *Eschatology – in the Bible – and in Jewish and Christian Tradition* (Sheffield 1997).
 Reymond, Robert L., *Jesus, Divine Messiah* (Fearn 2003).
 Rhee, Jung Suck, *A History of the Doctrine of Eternal generation of the Son and Its Significance in the Doctrine of the Trinity* (master-theses Calvin Theological Seminary Grand Rapids 1989).
 Ricken, F., 'Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus', *ThPh* 44 (1969) 321–41.
 Ridderbos, H.N., *Paulus. Ontwerp van zijn theologie* (Kampen 1978⁵).
 Riesner, Rainer, 'Präexistenz und Jungfrägeburt', *Theologische Beiträge* 12 (1981) 177–187.
 Ringleben, Joachim, 'Der Gott des Sohnes. Christologische Überlegungen zum Verhältnis von Judentum und Christentum', *KuD* 40 (1994) 20–31.
 Rise, S., *The Christology of Wolfhart Pannenberg. Identity and Relevance* (Lewiston 1997).
 Ritschl, Dietrich, 'Vorsprachliches, Räumliches, Zeitliches', *ThZ* 55 (1999) 165–175.
 Ritter, A.M. (Hrsg.), *Kerugma und Logos – Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum* (Göttingen 1979).
 Ritter, A.M., 'Zum Homousios von 325 und 381', in: A.M. Ritter (Hrsg.), *Kerugma und Logos – Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum* (Göttingen 1979) 405v.
 Robinson, J.A.T., *Honest to God* (London 1963⁸).
 Robinson, J.A.T., *The Human Face of God* (London 1973).
 Rohls, J. / Wenz, G. (ed.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg. Mit einem bibliografischen Anhang* (Göttingen 1988).
 Rosenau, Hartmut, 'Contemporary Philosophy of Religion in the German Speaking Countries', *NZSTh* 42 (2000) 1–14.
 Roth, Michael, 'Trinitätslehre als Rahmentheorie. Überlegungen zur Einheit Gottes in Vielfalt seines Wirkens', *KuD* 49 (2003) 52–66.
 Roukema, R., 'De Zoon van de Allerhoogste. Over engelen en de christologie', *GTT* 100 (2000) 174–183.
 Roukema, R., *Jezus, de gnosis en het dogma* (Zoetermeer 2007).

- Roukema, Riemer, 'Jesus and the Divine Name in the Gospel of John', in: G.H. van Kooten (ed.), *The Revelation of the Name JHWH to Moses*, 207–23.
- Row, William, 'Harnack and Hellenization in the Early Church', *PhRef* 57 (1992) 78–85.
- Rowan Williams, *Arius. Heresy & Tradition* (Grand Rapids 2001, 1987).
- Rowdon, H.H. (ed.), *Studies in Christology presented to Donald Guthrie* (Leicester 1982).
- Rowland, C., 'A Man clothed in Linen: Daniel 10.6ff. and Jewish Angelology', *JSNT* 24 (1985) 99–110.
- Ru, G. de, 'Jezus, de Zoon van God', *ThRef* 23 (1980) 78–92.
- Ruck-Schröder, A., *Der Name Gottes und der Name Jesus: Eine neutestamentliche Studie* (Neukirchen 1999).
- Runia, D.T. / Sterling, G.E. (eds.), *Wisdom and Logos: Studies in Jewish Thought* [FS D. Winston] (Atlanta 1997) 219–238.
- Runia, David T., *Philo in Early Christian Literature. A Survey* [Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, sectie Jewish Tradition in Early Christian Literature, vol.3] (Assen/ Minneapolis 1993).
- Runia, K., 'Christian Foundations. Een nieuwe evangelische dogmatiek', *Soteria* (december 1994) 31–39.
- Runia, K., 'De godheid van Christus', *KeTh* 45 (1994) 5–20.
- Runia, K., *Het geheim van Jezus Christus. Het huidige debat over de christologie* (Bij-tijds geloven) (Kampen 1992).
- Runia, K., *De theologische tijd bij Karl Barth, met name in zijn anthropologie* (Franker 1955).
- Russell, Edward, 'Reconsidering Relational Anthropology: A Critical Assessment of John Zizioulas's Theological Anthropology', *IJST* 5 (2003) 168–186.

S

- Sabourin, L., 'Christ's Pre-existence', *Religious Studies Bulletin* 4.1 (1984) 22–29.
- Sanders, Fred, Issler, Klaus (eds.), *Jesus in Trinitarian Perspective* (Nashville 2007).
- Santmire, H. Paul, 'So That He May Fill All Things: Comprehending the Cosmic Love of Christ', *Dialogue* 42 (2003) 257–278.
- Sarot, Marcel, 'Waarlijk opgestaan? Geschiedwetenschap en de Opstanding van Jezus', *Soteria* (maart 2003) 68–86.
- Sauter, G., *Einführung in die Eschatologie* (Darmstadt 1995).
- Sauter, G., 'Fragestellungen der Christologie' in: *Verkündigung und Forschung. Beihefte zu 'Evangelische Theologie'* 11 (1966) 2, 37–68.
- Sauter, G., 'Jesus the Christ', *SJT* 37 (1984) 1–12.
- Sauter, G., *Einführung in die Eschatologie* (Darmstadt 1995).
- Schade, H.-H., *Apokalyptische Christologie bei Paulus. Studien zum Zusammenhang von Christologie und Eschatologie in den Paulusbriefen* (Göttingen 1984²).
- Schaeffer, J.H.F., *Createdness and Ethics. The Doctrine of Creation and Theological Ethics in the Theology of Colin E. Gunton and Oswald Bayer* (Berlin 2006).
- Schaff, Philip, *The Creeds of Christendom* (Grand Rapids 1977).
- Scheffczyk, L. (Hrsg.), *Grundfragen der Christologie heute* (Quaestiones Disputatae 72) (Freiburg-Basel-Wien 1975).
- Schenke, L., 'Gibt es im Markusevangelium eine Präexistenzchristologie?', *ZNW* 91 (2000) 45–71.
- Schenke, L., *Die Urgemeinde: Geschichtliche und theologische Entwicklung* (Stuttgart 1990).
- Schillebeeckx, E., 'Identiteit, eigenheid en universaliteit van Gods heil in Jezus', *TvT* 30 (1990) 259–275.
- Schillebeeckx, E., *Jezus, het verhaal van een levende* (Baarn 1982⁸).
- Schimanowski, G., *Weisheit und Messias. Die jüdischen voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie* (Tübingen 1985).
- Schleiermacher, F.D.E., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Göttingen 1991⁷).
- Schlink, E., *Ökumenische Dogmatik* (Göttingen 1983).
- Schmid, H.H. (Hrsg.), *Mythos und Rationalität* (Gütersloh 1988).
- Schmidt-Leukel, Perry, *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens* (München 1999).
- Schneider, G., 'Christologische Präexistenzaussagen im Neuen Testament', *Communio* 6 (1977) 21–30.
- Schneider, G., 'Die Davidsohnfrage', *Biblica* 53 (1973) 65–90.
- Schneider, G., 'Präexistenz Christi. Der Ursprung einer neutestamentlichen Vorstellung und das Problem ihrer Auslegung, in: J. Gnika (Hrsg.), *Neues Testament und Kirche* (Freiburg-Basel-Wien 1974) 399–412.
- Schneider, H.P., 'Some Reflections on the Dialogue of Justin Martyr with Trypho', *SJT* 15 (1962) 164–175.

