

Onder de naam Telos publiceert een groep christelijke uitgevers
boeken die doelgericht en bijbels georiënteerd zijn.
In de Telos-groep werken samen:
Uitgeverij Buijten & Schipperheijn
Uitgeverij Medema
Uitgeverij De Vuurbaak

Evangelisch-Dogmatische Reeks deel XII

Eerder verschenen:

- I. De Geest van God: Ontwerp van een pneumatologie
- II. De Christus van God: Ontwerp van een christologie
- III. De schepping van God: Ontwerp van een scheppings-,
mens- en zondeleer
- IV. Het plan van God: Ontwerp van een voorbeschikkingsleer
- V. Het zoenoffer van God: Ontwerp van een verzoeningsleer
- VI. Het heil van God: Ontwerp van een soteriologie
- VII. De Kerk van God (I): Ontwerp van een elementaire ecclesiologie
- VIII. De Kerk van God (II): Ontwerp van een historische
en praktische ecclesiologie
- IX. Het verbond en het koninkrijk van God: Ontwerp van een
verbonds-, doop- en koninkrijksleer
- X. De toekomst van God: Ontwerp van een eschatologie
- XI. Het Woord van God: Ontwerp van een openbarings- en schriftleer

De glorie van God

Ontwerp van een godsleer en van een theologische vakfilosofie

Dr. Willem J. Ouweneel

ISBN 978-90-6353-667-1
NUR 700

Omslag: Patrick Staal, Ede
www.staalontwerp.nl

© 2013 UITGEVERIJ MEDEMA – HEERENVEEN
Alle rechten voorbehouden

Uitgeverij Medema is onderdeel van Uitgeversgroep Jongbloed te Heerenveen

Internet: www.medema.nl

Sancta Theologia

*Scherts ik met ú, 't is in 't gelooven
Dat gij de **ware** schat niet zijt,
En dat gij geven kunt noch rooven
Wat eeuwig mij het hart verblijdt.*

Petrus Augustus de Génestet

*Religieuze mensen beschouwen hun geloof
als het kostbaarste wat ze hebben,
en het is goed dat ze dat doen,
maar alles hangt ervan af
dat je het geloof begrijpt dat in je is,
dat je het doordenkt en ten einde denkt,
in dialoog met anderen
en met al het andere dat God ons heeft gegeven.
Dit is waarom de theologie
met groot persoonlijk risico voor haarzelf
voortgaat zonder de filosofie.*

John David Caputo

Voorwoord

In het Voorwoord van het vorige deel schreef ik dat de volgorde van de delen in deze reeks zeker wonderlijk is te noemen. Zo komen er aan het einde van de reeks twee delen die men juist aan het begin verwacht zou hebben. Men kan erover twisten of men een dogmatische reeks moet openen met een deel over openbaring en Schrift (zie het vorige deel) of met een deel over God (zie dit deel). In ieder geval lijkt het 'logisch' met deze twee thema's te beginnen en er niet mee te eindigen. Toch is er wel iets voor te zeggen om de reeks te eindigen met een deel dat naast de godsleer ook een aanzet tot een theologische vakfilosofie bevat. Een bezinning op deze vakfilosofie kan nuttig zijn als men eerst een tijdlang de verschillende bijbelse leerstukken heeft behandeld. Daarna kan dan het moment aanbreken waarop men meer expliciet verantwoording aflegt over de *methode* volgens welke deze behandeling heeft plaatsgevonden.

Veel inleidingen tot de theologische discipline die bekendstaat als de 'dogmatiek' of de 'systematische theologie', beginnen met een of meer hoofdstukken over wat gewoonlijk met een Grieks woord de *prolegomena* genoemd worden. Dit zijn de dingen die 'gezegd' moeten worden 'voor' het eigenlijke theologische onderzoek begint; het gaat om de 'voor-' of 'grondvragen'; het is de 'theorie van de fundamenteën en methoden van de theologie'.¹

Daarbij kan een zinvolle onderscheiding gemaakt worden tussen de 'externe' en de 'interne prolegomena' van de theologie, oftewel tussen wat 'van buitenaf' en wat 'van binnenuit' allereerst over de theologie gezegd moet worden.² De 'interne prolegomena' betreffen het thema van de openbaring, en wel speciaal van de Schrift (zie deel XI). De 'externe prolegomena' liggen op het terrein van de wijsbegeerte, zowel de godsdienstwijsbegeerte (wat betreft de ontologische prolegomena) als de wetenschapsleer (wat betreft de epistemologische prolegomena). De interne prolegomena zijn als zodanig van strikt theologische aard; zij gaan vooraf aan de 'rest' van de systematische theologie. De externe prolegomena echter gaan aan de theologie zélf vooraf. Zij zijn van een metatheologisch of wijsgerig karakter; daarover handelen hoofdstuk 6 tot en met 14 van dit laatste deel.

De inhoud van het wijsgerige gedeelte van dit deel gaat terug op de eerste helft van mijn in het Engels geschreven en in het Afrikaans verdedigde theologische dissertatie (Bloemfontein, Zuid-Afrika, 1993: *A Critical Analysis of the External and Internal*

Prolegomena of Systematic Theology; promotor: de dogmatoloog prof. dr. Sybrand A. Strauss, Bloemfontein; externe examinatoren: de dogmatoloog prof. dr. Ludi Schulze, Potchefstroom, de theoloog en filosoof prof. dr. Andree Troost, Amsterdam, en de filosoof prof. dr. Daniel F.M. Strauss, Bloemfontein). Deze Zuid-Afrikaanse oorsprong verklaart ook het relatief grote aantal Zuid-Afrikaanse auteurs. De tekst is vertaald, aangepast en bijgewerkt door de verwerking van uitgebreide, recentere literatuur.

