

Batter my heart, three person`d God!

Gods toorn in de theologische branding



**Master opleiding gemeentepredikant
PThU Amsterdam**

Master Thesis Systematische Theologie
A-MPDF2S9

Theo Beekman
1100106
5 Juli 2017

Inhoudsopgave

| | |
|---|-----------|
| 1. Inleiding | 4 |
| 1.1. Probleem | 4 |
| 1.2. Vraagstelling | 5 |
| 1.3. Methode | 6 |
| 1.4. Relevantie | 7 |
| 1.5. Theoretisch kader | 8 |
| 1.6. Titel | 9 |
| | |
| 2. Orthodoxie; John Owen over Gods toorn | 11 |
| 2.1. Protestantse katholiciteit | 11 |
| 2.2. The Death of Death in the Death of Christ | 13 |
| 2.2.1. Verlossing van gevangenschap | 15 |
| 2.2.2. Verzoening van vijandschap | 16 |
| 2.2.3. Voldoening van schuld en het pactum salutis | 19 |
| 2.2.4. Gods eeuwige liefde en voldoening | 21 |
| 2.3. Van The Death of Death naar Dissertation on Divine Justice | 25 |
| 2.4. De inzet van de Dissertation: Gods wezenlijke gerechtigheid | 26 |
| 2.4.1. Gods toorn | 27 |
| 2.4.2. Straffende gerechtigheid in het kader van Gods orde | 29 |
| 2.5. Conclusie | 30 |
| | |
| 3. Orthodoxie; Francesco Turretini over Gods toorn | 32 |
| 3.1. Francesco Turretini en Institutes of Eclenctic Theology | 32 |
| 3.2. Gods intrinsieke en extrinsieke gerechtigheid | 33 |
| 3.3. Gods toorn en haat | 34 |
| 3.4. Gods toorn binnen de structuur van Turretini`s eigenschappenleer | 36 |
| 3.4.1. Het onderscheiden van Gods eigenschappen | 38 |
| 3.4.2. De onveranderlijkheid en onafhankelijkheid van Gods toorn | 39 |
| 3.5. Vergelijking met Owen | 41 |
| | |
| 4. Neo-orthodoxie; J.J. Wynne over Gods toorn | 43 |
| 4.1. Na de Orthodoxie | 43 |
| 4.2. De Levende God | 45 |
| 4.3. Gods toorn als een variëteit van Gods leven | 47 |
| 4.4. Dogmatisch-exegetische overwegingen bij Gods toorn | 49 |
| 4.4.1. Gods generositeit | 49 |
| 4.4.2. Eenheid tussen recht en genade in Christus | 50 |

| | | |
|-----------|---|-----------|
| 4.4.3. | Gods toorn in eschatologisch perspectief, Openbaring..... | 52 |
| 4.5. | Conclusie..... | 55 |
| 5. | Positiebepaling..... | 57 |
| 5.1. | Ontologie en relatie..... | 57 |
| 5.1.1 | Gods wezen en toorn als metafoor..... | 57 |
| 5.1.2. | De (on)mogelijkheid van relatie en geschiedenis..... | 59 |
| 5.1.3. | Het dramatische van de historie..... | 61 |
| 5.2. | Gerechtigheid..... | 63 |
| 5.2.1. | De keerzijde in de Schrift..... | 65 |
| 5.2.2. | Gerechtigheid en liefde..... | 67 |
| 5.3. | Slot..... | 69 |
| 6. | Summary..... | 73 |
| 7. | Bibliografie..... | 75 |

Illustratie voorzijde: *Nadab en Abihu verteerd door vuur van de HEERE.*
Houtsnede naar aanleiding van Leviticus 10:2
Gemaakt in: Neurenberg
Jaar: 1499
Nu in: Harvard Art, Fogg Museum. Cambridge, USA.

1. Inleiding

1.1. Probleem

Een belangrijke overtuiging in religie is dat er een hogere macht is, “een wezen dat eindeloos veel machtiger en wijzer is dan wij (...) en dat op allerlei manieren invloed uitoefent op ons leven.”¹ Het geloof dat er een God is in het levensgevoel van de westerse mens onder sterke druk komen te staan en ook een westerse gelovige heeft daarmee te maken. Onder invloed van uiteenlopende, historisch en filosofisch bepaalde factoren, wordt zowel het bestaan van God betwijfeld als ook de vraag opgeworpen wat de gelovige bedoelt met de aanduiding God. In de dogmatiek gaat het bij deze twee vragen klassiek gezegd respectievelijk om het *of* van God (*an Deus sit*) en om het *wat* en *wie* van God (*quid/quis Deus sit*).² Deze vragen zijn gerelateerd aan een andere vraag, namelijk die naar Gods invloed op de wereld en het eigen leven in het licht van alle gruwelijkheid en lijden die daarin wordt opgemerkt en ervaren. *Wie* is God met wie de mens in relatie staat, wat kan er gezegd worden over zijn karakter, welke eigenschappen heeft Hij? Christenen verwijzen in het beantwoorden van die vraag bij uitstek naar de Bijbel, als de bron om kennis op te doen van wie God is.³ Voor wie zich echter naar de Bijbel toekeert, wordt het zeker in eerste instantie niet gemakkelijker. Zowel het Oude als het Nieuwe Testament tekenen ons namelijk allerminst het beeld van een lieve, meegaande God. Ze tonen ons veeleer een, in ieder geval voor het oog grillige God, met donkere zijden of aspecten.⁴ Eén van die aspecten is Gods toorn. Deze komt in de Bijbel zo veelvuldig voor, dat R. Miggelbrink kan schrijven dat ‘(...) *der biblische Gott nicht nur am Rande, sondern ganz zentral bestimmt zu sein scheint durch seinem Zorn.*’⁵

De cultuur waarin westerse mensen en gelovigen van vandaag zich bewegen, heeft niet alleen moeite met het geloven in God en in een God die als actieve actor op de wereld en het leven is betrokken, maar ook met alle waarheidsaanspraken die haar idealen en ideeën over goed en kwaad tegenspreken. Als er al een God is, dan moet die het eigenlijk wel met ons eens zijn en vinden wat wij ook vinden. Dit levensgevoel heeft ook invloed op de christelijke geloofsleer, populair en wetenschappelijk, in die zin dat het een paradigma van geborgenheid in de hand werkt: God is vooral degene die onze geborgenheid, veiligheid en

¹ Stefan Paas, Rik Peels, *God bewijzen. Argumenten voor en tegen geloven* (Amsterdam: Balans, 2013), 13. Met de grondovertuiging dat God een wezen is dat eindeloos veel machtiger en wijzer is dan ons mensen zitten we op een terrein waarvoor geen algemeen overtuigend (wetenschappelijk) bewijs te leveren valt. Deze overtuiging heeft namelijk betrekking op een transcendente werkelijkheid, c.q. een werkelijkheid die het empirisch-bewijsbare te boven gaat. G. van den Brink, C. van der Kooi, *Christelijke dogmatiek. Een inleiding* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2012), 53-54.

² Van den Brink & Van der Kooi, *Christelijke dogmatiek*, 84.

³ Zie de inzet bij: J. Calvijn, *Institutie*, I.6.1. Voor de vraag of God is (*an Deus sit*) beroept een christen zich evenzeer ook op de Bijbel, juist daar is de aanwezigheid van God de alomtegenwoordige basisovertuiging. Waar achter God in de Bijbel een vraagteken wordt gezet cirkelt dat vraagteken echter altijd om de *quis Deus* vraag. M.a.w. of zijn macht-, of zijn wijsheid-, of zijn betrokkenheid- wordt ter discussie gesteld, niet zijn bestaan *an-sich*. Terecht wordt door Van den Brink & Van der Kooi gesteld dat het maar zeer de vraag is of er toegang is tot de Godsvraag van buitenuit geloof en existentiële betrokkenheid, een binnenperspectief lijkt een noodzakelijkheid. (verg. n.1). Van den Brink & Van der Kooi, *Christelijke dogmatiek*, 50, 61-64.

⁴ W. Dietrich, C. Link, *Die dunklen Seiten Gottes* [1], (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2002), 148.

⁵ R. Miggelbrink, *Der zornige Gott; Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002), 9. Zie ook: Stephen Butler Murray, *Reclaiming Divine Wrath: A History of a Christian Doctrine and Its Interpretation* [Studies in Theology, Society and Culture 8], (Peter Lang: New York, 2011), 5.

toekomst garandeert.⁶ Ook christenen zijn dus geneigd op deze manier te geloven in een God die garant staat voor de veiligheid van de mens. Dat uit zich onder meer in het feit dat God als de Liefdevolle, met liefde als een toch al zeer belangrijke waarde in de westerse wereld, voor velen de meest centrale geloofsovertuiging is.⁷ Het Bijbelse getuigenis van de toorn lijkt daarmee in radicale tegenstelling te staan en is op die manier, zowel in de theologie, in het geloof van velen als in de maatschappij, met recht aanstootgevend te noemen.

1.2. *Vraagstelling*

Maar is toorn werkelijk een aanstootgevend aspect van God? In een recente publicatie (2010) in de serie *T&T Clark Studies in Systematic Theology* betoogt Jeremy J. Wynne dat de toorn van God juist een verlossende eigenschap is die aan de volkomenheid van Gods Leven toebehoort.⁸ Met die stelling raakt hij precies de net genoemde vragen aan, namelijk de vraag naar wie God is en naar hoe Hij zich tot ons mensen verhoudt. Het is een stelling die uitdaagt omdat ze ook mijzelf als westerse gelovige een vernieuwend of vergeten perspectief op God en zijn verhouding tot mij aanreikt. De toornende God van de schrift stamt niet uit barbaarse tijden, maar is juist een God voor een barbaarse tijd als de onze, stelt A. van de Beek.⁹ De stelling daagt ook uit omdat ze heel wat vragen oproept, waarvan ik er hier één noem.¹⁰ Bedoelt Wynne met zijn de karakterisering van toorn als 'verlossend', te zeggen dat alle vernietigende, verstorende en misschien zelfs eschatologisch eeuwig verdoemende potentie uit de toorn van God verdwijnt? Is de angel er echt uit? En als Wynne dit systematisch-theologisch inderdaad betoogt, is dat mogelijk met het oog op het Bijbels-theologisch getuigenis over de toorn? Of gaat het hier om een poging om het Bijbels getuigenis in overeenstemming te brengen met het genoemde geborgenheidsparadigma? Aldus is Wynne's intrigerende stelling de aanleiding voor de centrale vraagstelling van deze thesis.

*In hoeverre valt in de protestantse dogmatiek de toorn van God op te vatten als een verlossende eigenschap?*¹¹

Om tot een beantwoording van deze hoofdvraag te komen zijn de volgende deelvragen opgesteld.

- Wat is de visie op Gods toorn bij John Owen? (klassiek-protestantse Orthodoxie¹²)

⁶ A. van de Beek, *God doet recht, Eschatologie als christologie* (Zoetermeer: Meinema, 2008), 277.

⁷ Van den Brink & Van der Kooi, *Christelijke dogmatiek*, 145.

⁸ Jeremy J. Wynne, *Wrath Among the Perfections of God* (London: T&T Clark, 2010), 115. Wynne is professor systematische theologie aan de *Whitworth University* in de VS en promoveerde met deze studie in 2010 bij wijlen John Webster (†2016) aan de *University of Aberdeen* in Schotland.

⁹ A. van de Beek, *God doet recht*, 281.

¹⁰ Voor andere vragen verwijs ik naar §1.4, relevantie.

¹¹ Protestants gebruik ik hier in onderscheid met gereformeerd (calvinistisch) en christelijk (orthodox, rooms-katholiek, protestants) als verzamel aanduiding voor Lutheranisme en Calvinisme. Van belang is om te zeggen dat (neo)zwinglianisme strikt genomen ook onder gereformeerd en anabaptisme ook onder de meest brede benaming protestants valt, terwijl deze stromingen in de voorliggende scriptie nadrukkelijk buiten beschouwing blijven.

¹² Hier maak ik gebruik van John Owen (1616-1683) en van Francesco Turretini (1623-87). De eigenschappenleer van de laatste wordt ook door J.J. Wynne besproken. Met klassiek-protestantse Orthodoxie

- Wat is de visie op Gods toorn bij Francesco Turretini? (Orthodoxie)
- Wat is de visie op Gods toorn bij Jeremy J. Wynne? (neo-orthodoxie)
- Hoe vallen de verschillen tussen de Orthodoxie en Wynne bijbels-theologisch te wegen?

1.3. Methode

Deze paragraaf legt in een notendop uit waarom de in de deelvragen genoemde auteurs en posities zijn gekozen, geeft aan welke publicaties gebruikt worden en wat de verhouding is tussen de bestudering van de primaire en secundaire literatuur. Ten slotte geeft deze paragraaf ook aan hoe de literatuur op de thematiek van de toorn wordt bevraagd om een bijdrage te leveren aan de beantwoording van de hoofdvraag.

In deze thesis wordt gevraagd naar de toorn van God binnen de *protestantse* dogmatiek en daarom is voor protestantse auteurs gekozen. Omdat theologie nooit binnen het vacuum van het heden plaatsvindt maar zich altijd verhoudt tot het verleden is ervoor gekozen om de klassiek Protestantse Orthodoxie als vertrekpunt te nemen. Met John Owen en Francesco Turretini (hoofdstuk 2 en 3) hopen we een evenwichtig historisch beeld te krijgen, temeer daar zij in hun polemieken de opkomende vragen aangaande Gods toorn onderkennen. J.J. Wynne is al genoemd in paragraaf 1.2 als directe aanjager van onze centrale vraagstelling en daarom staat zijn argumentatie in hoofdstuk 4 centraal. Een groot voordeel van Wynne's dissertatie is dat hierin de theologie van Karl Barth een grote rol speelt. Gezien diens grote betekenis in de 20^e eeuwse theologie is het van belang dat ook deze thesis zich tot zijn erfenis verhoudt en dat kan nu door Wynne's boek heen.

De werken die primair worden besproken zijn: John Owen, *The Death of Death in the Death of Christ* (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 2007). John Owen, *Dissertation on Divine Justice* (Edinburgh: T&T Clark, 1862). In: *The Works of John Owen* [Vol.10] (Edinburgh: T&T Clark, 1862) respectievelijk 139-428 en 481-624; Francis Turretini, *Institutes of Elenctic Theology*, [1-3], (Phillipsburg: Baker Book House, 1992); Jeremy J. Wynne, *Wrath Among the Perfections of God* (London: T&T Clark, 2010).

De secundaire literatuur omvat de titels die naast deze publicaties in de bibliografie zijn opgenomen. Deze functioneren als input voor het verkennen, samenvatten en evalueren van de in de afzonderlijke hoofdstukken te verkennen visies op Gods toorn. Input bij het verkennen betekent in concretere zin het aanwijzen van dogmen(historische) verbanden. Input bij het evalueren betekent onder andere dat de secundaire literatuur wordt gebruikt om (mogelijke) hiaten en manco's op het spoor te komen. In het kader van verkenning en evaluatie zullen op die manier ook de stemmen van voor de Orthodoxie (b.v. uit de Reformatie), gehoord worden. Een concreet voorbeeld is daarbij Luthers ontdekking en verstaan van Gods gerechtigheid, in het hedendaagse discours over Gods toorn blijkt dat namelijk een grote rol te spelen. Uit het hier gezegde volgt ook dat de secundaire literatuur

(hierna eenvoudig als Orthodoxie aangeduid) bedoel ik de beweging in de 16^e-17^e eeuw waarin theologen een "*entire body of true doctrine*" (orthos-doxa = ware/juiste leer) beoogden te bieden. Hun uitdaging in het licht van de protestants-katholieke polemieken was om een "*positive construction of theological system*" op te bouwen boven op het door de reformatoren (hier: Luther en Calvijn) gelegde fundament. Zie: R. Muller, *Prolegomena to Theology* [Post Reformation Reformed Dogmatics; PRRD 1] (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 33-4.

meer op de voorgrond zal komen te staan in het (laatste) hoofdstuk waarin ik de positie van de auteurs evalueer. Als voorbeelden noem ik W.M. Dekker en R. Miggelbrink i.v.m. de vraag of relatie (en dus ook toorn) tussen God en zijn schepping in het kader van ontologisch denken over God (alle onderzochte auteurs) wel mogelijk is. Zij en andere auteurs zijn zo niet alleen behulpzaam met het evalueren van de positie van de onderzochte auteurs, maar ook voor het bepalen en expliciteren van mijn eigen positie ten overstaan van hen en het thema van Gods toorn.

Tenslotte nog iets over de methode in smalle zin, hoe ga ik per auteur te werk? In het onderzoeken van de visie van een auteur volg ik diens betoog waarbij ik probeer te ontdekken:

- a) Waarom acht de auteur de 'eigenschap' toorn wel (of niet) van belang?
- b) In het kader van welke eigenschap van God (recht, liefde, heiligheid) wordt de toorn behandeld en waarom?¹³
- c) Heeft Gods toorn een verlossende functie, waarom wel/niet?

Bij a-c gaat het ook om de soort argumentatie die wordt gebruikt: Bijbels (exegetisch, bijbels-theologisch) of dogmatisch (binnen welke *locus*). Bij de hier genoemde vragen is het wel van belang om aan te tekenen dat de auteurs juist door hun eigen invalshoek niet op alle vragen even helder antwoordt geven. Getracht wordt om in de betreffende hoofdstukken de visie van de auteurs zo helder en juist mogelijk weer te geven. Het eindhoofdstuk is er dan nadrukkelijk voor bedoeld om te kijken hoe deze verschillende visies zich tot elkaar verhouden en om daaruit, zoals gezegd, een afgewogen eindoordeel en eigen positiebepaling te laten volgen.

Het voorgaande resulteert in de volgende hoofdstukindeling:

- 1) Inleiding
- 2) Orthodoxie: John Owen over Gods toorn
- 3) Orthodoxie: Francesco Turretini over Gods toorn
- 4) Neo-orthodoxie: J.J. Wynne over Gods toorn
- 5) Positiebepaling

1.4. *Relevantie*

Waarom een onderzoek naar de toorn van God als mogelijk een verlossende eigenschap van God? Waarom is het van belang te weten of de toorn ten diepste verdelgend of juist verlossend is? De vraag stellen is hem ook al bijna beantwoord maar toch een aantal noties. Allereerst is er de vraag naar de waarheid, het verlangen om God te kennen zoals Hij is. Wynne wil de hedendaagse westerse theologie kritisch bevragen op haar (onvolledige) Godsbeeld. De vraag naar waarheid is de vraag naar de ware aard van de God die de gelovige dient te aanbidden, te eren en te dienen. Opdat Hij gekend wordt en dit kennen ertoe leidt dat wij, zoals Calvijn stelt, "(...) vrees en eerbied voor Hem krijgen".¹⁴ Een bepaald verstaan van God als de Liefdevolle in het paradigma van geborgenheid kan een bevestiging worden van menselijke zonde en afkeer van God. Juist daarom is het van belang dat ons

¹³ Naar het zich laat aanzien zijn dit de drie mogelijkheden die binnen de theologie worden geopperd.

¹⁴ Calvijn, *Institutie* (Houten: Den Hertog, 2009), I.2.2, 59.

verstaan van God ook gevoed wordt door een aanstootgevende notie als die van de toorn van God.¹⁵

Het tweede belang is van pastorale aard. Deze lijkt weliswaar in contrast te staan met wat hierboven is gezegd omdat we hier juist vragen naar de bevestigende, ondersteunende en dragende kracht van God in relatie tot zijn toorn. Ik denk dan aan christenen die worstelen met vragen naar het lijden in deze wereld en de aanwezigheid en betrouwbaarheid van God daarin. Is God wel liefdevol of blijft Hij “eeuwig tegen ons toornen?” (Ps.85:6) Als ik als huidig en toekomstig pastor in die bange vraag wil sturen en begeleiden, is reflectie op de toorn van God noodzakelijk.

Het derde, meer specifiek dogmatisch-theologische en daarom ook oecumenische belang is de brede vraag naar wat er in de christelijke kerk eigenlijk onder Gods heilbrengend handelen wordt verstaan. Schenkt Hij, “uit Zijn goedheid zonder peil” aan *allen* het “eeuwig zalig leven” (Ps.68:10₁₇₇₃)¹⁶ of is er een finaal element in de toorn van God? En hoe verhoudt zich dat met Christus, die volgens de Heidelbergse Catechismus (15.37) “de toorn van God tegen de zonde van het gehele menselijke geslacht gedragen heeft”?

Het vierde en laatste wat ik noemen wil is het belang van reflectie op de toorn in verband met de christelijke ethiek. Betekent het feit dat God toorn dat de mens niet boos zijn mag, dat God het monopolie op toorn en straf of geweld heeft? Met als uiterste consequentie dat een christen het pacifisme van de staat moet voorstaan?¹⁷ De doelstelling van deze thesis is niet al deze vragen te beantwoorden, daarvoor is zij in tijd en opzet te beperkt. Het bescheiden doel van deze thesis is wel dat het onderzoek mijzelf helpt om mijn positie als pastor en prediker, in het midden van kerk, gemeente en wereld, ten overstaan van deze complexiteiten te bepalen.

1.5. Theoretisch kader

De positiebepaling waarmee §1.4 afsloot kan begrepen worden als een poging tot verstaan van het christelijk belijden aangaande de toorn van God. Daarmee is gezegd dat deze thesis de toorn van God tegen het licht houdt binnen het kader van de dogmatiek, als een “fatsoenlijk nadenken over God, mens en wereld.”¹⁸ Meer formeel geformuleerd geldt dogmatiek als de gelovige, actualiserende, kritische bezinning op de christelijke geloofsleer.¹⁹ *Gelovig* omdat het gaat om een innerlijke en door de Heilige Geest gewerkte drang om die dingen te weten die ons als christenen van God geschonken zijn (1 Kor.2:12), om te zoeken naar het begrip van wat geloofd wordt (*fides quaerens intellectum*). *Actualiserend* omdat het zoeken naar begrip van dat wat geloofd wordt, altijd noodzakelijk een zoeken is in en vóór de eigen context. Het geloof zoekt de relevantie van dat wat geloofd wordt voor het (eigen) menselijk bestaan en voor de wereld in de tegenwoordige tijd. Daarnaast is dogmatiek als discipline *kritisch*, en wel op twee manieren. Allereerst

¹⁵ Murray, *Reclaiming Divine Wrath*, 261.

¹⁶ Met ₁₇₇₃ wordt de te zingen Oude Berijming van de psalmen uit 1773 bedoeld.

¹⁷ Murray, *Reclaiming Divine Wrath*, 245.

¹⁸ Van den Brink & Van der Kooi, *Christelijke dogmatiek*, 19-46.

¹⁹ Vergelijk de verwoording van J. Muis t.a.v. het doel van de dogmatiek: ‘De dogmatiek wil de gemeente helpen om hier en nu christelijk te geloven en om christelijk te spreken over God.’ J. Muis, “De schrift, het dogma en de dogmatiek” in: *Theologia Reformata* 45.4 (2002), 321.

omdat ze de geloofsleer tegen het kritische licht houdt van wat de Schrift als primaire kenbron over God, mens en wereld aanreikt. En ten tweede omdat ze eerdere verwoordingen van het geloof tegen het licht houdt van hun bruikbaarheid voor de mens en wereld van vandaag.

Het thema van de toorn van God raakt aan diverse *loci* die als vanouds binnen de dogmatiek een plaats hebben. In het bijzonder noem ik de godsleer, de christologie, de soteriologie en ook de eschatologie. In paragraaf §1.1 werd de godsleer al geïntroduceerd met de vraag naar Gods karakter en zijn eigenschappen. Binnen de christologie valt te denken aan de vraag of en in hoeverre Jezus getroffen is door de toorn van God. Wanneer de christologie binnen het kader van de triniteit wordt bekeken slaat deze vraag weer terug op de godsleer. Treft God in Zijn toorn over Christus Zichzelf en wat zegt dit over Hem en bijvoorbeeld een klassieke eigenschap als Zijn *impassibilitas* (onlijdelijkheid)? Daarmee mag duidelijk zijn dat de vraag naar Gods toorn direct ook raakt aan de soteriologie, Gods heilbrengend handelen richting de mens. Tenslotte heeft de toorn van God ook van doen met de eschatologie, vanouds aangeduid als de leer van de laatste dingen en handelend over de dag van Gods toorn (verg. Zef.2:2-3). Wat is de aard van Gods toorn in het (laatste) en definitieve oordeel?²⁰

Waar nodig zullen ook de raakvlakken met nog weer andere *loci* worden verkend of aangestipt maar in deze scriptie zal ik me zoveel mogelijk houden aan de genoemde vier *loci*. Het uitgangspunt is de godsleer en van daaruit worden de samenhangen met, en implicaties voor de andere drie *loci* belicht. Zo blijkt de samenhang al uit de hoofdvraag die toegespitst is op toorn als een verlossende eigenschap. Brengt Gods brandende toorn (Godsleer) de mens heil (Soteriologie), gaat het ook bij dit weerbarstige aspect van God om de *Deus pro nobis* (verg. Rom.8:31)?