- Schneider, Theodor & Pannenberg, Wolfhart, *Verbindliches Zeugnis* (Band 3), *Schriftverständnis und Schriftgebrauch* (Göttingen 1998).
- Schneider-Flume, Gunda, 'Gott in der Zeit', *ZThK* 97 (2000) 343–361.
- Schoedel, William R. (ed.), *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch* (Philadelphia 1985).
- Schönborn, Chr. von, 'Aporie der Zweinaturenlehre. Überlegungen zur Christologie von Wolfhart Pannenberg', *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 24 (1977) 428–445.
- Schoon, S., *De weg van Jezus. Een christologische heroriëntatie vanuit de joods-christelijke ontmoeting* (Kampen 1991).
- Schoonenberg, P., 'De Christus 'van boven'en de christologie 'van beneden'. Nadere overdenkingen rond de 'God van mensen'', *TvT* 31 (1991) 307–332.
- Schoonenberg, P., 'De Christus 'van boven'en de christologie 'van beneden'', *TvT* 31 (1991) 3–27.
- Schoonenberg, P., 'Toekomst voor een Geest-christologie?' in: H. Häring, e.a. (ed.), *Meedenken met Edward Schillebeeckx* (Baarn 1983) 146–157.
- Schoonenberg, P., *De Geest, het Woord en de Zoon. Theologische overdenkingen over Geest-christologie, Logos-christologie en drieënhedenleer* (Averbode / Kampen 1991).
- Schoonenberg, P., *Hij is een God van mensen. Twee theologische studies* ('s-Hertogenbosch 1969).
- Schöpsdau, Walter, 'Der eine Christus in der Vielfalt der Christologien', *MD* 49 (1998) 43–48.
- Schreurs, Nico, 'Hoe is er heil in Jezus? Nut en noodzaak van het onderzoek naar de historische Jezus', *TvT* 38 (1998) 169–188.
- Schröter, J., 'Die Bedeutung der Q-Überlieferungen für die Interpretation der frühen Jesustradition', *ZNW* 94 (2003) 38–67.
- Schulte, Raphael, 'Zeit und Ewigkeit', in: Walter Kern (Hrsg.), *Atheismus und Gottes Verborgenheit* (Freiburg 1982).
- Schussler Fiorenze, Elizabeth, *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology* (New York 1994).
- Schwager, Raymond S.J., 'Religionswissenschaft und Theologie. Wolfhart Pannenberg und René Girard', *KuD* 44 (1998) 172–192.
- Schweizer, E., 'Aufnahme und Korrektur jüdischer Sophiatheologie im Neuen Testament', in: idem, *Neotestamentica* (Zürich 1963) 110–121.
- Schweizer, E., 'What Do We Mean When We Say "God Sent His Son..."?' in: J.T. Carroll, e.a. (eds.), *Faith and History: Essays in Honour of Paul W. Meyer* (Atlanta 1990) 298–312.
- Schweizer, E., 'Zur Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus', in: idem, *Neotestamentica* 105–109.
- Schweizer, E., *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments* (Gütersloh 1979⁵).
- Schweizer, E., *Jesus The Parable of God: What Do We Really Know About Jesus?* (Edinburgh 1997).
- Schwöbel, Christoph, 'Die Unverzichtbarkeit der Frage nach dem Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens in der Dogmatik', in: Hermann Deuser, Dietrich Korsch, *Systematische Theologie heute. Zur Selbstverständigung einer Disziplin* (Gütersloh 2004), 102–18.
- Schwöbel, Christoph, 'God is Love. The Model of Love and the Trinity', *NZSth* 40 (1998) 307–328.
- Schwöbel, Christoph, 'Systematische Theologie und Religionsphilosophie. Bemerkungen zu ihrer Verhältnisbestimmung', *NZSth* 38 (1996) 284–297.
- Schwöbel, Christoph, *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik* (Tübingen 2002).
- Scott Horrell, J., 'Toward a Biblical Model of the Social Trinity. Avoiding Equivocation of Nature and Order', *JETS* 47 (2004) 399–421.
- Scrutton, A., 'Emotion in Augustine of Hippo and Thomas Aquinas: A Way Forward for the Im/passibility Debate?', *IJST* 7 (2005) 169–177.
- Seeberg, R., *Lehrbuch der Dogmengeschichte, I-IV* (Graz 1953-1955^{4/5}).
- Segal, A.F., 'Pre-existence and Incarnation: A Response to Dunn and Holladay', *Semeia* 30 (1985) 83–95.
- Segal, A.F., *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (Leiden 1977).
- Seitz, Christopher R. (ed.), *Nicene Christianity. The Future for a New Ecumenism* (Carlisle 2003).
- Seitz, Christopher R., 'Christological Interpretation of Texts and Trinitarian Claims to Truth. An Engagement with Francis Watson's *Text and Truth*', *SJT* 52 (1999) 209–226.
- Sell, Alan P.F., *Philosophical Idealism and Christian Belief* (Cardiff 1995).
- Sellers, R.V., *Two ancient Christologies. A Study in the Christological Thought of the Schools of Antioch and Alexandria in the early History of Christian Doctrine* (London 1940).

