

Dr. R.H. Reeling Brouwer (red.)

Confessie en praktijk

*Teksten naar aanleiding van de studiedag op 30 maart
2000, belegd door de Theologische Universiteit Kampen
en het Confessioneel Gereformeerd Beraad.*

16

Confessie en praktijk

Teksten naar aanleiding van de studiedag op 30 maart 2000, belegd door de Theologische Universiteit Kampen en het Confessioneel Gereformeerd Beraad.

Dr. R.H Reeling Brouwer (red.)

Kamper oraties 16

© 2001 Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland,
Kampen

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, DEN HAAG

Reeling Brouwer (red.), dr. R.H.,

Confessie en Praktijk. Teksten naar aanleiding van de studiedag op 30 maart
2000 belegd door de Theologische Universiteit Kampen en het Confessioneel
Gereformeerd Beraad. - Kampen: THU-Kampen. - (Kamper Oraties 16)

ISBN 90-73954-47-9

NUGI 631

Trefw.: theologie; confessie

Omslag Hendriks - Kampen

INHOUDSOPGAVE

WOORD VOORAF	5
STELLINGEN OVER HET BELIJDEN G.W. Neven	7
DE EXEGESE VAN DE SCHRIFT EN DE GEREFORMEERDE CONFESSIE - Een benadering vanuit de griekse kerkvaders R. Roukema	11
DE INZET VAN HET BELIJDEN - Over een belijdenis-ontwerp van Calvijn en een synodale wijziging daarin. R.H. Reeling Brouwer	19
DE TROOST VAN DE CATECHISMUS IN DE PRAKTIJK TE HEIDELBERG G. den Hartogh	29
ONTFERMING EN OORDEEL: EEN VOORVAL IN DE GEMEENTE - Ethische en pastorale reflecties. L.A. Werkman en R.R. Ganzevoort	41
VRAGEN ROND DE VERGEVING IN DE SITUATIE VAN INCEST A. van der Kooi	49
CONFESSIE EN PRAKTIJK - Enige evaluerende opmerkingen G.J. Mink en W.J.W. Scheltens	61
PERSONALIA	71

WOORD VOORAF

Op 30 maart 2000 belegde de Theologische Universiteit Kampen in samenwerking met het Confessioneel Gereformeerd Beraad een studiedag voor civitasleden en predikanten onder de titel 'Confessie en Praktijk'.

Het plenaire gedeelte verliep, na de opening door de rector, in twee rondes. De eerste ronde was gewijd aan de praktijk van de prediking ('Uit de Schrift, naar de Confessie'), de tweede aan de rol van de confessie in het pastorale beleid van de gemeente ('Ontferming en oordeel', toegespitst op een voorval waarin zich voor de één misschien een seksuele grensoverschrijding, voor de ander verkrachting en geweld heeft voorgedaan). In beide rondes hield een tweetal docenten van de ThUK een korte inleiding over de gekozen thematiek, waarna de beide dagvoorzitters (predikant en afkomstig uit het CGB) daarover met hen in gesprek gingen. In een zestal werkgroepen kwam het vervolgens tot verwerking en toespitsing.

In deze aflevering van de *Kamper Oraties* zijn bij wijze van verslaglegging van de studiedag in bewerkte en geannoteerde versie de lezingen van het plenaire gedeelte opgenomen, aangevuld met een bewerkte tekst van een inleiding van een werkgroep uit elk van de twee themavelden. De beide dagvoorzitters zetten tenslotte het gesprek dat zij op 30 maart met de inleiders voerden in het verband van deze bundel voort. Ook zichzelf menen daarmee niet het laatste woord te hebben gesproken, want studiedag en brochure zijn nu juist bedoeld als *begin* van een gesprek, dat *voortzetting* verdient. Naar allen, die aan dit begin hun bijdrage hebben geleverd gaat onze dank uit.

Mede namens de rector en de dagvoorzitters,

Rinse Reeling Brouwer

STELLINGEN OVER HET BELIJDEN

G.W. Neven

1. De belijdenis is een *cri de coeur*.
 - a) De historie leert dat de belijdenis van de kerk op beslissende momenten naar buiten wordt gebracht. Zij wordt uit de nood geboren en zal in de regel sterk eenzijdig zijn. Het is dan ook ongepast haar altijd en overal van toepassing te verklaren.
 - b) De belijdenis zegt - hoe vreemd dat in hedendaagse oren ook klinken mag - dat in haar uitspraken de zaak van God in het geding is. Anders gezegd: wij, de kerk, belijden niet de zaken die wij zelf nastreven, maar Gods Zaak: zijn goedheid.
2. Een belijdenis is een *beroep op God*:
 - a) Zij is een beroep op God, omdat een mens het antwoord op het waarom van geweld, misbruik, onmacht en schuld ten ene male niet in zich heeft.
 - b) Zij is dan ook geen sinecure of leunstoelzaak, maar wordt uit de nood geboren.
3. Het is niet mogelijk belijdenisuitspraken uit het verleden zonder meer te *herhalen*.

Een belijdenis wil namelijk geen riedel zijn, maar ergens op wijzen: niet op wat mensen voor/met elkaar doen, maar op wat God voor mensen doet.
4. De belijdenis beweegt niet bij de Schrift - het Woord - vandaan, maar *naar de Schrift toe*.
 - a) Zij moet een gelegenheidsgeschrift (Schleiermacher) heten, omdat zij mensen op een bepaalde tijd/plaats de ogen opent voor wat God doet en voor wat deze God volgens de Schrift van mensen vraagt.
 - b) De ene belijdenis zal - bij andere tijden/gelegenheden - door nieuwe belijdenissen worden aangevuld.
5. De *theologie* maakt de vragen van de gemeente tot *haar* vragen.

In haar wetenschapsbeoefening neemt de theologische universiteit deel aan de vragen, die de gemeente vanuit haar sprakeloosheid en verlegenheden - al dan niet met een beroep op de historische belijdenis - stelt.

6. Wat is dan - gezien de sprakeloosheid - nu de vraag? Ik waag een schot. Onze vraag is hoe wij de *fragiliteit* van de Christus, waarover de belijdenis spreekt, kunnen terugvinden. Die kwetsbaarheid zou kunnen blijken uit de wijze waarop wij onze vragen stellen:
- a) zoals Johannes de Doper: 'Zijt gij het die komen zou of hebben wij een ander te verwachten?'
 - b) zoals ieder mens nadien op zijn/haar tijd: 'Is *deze* mens - diep verwond - wel *mijn* medemens, in wie ik mij herken?'
7. De gevleugelde uitspraak van O. Noordmans, dat een belijdenis niet een *stok* is om te slaan, maar een *staf* om te gaan, geldt niet enkel de belijdenissen van vroeger; zij geldt ook voor de geloofsuitspraken die wij thans menen te mogen/ te moeten/ te kunnen doen.

UIT DE SCHRIFT, NAAR DE CONFESSIE

DE EXEGESE VAN DE SCHRIFT EN DE GEREFORMEERDE CONFESSIE

Een benadering vanuit de Griekse kerkvaders.

R. Roukema

Inleiding: de berg Sinai.

Wat doet een exegeet wanneer hij of zij de Bijbel uitlegt? En wat is er met die Bijbel gebeurd in de loop van de kerkgeschiedenis, toen er op kruispunten van die geschiedenis allerlei belijdende teksten zijn opgesteld? En wat kun je hiermee, als gelovige en als predikant die leeft in een heel andere tijd? In deze bijdrage wil ik pogen in enkele lijnen mijn visie hierop te schetsen.

Ik begin met een bijbeltekst. Wanneer in Exodus 20 is verhaald hoe op de berg Sinai de tien geboden zijn gegeven, vervolgt de tekst (in de NBG-vertaling van 1951):

‘En het gehele volk was getuige van de donderslagen, de bliksemstralen, het geluid van de bazuin en de rokende berg. Toen het volk het zag, beefde het en bleef van verre staan. En zij zeiden tot Mozes: Spreek gij met ons, dan zullen wij horen; maar God spreke niet met ons, opdat wij niet sterven. Maar Mozes zeide tot het volk: Vreest niet, want God is gekomen om u op de proef te stellen, en opdat er vrees voor Hem over u kome, dat gij niet zondigt.

Het volk nu bleef van verre staan, maar Mozes naderde tot de donkerheid waarin God was.’¹

In talloze commentaren kunt u van dit gedeelte een taalkundige en godsdienst-historische uitleg vinden.² Maar gelet op het thema van deze dag is deze benadering van de bijbeltekst, zoals die in de meeste commentaren wordt bedreven, hoe belangrijk ook, slechts een eerste stap. Als exegeet heb ik er geen enkele behoefte aan om het belang van mijn vak als onbeduidend voor te stellen, maar ik kan het wel relativeren. Exegese levert niet per se een preek, evenmin als alle bijbelteksten naadloos zijn in te passen in de latere belijdenissen.

Gregorius van Nyssa over God in het donker.

Van het boek Exodus ga ik naar het einde van de vierde eeuw van de jaartelling, om te luisteren naar enkele beschouwingen van de Cappadocische kerkvader Gregorius van Nyssa over deze bijbeltekst. In zijn boek over Mozes³ geeft hij

eerst een soort zakelijke navertelling van Mozes' leven. Daarna begint Gregorius opnieuw en laat hij de geestelijke betekenis zien van wat hij daarvoor kort en zakelijk heeft naverteld. Veel van zijn allegorieën laat ik voor wat ze zijn, maar zijn beschouwingen over de zojuist (in vertaling) geciteerde bijbeltekst bevat een inzicht dat voor theologen van groot belang is. Gregorius schrijft:

'De theologie [dat wil zeggen: het spreken over God] lijkt inderdaad op het bestijgen van een steile, moeilijk toegankelijke berg. De grote menigte [van het volk] kan slechts met moeite tot bij de voet van de berg komen. Maar als iemand Mozes is, zal hij bij het beklimmen een grote hoogte bereiken, terwijl hij het trompetgeschal hoort dat, volgens het verhaal, gaandeweg sterker wordt.⁴ Inderdaad is de heilsboodschap over de goddelijke natuur [God zelf] een trompet die het gehoor verbijstert. Ze was krachtig toen ze voor het eerst werd waargenomen, maar in de laatste dagen was ze nog sterker en trof ze het gehoor feller.'⁵

Gregorius legt uit dat die heilsboodschap eerst is verkondigd door de wet en de profeten, maar nog te zwak, en vervolgens veel krachtiger door de prediking van het evangelie.⁶ Hij neemt aan dat toen Mozes binnentrad in 'de donkerheid waarin God was', hij daar God zag. Als exegeet merk ik op dat dit element, dat Mozes daar God zag, niet in deze tekst staat,⁷ maar dat vind ik nu minder belangrijk. Gregorius wijst erop dat God eerst verscheen in licht (namelijk bij de brandende doornstruik)⁸ en nu in duisternis. Hoe kan dat? Hij legt uit dat hoe meer inzicht je krijgt in de dingen van God, en hoe meer je alle menselijke voorstellingen van God achter je laat, je des te meer doordringt tot God als de onzienlijke en ongrijpbare en je daar God ziet. Gregorius zegt:

'Want hierin bestaat de ware kennis van wat gezocht wordt [dat wil zeggen: God] en hierin bestaat het ware zien, namelijk in het niet zien, omdat wat gezocht wordt alle kennis te boven gaat, en door die ongrijpbaarheid als het ware als door duisternis aan alle kanten ervan gescheiden is.'⁹

Het thema van dit citaat komt in dit geschrift nog enkele malen terug. Zo zegt Gregorius dat alle namen van Christus tekort schieten om hem op de juiste wijze aan te duiden, zowel die namen die men gering vindt, als die waarvan men denkt dat zij inzicht geven in zijn grootheid.¹⁰ En: de ware aanschouwing van God bestaat hierin dat wie naar Hem opziet nooit tot een volkomen bevrediging van zijn verlangen geraakt.¹¹ Met andere woorden: als christen, als iemand die gelooft dat God zich in Christus heeft geopenbaard, zegt Gregorius en blijft hij

zeggen dat de ware kennis van God onze kennis te boven gaat.

Het inzicht van de orthodoxe kerkvaders.

Gregorius vertolkt hier het zeer belangrijke inzicht van de Cappadocische en andere orthodoxe kerkvaders, dat hoezeer wij ook ervoor ontvankelijk zijn om iets van God te begrijpen en iets zinnigs over Hem te zeggen of te schrijven, onze woorden altijd, per definitie, tekort zullen schieten. Enerzijds heeft God zich in zijn werkingen en eigenschappen - van liefde en genade bij voorbeeld - geopenbaard, maar anderzijds en ten diepste gaat Gods wezen onze gedachten en woorden en voorstellingen verre te boven. Dat inzicht herkent Gregorius in die tekst waarin staat dat Mozes binnentrad in de donkerheid waarin God was.¹²

In de orthodoxie van de eerste eeuwen staan uitspraken over God, dogma's en confessies onder het voorbehoud dat onze menselijke woorden over God uiteindelijk niet kunnen tippen aan wie God in zijn wezen is. Hij is onzienlijk, ongrijpbaar, en al onze verwoordingen van de geheimenissen die Hij heeft geopenbaard, ook van de menswording van zijn Zoon en van zijn heilsplan tot verlossing van de mensheid en van heel zijn schepping - al onze woorden zijn en blijven stukwerk.¹³ Het besef van dit voorbehoud is het 'woord vooraf', het *prolegomenon*, van de orthodoxie van de eerste eeuwen en van de oosters-orthodoxe kerken.¹⁴ Men spreekt dan van 'apofatische' ofwel 'negatieve' theologie, omdat wij mensen ten diepste alleen kunnen zeggen hoe God *niet* is.

Dit orthodoxe gezichtspunt gaat onder meer terug op Philo, die behalve door het Oude Testament en andere joodse tradities ook was geïnspireerd door het Platonisme.¹⁵ Dat deze overwegingen van de apofatische ofwel negatieve theologie deels een filosofische achtergrond hebben, vind ik geen nadeel. Er zijn immers genoeg bijbelteksten waarin soortgelijke gedachten voorkomen.¹⁶ Vanzelfsprekend hebben de kerkvaders zich ook op zulke teksten beroepen.

Exegese en prediking.

Nu geldt dit aspect van de patristische orthodoxie niet alleen voor dogma's en confessies; mijns inziens valt de uitleg van de Schrift, en dus ook de academische literair-kritische exegese, evenzeer onder ditzelfde voorbehoud. Exegeten proberen zo goed mogelijk door te dringen in de talen en in de culturele en politieke en religieuze wereld waarin een bijbeltekst tot stand gekomen is; zij proberen een verantwoorde vertaling te geven en te wijzen op details die de lezer gemakkelijk zouden ontgaan. In die teksten zijn allerlei ervaringen neergeslagen die mensen hebben opgedaan met God de Vader, met Jezus Christus, met de Geest. Van de bijbelschrijvers erkennen wij dat zij door de Heilige Geest zijn geïnspireerd, maar het resultaat is neergelegd in menselijke taal die per definitie

gebrekig is. Het is dan ook voor iedere lezer duidelijk dat de ene bijbelschrijver de dingen weer aanmerkelijk anders kan zeggen dan de andere. Het dient geen enkel doel om onderlinge tegenstrijdigheden, of tegenstrijdigheden met de latere confessies (en die zijn er!), te proberen te harmoniseren om zo tot een sluitend geheel te komen - want al die woorden, van de Heilige Schrift tot en met de dogma's en confessies van de vierde en de vijfde en de zestiende eeuw staan onder het grote voorbehoud van de menselijke taal en van het menselijke verstand, hoezeer beide ook door de Heilige Geest worden verlicht. Onze taal en ons verstand zijn en blijven gebrekkig, en kunnen de geloofsgeheimen nooit geheel adequaat uitdrukken; ze kunnen alleen ernaar verwijzen. Ik zou wensen dat in moeizame discussies en geschillen - zoals over de verzoening tussen God en mensen door Christus - de diverse partijen dit wat meer zouden beseffen.

Passen wij dit inzicht toe op de prediking die uitgaat van bijbelteksten, dan heeft deze mijns inziens dit doel: in alle bescheidenheid te proberen evocatief en verwijzend te spreken, opdat het mysterie dat ons altijd weer ontglipt toch weer even oplicht en door al onze gebrekkige woorden heen wordt aangeroerd. Het is in onze tijd en in de huidige kerkelijke praktijk een hele toer om goed te preken; daarvoor is heel veel nodig, zoals mensenkennis en inzicht in de tijdgeest. Maar wil in een preek dat geheim oplichten dat ons steeds weer ontsnapt, dan hebben predikanten de volgende drie dingen in ieder geval nodig:

- * ten eerste aandacht voor de letter van de tekst. De literair-kritische exegese biedt daarvoor allerlei goede methoden (om kritisch te gebruiken uiteraard),
- * ten tweede een historisch besef ten aanzien van de eeuwen die ons scheiden van de Schrift en ten aanzien van de dogmatische en confessionele ontwikkelingen, want alles heeft zijn eigen *Sitz im Leben* en verdient het vanuit die context te worden beoordeeld en niet te snel te worden afgewezen en
- * ten derde hebben predikanten nodig wat ik nu maar noem: een mystieke inslag (of zo u wilt: vreze des HEREN), zoals ook de kerkvaders heel goed wisten, om de - al dan niet 'geestelijk' te noemen - relevantie van een tekst te peilen en deze in alle gebrekkigheid over te dragen en te vertolken.

Het gereformeerd protestantisme.

Ik heb de indruk dat in het klassiek gereformeerde protestantisme te weinig aandacht is geschonken aan dit grote voorbehoud ten aanzien van belijdende woorden, zoals dit in de eerste eeuwen is verwoord. De gereformeerden van de zestiende eeuw waren in hun conflict met de rooms-katholieke kerk zo overtuigd van hun visie op het evangelie dat zij onvoldoende de relativering inbrachten dat onze menselijke woorden uiteindelijk alleen maar om de grote geheimen heen kunnen cirkelen en nooit volkomen kunnen uitspreken wat in absolute zin waar is.

Zo begint de Nederlandse Geloofsbelijdenis (van 1561) met een definitie van God waarin zelfs, als een traditioneel element, beleden wordt dat God onbegrijpelijk is, maar dit element wordt niet gethematiseerd. De toon wordt voorts gezet door de twee middelen waardoor wij God kennen: door de schepping en door het heilig en goddelijk Woord, de Bijbel; dan gaat het verder met een opsomming van de canonieke boeken, en dat protestanten hun geloof alleen daarop baseren en dat zij de apocriefe boeken daarvoor niet gebruiken; er wordt beleden dat de Heilige Schrift de wil van God volkomen bevat en dat al wat de mens heeft te geloven om behouden te worden daarin voldoende geleerd wordt. Daarna gaat het over de drieëenheid, enzovoorts. Alleen in artikel 13 over Gods voorzienigheid worden nog even Gods *onbegrijpelijke macht* en goedheid genoemd, en is daar sprake van een *onuitsprekelijke* troost.