Graag breng ik weer een woord van dank aan de personen die een vroegere versie van dit boek, of delen daarvan, van commentaar hebben voorzien (*sine titulis* en in alfabetische volgorde): Raymond Hausoul, Hans Hellendoorn, Frank Jabini, Dirk-Jan Jansen, Sytse de Jonge, Henk Medema en Paulien Vervoorn. Voor de eindversie van dit boek ben ik uiteraard alleen zelf verantwoordelijk.

Huis ter Heide, najaar 2012

Willem J. Ouweneel

P.S. In dit deel kon de *Christelijke dogmatiek* van G. van den Brink & C. van der Kooi (2012. Zoetermeer: Boekencentrum) helaas niet meer 'meegenomen' worden. Wat de prolegomena betreft (zie hun hst. 1 en 2), volg ik in allerlei opzichten andere gedachtelijnen dan de genoemde auteurs.

Leeswijzer:

- (a) Tekstgedeelten die klein gedrukt zijn, alsmede de eindnoten, zijn meer technisch van aard en alleen van belang voor speciaal geïnteresseerden. De lezer kan ze desgewenst dus gevoegelijk overslaan.
- (b) Voor theologische vaktermen en andere minder bekende woorden wordt verwezen naar de verklarende woordenlijst achter in dit boek.

Noten

1 Joest, 1989:9.

2 Berkhof, 1990:41vv.

1 Evangelicalisme en de godsvraag

1.1 WAT IS EVANGELICALISME?

1.1.1 Ruimere betekenis

Het laatste deel in deze Evangelisch Dogmatische Reeks wil ik beginnen met een uiteenzetting die losstaat van de twee hoofdthema's van dit boek (de godsleer en de theologische vakfilosofie), maar die van wezenlijke betekenis is voor de eigenlijke aard van dit hele project: een *evangelische* dogmatische reeks. Deze uiteenzetting betreft een bezinning op de term 'evangelisch'. Wat mij voor ogen staat, is een soort verantwoording achteraf voor de keuze van deze term. Waarin onderscheidt 'evangelische' (of 'evangelicale') theologie zich van rooms-katholieke, lutherse of gereformeerde theologie? Gaat het hier om een absoluut onderscheid, of is er ook overlap?

Het lijkt geen twijfel dat, als het om de kernwaarheden van het christendom gaat, zoals die bijvoorbeeld zijn samengevat in de Apostolische Geloofsbelijdenis of die van Nicea-Constantinopel, er zeer veel overeenkomst is. Orthodoxe christenen zijn christenen die zich houden aan de 'rechte leer', dat is – ik zou bijna zeggen: per definitie – de leer zoals oosters-orthodoxe, rooms-katholieke en protestantse christenen die van oudsher hebben aanvaard. Oftewel: dat is de leer zoals de oude Oecumenische Concilies die hebben vastgelegd, met name de eerste vier:

(a) *Nicea* (325 n.C.): over de eeuwige godheid van Christus en zijn wezensgelijkheid met de Vader;

(b) *Constantinopel* (381): over de godheid van de Heilige Geest, en daarmee impliciet over de Drie-eenheid;

(c) *Efeze* (431): over Maria als 'moeder van God'; dat is eigenlijk: over de eenheid van het goddelijke en het menselijke in Christus (men kan niet zeggen dat Maria de moeder van de mens Jezus is én belijden dat Jezus God is zonder daarmee ook te zeggen dat Maria de moeder van God is);

(d) *Chalcedon* (451, over het onderscheid tussen én de eenheid van de twee 'naturen' van Christus: de goddelijke en de menselijke.

Ook hier zijn er wel verschillen: veel gereformeerde en evangelische christenen zouden er moeite mee hebben Maria aan te duiden als Gr. *theotokos* (lett. 'baarster van God'), zoals 'Efeze' (431) deed. Zij zouden zeggen: Maria is de moeder van Jezus naar zijn menselijke natuur, maar niet naar zijn goddelijke natuur. Tegelijk echter zouden zij het nestorianisme, waartegen 'Efeze' zich keerde, afwijzen in zoverre deze leer inderdaad een (te sterke) scheiding tussen de goddelijke en de menselijke

natuur van Christus zou inhouden.¹ Daarom zouden zij zeker wel willen zeggen: Maria was de moeder van Hem die God en mens in één persoon is.²

Er is in de Apostolische Geloofsbelijdenis of die van Nicea-Constantinopel eigenlijk niets te noemen waarop specifiek evangelischen aanmerkingen zouden hoeven te maken. Voor zover zij al (detail)kritiek hebben, wordt die kritiek gedeeld door sommige anglicanen, lutheranen en gereformeerden, en zelfs rooms-katholieken. Wel staan de evangelischen veel losser tegenover de traditie; in het algemeen binden evangelische denominaties zich niet formeel aan deze of soortgelijke credo's. Daardoor zijn zij wel in een gemakkelijker positie om kritiek te oefenen, bijvoorbeeld op enkele Grieks-wijsgerige uitdrukkingen zoals *hypostasis* (Lat. *substantia*), *ousía* (Lat. *essentia*) en *homo-ousios* (Lat. *consubstantialis*, 'van hetzelfde wezen'), die ook voor de leer van God van belang zijn.³ Andere kritiekpunten zijn het patrocentrisme – de Vader wordt 'almachtig' en 'Schepper' genoemd, terwijl de drie-ene God de Almachtige en de Schepper is – en de leer van de *generatio aeterna* ('eeuwige verwekking') van de Zoon door de Vader: 'God uit God, licht uit licht', waarvoor geen bijbelse basis bestaat.⁴