- Sevenster, J., *De christologie van het Nieuwe Testament* (Amsterdam 1946).
- Sherman, Robert, *King, Priest, and Prophet. A Trinitarian Theology of Atonement* (New York/London 2004).
- Skarsaune, O., 'A Neglected Detail in the Creed of Nicaea (325)', *VigChr* 41 (1987) 34–54.
- Skarsaune, O., *The Proof from Prophecy: A Study in Justin Martyr's Proof-text Tradition. Text-type, Provenance, Theological Profile* [Nov. Test. Suppl. 56] (Leiden 1987).
- Skarsaune, Oskar & Hvalik, Reidar (eds.), *Jewish Believers in Jesus* (Peabody 2007).
- Skarsaune, Oskar, *Incarnation: Myth or Fact?* (Translated by Trygve R. Skarsten) (St. Louis 1991).
- Slater, Jonathan, 'Salvation as Participation in the Humanity of the Mediator in Calvin's *Institutes of the Christian Religion*: A Reply to Carl Mosser', *SJT* 58 (2005) 39–58.
- Slavenburg, J., *De 'logische' Jezus. Logos, Christusdimensie en de 21^e eeuw. Een antwoord op kerk, bijbel en new age* (Deventer 1999).
- Slenczka, R., *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik des historischen Jesusfrage* (Göttingen 1967).
- Smail, Thomas A., 'In the Image of God', *IJST* 5 (2003) 22–32.
- Smith, Mahlon H., 'Doing and undoing the Word: Jesus and the Dialectics of Christology', *Forum* 3 (2000) 321–356.
- Snodgrass, K.T., *The Parable of the Wicked Tenants; An Inquiry into Parable Interpretation* (Tübingen 1983).
- Sondererger, Katherine, 'Anselm, Defensor Fidei', *IJST* 9 (2007) 342–359.
- Sondererger, Katherine, 'The Character of Christian Realism', *SJT* 57 (2004) 451–465.
- Spam, Walter, 'Von innen, von aussen. Das Christentum als Gegenstand der Theologie und der Philosophie', *NZSth* 38 (1996) 247–268.
- Speidell, Todd H., 'A Trinitarian Ontology of Persons in Society', *SJT* 47 (1994) 283–300.
- Spence, Alan, 'A Unified Theory of Atonement', *IJST* 6 (2004) 404–420.
- Spence, Alan, 'John Owen and Trinitarian Agency', *SJT* 43 (1990) 157–173.
- Spijker, W. van 't, *Triptiek van de geschiedenis* (Goes 1981).
- Spykman, Gordon J., *Reformational Theology. A New Paradigm for Doing Dogmatics* (Grand Rapids 1992).
- Sraßburg, Kl.-D., *Die Trinitätslehre im jüdisch-christlichen Dialog* (Neukirchen-Vluyn 2009).
- Stafleu, M.D., 'Some Problems of Time – Some Facts of Life', *PhRef* 51 (1986) 67–82.
- Stead, Christopher, *Philosophy in Christian Antiquity* (Cambridge 1994).
- Stead, Christopher, 'Was Arius a Neoplatonist?', *StudPatr* 33 (1997), 39–52.
- Stead, Christopher, *Divine Substance* (Oxford 1977).
- Steenburg, David, 'The Case against the Synonymity of *Morphe* and *Eikon*', *Journal for the Study of the New Testament* 34 (1988) 77–86.
- Steichele, H.J., *Der leidende Sohn Gottes. Eine Untersuchung eines alttestamentlichen Motivs in der Christologie des Mk-Ev.* (Regensburg 1980).
- Stettler, H., *Die Christologie der Pastoralbriefe* (Tübingen 1998).
- Stickelbroeck, Michael, *Christologie im Horizont der Seinsfrage: Über die epistemologischen und metaphysischen Voraussetzungen des Bekenntnisses zur universalen Heilsmittlerschaft Jesu Christi* (St. Ottilien 2002).
- Stoker, W. / Sar, H.C. van der, *Theologie op de drempel van 2000* (Kampen 1999).
- Stoker, Wessel, 'Religieuze ervaring en geloofsverantwoording. Rationaliteit als levenscategorie', *NTT* 56 (2002) 177–197.
- Stoker, Wessel, 'Replek. De verhouding tussen hermeneutiek en epistemologie', *NTT* 56 (2002) 213–215.
- Stolina, Ralf, "'Ökonomische" und "immanente" Trinität? Zur Problematik einer trinitätstheologischen Denkfigur', *ZThK* 105 (2008) 170–216.
- Strauss, Mark L., *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and Its Fulfillment in Lukan Christology* [JSNTSup 110] (Sheffield 1995).
- Striet, Magnus (Hrsg.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube* [Quaestiones Disputatae 210] (Freiburg-Basel-Wien 2004).
- Stuckenbruck, L.T., *Angel Veneration and Christology: A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John* (Tübingen 1995).
- Suchocki, Marjorie H., 'John Cobb's Trinity' in: David. R. Griffin & Joseph C. Hough Jr., *Theology and the University: Essays in Honor of John B. Cobb, Jr.* (Albany 1991).
- Suchocki, Marjorie H., *God, Christ, Church. A Practical Guide to Process Theology* (New York 1992).
- Suggs, M.J., *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel* (Cambridge 1970).

- Suh, Chul Won, *The Creation-Mediatorship of Jesus Christ: A Study in the Relation of the Incarnation and the Creation* (Amsterdam 1982).
- Sykes, S.W. / Clayton, J.P. (ed.S.), *Christ, Faith and History: Cambridge Studies in Christology* (Cambridge 1972).

T

- Taylor, Iain, 'In Defence of Karl Barth's Doctrine of the Trinity', *IJST* 5 (2003) 33–46.
- Taylor, Ian, 'How to Be a Trinitarian Theologian: A Critique of Wolfhart Pannenberg's Systematic Theology', *SJT* 60 (2007) 180–195.
- Taylor, Ian, *Pannenberg on the Triune God* (London / New York 2007).
- Taylor, W.S., 'Analogical Thinking in Theology', *SJT* 17 (1964) 279–288.
- Thatcher, Adrian, *Truly person, truly God. A Post-Mythical View of Jesus* (London 1990).
- Theissen, G., 'Widersprüche in der urchristlichen Religion. Aporien als Leitfaden einer Theologie des Neuen Testaments', *EvTh* 64 (2004) 187–200.
- Theobald, M., *Die Fleischwerdung des Logos* [NTA NF 20] (Münster 1988).
- Theresnathan, Mohanadoss, *Pneuma-Christology: Contemporary Discussions concerning Spirit Christology* (Freiburg 2000).
- Thiede, Werner, *Wer ist der kosmische Christus? Karriere und Bedeutungswandel einer modernen Metapher* (Göttingen 2001).
- Thiselton, Anthony C., *The Hermeneutic of Doctrine* (Grand Rapids/Cambridge 2007).
- Thomas, Günter, *Neue Schöpfung. Systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das "Leben in der zukünftigen Welt"* (Neukirchen-Vluyn 2009).
- Thompson, Marianne M., *The Incarnate Word: Perspectives on Jesus in the Fourth Gospel* (Peabody 1993).
- Thompson, Marianne M., *The Promise of the Father: Jesus and God in the New Testament* (Louisville 2000).
- Thompson, William M., *The Struggle for Theology's Soul. Contesting Scripture in Christology* (New York 1996).
- Thüsing, W., *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus*, Bd 1 (Düsseldorf 1981).
- Thurmer, J.A., 'The Analogy of the Trinity', *SJT* 34 (1981) 509–515.
- Tilborg, Sjeff van, 'Een God was het Woord'. Theologen vóór Nicea over de proloog van Johannes', *TvT* 41 (2001) 356–375.
- Timmerman, Guus, 'Theologie zonder fundamenten? Francis Schüssler Fiorenza en de opvatting van rationaliteit in het pragmatisme', *TvT* 36 (1996) 18–38.
- Tipton, Lane G., 'The Function of Perichoresis and the Divine Incomprehensibility', *WTJ* 64 (2002) 289–306.
- Tomson, Peter J., *Als dit uit de hemel is...'. Jezus en de schrijvers van het Nieuw Testament in hun verhouding tot het Jodendom* (Hilversum/Zoetermeer 1997³).
- Tomson, Peter J., *De zaak-Jezus en de Joden* (Zoetermeer 2001).
- Torrance, Iain R., 'The Trinity in Relation to Creation and Incarnation', *NZStH* 38 (1996) 29–37.
- Torrance, James B., 'The Incarnation and 'Limited Atonement'', *EQ* 55 (1983) 83–94.
- Torrance, T.F., 'Phusikos kai theologikos logos, St. Paul and Athenagoras at Athens', *SJT* 41 (1989) 11–26.
- Torrance, T.F., *Divine Meaning. Studies in Patristic Hermeneutics* (Edinburgh 1995).
- Torrance, T.F., *God and Rationality* (Edinburgh 1997²).
- Torrance, T.F., *Space, Time and Incarnation* (London 1969).
- Torrance, T.F., *The Ground and Grammar of Theology* (Charlottesville 1980).
- Torrance, T.F., *The Mediation of Christ* (Grand Rapids 1983 / Edinburgh 1992²).
- Torrance, T.F., *The Trinitarian Faith* (Edinburgh 1988).
- Trakatellis, Demetrius C., *The Pre-existence of Christ in Justin Martyr: An Exegetical Study with Reference to the Humiliation and Exaltation Christology* [Harvard Dissertations in Religion 6] (Missoula 1976).
- Trojan, Jakub S., 'Theologie von unten. Ein Beitrag zur theologischen Selbstanalyse der Zeit der Normalisierung in Böhmen und Mähren', *RKZ* 140 (1999) 335–341.
- Troost, A., 'Geschapen in Christus. De wijsgerige concentratie-idee in bijbels licht', *Radix* 20 (1994) 260–283.
- Tuckett, C.M., 'Christology and the New Testament', *SJT* 33 (1980) 401–416.
- Tuckett, C.M., 'The Present Son of Man', *JSNT* 14 (1982) 58–81.
- Tuckett, C.M., *Christology and the New Testament: Jesus and His Earliest Followers* (Edinburgh 2001).
- Tupper, E.F., *The Theology of Wolfhart Pannenberg* (London 1974).

