

**‘ZOEK EERST HET
KONINKRIJK VAN GOD EN
ZIJN GERECHTIGHEID’**

‘ZOEK EERST HET KONINKRIJK VAN GOD EN ZIJN GERECHTIGHEID’

Dr. P. Veldhuizen

DEEL II
EEN APOLOGIE VAN HET
CHRISTELIJKE GELOOF: GELOOF IS NIET
IRRATIONEEL MAAR RATIONEEL –
Kähler, Kierkegaard, Barth,
Hegel, Bultmann, Berkouwer,
Schilder, Lessing

Uitgeverij Heijink - Hardenberg

Schrijver: Dr. Peter Veldhuizen (1946). Emeritus predikant van de
Nederlandse Gereformeerde Kerk te Leerdam

Coverontwerp: Ida Veurink

ISBN: 9789403772325

Uitgeverij Heijink, Hardenberg

© 2025 Ds. Peter Veldhuizen

INHOUD

‘ZOEK EERST HET KONINKRIJK VAN GOD EN ZIJN GERECHTIGHEID’

DEEL II - Een apologie van het christelijke geloof: Geloof is niet
irrationeel, maar rationeel- Bultmann, Barth, Kierkegaard,
Schilder, Berkouwer, Lessing.

VOORWOORD

I - KAEHLERS POSITIE BIJ BERKOUWER EN DE GEREFORMEERDEN

II - BULTMANN, BARTH, BRUNNER ENERZIJD EN SCHILDER EN BERKOUWER ANDERZIJD IN HUN POSITIE TOT KIERKEGAARD

III - LESSING EEN VOORLOPER VAN KIERKEGAARD?

IV - GOD IS ONTZAGWEKKEND LEERT ZOWEL OT ALS NT

V - RELATIE OT - NT RAAKT ALLE LOCI VAN DE DOGMATIEK

VOORWOORD

Wij gaan in dit deel onder meer in op de volgende te behandelen zaken. Hoe is het mogelijk dat een theoloog als Martin Kähler wel invloed kreeg in de Nederlandse Hervormde Kerk, maar dat men eigenlijk in de Gereformeerde kerken in Nederland, zowel synodaal als vrijgemaakt, zo goed als geheel aan hem voorbij is gegaan, terwijl hij toch algemeen wordt gezien als een zeer belangrijk theoloog? Kähler mag niet vergeten worden, want wat hij ons te zeggen heeft, blijft van waarde, omdat hij de Verlichting serieus heeft genomen en terecht heeft bestreden. Is het neocalvinisme deels voorbijgaand aan de Verlichting en de oude kerk niet te gemakkelijk en te direct teruggevallen op de reformatie en de nadere reformatie? Die vraag dient zeker overwogen te worden.

Dikwijls wordt Kähler opgevat - en dat is nog steeds het geval - als iemand wiens theologie overeenkomst vertoont met die van Rudolf Bultmann, zodra het woord kerygma valt. De grote vraag is echter: is dit terecht? Die kwestie moet tot een goed einde worden gebracht, want zij sticht nog steeds veel verwarring. Kähler heeft vanuit een christologisch grondbeginsel rechtstreeks vanuit de Bijbel zijn argumenten aangedragen.

Een noodzakelijke aanvulling op Kählers *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (1892) is Kählers studie *Jesus und das Alte Testament* (1896). Hoe bekend is de eerste en hoe onbekend de tweede studie. Daaruit blijkt van hoe essentieel belang voor Jezus de *Tenach* is geweest; het was zijn Bijbel. Hoezeer verschilt Kähler hierin al niet met Bultmann?

Wij gaan ook Kierkegaards invloed na op dialectische theologen als Barth, Bultmann en Brunner en op gereformeerde theologen als Berkouwer en Schilder. De positie van Schilder en diens inbreng tegen Kierkegaard valt daarin bijzonder op, maar is zijn inbreng terecht?

Een altijd weer gestelde vraag is: was de dramaturg en dichter Lessing een voorloper van Kierkegaard?

Wij willen aangeven dat de Eeuwige zowel in het OT als ook in het NT ontzagwekkend is, al overtreft in ethisch handelen het NT het OT. Wij vallen Eduard König in zijn *Theologie des Alten Testaments kritisch und*

vergleichend dargestellt (1923) bij als hij spreekt over: ‘Der Gattungsname “Gott”’.

Het unieke onderwerp dat alle loci van de dogmatiek betreft, is de relatie tussen OT en NT. Dat impliceert dat de betekenis van Christus in heel de Bijbel zowel van NT als OT centraal staat. Is dit wel voldoende ingezien?

I - KAEHLERS POSITIE BIJ BERKOUWER EN DE GEREFORMEERDEN

Het gaat hier om de vraag in hoeverre Martin Kähler een rol heeft gespeeld in het theologische denken van de gereformeerde theoloog Gerrit Cornelis Berkouwer (1903-1996), systematisch theoloog aan de VU in Amsterdam en in het theologische denken van hen die opgeleid werden in Kampen en later gescheiden optrokken aan de Oudestraat en de Broederweg. We treffen in elk geval Kähler also meer aan in Berkouwers *Dogmatische studiën* dan in Barths *Die Kirchliche Dogmatik*. Maar zelfs bij Paul Tillich, Kählers bekendste leerling, komen wij in zijn driedelige *Systematische Theologie* nergens Kähler tegen!

De centrale vraag die ons bezighoudt, is: heeft Berkouwer Kähler en Bultmann niet veel te dicht bij elkaar geplaatst, zoals dikwijls het geval was en is? Niet enkel zal Berkouwers visie met zijn brede actieradius ons bezighouden, maar wederom trachten wij ook van meerdere zijden licht te laten vallen op Kähler, zoals Berkouwer zelf ook in zijn dogmatische studiën vele theologen te berde brengt. Voordeel is dat zo de één aan de ander gespiegeld kan worden en de verschillen of het onderscheid duidelijker opvalt, maar het wordt er niet gemakkelijker op. Wetenschappelijk is dit toch een harde noodzaak, want in de theologie staat niemand los van de ander. Dikwijls speelt op de achtergrond van het soms boeiende en moeitevolle leven van een theoloog de positie die hij theologisch inneemt, een veel belangrijkere rol dan we dikwijls denken. *Zeit: Was sie mit uns macht und was wir aus ihr machen* (2015), luidt een boektitel van Rüdiger Safranski. Doch bij de persoonlijke achtergrond van iemands theologiseren, ligt nu net niet de belangstelling van Berkouwer. Evenwel kan theologie eigenlijk niet los van de cultuurgeschiedenis worden beschouwd. Eeuwenlang heeft de kerk in de branding gestaan van het woelige leven. En wat speelde zich af in het leven van een theoloog? Wat waren de achtergronden van de verschillende werken van zijn oeuvre?

Bij Berkouwer vinden we direct Kähler daar nog niet, waar we hem zouden verwachten. Hij is in zijn dissertatie opvallend aan Kähler

voorbijgegaan en had juist hij bij een theoloog als Kähler geen wezenlijke bijval kunnen vinden? Zeker in zijn latere leven. Berkouwer is Kähler pas op zijn pad gekomen, dankzij Rudolf Bultmann. Er is tussen Martin Kähler met zijn grote waardering voor het OT, die samenvalt met Christus' messiaans geheimenis, een groot verschil met Bultmann. 'Als geen andere theoloog van zijn tijd heeft Martin Kähler op de onuitputtelijke rijkdom van de Bijbel gewezen. Hij was het ook, die met zijn geschrift *'Jesus und das Alte Testament'* een *nieuwe* toegang heeft geopend tot het eerste deel van de Bijbel', aldus Hans-Joachim Kraus.¹ Dit citaat raakt de kern van Kählers omvangrijke werk en geeft tevens zijn betekenis weer. Zo kan Kähler schrijven: 'Het werk van Jezus de Heiland is in de geschiedenis van Israël geheel overeenkomstig het plan voorbereid en door de in de heilige Schrift van het oude verbond neergelegde kennis van deze voorbereiding in zijn openbare betekenis bepaald'.² Het messiaanse geheimenis vindt immers zijn voedingsbodem in het OT. Martin Kähler komt weer op voor de 'heilsgeschiedtliche' of bij hem 'übergeschichtliche' Theologie; en moeten we daar niet naar terug? Heeft juist bij de gereformeerden het verbond niet eeuwenlang centraal gestaan? Waar is de verbondstheologie zo diep en breed ontsponnen uit de Schrift dan bij de gereformeerden? Wederom stelt Hans-Joachim Kraus, wijzend op het nieuwe: 'Toch zal men erop moeten letten, dat zowel de verhouding van geschiedenis als ook van heilsgeschiedenis door Kähler een *nieuwe* formulering ondergaat, doordat uit een christologisch grondbegrip geargumenteed wordt'. Dat is wat óók wij zoeken: argumenteren uit een christologisch grondbegrip. En waarom zou vanuit het grondbegrip van het koninkrijk Gods, vanuit de *Autobasileia*, dat is Christus in eigen persoon, niet geargumenteed kunnen worden? Dat een theoloog als Kähler ons aanspreekt zal duidelijk zijn, want aan het *nieuwe* bij hem, waarop door menigeen in deze studie gewezen wordt, kunnen we niet meer voorbijgaan. De heilsgeschiedenis vindt haar voorlopig hoogtepunt in de komst van de Zoon Gods.