In de 'evangelische' theologie staat dus geen enkele grondwaarheid van het christendom ter discussie. Wat is dan wel typisch 'evangelisch'? Het woord is uiteraard afgeleid van 'evangelie' en suggereert dus dat 'evangelische' christenen of 'evangelicalen' bijzondere nadruk leggen op wat Gr. *evangelion* (of *euangelion*) letterlijk betekent: het 'goede nieuws', de 'goede boodschap' van Christus. Daar beginnen al direct de moeilijkheden, want welke christelijke denominatie doet dat niet? In elk geval *pretendeert* elke denominatie dat te doen: dat wat zij als het ware 'goede nieuws' van Christus beschouwt, is dat wat zij predikt. We vatten 'evangelie' hier echter op in de zin van het 'goede nieuws' zoals dat ook in de genoemde credo's vervat is. Het typisch 'evangelische' houdt dan een sterke nadruk in op de verkondiging van het evangelie aan ongelovigen. Evangelicalen zijn sterk bekeringsgericht – niet (primair) om mensen te winnen voor de eigen denominatie, maar voor Christus en het koninkrijk Gods.

In de totale wereldzending zijn evangelische christenen dan ook verreweg het meest actief en het meest succesvol in de verspreiding van het 'goede nieuws' van wat Jezus in Lc24:47 samenvat in de uitdrukking 'bekering tot vergeving van zonden', en Paulus in Hd20:24-27 in de uitdrukkingen 'het evangelie van de genade van God', 'het koninkrijk (van God)' en 'de hele raad van God'. Daarbij ligt de nadruk op persoonlijke wedergeboorte en bekering door geloofsovergave aan God en zijn Zoon Jezus Christus, de persoonlijke aanneming van Christus als Heiland en Heer.⁵ Met andere woorden: men kan zien dat het evangelicalisme van jonger datum is dan het traditionele protestantisme doordat het minder nadruk legt op de kerk als gemeenschap (het *collectieve* aspect) en meer op de noodzaak van persoonlijke bekering en een persoonlijke relatie met God (het *individuele* aspect). Deze nadruk

heeft het weliswaar gemeen met de bevindelijk-gereformeerde gezindte, maar deze laatste is juist nogal zwak op het punt van zending en evangelisatie, mede als gevolg van een overtrokken predestinatieleer.⁶

In de Rooms-Katholieke Kerk en in de oosters-orthodoxe kerken ligt de nadruk veel meer op de kerk als instituut en op de door de priesters bemiddelde sacramenten. Niet zozeer door persoonlijke bekering en geloofsovergave wordt de mens gered, als wel door de toediening van de sacramenten, te beginnen met de doop, waardoor de mens 'wedergeboren' wordt.⁷ Ondanks de verbondenheid wat betreft de grote oecumenische confessies, is dit toch ongeveer het tegendeel van wat evangelicalen voor ogen staat. Dit verschil hangt samen met wat in de anglicaanse traditie *high church* ('hoogkerkelijk') en *low church* ('laagkerkelijk') heet.⁸ Uiteraard heeft de Rooms-Katholieke Kerk zich altijd krachtig toegelegd op de zending (hier 'missie' genaamd), maar dat betekende toch in de eerste plaats de verbreiding van de kerk als middel waardoor mensen geacht worden het heil te leren kennen en ontvangen. Dit is het tegendeel van de prediking van persoonlijke geloofsovergave, los van enig instituut, en het pas in tweede instantie vergaderen van deze mensen in gemeenten, en wel gemeenten van een laag formeel, structureel en institutionair gehalte.

In de traditionele protestantse denominaties (anglicanen, lutheranen, gereformeerden) ligt de zaak genuanceerder. Hoe meer *high church* een denominatie is, hoe meer het primair de idee van 'de kerk' is die verbreid wordt, hoe meer *low church*, des te sterker ligt de nadruk op persoonlijke bekering en geloofsovergave. Hoe meer *high church*, hoe belangrijker het is dat men van de 'ware kerk' (de 'meest bijbelse', of zelfs de 'enig bijbelse' kerk) lid wordt. Hoe meer *low church*, hoe meer de nadruk ligt op het persoonlijke geloof. Het is het aloude probleem van de balans tussen het gezamenlijke (collectieve) en het persoonlijke (individuele). Het is dan ook, cultuurhistorisch en sociologisch gezien, geen wonder dat, zoals al aangestipt, de evangelicalen pas laat op het wereldtoneel verschenen zijn. Hoewel de baptisten al uit de zeventiende eeuw stammen, kwam hun echte doorbraak pas in de achttiende en negentiende eeuw. Hoezeer de evangelische opvattingen ook mogen strijden met die van de Verlichtingsfilosofen, zonder de vrije, onafhankelijke geest van de Verlichting was – naar de mens gesproken – het evangelicalisme moeilijk denkbaar geweest. Zoals het protestantisme niet wel denkbaar is zonder de eraan voorafgaande Renaissance, zo is het evangelicalisme niet wel denkbaar zonder de eraan voorafgaande Verlichting (én, voeg ik eraan toe, de Romantiek).