Turner (eds.), *Between two Horizons. Spanning New Testament Studies & Systematic Theology* (Grand Rapids/Cambridge 2000) 44–70.

Turner, H.E.W., *Jesus the Christ* (London 1976).

Turner, Max, 'Historical Criticism and Theological Hermeneutics of the New Testament', in: Joel B. Green, Max Turner (eds.), *Between Two Horizons. Spanning New Testament Studies and Systematic Theology* (Grand Rapids/Cambridge 2000)

U

Uhrig, Christian, "Und das Wort ist Fleisch geworden": Zur Rezeption von Joh 1,14a und zur Theologie der Fleischwerdung in der griechischen vornizänischen Patristiek (Münster 2004).

Ulrich, J., *Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums* (Berlin 1994).

Ulrich, Jörg, 'Nicea and the West', *VigChr* 51 (1997) 10–24.

V

Valentine, Simon Ross, 'The Johannine Prologue – A Microcosm of the Gospel', *EQ* 68 (1996) 291–304.

Valuvassery, Clement, *Christus im Kontext und Kontext im Christus: Chalcedon und indische Christologie bei Raimon Panikkar und Samuel Rayan* (Münster 2001).

Van den Brom, L.J., *Divine Presence in the World. A Critical Analysis of the Notion of Divine Omnipresence* (Kampen 1993) [=herz. en uitgebr. versie van *God alomtegenwoordig* (Kampen 1982)].

Vandergoot, H., *Onbevangen verstaan. Over de werkelijkheid van de theologie* (Amsterdam 1987).

VanderKam, James C., Adler, William (eds.), *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity* (Assen 1996).

Vanhoozer, Kevin J. e.a. (red.), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible* (Grand Rapids 2005).

Vanhoozer, Kevin J.(ed.), *Nothing Greater, Nothing Better. Theological Essays on the Love of God* (Grand Rapids / Cambridge 2001).

Vanhoozer, Kevin J., 'Discourse on Matter: Hermeneutics and the 'Miracle' of Understanding', *IJST* 7 (2005) 5–37.

Vanhoozer, Kevin J., *The Drama of Doctrine. A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology* (Louisville 2005).

Vasel, Stephan, *Philosophisch verantwortete Christologie und christlich-jüdischer Dialog. Schritte zu einer doppelten apologetischen Christologie in Auseinandersetzung mit den Entwürfen von H.-J. Kraus, F.-W. Marquardt, P.M. van Buren, P. Tillich, W. Pannenberg und W. Härle* (Gütersloh 2001).

Veenhof, J., 'Pneumachristologie', *ThZ* 59 (2003) 312–334.

Veenhof, J., *Een dubbele Jezus. Meditaties over teksten van de evangeliën* (Baarn 1985).

Velema, W.H., 'De rede heeft een dienende taak', in: J.A. de Bruyn (e.a.) (red.), *Kom ga met ons* (Leiden 1987) 209–223.

Velema, W.H., 'Preekmotieven in de Psalmen', *ThRef* 33 (1990) 214–227.

Velema, W.H., 'Schepping en verlossing' in: J. Kamphuis [e.a.], *Hoe staan we ervoor? Actualiteit van het gereformeerde belijden* (Barneveld 1992) 69–102.

Velema, W.H., *Wie is God?* (Leiden 1993).

Veluw, A.H. van, *De straf die ons de vrede aanbrengt. Over God, kruis, straf en de slachtoffers van deze wereld in de christelijke verzoeningsleer* (Zoetermeer 2002).

Verseput, D., 'The Role and Meaning of the "Son of God" Title in Matthew's Gospel', *NTS* 33 (1987) 532–556.

Verseput, D., *The Rejection of the Humble Messianic King: A Study of the Composition of Matthew 11-12* (Frankfurt am Main / New York 1986).

Versteeg, J.P., 'De continuïteit van heden en toekomst', *ThRef* 15 (1972) 119–137.

Versteeg, J.P., *Christus en de Geest. Een exegetisch onderzoek naar de verhouding van de opgestane Christus en de Geest van God volgens de brieven van Paulus* (Kampen 1971).

Versteeg, J.P., *Het heden van de toekomst* (Kampen 1969).

Vinzent, Markus, *Der Ursprung des Apostolikums im Urteil der kritischen Forschung* (Göttingen 2006).

Vinzent, Markus, 'Gottes Wesen, Logos, Weisheit ind Kraft bei Asterius von Kappadokien und Markell von Ankyra', *VigChr* 47 (1993) 170–91.

Viviano, Benedict Th., 'The Trinity in the Old Testament', *TZ* 54 (1998).

Viviano, Benedict Thomas, 'The Trinity in the Old Testament. From Daniel 7:13–14 to Matth. 28:19', *ThZ* 54 (1998) 193–209.