1.6. Titel

De titel van deze scriptie is een dichtregel uit vers XIV van “Holy Sonnets” van John Donne (1571-1631).²¹ In deze sonnetten verwoordt hij de angsten en pijnen die hem rond 1610 parten spelen en belijdt hij zijn gebondenheid aan zonde en satan. In sonnet XIV bidt hij in zeer krachtige bewoordingen dat God op zijn hart inbeukt (*batter my heart*), hem gevangen zet (*imprison me*) en Zich aan hem vergrijpt (*ravish*)²² om zo zijn hart in te nemen en hem kuis en vrij te maken. Enerzijds roept deze geweldadige taal hetzelfde ongemak op als het woord ‘toorn’. Anderzijds spreekt uit Donne’s gedicht het vertrouwen dat God niet zonder medelijden slaat, zelfs niets in de diepste pijnen. Het gedicht spreekt zelf niet over toorn,

²⁰ Inmiddels zijn er diverse herinterpretaties van eschatologie waardoor ‘leer van de laatste(!) dingen’ niet altijd meer de lading dekt maar dat laten we voor nu liggen.

²¹ John Donne, *Holy Sonnets*, 1609. Zie: sites.google.com/site/johndonnelevenenwerk/. De laatste drie regels van vers XIV luiden: “Take mee to you, imprison mee, for I, Except you’enthral mee, never shall be free, Nor ever chast, except you ravish mee.”

²² De op de site (n.21) gegeven vertaling van C.W. Schoneveld geeft als vertaling: “Neem mij tot U, zet mij gevangen, want, Tenzij door U geknecht wordt ik nooit vrij, Noch kuis, als U zich niet vergrijpt aan mij.” Uit: *Bestorm mijn hart. De beste Engelse gedichten uit de 16^e-19^e eeuw*, (Amsterdam: Maarten Muntinga, 2008), 69. John Stubbs schrijft: “(...) Holy Sonnet XIV, where Donne begs to be beaten and eventually raped by God to be purged of his sin (...)” In: *John Donne. The Reformed Soul* (London: W.W. Norton & Company, 2006), 477.

maar als we in deze scriptie vragen naar het (mogelijk) verlossende karakter van de toorn van God, dan heeft dat diezelfde spits van vertrouwen.²³ Dat God zelfs in dat wat ons vreemd van Hem aandoet toch geen vreemde voor ons is.

²³ Richard Sugg schrijft over John Donne's visie op Gods geweld: "The *Holy Sonnets* present us, then, with an implicit preference for one form of violence over another. It is better to be battered, ravished, buffeted and scourged than to fall without help into the jaws of that 'gluttonous death' who 'will instantly unjoint/My [sic.] body and soul'. (...) The violence of the *Holy Sonnets*, therefore, is not just divine violence, but meaningful and redemptive violence. (...) The worst fate is to be *not* worth God's anger, not to be subjected to the harsh but ultimately purifying force of redemption." Richard Sugg, *John Donne* [Critical Issues Series] (New York: Palgrave Macmillan, 2007), 117. Cursief origineel.

2. Orthodoxie; John Owen over Gods toorn.

2.1. Protestantse katholiciteit

Om Gods toorn in historisch kader te plaatsen willen we in dit hoofdstuk, zoals in de inleiding al gesteld is, de Orthodoxie nader bekijken. Daarmee wil niet gezegd zijn dat de Orthodoxie hier het normatieve ijkpunt is voor 'ware' theologie en de meetlat vormt voor Wynne's theologie die straks in hoofdstuk 4 bekeken wordt. Het is denkbaar dat nieuwe tijden en dito uitdagingen om andere accenten en formuleringen vragen en die evaluatie stellen we daarom uit tot in het laatste hoofdstuk. De inhoudelijke kant van de keuze om de Orthodoxie als peilpunt te nemen ligt hierin dat de Orthodoxie volgens een belangrijke lijn in het hedendaagse onderzoek de basisprincipes van de Reformatie op schrift stelde en nader uitwerkte.¹ Zo schrijft Richard A. Muller in zijn veel aangehaalde standaardwerk *Post Reformation Reformed Dogmatics* dat de confessies van de Reformatie, vanuit de schriftexegese van de Reformatoren, de onderscheidende leerstellingen van het Protestantisme belichaamden.² "The Protestant orthodox held fast to these Reformation insights and to the confessional norms of Protestantism and, at the same time, moved toward the establishment of an entire body of 'right teaching' in continuity both with the Reformation and with the truths embodied in the whole tradition of Christian doctrine."³ Daarmee werd de selectiviteit van de Reformatoren in hun polemieken tegenover Rome omgebogen in de richting van een "reformed catholicity".⁴ Deze Protestantse katholiciteit vormt het uitgangspunt voor de volgende twee hoofdstukken waarin twee, door Muller binnen het tijdperk van de Orthodoxie genoemde, theologen centraal staan met hun visie op Gods toorn. In dit hoofdstuk richten we onze aandacht op de Engelse theoloog John Owen om daarna in het volgende hoofdstuk de Geneefse theoloog Francesco Turretini voor het voetlicht te halen. De laatste wordt er vooral bijgehaald om binnen de diversiteit van de Orthodoxie te controleren of John Owens theologie aangaande dit thema representatief is. Zijn er bij Turretini nog (belangrijke) verschillen in benadering en inhoud, of anders misschien aanvullingen of clarificaties aangaande het thema van de toorn van God op te merken?

Volgens Carl R. Trueman was Owen één van de grootste theologen van de Engelse Orthodoxie: "[T]here is no doubt that Owen, through the debt and breadth of his theological engagement, is worthy to stand alongside any of the great Protestant theologians of the late sixteenth and seventeenth centuries. The Netherlands produced its Voetius; England produced Owen."⁵ Als theoloog maakte Owen veelvuldig gebruik van zowel de Hellinistisch-

¹ Richard A. Muller, *Prolegomena to Theology*, [Post Reformation Reformed Dogmatics; PRRD 1] (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 27.

² Muller, *PRRD 1*, 28.

³ Muller, *PRRD 1*, 28.

⁴ Muller, *PRRD 1*, 28.

⁵ Carl R. Trueman, "Preface" in: Kelly M. Kopic, Mark Jones (red.), *The Ashgate Research Companion to John Owen's Theology* (Burlington: Ashgate Publishing Company, 2012), xii. Deze waardering van Owen als een groot theoloog wordt breed gedeeld en dat blijkt onder meer uit de reeks publicaties over Owen en zijn theologie: "few Puritan theologians have attracted as much recent interest." Crawford Gribben, "Review" in: *Renaissance Quarterly* 57.1 (2004), 359. Zie voor de stand van zaken in het Owenonderzoek: M. Klaassen, *In Christus rechtvaardig. Reformatorische perspectieven op rechtvaardiging en eenheid met Christus* (Labarum Academic, 2013), 244-7, in het bijzonder daar ook n.2 en 3. Verder wil ik hier nog opmerken dat Trueman in vrijwel alle

Romeinse, vroeg-kerkelijke en Middeleeuwse bronnen, als ook van de geschriften van zowel orthodoxe als heterodoxe tijdgenoten. Dat gegeven onthult Owen als een voorbeeld van de zojuist genoemde katholiciteit.⁶ Deze breedte van Owens theologie maakt het aanwijzen van een archimedisch punt in zijn werk een hachelijke zaak, toch wordt in de stroom van Owenonderzoek de triniteitsleer gezien als een belangrijk karakteristiek van zijn theologie.⁷ Wellicht doet de typering van Trueman het meest recht aan zowel de breedte als aan de inhoud van Owens theologie:

The significance of Owen theologically can be seen most notably in his extensive recasting of theology from the perspective of pneumatology which enables him, among other things, to engage most fruitfully with Christology and the various issues which clustered around the nature of the hypostatic union and the communication of attributes. Further while he chose pneumatology as the structural principle for his most thorough exposition of the Christian faith, this also enabled him to offer a Trinitarian account of God's activity in creation and redemption (...). In addition to this, Owen also offered a thorough account of Christ's priestly office both in the context of a Trinitarian doctrine of God and a rigorously anti-Pelagian understanding of sin and salvation.⁸

De opmerking dat Owens uiteenzetting van het Christelijk geloof geboden wordt in samenhang met een "Trinitarian account of God's activity in creation and redemption" wijst er al op dat ook het thema van Gods toorn in dat kader is ingebed. De toorn van God komt bij Owen niet allereerst ter sprake in het kader van de Godsleer, maar in het kader van de soteriologie. Daar waar het raakt aan de vraag naar de Drie-enige God en zijn activiteit of handelen in schepping en verlossing wordt het genoemd en gethematiseerd. Vanuit het veelomvattende oeuvre van Owen heb ik twee geschriften geselecteerd waarin de toorn van God ter sprake komt. Achtereenvolgens kijken we naar *The Death of Death in the Death of Christ* uit 1647 en *Dissertation on Divine Justice* uit 1652.⁹

studies over Owen als een leidend Owen-onderzoeker naar voren komt en ik ook hier veelvuldig leun op zijn inzichten.

⁶ Carl R. Trueman stelt over Owen: "when it comes to significant areas of theology, he is operating self-consciously within a tradition much larger than that contained within the bounds of confessional Reformed Protestantism." Carl R. Trueman, *John Owen. Reformed Catholic, Renaissance Man* (Burlington: Ashgate Publishing Company, 2007), 38. Hetzelfde betoogde Trueman ook al eerder in: *The Claims of Truth: John Owen's Trinitarian Theology* (Carlisle: Paternoster Press, 1998), 29.

⁷ Zo stelt Trueman dat: "Throughout his works — whether those dealing with God, redemption, or justification — the doctrine of the Trinity is always foundational." Trueman, *John Owen*, 3. Deze stelling vormt het uitgangspunt voor bijv. de volgende studie: Ryan M. McGraw, *A Heavenly Directory. Trinitarian Piety, Public Worship and a Reassessment of John Owen's Theology* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014). In de karakterisering van Owens theologie als trinitarisch moet er echter wel rekening mee worden gehouden dat juist vanwege de breedte ervan, verschillende uitgangspunten denkbaar zijn die vervolgens ook de geboden karakterisering kleuren. Zo stelt Klaassen: "Owens theologie is van begin tot eind verbondstheologie." Klaassen, *In Christus rechtvaardig*, 256. Verder schrijft John Fesko: What commends an investigation on *the Union of Christ and the doctrine of Justification* is the fact that Owen spent a good part of his writing career engaged in debate over these two doctrines." Cursief van mij. John Fesko, *Beyond Calvin, Union with Christ and Justification in Early Modern Reformed Theology (1517-1700)* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 286.

⁸ Kelly M. Kapic, Mark Jones (red.), *The Ashgate Research Companion*, xii-xiii.

⁹ John Owen, *The Death of Death in the Death of Christ* (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 2007). John Owen, *Dissertation on Divine Justice* (Edinburgh: T&T Clark, 1862). In het vervolg kortweg en respectievelijk aangeduid als *The Death of Death* en *Dissertation*. De dubbele paginanummering in de verwijzingen is als volgt

2.2. *The Death of Death in the Death of Christ*

De verhandeling *The Death of Death* is een reactie op de Arminiaanse bewering dat Christus voor allen gestorven is (universalisme) en als zodanig zelf een product van particularisme; de overtuiging dat Christus *niet voor allen* maar alleen voor de verkorenen kwam, stierf en opstond.¹⁰ Volgens Owens overtuiging was de universalistische bewering dat Christus' dood voor allen bedoeld was, een "imaginary fabric" en geen geïsoleerde dwaling:

The assertion of *universal redemption*, or the general ransom, so as to make it in the least measure beneficial for the end intended, goes *not alone*. Election of free grace, as the fountain of all following dispensations, all discriminating purposes of the Almighty, depending on his own good pleasure and will, must be removed out of the way.¹¹

Het is hier van belang om aan te tekenen dat er een verschil is tussen het universalisme toen en de leer van de alverzoening nu. Dit wordt helder geïllustreerd met het onderscheid wat Jacobus Arminius maakt tussen verwerving (*comparatio*) en aanbieding (*exhibitio*) van de verzoening enerzijds en toepassing (*applicatio*) van de verzoening anderzijds. In de eerste twee betekenissen is verzoening universeel, in de laatste is zij 'conditioneel', dat wil zeggen "afhankelijk van de aanvaarding van Christus' offer door het geloof."¹² Daarmee is gezegd dat de mogelijkheid open blijft dat de mens vanwege zijn ongeloof geen deel heeft aan de redding die door Christus wel universeel was verworven. In zijn tijd gold Arminius als een aanhanger van universalisme terwijl in het huidige theologische discours de terminologie universalisme veelal als synoniem wordt gebruikt voor een verzoening die in tegenstelling

opgebouwd. Het nummer links geeft de pagina weer uit: *The Works of John Owen* [Vol.10] (Edinburgh: T&T Clark, 1862), 139-428 en 481-624. Het nummer rechts tussen haakjes verwijst bij *Dissertation* naar de gedigitaliseerde versie van deze uitgave in PDF formaat die ik via Christian Classics Ethereal Library (www.CCEL.org) in bezit heb, en bij *The Death of Death* naar de hierboven genoemde uitgave van The Banner of Truth.

¹⁰ Owen noemt Thomas More, die hij ook verder regelmatig aanhaalt, als belangrijke opponent "against our main thesis, of Christ's dying only for the elect..." Owen, *The Death of Death*, 368 (256). Over deze Thomas More is niet zo veel bekend; John Coffey schrijft: "A few (...) Puritans were also defending Arminianism. Particularly influential was Thomas More (...) who (despite his lack of university education) had become a respected pastor." John Coffey, *John Goodwin and the Puritan revolution. Religion and intellectual change in 17th-century England* (Woodbridge: The Boydell Press, 2006), 213. Trueman's stelling dat *The Death of Death*: "aimed at asserting that Christ's death actually accomplished salvation *for the elect* and did not simply make it possible" is dus in zoverre onzorgvuldig dat deze doelstelling bij Owen in het kader staat van de bredere discussie aangaande *universal redemption*. Carl R. Trueman, "The Necessity of the Atonement" in: Michael A.G. Haykin, Mark Jones (red.), *Drawn into Controversie. Reformed Theological Diversity and Debates Within Seventeenth-Century British Puritanism* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 206. Cursief door mij. Dit artikel verscheen 13 jaar eerder in: *Calvin Theological Journal* 33 (1998) onder de titel: "John Owen's *Dissertation on Divine Justice*: An Exercise in Christocentric Scholasticism." Particularisme is de 'L' van *limited atonement* binnen het populaire ezelsbruggetje TULIP. Owens geschrift mag als illustratie dienen van het feit dat het bij de punten van dit ezelsbruggetje niet gaat om de positieve aanduiding van waar Calvinisten voor staan, maar om theologische geschilpunten die de pennen in beweging brachten. Zie daarover ook de opmerkingen van J.I. Packer in: Owen, *The Death of Death*, 3-5.

¹¹ Owen, *The Death of Death*, 149 (37). Cursief origineel.

¹² Willem Arie den Boer, *Duplex amor Dei. Contextuele karakteristiek van de theologie van Jacobus Arminius (1559-1609)* (Apeldoorn: Instituut voor Reformatieonderzoek, 2008), 180. Ook Arminius volgelingen namen dit onderscheid over, p.227.

tot Arminius theologie ook de *applicatio* behelst.¹³ Aanhangers van alverzoening in het huidige debat stellen dat niemand uiteindelijk verworpen zal worden, niet door God en niet door hun eigen keus. Het arminiaanse universalisme is in Owens ogen niet een geweldige verheerlijking maar juist een versluiting en devaluatie van Gods genade in Christus, een theologisch oversteken van de Rubicon en ontierend voor God.¹⁴ Voordat we inzoomen op de inhoudelijke onderbouwing van dit oordeel, kijken we eerst naar de opbouw van het geheel van *The Death of Death*.

De verhandeling is opgebouwd uit vier delen. In de delen één en twee zet Owen een Bijbels-theologische beschouwing neer over de aard van verlossing. Deze wordt geïnitieerd door de Drie-enige God en Christus is daarvoor het middel (dl.1). De verlossing – van de uitverkorenen – heeft als doel de verheerlijking van God (dl.2).¹⁵ Onder het laatste gaat Owen onder meer in op het onderscheid tussen dat wat Christus verwerft (*impetration*) met zijn ‘oblatie’ en anderzijds het daadwerkelijk uitdelen of toepassen (*applicatio*) van de vruchten ervan; een onderscheid dat samenvalt met het onderscheid tussen *comparatio* en *applicatio*. Na deze grondlijnen van zijn visie op Christus’ s dood te hebben getekend, geeft Owen in deel drie zestien argumenten tégen een universalistische visie op Christus’ offer als *general ransom* (algemene losprijs¹⁶). In deel vier sluit hij af met een weerlegging van alle aan hem bekende exegetische en theologische argumenten vóór alverzoening.

Vanuit dit overzicht, dat we hier benoemen als macroniveau, zullen we nu inhoudelijk inzoomen op deel drie. We doen dat in twee stappen: op meso- en microniveau. Op mesoniveau staan de kernwoorden verlossing (*ἀπολύτρωσις*), verzoening (*καταλλάσσω*) en

¹³ Zo onderscheidt Morwenna Ludlow twee stromen van eschatologisch denken in de kerkgeschiedenis: “a universalist stream, which asserted that all people would be saved, and a dualistic stream, which stressed the two parallel fates of eternal heaven and eternal hell.” Morwenna Ludlow, *Universal Salvation: Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner* (Oxford: University Press, 2009), 1. Deze gelijkschakeling van de term universalisme en de verzoening of redding van alle mensen mist de nuance van de 16^e-17^e eeuwse terminologie. Het is echter goed om hieraan toe te voegen dat universalisme in haar huidige betekenis, vanuit een Orthodoxe theoloog als Owen, juist de logische consequentie is van het volgens hem onhoudbare onderscheid bij Arminius. Van den Brink & Van der Kooij stellen dat de term ‘universalisme’ als synoniem voor ‘algemene verzoening’ opgekomen is vanuit het Engelse taalveld. Zie: Van den Brink & Van der Kooij, *Christelijke dogmatiek*, 670.

¹⁴ Owen, *The Death of Death*, 150 en 152-3 (38 en 40-1). Het oversteken van de Rubicon verwijst in letterlijke zin naar de oversteek van de Rubicon door Julius Caesar in 49 v.Chr, een daad die neerkwam op een oorlogsverklaring aan de Romeinse staat. <https://onzetaal.nl/taaladvies/advies/alea-iacta-est-de-teerling-is-geworpen>. Owen gebruikt het oversteken van de Rubicon als een beeld voor het overschrijden van de theologische grens van Gods ‘vrije onderscheidende genade’ (*free distinguishing grace*). Alleen wanneer die grens gepasseerd is kan de vrije-wil, “amor et deliciae humani generis, corrupted nature’s deformed darling” zichzelf vestigen en vind zij “open hearts and arms for its adulterous embraces.” Dat is in radicale tegenstelling met andere stemmen in Engeland zoals John Goodwin. Coffey stelt dat de laatstgenoemde in *The Remedy of Unreasonableness* (in 1650, dus 3 jaar na Owens’ *The Death of Death*): “maintained that his doctrine exalted ‘Free-Grace’, emphasising its freeness, its fullness and its power.” Genade is volgens Goodwin namelijk gegeven: “to all mankind, and was ‘not imprison’d or confine’d, within the narrow Compass of an handful of men’.” Coffey, *John Goodwin and the Puritan revolution*, 206-7.

¹⁵ Hierin zien we al wat Trueman noemde (p.11) de ‘context of a Trinitarian doctrine of God’, al moet gezegd worden dat het ‘perspective of pneumatology’ hier niet af te lezen valt aan het aantal pagina’s (1) over de Heilige Geest.

¹⁶ Losprijs in de zin van *impetration* of *comparatio* die in de Arminiaanse visie omvattender was (algemeen) dan de *applicatio* (niet algemeen).

voldoening centraal.¹⁷ Deze kernwoorden functioneren bij Owen als drie van de genoemde zestien argumenten tegen een *algemene* losprijs. De manier waarop in de Bijbel wordt gesproken over het bewerken van verlossing (1), het bewerkstelligen van verzoening tussen God en mens (2) en het voldoening doen voor de zonde (3) door Christus' dood, geeft volgens Owen aan dat de betekenis van deze dood niet universalistisch opgevat kan worden. In de paragrafen over deze kernwoorden (h.3.v-ix) komt de toorn van God herhaaldelijk ter sprake, dat wil zeggen, middenin de dynamiek van Gods handelen in de verlossing. Van hieruit verwachten we daarom zicht te krijgen op de vraag naar de verhouding tussen Gods toorn en zijn verlossende activiteit ten overstaan van de zonde. Heeft Gods toorn in zijn heilshandelen, de dood van Christus, een positieve rol te vervullen? Ten slotte staan we dan op microniveau uitvoerig stil bij een belangrijk argument tegen de voldoening leer dat Owen hier ter sprake brengt (h.3.viii). Het gaat dan om de gedachte dat Gods liefde zodanig verondersteld wordt in zijn verkiezing dat er geen sprake kan zijn van voldoening die Gods toorn stilt.

2.2.1. Verlossing van gevangenschap

In de verlossing (h.3.v) gaat het er volgens Owen om dat er een losprijs (*λύτρον*) betaald wordt om de zondaar van gevangenschap en ellende te bevrijden.¹⁸ In dit beeld zijn God, mens en duivel respectievelijk schuldeiser of crediteur, gevangene en gevangenbewaarder. Het bijzondere is echter dat God zowel crediteur is, als ook degene die zelf in de losprijs voorziet. Verder wijst Owen erop dat de zondaar niet zozeer (in absolute zin) wordt vrijgemaakt van God, die beviel hem gevangen te houden, maar dat hij weer in Gods gunst komt te staan (verg. Gen.40:21).¹⁹ De gevangenis waar de zondaar krachtens zijn onbetaalde schulden inzigt, is die van de verdiende straf en God heeft de satan macht gegeven de mens daarin gebonden te houden. De enige nadere kwalificatie die hier wordt gegeven aangaande de inhoud van de straf is 'ellende'; pas bij het woord voldoening (h.3.vii-xi) wordt het loon van de zonde, de dood genoemd.²⁰ De taal van een losprijs, een legale transactie krijgt verder een warme inhoud als Owen dit illustreert met het volgende beeld.

as if a man should have *his friend* in bondage, and he should go and lay his estate to pay the price of his freedom that is set upon his head by him that detains him, and so set him at liberty.²¹

Van belang is hier dat deze legale transactie volgens Owen niet als een algemene betaling verstaan kan worden die deze of gene al dan niet accepteren kan. Waar deze betaling wordt gedaan is deze effectief en heeft ze daadwerkelijke vrijheid tot gevolg. Het is volgens Owen een absurditeit dat waar deze betaling is gedaan, er nog sprake is van onvrijheid, van het gebonden zijn in de macht van de zonde en de satan. Owen bedoeld dat het niet zo kan zijn dat er een *general ransom* betaald is en gevangenen toch gevangen blijven in hun open

¹⁷ Over voldoening zegt Owen: "It is true, the word satisfaction is not found in the Latin or English Bible applied to the dead of Christ. In de New Testament it is not at all, and in the Old but twice, Num. xxxv.31,32; but the thing itself intended by that word is everywhere ascribed to the death of our Saviour..." Owen, *The Death of Death*, 265, (153). Volgens Owen impliceert onder meer het Griekse woord 'προσφορά' voldoening, wat hij definieert als "an oblation or sacrifice of expiation." Owen, *The Death of Death*, 266-7, (155).

¹⁸ Owen, *The Death of Death*, 259 (147).

¹⁹ Owen, *The Death of Death*, 260 (148). De genoemde tekst is niet origineel.

²⁰ Owen, *The Death of Death*, 266 en ook 283 (154/171).

²¹ Owen, *The Death of Death*, 259 (147). Corsief van mij.

cellen of gevraagd worden ten laatste toch de celdeur zelf te forceren. Het uitgangspunt van de universalisten dat Christus' werk wel universeel is maar niet reddend voor alle mensen, bevat volgens hem een onhoudbare inconsistentie. In het kader van de verlossing kan men niet èn de kool èn de geit sparen: of de universaliteit, of de effectiviteit van Christus' *oblation* moet eraan geloven.