¹ Julius Schniewind. *Charisma der Theologie*, Neukirchen-Vluyn 1965, S. 41

² *Jesus und das Alte Testament*, in: *Dogmatische Zeitfragen*, Erster Band, *Zur Bibelfrage*, Leipzig 1907, S. 111.

Voorlopig, want ‘het leven der toekomstende eeuw’ is nog altijd niet aangebroken.

Volgens Kähler is een totaal verstaan van de heilige Schrift, slechts mogelijk vanuit christologische premissen. Dat wij Kähler op ons theologische pad hebben gevonden en moeilijk meer los kunnen laten, drijft ons ertoe om de theologie, die vanuit de Bijbel opkomt, haar aanvang te laten nemen in het koninkrijk Gods. Wij zijn immers de tijd van de middeleeuwen, de tijd van de bloei der scholastiek voorbij, waarin men met God begon en onvoorstelbaar veel van God wist. Waarom zouden wij niet bij Jezus Christus kunnen beginnen? Karl Barth verwijt Melanchthon (1497-1560), dat hij in zijn bekende *Loci communes* (1521), de eerste reformatorische dogmatiek, met Christus begint, en daarmee aan de locus de Deo voorbijgaat. Melanchthon ging het niet zozeer om de naturen van Christus te kennen, maar om de beneficia Christi te zoeken, want die vallen meteen op. Luther was zo verrukt van dit werk van Melanchthon dat hij zich aldus uitte: ‘Non est melior liber post Scripturam sanctam.’ Er is geen beter boek na de heilige Schrift’. Barth spreekt hier bij Melanchthon van Übereilung (KD II/1,290-291), overhaasting. In een latere druk van zijn *Loci communes* is Melanchthon daarop teruggekomen, stelt Barth. Nu lag dit allereerst in de aard van Melanchthons theologische ontwikkeling om zich weer tot de theo-ontologie van de middeleeuwen te wenden en ‘Aristoteles opnieuw te eren’, maar dan wel niet tot de Latijnse Aristoteles maar tot de Griekse.³ De terugkeer tot de bronnen zat hem als humanist heel hoog. Melanchthon beschikte over een fenomenale kennis van het Grieks en was uiterst breed georiënteerd, zodat Wolfgang Trillhaas schrijft: ‘Er war selbst eine Universität’.⁴ Hij zocht bij het opnieuw bewerken van zijn *Loci* en dat tot drie of vier keer, het laatst nog in 1559 net vóór zijn dood, weer de breedte van de theologie en gaf aan zijn theologie een filosofische onderbouwing. Hij verwijderde zich in het een en ander van Luther. Barth haalt Melanchthon aan in het gedeelte waar hij schrijft over

³ Vgl. Alfred Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Band 2, *Mittelalter und Reformationszeit*, Gütersloh 1968, S. 294-302. Citaat: S. 301.

⁴ *Perspektiven und Gestalten des neuzeitlichen Christentums*, Göttingen 1971, S.36.

‘Gott ist, der er ist in der Tat seiner Offenbarung’. Hij gaat dan eerst handelen over 1.) Gottes sein in der Tat. 2.) Gottes sein als der Liebende. 3.) Gottes sein in der Freiheit. (KD II/1,288-361). Vele bijbelwetenschappers zijn het er over eens dat het koninkrijk Gods het centrale thema in de Bijbel is. Dat is kortom het openbare optreden van Jezus Christus na zijn zalving tot zijn ambt bij zijn doop in de Jordaan. Maar waarom dan niet beginnen met het koninkrijk Gods, als het inderdaad gaat om Gods zichtbare en openbare handelen in Jezus Christus en dat daaruit blijkt Gods onbegrijpelijke liefde voor de wereld, waarbij Barth zelf verwijst naar de tekst ‘God is liefde’ (I Joh. 4,8.16)? Komen we wel bij het koninkrijk Gods uit als we beginnen bij *Genesis* 1? Wat voor vragen treffen wij daar niet aan en in het OT? Wat aan de zondeval voorafgaat, is voor ons moeilijk als uitgangspunt te nemen, want zo kennen wij het leven niet. Geldt voor de protoplasten Adam en Mannin, dat ze niet in zonden ontvangen en geboren zijn? Wij daarentegen zijn dat wel.

Geen belijdenis wordt zozeer geprezen om haar begin als *De Heidelbergse Catechismus* (1563). Daar hebben we direct de kern van het hele christelijke geloof, dat de gelovige christen mag weten ‘het eigendom te zijn van Jezus Christus’ en waar verderop de schepping wordt verbonden met ‘de eeuwige Vader van onze Here Jezus Christus, die hemel en aarde met al wat erin is (...) om der wille van zijn Zoon Christus mijn God en mijn Vader is’ (Zondag 9). Moeten we eerst over de eigenschappen of deugden Gods gaan spreken dan over Jezus Christus, in wie de deugden Gods beter dan ooit zichtbaar en tastbaar zijn geworden? *De Heidelbergse Catechismus* is niet antropologisch maar christologisch.

‘It is widely agreed that the heart of Jesus’ authentic message centers on the *kingdom of God*’.⁵ God valt niet samen met het Bondgenoot-zijn van de mens, zoals Kuitert stelt, maar Hij is veel meer.⁶ God werkt also ‘trinitarisch en historisch’⁷. En stelt Schilder tegenover Aristoteles: ‘In

⁵ Craig L. Blomberg, *Jesus and the Gospels*, second ed., Nottingham 2014, p. 448

⁶ *De mensvormigheid Gods*, 3^e) dr., Kampen 1969, p. 228.

⁷ K. Schilder, *H.C. III*, 8.

God is geen “potentie” of “actus””.⁸ ‘Onze categorieëntafel kan de Eenvoudige niet aan! Nu niet en nooit!!!’⁹ ‘Zijn’ en ‘worden’ zijn bij God geen tegenstellingen.¹⁰ Schilder is blij met Boëthius’ definitie over Gods eeuwigheid en we treffen haar nogal eens in zijn oeuvre aan, want hij bestrijdt daarmee de ‘wordende’ God van Hegel en alle pantheïsme. ‘God is zelfgenoegzaam’.¹¹ De afstand tussen God en ons is oneindig, immers: ‘God is ongeschapen, eeuwig; zijn wezen kan dus nooit in ons gevonden worden’. De duivel is schepsel. Tussen hem en ons ligt in dit opzicht die kloof niet. Zo concluderen wij met Schilder: Gods zijn en dus Gods eeuwig zijn laat zich met niets vergelijken.¹² H.M. Kuitert gaat in zijn dissertatie *De mensvormigheid Gods* geheel voorbij aan de definitie van Boëthius, waarmee zowel Thomas, Barth als Schilder instemden en die we deels al bij Augustinus vinden. Juist die definitie in voor- of tegenstanders maakt heel veel duidelijk: ‘Aeternitas est interminabilis vitae et tota simul perfecta possessio’.¹³ ‘De eeuwigheid is een geheel gelijktijdig en volmaakt bezit van onbegrensd leven’. Wat is de openbaring Gods anders dan neerdaling Gods, *condescentio Dei*, in de vorm van aanpassing bij de mens, *accomodatio homini*? Wij zullen nog zien dat de eeuwige God Zich klein gemaakt heeft in Jezus Christus, zodat direct blijft gelden Jezus’ oproep: ‘Zoek *eerst* het koninkrijk Gods en zijn gerechtigheid’. Waar en wanneer is *accomodatio Dei homini* zo krachtig en duidelijk geworden dan toen God in de volheid des tijds, in Bethlehem mens werd in Jezus Christus en toen De Zoon sprak: ‘Wie Mij gezien heeft, heeft de Vader gezien’ (Joh. 14,9) en ‘Ik en de Vader zijn één’ (Joh. 10,30) en ‘niemand komt tot de Vader dan door Mij’ (vgl. Joh. 14,7)?

Heeft het woord *eerst* in verband met het koninkrijk Gods ons nog iets te zeggen? Als dit wel het geval is, dan geldt dit heel Jezus’ optreden in de Bijbel en is dit het uitgangs- en hoogtepunt van de heilsgeschiedenis. Dan

⁸ H.C. III,88.

⁹ H.C. III,117.

¹⁰ H.C. III,260.

¹¹ H.C. IV,10.

¹² HC. III,131.