- Vollenweider, S., 'Der 'Raub' der Gottgleichheit: ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2.6(-11)', *NTS* 45 (1999) 413-433.
- Voorwinde, Stephen, 'John's Prologue: Beyond some Impasses of Twentieth-Century Scholarship', *WTJ* 63 (2002) 15-44.
- Vos, A., 'Reformatorsche theologie en metafysica', *ThRef26* (1983) 266-289.
- Vries, O.H. de, 'Ontologie of geschiedenis? Over het uitgangspunt van een dogmatiek (Een bespreking van B. Wentsel, Dogmatiek, deel 3a)', *Soteria* (maart 1989) 47-53.
- Vries, P. de, *De heerlijkheid van JHWH in het Oude Testament en in het bijzonder in het boek Ezechiël* (Heerenveen 2010).
- W**
- Wagner, Harald, *Dogmatik* (Stuttgart 2003).
- Waldrop, Charles T., 'Revelation, Redemption, and the Divinity of Jesus Christ', *SJT* 31 (1978) 501-515.
- Wallis, Ian G., *The Faith of Jesus Christ in Early Christian Traditions* (Cambridge 1995).
- Walsh, B.J., 'Pannenberg's *Systematic Theology*, Vol. I: A Symposium', *CTJ* 32 (1997) 304-325.
- Walter, N., 'Geschichte und Mythos in urchristlicher Präexistenzchristologie', in: H.H. Schmidt (ed.) *Mythos und Rationalität* (Gütersloh 1988) 224-234.
- Wanamaker, C.A., 'Christ as Divine Agent in Paul', *SJT* 39 (1986) 517-528.
- Wanamaker, C.A., 'Philippians 2,6-11: Son of God or Adamic Christology?', *NTS* 33 (1987) 179-93.
- Ware, Bruce A., 'An exposition and Critique of the Process Doctrines of Divine Mutability and Immutability', *WTJ* 47 (1985) 175-196.
- Warfield, B.B., *The works of Benjamin B. Warfield* (vol. 2, 3) (Grand Rapids 1991).
- Watson, Francis, *Text and Truth: Redefining Biblical Theology* (Edinburgh 1997).
- Watson, Francis, *Text, Church, and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective* (Edinburgh 1994).
- Watson, Francis, "'America's Theologian'. An Appreciation of Robert Jenson's *Systematic Theology*, with Some Remarks about the Bible', *SJT* 55 (2002) 201-223.
- Watson, Francis, 'The Old Testament as Christian Scripture. A Response to Professor Seitz', *SJT* 52 (1999) 227-232.
- Watson, Francis, 'Trinity and Communion: A Reading of John 17', *IJST* 1 (1999) 168-184.
- Watson, Francis, *Text and Truth. Redefining Biblical Theology* (Edinburgh 1997).
- Watson, Gordon, 'The Filioque - Opportunity for Debate?', *SJT* 41 (1988) 313-330.
- Weber, O., *Grundlagen der Dogmatik* 1-2 (Neukirchen-Vluyn, 1977⁵).
- Webster, John (ed.), *Theology after Liberalism: A Reader* (Oxford 2000).
- Webster, John, 'Hermeneutics in Modern Theology. Some Doctrinal Reflections', *SJT* 51 (1998) 307-341.
- Webster, John, 'The Dogmatic Location of the Canon', *NZStH* 43 (2001) 17-43.
- Webster, John, *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch* (Cambridge 2003).
- Webster, John, *Word and Church. Essays in Christian Dogmatics* (Edinburg 2001).
- Wedderburn, A.J.M., 'Some observations on Paul's Use of the Phrases "In Christ" and "With Christ"', *JSNT* 25 (1985) 83-97 (reprint in: Stanley E. Porter, C.A. Evans, *New Testament Text and Language* (Sheffield 1997) 145-59).
- Weinandy, Thomas G. / Keating, Daniel A. (eds.), *The Theology of St. Cyril of Alexandria: A Critical Appreciation* (London 2003).
- Weinandy, Thomas G., *The Father's Spirit of Sonship. Reconceiving the Trinity* (Edinburgh 1995).
- Wells, David F. / Pinnock, Clark H., *Toward a Theology for the Future* (Carol Streams 1971).
- Wells, David F., 'George Tyrell: Precursor of Process Theology', *WTJ* 26 (1973) 71-84.
- Wells, David F., *God in the Wasteland: the Reality of Truth in a World of Fading Dreams* (Grand Rapids 1995).
- Wells, David F., *The Person of Christ: a Biblical and Historical Analysis of the Incarnation* (Westchester, 1984).
- Welte, B. (Hrsg.), *Zur Frühgeschichte der Christologie* (Freiburg 1970).
- Wentsel, B., *De openbaring, het verbond en de apriori's* (Dogmatiek 2) (Kampen 1982).
- Wentsel, B., *God en mens verzoend - Godsleer, mensleer en zondeleer* (Dogmatiek 3a) (Kampen 1987).
- Wentsel, B., *Het Woord, de Zoon en de Dienst* (Dogmatiek 1) (Kampen 1981).
- Wentsel, B., *God en mens verzoend. Incarnatie, verzoening, koninkrijk van God* (Dogmatiek 3b) (Kampen 1991).