In de context van die tijd is het alleszins te billijken dat de dingen toen zo zijn gezegd, maar in de vurige drang om het evangelie positief uiteen te zetten is er toch iets over het hoofd gezien: het grote voorbehoud van de oude orthodoxie, het besef dat onze woorden ontoereikend zijn om daarmee de geloofsgeheimen geheel en al uit te drukken. Ditzelfde geldt al even sterk - zo niet: nog sterker - voor de Heidelbergse Catechismus en voor de Leerregels tegen de Remonstranten. Calvijn blijkt wel ervaring te hebben gehad met Gods ondoorgrondelijkheid; hij gebruikt dan zelfs termen als afgrond en doolhof.¹⁷ Toch stipt hij in zijn Institutie - toch een systematisch werk - het thema van de onbegrijpelijkheid van God slechts zijdelings aan en komt hij daar niet tot een thematisering hiervan.¹⁸ Het gevolg was - en is soms nog - een overwaardering van bijbelteksten en dogma's en confessies als waarheden die de goddelijke werkelijkheid precies in kaart brengen; terwijl dat nooit kan.¹⁹

Besluit.

Het is mij allerminst erom te doen, het belang van de oude dogma's en confessies te ontkennen. Zij verdienen het, voluit serieus te worden genomen en niet bij voorbaat al afgeschreven of in het museum gezet te worden. Dogma's en confessies zijn er weliswaar niet voor bedoeld om steeds maar weer verkondigd te worden; het is voor predikanten echter onontbeerlijk om ze bij de prediking als het ware in het achterhoofd te houden. Wel mogen de dingen van het evangelie soms eenzijdig worden gezegd. Noordmans merkte zelfs op dat in de preek het geheel van de dogmatiek scheef getrokken *behoort* te worden.²⁰ Mijn punt is echter dat predikanten niet alleen de dogma's en confessies in het achterhoofd moeten houden, maar óók het oude orthodoxe voorbehoud dat aan de dogma's voorafgaat. Dit betekent dat wij bij al ons spreken en discussiëren en schrijven ervan doordrongen dienen te zijn dat onze woorden over God uiteindelijk en ten

diepste ontoereikend zijn. Dit besef van onze ontoereikendheid en van Gods onpeilbare grootheid dienen wij bij de prediking dus evenzeer in gedachten te houden.

Deze benadering lijkt wellicht aan het gezag van de oude dogma's en confessies afbreuk te doen. Maar volgens de patristische orthodoxie was het juist de bedoeling dat althans de dogma's onder dat voorbehoud zouden staan. Op grond van deze benadering is het mij er nu om te doen, de vaak zo ervaren discrepantie tussen de exegese van de Schrift en de latere confessies te relativëren, en wel in het perspectief van de donkerheid waarin God zich zo vaak verbergt.

Nauwkeurige exegese van een bijbeltekst is een stap om met deze verborgen God in aanraking te komen. Kennis nemen van de latere verwoordingen van zijn openbaring op aarde ligt in het verlengde daarvan, want het zijn beproefde, hoewel gebrekkige, wegwijzers. En dan zelf het woord nemen om althans iets te zeggen van wat je hebt gezien of juist niet gezien is weer een stap. Maar: al te vaak zien wij in raadselen. Wijs is wie dat inziet.

Eindnoten

1. Exodus 20: 18-21.
2. Zoals: C. Houtman, *Exodus vertaald en verklaard* III (Commentaar op het Oude Testament), Kampen 1996, 81-87.
3. De tekst is uitgegeven en voorzien van een Franse vertaling door J. Daniélou: Grégoire de Nyse, *La vie de Moïse* (Sources Chrétiennes 1^{er}), Paris 1968; een Nederlandse vertaling is verzorgd door de Benedictinessen van Bonheiden: Gregorius van Nyssa, *Over het leven van Mozes de Wetgever* (Kerkvaderteksten met Commentaar 9), Bonheiden 1992. De vertalingen in deze bijdrage zijn deels aan die van de Benedictinessen ontleend, maar wijken soms ook hiervan af; de wijzigingen zijn van mijn hand.
4. Zie Exodus 19: 19.
5. Leven van Mozes II, 158.
6. Leven van Mozes II, 159.
7. Vgl. echter Exodus 24: 11.
8. Vgl. Exodus 3: 2; Leven van Mozes II, 19-26.
9. Leven van Mozes II, 163.

10. Leven van Mozes II, 176.
11. Leven van Mozes II, 233.
12. Zie ook reeds, van omstreeks 200, Clemens van Alexandrië, *Stromateis V*, 71, 3-5; 78, 1-3; 81, 4- 82, 4; uitgegeven en vertaald door A. Le Boulluec, P. Voulet: Clément d'Alexandrie, *Les Stromates. Stromate V*, tome I (Sources Chrésiennes 278), Paris 1981.
13. Zie bij voorbeeld ook Johannes Chrysostomus' tweede preek over Gods onbegrijpelijkheid, waar hij deze onbegrijpelijkheid van toepassing acht op het geloof, de kennis en de leerstellingen (*περὶ πίστεως ταῦτα λέγει καὶ γνώσεως καὶ δογμάτων*). Deze preken zijn uitgegeven en vertaald door J. Daniélou, A.-M. Malingrey, R. Flacelière: Jean Chrysostome, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu* (Sources Chrétiennes 28^{bis}), Paris 2000, 172-175 (r. 400-401).
14. Zie V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Cambridge/London 1957, 23-43 (vertaling van *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944); P. Evdokimov, *L'orthodoxie*, Neuchâtel/Paris 1959, 47-56; J. Meyendorff, *St Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, [Paris] 1959, 123-131; G. Galatis, "Apothatismus als Prinzip der Schriftauslegung bei den griechischen Kirchenvätern", in: *Evangelische Theologie* 40,1 (1980), 25-40.
15. Zie van Philo onder meer: De posteritate Caini 13-16; 167-169; De confusione linguarum 138; De mutatione nominum 7-15. Deze werken zijn uitgegeven en vertaald door F.H. Colson, G.H. Whitaker: *Philo in ten Volumes* (Loeb Classical Library 227, 261, 275), Cambridge (Mass.)/London 1927, 1932, 1934. Over Philo's invloed op de kerkvaders handelt D.T. Runia, *Philo in Early Christian Literature. A Survey*, Assen/Minneapolis 1993; zie voorts: A.C. Geljon, *Moses as Example: The Philonic Background of Gregory of Nyssa's De Vita Moysis*, diss. Leiden 2000, in het bijzonder . 174-183.
16. Men zie bij voorbeeld Job 23: 3-9; Psalm 139: 6; Prediker 3: 11; 8: 17; Jesaja 40: 28; 55: 8-9; Romeinen 11: 33; 1 Korinthiërs 2: 6-16; 13: 8-12; Efeziërs 3: 19; Filippenzen 4: 7; 1 Timoteüs 6: 16. Bij de Apostolische Vaders: 1 Clemens 33: 3; 49: 1-4; bij de Apologeten: Athenagoras, *Supplicatio* 10, 1; Theofilus van Antiochië, *Ad Autolyicum I*, 3.
17. Zie W.J. Bouwsma, *John Calvin. A Sixteenth Century Portrait*, New York/Oxford 1988, 45-48; 173.
18. Zie F.H. Klooster, *The Incomprehensibility of God in the Orthodox Presbyterian Conflict* (diss. VU), Franeker 1951, 80-85.

19. Karl Barth had hiervoor wel aandacht; zie bij voorbeeld *Die kirchliche Dogmatik II,1: Die Lehre von Gott*, Zollikon-Zürich 1946, 200-229.
20. O. Noordmans, *Herschepping*, 2e dr., Amsterdam 1956, 26; *Verzamelde Werken II*, Kampen 1979, 221; zie ook de hieraan voorafgaande bladzijden (over het dogma: 'wij moeten een beetje thuis zijn in de spraakkunst der kerk', 23/219).

DE INZET VAN HET BELIJDEN

Over een belijdenis-ontwerp van Calvijn en een synodale wijziging daarin.

R.H. Reeling Brouwer

Gedurende vier dagen van de maand mei van 1559 vond te Parijs, zomaar in een huis van een gemeentelid in Saint-Germain, in het diepste geheim, bij een niet denkbeeldig gevaar van arrestatie van de twintig afgevaardigden, de eerste synode plaats van de gereformeerde kerk in Frankrijk. Men had onder meer het plan opgevat om in een belijdende tekst de zaak van de vervolgde gemeenten publiekelijk te verantwoorden, maar vroeg voor de zekerheid eerst nog maar advies aan het informele hoofdkwartier te Genève. Daar was Johannes Calvijn juist aan het herstellen van een ernstige ziekte en het gevraagde advies, waar hij naar men meende toch wel bij betrokken moest worden, kwam vanaf zijn ziekbed en bijna te laat. Het was terughoudend van toon: 'als sommigen van u er zo hardnekkig op staan, een belijdenis openbaar te maken, dan betuigen wij voor engelen en mensen, dat deze ijver ons op dit moment nog niet bevalt'.¹ Het bekendmaken van een confessie is een zaak van het juiste moment. Je kunt er uit angsthazerij te bang voor zijn. Je kunt het ook uit waaghalzerij te graag willen. Weten ze daar in Parijs wel zeker, dat het nú moet?

Nadat je deze waarschuwing hebt gelezen bevreemdt het, te merken dat Calvijn blijkbaar tóch een eigen ontwerp voor een confessie heeft bijgevoegd. Ook bij twijfel aan de onderneming hield hij de zaak blijkbaar liever zelf in de hand. Zijn concept is door de synode in hoofdzaak gevolgd. De verschillen tussen zijn 35 artikelen en de 40 artikelen van de zogeheten *Confessio Gallicana* zijn over het geheel genomen marginaal. Alleen de inzet wijkt opmerkelijk af.² En juist die inzet wil ik tot uitgangspunt nemen voor dit korte verhaal, omdat - aldus mijn these - bij vergelijking van Calvijns ontwerp met de synodale eindtekst ook meteen een verschil in visie aan het licht komt op de functie van de confessie tussen Schrift en prediking.

Calvijns ontwerp.

Voor de inzet van het belijden had de reformatorische beweging tot 1559 twee typen voortgebracht. Het *eerste* was geleverd door Melancthon. In de Augsburgse Confessie betuigt deze in een eerste artikel, dat op de Lutherse kansels eenvoudigweg het besluit van Nicea wordt gerespecteerd: vrees niet, geachte keizer, wij zijn geen ketters, wij houden ons aan hetgeen orthodoxe christenmensen altijd hebben geleerd, aan het ene goddelijk wezen in drie personen. Het *tweede*

type vind je in de Zwitserse reformatie.³ Daar wordt ingezet met de vermelding van de Schrift als regel van het geloof en als norm van de prediking.⁴ De boodschap is dan: weet, dat wij ons door niets anders dan door de Schrift wensen te laten gezeggen!

Calvijn sluit zich op subtiële wijze bij beide tradities aan en corrigeert ze tegelijkertijd. Artikel 1 lijkt de Zwitsers te volgen, artikel 2 Wittenberg, maar artikel 1 wordt zó geformuleerd dat het al voorbereidt op artikel 2. Het begint aldus:

1. Pource que le fondement de croire, comme dit St. Paul, est par la parole de Dieu, nous croyons que le Dieu vivant est manifeste en sa Loy et par ses prophetes, et finalement en l'Evangile, et y a rendu tesmoignage de sa volenté autant qu'il est expedient pour le salut des hommes.

1. Omdat de grondslag van het geloven, zoals St. Paulus zegt, is (gelegd) door het Woord van God [Rom. 10:17], geloven wij dat de levende God zich manifesteert in zijn Wet en door zijn profeten, en tenslotte in het Evangelie, en dat hij daar getuigenis heeft afgelegd van zijn wil zoveel als afdoende is voor het heil van de mensen.

Dit begin is niet polemisch. Het is een betuiging van aanhankelijkheid. Wij leven bij de gratie van het levende Woord van de levende God. En wij krijgen in dat Woord te horen, hoe zijn wil bestaat in het schenken van heil aan mensen. Daar kunnen wij mee toe, daar hebben we fiducia in. Tegelijk horen we dit Woord dankzij heel concrete getuigen, Mozes, profeten en evangelisten:

Ainsi nous tenons les livres du vieil et nouveau Testament comme la somme de la seule verité infaillible procedee de Dieu, à laquelle il n'est licite de contredire. Mesmes pource que là est contenue la regle parfaicte de toute sagesse, nous croyans qu'il n'est licite d'y rien adiuster ne diminuer mais qu'il y faut asquiescer en tout et par tout.

Zo houden wij de boeken van de heilige Schrift - van het Oude en Nieuwe Testament - voor de hoofdsom van de enige onfeilbare waarheid die van God uitgaat, welke het niet geoorloofd is om tegen te spreken. Ja zelfs, omdat daarin de volmaakte regel van alle wijsheid is vervat, geloven wij dat het niet is toegestaan om er iets aan toe te voegen of aan af te doen [Deut. 12: 32], maar dat men in alles en door alles daarmee dient in te stemmen.

Sola Scriptura! Een exclusieve omhelzing: in déze woorden en in geen andere is

het, dat we hét Woord verwachten te horen. Voor moderne oren klinkt het in meerdere opzichten problematisch. Het idee van de 'enige onfeilbare waarheid' kan ons in de weg zitten, om de meerstemmigheid binnen de Schriften te honoreren. Het verbod op tegenspraak kan ieder gesprek blokkeren. De beledenen onveranderbaarheid van de Schrift kan ieder hermeneutisch zicht op onze hoogst veranderlijke omgang met haar verdringen. Het gebod tot instemming kan al onze vragen smoren. Het kán allemaal. En het is ook gebeurd.

Toch: het hoeft niet. Je kunt in het geweldige vertrouwen in de tekst, die zó-en-niet-anders luidt, ook iets anders horen, iets dat voor de exegese meer vruchten brengt. Veronderstelt immers niet iedere respectvolle omgang met een vreemde tekst, dat de oorzaak van tekortkomingen in het verstaan van die tekst niet te snel bij de tekst zelf wordt gezocht? Kun je het niet zó opvatten, dat we hier worden opgeroepen tot een luisterhouding, die de tekst het eerste woord geeft en deze niet te snel in de rede valt, die net zo lang durft te wachten en te werken tot de tekst een zin voor de lezer openlegt? Dat hééft iets. Maar ook dan nog blijft er de vraag naar de subjectieve inbreng van de lezeres, die de tekst in haar uitleg kan maken of breken. Is daar ruimte voor? We luisteren verder:

Or comme ceste doctrine ne prend son autorite des hommes ne des anges, mais de Dieu seul, aussi nous croyons (d'autant que c'est chose surmontant tous sens humains, de discerner que c'est Dieu qui parle) que luy seul donne la certitude d'icelle à ses eleus, et la seelle en leurs coeurs par son Esprit.

Welnu, aangezien deze leer haar gezag ontleent aan engelen noch aan mensen, maar aan God alleen, geloven wij ook (waar het een zaak is die elk menselijk besef te boven gaat om te onderscheiden dat Gód het is die spreekt), dat Hij alleen de zekerheid ervan aan de verkorenen schenkt en haar verzegelt in hun harten door zijn Geest.

Wij verwachten gelovig in deze woorden Gód zijn woord te horen spreken. Maar wie kan vaststellen, dat het God is die spreekt? Dat kan geen mens. Dat kan alleen God zelf. 'Alleen de Geest beroert de geest' (*Liedboek voor de Kerken*, Gezang 7). Dezelfde Geest die werkte in profeten en apostelen werkt ook in ons. God is niet alleen in het objectieve - het Woord dat tot ons komt -, maar evenzeer in het subjectieve - ons openstaan voor dat Woord. De gereformeerde liturgie getuigt ervan: geen opening van de Schriften zonder gebed om verlichting met de Geest. Het wordt hier wel erg toegespitst op een (objectieve) waarheid die (subjectief) om zekerheid vraagt: een actuele hermeneutiek zal hier meer aspecten willen aanvoeren.⁵ Maar in de kern van de zaak is hier een geheimis aan de orde waar we nog altijd omheen cirkelen: het is een wonder dat

door deze vreemde oude teksten ons nog iets gezégd wordt - het is een even groot wonder als onze harten opbloeien en opengaan waar ons iets gezegd wordt. Calvijns eerste artikel zegt ons: in beide wonderen, of in beide kanten van het ene wonder van het waarachtige horen is het de hemel zelf, die voor dit geheimenisvolle gebeuren instaat. Zo is God als Woord aangewezen op de Geest (en goddank niet op enig klerikaal leergezag!) en wijst God als Geest ons de weg tot verstaan van het Woord (want een spiritualiteit die eerder van de bijbel vandaan dan dieper de bijbel binnen voert kan nooit ontsprongen zijn aan de *heilige Geest*).⁶

En zó komt Calvijns dan uit bij het tweede artikel, dat de ene en drie-enige God belijdt:

2. Estans ainsi fondez nous croyons en un seul Dieu eternel, d'une essence spirituelle, infinie, incomprehensible et simple: toutesfois en laquelle il y a trois Personnes distinctes, le Pere, sa Parole ou sa Sagesse, et son Esprit. Et combien que le nom de Dieu sois quelque fois attribué en particulier au Pere d'autant qu'il est le principe et origine de sa Parole et de son Esprit, toutesfois cela n'empesche point que le Fils n'ait en soy toute Divinité en perfection, comme aussi le saint Esprit, d'autant que chacun ha tellement ce qui luy est propre quant à la Personne que l'essence unique n'est point divisee.

Et en cela nous avons ce qui a esté determininé par les anciens Conciles et detestons toutes sectes et heresies qui ont esté reiettees par les saint docteurs depuis S. Hilaire, Athanase, iusqu'à S. Ambroise et Cyrille.

2. Aldus gegrondvest geloven wij in één eeuwige God, oneindig, onbegrijpelijk en eenvoudig van wezen: toch zijn er drie onderscheiden personen in dit wezen, de Vader, zijn Woord of Wijsheid, en zijn Geest. En hoewel de naam 'God' telkens in het bijzonder wordt toegekend aan de Vader voorzover Hij het beginsel en de oorsprong is van zijn Woord en van zijn Geest, sluit dit toch in het geheel niet uit dat de Zoon heel zijn Godheid in volmaaktheid bezit, zoals ook de heilige Geest, voorzover ieder van hen heeft wat eigen is aan elke Persoon zonder dat dit het unieke wezen op welke manier dan ook verdeeld doet zijn.