In a word, the redemption wrought by Christ being the *full deliverance* of the persons redeemed from all misery, wherein they were inwrapped, by the price of his blood, *it cannot possibly be conceived to be universal unless all be saved*: so that the opinion of the Universalists is unsuitable to redemption.²²

Voor Owen zelf betekent dit dat hij liever de universaliteit dan de effectiviteit opgeeft, juist omdat de kerk bestaat bij de gratie van deze effectiviteit.²³ Verlossing is op een bepaalde manier nog neutraal en focust op de consequentie van Gods verlossend handelen voor zondaren, namelijk *effectieve* of daadwerkelijke verlossing. Misschien is het daarom dat de toorn van God nog geen expliciete rol speelt in Owens uiteenzetting over verlossing. Dat verandert als Owen in zijn spreken over verzoening niet zozeer de consequentie- (verlossing) maar de werkelijkheid van Gods handelen belicht.

2.2.2. *Verzoening van vijandschap*

In de verzoening (h.3.vi) wordt duidelijk dat de verhouding tussen God en mens verder gaat dan de legale verhouding tussen crediteur en debiteur. Als kerntekst neemt Owen Kolossenzen 1:21-22 waar Paulus mensen vervreemd en vijanden van God noemt. Er is sprake van zowel de *offender* (zondaar) als van de *offended* (God) die van elkaar vervreemd zijn door de zonde. Over die vervreemding stelt Owen:

(...) the alienation was mutual, on either side; – but yet with this difference, that man was alienated in respect of affections, the ground and cause of anger and enmity; God in respect of the effects and issue of anger and enmity.²⁴

God en mens zijn van elkaar vervreemd en staan tegenover elkaar in een relatie die getypeerd wordt door toorn en vijandschap. Het genominaliseerde werkwoord vervreemd wijst erop dat er niet altijd sprake is geweest van deze vervreemding en van toorn en vijandschap. De mens is van God vervreemd omdat zijn affecties (zijn 'gevoelens') ten overstaan van God veranderd zijn, deze veranderde hartsgesteldheid is er de oorzaak van dat *anger* en *enmity* de relatie met God zijn gaan bepalen. In het onderscheid tussen de affecties aan menselijke zijde en de effecten aan Gods kant onderstreept Owen verscheidene zaken. Het eerste is dat de mens de relatie tussen hem en God onder spanning zet, hij is er de grond en oorzaak van. Het tweede is een fundamenteeler punt omdat het direct raakt aan de Godsleer en Owens visie op Gods toorn. De mens is ook door de zonde niet in staat is om Gods hart zo (negatief) te raken dat er bij God een *innerlijke* verandering plaatsvindt zoals dat bij de mens wel het geval is. God zelf wordt niet anders, maar in zijn relatie met de mens, die nu door vijandschap wordt getekend, gaat Hij wel anders met hem

²² Owen, *The Death of Death*, 261 (149). *Cursief van mij.*

²³ In het voorwoord aan de lezer: "if [Christ] accomplished by his death no more than [the Universalists] ascribe unto it, it is utterly impossible that any one should be saved." Owen, *The Death of Death*, 154 (42).

²⁴ Owen, *The Death of Death*, 262 (150).

om; de effecten van de relatie zijn anders. Twee paragrafen verder (h.3.viii) staat: “The wrath and anger of God that sinners lie under is *not any passion in God, but only the outward effects* of anger, as guilt, bondage, etc.”²⁵ We stuiten hiermee op de in de Orthodoxie vrijwel algemene ontkenning van passies in God, c.q. de *impassibilitas* van God. Deze ontkenning is gegrond in de overtuiging dat eindige schepselen het goddelijke wezen niet kunnen veranderen.²⁶ In het evaluatieve eindhoofdstuk zullen we erop terugkomen omdat deze onlijdelijkheid en de daarvoor veronderstelde ontologische godsleer wel het verwijt oproept dat zij iedere relatie van God tot de schepping (dus ook toorn) onmogelijk maakt. Deze moderne vraag was bij Owen zeker nog niet aan de orde, hij veronderstelt de *onlijdelijkheid* en daarom laten we deze thematiek nu rusten om de lijn van zijn betoog verder te volgen.

Het grondwoord voor verzoening (*καταλλάσσω*) is zoals Owen zelf stelt, direct afkomstig van het woord voor verandering.²⁷ De verandering is de verzoening van God met de mens enerzijds en van de mens met God anderzijds, beide zijn noodzakelijk om een volledige verzoening te bewerken waarin geen sprake meer is van “any former grudge ill-will”.²⁸ We zagen dat de vervreemding aan Gods kant betekende dat Hij anders met de mens omging en het *in* God zelf geen verandering bewerkte. De verzoening kan dus omgekeerd ook geen verandering in God betekenen. Verzoening houdt daarom in dat “the wrath of God be turned away, his anger removed, and *all the effects* of enmity on his part towards us”.²⁹ Owens ontkenning van *passions* in God wijst erop dat *wrath, anger* en *effects* in dit citaat als synoniemen moeten worden gelezen. In de verzoening vindt er aan Gods kant een verandering in zijn handelswijze plaats waardoor de vervreemding wordt opgeheven. Vervolgens betekent volledige verzoening ook dat de mens aan zijn kant van zijn vijandschap tot vrijwillige gehoorzaamheid wordt bekeerd. Beide zaken worden, zo stelt Owen, als effecten van zijn dood en offer aan onze *Saviour* toegeschreven. Gods toorn keert zich om

²⁵ Owen, *The Death of Death*, 276 (164). Corsief door mij.

²⁶ Muller noteert dat *impassibilitas* in de laat 16^e en 17^e eeuw veelal niet gevonden wordt in de lijsten en classificaties van Goddelijke eigenschappen en ook bij Owen kom ik de term niet tegen. Vele orthodoxe theologen die de term *impassibilitas* achterwege laten stellen echter wel met stelligheid dat God geen *passiones* heeft zoals we hier bij Owen ook zien. Muller, *PRRD 3*, 309-11. Muller stelt dan: “At one level, there is arguably no great difference between the terms [*immutabilitas – impassibilitas*] (...). Nonetheless, at another level, the choice of the term indicates the source and direction of the usage: the Protestant orthodox rooted their conception in the traditional notion of a God who does not mutate or is not ‘moved’ from potency to actuality, and not in the ancient Stoic notion of an uninvolved or unrelated God. (...) Indeed, in the standard Aristotelian categories of predication, there is a distinction made between quality and relation as different sorts of predicates: the denial of a particular quality, therefore, does not impinge at all on the issue of relationality.” Muller, *PRRD 3*, 309-11. Zie over de categoriën bij Aristoteles i.v.m. Turretini ook Willem Maarten Dekker, *De relationaliteit van God. Onafhankelijkheid en relatie in de godsleer en ontologie van Francesco Turretini en Eberhard Jüngel* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2008), 100-1.

²⁷ Owen, *The Death of Death*, 262 (150).

²⁸ Owen, *The Death of Death*, 262 (150). Zoals Owen hier stelt dat volledige verzoening, verzoening van twee zijden is, zo wijst Miroslav Volf er in het kader van Eberhards Jüngels leer aangaande het laatste oordeel op dat volledige verzoening met God ook noodzakelijk sociale verzoening betekent. “If sin has an inalienable social dimension and if redemption aims at the establishment of the order of peace, as Jüngel rightly claims, then the divine embrace of both the victim and the perpetrator (justification) must be understood as leading to their mutual embrace.” Miroslav Volf, “Enter into Joy! Sin, Death, and the Life of the World to Come” in: John Polkinghorne, Michael Welker (ed.), *The End of the World and the Ends of God. Science and Theology on Eschatology* (Harrisburg: Trinity Press International, 2000), 262.

²⁹ Owen, *The Death of Death*, 263 (151). Corsief door mij.

en is niet langer op de mens gericht, waardoor deze gered wordt van een zekere dood; hij is niet langer een kind van de toorn (Ef.2:3). Evenzeer geldt echter dan ook dat de mens wordt omgekeerd in geloof en bekering (*repentance*).³⁰

Verzoening is op deze manier een volledige en wederzijdse opheffing van de vervreemding tussen God en mens. Concluderend stelt Owen enkele retorische vragen:

Now, how this reconciliation can possibly be reconciled with universal redemption, I am no way able to discern; for if reconciliation be the proper effect of the death of Christ, as is confessed by all, then if he died for all, I ask how it cometh to pass, - First, That God is not reconciled to all? as he is not, for his wrath abideth on some, John iii. 36, and reconciliation is the aversion of wrath. (...) Fourthly, If God be reconciled to all, when doth he begin to be unreconciled towards them that perish? by what alteration is it? in his will or nature?³¹

In de verzoening heeft de toorn van God geen positieve rol te vervullen, integendeel, de toorn is onderdeel van de vervreemding en vijandschap tussen God en mens en verzoening is het afwenden (*aversion*) van deze toorn. De laatste vraag in het citaat laat zien dat Owen, achter het uit elkaar houden van de *comparatio of impetration* en *applicatio* door de toenmalige universalisten, een onbetrouwbare God ziet opdoemen. Zowel Gods wil als Gods natuur vormt geen vaste grond waarop de zondaar zich voor zijn verzoening beroepen kan.³² Voor Owen betekent dit alles dat in feite de effectiviteit van Gods werken, ja uiteindelijk Gods trouw in Christus in het geding is. God laat echter niet los het werk dat zijn hand begon, Hij verandert niet als was Hij een mens. Het universalisme pretendeert de ruime liefde van God te verkondigen, maar werkt volgens Owen paradoxaal genoeg in de hand dat de mens in onzekerheid blijft aangaande zijn verlossing van Gods toorn.³³ De devaluatie van Gods genade is compleet, wanneer het universalisme niet de verheerlijking van God blijkt te zijn, maar de verheerlijking van de vrije wil van de mens; die hoewel in onmacht, toch gedoemd is het beslissende besluit aangaande zijn heil te nemen.³⁴

³⁰ Owen, *The Death of Death*, 264 (152).

³¹ Owen, *The Death of Death*, 264 (152).

³² Trueman noteert dat Owens denken zich heeft ontwikkeld van *voluntarisch* in *The Death of Death* naar *intellectualistisch of essentialistisch* in de *Dissertation of Divine Justice*: "Owen's understanding of God (in *Dissertation*) is defined by his belief that God's works are determined by his intellect apprehending the good and his will moving toward it. This is an essential aspect of his nature and marks a clear departure from Owen's earlier voluntarist understanding of God (in *The Death of Death*)." Trueman, "The Necessity of the Atonement", 219. Haakjes van mij. Gods besluit of Gods wil is dus in *The Death of Death* beslissend voor Gods heilshandelen. De vraag kan hier gesteld worden of de laatste woorden van het citaat in de hoofdstekst misschien een indicatie zijn in *The Death of Death* dat Owen de wil van God al zoekt, of tenminste verlangt te funderen op Gods eigen wezen.

³³ "the extending of the death of Christ unto a universality (...) cannot give the least ground of consolation to them whom God would have to be comforted by the gospel. (...) the denying of the efficacy of the death of Christ towards them for whom he died cuts the nerves and sinews of all strong consolation, even such as is proper to believers to receive, and peculiar to the gospel to give." Owen, *The Death of Death*, 415 e.v. (303 e.v.).

³⁴ Owen, *The Death of Death*, 150 (38) en ook 226 (114): "To the death of Christ, indeed, they assign many glorious things; but what they give on the one hand they take away with the other, by suspending the enjoyment of them on a condition by us to be fulfilled, not by him procured (...)." Arminius' positie lijkt inderdaad van zodanige aard te zijn dat menselijk geloof 'beslissend' is aangaande het heil: "Geen zonde van ons kan zo groot zijn, dat God verhinderd wordt er iets aan te doen, als (*modo*) God het maar wil; en Hij wil het

2.2.3. Voldoening van schuld en het *pactum salutis*

Het is ten slotte (h.3.vii) met het kernwoord voldoening (*satisfaction*) dat Owen, in de lijn van de bredere Gereformeerde orthodoxie, betoogt dat er door en in Christus niet alleen sprake is van betaling en verzoening, maar dat de straf voor de zonde daarbij plaatsvervangend is gedragen. Het woord voldoening als zodanig, zo geeft Owen toe, wordt niet in de Schrift gevonden, de zaak echter zoveel te meer.³⁵

Voldoening is een juridische term die staat voor: “a full compensation of the creditor from the debtor”.³⁶ Dit beeld gebruikte Owen ook al onder het kernwoord verlossing. Onder verlossing ging het er daarbij vooral om dat God als crediteur betaalt en dat die betaling effectief is in het vrijkopen van de gevangene. Het kernwoord voldoening is als het ware het contract waarin de hoogte van de afkoopsom wordt vermeld. De mens heeft als debiteur een schuld uitstaan bij God, namelijk zijn zonde.³⁷ Door zijn zonde heeft de mens zichzelf *uitgeleefd* en wacht hem als straf de dood. Onder verwijzing naar Gen.2:17 zegt Owen zelf: “That which is required in lieu [of sin] to make satisfaction for it, is death.”³⁸ In het licht van dat doodsvonnis wordt Christus’ dood betekenisvol. Owen betoogt in dit verband dat de slagen in Jes.53:5 met betrekking tot Christus alleen als straf opgevat kunnen worden. Slagen, zo stelt Owen, worden òf gegeven tot instructie òf tot straf en correctie. De Zoon van God had echter “no need to be taught with such thorns and briers” en daarom moeten de slagen die Christus ondergaat wel een straf zijn, en wel “for our sins then upon him”.³⁹ Zo heeft Hij zichzelf tot een slachtoffer aan God voorgesteld. En God was met deze gehoorzaamheid, met deze overgave, met dit offer “more pleased (...) than displeased with the sins and rebellions of the elect.”⁴⁰

Dat voldoening tegengesteld zou zijn aan de vrijheid van Gods genade, omdat de straf binnen de Orthodoxie wordt beschouwd als evenredig aan de hoogte van de schuld (*solutio ejusdem*), ontkent Owen.⁴¹ “The laying of our sin on Christ, or making him to be sin for us” is al een vrije daad van God (1) en de gave van de imputatie van die gerechtigheid, “making us the righteousness of God in him”, is eveneens vrij omdat ze gebaseerd is op “a free compact and covenant” (2).⁴² Met dit *compact and covenant* bedoelt Owen het verbond tussen Vader en Zoon tot verlossing van de verkorenen, waar God vrij toe besloten heeft.⁴³ Het wordt in

(*vult*), als (*modo*) wij maar bereid zijn (*patiamur*) onze *ignorantia* en *infirmetas* door zijn licht en macht te laten corrigeren, en onze *malitia* door zijn *bonitas* te laten overwinnen.” Deze conditie van geloof valt echter, i.i.g. vanuit Arminius’ eigen theologie geredeneerd, niet één op één samen met een absolute keuzevrijheid (*liberum arbitrium*) bij de mens: “De vrije wilskeuze wordt gered (*servatur*) door de genade.” Den Boer, *Duplex amor Dei*, 182 en 185. (ook voor de vindplaatsen) Cursief origineel.

³⁵ Owen, *The Death of Death*, 265, (153).

³⁶ Owen, *The Death of Death*, 265, (153).

³⁷ Owen, *The Death of Death*, 265, (154).

³⁸ Owen, *The Death of Death*, 265, (154).

³⁹ Owen, *The Death of Death*, 266 (154).

⁴⁰ Owen, *The Death of Death*, 267 (155).

⁴¹ Omdat de straf evenredig is aan de schuld, zou er geen sprake meer zijn van schuld en daarom ook niet meer van vrije genade, God zou het verplicht zijn vrij te spreken.

⁴² Owen, *The Death of Death*, 268-9 (156-7). Het volledige “work of our redemption” valt vanuit de Vader gezien, formeel uiteen in twee delen; in Christus’ zending en in “laying the punishment due to our sin upon him.” 163 (51).

⁴³ Klaassen, *In Christus rechtvaardig*, (2013), 257 en 261-3. John Fesko stelt: “For Owen (...), the doctrine of election is never considered abstractly—it is never a bald choice on God’s part. Rather, election is always

de literatuur aangeduid als het *pactum salutis* en was een breed gedeelde opvatting onder Orthodoxe theologen.⁴⁴ Hier gebruikt Owen het om de vrijheid van de genade in het licht van de voldoening te waarborgen. De voldoening maakt genade niet minder vrij, omdat zowel de voldoening die de gerechtigheid verwerft als ook de imputatie van die verworven gerechtigheid, gebaseerd is op, en vastgelegd is binnen het verbond dat Vader en Zoon zijn aangegaan. Zo is te zien dat het *pactum* functioneert binnen het eerder genoemde “Trinitarian account of God’s activity in creation and redemption”.⁴⁵ Vader en Zoon (en Geest) trekken in het werk van de verlossing niet gescheiden op.⁴⁶ Het initiatief tot de zending van Christus ligt wel bij de Vader, maar als besluit is het genomen in volledige overeenstemming van wil tussen de Vader en de Zoon.⁴⁷ De Vader legt Christus het ambt van Middelaar (*Mediator*) op en het *pactum* bevat vervolgens de beloften en bepalingen die bij dit ambt horen. De Vader belooft Zijn bescherming en assistentie en tevens de vervulling van het doeleinde (*happy accomplishment and attainment*) van Christus’ middelaarswerk. De Zoon vervult in zijn *incarnation, oblation* en *intercession*, de bepalingen van zijn ambt.⁴⁸ Aangezien voldoening en *oblation* bij Owen heel direct aan elkaar gelinkt zijn is voldoening voluit onderdeel van het *pactum*.⁴⁹ Met verwijzingen naar onder meer Hebrëën 10:6-7 en Johannes 4:34 stelt Owen dat Christus de bepalingen van het *pactum* niet onder dwang maar geheel vrijwillig en in gehoorzaamheid vervult:

The Son was (...) concurring by a voluntary susception, or willing undertaking of the office imposed on him.⁵⁰

Later schrijft Owen:

The Son of God, in infinite love, grace, and condescension, undertaking freely, in and of his own will, to interpose himself between the wrath of God and sinners, that they might be delivered from sin with all its consequents, and saved, unto the glory of God, according to the terms of the covenant explained, his offering and giving up of

coordinated with the other loci, such as christology, pneumatology, and soteriology. (...) election is coordinated with the *pactum salutis* (...).” *Cursief origineel*. In: Fesko, *Beyond Calvin*, 288-9.

⁴⁴ Zie voor een uitgebreide behandeling van de vraag naar de dogmatische en exegetische achtergrond van het concept *pactum salutis* het artikel: Richard A. Muller, “Toward the *Pactum Salutis*: Locating the Origins of a Concept” in: *Mid-America Journal of Theology* 18 (2007), 11-65.

⁴⁵ Zo stelt Muller: “The preeminent example of understanding the *ad intra* divine work in a trinitarian sense – specifically, the essential work that in its execution *ad extra* is the common work of the three persons – is the Reformed doctrine of the *pactum salutis*.” Richard A. Muller, *The Trinity of God* [Post Reformation Reformed Dogmatics; PRRD 4] (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 265.

⁴⁶ Binnen het *pactum* zelf wordt de Heilige Geest niet genoemd, Owen schrijft wel over Hem: “[He] in order is the third in that blessed One, whose all is the whole, the Holy Spirit, who is evidently concurring, in his own distinct operation, to all the several chief or grand parts of this work.” Owen, *The Death of Death*, 178 (66).

⁴⁷ Owen, *The Death of Death*, 164 (52).

⁴⁸ Owen, *The Death of Death*, 168-71 (56-9) en 174-7 (62-65). De eerstgenoemde pagina’s gaan over het aandeel van de Vader (beloftes) terwijl de laatstgenoemde Christus’ aandeel (de bepalingen) belichten. Twintig jaar later, in het grote Hebrëën commentaar uit 1667, blijken Owens gedachten wat betreft die beloften en bepalingen redelijk consistent te zijn gebleven. John Owen, *The Priesthood of Christ. Its Necessity and Nature* (Fearn: Christian Heritage, 2010), 139-43. Dit werkje bevat deel IV van de *Preliminary Exercitations* (XXV-XXXIV) voorafgaande op het commentaar: *An Exposition of the Epistle to the Hebrews*. Zie: William H. Goold (red.), *The Works of John Owen, D.D* [Vol.XIX], (London: Johnstone and Hunter, 1854), 93-5.

⁴⁹ Owen, *The Death of Death*, 267 (155). “satisfaction (...) is termed (...) an oblation or sacrifice of expiation”

⁵⁰ Owen, *The Death of Death*, 174 (62).

himself unto the will of God in suffering and dying, in answer unto his holiness, righteousness, and law (...).⁵¹

Jezus' zending, het *pactum* en de daarin ingekaderde voldoening, staan in Owens theologie midden in het spanningsveld tussen de mens enerzijds en de heilige en rechtvaardige God anderzijds. Omdat de mens als zondaar het niet kan uithouden, breekt het spanningsveld en ontlaadt het zich in de toorn van God richting de zondaar. In het uur van de toorn vergeet God zijn genade echter niet; op basis van het verbond dat de Vader heeft met zijn, het '*pactum salutis*'. Christus stelt zich in dat verbond, in het door de zonde gebroken spanningsveld, tussen Gods toorn en de zondaar.⁵² Gewillig en met liefde geeft Hij zijn leven: "in answer unto *his* (Gods) holiness, righteousness, and law." Zoals Jezus deelt in de wil van God om zijn verkorenen te redden, zo laat zijn "suffering and dying" zien dat Hij de heilige, rechtvaardige en wettelijke standaard die de Vader in zichzelf heeft, zodanig hoogacht en liefheeft dat Hij er zijn leven voor wil afleggen.⁵³ Genade en gerechtigheid staan, door middel van het *pactum salutis*, in een zodanige verhouding dat de gerechtigheid niet losstaat van de genade en de genade samen opgaat met de gerechtigheid. De Vader laat in de zending en het pact wat Hij met Christus aangaat zien dat Hij hoegenaamd niet strenger is dan de Zoon. De Zoon toont, in het gehoorzaam en gewillig opnemen van het hem opgelegde ambt, dat Hij hoegenaamd niet meer genadig is dan de Vader.

2.2.4. Gods eeuwige liefde en voldoening

Nadat Owen de voldoening leer in hoofdlijnen heeft neergezet en verdedigd (h.3.vii), poneert hij in het al eerder aangekondigde afzonderlijke hoofdstuk (3.viii) één van de tegenwerpingen die zijn positie aangaande 'voldoening' zouden kunnen ondermijnen en die vanuit onze vraagstelling erg interessant is. Hij geeft deze opvatting, die in een privéconversatie aan hem werd voorgelegd, als volgt weer:

That the eternal, unchangeable love of God to his elect did actually instate them in such a condition as wherein they were in an incapacity of having any satisfaction made for them: the end of that being to remove the wrath due unto them, and to make an atonement for their sins; which, by reason of the former love of God, they stood in no need of, but only wanted a clear manifestation of that love unto their souls, whereby they might be delivered from all that dread, darkness, guilt, and fear, which was in and upon their consciences, by reason of a not-understanding of this love, which came upon them through the fall of Adam.⁵⁴

⁵¹ Later is in 1667, in de al in n.48 genoemde *Preliminary Exercitations*. Owen, *The Priesthood of Christ*, 144. Of: *The Works* [Vol.XIX], 97.

⁵² Het Orthodoxe verstaan van het kruis, Christus die zichzelf stelt tussen Gods toorn en de zondaar, laat zich ook al bespeuren in Luthers spreken over Christus die "als unser Fürsprecher und Priester für uns eintritt". Zo staat Christus' met Zijn gerechtigheid als plaatsvervanger voor ons in en is Hij een "Schutzschild gegen die verzehrende Glut des göttlichen Zorns." In stelling 25-26 uit de *Dritte Disputation*, onderdeel van *Thesen für fünf Disputationen über Römer 3:28 (1535-1537)*. Martin Luther, *Lat.-Dt. Studienausgabe Bd. 2* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006), 427 (WA 39 I, 83).

⁵³ Na het citeren van Joh.10:17-18 zegt Owen: "He might have been cruciated on the part of God, but his death could not have been an oblation and offering had not his will concurred." Owen, *The Death of Death*, 175 (63).

⁵⁴ Owen, *The Death of Death*, 274 (162).