- Wenz, G., *Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie. Ein einführender Bericht* (Göttingen 2003).
- Weren, W. / Kuitert, H.M. / Schreurs, N., *Jezus: de Zoon van God?* (Zoetermeer 1999).
- Westrik, E., 'De scholastieke methode als lente-achtige bloeseming van het denken', *Soteria* (2001) 35–44.
- Westrik, E., 'Totus Christus, Totum Christi', *ThRef* 47 (2004) 376–391.
- Wevers, H.E., 'Door een bijbels-theologische bril. Het rapport van de triosynode, 'Jezus Christus, onze Heer en Verlosser' besproken', *KeThe* 52 (2001) 317–328.
- Wevers, H.E., *Jezus Christus vanwaar komt Hij? Een systematisch-theologisch en bijbels-theologisch onderzoek naar het oorsprongsdenken in de christologie en de preëxistentie als facet hiervan, uitgaand van de huidige christologie 'van beneden'* (Delft 1986).
- Whitehead, Alfred N., *Process and Reality* (New York 1929).
- Whitrow, G.J., *The Natural Philosophy of Time* (Oxford 1980²).
- Whybray, N., 'Proverbs VIII-22:31 and its Supposed Prototypes', in: K.J. Dell / M. Barker, *Wisdom. The Collected Articles of Norman Whybray* (Aldershot/ Burlington 2005) 19–30.
- Widdicombe, Peter, *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius* (Oxford 1994).
- Wierenga, Lambert, 'Het geloof van de traditie / De traditie van het geloof', *Radix* 18 (1992) 207–24.
- Wierenga, Lambert, 'Tekst: Bijbel. Tussen tekstwetenschap en theologie', *Radix* 18 (1992) 85–102.
- Wilckens, U., *Weisheit und Torheit: Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor. 1 und 2* (Tübingen 1959).
- Wiles, M., 'Person or Personification?' A Patristic Debate about Logos', in: L.D. Hurst, N.T. Wright (eds.), *The Glory of Christ in the New Testament. Studies in Christology* (Oxford 1987) 281–89.
- Wiles, Maurice, 'Eternal Generation', in: *Working Papers on Doctrine* (London 1976).
- Wiles, Maurice, *The Making of Christian Doctrine* (Cambridge 1967).
- Willet, Michael E., *Wisdom Christology in the Fourth Gospel* (San Francisco 1992).
- Williams, Rowan, 'Was Arius a Neoplatonist?', *StudPatr* 32 (1997) 39–52.
- Williams, Rowan, *Arius. Heresy & Tradition* (Grand Rapids 2002²).
- Williams, Stephen N., 'The Resurrection of God', A Review Article on: N.T. Wright, *The Resurrection of God*, *IJST* 6 (2004) 421–431.
- Wills, Elizabeth, 'Christ as Eternal Companion. A Study in the Christology of Shusaku Endo', *SJT* 45 (1992) 85–100.
- Wilson, Jonathan R., 'Can Narrative Christology Be Orthodox?', *IJST* 8 (2006) 371–381.
- Witherington III, B. / Ice, Laura M., *The Shadow of the Almighty* (Grand Rapids 2002).
- Witherington III, B., *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom* (Minneapolis 1994).
- Witherington III, B., *The Christology of Jesus* (Minneapolis 1990).
- Witherington III, B., *The Jesus Quest* (Downers Grove 1996).
- Witulski, Thomas, 'Zur frage des Verhältnisses der Dimensionen von Raum und Zeit in der Konzeption der Eschatologie des Hebräerbriefes', *BZ* 51 (2007) 161–92.
- Wong, Kam Ming, 'The Quest for Human Openness in the Theology of Wolfhart Pannenberg', *ThZ* 60 (2004) 350–368.
- Wong, T. Yai-chow, 'The Problem of Pre-existence in Philippians 2:6–11', *ETHL* 62 (1986) 267–282.
- Wood, Charles M., 'How Does God Act?', *IJST* 1 (1999) 138–152.
- Wood, Donald, 'The Place of Theology in Theological Hermeneutics', *IJST* 4 (2002) 156–171.
- Wood, W. Jay, *Epistemology: Becoming Intellectually Virtuous* (Leicester 1998).
- Work, Telford, *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation* (Grand Rapids/Cambridge 2002).
- Woudenberg, René van, 'Filosofie en de verduistering van het verstand', *PhRef* 69 (2004) 140–150.
- Woudenberg, René van, 'Over de rationaliteit van het geloof in God', *Radix* 24 (1998) 104–128.
- Woudenberg, René van, *Gelovend denken. Inleiding tot een christelijke filosofie* (Amsterdam/Kampen 1992).
- Wright, N.T., *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Edinburgh 1991)
- Wright, N.T., *The Resurrection of the Son of God* [Christian Origins and the Question of God 3] (Minneapolis 2003).
- Wright, Terry J., 'How is Christ Present to the World?', *IJST* 7 (2005) 300–315.
- Wyatt, Peter, *Jesus Christ and the Creation in the Theology of John Calvin* (Allison Park 1996).
- Y**
- Yates, J.C., *The Timelessness of God* (Lanham 1990).
- Yoo, H.M., *Raad en daad. Infra- en supralapsarisme in de Nederlandse gereformeerde theologie van de 19^e en 20^e eeuw* (Kampen 1990).

- Young, Frances M., 'The "Mind" of Scripture: Theological Readings of the Bible in the Fathers', *IJST* 7 (2005) 126–141.
- Young, Frances M., *From Nicea to Chalcedon: A Guide to the Literature and its Background* (Philadelphia 1983).
- Young, Frances M., *The Making of the Creeds* (Philadelphia 1993).

Z

- Zehner, Joachim, *Arbeitsbuch Systematische Theologie. Eine Methodenhilfe für Studium und Praxis* (Gütersloh 1998).
- Zeller, D., 'Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Neuen Testament und die antike Religionsgeschichte,' in: D. Zeller (ed.), *Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen* (Freiburg/Göttingen 1988) 141–176.
- Zetterholm, Magnus (ed.), *The Messiah in Early Judaism and Christianity* (Minneapolis 2007).
- Zimmerman, Jens, *Recovering Theological Hermeneutics. An Incarnational Trinitarian Theory of Interpretation* (Grand Rapids 2004).
- Zimmermann, J., *Messianische Texte aus Qumran: Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran* (Tübingen 1998).
- Zimmermann, Ruben, 'Metapherntheorie und biblische Bildersprache', *ThZ* 56 (2000) 108–133.
- Zizioulas, John D., *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (New York 1985).
- Zmijewski, J., 'Die Sohn-Gottes-Prädikation im Markusevangelium: Zur Frage einer eigenständigen markinischen Titelchristologie', *SNTU* 12 (1987) 5–34.

Tekstregister

Alleen de teksten die in de hoofdttekst zijn genoemd, zijn overgenomen in dit register.

Genesis		32:11	125	90:1-4	211
1:1	27, 182, 208			90:2-9	208
1:26	29, 87	Jozua		91:4	125
3:5	156	5:13-15	121	102:26	126
9:6	87	5:14	161	102:28	208
16:9	121			103	189
18:22	121	Richteren		104	189
		2:1-5	121	110	144-146, 167,
Exodus		6:13	121		175
3:6	97			110:1,2	29, 126
3:8	161	2 Samuël		110:1	171, 173
4:14	111	7:12-14	130	110:3	42, 130, 169,
4:22	89, 130				255
7:1	111	1 Koningen		118	168
12:8	90	8:27	190	118:22-23	134
14:19-24	121			139:7-10	189
17:6	123	Psalmen			
23:20-24	121	2	144-146, 175	Spreuken	
32:34	121	2:7	126, 130, 137,	1:8	72
33:2-3	121		142, 143, 171	1:20-33	125
33:12-16	121	8:6	171	8:22-30	68-75, 79
33:20-23	149	17:8	125	8:22	42, 52, 170,
		22:23	126		209, 255
Leviticus		45:7,8	29, 111, 126	8:25	42
17:11	276	36:7	126		
		54:20	25	Prediker	
Numeri		57:2	125	3:1-15	226
4:22	89	63:2	125		
20:16	121	67:34	26	Jesaja	
		82	111	1:2	46
Deuteronomium		89:4	130	2:12,13	126
3:19	90	89:26	132	5:1-7	134
32:6	42	89:27	89	8:18	126

9:1-5	111	11:25-27	132-134, 160,		176
9:5	130		174	14:64	173
11:1	169	11:28-30	174		
11:10	169	12:25	160	Lukas	
40:12-31	189	13:35	275	1:31-35	127, 138
40:13	99	16:8	160	1:32	262
41:4	90, 208	16:17	134, 191	1:35	261, 262
42:1	138	17:1-8	160	1:36	138
44:6	90	17:17	160	1:78, 79	26
45:23	156	18:20	265	2:7	260
48:12	90	22:25	90	2:11	262
53:8	53	23:37	125, 126	2:29	125
57:15	208	23:39	125	2:40	105
63:8-14	121	24:1	125	2:49	105, 127, 138
		24:36	134	2:52	105
Jeremia		25:34	275	3:16	137
23:23,24	189	28:19	97	3:22	127, 136
		28:20	265	3:23	139
Klaagliederen van Jeremia				3:38	139
4:4	70	Markus		5:8	160
		1:1	127, 138	6:42	27
Daniël		1:7	137, 138	7:33-35	174
2:45	19	1:8	138	9:28-36	160
3:25	130	1:11	127, 136	9:41	160
7	173	1:12	138	10:20	160
		2:1-12	160	10:21-22	132
Hosea		2:7	173	11:49-51	174
11:1	130	2:10	173	11:50	275
		3:13	160	13:34	125
Micha		4:35-41	160	15:12	27
4:14	170	6:3	6	16:16	137
5:1	139, 170	6:21	90	22:7-13	160
		6:45-52	160	22:28-30	134
Zacharia		8:27	161	22:29	136
2:8,9	31	9:2-8	160	23:12	27
		9:7	127, 133	24	273
Maleachi		9:9	172	24:27	118
3:1-5	121	9:19	160	24:36	266
		10:52	161		
Mattheüs		11:9-18	168	Johannes	
1:1	138, 139	11:27-33	135	1:1-18	80, 106, 150
1:21	127, 138	11:28	168	1:1-3	272
2:15	127, 138	12:1-12	134, 168	1:1-2	111
3:11	137	12:6,7	152	1:1	27, 112, 260
3:17-4:11	127	12:13-34	168	1:3-5	120
3:17	136	13:32	134	1:3	92
6:9	185	14:53-65	171	1:5	196
11:13	137	14:61	172	1:6-8	152
		14:62	131, 172, 173,	1:11	185, 270