¹³ *De conselatione philosophiae*, Liber V, cap. 6

is Jezus Christus in zijn verschijning het basisprincipe, omdat Hij het koninkrijk Gods met zich meebrengt. Jezus heeft het koninkrijk Gods in beginsel op aarde gebracht, vandaar ook het bekende begrip ‘reeds’ en ‘nog niet’ in verband met de eschatologie, want op volledige sterkte is het koninkrijk Gods nog steeds niet.¹⁴ In beginsel is het aangebroken, maar om de definitieve komst van dit Koninkrijk moeten wij bidden, zo leert ons Christus in ‘Het onze Vader’. Maar zelfs vinden wij het uitzicht op de nieuwe aarde al in het OT, zo bijvoorbeeld in: ‘En geen inwoner zal zeggen: Ik ben ziek; het volk dat daar woont zal vergeving van ongerechtigheid hebben’ (Jes. 33,24 en 65,17-25). In het OT is reeds het koninkrijk Gods voorbereid, in de *malkut JHWH*, in de beloften van de dynastie aan David (2 Sam. 7,1-17; 23,1-7) en gesproken wordt over het eeuwige koninkrijk in het boek *Daniël* (2,22; 7,14). Christus verschijnt om de tempeldienst te vervullen en daarmee deze af te schaffen. Het werk van zijn verzoening spreekt overeenkomstig zijn voorgeschiedenis en volgens de profetie der eeuwen in het OT. Het is met het geheel der Schriften verweven, zodat wij plastisch met Calvijn kunnen zeggen dat Christus tot ons komt ‘in het gewaad van de Schrift’.

De heilsgeschiedenis is in het OT geen opgaande lijn, maar vertoont veeleer golfbewegingen. De ‘*paidagogos eis Christon*’ (Gal. 3,24) heeft immers dikwijls meegemaakt dat het volk weer viel in een grote terugval in het heidendom, vanwege de sterk emotionele aantrekkingskracht van de natuurreligie der Kanaänieten. De pedagoog heeft goed werk gedaan, maar het ging hem niet altijd even gemakkelijk af. Zoals in de oudheid de *paidagogos* kinderen naar school begeleidde, gingen die soms gedwee mee maar een andere keer was daar veel tegenzin en soms groot verzet, dan moest hij alles aanwenden om hen op de plaats van bestemming te krijgen. Zo was het voor hem in de ene tijd veel zwaarder dan in de andere. De Geest Gods heeft in het OT gewerkt om het gemaakt bestek te volvoeren, al was er soms geen teken van leven meer te zien. Het blijft een Godswonder dat het ooit Kerst is geworden, dat is enkel aan God te danken. Als Hij geen redenen uit Zichzelf had genomen, hadden wij in geestelijk opzicht geen dageraad gezien. Nergens heeft God zo

¹⁴ Vgl. J.P. Versteeg, *Het heden van de toekomst*, Kampen 1969.

christologisch in den brede en diepte gesproken dan in de nameloze profeet die we duiden als Deuterojesaja en dat was op vreemde, ja, op heidense bodem, in Babel.¹⁵ Maar dat is daar toch niet het einde van het OT, al ligt daar wel het hoogtepunt. Maar komt daar bij deze profeet niet de hele wereld in het zicht? Het heil wordt daar op ongekende hoogte uitgestald. *Jesaja 53* kent een profetische hoogte die zich ondergronds laat verbinden met de diepten van Gethsemané, Golgotha en de begrafenis in het graf van de rijke Jozef van Arimathéa, ‘die het koninkrijk Gods verwachtte’ (Luc. 23,50). Terecht schrijft Paul Volz: ‘Zo is *Jesaja 53* de top van het OT, die aan de heuvel van het kruis reikt, en het geldt van deze profetie in bijzondere zin, dat het Woord vlees is geworden’.¹⁶

Moet een dogmatiek niet met God of de Drie-eenheid beginnen? Maar wie is het bijvoorbeeld opgevallen, dat bij een groot man als Berkouwer in zijn achttien tellende diepgroene banden *Dogmatische Studiën*, de leer aangaande God ontbreekt, terwijl Schilder heel zijn theologische leven is bezig geweest met de locus de Deo? Dit geldt bij Berkouwer ook het gemis aan een deel of delen over de schepping, terwijl juist Schilder, zoals later ook Van Ruler, in zijn theologie als uitgangspunt had genomen het paradijsverbond of het werkverbond. Heel sterk heeft Schilder zich gemaakt voor het foedus operum, het verbond der werken, waarvan hij de voortgang zag overgaan in het genadeverbond. Berkouwer, die niet los gezien kan worden van zijn correlatiemethode, dat is bijvoorbeeld de verhouding tussen geloof en openbaring,¹⁷ begon daarom zijn *Dogmatische studiën* bewust met *Geloof en rechtvaardiging* (1949), zo hield hij ook de scholastiek en het speculatieve denken zoveel mogelijk buiten de deur. Het woord ‘scholastiek’ of ‘scholastisch’ werd en wordt nog weleens gebruikt als predicaat van de theologie van zijn voorganger Valentijn Hepp (1879-1950).

¹⁵ Vgl. Joachim Begrich, *Studien zu Deuterojesaja*, herausgeg. v. W. Zimmerli, München 1969.

¹⁶ *Prophetengestalten des Alten Testaments*, Stuttgart 1038, S. 321.

¹⁷ H. Berkhof: ‘De methode van Berkouwers theologie’, in: *Ex Auditū Verbi, Theologische opstellen aangeboden aan Prof. Dr. G.C. Berkouwer*, Kampen 1965, p. 37-55.

Als Berkouwer in dit eerste deel van zijn *Dogmatische studiën* ook ingaat op de leer van ‘de rechtvaardiging van eeuwigheid’ bij Alexander Comrie (1706-1774) en bij Abraham Kuyper (1837-1920), merkt hij op, ‘dat we hier toch wel in bijzondere mate in aanraking komen met een subtiële, scholastieke voorstelling, die ons ver weg voert van de eenvoudigheid des geloofs’. Abraham Kuyper is aan bepaalde theologen van de nadere reformatie niet ongemerkt voorbijgegaan, want met enkelen van hen voelde hij zich diep verwant, zoals onder meerderen met Alexander Comrie (1706-1774). De nadere reformatie onderscheidt zich alzo van de reformatie in het aanbrengen van vele onderscheidingen, bijvoorbeeld met betrekking tot geloof en rechtvaardiging, maar die de reformatie zó niet heeft gekend. Toch gaat Berkouwer heel uitvoerig op dit vraagstuk in. Hij wijst erop dat Bavinck en Kuyper in dezen niet hetzelfde dachten, want stelt Bavinck terecht, dat dan heel veel, zoals schepping, vleeswording, voldoening, roeping en wedergeboorte ook ‘eeuwig’ zouden kunnen worden genoemd, want God is de Eeuwige. Berkouwer wijst er in 1949 terecht ook op, dat het verbond des vredes in de eeuwigheid gesloten is en dat dit niet samenvalt met het verbond der genade. Hij wil volkomen recht doen aan het aspect van de tijd en wat op aarde in de tijd heeft plaatsgevonden. Hij verwijst naar Christus’ optreden en stelt: ‘Dit heil is ten volle in, maar niet *van* de historie’. Hij tracht wat zichtbaar is geworden op aarde te onttrekken aan wat zich heeft afgespeeld in de eeuwigheid. Zo laat ook Paulus uitkomen dat de rechtvaardiging volgt op het geloof, wij denken slechts aan: ‘Wij dan, gerechtvaardigd uit het geloof, hebben vrede met God door onze Here Jezus Christus’ (Rom. 5,1). Berkouwer is daar zo bezig met het onderscheid tussen Gods eeuwigheid en onze tijd en met de heilsorde, dat hij uitkomt bij de eeuwige verkiezing en dat deze absoluut niet kan worden verbonden met een ‘*praevisa fides*’, geloof dat van tevoren is gezien, alsof God zich zou aansluiten bij een dergelijk geloof.

Het lezen van ‘*Gottes Gnadenwahl*’, Barths KD II/2 (1942), heeft Berkouwer diep aangegrepen in zijn theologische denken en hij is er nooit meer van losgekomen. Het was begin jaren veertig voelbaar dat er een breuk zich aankondigde in de gereformeerde kerken. Wat Barth

daarom schrijft over de verkiezing treft hem diep, want ook Berkouwer wil zo veel mogelijk de verlossing in de tijd in Jezus Christus voor ogen brengen en niet de verborgen eeuwigheid als uitgangspunt nemen. In de eerste helft van de twintigste eeuw speelden vragen over uitverkiezing, wedergeboorte met meerdere onderscheidingen, het zelfonderzoek, de grond van de doop en het geloof eveneens met zijn velerlei onderscheidingen een belangrijke rol onder neocalvinisten en in de rechtervleugel van de gereformeerde gezindte. Alleen al de naam van dr. Jan Gerrit Woelderink (1886-1956) en de gereformeerde bond van de Hervormde kerk zegt al genoeg, zoals in de gereformeerde gemeenten de naam van Gerrit Hendrik Kersten (1882-1948) en ter rechterzijde van Kersten de eens als gereformeerd predikant begonnen dr. Cornelis Steenblok (1894-1966), die om zijn eenzijdig onderwijs werd ontslagen (1953).