1.1.2 Engere betekenis

Nogmaals: in de ruimere betekenis betekent 'evangelicalisme', naast een orthodoxe opvatting van het christendom, vooral een grote nadruk op de verkondiging van het evangelie en op de noodzaak van persoonlijke bekering en geloofsovergave. Wat dat betreft zijn ook vele anglicanen, lutheranen en gereformeerden 'evangelisch' in

de ruimere zin te noemen. Dit is de betekenis die het woord heeft in namen als Evangelische Omroep, Evangelische Alliantie en Evangelische Hogeschool, waarin 'evangelische' christenen verenigd zijn uit alle protestantse kerken én uit alle evangelische gemeenten. In deze laatste term ontmoeten we de term 'evangelisch' in de engere, en wel kerkelijke betekenis: de 'evangelischen' in deze engere betekenis zijn 'vrijkerkelijk'.⁹ We onderscheiden dan 'evangelische' christenen van bijvoorbeeld gereformeerde en rooms-katholieke christenen. In de ecclesiologie van deze Evangelisch Dogmatische Reeks (deel 7 en 8) verdedig ik deze vrijkerkelijke gemeentepvatting.

Neemt men de term 'gereformeerd' in een al even ruime betekenis, dan valt het niet mee echte verschillen te ontdekken. Henk G. Geertsema zegt, juist in onderscheid met evangelisch of rooms-katholiek denken:¹⁰ 'Gereformeerd is de nadruk op het radicale van de zonde en het alomvattende van de verlossing, en daarmee verbonden de nadruk op de soevereiniteit van God.' Als dat zo is, ben ik ook gereformeerd. Of juist omgekeerd geredeneerd: wat Geertsema hier zegt, is voluit evangelisch. Juist in de soteriologie zijn de verbindingslijnen sterk; de eigenlijke verschillen moeten op andere vlakken liggen.

Het zojuist genoemde soteriologische aspect hangt samen met het ecclesiologische aspect, waar de verschillen tussen gereformeerden en evangelischen veel duidelijker aan het licht treden. Zo ligt in de Gereformeerde Kerken (vandaag vooral in de rechtervleugel van de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt) de nadruk heel sterk op het collectieve aspect, concreet: op 'het' verbond en de babydoop, waardoor men geacht wordt in 'het' verbond te worden opgenomen.¹¹ In de leer van de 'veronderstelde wedergeboorte' van Abraham Kuyper – die door de gereformeerd-vrijgemaakten overigens afgewezen werd – stond men zelfs nog dichterbij de doopleer van de Rooms-Katholieke Kerk.¹²

Vandaag de dag is er een duidelijk 'evangelische' vleugel binnen de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in opkomst, en in de Gereformeerde Kerken synodaal (thans grotendeels opgegaan in de Protestantse Kerk in Nederland: de PKN) was dit al langer het geval. Ten eerste maakt het collectieve aspect hier steeds meer plaats voor het individuele aspect, met als gevolg toenemende afwijzing van de baby- of verbondsdoop en behoefte aan de groot- of geloofsdoop. Ten tweede neemt men hier geleidelijk steeds meer elementen over van de 'cultuur' van de evangelische gemeenten: eigentijdse, opgewekte muziek (de 'band' neemt deels de plaats van het orgel in, Opwekkingsliederen nemen deels de plaats van het Liedboek voor de Kerken in), geen kansel maar een podium (of naast de kansel ook een podium voor zangers en musici), toenemende betekenis van de 'zang-' of 'aanbiddingsleider', steeds informelere kleding (ook bij de prediker), steeds informelere prediking.

In de vanouds hervormde gemeenten (thans eveneens grotendeels opgegaan in de PKN) zien we een vergelijkbare ontwikkeling. In de rechtervleugel van de

Gereformeerde Bond binnen de PKN speelt de aloude gereformeerde predestinatieleer nog een rol, zoals nog veel sterker het geval is bij de afgescheiden 'bevinde-lijke' gereformeerden: oud-gereformeerden (in diverse soorten), Gereformeerde Gemeenten (in diverse soorten), hersteld-hervormden, Bewaar-het-Panders in de Christelijke Gereformeerde Kerken. Dat betekent wel een oerprotestantse evangelieprediking met sterke nadruk op persoonlijke bekering en geloofsovergave, die echter toch niet 'evangelisch' is, doordat via de predestinatieleer sterk de handrem wordt gezet op de 'aanneming' van dit evangelie, waardoor vaak eerder een sombere dan een evangelisch-blijde toon overheerst.

Tegelijk is er het Evangelisch Werkverband (EW) binnen de PKN, waarin 'evangelische' predikanten zich aaneengesloten hebben, die niet geplaagd worden door de predestinatieleer in een van haar traditionele vormen, die grote nadruk leggen op persoonlijke bekering en geloofsovergave en die ook steeds meer overnemen van de 'cultuur' van de evangelische gemeenten. De belangrijkste discussiepunten tussen EW en vrijkerkelijk-evangelicalen betreffen (a) de doop (babydoop vs. geloofsdoop) en (b) de volkskerk-idee (het EW bevindt zich in één kerkverband met vrijzinnigen en randkerkelijken, wat voor vrijkerkelijke evangelicalen onbegrijpelijk c.q. onaanvaardbaar is).