1:14	239, 249, 260	17:5	276, 279	16:25,26	97, 273, 275, 281
1:15	138, 249	17:11	185		
1:17	149	17:21	112		
1:18	45, 88, 93, 128, 138, 149, 151, 165, 176	17:24	276, 279	1 Korinthe	
		19:9	163	1:9	128
1:26	126	20:4	90	1:16	128
1:29	274	20:17	133	1:24	174
1:34	128	20:31	128	1:30	174
1:36	274			2:5-7	275
1:51	243	Handelingen		2:7	28
2:16	133	2:22-36	234	2:20	128
3:13	243	2:33-36	145	4:4	128
3:16, 17	151, 152	2:36	142, 144, 145	8:6	92, 174, 272
4:6	261	3:15	90	10:1-11	123
4:26	163	4:24	125	10:4	251
5:17,18	133	4:25, 26	145	10:9,10	125
5:39	118	5:31	145	11:7	87, 88
6:20	163	7:30-38	121	15:20	90
6:32	133	7:55,56	145, 189		
6:42	261	8:9	27	2 Korinthe	
6:46	150	9:20	129	1:3	128
6:62	243	12:10	89	3:18	88
7:29-33	162	13:33	131, 142, 144, 255	4:4-6	174
8	133	17:28	130	4:4	88
8:24	164	20:19	266	6:2	217
8:28	164	20:26	266	8:9	155, 250, 253, 278
8:41	261	20:28	152, 269		
8:58	19, 33, 164, 211, 249	22:6-21	158	Galaten	
		26:23	90	1:15,16	153, 158
9:9	164			2:20	152
10	133	Romeinen		3:16	153
10:30	111	1:1-3	128	3:29	153
10:34	111	1:2	273	4:4-7	111, 152, 153, 253, 279
11:41	133	1:3,4	131, 140-143	4:4	129, 136, 224, 256, 261
12:27, 28	133, 261	1:3	256	4:6	185
12:41	126	1:4	265		
13:13	164	1:25	272		
14	133	8:3,4	111, 152	Efeze	
14:8,9	88	8:3	128, 136, 140, 253	1:3	128
14:9	116			1:4	113, 114, 275
14:10	42, 44	8:15	185	1:7	176
14:16	279	8:29	69, 89	1:10	176, 224, 282
14:17	185	8:32	140, 151, 152	3:3	275
14:23	185, 224	8:34	128, 176	3:9-11	115
14:28	45	9:5	142, 158	3:9	114, 275
15	133	10:5	152	6:23	128
16:10	133	11:16	169		
17	133	15:12	169		

Filippenzen		3:2	69	3:21	128, 165
2:5-11	253, 278	7:15,16	169	4:8	208
2:6-11	100, 151, 155	8:7-13	90	5	217
2:7	256	9:2-8	89	5:5	169, 274
2:9-11	185	10:5-9	126	5:6-8	165
2:11	128	12:23	89	6:1	165
		13:8	282	6:10	125
				7:9,10	165
Kolossenzen		1 Petrus		10:6	225
1:3	128	1:11	126	13:8	217, 274-277
1:13	128	1:20	276	14:1-10	165
1:15-20	13, 79-94, 113, 114, 116, 151, 174, 176	2:19,20	217	17:8	274
				17:14	165, 166
1:15	42, 43, 69, 255	1 Johannes		21	88
1:16	120, 272	1:1-4	165	21:6	166
1:17,18	272	1:7	165	21:22,23	165
2:3	85	2:13	165	22:12	165
2:19	84	2:22,23	165	22:13	166, 169
		2:28	165	22:16	169
1 Thessalonicenzen		3:2	77, 165, 239, 259	22:20	165
1:10	128, 279	4:2-3	165	Wijsheid	
		4:9,10	269	2:18	130
1 Timotheüs		4:9	152, 164	7:21	70
2:5	120	4:10	165	7:26	81, 88
3:16	100, 225, 275			8:6	70
6:14-16	189	Judas		9:4-10	99
		5	124, 125	9:4	130
2 Timotheüs		25	28		
2:21	125			Sirach	
		Openbaring		4:10	130
Hebreeën		1:4	166	23:1-4	130
1:1-4	93	1:5	89	24:8-12	130
1:1	97, 128, 273	1:6	128, 165	24:23	130
1:2	273	1:8	166, 208		
1:3	44, 88, 272, 282	1:17	166	1 Henoch	
1:4	69, 191	2:8	90	37-71	171
1:5-13	126	2:18	165	84	99
1:5	142	2:27	128, 165		
1:6	90	3:5	128, 165	2 Henoch	
1:10-12	208	3:7	169	33:4	99
2:10,11	90	3:14	166		

Persoonsregister

Namen die genoemd worden in de hoofdttekst, zijn in onderstaand register opgenomen.

Abbott, A.E.	188	Basilius van Caesarea	34
Aetius	53	Bauckham, R.	83, 96-100, 166, 167
Alexander	40, 45-47	Bayne, P.B.	160
Alexander van Alexan- drië	41, 46	Beeley, C.A.	65
Alexander van Byzanti- um	46	Berkhof, H.	244, 245
Apollinaris	33	Bloesch, D.	249, 250
Aquino, T. van	210, 216	Boëthius	210
Aristoteles	20, 56, 216	Bonhoeffer, D.	272
Arius	35, 40-42, 44-48, 52, 55, 56, 59, 64, 68, 69, 73, 75, 76, 79, 83, 94, 254, 255	Brändle, W.	202
Asterius	45	Breuning, W.	38
Athanasius	33, 35, 41, 44, 48, 50- 52, 55, 56, 59-61, 69, 73, 76, 255	Brom, L.J. van den	190, 270, 271
Augustinus, A.	6, 56, 210, 219, 226	Browning, R.	178
Ayres, L.	41, 47, 53, 55, 57	Bruggen, J. van	254
Baars, A.	65, 67	Bultmann, R.	194
Barholomä, P.F.	124	Calvijn, J.	200, 204, 270
Barker, M.	144	Charlesworth, J.H.	166, 172
Barr, J.	207	Chrysippus	24
Basilus (bisschop)	54	Clemens Alexandrinus	22
Basilus de Grote	34, 64	Constans	50, 51
Basilus van Ancyra	53	Constantijn	48
		Constantius	45, 50, 52, 54, 55
		Craddock, F.	230
		Craig, W.L.	211, 213- 215, 218, 222, 223
		Crisp, O.D.	270
		Cyrellus van Alexandrië	36
		Cyrellus van Jeruzalem	61
		Dalferth, I.U.	226
		Damasus	57