En hierin houden wij ons aan wat is vastgesteld door de oude Concilies en verachten wij alle sekten en ketterijen die verworpen zijn door de heilige leraren van St. Hilarius en Athanasius tot St. Ambrosius en Cyrillus.

Hier klinkt het Melanchton-motief. Maar dat functioneert toch heel anders dan

bij Melanchton, zoals het Zwitserse motief ook al anders functioneerde dan bij het voorbeeld. Want het spreken over de Schrift in artikel 1 was naar zijn strekking *al* trinitarisch. En zo is nu de uitwerking van de triniteit in artikel 2 in zekere zin *nog* hermeneutisch. Dat we in deze woorden God zélf horen spreken is voor het geloof veronderstelling van de lezing, dat we in onze ontvankelijkheid van de tekst door God zélf daartoe worden gewekt evenzeer. En dus is het Woord van God: God zelf. En dus is de Geest van God: God zelf. En dus hebben ze een gezamenlijke oorsprong en zijn ze samen met hun oorsprong één in hun onderscheidenheid. Het oudkerkelijk dogma functioneert hier niet ontologisch, als een stand-van-zaken die je maar hebt te slikken, maar *regulatief*. Het schetst de veronderstelling van het (voor)lezen van de Schriften in de gemeenschap van (wat bij Calvijn heet) de verkorenen. Zowel het traditionalisme van Melanchton als het formalisme van de Zwitsers is hier opgetild naar een hoger, synthetisch niveau.

Aan deze tekstanalyse voeg ik nog een drietal opmerkingen toe:

1. Een ieder, die betrokken is bij het openen van de Schriften in de gemeente, als hoorder of als heraut, als lezer of gelezene (in wisselende rol), beweegt zich in het veld van veronderstellingen, waarbinnen we Calvijn zojuist positie hebben zien betrekken. Je kunt de stukken op het bord ook anders schikken. Je kunt de verhouding van Woord en Geest, van objectiviteit en subjectiviteit, van tekst en verstaander in de prediking ook anders ordenen. Dat betekent dan dus ook, dat je een andere triniteitsleer veronderstelt, een andere formele structuur dan die tot welke de kerk in het dogma heeft beslist. Maar wat niet kan, is stellen: 'ik ben zonder vooronderstellingen', 'mij gaat geen confessie wat aan!'. Wie zich in een andere structuur beweegt kan daarom nog niet zeggen dat ie zich buiten elke structuur beweegt. Het ondogmatische is hier vaak het extreem dogmatische, omdat het de eigen vooronderstellingen niet expliciteert. Tot zo'n explicatie daagt Calvijn ons in elk geval uit!
2. Het nicaenum structureert hier de *grammatica* van de preek. Dat is heel iets anders, dan wanneer het de *inhoud* van de prediking zou uitmaken. Calvijn preekte altijd over de schrifttekst, die in cursorische lezing voor hem lag. Hij preekte niet over een dogmatische inhoud, zeker niet over het trinitarisch dogma.⁷ Volgens de concept-kerkorde van de 'VPKN' kennen we nu, dankzij Lutherse inbreng, een zondag Trinitatis (art. VII.3). En ons dienstboek vermeldt daarbij: 'de liturgie van dit feest balanceert tussen dogma en hymne' (pag. 927). Maar ook liturgisch lijkt mij de vraag terug te komen: of je al snel gevaarlijk uit balans raakt, wanneer je vooronderstelling tot inhoud laat worden?
3. De confessorische hermeneutiek van Calvijn plaatst ons voor de fundamen-

tele *armoede* van de hermeneutiek. Om verlichting met de Geest in het gebeuren van lezen, uitleggen, verkondigen kunnen we alleen *bidden*. En het Woord mag zich dan aan de tekst binden, wij kunnen (zoals we Calvijn hoorden zeggen) niet garanderen, dat in onze ontmoeting met deze tekst het spreken van God zelf geschiedt. Zo is het trinitarisch belijden geen uitdrukking van ons bezitten van de waarheid over God, maar een erkenning juist van ons niet-bezitten.

De Confessio Gallicana (en de Confessio Belgica).

Nu kijken we dan, wat de Parijse synode met het voorstel van Calvijn heeft gedaan. Van zijn beide artikelen maakte zij er een zestal, te weten: 1. de ene God (begin van Calvijns tweede artikel), 2. de dubbele gestalte van Gods openbaring (namelijk door de werken van zijn schepping en, helderder, door de Schrift), 3. de canon van die Schrift, 4. haar gezag, en 5. haar genoegzaamheid (ze is niet van kerkelijke instellingen afhankelijk om zich door te zetten) en dan restte voor artikel 6 het slot van Calvijns tweede artikel over de Drie-eenheid.

Wie vertrouwd is met de Nederlandse Geloofsbelijdenis herkent de dispositie. De Brès heeft namelijk het Franse ontwerp tot uitgangspunt genomen, en daarbij de Schriftleer uitgebreid met artikelen over de theopneustie en de apocriefe boeken en de triniteitsleer met nog eens drie artikelen.⁸ Zo werden de 2 artikelen van Calvijn er in Parijs 6 en in Doornik 11:⁹

CALVIJNS ONTWERP	DE FRANSE GEOLOFSBELIJDENIS	DE NEDERLANDSE GEOLOFSBELIJDENIS
1. Woord en Geest	1. De ene God	1. De ene God
2. De ene, drie-enige God	2. De twee-voudige openbaring (door de werken en door het Woord)	2. Twee middelen tot godskennis: de wer- ken en het Woord
	3. De canon	3. De inspiratie van de heilige mensen door de heilige Geest
	4. Het gezag van de Schrift	4. De canon
	5. De genoegzaamheid van de Schrift	5. Het gezag van de Schrift
	6. De drie-enige God	6. De apocriefe boeken

7. De genoegzaamheid van de Schrift
8. De drie-enige God
9. Het schriftbewijs voor de leer van de drie-eenheid
10. De godheid van de Zoon
11. De godheid van de Geest

Wat is hier nu gebeurd? Drie waarnemingen:

1. De samenhang die Calvijn had aangebracht tussen godsleer en Schriftleer wordt weer losgelaten. De synthese wordt ontbonden in haar oorspronkelijke factoren: Melanchton en Farel.
2. De godsleer zelf valt uiteen. Datgene wat moderne Rooms Katholieke theologen (ik noem Catherine LaCugna¹⁰) zo laken in de thomistische scholastiek, namelijk het uiteenvallen van de traktaten *De deo uno* en *De deo trino*, zien we zich ook hier voordoen: eerst wordt over het bestaan en de eigenschappen van de ene God gesproken (NGB art. 1) en pas veel later (NGB art. 8) blijkt Hij de Drie-ene te zijn. De samenhang tussen beide reeksen uitspraken wordt daarbij niet helder gemaakt.
3. Voor de leer van de tweevoudige openbaring kon de Parijse synode teruggrijpen naar de Institutie van Calvijn.¹¹ Maar Calvijn had zelf - op zijn ziekbed, gesteld voor de laatste beslissingen - niet de behoefte getoond, om dit stuk theologische theorie in te brengen in het belijden. Blijkbaar raakte het voor hem de centrale bezinning op de verkondiging niet. De kerken in Frankrijk - en vervolgens in de Nederlanden - waren een andere mening toegedaan.¹²

Uit deze drie waarnemingen concludeer ik, dat er rond het jaar 1560 een verschuiving heeft plaatsgevonden. Calvijn wilde naar een *wonder* verwijzen, maar in het document van de kerkelijke vergadering wordt het wonder ingebed in een *theorie*. Calvijn beschreef de *vooronderstelling* van de prediking, maar wat vooronderstelling was wordt nu ook weer tot *dogmatische inhoud*, of liever tot een reeks van inhouden: wij hebben te geloven in leerstukken aangaande God, godskennis, Schrift en Drie-enigheid. Zo wordt de interventie van de reformatie tot instituut, de doorbraak tot gegevenheid, belijden als werkwoord tot belijdenis als dingwoord. Wellicht was het onvermijdelijk, historisch-sociologisch gesproken. Maar het zadelt ons wel op met

een *probleem*, als wij tenminste in (wat Gunning noemde) het ‘gestolde lava’ van de confessie weer de oorspronkelijke vulkaanuitbarsting willen terugvinden. En zouden we dat niet willen, wanneer we ons op zondagmorgen met de schare zetten aan de voet van de berg van het verbond, hopende dat de aarde wordt bewogen wanneer het Woord van de Wet klinkt en de Geest ons hart raakt? (Ps. 68: 8-11)

Eindnoten.

1. Zie de brief van 17 mei 1559 aan Francois de Morel, de synodevoorzitter, in *Ionannis Calvinii opera quae supersunt omnia (CO)*, ediderunt Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss, Brunswigae 1863- 1900 , Tomus XVII, kolom 525. Een vertaling is onder meer te vinden in Rudolf Schwarz, *Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen*, Zweiter Band, Tübingen 1909, 269-70 (herdruk Neukirchen 1960/61).
2. Vgl. het bericht van de synode door De Morel aan Calvijn van 5 juni in CO 17, 540-542. Voor de teksten zie CO 9, 739-752 en Wilhelm Niesel, *Bekennnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, Zürich 1938, 65-75 (met noot op 65-66). Ook J.N. Bakhuizen van den Brink, *De Nederlandsche Belijdenisgeschriften*, Amsterdam 1940 (herdruk 1976) heeft zowel de (Franse) tekst van de Gallicana als Calvijns ontwerp afgedrukt, zie 39-41 (verantwoording van de bronnen), 58-60 (art. 1 onder 0), 70 (art. 6 onder 0). De Morels suggestie (t.a.p. kolom 540), als waren de wijzigingen die door de synode zijn aangebracht slechts gering van omvang en dus ook van betekenis (zo ook nog W. de Greef, *Johannes Calvijn, zijn werk en geschriften*, Kampen 1989, 133) zal door de navolgende beschouwing worden weersproken.
3. Onder de verschillende voorbeelden zij hier genoemd de ‘Confession de la Foy’, in 1536 of 1537 uitgegeven door de Geneefse predikanten en hoogstwaarschijnlijk van de hand van Farel, art. 1: ‘La parole de Dieu’. Zie CO 22, 85 en *Joannis Calvinii Opera Selecta (OS)*, edidit Petrus Barth Volumen I, München 1926, 418.
4. Bij het ‘lehren’ (in de Augustana) resp. de ‘doctrine’ (in de ‘Confession de la foy’) is allereerst bedoeld op datgene wat er gepreekt wordt.
5. De voorang van de vraag naar de ‘certitude’ hangt samen hangt samen met het wegvallen van het feodaal-religieus dak van de kerkelijke macht en het kerkelijk heilssacrament: waar zal het subject nog geborgen zijn, als het naakt voor God staat? Na enkele eeuwen vroegmoderniteit en moderniteit is de klem van deze vraag klaarblijkelijk inmiddels verzacht.

6. Vgl. in het eerste boek van de Institutie van 1559 de dubbelslag van hoofdstuk VII - waarin het Woord gecorreleerd wordt aan de Geest en dus niet aan de Kerk (tegen Rome) - en hoofdstuk IX - waarin de Geest wordt gecorreleerd aan het Woord en dus niet aan willekeurige ingeving (tegen de 'geestdrijvers').
7. Trefzeker formuleert J. Koopmans: 'Zij (de Triniteitsleer) bepaalt de structuur van geheel de calvinistische dogmatiek. In de prediking van Calvijn daarentegen treedt dit dogma bijna geheel terug.' (...) 'Dit terugtreden van het dogma uit het onmiddellijke gezichtsveld betekent echter niet, dat het losgelaten wordt ten gunste van een ongebonden biblicisme. Het blijft steeds als veronderstelling aanwezig...'. Zie *Het oudkerkelijk dogma in de reformatie, bepaaldelijk bij Calvijn*, Wageningen 1938 (herdruk Amsterdam 1983), resp. 130 en 131.
8. Resp. NGB art. 3 (theopneustie), art. 6 (apocriefen), art. 9 (schriftbewijs voor de triniteitsleer), art. 10 (godheid van de Zoon) en art. 11 (godheid van de Geest).
9. Hoewel Bakhuisen van den Brink dit synoptische gegeven al in 1940 toegankelijk maakte, is er in de commentaren op de Nederlandse Geloofsbelijdenis van na de Tweede Wereldoorlog nauwelijks gebruik van gemaakt. Ook W. Verboom laat het liggen in zijn recente studie *Kostbaar belijden. De theologie van de Nederlandse Geloofsbelijdenis*, Zoetermeer 1999. Verboom slaat overigens ook de artikelen over de triniteit geheel over.
10. Catherine Mowry LaCugna, *'God for us', the Trinity and Christian Life*, New York 1991, bv. 145.
11. Zie vanaf de tweede editie van de Institutie uit 1539 tot de voorlaatste uit 1554 het eerste hoofdstuk: 'De Cognitione Dei'.
12. Karl Barth spreekt er zijn verbazing over uit, dat het in beide gevallen om martelarenkerken ging, die deze behoefte gevoelden. Zie *Die Kirchliche Dogmatik II/1* (Zürich 1940), 141.

DE TROOST VAN DE CATECHISMUS IN DE PRAKTIJK TE HEIDELBERG

G. den Hartogh

1. In 1563 schreef de Heidelbergse theoloog Zacharias Ursinus, n.a.v. een pestepidemie waardoor Heidelberg destijds getroffen werd, een traktaatje onder de titel *Erinnerung / Wessen sich ein / Christ bey der absterbung / vnd begräbnis seiner mitbrüder / trösten / vnd wie er sich selbst selig- / lich zu sterben bereiten sol // Zu jederzeit / sonderlich aber in / sterbensläuffen tröstlich vnd / nützlich // Gestelt durch D. Zachariam / Vrsinum // etc.*¹ Uit het feit, dat Ursinus zich voor deze gelegenheid van de Duitse taal bediende kan worden afgeleid, dat hij zich met zijn *Erinnerung* tot een zo groot mogelijk lezerspubliek wilde richten. Dit wordt overigens bevestigd door Ursinus' biograaf Melchior Adam die mededeelt, dat Ursinus het boekje 'ten behoeve van het volk' (in *usum popularem*) schreef. De reden hiervan is duidelijk: Ursinus wil zijn geloofsgenoten een hart onder de riem steken. Blijkens de titel beoogt hij hierbij de mensen eraan te herinneren hoe zij zich zowel op hun eigen dood als op die van hun medemensen moeten voorbereiden. In die zin sluit Ursinus aan bij de middeleeuwse traditie van de *ars moriendi*, de 'kunst van het sterven'.

Aangezien men in Ursinus' tijd zeer regelmatig met de dood werd geconfronteerd (als gevolg van oorlog, honger, ziekten en natuurrampen) is de aandacht ervoor min of meer vanzelfsprekend. Middelen om zich tegen de dood te weer te stellen waren er nauwelijks. Het enige alternatief was zich er zo goed mogelijk op voor te bereiden. Ursinus wil daartoe een bijdrage leveren. Vandaar ook de nadruk op het woordje voorbereiding (*παρασκευή*, bereytung, praeparatio) in de titel en op verschillende plaatsen in de tekst.

2. Ursinus' troostboekje kan beschouwd worden als een stukje mentaliteitsgeschiedenis. De pestepidemie die Ursinus tot schrijven aanzette blijkt slechts een aanleiding te zijn tot een beschouwing over de dood in het algemeen. In plaats van zich tegen de dood te verzetten, moet men deze als een voldongen feit accepteren. Het gaat dan ook niet zozeer om het fysieke lijden waarmee de pest gepaard ging, als wel om het psychisch-spirituele leed, dat voortkomt uit de doodsangst. Dit blijkt trouwens reeds uit de ondertitel van het werkje: het is bedoeld als een handvat, met behulp waarvan christenen in staat zullen zijn, zichzelf en hun medegelovigen te troosten. Voor de onderbouwing hiervan baseert Ursinus zich vooral op de Heilige Schrift, terwijl het regelmatig vóórko-

men van het woordje 'troost' sterk doet denken aan Zondag 1 van de Heidelbergse Catechismus!²

3. Hoewel in sommige opzichten gedateerd, is Ursinus' geschrift zeker ook voor de huidige discussie m.b.t. vragen rondom lijden en dood van betekenis. De hiermee samenhangende problematiek wordt tegenwoordig vooral benaderd vanuit de waarom-vraag. Hoewel dit enerzijds legitiem is, mag men zich anderzijds afvragen, of dit de meest efficiënte en pastorale aanpak is. Wil men immers greep krijgen op het lijden en uitstijgen boven de machteloosheid die daarin zo dikwijls ervaren wordt, dan zal juist de waarom-vraag mensen eerder in deze machteloosheid terugduwen dan een uitweg bieden.

Tegen deze achtergrond is het boeiend te constateren, dat Ursinus kiest voor de benadering vanuit het 'hoe?' Gegeven de werkelijkheid van het lijden en de dood, probeert hij zijn lezers te overtuigen van de noodzaak zich te bezinnen op de vraag hoe hiermee om te gaan. Dat de woorden die hij in dit verband gebruikt heden ten dage een vervreemdende uitwerking kunnen hebben, doet aan de kern van zijn betoog niets af.

TEKST

Troost voor stervenden: een vrome overpeinzing over de Euthanasie
door Zacharias Ursinus.³

Er zijn vier redenen waarom christenen hun doden begraven:

1. Ten eerste is er het aspect van het geloofsgetuigenis, dat onze lichamen geschapen zijn met de bedoeling in eeuwigheid heilige tempels en woningen van God te zijn. Vanuit dat geloof verwachten christenen vervolgens de opstanding op de Jongste Dag.
2. Ten tweede is een dergelijke begrafenis een manifestatie van de christelijke naastenliefde. Deze liefde willen christenen namelijk mét zich meedragen - het eeuwige leven in! Dan zal deze liefde van alle zonden gereinigd en volkomen zijn.
3. De derde functie van de christelijke begrafenis is het gezamenlijk aanroepen van God. Hierbij moet vóór alles gedankt worden voor hetgeen de overledene tijdens zijn leven heeft mogen betekenen. Vervolgens zal er gebeden moeten worden of God in dit leven andere dienaren toerust en of Hij ons allen in de rechte bereidheid om te sterven wil bewaren - tot op die dag dat Hij ons tot Zich neemt.
4. Tenslotte moet het bijwonen van een begrafenis aanleiding zijn tot een bezinning op het eigen sterven. Hierbij moeten we denken aan:

- I het doodsgevaar waarin wij ons allen bevinden,
- II wat de doodsoorzaak is,
- III de wijze waarop wij ons in ons eigen sterven en t.a.v. het sterven van onze dierbaren moeten troosten en
- IV de voorbereiding op ons eigen sterven.