In deze door Owen verwoorde opvatting is het punt van discussie niet de bedoelde reikwijdte of de effectiviteit van Christus' dood, maar de vraag of het lijden en sterven van Christus moet worden voorgesteld als een *voldoening* van Gods gerechtigheid. Gesteld wordt dat Gods toorn in feite niet reëel is omdat Hij de verkorenen van eeuwigheid heeft liefgehad en dat daarom voldoening overbodig is.⁵⁵ Alleen vanuit de mens gezien is de toorn in die zin werkelijk dat zij de angst voor God aanduidt, een angst die ontstaat vanuit het verkeerd verstaan van Gods liefde. In Christus' komst manifesteert Gods liefde zich, met als doel dat dit wantrouwen van de mens tegenover God wordt ondergraven en opgeheven. Christus' komst toont dus Gods eeuwige welwillendheid tegenover de verkorenen en moet niet worden gezien als een voldoening en het verwijderen van Gods toorn. De kern van deze opvatting is dat, zo zegt Owen: "election is asserted to the overthrow of redemption".⁵⁶ Owen stelt dat deze opvatting: "which is now by some made to be a new doctrine of free grace", een "old objection" is tegen de vrije genade en dat zij door diverse middeleeuwse scholastici en later ook door Calvijn is verworpen.⁵⁷

We zagen hoe in *The Death of Death* de vraag naar de effectieve redding van alleen de verkorenen (particularisme) prominent aanwezig is.⁵⁸ In de verlossing en verzoening laat God zien dat Hij de prijs betaalt om de kloof van vervreemding tussen hem en de verkorenen volledig en effectief te overbruggen. In de werkelijkheid van de voldoening wordt dan pas echt duidelijk hoe hoog de prijs is die Christus betaalt. Hij is tot zonde gemaakt en moest om die reden worden gedood en zijn levenseinde laat daarom meer zien dan alleen het einde van "all that dread, darkness, guilt, and fear (...) upon their consciences". Onder Gods toorn over de zonde wacht de zondaar *het einde*, de dood. Owens verstaan van zonde blijkt daarmee heel anders dan het verstaan van zonde in de door hem genoemde opvatting. We zouden kunnen zeggen dat de zonde waarvan de mens bevrijd moet worden, in Owens kader niet alleen noëtisch is (het *misverstaan* van Gods liefde) maar evenzeer ontisch. De mens conformeert zich niet aan Gods zijnsorde en wil als God zijn. Dit heeft tot gevolg dat ook de straf niet alleen noëtisch (angst voor God) maar ook ontisch is, dat wil zeggen met lichamelijke gevolgen (*eeuwige dood*) voor de mens.⁵⁹

⁵⁵ Zie voor een hedendaags voorbeeld van deze discussie het debat tussen ds. Paul Visser en ds. Rob Visser in de Noorderkerk te Amsterdam (01-10-2015). Zie in het bijzonder vanaf 55:28-46 waar ds. Rob Visser tegen ds. Paul Visser zegt: "Dat ik toch in jouw woorden iets hoor als tja, God moet nolens-volens (*tegen wil en dank*), willens en wetens, linksom of rechtsom, maar Hij moet in zekere zin die toorn van Hem kwijt. (...) En ik geloof dat die God die toorn over het kwaad in ons, *alleen maar laat zien, maar nochtans (...) houd ik van je.*" Cursief van mij. Ook Paul Visser vanaf 58:06 over Jezus' kruisdood: "Daarin laat Hij aan de ene kant een liefde zien die zo weergaloos is als het maar kan en in die mens, zeg ik dan, in die mens die daar hangt laat Hij ook iets zien van de 130^e psalm, als God afrekenen kun jij niet bestaan. (...) Dat is voor mij geen heidense God (...), maar een God die kapot gaat aan Zijn eigen gerechtigheid." <http://www.noorderkerk.org/noorderpodium/>: 13-01-2016, 20:12.

⁵⁶ Owen, *The Death of Death*, 274 (162).

⁵⁷ Owen, *The Death of Death*, 275 (163). Owen verwijst hierbij o.a. naar J. Calvijn, *Institutie*, 2.16.

⁵⁸ Owen, *The Death of Death*, 409-10 (297-301). Hier weerspreekt Owen expliciet de opvatting dat de leer van de *particularity of redemption* in zichzelf de oorzaak is van *scruples* (aarzelingen), *doubts* en *fears* in de gedachten van zondaren. Gedachten die volgens zijn tegenstanders opkomen wanneer zij zien dat: "it is supposed that he died *not for all, but only for his elect.*" Cursief van mij.

⁵⁹ Het zou interessant zijn om dit verstaan van zonde en haar gevolgen te leggen naast het christelijke belijden van de *lichamelijke* dood en de *lichamelijke* opstanding van Christus; dat verstaan veronderstelt namelijk een ontisch verstaan van zonde. Owen zelf spreekt over de zonde op twee manieren, waarin zowel het noëtische als het ontische naar voren komt. Zo is het begin van alle zonde ook bij Owen ongeloof (*incredulitas*) aan het woord van God. In 1657 schrijft hij over de zondeval het volgende: "[Satan] leads our first parents into hard

Owen heeft gesteld dat Christus omwille van de uitverkorenen door Gods toorn aan het oordeel en aan de straf van de dood was overgeleverd. We zagen daarin dat de zonde zodanig ingrijpend is dat toorn niet alleen een zaak is van een verontrust geweten bij de mens. Een manifestatie van Gods liefde alleen voldoet niet om de daadwerkelijke en ontische gevolgen, die de mens door zijn zonde onder de toorn van God moet ondergaan, te annuleren. De mens, die in zijn zonde de door God ingestelde zijnsorde heeft verworpen en daarmee in zijn wezen als beelddrager van God is aangetast, moet als mens boeten met zijn leven. Christus is de door de Vader aangewezen Persoon (in het *pactum salutis*) om dit oordeel van de dood te ondergaan en zijn leven als een *oblation* te geven. Daarmee voldoet Christus aan de eis van Gods oordeel en brengt Hij tevens een volledige en effectieve verzoening tot stand die in de mens het beeld van God herstelt.⁶⁰ Op deze manier heeft Owen op basis van de Schrift aangewezen *dat* er sprake is van Gods reële toorn. Voor het geloof dat zoekt naar begrip van Gods handelen is echter nog niet duidelijk *hoe* het kan dat Gods verkiezende liefde van eeuwigheid toch Gods toorn in de tijd niet uitsluit.

Eén van de eerste dingen waar Owen in hoofdstuk 3.viii op wijst met betrekking tot deze verhouding tussen eeuwige liefde en tijdelijke toorn is de parallel tussen Gods verkiezing en eeuwige liefde enerzijds en de schepping van de aarde anderzijds. God heeft besloten de aarde te scheppen maar dit besluit van God (*eternal act of Gods will*) brengt geen verandering (*alteration of condition*) voordat een daad van God (*external act of God's power*) de daadwerkelijke schepping realiseert.⁶¹ Zo heeft God ook besloten om zijn uitverkorenen te rechtvaardigen, maar dat betekent niet dat zij in de tijd niet alsnog door een externe daad van God daadwerkelijk gerechtvaardigd moeten worden. De eeuwige liefde tot Zijn uitverkorenen is een zuivere daad (*pure act*) van Gods wil waarbij: "he determines to do such and such things for them in his own time and way."⁶² Het enige wat

thoughts of God: 'has God said so? Has he threatened you with death? He knows well enough it will be better with you' – with this engine did he batter and overthrow all mankind in one (...)." John Owen, *Communion with God. Fellowship with Father, Son and Holy Spirit* (Fearn: Christian Heritage, 2007), 67-68. Naast deze noëtische kant zien we in 1661 ook de ontische zijde van de zonde in *Theologoumena Pantadapa*: "it is plain that the primal sin (...) was an attempt at total subversion of God's order and a striving to escape from moral dependence on God." John Owen, *Biblical Theology. The History of Theology from Adam to Christ* (Grand Rapids: Soli Deo Gloria Publications, 2009), 26. De eerste zonde heeft dus volgens Owen zowel de noëtische kant van ongelooft alsook de ontische kant van een omkering van Gods vastgestelde zijnsorde. De mens nam in zijn hoogmoed en begeerte geen genoegen met de aan hem toebedeelde zijnswijze maar wilde zijn (!) als God. Zie voor "bondage unto death" en "eternal death and damnation": Owen, *The Death of Death*, 278 (166).

⁶⁰ "For no other reason in the world can be assigned why Christ should undergo any thing in another's stead, but that that other might be freed from undergoing that which he underwent for him. And *all justice requires* that so it should be (...).Owen, *The Death of Death*, 246 (134), zie ook 281-2 (170). Cursief door mij. Eén keer in *The Death of Death* (h.1.i; 158 (46)) verwijst Owen naar het herstel in Gods beeld, als hij het heeft over de grote lijn van het doel van Christus' dood. Twee dingen moeten daarin worden onderscheiden: "first, that which his Father and himself intended in it; and, secondly, that which was effectually fulfilled and accomplished by it." Onder dat wat Christus' dood effectief bewerkt valt ook: "Sanctification, by the purging away of the uncleanness and pollution of our sins, renewing in us the image of God (...)."Owen, *The Death of Death*, 158 (46). Later schrijft Owen in een preek over psalm 45:2 (1674): "All the glory that God thought meet to communicate to his creature man (and it was unspeakable, and all he designed him for), was to make him in his own image and likeness. Now, we left this image, and became as like the devil as if we had been begotten by him. (...) But it is grace that doth repair and renew this image of God." William H. Goold (red.), *The Works of John Owen, D.D* [Vol.IX], (New York: Robert Carter & Brothers, 1851), 483.

⁶¹ Owen, *The Death of Death*, 275 (163-4).

⁶² Owen, *The Death of Death*, 276 (164).

vaststaat door Gods verkiezing, is dat verlossing van de toorn en rechtvaardiging op een door Hem bepaald moment, zeker zal volgen.⁶³ Het besluit van God: “doth not exempt the creature from the condition wherein he is under anger and wrath, until some temporal act of free grace do really change its state and condition.”⁶⁴ De eeuwige liefde van God tot zijn uitverkorenen betekent dus geen actueel verschil in de toestand van mensen: “all men, before actual reconciliation [are] in the like state and condition”, allen zijn “obnoxious to his judgement” (Rom.3:19) en *in realis* kinderen van de toorn (Ef.2:3).⁶⁵

Zeven effecten van Gods toorn onderstrepen de werkelijkheid ervan. Zo ziet Owen dat de gebeden van zondaren een gruwel zijn voor God en niet worden aangenomen (Spr.18:9). Mensen zijn gebonden tot de dood (Hebr.2:15), onder de vloek en veroordelende kracht van de wet (Gal.3:13) en zij liggen onder Gods oordeel en ze zijn schuldig tot de eeuwige dood (Rom.3:19). Ten slotte stelt Owen dat zondaren gebukt gaan onder de zonde die over hen heerst (Rom.6:19).⁶⁶ Al die effecten zijn ook voor de uitverkorenen reële werkelijkheid totdat zij actueel deelgenoot worden van de verlossing in Christus. Sommigen menen dat deze effecten, die werkelijkheid zijn bij de verlorenen, bij de verkorenen alleen zo ervaren worden in de beleving (*apprehension*).⁶⁷ Owen zegt echter dat de Schrift dit onderscheid tussen verkorenen en verlorenen op geen enkele wijze rechtvaardigt. Fel en met bijtend sarcasme zegt hij: “let them say Scripture is a fable, and the terror of the Almighty a scarecrow to fright children; that sin is only in conceit; and so square their conversation to their blasphemous fancies. Some men`s words eat as a cancer.”⁶⁸ Gods toorn is een werkelijke verschrikking, evenzeer reël als de zonde die haar doet ontbranden.

De spits van Owens betoog is echter niet de verschrikkelijke werkelijkheid van Gods toorn maar de werkelijkheid van de voldoening. Dat blijkt als hij het hoofdstuk afsluit met: “Yea, the argument may be retorted (...), and will hold undeniable on the other side, the consequence being evident, from the purpose of God to save sinners, to the satisfaction of Christ for those sinners.”⁶⁹ Zo werkelijk als de toorn is, zo werkelijk is de voldoening. Afsluitend kunnen we zeggen dat Owen in het bijzonder in de voldoening een *Trinitarian account of God`s activity in creation and redemption* schetst.⁷⁰ Daarbij probeert Owen de veelzijdigheid van het Bijbelse spreken over Christus` totale verlossingswerk (*redemption*) te volgen, zonder dat logisch sluitend helemaal bij elkaar te brengen. De schrift spreekt van verkiezing, van liefde, van toorn en van voldoening en Owen wil ze alle laten staan. Gods liefde van eeuwigheid voor zijn uitverkorenen moet niet worden uitgespeeld tegen het totale, door hem geïnitieerde verlossingswerk in de tijd; alsof Gods eeuwige liefde het verlossingswerk omver zou werpen.⁷¹ Owen zet zijn *ontische* en objectieve verstaan van zonde en daarom ook van de verlossing tegenover dat, wat G.C. Berkouwer een *noëtische*,

⁶³ “[The] purpose of God (...) only makes the event and succes necessary in respect of that purpose.” Owen, *The Death of Death*, 276 (164).

⁶⁴ Owen, *The Death of Death*, 276 (164).

⁶⁵ Owen, *The Death of Death*, 277 (165). Teksten door Owen zelf aangehaald.

⁶⁶ Owen, *The Death of Death*, 277-8 (165-6).

⁶⁷ Owen, *The Death of Death*, 278 (166).

⁶⁸ Owen, *The Death of Death*, 278-9 (167).

⁶⁹ Owen, *The Death of Death*, 279 (167).

⁷⁰ Soms gebruikt Owen, zoals hier, de term *redemption* breder dan alleen in de smalle zin waarover we het gehad hebben in paragraaf 3.3.

⁷¹ Owen opent en eindigt het hoofdstuk met gebruik van het woord ‘*overthrow*’, 274 (162) en 279 (167).

subjectieve verzoeningsleer noemt. We citeren Berkouwer hier omdat zijn analyse en waardering lijkt aan te sluiten bij Owens intenties:

De z.g.n. subjectieve verzoeningsleer, waarin het lijden van Christus gezien wordt als een *teken* van de liefde Gods, dat erop gericht is wederliefde te wekken en zo de ‘verzoening’ te realiseren [maakt niet duidelijk] waarom deze onthulling van een onaantastbaar feit geschiedde *in de weg van het kruis*. (...) De fout van de noëtische, subjectieve verzoeningsleer is, dat zij de liefde Gods denatureert tot een affectloos, onbewogen sentiment, dat onbeledigbaar en onkwetsbaar is, een liefde, die dan alleen nog maar ‘onthuld’ behoeft te worden zonder *strijd* en zonder *offer* en zonder *daad* in de geschiedenis.⁷²

Hoewel Owen de toorn als een affect in God uitsluit (§2.2.2) is duidelijk dat hij zowel de werkelijkheid van Gods eeuwige liefde (verg. *pactum salutis*), alsook de werkelijkheid van de strijd die haar ingang in de historie met zich meebrengt, onderstreept. Ja, God heeft zijn verkorenen eeuwig lief, dat maakt voldoening in de historie echter niet overbodig maar juist zeer nodig.

2.3. *Van The Death of Death naar Dissertation on Divine Justice*

Tot nu toe hebben we vooral gezien dat het Owen, in zijn verdediging van particularisme, in essentie te doen is om de trouw van God, die de wil en de macht heeft om ten dode gedoemde zondaren effectief te verlossen uit hun miserabele gevangenis. *The Death of Death* staat daarom helemaal in het kader van de soteriologie, de vraag naar Gods heilshandelen voor mensen. We zagen hoe Owen in Bijbelse woorden als ‘verlossing’ en ‘verzoening’ en het volgens hem eveneens Bijbelse thema ‘voldoening’ Gods effectieve heilshandelen heeft onderstreept. Tegelijkertijd heeft Owen in die woorden de diepte en ernst van de vijandschap die door de zonde tussen God en mens bestaat willen aanwijzen. Gods toorn is in de verhouding tussen God en mens een reële werkelijkheid die op verschillende manieren doorwerkt in het leven. Hoewel met name het kernwoord verzoening op een verandering wijst, gaat het hier volgens Owen aan Gods kant niet om een verandering in zijn wezen maar om een verandering in zijn handelswijze. Omdat dit samen met de hele soteriologische focus van *The Death of Death* laat zien dat de vraag naar het wezen en de eigenschappen van God achter zijn handelen verborgen blijft, is het noodzakelijk ook naar Owens geschrift *Dissertation on Divine Justice* (1652) te kijken. Op systematisch-theologisch niveau ligt namelijk de vraag open of Gods handelen noodzakelijk

⁷² G.C. Berkouwer, *Dogmatische Studiën; Het werk van Christus* (Kampen: Kok, 1953), 301-2. Cursief origineel. Vergelijk ook wat hij een paar pagina's eerder zegt over Calvijn, in verband met een door velen bij Calvijn veronderstelde “Umstimmung” in God. Binnen de grenzen, zo zegt Berkouwer: “die door de Schrift worden gesteld (...) is Calvijn zich bewust te stamelen als hij spreekt van Gods liefde én van Gods toorn. Hij weet van Gods eeuwige liefde, van het eeuwig besluit en van de verordening van de Middelaar en tegelijkertijd weet hij van de historische importantie van het werk van Christus tot het wegnemen van de schuld. Daarin gaat het hem niet om een oplossing van het abstracte probleem van de tijd en de eeuwigheid, maar hij weet van de eeuwige God, die Zélf in de geschiedenis de weg baant tot de volle verzoening en die dit doet in Christus, die de schuld wegdraagt en zó de Openbaring is – in de geschiedenis – van Gods gerechtigheid en barmhartigheid beide. Daarom is het toornen en liefhebben bij Calvijn niet een intertrinitarische dialectiek, die in ‘God Zelf’ uitgestreden wordt, maar de harmonie van het handelen Gods in de historie.” pp.296-7.

of contingent is. Contingent in die zin dat het gaat om een handelen wat gegrond is in Gods wil en wat in feite ook anders had kunnen zijn als Hij anders had gewild. Het zijn hier de Socinianen die Owen nopen tot het schrijven van de *Dissertation*; zij ontkenden de noodzakelijkheid van Christus' voldoening op basis van de stelling: "that God forgives men their sins freely", dus op basis van zijn wil.⁷³ In de *Dissertation* ontkracht Owen deze stelling door Gods handelen te gronden in Gods wezen en daarmee gaat hij verder dan in *The Death of Death*.⁷⁴

2.4. De inzet van de *Dissertation*: Gods wezenlijke gerechtigheid

In zijn verwoording van het doel van de *Dissertation* stelt Owen: "I maintain sin-punishing justice to be natural, and in its exercise necessary, to God."⁷⁵ Deze stelling onderbouwt hij allereerst in zeven hoofdstukken (deel I) om ze vervolgens ten overstaan van andere opinies en voorstellen aangaande Gods gerechtigheid te verdedigen (deel II). Rechtvaardigheid is in de Schrift de aanduiding van de volkomen rechtschapenheid en perfectie van Gods wezen.⁷⁶ Wat God ook maar:

doeth or worketh 'according to the counsel of his wil,' whatever proceeds from his faithfulness, mercy, grace, love, clemency, anger and even from his fury, is said to be done by, through and because of his justice, as the perfection inducing to, or the cause effecting and procuring, such operations.⁷⁷

De rechtvaardigheid in God zelf kent verschillende wegen naar buiten (*egress*), zij komt openbaar in zijn werken, in zijn regering en in zijn oordelen. Met deze oordelen wordt datgene bedoeld waarmee "God punishes the crimes of rational beings, to whom a law hath been given, according to the rule of his right".⁷⁸ De wet is gegeven in overeenstemming met Gods recht en is in God zelf gegrond; wie zondigt, gaat zowel tegen de wet als tegen God zelf in. De vraag die dan gesteld wordt is of de straffende gerechtigheid van God op deze zonde, natuurlijk (*natural*) of eigen is aan God. Is de straf die God geeft als antwoord op de zonde een noodzakelijk gevolg van wie Hij is, of is deze straf een vrije daad van God, gegrond op zijn Goddelijke wil. Owens antwoord is kort en bondig: "we affirm the justice by which God punishes sin to be the very essential rectitude of Deity itself, exercised in the punishment of sins, according to the rule of his wisdom, and which is *in itself no more free than the divine essence*."⁷⁹ De straffende gerechtigheid (*sin-punishing justice*) is zodanig eigen aan God dat straf noodzakelijk volgen moet. Als op de straffende gerechtigheid die eigen is aan God niet

⁷³ "But did not Christ die also, in order, properly speaking, to purchase our salvation, and literally to pay the debt of our sins? (...) this notion is false, erroneous, and exceedingly pernicious (...) Not only because the Scriptures are silent concerning it, but also because it is repugnant to the Scriptures and to right reason. (...) the Scriptures every where testify that God forgives men their sins freely, and especially under the New Covenant." *Racovian Catechism* (London: Paternoster Row, 1818), 5.8, 303-5. Deze latere catechismus neemt hiermee over wat Faustus Socinus zelf betoogde in zijn boek *De Jesus Christo Servatore* uit 1578 (§3.1). Zie voor een helder overzicht van de inhoud en de belangrijkste argumenten: Alan W. Gomes, "De Jesu Christo Servatore: Faustus Socinus on the Satisfaction of Christ" in: *Westminster Theological Journal* 55 (1993), 209-31.

⁷⁴ Zie n.32 waarin al genoemd is dat Owens denken zich op dit punt heeft ontwikkeld.

⁷⁵ Owen, *Dissertation*, 496 (22).

⁷⁶ Owen, *Dissertation*, 502 (30).

⁷⁷ Owen, *Dissertation*, 503 (30).

⁷⁸ Owen, *Dissertation*, 504 (32).

⁷⁹ Owen, *Dissertation*, 505 (32). *Cursief door mij.*

noodzakelijk straf volgt, dan moet over God gezegd worden dat Hij onrechtvaardig is wanneer Hij onnodig “so many and great sufferings” aan Zijn Zoon oplegt.⁸⁰ Om de materiële relatie tussen Gods straffende gerechtigheid en Gods toorn te verhelderen is het nodig, voordat we verder ingaan op die *sin-punishing justice*, dat we eerst aanhaken bij wat Owen in de *Dissertation* zegt over Gods toorn.

2.4.1. Gods toorn

Om de eerder genoemde stelling: “we affirm the justice by which God punishes sin to be the very essential rectitude of Deity itself”, te onderbouwen, gebruikt Owen drie argumenten waarbij de laatste heel specifiek ingaat op het *affect* toorn (h.l.v).⁸¹ “[C]ertain it is that God assumes no affection of our nature so often to himself in Scripture as this [anger]”, en wel in termen “which for the most part (...) denote the greatest commotion of mind.”⁸² Met deze observatie (verg.§1.1, n.5) is duidelijk dat Owen erkent dat toorn een affect is, specifiek gezegd, dat het bij mensen een affect is. Met een beroep op Jakobus 1:17 stelt Owen echter dat vele associaties die opgeroepen worden in verband met toorn in haar menselijke hoedanigheid, geheel van Gods “most holy and unchangeable nature” moeten worden uitgesloten.⁸³ Toorn is allereerst de verzamelnaam voor de effecten van toorn.⁸⁴ Dit zagen we ook al in de *Death of Death* (p.16-7), de affectieve zijde van toorn wordt ontkend aangaande God en maakt plaats voor de effecten, de gevolgen, de straffen. Zo wordt toorn ook nu weer door Owen als synoniem voor straf geïnterpreteerd.⁸⁵ De zinsneden: “om deze dingen komt de toorn van God over de kinderen van de ongehoorzaamheid” (Ef.5:6) en “komende toorn” (Math.3:7 en 1Thess.1:10) zijn aanduiding van de Goddelijke, al dan niet eeuwige straf. Zo ook wanneer van God wordt gezegd dat Hij langzaam is tot toorn (NL: lankmoedigheid/geduld – Eng: *slow to Anger*, verg. Nah.1:3). De mens observeert dat de zonde voortwoekert zonder zichtbare gevolgen, c.q. zonder straf voor de zondaar.⁸⁶ Toorn is dus een ander woord voor een “external operation” van God, namelijk zijn strafuitoefening.⁸⁷ Het benoemen van deze strafuitoefening met een menselijke affectie die in haar menselijke hoedanigheid geen rechtvaardig effect teweeg brengt, wijst er volgens Owen echter op dat het bij toorn in de tweede plaats ook gaat om: “some perfection

⁸⁰ Owen, *Dissertation*, 507 (35).

⁸¹ De twee eerder door Owen genoemde argumenten “in support of vindictory justice”, 512, (39) zijn: 1) Schriftargumenten waaronder Gods reinheid, Gods heiligheid en Gods Rechter-zijn (h.l.iii). 2) “The general consent of mankind” met daaronder een afzonderlijk hoofdstuk over mensenoffers (h.l.iv).

⁸² Owen, *Dissertation*, 542 (70-1).

⁸³ Owen, *Dissertation*, 543 (71). “Every material circumstance, such as *in us* is the commotion of the blood and gall about the heart, and likewise those troublesome affections of sorrow and pain with which it is accompanied, being entirely excluded, we shall consider what this anger of God means.” En even verderop: “For we must remove far from God every idea of anger, *properly so called*, which, in respect of its cause and effects, and of its own nature, supposes even the greatest perturbation, change, and inquietude of all the affections in its subject; and yet we are under the necessity of ascribing to him a nature adapted to effect those operations which are reckoned to belong to anger.” Owen, *Dissertation*, 544 (72). Cursief door mij.

⁸⁴ Owen, *Dissertation*, 543 (71).

⁸⁵ Owen, *Dissertation*, 543 (71).