In de ruimere betekenis heeft de evangelische beweging niet alleen wortel geschoten in de meeste christelijke denominaties in Nederland, maar lijkt het er zelfs op dat er méér evangelischen binnen de traditionele gereformeerde denominaties zijn dan erbuiten. In de engere betekenis heeft de term betrekking op de vele evangelische gemeenten buiten de traditionele protestantse denominaties om. Sommige van deze groeperingen hebben traditionele namen (baptisten, Vergaderingen van Gelovigen, [rechtzinnige] doopsgezinden, pinkstergemeenten, Volle-Evangeliegemeenten) en zullen zich daarom wat minder gauw 'evangelisch' noemen. Maar zij zijn het veelal wel als wij onder evangelisch de combinatie van deze kenmerken verstaan: én orthodox, én vrijkerkelijk, én nadruk leggend op de noodzaak van persoonlijke bekering en geloofsovergave, én eigentijdse muziek, én informele sfeer.

Natuurlijk zijn de overgangen vaak vloeiend. Sommige baptistengemeenten, Vergaderingen van Gelovigen en Vrije Evangelische Gemeenten zijn nog erg traditioneel en formeel, andere meer eigentijds en informeel. Bij sommige denominaties is het moeilijk te zeggen of zij in de engere zin van het woord 'evangelisch' zijn. De *Baptist Churches* in de Verenigde Staten zijn in veel opzichten wat de PKN in Nederland is: dé traditionele protestantse denominatie, met een sterke kerkelijke structuur. Ze zijn wel evangelisch in de ruimere zin van het woord, maar ze zijn minder gemakkelijk vrijkerkelijk te noemen.

We kunnen nu samenvatten wat dit alles voor de dogmatiek betekent. De Evangelisch Dogmatische Reeks die ik de lezer presenteer, is evangelisch te noemen om de volgende redenen:

(a) De EDR is rechtzinnig in de geest van de grote antieke credo's (met typisch evangelische kritiek op detailpunten, zoals hierboven vermeld); zie met name de christologie (deel 2) en de verzoenings- en heilsleer (deel 4-6, met ook weer typisch evangelische kritiek, bijv. in de predestinatieleer, de leer van de *propitiatio* en die van de rechtvaardiging¹³). Deze rechtzinnigheid heeft de evangelische theologie, wat de grote lijnen betreft, gemeen met alle orthodoxe denominaties, inclusief de Rooms-Katholieke Kerk en de oosters-orthodoxe kerken.

(b) De EDR legt grote nadruk op de noodzaak van persoonlijke bekering en geloofsovergave.¹⁴ Dit punt heeft de evangelische theologie in grote lijnen gemeen met de gereformeerde theologie, en met de meer laagkerkelijke stromingen onder de anglicanen en lutheranen.

(c) De EDR staat een vrijkerkelijke ecclesiologie voor, met alle aantrekkelijke kanten daarvan: eigentijdse muziek, informele sfeer, zij het tevens met oog voor de minder positieve kanten daarvan.¹⁵ In dit punt verschilt de evangelische theologie van zowel de voorreformatische als de reformatische kerken.

In de thematiek die in het vervolg van dit deel aan de orde komt, gaat het om zaken die vooral onder [a] thuishoren. In de ruimere zin van het woord zijn ze dus niet typisch evangelisch. Wel typisch evangelisch is de grotere aandacht voor de gevaren van de scholastiek binnen de traditionele rooms-katholieke en protestantse theologie. Dit zal in het vervolg uitvoerig aan de orde komen. Hier en in het vervolg doelt 'scholastisch' niet op 'schoolse onderscheidingswellust en spitsvondige indelingen', maar op het 'bewust combineren' van 'bijbelse gedachten met niet-christelijke filosofie'.¹⁶

1.2 GESCHIEDENIS

1.2.1 Ontwikkeling van de godsvraag

Het is heel begrijpelijk dat handboeken der systematische theologie gewoonlijk beginnen met de *theologia propria*, de 'eigenlijke theologie' (theologie in engere zin: 'gods-leer'), oftewel de leer van God, de *locus de Deo*. In deze huidige systematische reeks lijkt de zaak wel op zijn kop gezet (zie Voorwoord): het voorlaatste deel handelde 'pas' over de openbaring van God, en dit laatste deel over God zelf. Erg is dit niet; men zou kunnen redeneren: we hebben ons elf delen lang met allerlei aspecten van God beziggehouden: zijn Geest, zijn Christus, zijn schepping, zijn plan, zijn verzoening, zijn heil, zijn Kerk, zijn toekomst, zijn openbaring – laten we dan nu het zoeklicht op Hemzelf richten. Wie is die God van wie wij zovele aspecten hebben getracht te belichten?

De systematische theologie moet zich houden aan haar taak: de theoretische analyse en systematisering van de christelijke leer, inclusief de leer van God. Dit vakgebied kan echter niet om het feit heen dat het spreekt over een zaak die in onze geseclariseerde, postchristelijke tijd een irrelevant nevenonderwerp is geworden.

God speelt – indien al überhaupt – slechts een minimale rol in de natuur- en cultuurwetenschappen, in de kunsten, in de rechtsorde en de moraal, in de politiek, de samenleving en de economie, in de geneeskunde, de technologie en de ecologie. Waarom zou men nog steeds over God schrijven? Voor wie? In Nederland, sedert de vroege zeventiende eeuw een doorgewinterd calvinistisch land, belijdt minder dan vijftig procent vandaag de dag in een persoonlijke God te geloven. Onder de hoogleraren is dat slechts zeventien procent; vierenveertig procent noemt zich zelfs regelrecht atheïst (wat veel verder gaat dan agnost).¹⁷ En dan moet men zich nóg afvragen bij hoeveel hoogleraren onder die zeventien procent God een feitelijke rol in het dagelijks leven speelt.¹⁸