[Het doodsgevaar.]

I. De enige zekerheid die we hebben is, dat we eens moeten sterven. Wannéér iemand zal sterven, weet echter niemand, aangezien een mensenleven dikwijls volkomen onverwacht eindigt.

Hierbij moet vooral gewezen worden op het feit, dat de mens een onsterfelijke ziel heeft en zodanig door God geschapen is, dat hij óf voor eeuwig met God mag leven, danwel met eeuwige pijn van lichaam en ziel gestraft wordt.

Wil iemand ná dit leven de eeuwige zaligheid deelachtig worden, dan zal hij reeds hier het eeuwige leven moeten aanvangen. (vgl. 2 Kor. 5: 2vv.) De tijdelijke dood is dan ook niet anders dan een strijd, waarin mensen óf overwinnen en daardoor het eeuwige leven verwerven, danwel de nederlaag lijden en in de eeuwige dood verzinken. Er is hierin geen middenweg, want op dit leven volgt óf de eeuwige zaligheid, óf de eeuwige verdoemenis. Derhalve moeten wij in dit leven bekeerd worden, d.i. Gods genade verwerven. Of we zullen hierna voor eeuwig verloren zijn. (Hebr. 9: 27)

Bovendien weet de duivel, dat hij in het hiernamaals niemand, die hij in dit leven niet in de val heeft laten lopen, alsnog te pakken kan nemen. Ook [weet hij] dat een mens nooit angstiger en zwakker is, dan wanneer hij in doodsnood verkeert. Daarom juist bestookt hij mensen het heftigst wanneer zij met de dood worstelen, teneinde hen in de eeuwige ondergang te storten.

Afgezien van de duivel wordt ieder mens geconfronteerd met zijn eigen geweten, hetgeen hem ervan overtuigt, dat het menselijke geslacht tot onsterfelijkheid geschapen is en in God een Rechter heeft, die geen enkele zonde of ongerechtigheid ongestraft laat. En omdat wij allen vanwege onze talloze zonden en boosheid verdienen, God als vijand te hebben, hebben wij allen, voorzover het van onze natuur afhangt, niets anders dan de eeuwige straf te verwachten.

Een dergelijke angst voor het oordeel Gods en de eeuwige dood moeten alle mensen in dit leven ondervinden, zeker wanneer hun laatste uur geslagen heeft. En indien zij niet tot God bekeerd worden, moeten zij wel in vertwijfeling geraken, dat wil zeggen: de toorn van God in hun hart en geweten ervaren. Dit is in feite reeds een begin van de eeuwige dood.

Want niemand ontkomt eraan, tenminste éénmaal te bedenken, hoe het uit-

eindelijk met hem zal aflopen. En hoe langer de goddelozen in hun eigen zekerheid geleefd en hoe meer zij God en zijn Woord veracht en bespot hebben, des te grimmiger zal de toorn van God over hen ontbranden en des te vreselijker zullen zij in hun eind met het gestreng oordeel Gods geconfronteerd worden.

Opdat wij onszelf nu niet bedriegen, moeten wij vóór alles weten, dat er ten aanzien van allen die buiten Christus zijn, niets vreselijker is dan de dood en dat sterven geen kleinigheid is, - zoals sommige mensen zichzelf wijsmaken (ten-einde zo hun geweten het zwijgen op te leggen).

[De oorzaak van de dood.]

II. De oorzaak van het feit, dat wij binnen het bereik van de dood zijn terechtgekomen, is de zonde. (Rom. 5: 12; vgl. Gen. 3) Want na de zondeval heeft de gerechtigheid en waarheid Gods geëist, dat de mens, mét al zijn nakomelingen, van de genade en Geest Gods beroofd en met lichaam en ziel tot de eeuwige pijn veroordeeld zou worden. Dit moeten wij ons goed realiseren, opdat wij niet tegen onze Schepper en Vader in de hemel in opstand komen, maar belijden, dat wij onszelf de dood en het lijden door onze eigen schuld op de hals hebben gehaald, - en Hij ons derhalve geen onrecht zou doen, indien Hij ons evenals het ganse menselijke geslacht in de eeuwige dood liet blijven en aan het verderf prijsgeven.

Willen wij echter van de oorzaak van de dood verlost worden, dan zullen wij zelf, óf zal een ander onze schuld moeten aflossen. Want zoals de dood vanwege de gerechtigheid Gods een zeker loon van de zonde is, zo brengt ook, vanwege de goedheid en belofte Gods, een volkomen gerechtigheid het leven en de zaligheid met zich mee.

Nu worden alle mensen niet alleen door Gods Woord, maar tevens door hun eigen geweten overtuigd en aangeklaagd, dat hun, vanwege hun zonden, ten overstaan van het oordeel Gods, zomin de eeuwige als de tijdelijke dood zou mogen ontgaan. Bovendien zouden zijzelf voor hun zonden niet anders dan met eeuwige pijn kunnen betalen, noch wil de gerechtigheid Gods datgene wat de mens aan zonden begaan heeft, aan een andere dan de menselijke natuur, straffen. Derhalve is er niets in hemel of op aarde, dat ons in onze doodsstrijd helpen, redden of troosten kan. Vandaar, dat alle mensen, die zonder ware bekering tot God leven en die de enige troost tegen de dood niet in hun hart hebben, hetzij hun ganse leven in vrees en beven voor de dood doorbrengen, hetzij vanuit een blinde vermetelheid de dood verachten.

[De troost in het sterven.]

III. Als wij echter erkennen, aan de tijdelijke en eeuwige dood te moeten verval-

len, en onze harten van alle valse troost ontdaan hebben, is het voor ons van het allergrootste belang, ja is het enige onderscheid tussen de goddelozen en de oprechte christenen, dat wij vast en zeker weten, op welke wijze wij onszelf in ons eigen tijdelijk sterven en het sterven van onze medebroeders dienen te troosten.

(i) De basis van alle troost is de vergeving der zonden en de verlossing van de eeuwige dood zoals deze door onze Heer Christus Jezus aan het kruis voor ons verworven is. Want na de zondeval heeft God reeds in het Paradijs beloofd, dat het zaad van de vrouw de kop van de slang eens zou vermorzelen. En het is Jezus die als mens deze goddelijke belofte vervuld heeft. Hij heeft de straf en toorn Gods voor ons gedragen. Hij is opgestaan uit de doden en ten hemel gegaan, - opdat allen die zo in Hem geloven, niet verloren gaan, maar het eeuwige leven hebben. Zo heeft God ons omwille van Jezus Christus wederom tot kinderen en erfgenamen van het eeuwige leven aangenomen. Hij belooft aan allen, die dit geloven, dat Hij hen uit louter genade, zonder enigerlei verdienste hunnerzijds, de volkomen genoegdoening van Christus schenken wil. Daarom heeft de dood geen macht meer over hen, die in Christus Jezus zijn. God heeft zijn toorn van ons afgewend en wil daarentegen in ons wonen en ons eeuwig leven en zaligheid schenken. En hoe zwak ons geloof ook zijn moge, dit alles zal door God getrouw vastgehouden en tot stand gebracht worden. Deze belofte heeft Hij nl. niet alleen dikwijls in zijn Woord herhaald, maar ook met een eed bevestigd en gezworen. (Ez. 18: 23) En als zichtbare waarmerken van deze goddelijke genade zijn er de heilige Sacramenten, de H. Doop en het H. Avondmaal, opdat een ieder die gelooft en gedoopt wordt en naar de Tafel des Heren komt, ervan verzekerd mag zijn, dat niet alleen anderen, maar ook hij vanwege het sterven van Christus, vergeving van zonden en de heilige Geest ontvangen heeft.

Daarom: indien wij deze genade die God ons aanbiedt, aannemen en in zijn Zoon Jezus Christus geloven, dan heeft de dood niets meer, waarmee hij ons nog bang kan maken. Want ook al zullen wij eens sterven, dan nog is het enige wat door ons gevreesd zou kunnen worden, nl. de toorn van God jegens onze zonden, van ons op Christus geworpen en door Hem overwonnen, zodat wij deze dingen vrezen noch ervaren hoeven. Derhalve zal ons het eeuwige leven geschonken worden, waarvan wij door de levende troost van het geloof reeds nu in onze harten weet mogen hebben en dat ná dit leven in ons volmaakt zal worden. (Joh. 5: 24; 8: 51; 11: 25 en 26; Rom. 8: 10)

(ii) Uit deze eerste en voornaamste troost komt vervolgens de andere troost voort, nl. de definitieve bevrijding van alle zonde die nog in ons over blijft, alsmede van alle moeiten van dit tijdelijke leven. Want er is niets dat alle oprechte christenen méér hartzeer doet en niets dat zij zózeer ontvlieden en vrezen dan de zonde waarmee zij hun hemelse Vader vertoornen. Daarom begeren en verlan-

gen alle gelovigen, dat zij eenmaal uit dit zondige leven in de hemelse gemeenschap van hun Heer en Zaligmaker Jezus Christus mogen komen. Als wij onze medechristenen dan ook oprecht liefhebben, dienen wij hen deze verlossing van alle moeiten des levens en de eeuwige rust en zaligheid, waarin zij ons zijn voorgedaan, veeleer van harte te gunnen, in de begeerte hen na te volgen, dan hun overlijden te betreuren of hen - zo dit al mogelijk was - weer terug in het leven te wensen.

(iii) De derde troost is gelegen in de wetenschap dat er een opstanding der doden is. Hierdoor weten wij, dat ons lichaam eens zijn zondige natuur zal afleggen om op de Jongste Dag weer opgewekt en met onsterfelijkheid bekleed te worden. (1 Kor. 15: 42-44, 50, 53; vgl. Mat. 13: 43) Daarom kunnen we de tijdelijke dood der gelovigen vergelijken met een slaap, en hun graven met een zacht rustbed waarin hun lichamen rusten tot het moment waarop zij tot eeuwige heerlijkheid opgewekt zullen worden. (vgl. Jes. 26: 20; Job 19: 25 en 26)

(iv) Opdat de pijn van de lichamelijke dood en de aanvechtingen van de duivel ons niet afschrikken, hebben wij, bij al onze noden maar vooral in doods-nood, als vierde troost de hulp, voorzienigheid en bijstand van God en onze Here Jezus Christus door zijn Geest. (vgl. Rom. 14: 7-9) Omdat Hij ons met zijn kostbaar bloed tot zijn eigendom gekocht heeft zal Hij ons zonder enige twijfel in leven en sterven alzo bewaren, dat niemand ons in eeuwigheid uit zijn hand zal rukken. En aangezien God ons zo liefheeft, dat Hij zijn eniggeboren Zoon voor ons in de dood gegeven heeft en wij met Hem verzoend zijn door de dood van zijn Zoon, zullen wij zalig worden door zijn leven (vgl. Ps. 91: 13-15; 1 Kor. 10: 13)

(v) Ten vijfde. God wil ons door de lichamelijke dood van onze zonden ontleiden. Daarom dienen wij, wanneer Hij ons, danwel onze dierbaren uit dit leven wegroept, onszelf te verheugen vanwege het feit, dat we reden hebben, onze kinderlijke gehoorzaamheid jegens Hem te oefenen en te betonen. (Job 2: 10)

(vi) Ten zesde wil God ook, dat alle ledematen van Christus hun hoofd gelijkvormig zullen worden. Want een leerling staat niet boven zijn meester, noch een knecht boven zijn heer. Daarom, zoals Christus heeft moeten lijden om tot zijn heerlijkheid te kunnen ingaan, zo moeten ook wij door veel droefenis heen het Rijk Gods binnengaan.

[De voorbereiding op het sterven.]

IV. (i) Bij het overpeinzen van de dood is het tenslotte ook nodig te weten, hoe wij ons zodanig op het sterven kunnen voorbereiden, dat wij deze troost in leven en in sterven niet alleen in ons hart hebben, maar ook metterdaad ervaren.

Deze voorbereiding bestaat vóór alles in een oprecht en waarachtig geloof, met behulp waarvan wij de belofte van Gods genade, de vergeving der zonden, het eeuwige leven, de opstanding van ons lichaam tot de eeuwige heerlijkheid alsmede de belofte van de Heilige Geest kunnen begrijpen en aannemen. Daarnaast moeten wij weten, dat onze gerechtigheid en zaligheid niet afhangt van de omvang en kracht van ons geloof, maar van Gods barmhartigheid, die ook een zwak geloof niet verwerpt. En wanneer wij onze zwakheid erkennen en bewenen, weerstand bieden aan het ongeloof en God om versterking van het geloof vragen, dan zullen wij gaan inzien, dat de Heilige Geest reeds begonnen is het oprechte geloof in ons te bewerken. En van al degenen die deze gezindheid hebben, zal het geloof vermeerderd worden.

(ii) Wanneer wij zo oprecht geloven, dan betekent dit, dat wij te allen tijde in een oprechte bekering tot God leven en in deze bekering van dag tot dag toemen. Dat wil zeggen dat we hoe langer hoe meer leren inzien, dat wij God met onze zonden hebben vertoond. Daarentegen mogen we ons verheugen en troosten met de wetenschap, dat God ons in Christus genadig is. En om die reden dienen wij er ook naar te streven onze dankbaarheid voor een dergelijke genade en liefde jegens Hem te betonen en in al ons doen en laten gehoorzaam naar alle geboden van God te leven. Deze vruchten van het geloof moeten wel in ons aanwezig zijn, aangezien zonder deze een oprecht, levend geloof niet mogelijk is en onze pogingen, zónder deze vruchten een geloof en troost tegen de dood te vinden, vergeefs zouden zijn.

(iii) Ten derde hoort bij deze voorbereiding, dat wij onszelf verloochenen. Deze verloochening bestaat daarin, dat wij afstand doen van al onze vleselijke lusten en onze hemelse Vader zó liefhebben, vrezen en eren, dat wij bereid zijn, alles wat ons in deze wereld lief en kostbaar is, ja zelfs ons eigen leven, te verlaten, opdat wij alleen de wil van God zullen nakomen en Hij eeuwig door ons geprezen worde. Want als wij de onuitsprekelijke liefde en barmhartigheid van de eeuwige Vader jegens ons mogen ervaren, leren wij tevens inzien, dat, vergeleken met het Koninkrijk der Hemelen, alle schatten, heerlijkheid en wellust van deze wereld volkomen waardeloos zijn. Evenzo wegen het kruis en lijden van de tegenwoordige tijd niet op tegen de eeuwige helse marteling. Want juist omdat veel mensen dit leven en de daarmee verbonden welvaart liever hebben dan onze Heer Jezus Christus, zijn zij zo bang voor de dood. Degenen echter, die zich van ganser harte aan God overgeven, wensen voor zichzelf niets meer dan zo spoedig mogelijk bij hun Heer te zijn. Toch zijn zij ook bereid om, zo lang het Hem behaagt, hun kruis achter de Heer aan te dragen.

(iv) Ten vierde is het nodig, dat wij tijdig de moeiten van dit leven leren kennen. Ook moeten wij leren, wat tot onze troost, verlossing en zaligheid bijdraagt

en hoe wij Gode welgevallig en Hem dankbaar kunnen zijn, om eens het eeuwige leven binnen te gaan. Ja, ons gehele leven dient niets anders dan één lange leerschool te zijn, waarin wij d.m.v. het luisteren naar en het overpeinzen van Gods Woord zalig leren te sterven. Want wij ervaren dagelijks, hoe zwaar het is voor degenen, die deze troost gedurende hun leven niet in hun harten ingeprent hebben, zich in doodsnood hieraan vast te klampen. Daarom vermaant Gods Woord ons niet zonder reden zo dikwijls, dat wij voortdurend op ons heil bedacht moeten zijn, opdat wij niet in verzoeking geraken als de Heer ons op een onvoorzien moment tot Zich roept.

(v) Willen we ons op een juiste manier op de dood voorbereiden, dan dienen we echter eerst en vóór alles voortdurend tot God te bidden. Alleen hierdoor kan Hij ons namelijk in ons geloof sterken, ons in geen enkele aanvechting laten steken en zijn Heilige Geest hoe langer hoe meer aan ons meedelen. Want wij moeten ervan overtuigd zijn, dat God niemand in zijn genade en Heilige Geest wil laten delen, wanneer deze Hem niet van ganser harte daarom bidt; maar ook, dat allen die Hem daarom van harte aanroepen, de garantie hebben, dat ze krijgen waarom ze vragen.

Zo weten wij, in welk doodsgevaar wij allen verkeren, en wat ons daarin gebracht heeft, namelijk onze zonden, en hoe wij daaruit gered kunnen worden, namelijk niet anders dan wanneer wij door Christus van onze zonden bevrijd worden. Wij weten echter ook, dat dit niet kan geschieden, tenzij wij de beloofde genade Gods in Christus met waarachtig geloof aannemen, door waarachtige bekering ons leven naar Gods wil richten en onszelf en alles wat in de wereld is, verloochenen en vervolgens datgene nastreven wat boven in de hemel is. Dit alles moet ons ertoe brengen, onszelf te onderzoeken of wij met een oprecht geloof naar Gods genade haken en er geen ogenblik van afzien om van ganser harte afstand te doen van alle zonden die tegen ons geweten ingaan; daarenboven de zwakheid die nog tegen onze wil in ons is overgebleven, te bewenen en ons zonder ophouden oefenen in het overdenken van Gods Woord. (vgl. Mar. 13: 35-37) Want als we sterven, terwijl we ongelovig zijn, danwel een onboetvaardig en godvergeten leven geleid hebben, dan is het voor eeuwig met onze zaligheid gedaan. (vgl. Mat. 24: 49-51; Mat. 25: 1-12; Luc. 12: 19-21)

Als wij daarentegen ons vertrouwen op Christus stellen, dan mogen wij er zeker van zijn dat, indien onze hemelse Vader ons uit dit leven wegroept, wij tot het eeuwige bruiloftsfeest van onze Heer mogen ingaan.

Daar onze zwakheid echter groot is en wij de genade en bijstand van Gods Heilige Geest enkel verkrijgen zullen door een volhardend gebed, is het noodzakelijk, dat wij Hem gedurende ons gehele leven om deze genade van harte aanroepen.