Denker, J.	111	Helm, P.	212, 218
Dunn, J.D.G.	81-83, 89, 117, 118, 121, 123, 131, 135, 136, 174	Hengel, M.	77, 98, 109, 118, 130, 142, 174
Einstein, A.	189, 220, 222	Hilarius van Poitiers	53
Epiphanius van Cyprus	32	Hofius, O.	84-86, 108, 114, 161
Ephraïm de Syrië	284	Horbury, W.	173
Euclides	24	Houwelingen, P.H.R. van	163
Eunomius	34, 53	Hurtado, L.W.	83, 98, 101, 102, 118, 174
Eusebius van Cesarea	19, 24, 31, 32, 35, 45, 47, 48, 52, 55, 58, 59, 74-76	Iamblichus	21
Eusebius van Nicomedia	46	Iersel, B. van	134
Eustathius	25, 60	Ignatius	30, 61
Euzoius	48	Irenaeus	23, 24, 109
Evans, C.A.	171	Irving, E.	262
Fee, G.D.	92, 130	Iwand, H.J.	110
Friedrowicz, M.	58	Jackelén, A.	220, 223, 225, 226
Gabler, J.P.	77	Jantzen, G.	213
Gathercole, S.J.	136, 159	Jowers, D.W.	204
Gerwing, M.	73	Julius I	48
Gregorius van Nazianze	34, 62, 63, 65-68, 75, 257	Jünger, E.	200
Gregorius van Nyssa	34, 35	Justinus Martyr	28-30, 45, 74
Grenz, S.J.	184, 194	Kammler, H.-C.	158
Grillmeier, A.	58	Kamphuis, B.	241, 242
Gunton, C.E.	11, 63, 65, 73, 74, 94, 103, 112, 118, 174, 192, 201, 225, 263, 271, 272, 276	Kant, E.	110, 184, 189
Habermann, J.	124, 249, 264	Kasper, W.	199, 202, 203
Hamerton-Kelly, H.G.	8, 9	Kaufman, G.	182
Hanson, A.T.	45	Kelly, J.N.D.	38, 50
Harnack, A. von	57, 278	Kooi, C. van der	245
Hasenhüttl, G.	17	Kooten, G.H. van	83, 84
Hasker, W.	215	Kraft, H.	25
Hegel, G.W.F.	184, 202	Kretzmann, N.	216
Heisenberg, W.	222	Kuschel, K.J.	11, 36, 38, 73, 171, 183, 271
		LaCugna, C.	182, 199
		Lampe, G.W.H.	18, 19
		Laufen, R.	12
		Lee, A.H.I.	131, 135, 144-146, 264
		Leftow, B.	217

Leo	62	Pike, N.	215
Link, C.	270	Plato	29, 81, 92
Loofs, F.	57, 61	Plotinus	21, 23
Loonstra, B.	212, 221	Polanyi, M.	15
Lorentz, H.A.	222	Polybius	20
Löser, W.	6	Porphyrius	21
Lucas, J.R.	214	Proclus	21, 24, 25
Manzke, K.H.	219	Rahner, K.	14, 191- 206, 228, 254, 258
Marcellus van Ancyra	35, 37, 43, 48-53, 55, 58, 60	Rausser, R.	201, 202
Marius Victorinus	25	Reymond, R.L.	120
Marshall, I.H.	265	Ricken, F.	59
Maximus	22	Ricoeur, P.	268
McCabe, H.	212	Ritter, A.M.	57
McCready, D.	278	Robinson, J.A.T.	162, 163
McFague, S.	182, 190, 199	Ruler, A.A. van	16
McGrath, A.E.	186	Runia, K.	250
Meesters, A.	36, 58, 63- 65, 67	Sabellius	49, 58
Melito van Sardes	30	Sarot, M.	190
Merklein, H.	129	Selter, F.	27
Moltman, J.	200	Sextus Empiricus	24
Neef, H.-D.	122	Schenke, L.	127
Newton, I.	219-222	Schimanowski, G.	70
O'Collins, G.	38, 104, 132, 253	Schleiermacher, F.D.E.	132, 184
Origenes	35, 40-42, 44, 60, 63, 64, 69, 79	Schweizer, E.	130
Padgett, A.	213	Schwöbel, C	237
Pannenberg, W.	11, 63, 65, 66, 73, 93, 112, 126, 131, 144, 171, 186, 200, 210, 225, 260, 263, 264, 271, 272	Simplicius	21
Paulus van Samosata	42, 43, 49, 52	Sonderegger, K.	182
Peels, H.G.L.	145	Strabo	24
Peters, T.	200	Stump, E.	216
Philo	29, 40, 64, 79, 92, 130	Tertullianus	25
Photinus	51, 53	Theodosius	57
Photius	25	Theophilus	24
		Theophronius	49
		Thompson, M.M.	132, 148
		Thucydides	20
		Trakatellis, D.C.	29, 30
		Vanhoozer, K.	97
		Versteeg, J.P.	142, 240
		Voorwinde, S.	108
		Wevers, H.E.	10, 11
		Williams, R.	36, 43
		Wolterstorff, N.	211, 212
		Woude, A.S. van der	170
		Yates, J.C.	212, 214
		Zahn, T.	57
		Zeno	25

Curriculum vitae

De schrijver werd geboren op 12 december 1962 te Klaaswaal. Na het VWO examen afgelegd te hebben, behaalde hij de onderwijsakten wiskunde MO A en MO B en gaf hij van 1982 – 1990 les aan de christelijke scholengemeenschap Prins Maurits te Middelharnis. Van 1990 – 1994 studeerde hij theologie aan de Theologische Universiteit van de Christelijke Gereformeerde Kerken te Apeldoorn (TUA). Na in februari 1994 met goed gevolg het kandidaatsexamen te hebben afgelegd werd hij beroepbaar gesteld door het curatorium en nam hij het beroep naar de gemeente te Zeist aan. Hij bleef als dienaar van het Woord aan deze gemeente verbonden tot 4 september 2009. In oktober 1998 slaagde hij voor het doctoraal examen (oude stijl), met als hoofdvak dogmatiek. De doctoraalscriptie had als thema de geloofsopvatting in de theologie van Jonathan Edwards. De generale synode van 2007 benoemde hem tot part-time docent dogmatiek en apologetiek aan de TUA. Hij is nu part-time verbonden aan de gemeente te Sint-Jansklooster naast zijn part-time docentschap aan de TUA en zijn werk in een wijk van een gemeente op Urk (Maranatha). De schrijver is gehuwd met Jacoba Lijntje Hartman en zij hebben vijf kinderen en twee kleinkinderen.