De godsvraag begon eigenlijk met die antieke Grieken die een scherp onderscheid maakten tussen de waarheid van God voor zover gebaseerd op wijsgerig denken enerzijds en de populaire opvattingen (Gr. *doxa*) omtrent God voor zover gebaseerd op ervaring en traditie (Parmenides, Xenophanes) anderzijds. Het was het onderscheid tussen ‘begrippen’ en ‘ideeën’ aangaande de Godheid enerzijds en ‘mythen’ of ‘verhalen’ omtrent de Godheid anderzijds. De vroege christenen groeiden op met het grote ‘verhaal’ van God in de Torah – de God van Abraham, Isaak en Jakob¹⁹ – zoals gecontinueerd in de apostolische geschriften (NT). Om echter hellenisten te overtuigen moesten de vroege Apologeten de God van de Schrift gieten in de mallen die door de Grieken toebereid waren: de ‘God van de filosofen’, zoals Blaise Pascal die noemde (zie onder). Het ‘verhaal’ van God werd nog steeds aan de massa’s verteld; maar de theologen ontwikkelden het ‘concept’ God door Griekse termen te introduceren als *hypostasis* (Lat. *substantia*) en *ousia* (Lat. *essentia*), die in de nieuw ontwikkelde betekenissen vreemd zijn aan de Schrift.

Een tijdlang leken de twee voorstellingen van God met elkaar te wedijveren. Maar in de scholastische theologie, met haar inherente natuur–genadedualisme, kreeg elk van de twee haar eigen specifieke plaats. De ‘God van de filosofen’ werd toegewezen aan de ‘onderverdieping’ van de natuur, oftewel aan de natuurlijke theologie,²⁰ terwijl de ‘God van de Schrift’ geacht werd te behoren tot de ‘bovenverdieping’ van de genade (de bovennatuur). De natuurlijke rede werd geacht te regeren op het terrein van de natuur, net zoals openbaring en geloof verondersteld werden te regeren op het terrein van de genade. De bovennatuurlijke theologie moge haar vele moeilijkheden kennen in de leer van God – denk alleen al aan het dogma van de Drie-eenheid – maar rustte tenminste op de stabiele grondslag van de natuurlijke theologie met haar ‘theïstische bewijzen’ (rationele bewijzen voor het bestaan van God) en haar speculaties over Gods ‘substantie’ en zijn ‘mededeelzame’ en ‘niet-mededeelzame’ eigenschappen (daarover komen wij nog uitvoerig te spreken).

Aan het begin van de moderne tijd was Blaise Pascal de geniale ‘profeet’ die dit schema opblies met de paar woorden die na zijn dood ingenaaid in zijn kleren

werden gevonden en aldus begonnen:²¹ 'VUUR. God van Abraham, God van Isaak, God van Jakob, niet van de filosofen en geleerden. Zekerheid. Zekerheid. Gevoel. Vreugde. Vrede. God van Jezus Christus.' Pascal maakte korte metten met de idee dat de God van de Schrift en de God van de filosofie ooit tezamen zouden kunnen wandelen. Dit is het omgekeerde van Am3:3, 'Gaan er twee tezamen, zonder dat zij het eens geworden zijn?' De twee 'Goden' worden het nooit eens, en dus gaan zij niet tezamen. De God van de christenen kan slechts de God van de Schrift, nooit de God van de filosofen zijn (hoogstens van christen-filosofen, maar dan in hun hoedanigheid van christen, niet die van filosoof). Dit was een uitdaging aan toekomstige generaties om een filosofisch-theologische, en zelfs existentiële keuze te maken. In het scientistische en rationalistische klimaat van het westerse denken slaagde echter noch de orthodoxe, noch de vrijzinnige theologie erin zich van haar sterk theoretische 'godsbegrip' te bevrijden, evenmin als van haar speculaties over het goddelijk 'wezen' en de dito 'substantie'.

Als het theoretisch denken dan ook een van de twee voorstellingen van God zou moeten opgeven, kon de keuze niet moeilijk zijn. Gedurende de (vóór-)Verlichting hadden denkers als René Descartes, John Locke, Jean-le-Rond d'Alembert en Gottfried E. Lessing beslist respect voor de *theologia revelata* ('geopenbaarde theologie'),²² maar de God die zijzelf presenteerden, was geen andere dan de God van de natuurlijke theologie. Dit was de God van Descartes' 'ontologische godsbewijs', Locke's 'bewijs' dat er 'van eeuwigheid af iets geweest was', d'Alemberts 'opperwezen' en Lessings 'filosofische God', die de vroegere bijbelverhalen over God overbodig maakt. Voltaire (François-Marie Arouet) en Jean-Jacques Rousseau kwamen met hun eigen 'bewijzen' voor het bestaan van het Opperwezen en verwierpen zelfs zonder meer de God van de openbaring (of welke god van welke openbaring dan ook).

Julien Offray de la Mettrie was misschien de 'modernste' van de Verlichtingsfilosofen in die zin dat hij, hoewel bereid het bestaan van een Opperwezen te aanvaarden, nauwelijks enige belangstelling voor Hem had. Theo de Boer (1989), die een interessant kort overzicht biedt van de Verlichtingsopvattingen over God (16-31),²³ oppert dat het niets anders dan dit Opperwezen van de Verlichting, de God van de filosofen, is die men in zijn tijd nog steeds aantrof op de rand van de gulden, in de eden die in gerechtshoven en parlement gezworen worden en in de troonrede van de koningin op Prinsjesdag.²⁴ Dat mag een tikkeltje overdreven zijn, maar zeker is het een God die ontdaan is van elk denkbaar specifiek joods-christelijk element. Het is een lieve, 'veilige' God, niet de 'gevaarlijke' God van de Bijbel (bijv. de God van Hb10:31; 12:29).