Eindnoten

1. Voor de hiernavolgende vertaling is gebruik gemaakt van de in 1589 verschenen editie 'Gedruckt zu Herborn in der Graffschafft / Nassav / Catzenelnbögen / durch Christoff Rab // M.D. LXXXIX' ([1] 45 p.; 80). Exemplaar onder signatuur < H: YJ 22.8^o Helmst > aanwezig in de Herzog-August-Bibliothek te Wolfenbüttel (Duitsland). Het werk werd in 1612 door Quirinus Reuter opgenomen in de Opera Theologica van Ursinus en voor die gelegenheid ook in het Latijn vertaald. De vertaler heeft zich hierbij overigens wel enige vrijheden gepermitteerd. Zo worden sommige Duitse woorden lang niet altijd door het Latijnse equivalent weergegeven; daarnaast treft men in de Latijnse versie ook uitbreidingen en toevoegingen aan, die in het origineel ontbreken. Dit blijkt overigens al uit de Latijnse titel van het werkje: *Pia meditatio mortis / et consolationvm adver- / svs eius horrorem, tum IIAPA / σκευῆς προς ἑυθανασίαν* . // *Tractatus utilis et necessarius // a // D. Zach. Ursino. // Scriptus idiomate Germanico Anno MDLXIV. // Quo tempore lues passim grassabatur in ora Rhenana: Nunc primum in Latinum sermonem conversus, Zacharias Ursinus, Opera Theologica I, Heidelberg 1612, col. 910-922. In de Index van de OpTh wordt het werkje overigens aangeduid met de titel *Ευθανασία et consoltionvm adversus Mortem Pia Meditatio*.*
2. Ook op andere plaatsen in zijn werk spreekt Ursinus herhaaldelijk over de troost, die de christelijke leer biedt; voor een uitvoerig overzicht zie: Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 67n8; cf. W. van 't Spijker, "Ursinus Prædicator", in: J. van Genderen et al. (red.), *Ten dienste van het Woord. Opstellen aangeboden aan prof. dr. W.H. Velema*, Kampen 1991, 174n48.
3. Ter wille van de omvang is de tekst hier en daar fors ingekort en geparafraseerd. Wel is getracht Ursinus' stijl en woordgebruik zoveel mogelijk recht te doen.

ONTFERMING EN OORDEEL

ONTFERMING EN OORDEEL: EEN VOORVAL IN DE GEMEENTE

Ethische en pastorale reflecties.

L.A. Werkman en R.R. Ganzevoort

Tussen ontferming en oordeel bestaat zowel een sterke samenhang als een intense spanning. Dat geldt in de confessie, het geldt minstens zo in de praktijk. In deze bijdrage proberen we die samenhang en spanning in beeld te krijgen vanuit een ethisch en pastoraal gezichtspunt. Die twee kunnen goed samengaan en elkaar verrijken in het zichtbaar maken van de vragen. Bij de voorbereiding hebben wij de taken verdeeld, maar niet zo dat de pastorale theologie uitsluitend haar licht laat schijnen over ontferming, terwijl aan de ethiek het nadenken over het oordeel is toegedacht. Ontferming en oordeel hebben beide een pastorale en een ethische dimensie. Evenmin heeft de praktisch theoloog zich vooral om de praktijk bekommerd en het denken over de confessie overgelaten aan de systematisch theoloog. Wij gaan in onze vakbeoefening beide uit van de theologische en ethische vragen die al in de praktijk aanwezig zijn en proberen deze te verhelderen en in gesprek te brengen met de christelijke traditie waaronder de confessie. Soms leidt dat tot kritiek op de praktijk, soms tot kritisch nadenken over de traditie en de manier waarop de confessie daarin functioneert.

We beginnen met een korte beschrijving van een voorval in de gemeente als basis voor de verdere reflectie. Die verdere reflectie zal dan gericht zijn op het verhelderen van de impliciete en expliciete theologische en ethische vragen. Een kort voorval, omwille van de beperkte ruimte die we hebben, maar ingebed in een langdurig proces. In zekere zin is het voorval ook voorbeeld voor dat hele proces.

We bevinden ons in een niet al te grote kerkelijke gemeenschap. Een van de leden, een jongeman, blijkt een relatie te hebben gehad met een (iets jongere) vrouw, ook lid van de gemeente. Achteraf zegt de jonge vrouw dat het om gedwongen seksueel contact ging en ze aarzelt niet dat verkrachting te noemen. Daarmee geconfronteerd zegt de jongeman dat ze samen misschien iets te ver zijn gegaan, maar dat haar beschuldiging zwaar overtrokken is. Zijn ouders nemen openlijk de positie in dat hij wel fout zit, maar ook vergeving moet kunnen ontvangen. De ouders van de vrouw vragen om erkenning van het onrecht en om rust en veiligheid. Ze vragen de kerkenraad ervoor te zorgen dat de man de kerkdiensten voorlopig niet bezoekt. De vrouw kan ook niet langer verdragen in de kerk de ouders van de man te ontmoeten, omdat die zo snel over vergeving spreken.

Het mag duidelijk zijn dat achter de concrete vraag aan de kerkenraad een hele geschiedenis schuil gaat. Niet alleen de geschiedenis die de aanleiding vormt voor deze vraag, maar ook de levensgeschiedenissen van alle betrokkenen, hun relatie tot de kerk, de reeds bestaande groepen en stromingen binnen de gemeente, enzovoorts. Het gaat in deze bijdrage niet om die complete en complexe voorgeschiedenis, noch om de vele lijnen die dit voorval verbinden met de wijdere context van kerk en samenleving. We willen graag inzoomen op de concrete vraag die aan de kerkenraad gesteld is en de ethische en pastorale afwegingen die mee zullen moeten komen in het eventuele antwoord.

‘Wilt u ervoor zorgen dat hij niet meer in de kerk komt?’ Een zorgvuldige afweging betekent tenminste dat de verschillende perspectieven goed onderscheiden worden. De kerkenraad heeft te maken met een jonge vrouw die een klacht verwoordt, ondersteund door haar ouders. Zij kiezen het perspectief van slachtoffer en aanklager. De jongeman kiest het perspectief van onschuldig aangeklaagde. Zijn ouders kiezen het perspectief van de rechter: ze spreken zowel oordeel als vrijspraak uit.

Die verschillende perspectieven dragen niet slechts verschillende emoties met zich mee, ze leiden ook tot verschillende accenten in het theologisch gesprek. De vrouw spreekt van macht, geweld, onderdrukking, onrecht. De man wijst dit taalveld af: er was sprake van gelijkwaardigheid. Er is best een ethisch oordeel mogelijk, ‘we zijn misschien iets te ver gegaan’, maar dan gaat het meer om onkuisheid dan om onrecht.

Bij het bepalen van de reactie, en dus ook bij de beslissing waar de kerkenraad voor staat, zijn tenminste drie taalvelden mogelijk. De vrouw gebruikt het taalveld van dreiging en geweld, vraagt eigenlijk om bescherming, om niet langer geconfronteerd te worden met deze man om zo de ruimte te krijgen tot verwerking te komen. Volgens de man is er sprake van een onterechte aanklacht. Als de kerkenraad hem zou weren uit de kerk, zou dat in zijn taalveld een kwestie van straf zijn. Hij eist vrijspraak wegens onschuld. Zijn ouders kiezen de complexe, maar klassiek theologisch valide route van vrijspraak ondanks schuld. Naast deze twee taalvelden van enerzijds dreiging en bescherming, en anderzijds schuld, straf en vergeving, is er een derde taalveld dat binnen de kerkenraad ongetwijfeld hoge ogen zal gooien. Het is het veld van bemiddeling en verzoening, vrede en harmonie. Binnen dit taalveld zijn alle uitspraken over macht, schuld, en dergelijke ondergeschikte emoties die natuurlijk geuit moeten kunnen worden, maar vervolgens het beleid niet kunnen bepalen. Elke stem weegt even zwaar, en van iedere betrokkene mag gevraagd worden zich te schikken in een compromis.

Verschillende betrokkenen, verschillende perspectieven, verschillende taal-

velden. Daardoor ook verschil in de ethische vragen en criteria die hier van toepassing zijn. En ook verschil in de mogelijkheden die elk heeft om het eigen perspectief gelegitimeerd te krijgen. Elke betrokkene heeft een eigen sociale positie, en heeft daardoor meer of minder macht om het taalveld te bepalen. De keuze van pastorale en ethische vragen, criteria en antwoorden zal sterk afhangen van wie in dit voorval de toon bepaalt.

Genoeg voor deze beschrijving. Een voorval in de gemeente. Hoe gaan ontferming en oordeel samen? In welk wespennest komen we terecht als we kiezen?

De kerkenraad moet luisteren.

Het startpunt voor de reflectie ligt in in de verhalen van de betrokkenen. Iets anders hebben we niet in handen. Wat er precies is gebeurd tussen deze vrouw en deze man weten we alleen uit hun verhalen. Je kunt niet achter de verhalen terug naar de 'objectieve' controleerbare feiten. Die zouden natuurlijk best relevant kunnen zijn. Het is niet bij voorbaat uitgesloten dat de man heel goed weet dat hij seksueel contact heeft afgedwongen, maar nu een verhaal vertelt waarmee hij hoopt de afkeuring van anderen te ontlopen. Het kan ook wel zo zijn, dat de vrouw haar ex-vriend vals beschuldigt van seksueel misbruik, omdat ze vanwege een andere reden haar gram wil halen. Het meest waarschijnlijk - ook gezien de reactie van de ouders van de man - is dat hier niet de feiten, de gebeurtenissen, in het geding zijn, maar de interpretatie daarvan, de betekenis die eraan gehecht wordt. Dat is ook het enige wat de kerkenraad in handen heeft, al zal hij zich er bewust van moeten zijn dat hij alleen maar de verhalen heeft.

De perspectieven die de betrokkenen innemen, appelleren allemaal op een bepaalde manier aan de traditie. De kerkenraadsleden, waarschijnlijk tot hun schrik geconfronteerd met dit kwaad dat de verhoudingen in de gemeente verstoort, grijpen intuïtief naar het perspectief van bemiddeling en verzoening, vrede en harmonie. Dat ligt voor de hand. De kerk belijdt van zichzelf dat ze leeft van verzoening en is geroepen tot verzoening. Het is bovendien de taak van de kerkenraad om de eenheid in de gemeente te behoeden en te bewaken. Het is niet meer dan menselijk dat de kerkenraad de neiging heeft de problemen zo snel mogelijk de wereld uit te helpen. Je kunt je de reacties zo voorstellen: 'Zou de dominee niet met alle partijen kunnen gaan praten?' 'Zou het niet genoeg zijn als we afspreken dat het meisje voorlopig 's ochtends naar de kerk gaat en de jongen 's avonds komt (Gelukkig hebben we nog een avonddienst).' 'Als iedereen een beetje inschikt, moeten we hier als gemeente van Christus toch uit kunnen komen.' 'Verdraagt elkanders zwakheden.'

Voorstelbaar is het allemaal wel, maar zowel theologisch als ethisch kan deze

reactie niet door de beugel. Het spreken over verzoening legitimeert op deze manier alleen maar dat de kerkenraad zich onttrekt aan zijn verantwoordelijkheid. Moreel gesproken krijgt het voortbestaan van het collectief de voorrang boven recht doen aan individuen. Theologisch gesproken verdwijnt uit beeld dat het bij verzoening werkelijk gaat om het herstel van verhoudingen - hoe pijnlijk dat proces misschien ook zal zijn - en niet om conflictbeheersing. Als het de kerkenraad ernst is met het perspectief van verzoening dan zal hij zich in dat proces moeten begeven en werkelijk luisteren naar het beroep dat zowel de vrouw als de man (en zijn ouders) op hem doen.

Verschillende verhalen, verschillende perspectieven.

Als ze werkelijk luisteren, horen ze dat de verhalen van de man en de vrouw in een aantal moreel relevante opzichten verschillen. De man beschrijft de seksuele relatie als één van gelijkwaardigheid. Hij bedient zich van de 'moderne' visie op seksualiteit en relaties, waarin alles is toegestaan zolang er spake is van twee 'consenting adults', twee volwassenen die zich uit vrije wil begeven in een relatie. Hij is zich van geen kwaad bewust en als je hem ernaar zou vragen, zou hij waarschijnlijk zeggen: ze had toch nee kunnen zeggen of een eind kunnen maken aan de relatie? Voor hem zijn seksualiteit en relaties deals, overeenkomsten waarin gelijkwaardige partners geven en nemen, voor wat hoort wat doen. Hij heeft zich aan zijn deel van de afspraak gehouden en het is jammer dat zij er achteraf anders over denkt.

De vrouw vertelt een heel ander verhaal. Geen mislukte deal tussen gelijkwaardige partners, maar een volstrekt asymmetrische verhouding waarin zij geen kans heeft gehad haar eigen grenzen te bewaken. Zij vertelt een verhaal van geschonden vertrouwen, van gevoelens die niet zijn herkend en erkend, van een geschokt gevoel van veiligheid, van schade aan de ziel. Seksualiteit heeft in haar verhaal een andere betekenis dan bij hem. Het heeft te maken met kwetsbaarheid en intimiteit en daarbij horen morele noties als behoedzaamheid en respect voor de persoon.

Het valt op dat zowel de man als de vrouw hun verhouding tot de kerkenraad in precies dezelfde morele termen beschrijven als waarin zij spreken over wat tussen hen is voorgevallen. De man spreekt in onpersoonlijke termen van straf en schuld. Hij spreekt de kerkenraad aan zoals je een rechter aanspreekt die moet beoordelen of er in een bepaalde situatie sprake is van contractbreuk. Als dat zo zou zijn, is er ruimte voor straf. Wie zijn plichten niet nakomt, is gehouden tot genoegdoening. Hij verdient echter geen straf en als de kerkenraad hem toch zal vragen voorlopig de kerkdiensten niet te bezoeken, beschouwt hij dat als buitengewoon onrechtvaardig. De vrouw vraagt echter helemaal niet om

genoegdoening. Zij vraagt de kerkenraad niet om een onpartijdig oordeel over wat er is gebeurd, maar om erkenning van haar gevoelens: doe mij recht. Haar vraag aan de kerkenraad gaat over het creëren van veiligheid en respect. Dat heeft zij in de relatie met de man gemist en juist dat heeft zij nu voor de verwerking van wat haar overkomen is nodig. Zij vraagt de kerkenraad ervoor te zorgen dat de kerkelijke gemeenschap voor haar een veilige plaats kan zijn. En voor haar houdt dat in dat ze in die gemeenschap gevrijwaard moet worden van de aanwezigheid van de man (en zijn solidaire ouders) om zich te kunnen bevrijden van de macht die hij over haar had.

Een derde perspectief wordt ingenomen door de ouders van de man. Net als hijzelf interpreteren ze het voorval in termen van schuld en straf. Anders dan hij zijn zij echter van mening dat er wel degelijk sprake is van schuld van zijn kant. Zij vragen om vergeving voor hun zoon. Daarmee beroepen zij zich - net als de kerkenraad in zijn eerste opwelling - op het zelfverstaan van de kerk en op haar boodschap van verzoening. Achter hun pleidooi klinkt een interpretatie van verzoening mee die in de confessie en praktijk van de (protestantse) kerken de overhand heeft gekregen. In die traditie gaat het bij verzoening allereerst om de vrijspraak van schuld door God die voor ons is verkregen door het lijden en sterven van Jezus Christus. In die interpretatie past dat de zonde van de man wordt veroordeeld, maar dat hijzelf - als zondaar - door de kerkelijke gemeente met ontferming wordt bejegend, wordt gewezen op zijn fouten, wordt aangezet tot schuldbelijdenis om daarna in genade te worden aangenomen.

Het pleidooi van de ouders klinkt zo bekend en vertrouwd dat het menigeen zal ontgaan dat in het verhaal van de vrouw impliciet ook een interpretatie van verzoening meeklinkt. Een andere interpretatie die niet minder bijbels is, maar in de traditie wel minder op de voorgrond heeft gestaan. Die interpretatie spreekt in termen van bevrijding van de machten die mensen gevangen houden. Dan gaat het om het verbreken van schadelijke machtsverhoudingen, het doorbreken van mechanismen die deze in stand houden, om het ontkrachten van hun legitimaties opdat, uiteindelijk, de verhoudingen weer recht zullen worden.

Als de kerkenraad vanuit die interpretatie wil kiezen voor het slachtoffer, dan gaat het om meer dan het nemen van een voorlopige ordemaatregel tegen de man en om iets anders dan het toepassen van kerkelijke tucht. De vraag is dan aan de orde hoe de kerkenraad kan bijdragen aan het doorbreken van de machtsverhouding, aan het scheppen van een veilige ruimte waarin de vrouw op adem kan komen, aan een kritisch zelfonderzoek ook. In dit perspectief staat de gemeenschap zelf ter discussie: haar manier van omgaan met machtsverhoudingen, de mechanismen die slachtoffers gevangen kunnen houden in hun onderdrukte positie, de legitimaties om al dan niet te kiezen. Een eerste stap hier kan

zijn om (tijdelijk) de vrouw te bevrijden van de lijfelijke aanwezigheid van de man.

De kerkenraad moet kiezen.

Twee interpretaties van verzoening die naast elkaar staan, beide recht van spreken hebben, maar niet simpelweg tot elkaar te herleiden of in elkaar te schuiven zijn. De kerkenraad zal moeten kiezen. Wij gaan ervan uit dat hij wil kiezen voor het slachtoffer. Theologisch noch ethisch is er enige legitimatie te vinden voor een kerk die blind en doof is voor het appèl van een slachtoffer. Dat houdt dan in dat op dit moment, in dit voorval, de roep om bevrijding gehoord moet worden. Dat is op dit moment aan de orde en niet - nog niet - de vragen rond schuld, straf en vergeving. Daarover spreken - nu al spreken - betekent dat het slachtoffer in de kou blijft staan en alle aandacht wordt gericht op de dader. Zijn schuld of onschuld, zijn straf of vrijspraak, zijn verhouding tot God krijgen dan de voorrang boven het doorbreken van de machtsverhouding waarin de vrouw gevangen zit.

In onze visie zal de kerkenraad de man moeten vragen voorlopig niet in de kerk te komen. Het is een keuze voor het slachtoffer en tegelijk een pijnlijke beslissing. Het hoort immers ook tot het wezen van de kerk dat iedereen er welkom is. Het is goed daarbij te bedenken dat ingaan op de vraag van de vrouw nog geen oordeel is over het gedrag van de man. Omgekeerd echter is met een oordeel over de man, de vraag om bescherming en erkenning van de vrouw evenmin gehonoreerd. De keuze voor haar perspectief heeft er dan ook vooral mee te maken dat het oordeel langer kan wachten dan de zorg voor het slachtoffer. Haar moet worden recht gedaan.