⁸⁶ Owen, *Dissertation*, 543 (71). De Engelse vertalingen bij deze uitdrukking (o.a. in Nahum 1:3) zijn in die zin duidelijker dan de Nederlandse, dat zij beter het Hebreeuws weerspiegelen. Dat heeft nl. duidelijk het woord voor toorn (אָר) als ook voor langzaam (אָר) in de uitdrukking opgenomen. Zie H.G.L. Peels, *Traag tot toorn. Een onderbelicht aspect van het oudtestamentisch godsbeeld* (Apeldoorn: Theologische Universiteit, 2011), 11-3.

⁸⁷ Owen, *Dissertation*, 543 (71).

perpetually resident in God.”⁸⁸ Als Goddelijke volmaaktheid is toorn het gepaste principe van waaruit de goddelijke strafuitoefening gestalte krijgt. Hiermee wordt duidelijk dat het volgens Owen bij toorn toch niet enkel om het effect gaat, om Gods werken *ad-extra*. Zoals de laatste verwijzing stelt, het is een perfectie die permanent in God woont. In Gods hart is: “a constant and immutable will (...) of avenging and punishing, by a just punishment, every injury, transgression, and sin.”⁸⁹ Gods toorn is deze constante en onveranderlijke wil tot straf in het licht van de zonde, een gebonden wil die niets anders wil dan de gerechte straf op de zonde aan de zondaar opleggen.

Met een positieve verwijzing naar Thomas van Aquino stelt Owen nu: “Nay, that ‘anger’ may not only be reduced to ‘justice’ but that the words themselves are synonymous.”⁹⁰ In de toorn van God wordt de straffende gerechtigheid van God zelf aangeduid, het is niet alleen maar één van de argumenten ervoor of één van de aspecten ervan. Romeinen 1:18: “Want de toorn van God wordt geopenbaard vanuit de hemel over alle goddeloosheid en ongerechtigheid van de mensen” wordt door Owen dan ook zo uitgelegd dat God vanuit de hemel zijn straffende gerechtigheid openbaart.⁹¹ Het openbaren van de toorn is onderscheiden van de openbaring in vers 17, daar gaat het om “a manifestation by the preaching of the word”, in vers 18 gaat het om “a declaration by examples.”⁹² Door deze openbaring laat God in zijn “providential government” letterlijk zien wat Hij van de zonde vindt en verbindt Hij er zijn oordeel aan.⁹³ Zoals God concreet de zon laat opgaan over allen (verg.Math.5:45) zo geeft God ook concreet getuigenis van zijn afkeer van de zonde:

This visible world, as if the very fuel of the curse, is appointed as the seat and abode of all kinds of misery, grief, lamentation, cares, wrath, vanity, and inquietude. Why need I mention tempests, thunders, lightnings, deluges, pestilences (...). All these, beyond a doubt, have a respect to the revelation of *God’s anger or justice* against the unrighteousness and the ungodliness of men.⁹⁴

28

Al deze dingen komen van de hemel, onder de directie en sturing van God. Paulus, zo vervolgt Owen, beargumenteert vanuit de demonstratie van Gods toorn de noodzaak van de verzoening door het bloed van Christus (Rom.3:18-26).⁹⁵ En dat laatste is precies waar het Owen ook om te doen is. Was in *The Death of Death* de volledigheid en effectiviteit van Christus’ verlossingswerk de spits van het betoog, zo is dat in de *Dissertation* de noodzaak van Christus’ voldoening. De *Dissertation* onderstreept opnieuw wat in *The Death of Death* ook al naar voren kwam, dat de toorn een werkelijke verschrikking is, nu echter doordat er een duidelijke materiële connectie is gemaakt met de straffende gerechtigheid die eigen aan-, *natural to- of perpetually resident in-*, God is.⁹⁶ Gods toorn is niet alleen een verschrikking vanwege haar effecten voor de zondaar, maar temeer omdat we in Gods toorn

⁸⁸ Owen, *Dissertation*, 543 (72).

⁸⁹ Owen, *Dissertation*, 543 (72).

⁹⁰ Owen, *Dissertation*, 544 (72).

⁹¹ Owen introduceert hoofdstuk V (het genoemde derde hoofdargument, p.40) met Rom.1:18 en het hele verdere hoofdstuk is ook als een uitleg van deze tekst te lezen.

⁹² Owen, *Dissertation*, 544 (73).

⁹³ Owen, *Dissertation*, 545 (73).

⁹⁴ Owen, *Dissertation*, 545-6 (74). *Cursief door mij.*

⁹⁵ Owen, *Dissertation*, 546 (74).

⁹⁶ Owen, *Dissertation*, 549 (78).

van doen hebben met een God die ons *als zondaren* vijandig gezind is. Hij kan ons als zondaar, juist omdat Hij de Rechtvaardige God is, niet laten gaan, tenzij dan dat Hij ons straft. Owens betoog over Gods *fierce wrath* eindigt niet met deze verschrikking maar loopt uit op een opmerkelijke en pastorale passage, waarin hij zowel de noodzaak als ook de immense waarde van *the remission of sins* belicht:

let us inform him (a person, who, being convinced by the Spirit of his debts to God, is weighed down by their [sic] burden) that God, with the greatest ease, by his nod, or by the light touch of his finger, so to speak, can blot out, hide, and forgive sins. (...) Will he not rather exclaim (...); 'miserable comforters are ye al. (...) I have to do with the most just, the most holy, the supreme Judge of all, who will do right, and will by no means clear the guilty. (...) Thy fierce wrath goeth over me; thy terrors have cut me of (Ps.88:15-16). I wish I were hid in the grave, yea, even in the pit, unless the Judge himself say to me, 'Deliver him from going down to the pit, I have found a ransom (Job 33:24).' Indeed, (...) when the whole of God`s controversy with me for sin is again presented to my view, I cannot sufficiently wonder what thoughts could possess those men who have treated of the remission of sins in so very slight, I had almost said contemptuous (minachtend) a manner.⁹⁷

2.4.2. *Straffende gerechtigheid in het kader van Gods orde*

Ik gaf al aan dat het thema van Gods toorn in de opbouw van de *Dissertation* het derde argument is om te onderbouwen dat Gods *straffende gerechtigheid* behoort tot "the very essential rectitude of Deity itself." Voorafgaand aan deze drie argumenten betoogt Owen echter eerst (h.l.ii) dat Gods straffende gerechtigheid de aanwezigheid en het bestaan van rationele schepselen, hun zonde en een wettelijke orde op basis waarvan God oordeelt, veronderstelt. Kortom, Gods straffende gerechtigheid wordt omarmd door Gods gerechtigheid in bredere zin. Als God straft, dan straft Hij: "rational beings, to whom a law hath been given."⁹⁸ *Sin-punishing-justice* is daarin anders dan Gods wijsheid en macht, eigenschappen die absoluut vrij zijn en onafhankelijk van iets buiten God. Als God iets wil wordt het volgens zijn wijsheid en macht uitgevoerd, Hij kan (!) niet niet-wijs, niet niet-machtig handelen.⁹⁹ Nu lijkt dit te suggereren dat God, als Hij het wil, toch kan handelen zonder zijn straffende gerechtigheid uit te oefenen, maar dat is niet wat Owen beoogt. Het punt is dat God in vrijheid (dus vanuit zijn wil) heeft besloten tot schepping, tot het creëren van een aarde en schepselen en dat Hij deze heeft geschapen in wijsheid en met de macht die hem eigen is.¹⁰⁰ Met deze schepping is er echter een onomkeerbare situatie ontstaan, het rationele schepsel is nu een noodzakelijke veronderstelling bij het verdere handelen van God en dit schepsel is noodzakelijk moreel afhankelijk van God als zijn Schepper. Het is onmogelijk (!) dat God in deze orde met zijn natuurlijke recht en heerschappij over de mens buiten spel kan worden gezet en daarom gaat zij noodzakelijk gepaard met strafrecht (*penal law*).¹⁰¹ Owen noemt de noodzaak tot straf daarom een *conditional necessity*, in

⁹⁷ Owen, *Dissertation*, 548-9 (76-7).

⁹⁸ Owen, *Dissertation*, 504 (32).

⁹⁹ Owen, *Dissertation*, 508 (35).

¹⁰⁰ Owen, *Dissertation*, 510 (37).

¹⁰¹ Owen, *Dissertation*, 509 (36). Trueman zegt hierover: "such a penal law makes explicit the nature of the Creator-creature relationship and thus simply reflects the unalterable ontological truth of humanity`s subordination to God." Trueman, "The Necessity of the Atonement", 211. De woorden *ontological truth* brengen ons terug bij Owens verstaan van zonde, van voldoening en van verlossing. §2.6, p.21 hierboven.

tegenstelling tot de absolute noodzaak van zijn handelen in wijsheid en met macht.¹⁰² Deze conditie, namelijk de natuurlijke orde of verhouding tussen God en mens als Bovengeplaatste tegenover ondergeschikte, kan wanneer er sprake is van zonde "(...) not otherwise be secured than by punishment".¹⁰³

In de *Death of Death* liet Owen zien dat de voldoening van Christus, met als achtergrond Gods toorn, door de Bijbel als een *ontische* of objectieve werkelijkheid wordt geduid en verondersteld. Hier in de *Dissertation* is het Owen erom te doen dat de werkelijkheid van de voldoening geen willekeurige maar noodzakelijke werkelijkheid is. Weliswaar een conditionele noodzaak, maar één die door deze conditie teruggaat tot op de eerder genoemde: "very essential rectitude of Deity itself". God is in zijn essentiële rechtschapenheid niet vrij om zonder voldoening zijn toorn te annuleren en wel omdat Hij niet onverschillig staat tegenover de zonde waarin het schepsel inbreuk maakt op de door hem ingestelde orde. De noodzaak van straf binnen Gods orde betekent daarmee niet dat noodzakelijk op iedere zonde de zwaarste en eeuwige straf volgt (*eternal punishment*).¹⁰⁴ God oefent in vrijheid zijn straffende gerechtigheid uit. Alle vormen en gradaties van straf vallen onder de standaard van Gods recht en wijsheid, Hij straft naar dat Hij nodig acht voor het ophouden van zijn natuurlijk recht en rehabilitatie (*vindication*) van zijn glorie.¹⁰⁵

2.5. Conclusie

Gods toorn is, zoals we zagen, voor Owen synoniem voor Gods straffende gerechtigheid. Deze toorn wordt zichtbaar naar buiten toe (*egress*) in allerhande oordelen die concreet maken hoe God over de zonde en de ongerechtigheid denkt. Deze oordelen zijn niet willekeurig maar komen voort uit de natuurlijke, essentiële rechtschapenheid (*rectitude*) van God. Daarbij is sprake van een 'onverzoenlijkheid'. De straf moet in het licht van Gods *natural sin-punishing justice* noodzakelijk volgen, omdat de wil van God door Gods *rectitude* bepaald is en niet onverschillig kan zijn tegenover ongerechtigheid.¹⁰⁶ Wat we eerder zagen als een vraag van Owen in de polemieek tegenover 'het' universalisme (§2.2.2, p.18), zien we nu in de keerzijde van deze 'onverzoenlijkheid' van God onderstreept. God is ook in zijn straffen betrouwbaar, Hij is daarin niet willekeurig maar maakt ze tot op zekere hoogte voor ons mensen inzichtelijk. Van daaruit kan het niet anders of Christus' "bloody, ignominious, accursed death" heeft een "*necessary cause*".¹⁰⁷ Zo wordt zichtbaar dat de hele polemieek over Gods toorn en zijn straffende gerechtigheid (*vindictive, vindicatory* of *sin-punishing*) in feite niet haar kern vindt in de deze gerechtigheid, maar haar centrum heeft in de verlossing waarin Christus als "our mediator and the surety of the covenant" wordt gestraft.¹⁰⁸ Waar de

¹⁰² Owen, *Dissertation*, 511-12 (38).

¹⁰³ Owen, *Dissertation*, 511 (38), zie ook 619 (151).

¹⁰⁴ Owen, *Dissertation*, 508 (36).

¹⁰⁵ Owen, *Dissertation*, 509 (36) en 511 (37-8).

¹⁰⁶ "This only we deny, – namely, that supposing a sinful creature, the will of God can be indifferent (by virtue of the punitive justice inherent in it) to inflict or not inflict punishment upon that creature, or to the volition of punishment or its opposite." Owen, *Dissertation*, 509-10 (36).

¹⁰⁷ Owen, *Dissertation*, 560 (89). Cursief origineel.

¹⁰⁸ Owen, *Dissertation*, 554 (82). Vergelijk voor de terminologie de openingszinnen van de *Dissertation*: "In this treatise we are to discourse of God and of his justice, the most illustrious of all the divine perfections, but especially of his *vindicatory justice*." Owen, *Dissertation*, 495 (22). De term *vindictive* komt niet voor in de *Dissertation*, vijf jaar later wel in *On Communion with God* uit 1657 waar hij het (h.3, disgression 2) als volgt introduceert en definieert: "There are other properties of God which, though also otherwise discovered, yet

door Jezus gedragen straf haar grond niet vindt in Gods wezen is dat ook met de verlossing niet het geval en ontstaat zowel in werkelijkheid als in het geweten grote onzekerheid en is, in mijn woorden, *certain death* het gevolg. In die onzekerheid aangaande God ontstaat er gemakkelijk een theologisch dualisme of Marcionisme waarin twee principes, twee Goden of Vader en Zoon tegenover elkaar staan. Owen wenst te onderstrepen dat de mens zowel bij bestraffing als bij verlossing de Levende, Drie-enige God ontmoet. De pastorale spits daarvan is dat de mens zelfs in de kwade dagen die hem worden toegeschikt niet aan de grillen van een onbenoembare boosaardige macht is overgeleverd, hij is *altijd* in de handen van de Ene en Levende God.

De noodzakelijkheid van de uitoefening van het strafgericht van God onderstreept tevens de vrijheid van Gods genade. God is niet gebonden om genade te betuigen of zelfs om gehoorzaamheid te belonen, gehoorzaamheid is niet meer dan de natuurlijke verplichting die het schepsel tegenover zijn Schepper heeft.¹⁰⁹ Een eventuele beloning valt dan ook niet onder verdienste maar onder genade: “bestowing on his creatures some farther good.”¹¹⁰ De waarde van de genade die tegen verdienste ingaat, is in dat licht volgens Owen, des te waardevoller.

are so clearly, eminently, and *savingly only in Jesus Christ: (a) His vindictive justice in punishing sin;*” Eén alinea verder: “God has, indeed, many ways manifested his indignation and anger against sin; so that men cannot but know that it is ‘the Judgement of God, that they which commit such things are worthy of death’ (Rom.1:32).” Owen, *Communion with God*, 141. Cursief door mij. De termen zijn bij Owen dus synoniemen, maar de voorkeur gaat uit naar vindictory. Door de redacteur (William H. Goold) gedefinieerd als: “to claim and assert a right, or to punish the violation of it. By ‘vindictory justice,’ then, we are to understand that perfection of the Deity which disposes him to vindicate his right by punishing its violators.”

¹⁰⁹ Owen, *Dissertation*, 511 (38).

¹¹⁰ Owen, *Dissertation*, 511 (38).

3. Orthodoxie; Francesco Turretini over Gods toorn.

3.1. Francesco Turretini en *Institutes of Elenctic Theology*

In paragraaf 2.1 was de Geneefse theoloog Francesco Turretini al aangekondigd. Door zijn theologie naast die van John Owen te leggen controleren we enerzijds de representativiteit van diens theologie (zijn er verschillen) en hopen we anderzijds eventuele aanvullingen of clarificaties op het spoor te komen. Met het geheel hopen we zo een evenwichtig beeld te krijgen van de theologie in de Gereformeerde Orthodoxie aangaande het thema van de toorn van God. Turretini is niet willekeurig, maar primair om twee redenen gekozen. De eerste reden is dat Wynne, die een belangrijke stem vormt in deze thesis, Turretini naast Schleiermacher en Barth gebruikt om zijn dissertatie over Gods toorn te verdiepen en te positioneren binnen het geheel van "(...) Christian intellectual history."¹ Om Wynne hierin beter te begrijpen is het goed om ook zelf zicht te krijgen op Turretini's theologie aangaande Gods toorn. De tweede reden om Turretini te kiezen en bij Wynne aan te sluiten komt naar voren als we lezen hoe Richard A. Muller Turretini in 1986 introduceert:

In Protestant circles (...) the name of Francis Turretin (1623-1687) is virtually synonymous with the term 'Protestant scholasticism.' Turretin's system, the *Institutio theologiae elencticae* (1679-1685), stands at the apex of the development of scholastic theology in the post-Reformation era, prior to the decline of Protestant system under the impact of rationalism, pietism, and the Enlightenment of the eighteenth century.²

Turretini's hoofdwerk wordt hier beschreven als de apex, de top van de Scholastieke ontwikkeling. Als zodanig kunnen we verwachten dat de *Institutes* een goed ijkpunt vormen binnen de hierboven genoemde doelstelling een evenwichtig beeld te krijgen van de Gereformeerde Orthodoxie.³ Aangaande ons thema wordt dit echter direct al bemoeilijkt omdat een echte inhoudelijke thematisering van Gods toorn in de *Institutes* ontbreekt.⁴ Wil

¹ Jeremy J. Wynne, *Wrath Among the Perfections of God's Life* (London: T&T Clark, 2010), 95, zie daar ook p.11-4 waar de auteur zijn doel en plan uiteenzet.

² Richard A. Muller, "Scholasticism Protestant and Catholic: Francis Turretin on the Object and Principles of Theology" in: *Church History* 55.2 (1986), 195. Veelal wordt met Mullers evaluatie ingestemd terwijl even zo vaak ook met Muller wordt geconstateert dat Turretini's naamsbekendheid niet heeft verhinderd dat er maar weinig over hem en zijn theologie geschreven is. Zie Donald D. Grohman, "Turretin, Francis (1623-1687)" in: Donald K. McKim (ed), *Encyclopedia of The Reformed Faith* (Louisville: John Knox Press, 1992), 377-8. Grohman noemt dat Turretini's hoofdwerk (de *Institutio*) het belangrijkste systematisch-theologische werk is "(...) written in Geneva during the seventeenth century." James Bruce schrijft: "The twentieth century saw little study of Turretin". James E. Bruce, *Rights in the Law. The Importance of God's Free Choices in the Thought of Francis Turretin* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 12. Wel laat Bruce zien, vanuit de receptie van Turretini's hoofdwerk (p.10-12), dat dit werk i.i.g. historisch gezien grote invloed heeft gehad. Voor het Nederlandse taalgebied wil ik nog wijzen op de al eerder aangehaalde dissertatie van Dekker, *De relationaliteit van God*. Zie daarin §1.3.1 voor een kort inhoudelijk overzicht aangaande het Turretinonderzoek tot 2008.

³ In the *Institutio* zet Turretini in 20 *loci* een dogmatiek neer die in de moderne Engelse vertaling die wij hier gebruiken in totaal meer dan 2000 pagina's telt. Ik acht het voor onze beperkte doelstelling niet noodzakelijk om terug te grijpen naar de oorspronkelijke Latijnse uitgave en zal Turretini dan ook in het Engels citeren. Ik zal het werk kortweg aanduiden als *Institutes* en in de voetnoten alleen verwijzen naar de sectieaanduiding in Arabische cijfers. Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, Vol.1-3, (Phillipsburg: P&R Publishing, 1992).

⁴ Zo geeft het paradigma *ira* in de digitaal beschikbare Latijnse versie (prdl.org) van *Institutio theologiae elencticae* in het geheel van de 20 *loci* tegen de zestig treffers. (Overigens moet wel worden meegenomen dat

een bespreking aangaande deze thematiek toch vruchtbaar zijn, dan moet er gekozen worden voor een specifieke aanpak die de sporen uit de *Institutes* aangaande Gods toorn kan clusteren en scherpstellen. Ik kies er daarom voor om Turretini's gedachten aangaande Gods toorn te analyseren vanuit de blikrichting die ons in het vorige hoofdstuk door Owen is aangegeven, namelijk die van Gods straffende gerechtigheid.

3.2. *Gods intrinsieke en extrinsieke gerechtigheid*

Turretini behandelt Gods straffende gerechtigheid binnen de derde *locus* waarin hij in 31 *questiones* zijn visie op 'de ene en drie-enige God' uiteenzet.⁵ Alvorens Gods goedheid, liefde, genade en barmhartigheid (§ 3.20) te bespreken, handelt hij eerst over Gods gerechtigheid (§ 3.19) en haar relatie tot Gods wil (§ 3.18). Gods gerechtigheid en goedheid vormen de primaire deugden (Lat: *virtutes*) van Gods wil. "The former is that by which God is in himself holy and just and has the constant will of giving each his due. The latter is that by which he is conceived as the supreme good and the giver of all good."⁶ Zowel Gods gerechtigheid als ook zijn goedheid worden in dit citaat eerst uitgelegd in relatie met Gods wezen en dan pas in hun relatie tot de schepping. Dat verwondert niet omdat Turretini in § 3.18 betoogt dat vanuit God gezien (*intrinsically*) niet Gods wil, maar zijn "most holy nature" de regel of norm is van Gods gerechtigheid.⁷ Gods gerechtigheid is niet arbitrair alsof zij evengoed niet 'recht' had kunnen zijn, zij correspondeert met wie God is in zichzelf, met zijn goedheid en heiligheid.⁸ Pas in een tweede beweging, vanuit de mens gezien (*extrinsically*), is Gods wil wel de regel van gerechtigheid.

The moral goodness and justice *founded* upon the justice and holiness of God and bearing his image, must be natural. And as God cannot deny *himself* or hate his own holiness, so he cannot but love his image and prescribe it to the creature as the most perfect rule of justice and holiness.⁹

33

God maakt de gerechtigheid die Hij van ons vraagt kenbaar en openbaar op grond (verg. *founded*) van wie Hij is in zichzelf. Op die manier kan ook gesproken worden van gerechtigheid in absolute zin als basis voor de relatieve gerechtigheid.¹⁰ Deze relatieve

in de scans van de originele oude uitgaves niet alle plaatsen waar het over de toorn gaat worden gevonden in de zoekopdracht.) Ongeveer een derde deel van de treffers wordt gevormd door de door Turretini aangehaalde Bijbelteksten en verder zijn het korte aanduidingen van Gods toorn over de zonde en vaak ook van menselijke toorn. Op geen enkele plaats is er een cluster van treffers als aanduiding dat de *ira Dei* inhoudelijk gethematiseerd wordt, zoals Owen dat wel deed in §1.5 van zijn *Dissertation on Divine Justice*.

⁵ Turretin, *Institutes*, 3.1-3.31, 169-310.

⁶ Turretin, *Institutes*, 3.19.1.

⁷ Turretin, *Institutes*, 3.18.3. Zie ook de observatie van Bruce die stelt: "Turretin subordinates the question of God's will to the question of his goodness, simply by how he frames the discussion. (...) The questions on who God is frame the debate on, and are prior to any discussion of, what God chooses." Bruce, *Rights in the Law*, 70.

⁸ Dolf te Velde, *The Doctrine of God in Reformed Orthodoxy, Karl Barth, and the Utrecht School* (Leiden: Brill, 2013), 218.

⁹ Turretin, *Institutes*, 3.18.4. Cursief van mij. Uiteraard gaat het hier om het aloude Eutyphrodilemma; of iets goed is omdat God het wil of dat God iets wil omdat het van zichzelf goed is. Turretini's antwoord heeft een sterk anti speculatieve (en fideïstische; verg. 1.8.5.(3)) inslag; wij geloven dat iets goed is niet omdat God het wil maar omdat God *summum bonum* is.

¹⁰ Turretin, *Institutes*, 3.19.3.

gerechtigheid gaat uit van Gods wil (*egress*) en wordt door haar uitgeoefend (*exercise*). De relativiteit van deze gerechtigheid betekent niet haar contingentie, haar uitgaan en uitoefening is noodzakelijk vanuit de verbinding met “the very nature of God”.¹¹ In haar uitgaan en uitoefening vestigt en bepaalt Gods gerechtigheid de relatie tussen God en mens vanuit de twee gezichtspunten: “rule and government of creatures” en “judgements”. Het eerste gezichtspunt includeert wetten en voorschriften en het tweede valt uiteen in de vormen beloning (*premiative justice*) en straf (*vindictive justice*).¹² De relatieve gerechtigheid is dus niet te reduceren tot enkel straffende gerechtigheid, al spitst Turretini in *questio* 3.19 hier wel op toe. Voordat we in § 3.4 dieper ingaan op het relatief-absoluut onderscheid en het geheel van de eigenschappenleer, proberen we, uit dat wat Turretini in *questio* 3.19 te berde brengt, eerst te destilleren wat van belang is aangaande Gods toorn.