Terwijl de God van de openbaring zijn impact verloor en de Verlichting zich richtte op de God van de natuurlijke rede, waren de opvattingen van David Hume en Immanuel Kant, die de vloer aanveegden met de traditionele 'godsbejwizen', nog verwoestender. Weliswaar betoogde Kant dat de 'zuivere' (d.i. theoretische) rede

geen godsbewijzen bezit, maar vervolgens verdedigde hij het bestaan van God toch op de ethische gronden van de *praktische* rede. Dit kon echter de wijsgerige ontwikkelingen in de negentiende eeuw met betrekking tot de 'godsvraag' niet afremmen. Een totaal nieuw verschijnsel kwam in de westerse wereld op: het atheïsme. Dit is óf de overtuiging dat er geen God is (zeg maar: 'ontisch' atheïsme), óf de ervaring van de afwezigheid van God (zeg maar: 'existentieel' atheïsme).²⁵

1.2.2 Negatieve en positieve voorbeelden

Friedrich Nietzsche is het eerste voorbeeld van deze tweede geesteshouding. Zijn uitspraak over de dood van God²⁶ bleek een profetische beschrijving van de moderne westerse cultuur te zijn. Wijzelf hebben God 'gedood', dat is: Hem overbodig gemaakt. Nietzsche viel niet alleen het orthodoxe christendom aan, maar ook de bourgeois-mentaliteit van het Verlichtingschristendom. Anderen gingen nog verder.²⁷ Pierre-Simon de Laplace reduceerde God tot een onnodige hypothese.²⁸ Ludwig Feuerbach herleidde Hem tot een projectie van 's mensen eigen ik (vgl. zijn uitspraak: "s mensen hart is zijn God"²⁹). De socialist Karl Marx zag in Hem slechts een middel tot maatschappelijke overheersing (vgl. zijn uitspraak: 'godsdienst is opium voor het volk' en 'een aromatische mist om aardse ellende toe te dekken'³⁰). De psychoanalyticus Sigmund Freud reduceerde God tot een infantiel-regressieve en narcistische, of zelfs neurotische illusie.³¹ In navolging van de dichter Friedrich Hölderlin sprak de existentiële filosoof Martin Heidegger van 'de afwezigheid van de god'.³² Dit is niet Gods 'afwezigheid' zoals we die dikwijls al tegenkomen in de Psalmen,³³ want daar heeft de psalmist nog steeds een 'adres' voor zijn jammerklachten. Hij blijft een gelovige, die God 'nodig heeft' en daarom naar Hem verlangt en tot Hem roept. Maar de 'hedendaagse' afwezigheid van God is oneindig veel erger: de moderne mens heeft Hem niet meer nodig. Dit is wat Nietzsche heeft voorzien, toen hij de tegenwoordige 'middag' van het nihilisme aankondigde. Want waar God overbodig gemaakt is, blijft er 'niets' (*nihil*) over.

Zover wat betreft de niet-theïsten.³⁴ Ook de theïsten echter waren zich bewust van Gods feitelijke verdwijning uit het openbare westerse leven. Te midden van de verschrikkingen van zijn nazigevangenschap voorzag de Duitse theoloog Dietrich Bonhoeffer een godloos tijdperk – althans een tijdperk zonder het Opperwezen van het Verlichtingschristendom – waarin ook de gelovigen paradox genoeg zouden moeten leven *etsi deus non daretur*, 'alsof er geen God was', maar tegelijkertijd 'voor Gods aangezicht':³⁵ 'voor God en met God leven wij zonder God'. Ik veronderstel dat dit neerkomt op: voor het aangezicht van, en met, de God van Abraham, Isaak en Jakob, maar zonder de traditionele, intussen gestorven God van het bourgeois-christendom. De Joodse denker Martin Buber sprak krachtig over de godsverduistering:³⁶ een God die er is, maar aan onze ogen onttrokken zoals de zon tijdens een zonsverduistering.³⁷ Leszek Kolakowski heeft geschreven dat de 'afwezigheid van

God een voortdurend open wond [werd] in het Europese denken, ook al speelden mensen het klaar zichzelf zo te bedwelmen dat zij die vergaten'.³⁸

In onze cultuur en onze tijd is God niet alleen *fragwürdig* geworden (zoals de Duitsers het noemen) in de zin van 'twijfelachtig' (lett.: waard om vraagtekens bij te plaatsen), maar ook: waard om bevraagd te worden, zoals Heinrich Ott het gesteld heeft.³⁹ De discussie omtrent God is dan ook bepaald niet weggeëbd. Integendeel, in de jaren zestig van de twintigste eeuw zag een aantal geschriften met betrekking tot de 'godsvraag' het licht, die wereldwijde aandacht trokken, zoals die van John A.T. Robinson, die van het 'christelijk atheïsme' of de 'God-is-doodtheologie', en die van Dorothee Sölle.⁴⁰ In Nederland verschenen er in de vorige eeuw indringende reacties van onder meer Jan Sperna Weiland, Johannes L. Springer, Gerrit C. van Niftrik, Edward Schillebeeckx, Theo de Boer en Cornelis Graafland.⁴¹ In Duitsland vormde de 'theologie van de hoop' van Jürgen Moltmann een antwoord op de 'God-is-doodtheologie'. Met name hij en Wolfhart Pannenberg trachtten in het voetspoor van Bonhoeffer de antithese te overwinnen tussen het (traditionele) theïsme en het nieuwe atheïsme ('christelijk' of niet), en wel door de idee van de lijdende God, die verstrikt is geraakt in de zondige geschiedenis van de mens.⁴²