Tegelijk moet en hoeft de keuze voor het slachtoffer niet te betekenen dat de kerkenraad de man verder links laat liggen. Ook hem moet worden recht gedaan. Dat betekent dat hij moet krijgen waarom hij vraagt: een rechtvaardig oordeel. Hoe dat oordeel precies zal uitpakken, zal zorgvuldig onderzoek moeten uitwijzen. Duidelijk is wel dat zijn excuus, zijn verdediging, niet acceptabel is. Het allerminste wat hij zou moeten erkennen, is dat hij schade heeft aangericht. Dat hij blijkbaar wel sex heeft gehad, maar nooit een partner heeft gezien. En dat moet hem ook worden gezegd. Wat er verder gebeurt, of er op een gegeven moment ook ruimte zal zijn voor vergeving, voor een herstel van de relatie tussen de man en de vrouw blijft voorlopig open en dat moet ook open blijven. Vergeving is allereerst een daad van het slachtoffer en de kerkenraad heeft niet het recht die van haar te vragen als zij dat niet kan opbrengen.

De beslissing van de kerkenraad is pijnlijk en des te pijnlijker omdat zij ook de ouders van de man treft. Het zal waarschijnlijk niet makkelijk zijn om hun

duidelijk te maken dat hun vraag om vergeving bijdraagt aan het instandhouden van de gevangenschap van de vrouw. Van hen wordt gevraagd om op een andere manier over vergeving te gaan nadenken dan zij in de kerk hebben geleerd. Dat confronteert, zoals we al eerder hebben aangegeven, de kerk met zichzelf. Welke verhalen vertellen en leven wij over kwaad, onderdrukking, zonde en schuld? Welk evangelie van verzoening preken wij? Is dat niet al te vaak een te gemakkelijk verhaal, waarin bij God wordt neergelegd wat slechts door pijnlijke beslissingen en confronterende processen in de menselijke leefwereld kan worden nagestreefd? Zonder garanties op succes.

De kerk zal de confrontatie met zichzelf, met haar traditie, inclusief de confessie, niet uit de weg mogen gaan, wil zij kunnen worden waartoe ze geroepen is: een veilige schuilplaats zijn voor slachtoffers.

VRAGEN ROND VERGEVING IN DE SITUATIE VAN INCEST

A. van der Kooi

‘Nach dieser Sintflut
möchte ich die Taube,
und nichts als die Taube,
noch einmal gerettet sehn.

Ich ginge ja unter in diesem Meer!
flög sie nicht aus,
brächte sie nicht
in letzter Stunde das Blatt.’

(Ingeborg Bachmann)¹

Inleiding.

In dit artikel komt het thema ‘confessie en praktijk’ ter sprake vanuit een specifieke invalshoek, het perspectief van gelovige vrouwen, die vanuit hun situatie als incestgetroffenen kritische vragen hebben bij het kerkelijk belijden. Deze invalshoek maakt dat het thema in onderstaande een antropologische spits krijgt: via de reflectie op de genoemde vragen zoeken we naar inzicht in de voorwaarden van het als incestgetroffenen weer verder kunnen met het leven. In welke zin kan de confessie daarbij helpen? Of is zij enkel struikelblok?

Aan dit artikel liggen intensieve gesprekken ten grondslag tussen leden van de werkgroep Godsdienst en Incest uit Lelystad² en auteur dezes. De werkgroepleden, zelf incestgetroffenen, hebben vragen aangedragen richting de kerkelijke confessie. In mijn bezinning daarop resoneren doorlopend de gesprekken met de werkgroepleden en zal ik (in mijn eigen betoog en in kadertjes) ook meermalen naar hun teksten verwijzen.

Voor mij is er geen verzoening in de zin van vergeten of vergeven mogelijk, als er van de andere kant van de daders geen hand naar mij uitgestoken wordt waarin ze *echt* aangeven dat er fouten zijn gemaakt. Ik vraag hun erkenning van het doorstane leed. Ieder kind, jong of oud zoekt steun, bevestiging van de ouders, maar ik heb geaccepteerd dat ik zonder m'n ouders door moet gaan... Ik weet nu, dat ik evenveel recht van bestaan heb en even waardevol ben als ieder ander mens. Bovendien ben ik net zo goed als ieder ander mens een kind van de Eeuwige. (lid werkgroep)

Vogel en vlucht: 'eine Bruchstelle im Diskurs'.³

Bij mijn eerste ontmoeting met de werkgroep Godsdienst en Incest uit Lelystad ontving ik aan het eind van de bijeenkomst een kaars met het logo van de groep. Als de werkgroep bij elkaar komt, steken de vrouwen altijd een kaars aan met dit logo van een uit een kooi vliegende vogel, gebaseerd op Psalm 124, waarin de ziel van de mens wordt voorgesteld als een vogel, die met Gods hulp ontsnapt uit de strik van de vogelvangsters. Van de strik maakten de werkgroepleden een kooi, wat de vogel betreft kozen ze voor een duif, omdat deze Gods Geest en zo de onlosmakelijke verbondenheid van de mens met God symboliseert.

Het is, zoals de werkgroepleden verwoorden, 'een verbeelding van het proces vanuit gevangenschap door het verleden naar vrijheid en toekomstverwachting in het heden'.

Wat aldus gebeurt, is, dat vanuit de positie van een door geweld getroffen, de teksten van de Schrift worden gelezen en toegeëigend. De teksten worden tot tolk van wat diep in de levens van mensen verborgen ligt. Geloof krijgt zo het karakter van zelfverstaan ten overstaan van de tekst.⁴ Binnen deze vertolking krijgt de 'narrative of violence' (Schreier) een plaats, maar opent zich ook het wijde verhaal van redding en heling.⁵

Ik wijs hier kort op een boeiende studie van Ulrike Bail, waarin bijbelse teksten worden gelezen als teksten, die verstomde slachtoffers hun stem lenen en zo tot teksten worden, die weerstand bieden tegen het zwijgen, de verschrikking en het geweld.

Bail wijst aan dat in Jeremia 48: 28 en Ezechiël 7: 16 vluchtelingen met duiven worden vergeleken. Op beide plaatsen gaat het daar om vluchtelingen uit een met vernietiging bedreigde stad. In Jeremia zijn de vluchtelingen als een 'duif die nestelt aan de overzijde van de opening van de kuil'. In Ezechiël zijn ze 'op de bergen als duiven uit de dalen'. In Psalm 124 is de werkelijkheid waaraan ontsnapt wordt een gebroken strik. Vanuit het perspectief van het slachtoffer is het verlaten land een onleefbaar gebied, zonder voeding of bescherming, een grafkuil of een strik. Of daarbuiten leefbaar land gevonden zal worden, moet nog blijken. Woestijn kan een plaats zijn vol negatieve betekenis, maar ook kan in haar de mogelijkheid present zijn van levensredding, een wijkplaats. Zoveel vertelt Psalm 124, dat het verschrikkelijke geweld niet absoluut is geworden, de destructie niet totaal, omdat de Heer haar een grens heeft gesteld. Van die Heer wordt beleden dat Deze hemel en aarde gemaakt heeft. Daarin schuilt de belofte dat er met Gods hulp een plaats gevonden zal worden om te leven zonder vrees. Met behulp van het beeld van de vlucht van de ziel uit de strik lukt het aan het ik uit de psalm om de allesoverweldigende geweldservaring te doorstaan, zon-

der zichzelf te verliezen. De 'whole truth' van het eigen lijdensverhaal wordt in de tekst herverteld als deel van het genezingsproces.⁶

In het zich toevertrouwen aan God, in Psalm 124 maar ook in andere psalmen, is sprake van wat Bail noemt in een beroep op Blumenthal 'ein trotzendes Vertrauen, eine vertrauensvolle Herausforderung, die in der Klage gründet... Im Vertrauen auf Gott wird ein Gegendiskurs entworfen, der dem ohnmächtigen Objekt der Gewalt ihre Subjekthaftigkeit und Identität wieder ermöglicht'.⁷ Zo, meen ik, kan ook het spirituele zoeken van de werkgroepleden worden gekarakteriseerd.

God is hierbij present als een derde partij, die temidden van een onveranderlijke feitelijkheid van geweld een opening biedt, een nieuw spreken mogelijk maakt.

Kritische vragen.

Regelmatig verzorgen de werkgroepleden uit Lelystad liturgie-vieringen, waarin zij de problematiek van incest en geloof expliciet aan de orde stellen. In deze vieringen wordt het 'Gegendiskurs' ontwikkeld waarvan hierboven sprake was. In sobere woorden wordt iets verteld van de eigen 'narrative of violence', en tegelijkertijd wordt op heel creatieve wijze een begin gemaakt met de constructie van een nieuw verhaal waarin gezocht wordt naar een overwinning van het lijden en een toekomstige vrijheid wordt verbeeld.

In dit Gegendiskurs, dit volhardend bezigzijn met de Schrift om een verlossend en bevrijdend woord, komen kritische vragen aan bijbel en confessie op. Zij cirkelen onder andere om het verstaan van de centrale boodschap van de confessie van de vergeving van zonden. Hoe moet in de context van incest deze boodschap worden verstaan? Wat betekent het voor hen die door deze vorm van

De mensen die mij verdriet hebben gedaan zijn al lang geleden doodgegaan. Daarom speelt 'mijn' verzoening zich af in een gebied tussen hemel en aarde.

Vroeger, voordat ik met mijn verdriet aan de gang ben gegaan, heb ik eigenlijk nooit de noodzaak gevoeld om over vergeving, laat staan verzoening na te denken. Je moest gewoon iedereen vergeven en dan deed je er gewoon zand overheen. Nou, mijn bult zand was heel hoog. Toen dat zand een druk werd en mij zo verstikte, wilde ik eraan gaan graven, *scheppen* om te kunnen leven. En dan kom je, al gravend, denkend en vooral voelend, het woord vergeving tegen. En als je dat vastpakt, dan kan je er niks mee. Het beeld van de hemelpoort, waar God voorstaat met een bord, een gebodsbord waarop staat *Eerst vergeven, dan betreden!*

geweld gehavend zijn? En voor de daders? Hoe verder met je leven als de dader schulderkenning weigert?

Ik geef hier de formuleringen van enkele vragen zoals ze mij werden voorgelegd:

1. De kerk met haar confessie vergeet degenen *aan wie* gezondigd is. Er zijn zondaren in de kerk, maar er zijn er ook die allereerst gekwetsten zijn. Voor hen is het alsof in het Credo iets vergeten is. Wanneer beleden wordt: 'ik geloof in de vergeving der zonden', lijkt alle aandacht te vallen op de zondaar en is degene aan wie gezondigd wordt, buiten beeld.

2. Als je als degene die geslacht-offerd werd geen genoegdoening ontvangt, omdat de dader overleden is, of weigert schuld jegens jou te erkennen, hoe kun je dan met dit onvolmaakte leven verder? Kan hier op een positieve wijze uit de traditie worden geput?

Ik maak een omtrekkende beweging langs het spreken van bijbel en traditie over vergeving en tracht van daaruit deze vragen te beantwoorden.

Dat beeld deed zeer. Ik zag in gedachten mensen van vroeger daar staan en zeggen: 'Jezus is voor mijn zonden gestorven. Kom maar op met dat verzoenend bloed.' En dan lagen de witte kleren klaar en dan konden ze zo gaan jubelen voor Gods troon. Vooruit kijkend en nooit achterom!

Enrichtingsverkeer. Ik kon en wilde zo'n hemel niet in. Voor mij was vergeven zo een loze kreet geworden, die er bij mij door mensen ingepeperd was. Het deed echt zeer. Maar de God, die ik tijdens al dat graafwerk, schepwerk, voelde en had leren kennen, was een andere God. Die zei tegen mij: 'Probeer je eigen weg naar mij te vinden. Ik sta naast je. Ik schep met jou mee, weet je.' En er kwam ruimte. En in die ruimte vond ik mijn eigen weg naar God.

Toen wist ik, dat God helemaal van mij niet eiste, dat ik alles zomaar vergaf en vergat.

(lid werkgroep)

De bijbel en vergeving.

In de bijbel is vergeving een kernwoord: Het is de opening die God de Schepper vindt om zijn geliefde: Israël en de geroepenen uit de volkeren redding te brengen. Mens te zijn blijkt geen geringe opgave: de verhalen in de Schrift getuigen van voortdurende ontsporingen. Er is strijd tussen de goeden en de kwaden, tussen de machtigen en de machtelozen, tussen de zwakken en degenen die zich aan hen vergrijpen. Gelukkig deelt die mens zijn/haar zorg om mens te zijn met een God in wiens kracht lijden wordt veranderd in hoop.

Dit verhaal van God en mens is een verhaal van lijden, waarvan wij het waarom en waartoe niet kennen. Wat wij wel weten is dat in die lijdensweg van ballingschap en terugkeer iets aan de mens blijft trekken: een weten dat God zijn

schepping niet loslaat. Sterker nog: een eerbiedig inzicht dat misstappen van mensen pijnlijk zijn voor God en een groot gevaar voor het welzijn van alles wat leeft. Vergeving blijkt dan alles van doen te hebben met het terugbrengen van mensen naar een in Gods genade gefundeerde waarachtige menselijkheid.

Bijbelwetenschappers wijzen er verder op dat in het oudtestamentische spreken zonde en schuld wel een grote plaats innemen, maar dat expliciet alleen God wordt genoemd als degene die vergeving schenkt.⁸ Vertegen-

woordigers van God kunnen in zijn Naam die vergeving bekend maken. Zich met elkaar verzoenen doen de mensen naar de instellingen die daarvoor zijn gegeven. Vergeving van God ontvangen is eigenlijk hetzelfde als het leven ontvangen. Waar dit besef aanwezig is, vinden mensen de kracht om goed te doen, ook aan hen die hen kwaad deden. Zo includeert de vergeving van Godswege de verbeelding van en anticipatie op een toekomst die niet gebonden is aan het verleden of veroordeeld deze te herhalen.⁹

Het Nieuwe Testament houdt de oudtestamentische gedachte vast dat alleen God kan vergeven. Door Jezus' woord en werk wordt aan de christelijke gemeente de dienst van de vergeving van Godswege toevertrouwd. Maar ook hier in het evangelie blijft God de eerste die vergeeft: Hij is haar oorsprong.¹⁰ Wat in het Nieuwe Testament over vergeving wordt gezegd is het meest scherp in Jezus' bede aan het kruis: Vader vergeef het hun, want zij weten niet wat zij doen. De lijdende Zoon komt tussenbeide voor de wereld bij God, pleitend voor vergeving. De evangelieverhalen laten zien hoe mensen aangetrokken werden door deze onschuldige gehoorzame. Hoe hij de aanstoot is tot het doen van het goede. Vergeving neemt een sociale gestalte aan, wordt een gemeenschapstichende categorie, beweegt mensen tot een nieuw handelen (denk aan Zacheüs).¹¹ De boodschap van kruis en opstanding vormt de context voor mensen om Gods vergeving te ontvangen en anderen in Gods naam te vergeven. Die boodschap vertelt dat Gods vergevende liefde menselijke zonde en kwaad tot in zijn ergste uitdrukkingen overwint. Die goddelijke vergeving wordt werkzaam in mensens levens in 'our transformed behavior as the outcome, in the Spirit, of God's utterance in the life and death of Christ'.¹² Vergeving gaat aldus vooraf aan schuld-

Het is net, alsof op mijn weg naar verzoening twee grote zuilen staan, die mij het zicht erop belemmeren: vergeven en overgeven. Met vergeven kan ik niet overweg, als er niet om gevraagd is. Overgeven vind ik slap, niet strijdbaar. Toch wil ik om die zuilen heen, er langs. Naar verzoening. Ik zou me willen verzoenen met het feit dat er vijftig jaar van mijn leven is overschaduwde, door wat er vroeger met me is gebeurd, terwijl ik zo naar licht en zon verlang.

(lid werkgroep)

belijdenis en boete, en maakt haar mogelijk.

Wat vanuit het bijbels getuigenis blijvend beklemtoond moet worden: vergeving heeft van doen met het onvergeeflijke. Vergeving is *slechts* mogelijk in het licht van het onvergeeflijke; een moord is een moord, een leugen is een leugen enz., dat laat zich niet ongedaan maken. In zekere zin staan God en mens, en mens en mens onverzoenlijk tegenover elkaar. Dat zij een weg vinden naar elkaar is 'trotsdem', iets paradoxaals, je kunt er geen sluitende theorie van maken. Vergeving is de dwaasheid van het onmogelijke.

Vergeving in de traditie

Men kan drie elementen aanwijzen, die inzichtelijk maken waardoor het bijbelse woord 'vergeving' in de geschiedenis van de kerk werd geperverteerd:¹³

- a. het misbruik van vergeving als een instrument voor kerkelijke machtspolitiek,
- b. de privatisering en verticalisering van vergeving en
- c. de traditionele fixatie op de dader in plaats van op het slachtoffer.

Ad a. Misbruik van vergeving.

De kerk ontving de macht om te binden en los te maken (Mat. 16: 18-19; vgl. 18: 18). Dat wil zeggen de macht om te vergeven en vergeving te onthouden. Deze macht is vele malen in de geschiedenis misbruikt. De kerk vergat dat zij in de vergeving van doen had met een *goddelijke gave*. In de loop van de geschiedenis van de katholieke kerk werd het evangelie van vergeving getransformeerd in het sacrament van de boete. En dit sacrament werd een instrument van religieuze terreur waarmee priesters, bisschoppen en pausen absolute meesters werden over het geweten en over de levens van mensen. Hiertegen protesteerde de reformatie. Artikel 12 van de Augsburgse Confessie (1530) zegt dat waarachtige boete uit twee dingen bestaat: *contritio* (innerlijke erkenning van de diepte van de zonde) en het geloof dat door Gods genade alle zonden zijn vergeven.

Met deze reformatische verandering van de visie op boete ging ook iets verloren. Het element van goede werken is geëlimineerd, omdat het de zuiverheid zou kunnen aantasten van de rechtvaardiging van het geloof. In de middeleeuwse dogmatische visie op de boete (Petrus Lombardus) kent het sacrament van de boete drie stappen: (a) *contritio cordis*: de innerlijke omkeer; (b) *confessio oris*: de expliciete belijdenis met de mond; (c) *satisfactio operis*: de genoegdoening die wordt gegeven middels een of ander werk of ritueel.¹⁴ De intentie van dit derde element bleef onduidelijk. Aan de ene kant werd beklemtoond dat God geen goede daden nodig heeft om in te zien dat het de zondaar menens is met zijn berouw; aan de andere kant kon de idee van boetedoening in de vorm van goede daden een middel zijn waardoor de zondaren hun misstappen eniger-

wijze goed konden maken.