3.3. Gods toorn en haat

Zoals voor het geheel van de *Institutes*, geldt ook hier in paragraaf 3.19 dat Gods toorn verrassend weinig ter sprake komt. Pas in de enkele schriftbewijzen die hij aanhaalt wordt erover gesproken: God is een rechtvaardig rechter en doet geen onrecht als Hij, in zijn toorn, dood over het schepsel brengt (Rom.3:5-6 en Rom.1:18 en 32).¹³ Dit schriftgetuigenis wordt volgens Turretini bevestigd in het geweten en de overtuiging van de volken. Zij beseften dat God, om goddelijk te zijn, rechtvaardig diende te zijn en creëerden aldus *Diké* als de dochter van hun hoofdgod Zeus. Hun besef dat de rechtvaardige goden toornen over hun verkeerde daden, was zodanig diep geworteld, dat er “in horrible wickedness” zelfs mensenoffers werden gebracht zodat “(...) they might more happily appease an *angry deity*”.¹⁴ De toorn van God wordt niet echt uitgewerkt maar veel meer verondersteld. Dat blijkt uit § 3.20.1 waar Turretini schrijft:

As vindictive justice (...) and hatred, wrath and severity (pertaining to it) are concerned with the infliction of physical evil or of punishment, so goodness and the qualities [Lat. *virtutes*/deugden] contained under it (...) are occupied with the communication of good, but diversily.¹⁵

Zoals Gods goedheid zichtbaar wordt in verschillende kwaliteiten of deugden, zo wordt Gods straffende gerechtigheid zichtbaar in verschillende onderhorige kwaliteiten, waaronder toorn. Als deugd is Gods toorn nauw verwant met Gods haat en gestrengheid. Nadat Turretini Ex.34:7 en Hab.1:13 heeft geciteerd, concludeert Turretini dat God gerechtigheid liefheeft en daarom de zonde noodzakelijk *haat*.¹⁶ Deze haat van God is bij Hem de voortdurende wil tot straffen die “(...) cannot fail in him who is not destitute of power.”¹⁷ Juist omdat bij God de hoogste macht en autoriteit wordt verondersteld (§3.21), kan

¹¹ Turretin, *Institutes*, 3.19.5-6.

¹² Turretin, *Institutes*, 3.19.3.

¹³ Turretin, *Institutes*, 3.19.12.

¹⁴ Turretin, *Institutes*, 3.19.13. Het valt hier op dat er niet wordt ingegaan op de vraag hoe Jezus' dood en offer zich verhouden met de heidense wijze om de toorn van de goden te stillen met een mensenoffer.

¹⁵ De vraag naar de betekenis van ‘*virtutes*’ of deugden in Turretini's theologie geven we een belangrijke plaats in paragraaf 3.4 hieronder omdat dit aangeeft hoe Gods toorn vanuit Turretini's theologie gedacht kan worden te midden van Gods andere eigenschappen.

¹⁶ Turretin, *Institutes*, 3.19.11.

¹⁷ Turretin, *Institutes*, 3.19.11.

Turretini dan met een *reductio ad absurdum* redenering stellen: “Otherwise if he cannot punish, he cannot hate; if he cannot hate, he can love it, which is absurd (*asystaton*).”¹⁸ Het is maar goed dat God kan straffen en haten, want anders zou het wel eens kunnen zijn dat we achterblijven met een God die het kwade liefheeft. Uit de zin die direct op dit citaat volgt blijkt dat Turretini, ook al schreef hij over Gods haat tegen de zonde, ook de aangrijpende consequenties voor de mens op het oog heeft. “Nor, if he does not punish the sins of the elect, does it follow that he leaves them unavenged because he has punished them in Christ.” Gods noodzakelijke haat tegen de zonde resulteert in de dood van de zondaar, en in het geval van de door de uitverkorenen bedreven zonde, in de dood van Christus.

Dat laatste laat zien dat Turretini in zijn theologie gebruik maakt van wat Wynne wel noemt “*christological resources*”.¹⁹ In de Godsleer gaat het ook al om de vragen die nog zullen volgen aangaande Christus’ persoon en werk. Hoe God beloont en straft is een zaak die Turretini in feite vanuit de Christologie wil beantwoorden. Juist uit de dood van Christus blijkt hoe straffende gerechtigheid aan hem eigen is. Omdat God zichzelf als de heilige en rechtvaardige niet kan verloochenen, kan Hij de zonde niet ongestraft laten.²⁰ Het is de “lawful reason” voor God om Zijn onschuldige Zoon een vervloekte en gruwelijke dood te laten sterven.²¹

Over het lijden en sterven van Christus komt Turretini ook te spreken in *questio* 13.14 waar hij stelt dat Christus niet alleen de lichamelijke straf op de zonde heeft gedragen, maar ook de “spiritual and internal agonies (to wit, that most heavy and dreadful weight of divine wrath and the curse [*karatan*] due to us.”²² Het zweten van bloed door Jezus (Luk.22:44) en zijn uitroep: “Mijn God, Mijn God, waarom hebt U Mij verlaten?” (Math.27:46) zijn volgens Turretini bewijzen voor dit meer dan intense lijden. De verlatenheid die Christus ervaren heeft was van zodanige aard dat Hij leed onder de volledige straf die zondaren waardig is.²³ God suspendeert zijn genadige aanwezigheid waardoor Jezus tijdelijk de blik op, en het gevoel van, de goddelijke liefde wordt ontnomen; in het bijzonder door “a most oppressive sense of God’s wrath resting upon him on account of our sins.”²⁴ Dit onderbouwt Turretini met Gal.3:13 waar van Jezus wordt gesteld dat Hij tot een vloek gemaakt is en met de offers

¹⁸ Turretin, *Institutes*, 3.19.11.

¹⁹ Zie voor het belang van de discussie met betrekking tot de voldoeningssleer p.18 (§2.5) hierboven. Wynne stelt dat *christological and pneumatological resources* door Turretini worden verondersteld maar concludeert dat een *positive biblical dogmatic work* vereist dat zij vollediger en systematischer in het geheel worden geïncorporeerd. Wynne, *Wrath among the Perfections*, 76.

²⁰ Vergelijk Bruce die Turretini’s visie op ‘genoegdoening’ als volgt waardeert: “What may be morally troubling – that God cannot simply forgive, without demanding satisfaction – ought to be, instead, a source of great comfort. A God that can forgive the guilty without satisfaction can damn the innocent as well. That God acts in relation to his justice, and must do so necessarily, requires that he treats us justly, which, for sinners, means requiring satisfaction.” Bruce, *Rights in the Law*, 87. *Cursief van mij.*

²¹ Turretin, *Institutes*, 3.19.15. Zie ook 14.10.20 waar Turretini het volgende schrijft: “For since God does not unnecessarily multiply things (nor do his wisdom and goodness permit us to believe that the Father could expose his most innocent and beloved Son to an excruciating and ignominious death without some weighty and indispensable necessity; nor can any reason for the necessity of such an unusual dispensation be conceived and rendered besides the satisfaction which must be paid to his justice for us), everyone must perceive that it was absolutely necessary.” Zie voor de overeenkomst met Owen hierboven p.26, bij n.80.

²² Turretin, *Institutes*, 13.14.3.

²³ Turretin, *Institutes*, 13.14.6.

²⁴ Turretin, *Institutes*, 13.14.6.

uit het Oude Testament die door vuur werden verbrand.²⁵ “For since fire is a symbol of divine wrath, there is nothing to prevent this consuming of the sacrifices by fire from being referred to the sense of divine wrath which Christ endured in his soul.”²⁶ Al dit lijden is “*internal*” maar “on account of their dreadfulness and intensity” kan het volgens Turretini ook met recht “*infernal*” worden genoemd.²⁷

Bijzonder in deze *questio* is dat Turretini hier de toorn van God in het bijzonder aan het innerlijke, geestelijke lijden van Christus verbindt. De toorn van God beukt zodanig in op Christus' ziel dat Hij zich verworpen en verlaten ‘waant’, niet langer geborgen en verborgen in God. Waar toorn is ontbreekt in ieder geval het zicht op Gods liefde en daarin legt Turretini de vinger bij de noëtische kant van Gods toorn. Hij doet dat in polemiekt tegenover de Rooms Katholieken (*papists*) terwijl we bij Owen zagen hoe deze in de discussie met de Socinianen de nadruk liet vallen op de ontische kant van Gods toorn (p.21).²⁸ Van belang is wel om daarbij aan te tekenen dat Turretini met de nadruk op de noëtische kant van Christus' lijden niet ontkent dat deze een ontische of objectieve grond heeft. In Turretini's visie is het noëtische eerder een verdieping van het ontische. De zonde is zodanig verschrikkelijk dat God zich in zijn toorn erover, met heel zijn wezen van de zonde en de zondaar afkeert. Zo schrijft hij één *locus* verder: “(...) God himself looks upon us with hatred and indignation; (...) before God, the supreme Ruler and Judge of the world, we become worthy of everlasting death and malediction.”²⁹ Echte geestelijke verlatenheid en de lichamelijke dood zijn het gevolg van het zondigen door de zondaar. Juist daarom is Christus' zielelijden ook noodzakelijk voor een volledige verlossing: “For as we had sinned in soul and body, so Christ, the surety, must suffer in both parts in order to pay a sufficient ransom price (*lytron*) to the divine justice and to redeem the soul and body.”³⁰

3.4. Gods toorn binnen de structuur van Turretini's eigenschappenleer

In een poging om de plaats van Gods toorn helder in beeld te krijgen is het nodig om iets meer in te gaan op de ‘complexe’ eigenschappenleer.³¹ Ik zeg complex omdat Turretini

²⁵ Turretin, *Institutes*, 13.14.7 en 9.

²⁶ Turretin, *Institutes*, 13.14.9.

²⁷ Turretin, *Institutes*, 13.14.12.

²⁸ “The papists (in order to defend their dogma concerning the perfect happiness of Christ's soul during the entire state of humiliation and to be able to reconcile it with the history of his passion) maintain that Christ suffered in body, not in soul.” Turretin, *Institutes*, 13.14.3.

²⁹ Turretin, *Institutes*, 14.10.6.

³⁰ Turretin, *Institutes*, 13.14.5.

³¹ Ik kies er daarbij voor om buiten deze voetnoot verder niet expliciet in te gaan op de vraag naar Gods *simplicitas* tegenover de variëteit aan eigenschappen. Turretini maakt gebruik van de zogenoemde *distinctio virtualis* of *eminentiae* tegenover de Socinianen die een *distinctio realis* voorstonden (verg. *Racovian Catechism* (London: Paternoster Row, 1818), 5.8, 307-8 en Muller, *PRRD 1*, 288). Het virtueel onderscheid betekent dat God zich in zijn eenvoudig wezen op zo'n manier tot de objecten (schepping en schepselen) tegenover Hem verhoudt dat er sprake is van diverse werkingen en effecten, op basis waarvan wij mensen er formeel van elkaar gescheiden begrippen aan toekennen. Het voorbeeld van de zon kan verhelderend zijn. (Verg. Turretini, *Institutes*, 3.19.20.) Primair onthult het dingen uit het duister en stimuleert het de werking van onze ogen. Schijnt het door water dan zien we alle kleuren van de regenboog. We weten dat licht energie is en als zodanig veel werkingen en effecten heeft die mede afhankelijk zijn van het object waarop het schijnt. Bij een plant brengt het de fotosynthese op gang. Het warmt de aarde op en laat aldus de sneeuw smelten en bepaalt tevens of een krokodil als mannetje of als vrouwtje uit het eitje komt.

(<http://vroegevogels.vara.nl/nieuws/temperatuur-bepaalt-geslacht>) Een mens wordt bruin(er) of verbrandt zijn

hierin niet alleen vele onderscheidingen (zoals absoluut-relatief) aanbrengt, maar ook omdat veel van deze onderscheidingen elkaar overlappen. Turretini's schrijven over Gods wezen en eigenschappen wordt van meet af aan gekwalificeerd door het Schepper-schepsel onderscheid, door het verschil tussen de mens als eindig wezen en de Schepper als de oneindig verhevene.³² De eeuwig rijke God kan niet door het menselijk begrip worden gekend behalve vanuit de verschillende dimensies die zijn wezen belichten, Gods eigenschappen zijn daarom verscheidene inadequate concepten die de tegelijk rijke en eenvoudige natuur van God nu onder de ene, dan onder de andere perfectie representeren.³³ Met een zodanige kwalificering van de eigenschappenleer kunnen we i.i.g. stellen dat ook Gods toorn aan deze beperktheid onderhevig is. Welliswaar een perfectie of deugd, maar tegelijkertijd inadequaar binnen het kader van ons eindige begrip van de oneindige God.

We zagen bij Owen (p.27-8) dat hij toorn erkent als menselijk affect maar dat hij Gods toorn ontdoet van de menselijk affectieve aspecten en er vooral over spreekt als effect. Muller stelt:

“[L]ike the Reformers, the orthodox assume that God has affectiones that characterize his relationship to the world and that some analogy can be drawn between these ‘divine affectiones’ and the affectiones that belong to human willing – with the major qualification that, unlike human affectiones, the divine affectiones do not indicate essential change in God and that they are permanent rather than transient dispositions.”³⁴

Naast toorn worden, zoals we zagen in paragraaf 3.3 (p.34), ook onder meer haat, liefde, genade en barmhartigheid genoemd en in de orthodoxie worden deze als goddelijke affecten beschouwd. Als affect zijn ze in hun menselijke hoedanigheid “afhankelijk van het object waartoe zij in relatie staan” en daarom ook veranderlijk.³⁵ Om die reden kunnen ze niet zonder meer aan God toegeschreven worden en zien we ook bij Turretini de door Muller genoemde ‘major qualification’. Turretini vermijdt grotendeels de term *affectus* om in plaats daarvan zoveel mogelijk de term *virtus* (deugd) te bezigen.³⁶ De vraag naar Gods toorn binnen Turretini's theologie zullen we daarom nu toespitsen naar haar goddelijke hoedanigheid. Dekker stelt: “Turretini verstaat onder een deugd een volmaakte habitus, dat wil zeggen een mentale dispositie die niet veranderlijk en afhankelijk is, zoals menselijke disposities dit zijn.”³⁷ Als we dat als uitgangspunt nemen is de vraag in deze paragraaf hoe de toorn van God in het kader van Turretini's theologie als *affectus* of *virtus* toch

huid in het zonlicht en gebruiken we een vergrootglas dan kan het bijvoorbeeld stro in brand zetten. In de terminologie van de Orthodoxie; het zonlicht is vanwege al deze werkingen en effecten wel virtueel maar niet reëel te onderscheiden.

³² Turretin, *Institutes 1*, xlii. Zie ook: “(...) the Bible-based awareness that God is ‘not like a human’ but is infinitely exalted above us, seriously qualifies the method of the theory of attributes.” In: Velde, *The Doctrine of God*, 132 en 134.

³³ Turretin, *Institutes*, 3.3.8 en 3.5.3.

³⁴ Muller, *PRRD 3*, 553.

³⁵ Dekker, *De relationaliteit van God*, 70.

³⁶ Dekker, *De relationaliteit van God*, 70. Toorn wordt ook nog wel een *passio* genoemd. *Passio* lijkt echter op zijn beurt weer een synoniem voor *affectus*. Zo begint Muller zijn paragraaf over *Ira en Odio Dei* (toorn en haat van God) met te zeggen: “As in the case of the other divine affectiones (...)” Muller, *PRRD 3*, 581.

³⁷ Dekker, *De relationaliteit van God*, 70.

onveranderlijk en onafhankelijk kan zijn. Daarvoor geven we eerst een korte introductie op enkele belangrijke onderscheidingen die Turretini maakt m.b.t. de eigenschappen.

3.4.1 *Het onderscheiden van Gods eigenschappen.*

Eigenschappen als Gods goedheid, gerechtigheid en wijsheid noemt Turretini mededeelbare (*communicabilia*) eigenschappen omdat er iets van wordt weerspiegeld in Gods schepselen: “(...) of which there is some appearance of certain faint vestiges in creatures (...)”³⁸ Van andere eigenschappen zijn echter geen sporen in schepselen terug te vinden en die worden daarom onmededeelbaar (*incommunicabilia*) genoemd, zoals oneindigheid, onmetelijkheid en eeuwigheid.³⁹ Dit onderscheid is de benoeming vanuit de mens voor wat vanuit God essentiële of formele communicatie (onmededeelbaar vanuit de mens) en analoge communicatie (mededeelbaar) heet. Alleen essentiële communicatie is ‘echte’ communicatie en daarom kan over al Gods eigenschappen worden gesteld: “(...) we say all the properties of God are equally incommunicable, no more capable of being communicated than the divine essence. Otherwise they would cease to be properties.”⁴⁰ Alleen binnen de Drie-eenheid worden de eigenschappen wezenlijk of essentieel gedeeld (gecommuniceerd), de essentiële kloof tussen de oneindige God (*infinite*) en de mens als eindig schepsel blijft zo altijd bestaan en kan op geen enkele manier overbrugd worden.⁴¹ Hieruit volgt dat ook alle mededeelbare eigenschappen gekwalificeerd worden door de onmededeelbare eigenschappen. Een mededeelbare eigenschap kan als goddelijk van haar analogische verschijningsvorm bij mensen worden onderscheiden door ondermeer de eerder genoemde eigenschappen als eeuwigheid, onveranderlijkheid en onafhankelijkheid.⁴² Naast de indeling onmededeelbaar-mededeelbaar, zagen we in § 4.2 ook hoe Gods absolute gerechtigheid tegenover zijn relatieve gerechtigheid werd genoemd.

38

Om deze terminologie m.b.t. de gerechtigheid van God goed te begrijpen is het ook nodig om te kijken hoe Turretini het gebruikt om onderscheid te maken tussen de eigenschappen. Een absolute eigenschap is een eigenschap die geen kwaliteit veronderstelt in het object waaraan God handelt. Zo handelt God vanuit zijn macht (*potentia*) wanneer Hij de wereld schept, maar er is geen kwaliteit in het object schepping die verondersteld wordt bij de uitoefening van zijn macht omdat die kwaliteit er, in het geval van de schepping, in het geheel nog niet is.⁴³ Een relatieve eigenschap daarentegen veronderstelt wel een kwaliteit in het object waarop zij handelt: “(...) such as justice, which supposes sin (...)”⁴⁴ Voor Gods macht betekent dit dat zij als absolute eigenschap nooit relatief kan zijn, zij veronderstelt nooit een kwaliteit in het object om uitgeoefend te kunnen worden. Zij is echter wel een communicabele eigenschap omdat Gods macht naar analogie ook bij mensen weerspiegeld kan worden. Van daaruit is logisch te verwachten dat Gods gerechtigheid nooit absoluut kan zijn (enkel relatief en communicabel), zij veronderstelt namelijk de zonde die in God zelf niet is. Het bijzondere is echter dat Turretini Gods gerechtigheid ook in absolute zin definieert, en dan als “the rectitude and perfection of the divine nature.”⁴⁵ Voor zover de gerechtigheid

³⁸ Turretin, *Institutes*, 3.6.3.

³⁹ Turretin, *Institutes*, 3.6.3.

⁴⁰ Turretin, *Institutes*, 3.6.2.

⁴¹ Dekker, *De relationaliteit van God*, 56. Op p.49 spreekt Dekker van ‘ontische onafhankelijkheid’.

⁴² Dekker, *De relationaliteit van God*, 58.

⁴³ Turretin, *Institutes*, 3.18.5.

⁴⁴ Turretin, *Institutes*, 3.18.5.

⁴⁵ Turretin, *Institutes*, 3.19.3.

van God echter relatief is wordt zij samen met goedheid als de belangrijkste of eerste (*principal*) deugd gezien “which embrace the others under them.”⁴⁶

3.4.2. De onveranderlijkheid en onafhankelijkheid van Gods toorn

Het bovenstaande geeft voor een deugd het volgende beeld. Een deugd is communicabel (naar analogie ook in schepselen te vinden) en relatief (zij veronderstelt een kwaliteit in het object waaraan het handelt). Als de zonde de vaste achtergrond of ‘kwaliteit’ is bij Gods relatieve gerechtigheid, dan is dat bij Gods toorn als deugd onder gerechtigheid ook het geval. We hebben al eerder (§3.2) gesteld dat het uitgaan en de uitoefening van Gods gerechtigheid niet contingent is, maar noodzakelijk omdat zij in Gods wezen haar uitgangspunt heeft, c.q. God kan ten overstaan van zijn schepping niet niet-in-gerechtigheid handelen omdat dat in strijd met zijn wezen zou zijn. Nu wordt ook duidelijk hoe Gods toorn (als deugd onder de deugd van Gods relatieve gerechtigheid) een mentale dispositie kan zijn die niet veranderlijk is. Zoals over haat werd gesteld dat zij de voortdurende (onveranderlijke) wil tot straffen is, zo toorn God altijd over zijn schepsel zolang er geen verandering is die de zonde als ‘kwaliteit’ van hem of haar uitwist.

Dat maakt echter nog niet duidelijk hoe de toorn van God ook onafhankelijk (en in het denken van Turretini dus een goddelijke deugd) kan zijn. Vanuit het voorgaande lijkt het tegendeel het geval te zijn, de toorn bestaat alleen bij de ‘gratie’ van een zondige schepping. Gods toorn verteert omdat zij teert op de aanwezigheid van zonde! We moeten in verband met onze vraagstelling dus zien te achterhalen hoe een relatieve eigenschap (als de relatieve gerechtigheid waaronder Gods toorn valt) toch onafhankelijk kan zijn. Turretini zegt over de verhouding tussen Gods wil (evenals macht een absolute-maar analoge-communicatieve eigenschap) en Gods relatieve eigenschappen het volgende:

But when it [the will] acts from the relative properties (as from justice to punishing or from mercy to saving) although some quality is always supposed in the object (viz., either sin or misery), it cannot have the place of a cause properly so called (because then either all would be damned because they are sinners, or all would be saved because they are miserable), but only the place of a quality in the object required for the exercise (!) of these properties. If some cause or motive must be sought, it is not to be sought out of God, but only in his justice and mercy by which the will is incited to action.⁴⁷

Dit citaat is onderdeel van de 17^e questio waar Turretini ontkent dat er oorzaken aan Gods wil kunnen worden toegeschreven (*An Voluntatis Dei aliqua possit dari Causa? Neg.*). De kwaliteit in het object, c.q. de zonde, is de noodzakelijke veronderstelling voor de uitoefening (het handelen in gerechtigheid) van zijn wil en daarmee een soort oorzaak. Alle nadruk valt erop dat de zonde verondersteld wordt bij de *uitoefening*, niet voor Gods wil zelf. De zonde is daarom niet een ‘eigenlijke’ oorzaak, alsof Gods wil door de zonde gereguleerd en geregeerd wordt. Was de zonde wel van zodanige aard, dan zouden allen worden verdoemd of juist gered.

⁴⁶ Turretin, *Institutes*, 3.19.1.

⁴⁷ Turretin, *Institutes*, 3.17.5.

Gods wil is onafhankelijk van de kwaliteit in het object (zonde) en lijkt daarmee, in de titelwoorden van *questio* 18 de primaire regel van Gods gerechtigheid (*prima justitiae regula*). Zoals we vanuit het eerste deel van deze paragraaf en zoals we in dit hoofdstuk ook al eerder schreven, konden we verwachten dat Turretini aangaande deze *questio* gebruik maakt van het absoluut-relatief onderscheid (Lat: *Dist.* /Eng: *We distinguish*). De wil van God reguleert wel Gods relatieve gerechtigheid maar niet zijn absolute gerechtigheid.⁴⁸ Drie redenen worden gegeven waarom dat zo zou zijn (3.18.4-6). Allereerst (1): “There is granted in God natural justice and holiness antecedently to his free will.” God kan van daaruit niets anders willen dan zijn beeld liefhebben en het als de volmaakte regel van gerechtigheid en heiligheid aan mensen voorschrijven. Vervolgens (2): “There is in God an eternal and indispensable right (antecedent to every free act of the will) by which as Creator he has dominion over the creature.” Het schepsel is niet alleen voor zijn biologisch leven (*in relation to being as to conservation*) absoluut afhankelijk van God maar ook moreel (*as to worship and obedience*). De verplichting tot het eren en dienen van God is zodanig absoluut dat het omgekeerde absurd en weersprekend is. In goddeloosheid en ongehoorzaamheid ontkennt de mens niet alleen Gods heerschappij, maar in feite zijn wezen en juist daarom kan God het niet door de vingers zien. Dan zou bovenop de menselijke ontkenning Gods zelfontkenning als de Heilige en Rechtvaardige een feit worden. In het verlengde van die onmogelijkheid stelt Turretini ten slotte (3) dat Gods wil als regel van zijn intrinsieke (of absolute) gerechtigheid theoretisch zou kunnen leiden tot allerlei andere absurditeiten. Alsof Gods tien geboden evenzogoed het tegendeel hadden kunnen gebieden, wat onmogelijk is aangezien het dezelfde zelfontkenning door God zou impliceren.