In tegenstelling tot wat veel christendenkers menen, is het postmodernisme als zodanig mijns inziens niet noodzakelijk een bedreiging voor het christendom. Integendeel, een nieuwe beweging als de 'Radicale Orthodoxie' (John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward) maakt juist uitdagend gebruik van de postmoderne filosofie als bondgenoot in de strijd tegen het modernisme.⁴³ Zoals John D. Caputo opmerkt:⁴⁴ 'het onmiskenbare resultaat van de postmoderne wending was het mogelijk te maken voor het religieus en theologisch discours op zijn strepen te staan. (...) [Zelfs] het aanspreken van "God" [dus niet slechts het redeneren óver God. WJO] kan niet langer worden afgewezen op basis van het argument dat het een niet-empirische hypothese inhoudt (naturalisme, positivisme), en het kan niet langer gereduceerd worden tot ethiek ([Immanuel] Kant). (...) En indien het religieus discours, dan ook de theologie.' Zelfs de vermeende 'atheïst' Jacques Derrida, een andere leidende postmodernist, schrijft over zijn moeder, die hem in het joodse geloof had opgevoed en zich zorgen over hem maakte:⁴⁵ 'maar zij moet geweten hebben dat de constantie van God in mijn leven aangeduid wordt met andere namen'.

In de samenvatting van Caputo aangaande zijn 'postmoderne punt':⁴⁶ 'Waar het om gaat is dat, als het verslag dat ik gegeven heb, klopt, dan de oude grenzen en hoge muren die de moderniteit trachtte te bouwen rondom de rede, de wetenschap en de filosofie, omgevallen zijn. Als dat zo is, dan heeft de taal van het geloof respectwaardigheid herwonnen, en als het geloof hersteld is naar zijn wettige plaats tussen de deugden, geeft dat de theologie, waarin het draait om het geloof, een nieuwe opening.' Of het geloof niet meer is dan een van de 'deugden', valt te

bezien;⁴⁷ maar de kern is duidelijk: in de postmoderne tijd ‘mag’ het geloof weer – wat ‘geloof’ hier ook moge betekenen.

Spreeken over God, over religie, is weer ‘toegestaan’. Maar daarmee is spreken over God niet probleemloos. Hoe spreken we over God na het modernisme, en misschien al wel: na het postmodernisme? Er is in onze tijd een vloed aan publicaties over de vraag hoe wij op verantwoorde wijze *God-talk* kunnen bedrijven (om die niet erg eerbiedige, maar wel populaire term te gebruiken). *God-talk* ‘mag’, maar het lijkt vandaag minder vanzelfsprekend dan ooit *hoe* het mag.⁴⁸ Denk alleen al aan de discussie rond het zogenoemde ‘open theïsme’,⁴⁹ of aan de stelling van Klaas Hendrikse:⁵⁰ ‘God bestaat niet, maar gebeurt.’ Op een of andere wijze past deze stelling in dezelfde categorie als die van Nico ter Linden over vele bijbelse verhalen:⁵¹ ‘Wel waar, niet echt gebeurd.’ In beide gevallen gaat het om *events* (zaken die ‘gebeuren’), maar waaraan geen ‘bestaan’ in de concrete werkelijkheid mag worden toegekend.

1.2.3 *Theologia propria* en antropologie

Intussen hebben systematische en andere theologen ongestoord hun werk voortgezet, inclusief hun arbeid betreffende de leer van God, zij het noodzakelijk in wisselwerking met de voortgaande discussies omtrent het bestaan en de aard van God. Onder de rooms-katholieken moeten hier het meesterwerk van Hans Küng, *Existiert Gott?*, en de *Schriften zur Theologie* (met vele verhandelingen over de ‘gods-vraag’) van Karl Rahner genoemd worden.⁵² Onder de protestanten is de *Systematische Theologie* van Wolfhart Pannenberg, met zijn uitgebreide behandeling van de ‘gods-vraag’, een uitstekend voorbeeld.⁵³ Met alle theologische bezwaren die men tegen deze geschriften moge hebben, kunnen we vaststellen dat de ‘gods-vraag’ de sterke aandacht heeft van invloedrijke theologen en filosofen van onze dagen.⁵⁴ Het Tweede Vaticaans Concilie merkte terecht op dat het atheïsme een van de ‘tekenen der tijden’ is en dat het ‘gerekend moet worden tot de ernstigste problemen van deze tijd’.⁵⁵ Tegelijk zijn er ook vandaag miljoenen die nog steeds wensen na te denken over God.

Daarbinnen wil ik mijn bescheiden bijdrage leveren. Ik wil de leer van God echter niet alleen behandelen op de traditionele manier, waar de handboeken zich onmiddellijk storten op verhandelingen over de persoonlijkheid, de Drie-eenheid, de eigenschappen, namen en titels van God enzovoort. De traditionele benadering is zwaar beladen met de scholastiek, met haar idee van *wetenschappelijke kennis* omtrent God, zonder zichzelf ooit minstens de volgende drie vragen gesteld te hebben: (a) Wat is wetenschappelijke kennis van God? (b) *Kunnen* wij wetenschappelijke, dat is: systematisch-theologische kennis van God hebben? En zo ja, (c) *hoe* kunnen wij wetenschappelijke kennis van God hebben? Hoe komen we eraan, hoe weten we dat die kennis echt *kennis* van God is, wat zijn de criteria voor betrouwbare kennis van God?