De tweestrijd was in de Gereformeerde Kerken in Nederland kerkrechtelijk al begonnen in 1905 op de gereformeerde synode in Utrecht. Om de druk weg te nemen, waar toen in verband met het nijpende vraagstuk over wedergeboorte en doop de ‘pacificatieformule’ werd opgesteld. Maar deze bracht helaas niet de verlangde rust. De generale synode van de gereformeerde kerken in Amsterdam (1936) besloot ‘afwijkende meningen’ te onderzoeken. Maar op de volgende synode in Utrecht (1942) waren de verdeelde meningen eer groter dan kleiner geworden. De meningsverschillen leidden in 1944 tot een kerkbreuk. Berkouwer maakte in 1944 de scheuring van de gereformeerde kerk als voorzitter van de generale synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland mee. Nooit is hij er los van gekomen, want hij doorleefde en doorleed bij het ouder worden dit voor hem aangrijpende gebeuren in toenemende mate. Daaraan werkte ook op latere leeftijd het ontbreken van zijn gezichtsvermogen mee. De tijd heelde bij hem die wond niet, ze bleef schrijnen en aan het eind van zijn leven was het alsof het trauma in hevigheid toenam. In zijn levensavond was het gebeuren van toen bij hem nog helemaal niet verwerkt, het tegenovergestelde was veeleer het geval, want hij doorleed nog heel diep, als één der weinigen, de scheuring van 1944. Het is in hem te prijzen dat

hij leed aan de breuk, maar we hadden hem er graag van afgeholpen. Nooit heeft hij enige vreugde gekend over de breuk in '44, zoals daarentegen bij vele leidinggevende figuren in kerkenraden van de vrijgemaakte kerk, wanneer Psalm 124: 4 werd gezongen, men luidkeels en met volle overgave het woord vrij geraakt werd vervangen door vrijgemaakt: 'de strik brak los en wij zijn *vrijgemaakt*'. Als je hem van dat gebeuren trachtte te ontlasten, was zijn wederwoord: 'Alles goed, het moge zo zijn, maar ik heb Schilder geschorst'.¹⁸

Op 11 augustus 1944 las Schilder in de lutherse kerk in Den Haag 'De Acte van vrijmaking en wederkeer' voor. Een tweede breuk binnen twintig jaar deed zich voor in de gereformeerde kerken, want op de synode in Assen (1926) was dr. Geelkerken (1879-1960) geschorst.¹⁹ Het is bijna niet voor te stellen, maar er werd gedurende de Tweede Wereldoorlog van kerkelijke gereformeerde zijde bij herhaling vergaderd en vurig gedebatteerd, alsof er buiten de kerkmuren niet een werkelijke strijd op leven en dood woedde. Het waren besluiten, die genomen werden in oorlogstijd en die nu moeilijk nog zijn uit te leggen en niet minder moeilijk is het om het wezen van de zaak nu uiteen te zetten voor theologiestudenten. Twee maanden na de kerkscheuring in '44 werd de mannelijke bevolking van Putten weggevoerd naar Duitsland. Kort daarna brak al vroeg de winter aan, die voortaan werd aangeduid als 'de hongervinter'. De schaarste aan voedsel en brandstof was zo hevig, dat altijd mensen onderweg waren, opzoek naar iets eetbaars of iets te kunnen vinden om te voorzien in warmte. De honger vooral in West-Nederland en de kou deed het aantal doden stijgen tot ruim 20 duizend doden.

Wij zien de kerkscheuring in 1944 als een strijd tussen theologische accenten van Abraham Kuypers denken enerzijds en die van Klaas Schilder anderzijds. Maar al eeuwen eerder gingen de gereformeerden in hun verbondsbeschouwing uiteen over de vraag met wie het

¹⁸ Vgl. P. Veldhuizen, 'In memoriam Gerrit Cornelis Berkouwer' in: *Opbouw. Weekblad tot opbouw van het gereformeerde leven*, jrg. 1996.

¹⁹ Vgl. Maarten J. Aalbers, *Heeft de slang gesproken? Het strijdbare leven van dr. J.G. Geelkerken (1879-1960)*, Amsterdam 2013.

genadeverbond was opgericht, zonder dat er van een kerkscheuring sprake was. Dat was eigenlijk al het geval tussen Ursinus en Olevianus, grotendeels de opstellers van onze *Heidelbergse Catechismus*, beiden later hoogleraren in Heidelberg.²⁰ Schilder had in zijn theologische denken in dezen genoeg aan de reformatie, maar Kuyper zocht ook bewust aansluiting bij de nadere reformatie.²¹ Vele distincties zijn te wijten aan de nadere reformatie, die daarin opnieuw ging in de weg van de scholastiek, die ook niet losgezien kan worden van Aristoteles. Zo schreef Paul Althaus (1888-1966),²² nog als privaattoestant in Göttingen, zijn *Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik. Eine Untersuchung zur altprotestantischen Theologie* (1914). Zo valt er dus wel degelijk te spreken van gereformeerde scholastiek, die na de reformatie, eind zestiende eeuw tot eind achttiende eeuw, van zich laat horen en waaraan de naam ook verbonden dient te worden van Aristoteles. Ook de Afscheiding van 1834 is geenszins verschoond gebleven van de nadere reformatie, maar is daar heel nauw mee verbonden. De altijd naar theologie hongerende en dorstende Berkouwer, een theoloog pur sang als weinigen, zal al snel KD II/2, over de verkiezing, hebben doorgenomen en dit keer ook diep in zich hebben opgenomen. Wat Berkouwer daarin bijzonder opvalt, is ‘dat de gehele werkelijkheid van Gods Raad samenvalt met de openbaring van Jezus Christus. Op een eigenaardige wijze valt hier het vraagstuk van Gods eeuwig voornemen en de rechtvaardiging in de tijd weg’, zo is zijn

²⁰ Wij zouden Olevianus ‘gereformeerd synodaal’ kunnen noemen en Ursinus ‘vrijgemaakt’, terwijl ze elkaar diep respecteerden. Vgl. C. Graafland, *Van Calvijn tot Comrie. Deel 3 De Heidelbergse theologen en 4 De Puriteinse verbondslere*, Zoetermeer 1994, p. 11-107.

²¹ Een boek als *Een eeuw strijd over verbond en doop*, Kampen 1946, van Dr. E. Smilde maakt duidelijk dat ook aan de zijde van de Afscheiding allerlei verbanden voor het grijpen liggen die direct te liëren zijn aan de nadere reformatie. Wij wijzen slechts op ds. Hendrik Pieter Scholte en ds. H. Joffers en de Drentse richting. Zie ook: C. Veenhof, *Prediking en uitverkiezing. Kort overzicht van de strijd, gevoerd in de christelijke afgescheiden gereformeerde kerk tussen 1850 en 1870, over de plaats van de leer der uitverkiezing in de prediking*, Kampen 1959.

²² Ook de internationaal gerespecteerde theoloog Paul Althaus leverde theologische bouwstenen voor de ideologie van het Nazisme. Zie: P. Ericksen *Theologen onder Hitler. Gerhard Kittel, Paul Althaus, Emanuel Hirsch*, Franeker 1987, p. 83-119.

oordeel. Toch is dat aspect magistraal en onvergetelijk óók te vinden bij Calvijn, waar zijn gedachtegang uitloopt op deze conclusie: ‘Christus ergo speculum est in quo electionem nostram contemplari convenit, et sine fraude licet’. Calvijn begint zijn beschouwing: ‘In de eerste plaats, als wij Gods vaderlijke zachtmoedigheid en zijn hart, dat ons gunstig gezind is, zoeken, moeten wij onze ogen op Christus richten, in wie alleen des Vaders hart rust’ (Matth. 3,17). Calvijn richt dan onze aandacht op Christus’ verschijning in zijn koninkrijk en stelt dan: ‘nergens elders onze toevlucht te nemen, daar Hij alleen de bron des levens is, en het anker der zaligheid, en de erfgenaam van het Koninkrijk der hemelen’. Calvijn laat daar duidelijk uitkomen dat God in de hemel is en Christus op aarde. Calvijn stelt dat God ‘hen niet heeft verkoren in henzelf, maar in Christus; Hij kon hen immers niet anders liefhebben dan in Hem’ (Ef. 1,4). (...) ‘Als wij in Hem zijn uitverkoren, zullen we de *zekerheid* van onze verkiezing niet in onszelf vinden, en zelfs niet in God de Vader, indien wij ons Hem alleen en zonder de Zoon voorstellen’. Dan volgt de conclusie waarin de *zekerheid* vinden: ‘Christus is dus de spiegel, waarin wij onze verkiezing behoren te aanschouwen en wij dat ook zonder bedrog mogen doen’ (Inst. III,24,5). Dit is voor Calvijn de kern van zijn verkiezingsleer, maar daarmee is deze leer bij lange na nog niet van meerdere kanten vanuit de Schrift benaderd. Toch haalt ook Calvijn de uitverkiezing hier in de eeuwigheid en plaats ze op de aarde in Jezus Christus. Blijft ook Kähler, als hij de tijd zoekt van het koninkrijk der hemelen om tot het geloof in Christus te komen, niet veel dichter bij de Schrift dan Barth in zijn verkiezingsleer?