Voor de toorn van God maken we, naar analogie van het door Turretini aangaande Gods wil gestelde, de volgende gevolgtrekking. Gods toorn kan binnen Turretini's eigenschappenleer, als onderdeel van de relatieve gerechtigheid, gezien worden als een deugd die voor haar uitoefening de 'kwaliteit' zonde noodzakelijk veronderstelt. De toorn zelf is echter niet van de zonde afhankelijk, omdat zij evenals Gods wil, teruggaat op de absolute gerechtigheid (en heiligheid) van God. Waar de zonde Godsontkenning is, is toorn de zelfbevestiging van de (absoluut) Rechtvaardige en Heilige God daartegenover. Niet zonde, maar God is de eigenlijke oorzaak van Gods toorn. De toorn van God komt door de zonde wel tot ontbranden (uitoefening) maar zij wordt in haar aard bepaald door wie God is. We zouden het hiervoor aangehaalde citaat over de wil ook op de toorn kunnen betrekken: “If some cause or motive must be sought, it is not to be sought out of God, but only in his justice and mercy by which the [wrath] is incited to action.”

De voorgaande eigen gevolgtrekking wekt de suggestie alsof de toorn van God op gelijke hoogte zou staan met Gods wil. Dat is echter zeker niet het geval, het bovenstaande dient als vereenvoudigde uitbeelding van hoe de toorn van God, vanuit Turretini gedacht, 'onafhankelijk' kan zijn. Als relatieve deugd wordt ook de toorn van God echter door de wil gereguleerd wat betekent dat zij wel afhankelijk is van de niveaus in bovenwaardse richting (Gods relatieve gerechtigheid => Gods wil => Gods absolute gerechtigheid). Het overslaan van die bovenliggende niveaus brengt echter de onafhankelijkheid in benedenwaardse richting (t.o.v. de zonde in de schepping) niet in gevaar. Wat het tussenschuiven van Gods wil echter wel betekent, en dat is niet onbelangrijk omdat dit juist Gods onafhankelijkheid beklemtoont, is de vrije uitoefening van Gods toorn. God kan naar zijn wijsheid, willens en

⁴⁸ Turretin, *Institutes*, 3.18.3.

wetens, zijn toorn inhouden of laten losbranden, vertragen of versnellen. God is HEERE en meester, ook over zijn toorn. Zijn wil kan de toorn echter niet in het geheel suspenderen, omdat ook Gods wil haar oorzaak vindt in Gods 'most holy nature' of absolute gerechtigheid.⁴⁹ Als Hij niet toorn over de zonde houdt Hij op de God van de schriften te zijn.

Samenvattend kunnen we nu het volgende zeggen over Turretini's theologie aangaande Gods gerechtigheid en de implicaties daarvan voor Gods toorn. Gods gerechtigheid is tweeledig, zij bestaat enerzijds in relatieve zin en anderzijds in absolute zin waarbij de laatste samen opgaat met Gods heiligheid als Gods 'rechtschapenheid en volmaaktheid'. Een relatieve eigenschap veronderstelt een kwaliteit, in deze paragraaf werd de zonde genoemd als kwaliteit die de achtergrond vormt van Gods relatieve gerechtigheid. Toch is het belangrijk om in beeld te houden dat de belangrijkste veronderstelde kwaliteit bij Gods relatieve gerechtigheid Gods schepping is. In § 3.2 heb ik erop gewezen dat Turretini binnen Gods relatieve gerechtigheid Gods regering en oordelen (zowel belonend als straffend) onderscheidt. Gods regering veronderstelt niet noodzakelijk zonde als kwaliteit, terwijl dat bij Gods straffende (*vindictive*) gerechtigheid uiteraard wel het geval is.⁵⁰ Als relatieve eigenschap is Gods gerechtigheid een deugd; een mentale, onveranderlijke en onafhankelijke dispositie in God die geregeerd wordt door Gods wil (en niet door bijvoorbeeld de kwaliteit zonde). Als deugd van de relatieve gerechtigheid van God is ook Gods toorn onveranderlijk en onafhankelijk. De zonde staat als permanente mentale dispositie van Gods-ontkenning in de mens, in constante confrontatie met de toorn van de God die de onveranderlijke dispositie heeft Zichzelf als de heilige en wezenlijk rechtvaardige God te bevestigen. Zo kan Gods toorn binnen het kader van de eigenschappen, binnens de relatieve gerechtigheid van God, inderdaad worden benoemd met de woorden die Turretini gaf aan Gods haat: "the constant will of punishing it [sin]." De onafhankelijkheid van Gods toorn ligt hierin, dat haar aard niet wordt bepaald door de zonde maar door Gods gerechtigheid en heiligheid.

3.5. *Vergelijking met Owen.*

In de opening van dit hoofdstuk heb ik aangegeven dat het er bij de analyse van Turretini's theologie aangaande Gods toorn om ging, een evenwichtig beeld te verkrijgen van de Orthodoxe theologie op dit punt. In het geheel genomen zien we veel overeenkomsten met John Owen. Zo worstelen zowel Turretini als Owen met de veronderstelde menselijkheid en emotionaliteit van het *affect* toorn. Bij Owen leidt dat ertoe dat Gods toorn in eerste instantie vooral als iets effectueels wordt voorgesteld: toorn is een synoniem voor strafuitoefening en wordt in die hoedanigheid zichtbaar in allerhande oordelen. Turretini kiest er echter voor om de term *affect* goddeels te laten liggen en te spreken van een goddelijke deugd, waarbij hij deze dan door termen als 'onveranderlijk' en 'onafhankelijk' als 'goddelijke' deugd presenteert. In hun definitie van toorn (of haat) komen beide theologen

⁴⁹ In verband met het straffen van de zonde stelt Turretini: "But, although it is not a formal contradiction in terms to say that sin is not punished, yet it is in reality because this would imply that God does not hate sin and is able to love it." Turretin, *Institutes*, 3.19.24.

⁵⁰ De relatieve gerechtigheid bevat ook Gods voorschriften en geboden en daarmee heeft zij voor haar uitoefening de kwaliteit 'schepsel' in het object nodig. Deze kwaliteit schepsel wordt echter nader gekwalificeerd met o.a. ellende en zonde; parallel daaraan kent ook Gods relatieve gerechtigheid nadere kwalificaties als o.a. barmhartigheid en toorn.

nagenoeg overeen, Gods toorn is: de constante *en onveranderlijke* wil om *ieder onrecht, elke overtreding en zonde te wreken en te straffen door een rechtvaardige straf op te leggen* (cursief alleen bij Owen).

Bij beide theologen is de schijnbare onrechtvaardigheid van het lijden en sterven van Christus een belangrijk argument om de werkelijkheid van Gods straffende gerechtigheid aan te tonen. God wil niet enkel dat de zonde wordt gestraft, maar in het licht van Christus' lijden en sterven blijkt het een eis te zijn vanuit zijn wezenlijke (*very essential rectitude*) of absolute gerechtigheid. De noodzaak tot straf noemt Owen een *conditional necessity* omdat zij de natuurlijke orde veronderstelt. Dit doet direct denken aan het spreken van Turretini over Gods relatieve eigenschappen. Deze veronderstellen voor hun uitoefening ook één of meer kwaliteiten in hun object(en), waarvan de meest fundamentele 'schepping' is.

Beide theologen benadrukken ook dat Gods wil zijn straffende gerechtigheid reguleert, d.w.z. dat God zijn toorn naar zijn goeddunken, met een bijbehorende vrijheid (*concomitant liberty*), uitoefent. God kan zijn toorn vertragen, versnellen, verzwaren dan wel verlichten, echter niet opheffen omdat dit een ontkennen van zijn wezen(lijke gerechtigheid) en daarmee van zijn Godheid zou betekenen.

Een verschil vonden we hierin dat Owen het ontische karakter van zowel de zonde als van Gods toorn (c.q. straf) benadrukt, terwijl Turretini juist ook het licht laat vallen op de noëtische kant ervan. Dit verschil is echter minimaal en is vooral terug te voeren op de richting van hun polemieken tegenover respectievelijk rooms-katholieken. Turretini's nadruk op de noëtische kant van Gods toorn bij Christus onderstreept juist de volledigheid ervan; de toorn treft en lichaam en ziel omdat de zonde ook onze gehele existentie doortrekt. Owens nadruk op de ontische zijde heeft alles van doen met zijn agenda om de ernst van de zonde (en de toorn), de noodzaak van Christus' dood en de waarde van zijn offer aan te tonen richting de Socinianen. De zonde veroorzaakt niet alleen een misvatting (over Gods liefde) maar is zodanig ingrijpend dat ze ons (en daarom Christus) in de reële dood brengt. Daarmee, zo zouden we kunnen zeggen, verlost Hij ons als Leraar niet alleen van een misvatting, maar komt Hij ons als Hogepriester ook in heel ons menselijk bestaan te hulp. Kortom, het lijkt erop dat voor Owen en Turretini zowel wat betreft de zonde als ook de toorn en de verlossing, de ontische en noëtische zijden onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. Afhankelijk van de misvatting van de opponenten moet dan deze, dan gene zijde verdedigd en benadrukt worden.

4. Neo-orthodoxie; J.J. Wynne over Gods toorn.

4.1. Na de Orthodoxie.

In de vorige hoofdstukken hebben we gezien dat de toorn van God in de Gereformeerde Orthodoxie geen verlegenheidsthema was, maar een geheel vanzelfsprekend onderdeel van Bijbels-systematische theologie. Zoals licht en warmte horen bij een zonnestraal, zo behoort de toorn bij wie God in Zichzelf is. Deze vanzelfsprekendheid stond echter wel onder druk vanuit een groep als de Socinianen en dat was de primaire reden dat de polemieken van Owen en Turretini over Gods straffende gerechtigheid tot stand kwamen. Hun inzet was echter niet voldoende om de heterodoxe stemmen van de 17^e eeuw tot zwijgen te brengen, vragen bleven de ronde doen en doken ruim een eeuw later op in het werk van Friedrich Schleiermacher (1768-1834) en vooral Albrecht Ritschl (1822-1889). Zij worden wel genoemd als theologen die sterk hebben bijgedragen aan het verder onder druk zetten van de notie van de toorn van God in de 19^e eeuw.¹ Schleiermacher achtte de toorn een gevaar voor de Christelijke verzoeningsleer terwijl Ritschl een sterke scheiding aanbracht tussen Gods liefde en Zijn toorn.² Hoewel hij het verder een voor geloof en kerk vijandig thema achtte, hield Ritschl vast aan de toorn in eschatologisch opzicht; Gods toorn resulteert in de vernietiging van hen die de liefdewil van God blijven weerstreven.³

De Zwitserse theoloog Karl Barth (1886-1968) stelde daartegenover in de 20^e eeuw dat de toorn van God dogmatisch niet straffeloos kan worden afgedankt:

“Begegnet uns Gott nicht eifrig, eifersüchtig, zornig – genau so, wie er Israel nach dem Zeugnis des Alten Testaments begegnet, genau so, wie er ihm nachher in der Person seines eigenen Sohnes in dessen Kreuzestod begegnet – dann begegnet er uns überhaupt nicht, dann ist der Mensch – alle Beteuerungen über die Liebe Gottes werden daran nichts ändern können! – faktisch sich selbst überlassen. (...) Eben so ist

¹ Stephen Butler Murray, *Reclaiming Divine Wrath: A History of a Christian Doctrine and Its Interpretation* [Studies in Theology, Society and Culture 8] (Peter Lang: New York, 2011), 171-8. Ook het oude artikel: Hans Walter Schütte, “Die Ausscheidung der Lehre vom Zorn Gottes in der Theologie Schleiermachers und Ritschls” in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* (10, 1968: 3). Zie hier ook al de opmerking van Jeremy J. Wynne die met zijn theologie in dit hoofdstuk centraal staat. Hij schrijft: “(...) for only with Schleiermacher, Ritschl, and their contemporary heirs is the longstanding Christian affirmation of wrath’s place within the doctrine of God met with such thoroughgoing skepticism and fiery hostility.” Jeremy J. Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life* (London: T&T Clark, 2010), 13.

² H. Berkhof, *Christelijk geloof*, (Kampen; Kok, 2007), 132. Stefan Volkmann, “Zorn Gottes IV. Theologiegeschichtlich und dogmatisch.” in: Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel (red.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft [Band 8, T-Z]*, (Tübingen, Mohr Siebeck, 2005), 1905-6.

³ “Ritschl zweifelt auch mit Recht daran, dass sich *bestimmte* gegenwärtige Ereignisse in eindeutiger Weise unter den Zorn affect subsumieren lassen. (...) Der Zorn als eschatischer Zorn wird bei Ritschl jedenfalls festgehalten (...). Der Zorn bezieht sich aber nicht [als bij Augustinus e.a.] auf die Sünde der Christen, sondern nur auf die Bundbrüchigen, die sich selbst aus der Gemeinschaft ausschließen und die vernichtet werden müssen, damit Gott den Endzweck, das Gottesreich, universal verwirklichen kann.” Stefan Volkmann, *Der Zorn Gottes. Studien zur Rede vom Zorn Gottes in der evangelischen Theologie* (Marburg: N. G. Elwert Verlag, 2004), 171. Cursief origineel. Volgens Miggelbrink betekent Ritschl’s denken een ongewenste “im realsten Sinne des Wortes vernichtend[es]” sterke scheiding tussen een heilsgemeenschap en een “Restmenschheit, die immer noch in der Sphäre des Gotteszornes lebt.” Miggelbrink, *Der zornige Gott*, 135.

er ihm gegenwärtig, eben so übernimmt und führt er seine Sache: die Sache, die der sündige Mensch nicht selber führen kann..”⁴

Ook in Zijn toorn is God volgens Barth altijd verlossend en liefdevol aanwezig in de geschiedenis.⁵ De theologie van Barth zette aldus een beweging op gang die het weer mogelijk maakte om over de toorn van God te spreken. In die nieuwe beweging werd de toorn dan veelal gezien als een uiting van Gods liefde.⁶ Los van die beweging is er in het denken over de toorn ook een andere ontwikkeling te zien, de depersonalisering van toorn. Het is dan niet langer Gods toorn maar de inherente consequentie van zondig menselijk handelen en aldus “an abstract and impersonal manifestation of irrevocable and implacable justice.”⁷

In de context van deze ontwikkelingen, die we nu zeer beperkt en in een paar penningen hebben geschetst, schrijft Jeremy J. Wynne zijn dissertatie *Wrath Among the Perfections of God's Life*.⁸ Op het achterblad van deze dissertatie wordt hij door Kate Sonderegger als volgt geïntroduceerd: “Wynne has taken a doctrine self-evidently central to Christian teaching in the pre-modern era, the wrath of the Living God, and brought it back into conversation with modern academic theology and exegesis.” Met die in het boek aanwezige wetenschappelijke conversatie geeft deze dissertatie ons genoeg handvatten om ons verder op de toorn van God en haar aanverwante vragen te oriënteren. In de vier volgende paragrafen volgen we de opbouw van Wynne's betoog. Achtereenvolgens focussen we ons daarbij op de vraag over *wiens* toorn we het hebben (4.2), op Gods toorn binnen de variëteit aan eigenschappen (4.3) en op toorn als modus van Gods gerechtigheid (4.4). De laatste paragraaf verschilt daarbij wel in zoverre van de eerdere twee dat zij de dogmatisch-exegetische overwegingen van Wynne bevat. Hoe moet Gods gerechtigheid gedefinieerd worden (4.4.1), wat is de betekenis van Christus daarin (4.4.2) en hoe moeten we toorn zien in eschatologisch perspectief (4.4.3).

⁴ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik; Die Lehre von Gott*, [KD 2.1], (Zollikon, Verlag der Evangelischen Buchhandlung, 1940), 366, 411. Zie voor een korte Engelstalige samenvatting van Barth's denken over Gods toorn: Murray, *Reclaiming Divine Wrath*, 182-94. Hoewel ik Wynne zoveel mogelijk voor zichzelf laat spreken is in het geheel genomen duidelijk dat hij zich sterk laat beïnvloeden door Barth. Barth wordt door hem geciteerd uit de Engelse vertaling (T&T Clark, 1957), waar aan de orde geef ik zoals hier de Engelse verwijzing met daarnaast in cursief de Duitse nummering, bij enkele nummering gaat het om de Duitse tekst.

⁵ Miggelbrink, *Der zornige Gott*, 136-7.

⁶ Vergelijk het citaat in de hoofdttekst (n.4): ‘presence defined by loving conduct’. Jan Muis, *Onze Vader. Christelijk spreken over God* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2016), 303 met noten 251-4. Muis heeft kritiek op deze verbinding van toorn met liefde en noemt daarvoor twee redenen. Toorn gaat volgens hem verder dan gekwetstheid die veroorzaakt wordt door de afwijzing van de *eigen* liefde en bovendien is de emotie van een afgewezen minnaar passief, als zodanig behoeft zij niet tot handelen te leiden.

⁷ D.A. Carson, “The Wrath of God” in: Bruce L. McCormack (ed.), *Engaging the Doctrine of God. Contemporary Protestant Perspectives* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 42.

⁸ Wynne's promotor was John B. Webster, †2016. Webster schreef zelf zijn dissertatie in 1982 over het onderscheid tussen God en mens in de theologie van Eberhard Jüngel waarna hij een heel aantal Engelstalige vertalingen van Jüngel's werk heeft verzorgd. Via Jüngel ontwikkelde Webster zich tot een kenner van de theologie van Karl Barth, uitkomend in een heel aantal publicaties over diens werk gedurende de periode 1995-2005.

4.2. De Levende God

Wynne werkt in zijn dissertatie de stelling uit dat God in de uitoefening van Zijn toorn volledig Zichzelf is.⁹ Stellen dat toorn niet een eigenschap is van Gods leven maar desondanks ook niet onkarakteristiek is voor God, is voor Wynne te mager: “*wrath belongs fully to God.*”¹⁰ Maar wie is God die volledig Zichzelf is in Zijn toorn? Wat ziet Wynne als God (*quid Deus sit*)?¹¹ Volgens Wynne wordt de godheid van God het meest duidelijk en beste uitgedrukt door de term *Livingness*, zonder dat dit betekent dat “Substance’ Language”, c.q. het spreken over Gods ‘wezen’ moet worden afgewezen.¹²

To make a substantialist claim to divine ‘thisness’, does not necessarily exclude God’s livingness but can be offered in interpretation and protection of the promise that in every respect ‘I will be who I will be’ (Ex.3.14), ‘the same yesterday and today and forever’ (Heb 13.8).¹³

Wynne acht het een ongeoorloofd reductionisme om een godsbeeld te propageren waarin God niet meer is dan zijn heilsrelevantie voor ons mensen en legt daarom veel nadruk op de Goddelijke ‘ditheid’ en *aseitas*. Gebeurt dit niet dan krijg je theologie naar menselijke maat, een ontwerp van beneden over God waarin Hij afhankelijk is gemaakt van de ervaring die Hij juist geacht wordt te verklaren.¹⁴ De schrift verwijst als het *positum* van de theologie naar “the eternal reality in which God has his life *a se*.”¹⁵ Over dit *a se* van Gods leven, c.q. Gods

⁹ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 113.

¹⁰ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 112. Cursief door mij. Een interessante vraag zou zijn hoe deze bewering zich verhoudt met Luthers theologie waarin de toorn van God in verband staat met Gods verborgenheid. Zie daarvoor het artikel van Steven D. Paulson waarin hij betoogt dat God zich volgens Luther op drie manieren verbergt. Steven D. Paulson, Luther on the Hidden God, in: *Word & World* (19, 1999: 4), 366 e.v. God verbergt zich opdat Hij niet gevonden wordt buiten het gepredikte Woord, dat is Christus. Buiten Hem vindt de mens God in Zijn verborgenheid, in Zijn toorn en dus: “in the feeling of death where there is nothing more that we can do. In that place God seems (!) absent, hostile, and always demands something more.” (368)

¹¹ Binnen de eerder genoemde (§1.1) wat- (*quid*) en of- (*an*) vragen van de Godsleer hebben respectievelijk de filosofisch-theologisch complexe termen ‘wezen’ en ‘werkelijkheid’ hun plaats. Muis biedt in zijn boek een heldere introductie en weging van deze termen waarbij zijn eigen antwoord is dat God “op zijn eigen goddelijke wijze, als ongeschapen Geest, persoon is” (224) en ook werkelijk bestaat (377). Muis, *Onze Vader*, 210-24 en 355-77.

¹² Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 18 en 24 e.v. De term *livingness* is van Barth, die schrijft: “Gott lebt aus und durch sich selber” en is “ursprünglich und eigentlich die eine, einzige Lebendigkeit.” Barth, *KD 2.1*, 294 e.v. Aanhalingen van p.305. Muis acht het gebruik van substantietaal of zijnsterminologie in het huidige ‘seculiere leef- en denkklimaat’ niet meer adequaat voor God (213) en zoekt naar alternatieven (zie vorige noot), daarbij acht hij de “bijbelse term ‘leven’” het “beste alternatief” voor de term ‘bestaan’ (379). Muis behandelt de term ‘leven’ in het kader van de of-vraag (in zijn boek bewust de laatste vraag), maar duidelijk is dat dit alleen formeel en niet inhoudelijk het geval is. Dit is te zien wanneer hij pas na de stelling “God bestaat(!) werkelijk” (377), de term ‘leven’ invoert. Het begrip ‘leven’ wordt zo de invulling (en pas zo het alternatief) van de term ‘bestaan’, en zo ook het antwoordt op de vraag: als *wat (quid)* bestaat God? Hij bestaat niet als zijnde of bestaande, maar als de Levende. Muis, *Onze Vader*, 379-82.

¹³ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 26.

¹⁴ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 27-8.

¹⁵ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 27. *Positum* is letterlijk ‘het gestelde’ en kan hier aldus vertaald worden als ‘het voorgegevene’. Het gebruik en ontwikkelen van concepten en terminologie binnen de theologie behoort dit *positum* te dienen: “to preserve what needs preserving in the biblical witness.” (14 en ook 63) Het is goed hier de betekenis van *positum* te verdiepen door te wijzen op wat John Webster, Wynne’s promotor erover zegt. Theologie is: “a positive science. That is, it works both from and towards a *positum*, a given.” (16) De inhoud van het *positum* is bij Webster de “communicative presence of God, Father, Son and Spirit” (16). Communicatieve presentie in die zin dat deze presentie wordt “encountered through Scripture as

aseitas, zegt Wynne: “he has his being full and complete from himself.”¹⁶ *Aseitas* is het begrip om de “essential asymmetry” tussen Schepper en schepsel te duiden maar daarmee betekent het nog niet de absolute onafhankelijkheid tussen die twee.¹⁷ *Aseitas* verwijst naar Gods vrijheid als de Levende God, op basis waarvan Hij hartelijk en zonder voorwaarden het leven aan Zijn schepping als schepping geven kan en wil.¹⁸

Als de Levende God *a se* ‘is’ God en ‘handelt’ God als een ‘zelfstandig subject’, en wel in die volgorde. Primair gaat het bij Gods *livingness* om: “the eternal movement of the perfection which God has from and for himself as Father, Son and Holy Spirit” en daarna secundair “in a movement of grace toward creatures.”¹⁹ Gods *livingness* betekent noch dat Hij leeft “in an inward turned repose”, noch ook dat Hij leeft als “morally indifferent toward the world.”²⁰ Integendeel, God is zodanig levend(ig) in ons midden dat Zijn toorn de aarde doet beven en de volken doet sidderen (Jer.10:10).²¹ Juist het feit dat God als God de Levende *a se* is, waarborgt de mogelijkheid dat Hij aanwezig is op een voor mensen ongedachte, soms ook schrikbarende wijze.²² “Falling into the hands of the living God (...) means terror for those who spurn his Son (Heb.10:31).”²³

the Holy One speaks his Word.” (17) Waarmee gesteld is dat de Heilige Schrift als het spreken van de Heilige zelf ook is voorgegeven, zij is het “result of divine movement” (18). John Webster, *Holiness* (Grand Rapids: William B.Eerdmans, 2003). Het positum van Gods Zelfgetuigenis dient gevolgd te worden door de dogmatiek en dat blijkt bij Wynne voortdurend uit termen als: *responsive* (49 e.v.), *obedient attentiveness* (51), en *descriptive account* (100). De dogmatiek beweegt “from ‘the narrative of the relationships among the Father, the Son and the Holy Spirit [...]...God naming God’ toward the reality of his presence to and among creatures.” (33-4). Over het werkwoord volgen bij Karl Barth: “Juist in het werkwoord volgen komt de asymmetrie tussen ons spreken en zijn (Gods) handelen tot uitdrukking. Menselijk denken is volgen op afstand. Het moment van de niet-identiteit blijft gehandhaafd.” C. van der Kooi, *Als in een spiegel. God kennen volgens Calvijn en Barth*, (Kampen: Kok, 2002), 301.