Deze drieslag zou mijns inziens opnieuw vruchtbaar gemaakt kunnen worden in ons spreken over vergeving in relatie tot daders en gekwetsten. Met de *satisfactio operis* komt immers degene aan wie gezondigd is in beeld.

Ad b. De privatisering en verticalisering van vergeving.

De intentie van de Reformatie was om het bijbelse verstaan van zonde en het goede nieuws van de vergeving te herwinnen. Dat vergde een radicalisering van het zonde-begrip waarmee dan het *solus Christus* correspondeerde. Dankzij Christus hebben wij door het geloof vergeving van zonden.

De zwakte van deze nadruk is dat hier de verticale dimensie van ons verstaan van vergeving wordt geaccentueerd (God-gelovige), en als gescheiden wordt gezien van de horizontale betrekkingen van de gelovige tot andere menselijke wezens, samenleving en natuur. De zondaar wordt hier in het centrum van de theologie en de spiritualiteit geplaatst, niet degene tegen wie is gezondigd, het slachtoffer van zonde. Het gaat er om wat zonde doet jegens God. Wat zonde doet in de richting van Gods wereld lijkt maar in de marge belangrijk.

Dit reductionisme leidt tot de privatisering en spiritualisering van zonde en vergeving. Het ging de reformatoren erom de onverdiende genade centraal te stellen tegenover een verworpen absolutiepraktijk. Maar dit had een ontmaterialisering tot gevolg van wat zonde en vergeving impliceren. Het werd moeilijk om de sociale, politieke en economische implicaties van deze centrale noties van het geloof te benoemen. Vergeving werd zo thema binnen de leer van de rechtvaardiging, het verband tussen vergeving en heiliging werd uit het oog verloren.

Ad c. De fixatie op de zondaar in de traditie.

'Zondigen' is een actief werkwoord; we kunnen zondigen. Zonde is verbonden met subjecten; niet met objecten. We kunnen hoogstens zeggen dat er tegen ons is gezondigd.

De zondaar staat in het centrum. Wat zondaren doen jegens hun medemensen is secundair. Die preoccupatie met de zondaar klinkt door in talloze liederen en in leerstellige uiteenzettingen. De bevrijdingstheologie is begonnen een ander accent in te brengen door het perspectief van het slachtoffer, de arme aan de orde te stellen. Zulks conform het bijbels getuigenis. Zonde is een historische categorie, het manifesteert zichzelf als geweld. Bevrijding van zonde betekent mensen bevrijden van het geweld van het elkaar slachtofferen.

Zijn we evenwel met deze nadruk op daden van solidariteit jegens slachtoffers en armen niet weer terug in het oude debat over 'goede werken'? Nee en ja.

De traditionele discussie over goede werken had plaats binnen de grenzen van wat we hebben genoemd de fixatie op de dader. Zondaren konden in hun goede daden laten zien dat hun berouw oprecht was. Het ging er niet om de schade te helen aangedaan aan slachtoffers. Strikt theologisch deden de goede werken er niet toe: de vergevende genade van God kan niemand verdienen.

Kijk je evenwel naar het probleem van zonde en goede werken vanuit het perspectief van het slachtoffer, dan zien de dingen er heel anders uit. Voor degenen die vernederd zijn, uitgebuit en misbruikt, maakt het een groot verschil of de zondaars wel of niet stoppen met hun boze daden en of ze wel of niet pogen de wonden te helen die hun optreden heeft bewerkt.

Vanuit het perspectief van de slachtoffers krijgt het bijbels spreken over goede daden een groot gewicht. Vgl. het spreken in het Nieuwe Testament over de goede vruchten. (Mat. 7: 16; Gal. 5: 22) In deze goede daden is de Geest van de Gekruisigde werkzaam. De van God ontvangen vergeving moet worden doorgegeven aan de mensen. Cruciaal (inderdaad: het gaat hier om de *via crucis!*) is dat in dit proces van doorgeven woord en daad bijeenblijven. Vergeving van zonden van Godswege wordt dan manifest in het ophouden van onderdrukking, in heling van pijn, in kritiek op zelfgenoegzaamheid enz. Het zij nog eens onderstreept: er is onvergeeflijkheid, er is niet goed te maken schuld. Deze onvergeeflijkheid, deze schuld vraagt juist daarom om de *satisfactio operis*. Niet om vergeving van het slachtoffer te verdienen. Er is geen *recht* op vergeving van het onvergeeflijke. Vergeving is een woord dat niet thuis hoort in de sfeer van rechten en plichten. De *satisfactio operis* wordt opgeroepen krachtens de aard van de geloofsbelijdenis. Die spreekt van een goedheid die bij God is en die zelfs het onvergeeflijke vergeeft. Die goedheid is de drijving achter deze *satisfactio operis*. Niet wij vergeven het onvergeeflijke maar God vergeeft. Het enige wat wij kunnen doen is kracht putten uit de ons onmogelijke en door ons niet op te eisen vergeving.

Terug naar de vragen.

Ik spits het hierboven gezegde nu toe op de gestelde vragen: De *eerste vraag* betrof het verwijt dat de kerk met haar confessie de slachtoffers vergeet. De geschiedenis lijkt maar al te vaak die waarneming te bevestigen. De kerk zelf lijkt dikwijls fundamentele kernen uit het evangelie te verdoezelen. Immers, zijn slachtoffers dan geen kerk, kerk in nood? En is de confessie in haar centrum, Jezus Christus gekruisigd, gestorven en begraven niet - met de woorden van Metz - 'een gevaarlijke herinnering'¹⁵ aan het lijden dat mensen elkaar aandoen? Het hier genoemde verwijt wordt alleen dan serieus genomen als de geloofsge-meenschap opnieuw gaat nadenken over de samenhang van vergeving en heili-

ging. Wat ik hierboven heb gezegd over de satisfactio operis kan daarbij behulpzaam zijn. In dat nadenken over de samenhang van vergeving en heiliging komt iets op gang dat iemand een 'exchange of pain' heeft genoemd.¹⁶ Tussen God en mens (denk aan Jezus en Petrus in Joh. 21: 15-23) en tussen mensen onderling (denk aan het verhaal van Jozef en de broers in Genesis 45). Voor de daders betekent deze exchange een reiniging, een ontbloten. Een breken met een innerlijke neiging in vernieuwing van gedachte, woord en daad. Voor de gekwetste - hier kom ik bij de *tweede vraag* naar hoe verder leven met het onvolmaakte - betekent dit een transformatie van het lijden. Het eens doorstane lijden laait steeds weer op door allerlei gebeurtenissen of door woorden van mensen. 'Krabben aan mijn littekens' noemen de werkgroepleden dat. De 'exchange of pain' betekent voor gekwetsten dat het wijde verhaal van de vergeving van het onvergeeflijke bevrijdt van de manier waarop een mens haar/zijn verleden met zich mee draagt. Aan de gruwel van wat gebeurd is, kan niets worden afgedaan. Maar in de wijze waarop het verhaal wordt meegedragen, zitten zoveel gevoelens van schuld en frustratie en wanhoop. Aangeraakt door de boodschap van de goddelijke vergeving kan een mens leren het verhaal van het eigen leven op een andere manier te vertellen. De verhalen van de werkgroepleden zijn daarvan indringende voorbeelden. Ze verhelen de geslagen wonden niet, maar ze zoeken naar een weg om de zelfbeschuldiging en de frustratie over het uitblijven van schulderkenning van daders achter zich te laten. Een weg waarop heling niet meer afhankelijk wordt gemaakt van erkenning van aangedaan leed. Waarop het onvolmaakte niet langer verlamd werkt. Is die weg er? Ik denk hier aan de manier waarop in de womanistische theologie over Jezus als Metgezel wordt gesproken. Deze vrouwen benadrukken dat door deze lijdende Jezus God gesproken heeft tegen kwaad en ongerechtigheid. Dat zo het lijden een halt toegeroepen is. En zo is deze Opgestane die de pijn gedragen heeft, uittochtgenoot. Hij, geen gaaf mens maar zelf een getekende, *beweegt* mensen. Hij is degene die, met de woorden van het gedicht van Bachmann, 'in letzter Stunde das Blatt' brengt. Hij is de brenger van leven. De confessie heeft dat in andere taal verwoord. Jezus beweegt de persoon, van slachtoffer naar handelend mens. Niet langer gevangene van het boze dat anderen je aandoen/aangedaan hebben. Soms zelfs durvend te vertrouwen dat ook in het leven van de daders, de 'verdrietmensen' in de woorden van werkgroepleden, een beweging ten goede kan ontstaan. Zo wordt een mens 'zelf-staand', om nog eens een uitdrukking van een van de werkgroepleden te gebruiken. In het vertrouwen dat er een laatste grond is, die je draagt en die nooit ten kwade is.

1. Ingeborg Bachmann, "Gedichte", in: Christine Koschel e.a. (eds.), *Werke Band 1, Gedichte. Hörspiele. Libretti. Übersetzungen*, 3e dr., München-Zürich 1984, 154.
2. Blijkens het materiaal van de werkgroep is haar doel: - Een arm en schouder zijn, en een luisterend oor om te helpen, uit de kooi te komen, de vrijheid tegemoet. - Incest bespreekbaar maken in de kerken. Tot de activiteiten van de werkgroep behoren: - luisteren en praten, door middel van individueel gesprek en groeps gesprekken. - geven van voorlichting door middel van lezingen, korte inleidingen, publikaties in kerkbladen, folders, en het mee-organiseren van avondgebeden en kerkdiensten. Vorming vindt plaats door middel van studiedagen en contacten met andere werkgroepen. Het adres van de werkgroep: Ynskje Tigelaar, Zoom 10-15, 8225 KA Lelystad.
3. Ulrike Bail, *Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps. 6 und Ps. 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars*, Gütersloh 1998, 210.
4. Vgl. Paul Ricoeur, *Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination*. Minneapolis 1995, 46.
5. Vgl. Howard Zehr, "Restoring Justice", in: Lisa Barnes Lampman en Michelle D. Shattuck (eds.), *God and the Victim. Theological Reflections on Evil, Victimization, Justice, and Forgiveness*, Grand Rapids, Michigan 1999, 142.
6. Vgl. Howard Zehr, "Restoring Justice", in: *God and the Victim*, 152v.
7. Bail, *aw.*, 205v.
8. Vgl. C. Houtman, "Wie kan zonden vergeven dan God alleen? Over menselijke vergeving in het Oude Testament", in: C. Houtman e.a. eds., *Ruimte voor vergeving*, Kampen 1998, 31-44.
9. Vgl. L. Gregory Jones, "Behold, I Make All Things New", in: *God and the Victim*, 163.
10. Vgl. F. de Lange, "Zo'n zevenmaal per dag, maar als het moet nog meer", in: *Ruimte voor vergeving*, 94.
11. Vgl. De Lange, *a.w.*, 94vv.
12. Cit. Naar L. Gregory Jones, *a.w.*, 166.

13. Ik maak hier gebruik van Geiko Müller-Fahrenholz, *The Art of Forgiveness. Theological Reflections on Healing and Reconciliation*, WCC Publications, Part One, Geneve 1997, 2-39.
14. Zie voor dit schema bijvoorbeeld Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, Bd. 2, 2e dr., Neukirchen- Vluyn 1972, 389n4, en de artikelen van R. Herrmann, "Die Busse", en P. Meinhold, "Das Busswesen", in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd I, 3e druk, 1957, resp. 1534vv. en 1542vv.
15. J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zur einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977, 79.
16. Vgl. Emilie M. Townes, "Living in the New Jerusalem. The Rhetoric and Movement of Liberation in the House of Evil", in Emilie M. Townes (ed.), *A Troubling in My Soul. Womanist Perspectives on Evil and Suffering*, New York 1993, 78-91.

CONFESSIE EN PRAKTIJK

Enige evaluerende opmerkingen

G.J. Mink en W.J.W. Scheltens

Als we in een evaluerend artikel enkele kanttekeningen plaatsen bij de bijdragen, geleverd aan de studiedag over het thema 'Confessie en praktijk', doen we dat vanuit een woord van Paulus. Hij spreekt in Romeinen 10: 8-15 over het 'belijden', waar de Vulgata het woord 'confessio' geeft. De praktijk waarover de apostel het heeft, is vooral de praktijk van de prediking, een van de twee onderwerpen die op de studiedag bijzondere aandacht kregen.

In de oude kerk gaf de neophyt, degene die gedoopt zou worden, zijn ja-woord op de kerkelijke belijdenis met de woorden: 'Kurios Jesus'. Paulus knoopt in zijn brief bij de doopbelijdenis aan en plaatst in het centrum van het kerkelijk belijden en in de praktijk van het gemeentelijk en het persoonlijk christenleven de belijdenis: Jezus, de Heer, die God uit de doden heeft opgewekt.

Dat is de centrale confessio; daarom gaat het. Om Hem gaat het. Zowel in de prediking als in het pastoraat draait het om de Christus, die zich heeft doen kennen en laat prediken als de pastor bij uitnemendheid.

PREDIKING: UIT DE SCHRIFT, NAAR DE CONFESSIE

De verborgen God openbaart Zich.

Als de Kerk in haar verkondiging zegt: 'Jezus is Heer' - hoe komt de kerk daar dan bij? Dat komt niet zomaar uit de lucht vallen. De kerk komt tot deze belijdenis na zorgvuldig luisteren naar het geheel van de Schriften, Oude en Nieuwe Testament bijeen. Want het mag indrukwekkend genoemd worden, hoe de verborgen God zich laat kennen in de profeten en ten laatste in Jezus Christus.

De vierde evangelist laat zelfs zien, dat Jezus als eniggeboren Zoon de Vader heeft doen kennen ('geëxegetiseerd'!), geopenbaard. Jezus bemiddelt rechtstreeks kennis van God op grond van het God aanschouwd hebben, met God vertrouwd zijn. Jezus wordt vergeleken met Mozes, die de wet namens God brengt. Jezus is meer dan Mozes. Hij brengt niet, maar beschikt over genade en waarheid van God. Voor de Godskennis is het van groot belang deze aspecten grondig mee te wegen. De belijdenis 'Jezus is Heer' zegt iets over Jezus, maar ook over God. Wie vraagt naar God mag bij Jezus uitkomen en wie met Jezus te

maken krijgt, mag merken dat God op Jezus lijkt. Het gaat om grote geheimenissen waarvan wij de reikwijdte niet zomaar kunnen doorzien. In die zin moet de kerk in haar verkondiging nooit vergeten, dat wij ten diepste te doen hebben met de onbegrijpelijkheid Gods, zodat wij de Heilige 'nooit in onze broekzak' kunnen hebben. En het wordt nog meer bijzonder dat de verborgen God zich manifesteert in Jezus Christus, die de Verborgene openbaart. In de omgang met deze grote dingen mag de toewijding aan God groeien door de relatie met Jezus Christus.

Nu is het van belang om de onbegrijpelijkheid van God niet te zien als een soort 'onkenbaarheid', zodat iedereen een gooi zou kunnen doen. Wie Hij is, wordt dan ten diepste willekeurig en niets is minder waar. In het Oude Testament is de Naamsopenbaring van God een belangrijk moment van de kenbaarheid van God. Nooit zal over God anders gesproken kunnen worden dan in beelden, maar niet in willekeurige beelden. De beelden zijn trefzeker: Herder, Schepper, Vader, Ontfermer, etc. Voor de verkondiging van het heil van God is deze openbaring van groot belang. Zo gauw wij in ons spreken zouden gaan heersen over God is de waarschuwing op zijn plaats, dat God niet in onze werkelijkheid is te vatten. Maar zo gauw het spreken over God vaag, nivellerend, of zelfs beledigend wordt, corrigeren de beelden uit het Oude Testament ons tot zuiverheid. En in het Nieuwe Testament vinden wij de onvoorstelbare concreetisering in de openbaring in de gestalte van Jezus Christus.

De in fragmenten ervaren aandachtspunten als verborgenheid Gods (die bij Luther diepe sporen trekt) en de openbaring van God in Christus moeten bij elkaar komen. Leven in de wetenschap dat er Godskennis bestaat en dat die uitgerekend gaat over de verborgen God, vraagt om een open levenshouding, die in de ruimte van de Geest ontdekkingsvreugde en rust opdoet. Zo raakt de Godskennis verworteld in het gewone leven.

Godskennis en de verborgenheid van God.

De Godskennis staat onder druk. In de klassieke tijd van uittocht, woestijntocht en inbezitneming van het land heeft Israël God op een bijzondere wijze leren kennen. God werd ervaren doordat Hij van Zich liet merken, zien en horen. In een lange traditie is deze Godskennis blijven voortleven. Tegelijk moet worden opgemerkt, dat deze kennis aangevochten kennis is, betwijfelde kennis, kennis die in botsing met de ervaringswereld is gekomen. Het leerzame voor ons in Israëls geloofskennis is, dat die kennis niet alleen heeft te maken met het ondergaan van ervaringen, maar ook met activiteit, praxis. Over de vrome koning Josia is gezegd: heeft hij niet recht en gerechtigheid gedaan? Hij deed de ellendige en de arme recht wedervaren... 'Is dat niet Mij erkennen? luidt het woord

des Heren.' (Zie Jer. 22: 15v.)

Wij bemerken, dat er bij de profeten (en ook in Deuteronomium) nadruk ligt op de ethische aspecten in de Godskennis. God (willen) kennen en God vrezen en willen rekenen met zijn wil om die te doen - het raakt elkaar in de kern.

In Psalm 103 staan de indringende woorden, dat God aan Mozes zijn wegen bekend gemaakt heeft, aan de kinderen Israëls zijn daden.

Zo mogen wij leven bij de bekendmaking van God. Hoe dichter we bij de Schriften blijven, hoe meer licht we ontvangen en hoe beperkter onze vrijmoedigheid wordt om het allemaal wel te weten. Hoe stiller we worden in onszelf, hoe meer we zullen horen. Hoe indringender we zullen zoeken, des te meer kunnen we vinden. Daarbij is de menselijke houding niet bepalend, maar wel belangrijk: willen we bij ons zoeken wel echt vinden?

Jeremia laat in aanklachten tegen zijn volk indringend voelen, hoe het geen oog hebben voor elkaar samenhangt met het geen oog hebben voor God. Men wil van elkaar niet weten, omdat men van God niet wil weten. 'Zij spannen hun tong als een leugenboog en niet naar billijkheid oefenen zij de macht in het land, want van het ene kwaad gaan ze over op het andere, en Mij willen zij niet kennen, luidt het woord des HEREN.' (Jer. 9: 3.)