Berkouwer meent, dat Barth wil loskomen van het ‘decretum absolutum’ en kiezen wil voor ‘die Erkenntnis des erwählten Menschen Jesus Christus als des eigentlichen Gegenstandes der Göttlichen Praedestination’ (KD II/2,154). Daarom verwezen we net naar Calvijn. Waarom heeft de zopas geciteerde tekst van Calvijn zo weinig invloed gehad in de gereformeerde gelederen vanaf de tijd van Calvijn en ook na de pacificatieformule uit 1905? Ook Calvijn wijst ons om ons zekerheid te geven over onze verkiezing op Jezus’ optreden in de tijd. Berkouwer is heel nauw betrokken geweest bij de laatste drie zittingen van de

gereformeerde synodes. Het zoeken naar geestelijke kenmerken om te mogen en kunnen beslissen om te behoren tot de uitverkorenen, kwam in die tijd onder de gereformeerden veel voor met als gevolg avondmaalmijding (vgl. vr. en antw. 86 HC). Gevreesd werd voor lichtvaardig aangaan en deelnemen aan de maaltijd, waarvan het oude avondmaalformulier stelt: 'die Christus alleen voor de uitverkorenen heeft ingesteld'. Het onzekere aspect van de verborgen en eeuwige verkiezing die aan alles voorafgaat, wil Barth in de tijd brengen. Maar wilde Calvijn dit ook al niet? Met hoeveel meer Bijbelse gegevens en teksten werkt Calvijn in zijn verkiezingsleer dan Barth? Het is Barth te doen om de aandacht te richten op Jezus Christus en om zo te ontkomen aan een verborgen 'decretum absolutum'. Barth wil af van het 'decretum horibile', om met Calvijn te spreken, of af van het 'decretum absolutum' en hij wil uitkomen bij het 'decretum concretum', want dat nu juist is Jezus Christus. Barth begint: 'De leer van de verkiezing is de korte samenvatting - 'die Summa' - van het evangelie'. In Jezus Christus heeft God voor de zondaar gekozen. En wie valt, volgens Barth, daarbuiten? Wie is geen zondaar? Alles draait om Jezus Christus. Het gaat om die Ene. Ook Barth komt op voor de dubbele predestinatie, want er is zowel verkiezing als verwerping. Ook de verwerping moet christologisch worden opgevat. Verkiezing en verwerping vinden in die Ene plaats. Christus is de verkorene en verworpene. Een voor allen, allen voor één, maar is dat ook niet Hegel? Wij werpen hier die vraag al op. En wachten de reactie af van Schilder en Wolfhart Pannenberg. Walter Kreck (1908-2002) maakt duidelijk van hoe fundamentele betekenis de verkiezingsleer bij Barth is in zijn hele dogmatiek, dat is in *Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik. Zur Diskussion seines Verständnisses von Offenbarung und Erwählung* (1978).

Ook Berkouwer ziet in, dat reformatoren als Luther en Calvijn, niet minder dan Karl Barth, de gelovigen hebben willen binden aan Jezus Christus in zijn aardse verschijning. Calvijn wil de mens halen uit het 'dodelijke labyrint' van zoeken naar zekerheid buiten Christus om. En wat te denken van de christologische en heilshistorische benadering van Schilder in zijn oeuvre en zijn preken? Klaas Runia (1926-2006),

hoogleraar in de pastorale theologie, in Kampen, Oude straat, schrijvend in het hoofdstuk: ‘K. Schilder - De vader van de zgn. heilshistorische prediking’, stelt: ‘Wat minder bekend is, is het feit dat Schilder een van de meest briljante theologen uit deze eeuw is geweest’.²³ In zijn ongeëvenaarde prediking verstond Schilder de kunst de mens te brengen tot de beslissing, ‘die Entscheidung’. Verbondsautomatisme was hem ten enenmale vreemd.

Maar Berkouwer doet ons persoonlijk denken, omdat hij spreekt over ‘de werkelijkheid van Gods Raad’, aan één van de hoogtepunten, Zondag 12, vr. en antw. 31, van *De Heidelbergse Catechismus*. Daar gaat het over de door God aangestelde Middelaar, Gods Gezalfde, de Messias. Het drievoudig ambt van Christus wordt daar uiteengezet. De oude *Heidelbergse Catechismus* vraagt: ‘Waarom is Hij Christus, dat is Gezalfde, genaamd?’ Antwoord: ‘Omdat Hij van God de Vader verordineerd is, en met de heilige Geest gezalfd, tot onze hoogste Profeet en Leraar, die ons de verborgen raad en wil Gods van onze verlossing volkomen geopenbaard heeft; en tot onze enige Hogepriester, die ons met de enige offerande van zijn lichaam verlost heeft, en voor ons met zijn voorbidding steeds tussen treedt bij de Vader; en tot onze eeuwige Koning, die ons met zijn Woord en Geest regeert, en ons bij de verworven verlossing beschut en behoudt’. Barth daarentegen kan hier zó over Jezus Christus spreken, omdat Hij tot ons is gekomen als de enige uitverkorene en tevens de enige verworpene, die voor alle zondaars heeft betaald en wie valt er bij Barth buiten? Barth wil in dezen geen onderscheid maken tussen de éne of de andere mens. Maar maakt de Schrift dit onderscheid niet? En maakt bovenal Jezus zelf dit onderscheid niet? De vele teksten liggen in de evangeliën zo voor het grijpen! Berkouwer meent dat de gereformeerden het gevaar lopen ‘het *kernprincipe* van het gebeuren’ in de eeuwigheid te zoeken, terwijl het gaat om het heilsgebeuren in de tijd; en dat dankzij Christus. Zo vult hij aan: ‘En daarom zal het juist wel in bijzondere mate de taak der Gereformeerde dogmatiek zijn, dat zij zich

²³ *Het hoge woord in de lage landen. Hoe er door de eeuwen heen in Nederland gepreekt is*, Kampen 1985, p.116. Aan de onbekendheid van Schilder zijn de vrijgemaakten, hoe paradoxaal ook, debet geweest.

exegetisch en dogmatisch bezig houdt met Barths nieuwe conceptie der verkiezingsleer'.²⁴ Niets is zo waar en belangrijk dan in de tijd te beginnen bij Gods openbaring in Jezus Christus, dat is zelfs Jezus' opdracht: 'Zoek *eerst* het koninkrijk van God en zijn gerechtigheid en dit alles zal u bovendien geschonken worden'. Is dit niet het begin van de redelijke godsdienst? Nooit heeft Europa zo'n behoefte gehad als nu om te beginnen met Jezus Christus en Gods koninkrijk.

Berkouwer, midden jaren zestig van de vorige eeuw, sprekend over Barth in een lang interview, afgenomen door George Puchinger (1921-1999), merkt op: 'Eerlijk gezegd, ik heb altijd het idee dat ik door de oorlog, en ook wel door het toen plaats grijpende kerkelijke gebeuren, veel dingen anders ben gaan zien'.²⁵ Hij haalt terecht terloops nog de bekende woorden aan van Emil Brunner over Barths verkiezingsleer, *Gottes Gnadenwahl*: 'Het is toch echt niet nodig te staven, 'dass eine solche Lehre nirgends in der Bibel zu finden ist'.²⁶ Brunner heeft gelijk. Spreekt Barth in zijn verkiezingsleer de Bijbel na? Dat is de terechte vraag.

Maar, hoe het zij, KD II/2, *Gottes Gnadenwahl*, laat Berkouwer niet meer los. Het zijn twee loci, die Berkouwer op bijzondere wijze diep en lang bezighouden: de heilige Schrift en de uitverkiezing. De eerste vinden wij al in zijn dissertatie *Geloof en Openbaring in de nieuwere Deutsche theologie* (1932) en *Het probleem der Schriftkritiek* (1938) de tweede om de gereformeerden meer heilszekerheid te geven in zijn *De verkiezing Gods* (1955) en toch ook wel in zijn *De sacramenten* (1954). Het theologisch verstaan van de Bijbel heeft hem nooit meer losgelaten. Daarom nu juist zijn we wat de heilige Schrift betreft, bij Berkouwer op zoek naar Martin Kähler, want deze theoloog heeft ons nog wel wat te zeggen in die woelige tijd van de *Leben-Jesu-Forschung* rondom de eeuwwisseling van de negentiende naar de twintigste eeuw en dat ook nog eens tot op de dag van vandaag; en dan gaat het min of meer om de *hele* Kähler. Berkouwer is vanaf het begin van zijn theologische studie

²⁴ *Geloof en rechtvaardiging*, Kampen 1949, p. 172. 'Rechtvaardiging van eeuwigheid?', p. 143-176.

²⁵ *Gesprekken over Rome-Reformatie*, Delft 1965, p. 305.

²⁶ *Dogmatik*, Band I, Zürich 1946, S. 376.

sterk geïnteresseerd geweest in de Duitse theologie en dat is goed te begrijpen, want waar is in die tijd theologisch en filosofisch meer te halen?

Er is ook terecht gewezen op de gereformeerde trekken bij de lutheraan Kähler en dat vooral in de relatie der Testamenten.²⁷ Die bijzondere betrekking vormt de kern van de christelijke theologie, terwijl we in Kähler toch een evangelisch luthers theoloog ontmoeten. Maar Kähler zou zich volkomen hebben kunnen vinden in wat Calvijn schrijft in *Institutie* II,9-11 over het verschil en de eenheid van OT en NT.

Nochtans verwijst Berkouwer in *Geloof en rechtvaardiging* (1949) nergens naar Martin Kähler, wiens theologisch beginsel tóch óók de rechtvaardiging door het geloof in Jezus Christus is. Kähler maakt duidelijk dat het geloof in Christus nodig is om de Schrift in heel haar samenhang en diepte te verstaan. Nu wij plotseling gekomen zijn bij het begin van Berkouwers dogmatische studiën, willen we hem nu eerst chronologisch volgen.

Wij menen dat Berkouwer, die altijd weer opviel in de snelheid waarmee hij theologen op het spoor wist te komen en te plaatsen door het doornemen van hun werk, Kähler *te laat* heeft ontdekt! Een boek met verzamelde artikelen van Golo Mann, de historicus en zoon van de grote schrijver Thomas, heeft als titel: *Wir alle sind was wir gelesen. Aufsätze und Reden zur Literatur* (1991). Wat je als theoloog wel hebt gelezen maar niet verwerkt, wat je je niet eigen hebt gemaakt, zit niet in je en daarover beschik je ook niet. Hen kun je zeker niet rekenen tot je geestelijke theologische voorvaderen. Het is dwaasheid wat Wagner in Goethe's *Faust* zegt en getuigt van een bekrompen geest: 'Zwar weiss ich viel, doch möcht' ich alles Wissen' (601). Het bekendste woord van de wijze Socrates is: 'Ik weet dat ik niets weet'. En Heinrich Faust die al het mogelijke met volle inzet van heel zijn persoon heeft gestudeerd, zegt van zichzelf: 'ich armer Tor' ofschoon hij magister en doctor is en wat later:

Was man nicht weiss das eben brauchte man,
Und was man weiss kann man nicht brauchen. (1064-1065)

²⁷ Een goede inleiding is de dissertatie van A. de Willigen, *Martin Kähler*, Assen 1945.

Zó heeft bijvoorbeeld ook Heinrich Petran al in 1931 aangegeven,²⁸ dat Barth wat betreft de relatie geloof en geschiedenis zich *niet* bevond in het spoor van Martin Kähler, maar dat Kähler zich daarin *tegenover* Barth bevond. De geschiedenis als essentieel aspect in Barths theologie komt absoluut tekort. Dit hoeft ons niet meer te verbazen, want als Wolfhart Pannenberg (1928-2014) niet direct terugvalt op het *woord* in de Schrift, maar eerst zijn aandacht richt op de vermelde *geschiedenis* van het gebeuren en daarin dus niet aansluit bij Barth, is Barths reactie daarop een brief te zenden aan Pannenberg met dit advies: ‘zehn Jahre nichts mehr zu veröffentlichen’. Dan zal, volgens Barth, Pannenberg wel tot het inzicht zijn gekomen dat het zo niet kan.²⁹ Pannenberg werd door het kiezen van een eigen weg na Barth, aan wiens voeten hij zelfs nog had gezeten als student, al snel bekend door zijn studie *Offenbarung als Geschichte* (1961) met als ondertitel *Implikationen und Konsequenzen eines theologischen Programms*. Daar vinden wij dan ook Pannenburgs werkprogram, waaraan hij zich heeft gehouden. Het is hem allereerst te doen om de feiten en niet om de woorden. Het feit gaat immers aan de beschrijving vooraf en hoeveel tijd kan er niet tussen liggen, aler het te boek wordt gesteld? Zo verzet Pannenberg zich tegen het subjectivisme van Bultmann, want God openbaart Zich niet eerst in het kerygma, maar in de geschiedenis, door de taal der feiten.³⁰ Pannenberg keert zich zowel tegen Bultmann als tegen diens leerling Gerard Ebeling als óók tegen Barth, wanneer hij stelt dat geloof geen grondeloos waagstuk is, maar zich grondt op feiten die hebben plaatsgevonden.³¹ Geloof is geen sprong in het onzekere. Na de dialectische theologie grijpt Pannenberg weer terug op de geschiedenis. Zo ontkent Pannenberg de opstanding van Jezus Christus in niets, maar hij ziet dit gebeuren als de noodzakelijkheid waarmee het verstand geen enkele moeite heeft. Maar, menen wij, niet

²⁸ *Die Menschheitsbedeutung Jesu bei Martin Kähler. Eine Untersuchung unter dem Gesichtspunkt: Offenbarung und Geschichte*, in: *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, 35. Band, 2. Aufl., Gütersloh 1931, S. 12.

²⁹ Horst G. Pöhlmann, *Gottes Denker, Prägende evangelische und katholische Theologen der Gegenwart 12 Porträts*, 1^e Aufl. 1984, S. 147.

³⁰ *Offenbarung der Geschichte*, Göttingen 1961, S. 114 en 110.

³¹ *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, S. 107-108.

het algemene natuurlijke verstand ziet dit zó, is daartoe ook niet instaat, daarin gaat Pannenberg te ver, maar wel het door geloof geheiligde verstand. Pannenberg is zowel modern als conservatief. Pannenberg's theologie is open en rationeel. Jammer, dat hij niet blijft bij het uitgangspunt van God in Jezus Christus, maar ook met het oog op de geschiedenis God los kan zien van Jezus Christus. De invloed op zijn denken van zowel Hegel als ook van Troeltsch brengt hem toch niet daar, waar wij hem graag theologisch hadden gezien. Zijn christologie gaat teveel uit van de historische Jezus van beneden.

Wij zijn dankbaar en verheugd dat Pannenberg de geschiedenis in theologisch opzicht weer die plaats heeft gegeven die haar toekomt. Geloof gericht op het gebeuren in de geschiedenis gaat de gereformeerden vanaf Calvijn zeer ter harte en geldt dit eigenlijk al niet vanaf Irenaeus' *Adversus haereses*? Soms gaat Calvijn ons wat al te ver als hij wel opkomt voor typologie, omdat die direct te maken heeft met de geschiedenis, maar niet voor allegorese, die wel degelijk diepte kan aanbrengen in heilsgeschiedenis en daar de allegorese het associatieve denken sterk stimuleert en de Bijbelkennis enorm doet toenemen. Maar gelukkig ook Calvijn allegoriseert nog weleens, zo bijvoorbeeld als hij het land Kanaän met het hemelse Kanaän vergelijkt. En daar waar gesproken wordt, dat uit de zijde van de gestorven Christus bloed en water kwam (comm. op Joh. 19,34), ziet Calvijn daarin de tekens van de sacramenten doop en avondmaal, wat we al vinden bij Irenaeus.

Bovendien hoe sterk is de getallensymboliek niet in de Bijbel? Jezus zelf spreekt over de 'drie dagen en drie nachten' in verband met zijn verrijzenis, waarbij hij teruggrijpt op Jona, de profeet (Matth. 12,40; Jona 1,17). Alleen al de vele keren dat er in het OT 'op de derde dag' iets wezenlijks plaatsvindt, zodat dit geheel onverwachte de situatie volkomen verandert, geeft ons de vrijheid om ten derde dage opgewekt naar de SchriftEN (I Cor. 15,4), niet enkel te herleiden tot *Hosea* 6,2. Dat begint bijvoorbeeld al met de derde dag, waarop Abraham Izaäk, de zoon der belofte, terugkreeg als uit de doden (vgl. Gen. 22; Hebr. 11,18-19). De derde dag in de Bijbel verdient onze aandacht, want daarop vindt iets bijzonders plaats (Gen. 22,4; 42,16; Ex. 19,10-11; Num. 19,12; Esther

5,1; Hosea 6,1-3; Jona 1,17; II Kon. 20,8). De belijdenis van Nicéa spreekt niet over opgestaan uit de doden, maar ‘opgestaan naar de Schriften’. Zo valt bijvoorbeeld juist met het oog op Christus’ opstanding op, dat het getal drie in het OT verwijst naar de jubel over het nieuwe en het onverwachte. In de belijdenis van Nicéa jubelt de kerk: ‘ten derden dage opgestaan naar de Schriften’. Waarom zouden we zo bang zijn voor de allegorese en voorbijgaan aan de getallensymboliek? Worden wij bij ‘ten derde dage’ er niet toe gedrongen? Wat moeten we anders aan met meervoud Schriften (I Cor. 15,4)? Het blijft steeds weer fascineren hoe Paulus weet om te gaan met het OT en het tot leven weet te wekken in zijn brieven en toespraken.