In een vaarwater van liberalisme en autonomie is de Godskennis een niet vanzelfsprekende factor. In een tijd van eigenzinnigheid en relativisme, in een tijd waarin exegetisch een enorm reductie-proces gaande is, komt de Godskennis onder een enorme druk te staan. Ieder roept, wat hij of zij roepen wil; ieder claimt het recht van spreken zoals men eigenzinnig spreken wil - zo komt de sprake Gods onwillekeurig in de knel. Godskennis wordt schaars en de relevantie van Godskennis wordt in diskrediet gebracht.

In dit licht is het een verrassing om kennis te nemen van het spreken van Gregorius van Nyssa over God in het donker, zoals R. Roukema aangeeft. Indrukwekkend is getekend, hoe de grootheid van God is eerbiedigd. Het interessante is, dat de kleine, kwetsbare mens in aanraking mag komen met de verborgen God.

Wie met het thema van de onbegrijpelijkheid van God werkt, kan vroeg of laat niet heen om de bijbelse verhelderingen. Het spreken van God en de daden van God zijn allerminst verborgen gebleven. Ze vormen aanleiding tot levensheiliging en navolging. Over deze werking mag men zich van harte verheugen.

Godskennis als vooronderstelling.

In de verkondigende taak van de Kerk komt als hoofdpunt naar voren: elkaar en anderen te helpen tot een bewuste verbinding met God te komen. In de gereformeerde lijn komen drie belangrijke spirituele momenten naar voren: de drang

om bewust rekenschap te geven van je geloof, de betrokkenheid op de kerk en het roepingsbesef ten opzichte van de samenleving. Er is niets verkeerd aan om deze aandachtspunten als vooronderstelling mee te nemen in de ontdekkings-tocht van gelovig leven.

Bij de gereformeerde spiritualiteit hebben intellect, zelfbewustzijn en creativiteit altijd hun plaats gekregen. Gereformeerden houden van mondig geloven. Zacht en zijing hoeft het niet te zijn, als de Bijbel open gaat. Het lijkt ons zinnig om vooronderstellingen, waarop verkondiging (prediking) terugvalt, expliciet te maken. Wat R.H. Reeling Brouwer voorstaat - expliciteren van eigen (verborgen) vooronderstellingen - is buitengewoon relevant en belijdenisgeschriften hebben die functie ook! Het Credo, het Nicaenoconstantiplitanum, als grondstructuren van apostolisch belijden, zijn expliciet en - terecht - ze articuleren eerder het niet-bezitten dan het wel bezitten van de waarheid. De grondhouding voor verkondiging in de christelijke kerk is niet spreken, maar luisteren. En vanuit het horen kan er gesproken worden (in gebed of in verkondiging).

Als waar is, dat Calvijn in zijn schriftopvatting begon bij de verwondering en uitkwam bij een theorie, dan is het uitermate zinvol om dat moment van de overgang van verwondering naar theorie te traceren. Want met een theorie als inhoud gaat levende en verrassende prediking ten onder. Die wordt vroeg of laat dor als een leer. De echte verkondiging van de Kerk kent ten diepste één vertrekpunt: Jezus is Heer. Achter dit ene ijkpunt komt veel te voorschijn: Gods omgang met Israël, zijn verbond voor tijd en duur, Gods Koninkrijk, de zekerheid van het geloof en de hoge heilsverwachting, het genade-karakter van het heil, de geborgenheid van een schepsel bij de Schepper. Maar als expliciete vooronderstelling mag de prediking van onze dagen onverkort terugvallen op Jezus, onze Heer.

PASTORAAT: ONTFERMING EN OORDEEL

Het evangelie van de genade van God (Hand 20: 24) wordt betuigd en vertolkt in de prediking van het Koninkrijk van God. (Hand. 20: 25) Dat geschiedt niet alleen in de verkondiging in de openbare samenkomsten van de gemeente maar ook in het pastoraat aan kleine groepen en individuen. (vgl. Hand. 20: 20)

Principiële gezichtspunten.

Jezus' optreden wordt volgens het evangelie gekenmerkt door het woord 'ontferming'. Hij 'werd met ontferming over de schare bewogen' (Matteüs 9: 36). De schare die Hij overziet, vergelijkt Hij met een volk zonder herder. Daarom is

er voor de Herder in optima forma veel te doen, te veel zelfs. Jezus heeft medewerkers nodig. In de weg van het gebed worden de discipelen bereid gemaakt Hem assistentie te verlenen. Deze bijstand zet zich voort tot de periode na Jezus' heengaan: Paulus en Sosthenes noemen zich niet ten onrechte 'medarbeiders Gods' (1 Kor 3: 9). Ook vandaag worden mensen ingeschakeld, zoals het bevestigingsformulier voor ambtsdragers stelt: 'In het vergaderen en onderhouden van zijn Kerk maakt onze Here Jezus Christus gebruik van de dienst van mensen, aan wie Hij in het midden van de gemeente een bijzondere taak toevertrouwt'.

De ontferming waarmee Christus optreedt, staat een scherp oordeel, een vreeswekkende oordeelsaankondiging niet in de weg. In het evangelie horen we Hem toornen over de zonde. Deze twee aspecten, ontferming en oordeel, worden in de klassiek geworden uitspraak bijeen gehouden: Jezus heeft de zondaar lief maar haat de zonde. Hij is het die ontfermend oordeelt en oordelend zich ontfermt. In de pastorale praktijk van de kerkelijke gemeente behoren we beide bijeen te houden: ontferming en oordeel. Daarbij beroept de Kerk zich krachtens haar belijden op God omdat de mens het antwoord op het waarom van geweld, misbruik, onmacht en schuld ten enen male niet in zich heeft (Neven, stelling 2a). De pastor heeft zich over de aan zijn hoede toevertrouwde schapen en lammeren te ontfermen, waarbij hij verlorenen zoekt, afgedwaalden terughaalt, gewonden verbindt, zieken versterkt, maar vetten en krachtigen verdelgt. (Ez. 34: 16)

We kunnen ten aanzien van de pastorale praktijk opmerken dat daarbij, confessioneel gezien, niet alleen noties van schuld en vergeving, maar ook van onmacht en bevrijding een rol spelen. Overigens kunnen de vier genoemde woorden en de dingen waarnaar ze verwijzen, zelden van elkaar worden gescheiden. Een (pastorale) situatie is vrijwel altijd gecompliceerd.

Als we dit nu concretiseren dan zal in het pastoraat geregeld 'de opwekking tot schuldbelijdenis aan Hem die in Christus het onvergeeflijke vergeeft' (v.d. Kooi) gehoord worden en onlosmakelijk daarmee verbonden de oproep tot schuldbelijdenis aan degene bij wie hij of zij in de schuld gekomen is, in de hoop dat deze ertoe zal kunnen komen, in Zijn Naam het onvergeeflijke te vergeven. Dit is geen eenvoudige weg, voor beiden niet. Dat geldt niet alleen voor het slachtoffer, het geldt ook voor de dader: zowel schuldbelijdenis als vergeving kosten strijd. Het slachtoffer heeft de (onherstelbare) pijn van de wonde die door de zonde is ontstaan. De dader heeft een strijd met zichzelf te voeren en die zal moeilijker worden naarmate het het slachtoffer moeilijker valt, zo het niet onmogelijk voor hem of haar is, zijn schuld te vergeven. In dit gehele proces waarvan de effecten op anderen dan hijzelf niet voorzien kunnen worden, zal de

pastorale gemeente de dader moeten oproepen biddend met een vrij en goed geweten (!) te strijden tegen de zonde (Heidelbergse Catechismus, zondag 12), zodat hij in de geestelijke strijd niet de nederlaag lijdt maar altijd krachtig weerstand biedt tegen de duivel en de zonde (Heidelbergse Catechismus, zondag 52).

Terecht wordt in de confessie, juist met het oog op de pastorale praktijk, niet alleen accent gelegd op vergeving van zonde maar ook op strijd tegen de zonde, niet primair van die van anderen, maar van de zondaar zelf. Daarom kan ten diepste ook niet worden gezegd dat in de confessie vergeten worden degenen aan wie gezondigd is - behalve het slachtoffer bij uitnemendheid, Jezus Christus ! Wel moet worden erkend dat dit perspectief niet centraal maar marginaal aan de orde komt; aangezien echter een confessie altijd uit de nood geboren is, is ze eenzijdig (Neven) en zal ze nooit op alle vragen, laat staan op alle vragen van alle tijden direct een goed antwoord geven. Degene die in de confessie centraal staat is echter de oordelende Ontfermer; de wijze waarop zijn ontferming en oordeel gestalte krijgen, heeft zijn doorwerking op degenen die met Hem verbonden zijn. Zij kunnen niet gewetenloos voortgaan op de weg van de zonde, in de zonde blijven liggen, maar hebben te strijden en op te staan, te gaan op de weg van het Leven!

Enkele concretisering.

Deze principiële gezichtspunten krijgen hun concrete uitwerking in het voorbeeld dat Ganzevoort en Werkman geven. Wij gaan niet zozeer in op alle aspecten die aan dit schrijnende verhaal zitten, als wel willen we, met een schuin oog naar deze situatie kijkend, enkele meer algemene gezichtspunten en vragen aanstippen.

De ontferming die van de pastor en van de pastorale gemeente wordt gevraagd, moet voor alles gestalte krijgen ten aanzien van het meisje: haar zal een veilige schuilplaats moeten worden geboden. Het slachtoffer dient immers, bijbels en confessioneel gezien, altijd de voorrang te verkrijgen boven de slachter. Daarover zal geen discussie mogen zijn.

Belangrijker, niet in de praktijk, maar wel in onze (theologische) bezinning is echter de moeilijke vraag: hoe krijgt de ontferming ten aanzien van de (vermoedelijke) dader, de zondaar, in het gegeven voorbeeld de jongen, gestalte? Het zal duidelijk zijn dat, als nog niet alles helder is en niet precies geweten wordt wat er is gebeurd, welke context het gebeuren had, hoe de beleving van dader en slachtoffer was, er geen sprake kan en mag zijn van veroordeling. Als de ontferming ten aanzien van het meisje gestalte moet krijgen in het (voorlopig) de toegang tot de kerkdiensten ontzeggen aan de jongen, moet deze daad in ieder geval niet als een oordeel, laat staan als een veroordeling worden gekwalificeerd, maar

als een maatregel, noodzakelijk om een zodanig klimaat te scheppen, dat zij in de gemeente de veiligheid ontvangt die zij zegt gemist te hebben bij de jongen.

Grote vraag is hoe de ontferming richting een aangeklaagde, beschuldigde, in dit geval de jongen, gestalte kan krijgen na de periode van onderzoek. Als tenslotte zou zijn vastgesteld - en in vele gevallen zal dit niet zo eenvoudig zijn, zeker niet in de juridische zin - dat iemand inderdaad schuldig is, hoe krijgt dan in de kring van de pastorale gemeente de ontferming in zijn richting gestalte?

Naar onze mening zal dit niet kunnen geschieden door bagatellisering van de zonde, integendeel. Wetend van leven voor het aangezicht des Heren en van het oordeel van de toekomst is het zaak een dader, iemand die een slachtoffer heeft gemaakt, te leiden tot schuldbelijdenis aan het slachtoffer en daarin aan God. De schuldige zal door de pastorale gemeente in haar oordelende ontferming tot schuldbesef geleid moeten worden opdat hij delen zal in de ontferming van God. Daarbij zal hij in ieder geval moeten leren denken vanuit het slachtoffer en hoe zij met een onherstelbare beschadiging moet leven. Van belang hierbij is duidelijk te maken dat zelfs als zonde vergeven wordt, de wonde nog niet geheeld is en er op zijn minst altijd van littekens sprake blijft. Om die reden is herstel van wat de zondaar heeft verwoest, op aarde in vele gevallen onmogelijk.

De vraag is echter vervolgens, of na verloop van tijd, bij gebleken waarachtig berouw en schuldbelijdenis, er voor de kerkelijke gemeente ook niet een taak ten opzichte van het slachtoffer is. Als in het gegeven voorbeeld de jongen het meisje om vergeving vraagt, zijn schuld voor het aangezicht van God belijdt en zich van harte, hoe pijnlijk ook, voegt onder de maatregel die de kerkenraad ten aanzien van hem neemt, is er dan voor de pastorale gemeente op de duur niet ook de taak om het meisje tot verzoening te bewegen, in ieder geval tot acceptatie van terugkeer van de jongen in het midden van de gemeente? Deze vraag houdt niet in dat wij pleiten voor een snel, laat staan voortijdige actie in die richting; het gaat ons hier, in de theologische bezinning, om het principiële standpunt dat, zo mogelijk, in de concrete situatie gestalte moet krijgen.

Als Ganzevoort - mondeling op onze studiedag - stelt dat hij in het beschreven geval niet in het taalveld van vergeving en verzoening wil terechtkomen, maar kiest voor dat van onmacht, onderdrukking, bevrijding, gevangenschap, het van de troon stoten van de machthebber, plaatst hij dingen tegenover elkaar die wel onderscheiden maar niet gescheiden mogen worden. Echte schuldbelijdenis heeft immers altijd ook het aspect in zich van: van de troon afkomen, klein worden voor God en voor degene die zijn slachtoffer geworden is. De pastorale gemeente zal toch ten diepste altijd moeten streven naar herstel van het in de praktijk 'samen' gemeente kunnen zijn, aangezien dat principieel het geval is met degenen die delen in de ene doop (vgl. 1 Kor. 12: 13a). De Kerk is geroepen

tot de bediening van de verzoening en zal dan ook ijverig zoeken naar mogelijkheden om wijkende wegen te doen worden tot convergerende wegen.

De pastorale gemeente heeft in het gegeven voorbeeld eveneens een taak ten opzichte van de ouders. Hun positie is anders dan die van hun zoon. Zij zijn geen daders en bovendien spreken zij over vergeving en erkennen ze daarmee het schuldig zijn van hun zoon. Laten zij inderdaad te vroeg met woorden van vergeving komen waartoe het meisje geroepen zou zijn, zij erkennen schuld. De kerkenraad heeft het als zijn taak te zien met de ouders te spreken over het te snel willen, zeker wat hun zoon aangaat, en hen te leiden tot een dubbele loyaliteit: jegens hun zoon en jegens het meisje! Als die houding bij hen openbaar is of wordt, mogen zij dan niet in de kerk komen? Als de ouders, indien het meisje een gesprek met hen tenminste aankan, hun houding ten opzichte van hun zoon en hun beoordeling van zijn daden aan haar hebben verklaard, mag hun dan de toegang worden ontzegd?

Moet het meisje door de pastorale gemeente die weet van ontferming en oordeel, niet tot acceptatie geleid worden? Het is een teer onderwerp, de vragen worden in alle voorzichtigheid gesteld, maar in de theologische bezinning kunnen we er niet om heen. Het zal duidelijk zijn hoe zij ons inziens moeten worden beantwoord, juist vanuit de bijbelse en confessionele lijn van ontferming en oordeel, naar alle betrokkenen.

Tenslotte.

In de prediking en het pastoraat luistert het nauw. Pastoranten dienen gehoord te worden, of het nu daders zijn of slachtoffers, mensen met zonden en wonden. Bovenal dient echter geluisterd te worden naar God, die zijn Woord gegeven heeft en die in de gestalte van het vleesgeworden Woord zich heeft laat kennen als degene die ontfermend oordeelt en oordelend zich ontfermt.

De goede luisterhouding wordt in het gebed gevonden. In die weg zullen de geroepen predikers en pastores overvloedig worden in de liefde, waardoor zij helder inzicht en fijngevoeligheid ontvangen om te onderscheiden waarop het aankomt. (Fil. 1: 9-10) De horende en pastorale gemeente zal niet mogen verslappen in de voorbede voor de medewerkers Gods opdat zij vrijmoedig zullen optreden in het bekend maken van het geheimenis van het evangelie (vgl. Ef. 6: 18-20), zowel in het openbaar als binnenshuis.

Geraadpleegde literatuur

A. van de Beek, "Spiritualiteit - een must voor theologen?", in: *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 96,1 (1996).

J.L. Koole, *Aspecten van de godskennis in het Oude Testament*, (Kamper Cahiers), no. 36, Kampen 1979.

A. McGrath, *Christelijke Theologie*, Kampen 1997.
Het geloofsleven van de theoloog, Zoetermeer 1995.

H.N. Ridderbos, *Het Evangelie naar Johannes. Proeve van een theologische exegeze*, deel 1, Kampen 1987.

J. Veenhof, "Het GTT ging een eeuw lang mee", in: W.Stoker/H.C. van der Sar, *Theologie op de drempel van 2000* (jubileumnummer GTT 99/3+4), Kampen 1999.

E. van der Veer, *Cruciale Verborgtheid. Een studie naar de reikwijdte van Luthers theologia crucis*, Kampen 1992.

PERSONALIA

Dr. R.R. (Ruud) Ganzevoort is universitair docent Praktische Theologie aan de Theologische Universiteit Kampen.

Dr. G. (Gerrit) Den Hartogh promoveerde in 1999 aan de theologische faculteit van de Universiteit Utrecht op een proefschrift over de herkomst en ontwikkeling van het begrip 'providentia Dei' (Voorzienigheid Gods) in de reformato-
rische theologie, i.h.b. bij Zacharias Ursinus. Nu is hij gereformeerd predikant te Krimpen aan de IJssel.

Dr. A. (Akke) van der Kooi is universitair docent Dogmatiek aan de Theologische Universiteit Kampen.

Dr. G.J. (Gert) Mink is gereformeerd predikant te Kampen en lid van het Confessioneel Gereformeerd Beraad.

Prof. dr. G.W. (Gerrit) Neven is hoogleraar Dogmatiek aan de Theologische Universiteit Kampen en tevens rector h.t. van deze universiteit.

Dr. R. H. (Rinse) Reeling Brouwer is universitair docent Dogmageschiedenis en Symboliek aan de Theologische Universiteit Kampen.

Dr. R. (Riemer) Roukema was universitair docent Nieuwe Testament aan de Theologische Universiteit Kampen en is nu hoogleraar oude kerkgeschiedenis en patristiek aan de Faculté de Théologie Protestante van de Universiteit Marc Bloch in Straatsburg.

Drs. W.J.W. (Wim) Scheltens is gereformeerd predikant te Lunteren en lid van het Confessioneel Gereformeerd Beraad.

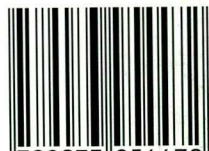
Dr. L.A. (Lieke) Werkman is universitair docent Ethiek aan de Theologische Universiteit Kampen.

LUMINA
TUD
VIDEMUS
HOMEN

ThUK

KAMM

ISBN 90-73954-47-9



9 789073 954472