In elk geval kunnen we vaststellen dat Berkouwer niet bij Kähler is beland als hulp tegen de vernieuwende en ondermijnende theologische beschouwingen van de Verlichting. Hebben de gereformeerden, de nazaten van de Afscheiding en van Kuyper, vóór de jaren zestig wel voldoende rekening gehouden met de uitstraling en doorwerking van de Verlichting? Jan Buskes meende van niet. Was de achterstand opgelopen in vele decennia nog wel in te halen in de jaren zestig? En toch alle Bijbelse en theologische vragen waren nog niet gesteld aan de kerk der reformatie. De strijd waaraan de oude kerk deelnam getuigt van de aanval vanuit het heidendom en jodendom op de christelijke kerk. Wie zowel de vragen van bijvoorbeeld Porphyrius en Celsus gericht aan de kerk bestudeert, ziet hoeveel overeenkomst daarin is te vinden met vragen en opmerkingen overeenkomstig de Verlichting. Wij denken aan de positie van de apologeten waartegenover zij zich gesteld voelden, zoals Quadratus van Athene, Justinus de martelaar, Melito van Sardes, Theophilus van Antiochië, Tatianus, Athenagoras van Athene, Irenaeus van Lyon vooral in zijn *Demonstratio apostolicae predicationis*, Munucius Felix en de onvergetelijke strijd van Origenes tegen de neoplatonicus Celsus.

Maar kan eigenlijk wel een gereformeerd theoloog als Berkouwer, die Bultmann gaandeweg serieuzer neemt, aan Kähler voorbijgaan? Gaat zich dat niet wreken? Had Valentijn Hepp, die toch niet losgezien kan en wil worden van Abraham Kuyper, zijn promovendus, Gerrit Cornelis

Berkouwer, niet op Kähler moeten wijzen? Wie zou zich immers beter hebben kunnen vinden in wat Kuyper schreef over Kähler in zijn altijd weer fascinerende *Encyclopaedie der heiligen Godgeleerdheid* dan Hepp?³² Vanaf 1929 doceerde Hepp ook de discipline Encyclopaedie aan de VU. Hepp was een voortreffelijk kenner van het werk van Kuyper en wilde hem in die tijd voor geen theoloog inruilen. Berkouwer schreef zeer positief bij het overlijden van zijn voorganger, Valentijn Hepp (1950): ‘Wie hem hoorde of las weet van zijn grote begaafdheid, waarmee hij tot de top van zijn wetenschap naderde’. (...) ‘Hij vereerde Kuyper, zonder daarbij Bavinck te verwaarlozen’. Ook Gerrit Toornvliet (1908-1982), die predikant was geweest in Wolfheze, zag in een in memoriam terug op Hepps leven en schreef: ‘De laatste jaren van zijn leven kenmerkten zich door een groeiende vereenzaming’. (...) ‘Hij werd door velen niet begrepen. Hij streed zijn strijd alleen met God’.³³ De nieuwtestamenticus aan de VU, F.W. Grosheide, schreef over zijn collega Hepp: ‘Hij eerde Kuyper en Bavinck. De eerste nog meer dan de laatste’.³⁴

Waarom is Berkouwer voorbij gegaan aan Kähler, die hem voortaan tot steun en toeverlaat had kunnen zijn, gezien diens ‘bewahrende Kraft’? Daar ligt namelijk het spoor, dat Berkouwer zeker tot vóór zijn hoogleraarschap zocht. Maar ook daarna blijft Kähler een waardevolle gesprekspartner als steun tegenover de vrijzinnige theologie. Is Gunning jr. daarvan geen goed voorbeeld en heeft Kähler er niet aan bijgedragen dat Gunning steeds meer bij het klimmen der jaren opschoof tot de rechtzinnigheid?

³² Kampen 1894, deel I, 427-430. Vgl. wat we schreven in Deel I over Kuyper en diens oordeel over Martin Kähler.

³³ Citaten bij W.G. de Vries, *Calvinisten op de tweesprong*, Groningen 1974, p. 16. Als vrijgemaakte en Nederlands gereformeerde jongen is mijn beeld van Hepp veel te negatief gekleurd. Zijn boek *De Antichrist* deed mij al anders tegen hem opzien.

³⁴ Op internet vonden wij van F.W. Grosheide: ‘Prof. Dr. Valentijn Hepp 1879-1950’. Hij is vol lof over Hepp en noemt hem: ‘Door en door gereformeerd’. (...) ‘Misschien was hij soms wat te breed, en andermaal wat te scholastiek, wat te vergaand in zijn onderscheidingen’. Niemand ging zo ver in het aanbrengen van onderscheidingen in het Testimonium Spiritus Sancti als Hepp in zijn *Het testimonium Spiritus Sancti*, eerst deel, *Het testimonium generale*. De dissertatie kreeg het predicaat magna cum laude. Opvallend en vol respect noemt Hepp A. Kuyper en F.L. Rutgers: ‘Vaders onzer geliefde Alma Mater’.

Berkouwers dissertatie *Geloof en Openbaring in de nieuwere Deutsche theologie* (1932) sneed een zeer belangrijk onderwerp aan, want daarin gaat het, zoals de titel aangeeft, over geloof en openbaring, waarin hij een correlatie zag. Berkouwer geeft aan waarop hij zich in zijn *Geloof en Openbaring in de nieuwere Deutsche theologie* wil richten: 'Van de theologie vanaf Ritschl willen we behandelen de Ritschliaansche theologie, de ervaringstheologie, de theologie van het religieus apriori, de theologie van Karl Heim en tenslotte enkele vertegenwoordigers der dialectische theologie'. Berkouwer bespreekt dan achtereenvolgens: Albrecht Ritschl, Wilhelm Herrmann, Georg Wobbermin, Karl Heim, Ernst Troeltsch, Rudolf Otto, Karl Barth en Emil Brunner. Dit zijn acht theologen van naam van wie het voor menigeen niet moeilijk is een omvangrijk boek aan één van hen te wijden. Meer dan dertig jaar later zegt Berkouwer in het interview met Puchinger: 'Hepp, mijn promotor, liet mij helemaal vrij mijn gang gaan. Daar zit ook wel iets in'.³⁵ Tot op zekere hoogte zal dit waar zijn, maar anderzijds wie van het niveau van de net genoemde theologen stond Berkouwer in positief opzicht nader dan Martin Kähler?

Alle genoemden zijn systematici of godsdienstwetenschappers, waaronder keien van theologen, mannen van naam. Acht theologen van een dergelijke statuur behandelen en dat binnen een niet dik te noemen dissertatie van 244 bladzijden, is een grote kunst op zich. Berkouwer geeft in het interview uit 1965 toe, dat hij veranderd is en dat betreft zijn 'opvattingen over het probleem der Schriftkritiek en Karl Barth'.

Laten we dan nu eerst overstappen naar Berkouwers *Het probleem der Schriftkritiek* (1938), want dat noemt hij als één van de twee veranderingen die hij heeft ondergaan. Martin Rade (1857-1940) stelt: 'Bibelkritik ist ein Kind menschlicher Wahrhaftigkeit und Gewissenhaftigkeit'.³⁶ Waarachtigheid gepaard met gewetensvol theologiseren kunnen beide Berkouwer niet worden ontzegd, noch vóór zijn hoogleraarschap (1940) noch erna, hoe die twee perioden ook uit elkaar mogen liggen. Belangrijk is, dat óók hij al in 1938 volop oog heeft

³⁵ G. Puchinger, *Gesprekken over Rome-Reformatie*, Delft 1965, p. 303

³⁶ *Glaubenslehre* II, Gotha 1927, S. 90.

voor de dienstknechtgestalte van de Schrift, zoals dat ook het geval was bij Herman Bavinck. Mooi en terecht is zijn opmerking: ‘Het biblicisme liep altijd gevaar deze knechts gestalte te verwaarlozen, maar vervaagde daardoor dan ook het karakter van het geloof als “Entscheidung”’.³⁷ Zowel het biblicisme als ook het pleiten voor een mechanische of het neigen naar een onfeilbare inspiratieleer maakt van de Bijbel een encyclopedie die in alle wetenschappen inleidt en vervolgens beslist. Berkouwer schrijft daar over Kähler onder het opschrift: ‘De uitweg van het kerygma’ (96-103). Hij gaat daarbij eerst in op Paul Althaus die stelt, dat historische kritiek op de Schrift talloze jonge theologen het geloof, dat ze hadden meegekregen uit hun ouderlijk huis en uit hun kerk in de gehoorzalen van de universiteit, waar het NT werd gedoceerd, heeft beschadigd. Althaus spreekt over ‘de ondermijnende werking van de historische kritiek’. Hij schrijft dit in zijn opstel ‘Der “historische Jesus” und der “biblische Christus”’, gewijd aan de nagedachtenis van Martin Kähler.³⁸ Op Althaus heeft vooral Adolf Schlatter invloed gehad. Als theoloog zouden we ook Schlatter wel willen indelen, behorend tot ‘die bewaurende Kraft’. Zo ziet Althaus een oplossing om uit deze impasse te komen door te wijzen op Martin Kähler; en vanzelf komen we dan bij diens beroemde rede: *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*. Zo stelt Berkouwer ten onrechte: ‘De oplossing van Althaus, Kähler en Brunner en vele anderen is een uitweg, die eindigt in dezelfde impasse’(103). Berkouwer ziet in 1938 geen uitkomst in het kerygma, zoals Kähler dat heeft uitgewerkt in zijn keuze tussen de zogenaamde historische Jezus of de in de geschiedenis optredende Bijbelse Christus. Maar leidt juist Kähler ons niet door de Scylla van de onfeilbare Schrift en de Charybdis van de autonome liberale opvatting van de Schrift heen in de betrouwbaarheid van de evangeliën in hun historische strekking en weergave? Het moet een leerling van Kähler wel opvallen, dat het net is alsof Kähler niet meer heeft geschreven dan die éne studie! Alleen wie de tegenstander ernstig neemt, kan in zijn repliek wat betekenen. Berkouwer stelt aan het begin

³⁷ A.w., p. 24.

³⁸ Berkouwer, *Het probleem der Schriftkritiek*, Kampen 1938, p. 96.

van zijn behandeling van Kähler: ‘In verband met de grote invloed, die Kählers beschouwing nog tot op onze tijd uitoefent, willen we hierbij een ogenblik stilstaan’ (97). Maar ‘een ogenblik’ is te kort, want wat Kähler ons te zeggen heeft, dient juist gereformeerden die zullen merken dat ze óf een achterstand hebben opgelopen in hun Bijbelbeschouwing óf zich onbewust overgeven aan de autonome wijze van denken ten opzichte van de Bijbel. Wie Kähler niet op juiste waarde weet in te schatten, zal de gevolgen daarvan ondervinden. Al te snel denken vele theologen dat Kähler en Bultmann toch min of meer hetzelfde voorstaan. Allereerst dit: theologisch heeft wel Bultmann Kähler gekend, maar Kähler niet Bultmann; zeker niet als theoloog. En als de weg zo verloopt: eerst kennis maken met het werk van Bultmann en daarna met dat van Kähler dan dreigt daar alleen al uit chronologisch oogpunt een groot gevaar. Maar wie diep in *Het probleem van de Schriftkritiek* is geïnteresseerd, zoals Berkouwer, kan absoluut niet voorbijgaan aan Kähler en dat geldt toch min of meer voor heel wat, dat Kähler geschreven heeft over het verstaan van de Bijbel. Kähler is ook nog een theoloog die ook filosofisch goed op de hoogte was, maar die genoeg heeft om zich allereerst te concentreren op de heilige Schrift in heel haar samenhang.

De onverzadigde theologische honger van Berkouwer heeft verstrekken gevolgen, want juist hij is het ook die zo ernaar verlangt om de systematische theologie conform de Schrift te laten lopen en bovenal recht te doen aan de Bijbel. In een theologisch gesprek met hem, vroeg hij, als er een stilte viel: ‘Waar denk je aan?’ Daarmee verlangde hij een tekst van je te horen of een passage uit de Schrift ter sprake te brengen.

Vanaf Gunning jr. (1829-1905) hebben ethische theologen veel beter de betekenis van Kähler ingezien dan neocalvinisten als Bavinck, Hepp, Schilder en toch ook Berkouwer. Maar de latere ethische systematische theologen, die onderling ook nogal verschillen, hebben hun kracht niet weten te behouden en hebben elkaar tenslotte toch weer weten te vinden in de vaarwateren van Barth. Ph. Kohnstamm citeert wat hij vernam in een orgaan van de ethische richting, *Algemeen Weekblad* 16 nov, 1928: “‘Er ging in die tijd bijna geen college van Gunning voorbij, of de kern

van wat Barth leert, kwam in geheel dezelfde geest ter sprake”, gelijk professor Arthur de Sopper constateert’.³⁹ Wij denken aan de toen leidinggevende hervormde theologen als Haitjema, Noordmans, Miskotte, Jan Koopmans, Van Niftrik en Berkhof. Zij zijn tenslotte toch wel op een zeker moment min of meer geporteerd geraakt voor Barths theologie. Maar de belangrijke gedachte van Haitjema voor een theocratie laat zich moeilijk met Barths denken verenigen en de politieke keuze van Haitjema en die van Van Niftrik voor de CHU laten zich bezwaarlijk vereffenen met de keuze voor het socialisme van Barth. Zowel Haitjema als Miskotte zochten aan het eind van hun leven naar bevinding in de prediking. Maar Abraham Kuyper zag de betekenis van Kähler wel degelijk in, wij wezen erop, maar waar en waarom is dit aan de VU gestagneerd?

Interessant en spannend wordt het als de van vrijgemaakt-gereformeerde huize komende theoloog Jan Veenhof (1934-2024), die zijn vleugels ook heeft uitgeslagen buiten Holland, in Duitsland en in Zwitserland, als opvolger van Berkouwer aan de VU wordt benoemd. Hij heeft immers bij herhaling ook gewezen op de betekenis van Kähler in zijn monumentale dissertatie *Revelatie en Inspiratie. De Openbarings- en Schriftbeschouwing van Herman Bavinck in vergelijking met die der ethische theologie* (1968). Had Veenhof daarin niet met het attenderen op de betekenis van Kähler, die in zo’n nauw contact stond met de ethische theoloog Gunning jr., van betekenis kunnen zijn op de leerstoel dogmatiek aan de VU? Dat Gunning jr. in zijn levensavond meer begrip kreeg voor de theologische positie van Kuyper heeft zijn contact met Kähler daaraan ook niet bijgedragen? De jonge Veenhof moet al wel als student, aan de Theologische hogeschool, aan de Broederweg in Kampen, hebben ervaren en ingezien het tekort aan een levende en bijdetijdse Schriftbeschouwing. Veenhof promoveerde in Duitsland bij de ‘reformierte’ theoloog Otto Weber (1902-1966) in Göttingen, die zelf gepromoveerd was (1938) bij Emanuel Hirsch.⁴⁰ Weber was zowel een

³⁹ K. Schilder, *Schriftoverdenkingen*, deel I, Goes 1956, p. 302.

⁴⁰ Vicco von Bülow, *Otto Weber (1902-1966) Reformierte Theologie und Kirchenpolitiker*, Göttingen 1999.

kenner van het werk van Calvijn, wiens *Institutie* hij vertaalde in het Duits (1936-1938), als ook van Karl Barth, wiens KD hij toegankelijker maakte in zijn *Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht*. Weber kende Bavincks theologie en hij las ook Nederlands. Vrij plotseling overleed hij, zodat het net genoemde boek over Barths K.D. werd afgemaakt door Hans-Joachim Kraus. Weber zelf werd vooral bekend door zijn tweedelige *Grundlagen der Dogmatik*.

Er is weinig voor nodig om de Schriftbeschouwing van Herman Bavinck in zijn *Gereformeerde Dogmatiek* en die van Klaas Schilder in zijn ‘Tegenstrijdigheden in de Bijbel?’ (1919) met elkaar te vergelijken en het verschil in benadering te zien. Voor de onfeilbaarheid van de Schrift opkomen is niet verstandig, want wij hebben de Schrift niet als een petrefact ontvangen. Schilder wil terug naar de autographa, die volgens hem foutloos waren, welke mening ook Augustinus had. Zo valt bij Augustinus direct al op dat hij met een geheel andere vertaling werkte dan Schilder.⁴¹ De opvallende variëteit bij de vele schrijvers geven ook meteen al het menselijke in de Schrift weer. Ieder schreef met een bepaald doel en van die persoon en diens bijzonder- en eigenaardigheden maakte de Geest gebruik. Zo is het bijvoorbeeld sprekend dat getallen in de Bijbel en dat blijkt zeer menselijk te zijn, vooral in ’t spreken, nogal wat vergissingen hebben teweeg gebracht en als wij de LXX erbij halen en vergelijken met de Hebreeuwse Bijbel is het nog veel sterker.

Abraham Kuyper stond niet alleen een herhalen voor van het reformatorisch-calvinistisch verleden, maar trachtte ook het gedachtegoed ‘in rapport brengen met de tijd’. Conservatisme kan hem in die zin moeilijk verweten worden. Toen Kuyper in zijn *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid* opvallend positief oordeelde over de theologie van zijn tijdgenoot Kähler, bleek daaruit heel opmerkelijk dat hij goed doorhad wat Kähler voorstond. Heeft Kuypers oordeel wel die navolging gehad die zij verdiende? Anderzijds moet Veenhof zowel als student in de collegezaal aan de broederweg, als ook als toehoorder in

⁴¹ Dit valt heel opvallend op in het boekje van A. Sizoo, *Uren met Augustinus*, Baarn z.j.