¹⁶ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 19.

¹⁷ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 23.

¹⁸ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 23. Ook *aseitas* is een complex begrip en kan op verschillende manieren worden geïnterpreteerd. In interpretatie van ‘de’ klassieke godsleer wordt door Willem Maarten Dekker gesteld dat zij negatief wordt opgevat als de absolute onafhankelijkheid van God ten overstaan van Zijn schepping (1). Deze opvatting staat dan tegenover een positieve opvatting waarbij God “door zichzelf, door zijn eigen macht en wil bestaat en aldus continu zichzelf scheidt (*causa sui*)”, c.q. in Zijn zelfbepaling of in het proces van zelfverwerkelijking pas volledig God wordt. (2) Ten slotte is er dan de opvatting die de *aseitas* ook positief opvat, maar dan zodanig dat het primair de vrijheid van God betekent; God wordt door niets buiten Hem zelf gedwongen tot wat dan ook. (3) Willem Maarten Dekker, *De relationaliteit van God. Onafhankelijkheid en relatie in de godsleer en ontologie van Francesco Turretini en Eberhard Jüngel* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2008), 49, 247 en 244. Verg. Barth, *KD 2.1*, 340-1.

¹⁹ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 18-9.

²⁰ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 23.

²¹ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 23-4. Wynne’s woorden weerspiegelen, zonder dat hij er hier (wel op p.97) naar verwijst, die van Barth wanneer deze schrijft: “Sein Leben (...) drängt nach (...) Zusammensein mit unserem Leben. Es ist das Gut seines Gottseins so groß, daß es überströmt als Güte gegen uns, die wir nicht Gott sind. Das ist Gottes Verhalten gegen uns laut seiner Offenbarung. Es fehlt nicht an Gegensätzlichkeit in diesem Verhalten. (...) Es bestätigt und umschließt notwendig auch Gottes Zorn und Streit gegen die Sünde, Gottes Scheidung von den Sündern, Gottes über sie verhängte und an ihnen vollzogene Strafe. Es gibt Tod und Hölle und ewiges Verlorengelien im Bereich dieses seines Verhaltens. Es ist aber in dem Allem dieses und kein anderes Verhalten: er sucht und schafft Gemeinschaft zwischen sich und uns.” Barth, *KD 2.1*, 274, 308.

²² Muis stelt dat het Bijbelse spreken over God als de Levende juist ook de uitdrukking is van Gods “vrijheid om in de geschapen werkelijkheid voor mensen afwezig(!) te zijn.” Muis, *Onze Vader*, 379. Verg. hierboven n.10.

²³ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 24.

De *aseitas* zorgt er zo voor dat Gods toorn niet op een immanente wijze geïnterpreteerd kan worden. Toorn is niet de laatste rimpeling van de beroering, die de mens treft nadat hij deze zelf teweeg heeft gebracht door er een steen van kwaad in te gooien.²⁴ Een zodanige zienswijze maakt Gods toorn een: “predictable feature of the created world” waarin God zelf “effectively is removed as agent.”²⁵ Wynne ziet dat onder meer gebeuren wanneer sommigen Romeinen 1:17 scheiden van 1:18. In vers 17 ziet men in Gods gerechtigheid “the wholly positive character of salvation” terwijl Gods toorn in vers 18 geïnterpreteerd wordt als “a feature of the economy.”²⁶ Met dat laatste wordt dan bedoeld dat God van een afstand er alleen nog op toeziet dat de natuurlijke connectie tussen zonde en gevolgen in stand blijft: “[it] creates distance between God and wrathful judgement via secondary causes.”²⁷ Wynne’s interpretatie is anders: “The connection between them [Rom.1:17-18] can be stated as such: the gospel proclaims both God’s perfection in redeeming his people and simultaneously and necessarily God’s identity as the one who draws definitive judgment upon all ungodliness and unrighteousness.”²⁸ Wynne’s zorg bij ‘immanentism’ ligt dus allereerst op het terrein van de Godsleer. Met de afwezigheid van de notie van God’s *aseitas* wordt Zijn vrijheid gecompromitteerd en daarmee Zijn autoriteit als Heer van de schepping ontkent.²⁹ De consequenties voor de soteriologie zijn daarmee ook desastreus, want door God achter de coulissen van oorzaken en gevolgen weg te moffelen worden mensen onderworpen aan “the compulsive and controlling power of blind force” en blijven zij in angstige onzekerheid achter wat betreft de mogelijkheid dat deze macht genadig gebroken kan worden.³⁰

4.3. Gods toorn als een variëteit van Gods leven.

Door de schrift wordt de gelovige voorgegeven dat Hij in God met de -Levende *Drie-enige God*- van doen heeft.³¹ De Naam van deze Drie-enige Levende God “is made known in ever richer and more variegated modes of perfection”.³² De taak van de dogmatiek in de leer van de goddelijke eigenschappen is om die Bijbelse, Goddelijke veelkleurigheid te volgen in “a self critical refinement of elaborate and variegated confessions of the living God as Father, Son and Holy Spirit.”³³ Als de Drie-enige, is de Levende God niet ongedifferentieerd homogeen maar moet Zijn eenheid verstaan worden vanuit een unieke eigensoortige ‘tijd’ die er in God is en die de vulling is van het begrip eeuwigheid. Het gaat hier om de ‘tijd’ van Zijn zelf-identiteit die bestaat bij de gratie van Zijn zelf-onderscheiding (*act of being*) in Vader, Zoon en Geest.³⁴ In Zijn wezen als eeuwige God is er “a perfect union of before and

²⁴ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 157. Wynne citeert Gerhard von Rad, die ‘retribution’ een ‘last ripple of the act’ van de mens noemt.

²⁵ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 157. Cursief van mij.

²⁶ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 154.

²⁷ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 154.

²⁸ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 156. Vierkante haken door mij.

²⁹ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 160.

³⁰ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 161.

³¹ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 33.

³² Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 31.

³³ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 33. Zie ook n.15 (p.44)

³⁴ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 45. *Act of being* in relatie tot de Triniteit is ook voluit Barthiaans en heeft o.a. de vraag opgeroepen of Gods wil primair is en of Barth zichzelf daarmee niet heeft opgezadeld met een eigen “hidden, undetermined God”. Paul Helm, “John Calvin and the Hiddenness of God”

after in the triune persons (...).”³⁵ God differentieert Zichzelf in de Triniteit en wordt aldus in de unieke ‘tijd’ van de Triniteit Zichzelf. Aldus geeft deze Zelf-differentiatie ruimte aan een veelkleurig palet aan Goddelijke eigenschappen.

Vanuit dit verstaan van God in diens ‘tijd’ of eeuwigheid kan gezegd worden dat een concrete variëteit onderdeel uitmaakt van wie God in Zichzelf is. God past zijn daden aan op de actuele conditie, nood en zonde van het schepsel (Ps.18:25-27) terwijl dit aan Zijn wezen als de Levende, Drie-enige en daarom onveranderlijke God geen afbreuk doet. (Jak.1:17)³⁶ Op die manier is ook toorn een werkelijke perfectie van God:

God’s wrath is not an illegitimate swerving of God from his natural or proper action. Wrath is not the exercise or development of new capacities in the divine life. As with every mode of God’s perfection, wrath is rather the constancy of God in the fulfillment of his own ends as they are revealed in his Word and Spirit.³⁷

In dit citaat wordt Gods toorn een *modus* genoemd en dit betekent volgens Wynne: “a particular variety in which some quality or phenomenon is manifested.”³⁸ Volgens Wynne was een begrip als ‘vorm’ ook mogelijk geweest als alternatief voor ‘modus’ maar hij acht het bij ieder begrip van belang om het inhoudelijk te vullen vanuit de Schrift.³⁹ Van welke kwaliteit nu is Gods toorn een variëteit? Volgens Wynne is dit Gods unieke (singular) rechtvaardigheid en in die relatie wordt toorn: “an identity description of the God who is fully himself in the work of judging and doing away with sin and rebellion and so in the work of redeeming creatures.”⁴⁰ Hiermee wordt duidelijk wat eerder nog wat vaag blijft, namelijk dat ook Wynne ondanks al zijn nadruk op Gods *aseitas* beducht is voor het vereeuwigen van de toorn door deze voluit “by sleight of hand” in Gods innerlijke levendigheid te lokaliseren.⁴¹ Er blijft een spanning in de systematische interpretatie van God toorn, gelokaliseerd in de verhouding tussen God zoals Hij is *ad-intra* en zoals Hij handelt *ad-extra*,

in: Bruce L. McCormack (ed.), *Engaging the Doctrine of God. Contemporary Protestant Perspectives*, (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 79. Zie ook McCormack zelf die Barth op dit punt onduidelijk en zelfs inconsequent acht. Bruce L. McCormack, “Grace and being. The role of God’s gracious election in Karl Barth’s theological ontology” in: John Webster (ed.), *The Cambridge Companion to Karl Barth*, (Cambridge: University Press, 2000), 101-2. Het voert hier te ver om precies helder te krijgen wat Barth bedoeld met *act of being* maar Georg Hunsinger noemt het een “largely polemical” punt om te benadrukken dat: “God’s being is therefore really his own, fully conscious, absolutely free, truly alive, unconditionally self-moved. To say that God’s being is an ‘executed decision’ is to say that there is no potentiality in God’s being. As Father, Son and Holy Spirit, God is necessarily who and what he is to all eternity. God eternally affirms and confirms himself, in an executed decision, as the Holy Trinity.” Georg Hunsinger, “Election and the Trinity: Twenty-Five Theses on the Theology of Karl Barth” in: *Modern Theology* 24.2 (2008), 185.

³⁵ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 46.

³⁶ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 48-9. Bijbelteksten door Wynne zelf aangehaald.

³⁷ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 49.

³⁸ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 113.

³⁹ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 113, n.78. Het gebruik van het begrip *modus* an-sich garandeert echter niet de nauwe samenhang die Wynne tussen *ad-intra* en *ad-extra* op het oog lijkt te hebben en suggereert zelfs meer nadruk op het 2^e vanuit ‘*manifested*’ in zijn definitie. Misschien is het daarom dat het begrip ook niet meer terugkeert in Wynne’s exegetische deel waarin hij het fundament, patroon en doel van Gods toorn Bijbels beoogt te ontvouwen (115 e.v.).

⁴⁰ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 112-3.

⁴¹ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 111.

die niet kan worden vergemakkelijkt (*ameliorate*).⁴² Wynne stelt dat het theologisch begrip erbij gebaat kan zijn om de toorn met andere eigenschappen zoals liefde en heiligheid in verband te brengen, maar Gods rechtvaardigheid is voor hem de meest overtuigende optie gezien vanuit Gods Zelf-getuigenis.⁴³ Gods heiligheid kent weliswaar ook een oppositionele (*oppositional*) zijde, maar dat is dan niet Gods toorn maar Gods jaloezie.⁴⁴

4.4. Dogmatisch-exegetische overwegingen bij Gods toorn.

Bij de keuze voor gerechtigheid als overkoepelende eigenschap bij Gods toorn moet er worden duidelijk gemaakt wat gerechtigheid inhoudt en hoe toorn in de dynamiek met 'gerechtigheid werkt en Wynne doet dat in het exegetische deel van zijn proefschrift. Volgens hem zijn in de relatie tussen toorn en gerechtigheid "three distinguishable yet inseparable 'moments'" op te merken: "first, the unyielding and foundational order of generosity established under the judgement of the Lord; second, the pattern of self-sacrifice by which righteousness is fulfilled and covenant renewed; and third, the end of God's wrath, with respect to both the eschatological unity of cross and final judgement and the possibility that wrath serves the spiritual education of the people of God."⁴⁵ We zullen nu kijken naar de uitwerking en fundering van deze punten in de exegese. We zullen zien dat hier in vergelijking met de Orthodoxie de meest fundamentele verschilpunten liggen.

4.4.1. Gods generositeit.

Aan de hand van de gelijkenis van de werkers in de wijngaard (Math.20:1-16) stelt Wynne dat God in de richting van- en voor Zijn schepping handelt met radicale genade, gefundeerd op niets anders dan Zijn wens en recht als eigenaar van de wijngaard en Heer van de werkers.⁴⁶ Het is Zijn wil om genereus te handelen, zodanig dat aardse conventies en verwachtingen (verdiensten) worden omgekeerd. Gods gerechtigheid is geen filosofisch begrip waarin overtreding en straf met elkaar in evenwicht zijn, God Zelf definieert het als schenkend, *life-giving*.⁴⁷ God heeft ook het volste recht om genereus te zijn *beyond comparison*, Gods oordeel rust niet op de allerbeste wetten, maar op Zichzelf (verg. Ps.119:69₁₇₇₃).⁴⁸ Tegelijkertijd laat Jesaja 5:1-7 zien dat Gods generositeit verwachtingen wekt, Hij doet alles aan Zijn wijngaard om vruchten te genereren.⁴⁹ Waar Zijn liefde en toewijding vervolgens beantwoordt wordt met slechte en rotte vruchten, daar is Zijn toorn volledig gerechtvaardigd en niet immoreel. Nooit kan het schepsel zichzelf tegenover God uitspreken in de zin van *no offence*. Met ieder delict (*offence*) wordt God's Zelf geraakt en de

⁴² Wynne, *Wrath Among the Perfections of God's Life*, 111.

⁴³ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God's Life*, 112-3. In het eindhoofdstuk 5 zullen we nog kort kijken naar voorstellen die Gods toorn juist wel onder deze eigenschappen scharen.

⁴⁴ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God's Life*, 113.

⁴⁵ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God's Life*, 115-6.

⁴⁶ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God's Life*, 128-9.

⁴⁷ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God's Life*, 123-4. "considerd strictly under the classical model, acts of malice or mercy are not in and of themselves *just* acts. (...) Reckoning it as such (just act) is simply a category mistake." (124)

⁴⁸ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God's Life*, 130. Verg. 165 over het woord 'δωρεάν' in Rom.3:24: "Because righteousness is indeed the focus of the Romans passage as a whole, (3:21-26) the gift-nature of redemption is *the* instance of the generosity which God reveals as essentially right." Haakjes van mij, cursief origineel.

⁴⁹ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God's Life*, 133.

mens kan daarom alleen maar belijden “*I am lost*”.⁵⁰ God functioneert niet in een legaal systeem wat groter is dan Hijzelf: “Precisely because sin contradicts God in his perfection, the salvation of the sinner and so the disposing of sin itself can only mean that God does this by doing right by himself.”⁵¹

We zien hier hoe Wynne volop bezig is met het definiëren van Gods gerechtigheid. Wynne definieert Gods gerechtigheid (nog) niet vanuit de rechtvaardiging van de zondaar, maar hij laat het gedeelte oplichten waar God over zichzelf spreekt en doet aldus een greep naar Gods ‘karakter’. God weigert “to capitulate to a normative judgement of what each worker deserves (...)”, integendeel, Hij bevestigt Zijn generositeit “unapologetically”.⁵² Met die gegevens lijkt het dat Wynne de wijdverbreide gedachte onder Bijbels-theologen, dat Gods gerechtigheid altijd reddend en nooit straffend is, onderschrijft.⁵³ Het mooie van Wynne’s exegese is dat zij sensibel is voor het feit dat God primair is in de definiëring van Gods gerechtigheid. De exegese blijkt echter licht eenzijdig te zijn als we Gods gerechtigheid ook bekijken vanuit Mattheüs 21:33-46 en 22:1-14.⁵⁴ Opnieuw wordt daar de ongekende generositeit van God in gelijkenissen herhaaldelijk benadrukt maar daar staat even zo vaak menselijke verharding en daaropvolgende verwerping tegenover. In een ongedachte en onverwachte generositeit zend God niet alleen Zijn knechten maar ten laatste (ὑστερον) ook Zijn Zoon (21:37) naar de landlieden die het beheer over de wijngaard hadden. Het einde van deze landlieden (v.41) is echter een ‘kwade dood’ (κακως απολεσει). Jezus zelf bevestigt dat door te stellen dat op verwerping van de hoeksteen de inbeslagname van het koninkrijk Gods (v.43) volgt en meest indringend en ondubbelzinnig, ‘verplettering’ en ‘vermorzeling’ (v.44). De gelijkenis van de koninklijke bruiloft (22:1-14) bevestigt dezelfde thema’s nog eens. De koning is bijzonder genereus in Zijn opeenvolgende uitnodigingen en toch eindigt het tweemaal negatief, met vernieling (v.7) en buitenste duisternis (v.13). Terecht stelt Wynne zelf dat de zogenoemde ‘valse climax’ (Math.20:12) die veroorzaakt wordt door de gedachten van de werkers over beloning naar arbeid, “*seem to be validated*” door het verschrikkelijke oordeel (*severe judgement*) in het beeld van de wijngaard alleen al uit Jesaja.⁵⁵

4.4.2. Eenheid tussen recht en genade in Christus.

Toorn staat getuige de Jesajaperikoop (5:1-7) altijd in het patroon van verwachtingen die worden opgewekt door Gods werk, zo geeft Wynne aan. De mens zondigt in dat kader en blijkt juist dan een duistere hoek waarin het kwaad zich settelt als had het daar recht toe.⁵⁶ Zo is de mens per definitie aan Gods oordeel overgeleverd omdat de gelovige, vruchtbare en blijde reactie die getuige Gods werken verwacht mocht worden, uitblijft. Wynne stelt dan dat God daarop doet wat Hemzelf waardig is, wat correspondeert aan Zijn wezen, namelijk de zonde straffen om Zijn volk te redden in die unieke, singuliere daad in Christus. In Hem

⁵⁰ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 131.

⁵¹ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 131.

⁵² Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 128-9.

⁵³ Jan Muis, “Justification and the Justice of God. Barth’s View” in: *Zeitschrift für Dialektische Theologie. Supplement Series 6* (2014:1), 191, n.61. Hier raken we aan (het) Luthers(e) verstaan van gerechtigheid, zie verderop §5.2.

⁵⁴ Wynne zelf refereert zelf heel summier (p.125n.8 met p.189 en p.129n.14) aan de daar genoemde gelijkenissen.

⁵⁵ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 128.

⁵⁶ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 153. Wynne citeert hier Barth, IV/1, 539.

neemt Hijzelf de destructieve kracht van Zijn eigen “*oppositional work*” op om het te laten uitbranden.⁵⁷ Daarbij is het van belang om te benadrukken dat ook Gods rechtvaardigheid, fundamenteel staat onder Gods vrijheid. De werking van Zijn recht en van Zijn toorn voltrekt zich zoals we eerder zagen niet in een immanent patroon van zonde en haar kwalijke gevolgen, maar staat onder Gods Persoonlijk handelen als vrij actor.⁵⁸ Alleen dan kunnen de patronen van zonde nog worden doorbroken, de duistere hoeken van de zonde worden verlicht.⁵⁹ Als persoonlijk handelend subject wacht (!) God met zijn toorn tot de volheid van de tijd is aangebroken, tot de verschijning van Jezus Christus. In Hem vernietigt God in één enkele daad de oude Adam, om zo een nieuw, levend mens te scheppen.⁶⁰ Deze genadige en onverwachte daad van God waarin Zijn toorn ten volle zichtbaar wordt is geen compromis of tegenstelling in Gods wezen als de Levende. In het licht van Romeinen 1:18-3:26 vormt deze daad juist het bewijs van Gods rechtvaardige karakter.⁶¹ De Drie-enige God neemt Zelf dit werk op zich “as a fulfillment of what is right (!), and thereby justifies the ungodly, acquits the guilty, and raises the dead into newness of life.”⁶² Kruis en opstanding tonen ons niet de triomf van Gods genade over Zijn recht. Juist met het zicht op de unieke daad van God in Christus kan pas met recht worden gezongen dat genade en recht één zijn. De genade wordt blij door de waarheid tegemoet getreden en de vrede wordt door het recht van God gekust.⁶³

Dat Wynne de eenheid tussen genade en recht benadrukt in Christus kruisdood komt dichtbij de Orthodoxe, op Anselmiaanse leest geschoeide, verzoeningsleer. Ook hierin wordt de scheve verhouding die door de zonde veroorzaakt is door God in Zijn gerechtigheid in Christus *rechtgezet* en ook zij “trilt” volgens G. van den Brink “op het welbehagen Gods”, met andere woorden op Zijn generositeit.⁶⁴ Wynne kan dan ook terecht stellen dat het niet zozeer de materiële (inhoudelijke) aspecten zijn waarop hij van een denker als Turretini verschilt, het verschil ligt volgens hem in de manier waarop hij meer dan in de Orthodoxie de vorm van de Godsleer consequent door de inhoud (schrift) laat bepalen.⁶⁵ In de exegetische overwegingen hierboven laat Wynne zien hoe dat werkt en bevestigt Hij Gods levendige karakter (waarin in navolging van Barth de dialectiek van liefde-vrijheid tot zijn recht komt) in Christus. Dat lijkt hier nog geen verschil met de Gereformeerde Orthodoxie maar blijkt in haar uitwerking wel degelijk vergaande en afwijkende implicaties te hebben. We zagen hoe

⁵⁷ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God's Life*, 196.

⁵⁸ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God's Life*, 182-3. Verg. H.Schroten die schrijft: “Zo wordt de toorn Gods niet opgevat en voorgesteld als uitwerking van een objectieve noodlots-macht, maar van een subjectieve persoonlijke wil.” H.Schroten, “De toorn Gods” in: *Theologia Reformata* 8.2 (1965), 95.

⁵⁹ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God's Life*, 161.

⁶⁰ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God's Life*, 173.

⁶¹ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God's Life*, 174.

⁶² Wynne, *Wrath Among the Perfections of God's Life*, 174.

⁶³ Naar Ps.85:11/85:4₁₇₇₃.

⁶⁴ G. van den Brink, “Eerherstel voor Anselmus” in: *Theologia Reformata* 43.1 (2000), 27. Wynne zelf spreekt in dezelfde zin waardierend over Anselmus verzoeningsleer. Wynne, *Wrath Among the Perfections of God's Life*, 137n.37. Het is goed erop te wijzen dat Anselmus verzoeningsleer wijdverbreid zichtbaar wordt in de confessies. De Heidelbergse Catechismus is een bekend voorbeeld en ook in *The Savoy Declaration of Faith and Order*, de aanpassing van Westminster Confessie die mede door John Owen tot stand kwam, is zij duidelijk terug te vinden. Zie daarin 8.1 en 8.5: “It pleased God (...), to choose and ordain the Lord Jesus his only begotten Son (...), to be the Mediator between God and man (...).” En: “The Lord Jesus by his perfect obedience and sacrifice of himself (...), hath fully satisfied the justice of God (...).” Cursief door mij.

⁶⁵ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God's Life*, 76-7.

Wynne wel Mattheüs 20 maar niet 21 en 22 belichtte om Gods rechtvaardige generositeit voor het voetlicht te halen, en duidelijk werd hoe daarin een deel van de door de menselijk ongelovige reactie opgeroepen spanning naar de achtergrond verdween.

Dit kan nog verder verduidelijkt worden als we voor het voetlicht halen hoe in de gelijkenis van de 'slechte wijngaardeniers' uit Mattheüs 21 wordt gesproken over de komst of zending van de Zoon. Mattheüs 21:37 en paralleltekst Markus 12:6 spreken respectievelijk over 'ὑστερον' en 'εσχατον', beide termen die iets van een uiterste, einde of laatste aanduiden. In de gelijkenissen is duidelijk dat met dit laatste Jezus' komst, de komst van de Zoon wordt bedoeld. Daarmee wordt in deze gelijkenissen ook in historisch opzicht de spanning opgevoerd. Met Jezus bevindt men zich in 'het laatste', het finale moment van Gods ontferming en ongekende generositeit. De vraag is of Wynne, juist met zijn nadruk op het onveranderlijke genadige karakter van Gods gerechtigheid, de historische sprong van deze gelijkenissen ten opzichte van de Jesajaperikoop en daarmee deze finaliteit wel op een goede manier verdisconteert. Met andere woorden, heft de eeuwigheid van God bij hem de historische spanning niet op? Het definitieve antwoord daarop krijgen we in Wynne's eschatologisch-exegetische overwegingen.

4.4.3. Gods toorn in eschatologisch perspectief, Openbaring.

Gods intentie om de zonden van de mensheid "once and for all, decisively and finally" te bezoeken door het kruis van Christus roept de vraag op naar de werkelijkheid en aard van Zijn toorn in het laatste oordeel.⁶⁶ Wynne verwoordt zijn uitgangspunt heel helder aan het begin van het laatste hoofdstuk: "we contend that the truth published in final judgement is identical with the judgement manifest once and for all in the life, death, and resurrection of Jesus Christ."⁶⁷ De opgevoerde exegese van Openbaringen 14:14-20 functioneert als argumentatie om deze overtuiging kracht bij te zetten. In dit gedeelte wordt gesproken over "de grote wijnpersbak van de toorn van God" (v.19) om te vervolgen met "En de wijnpersbak werd getreden buiten de stad, en er kwam bloed uit de wijnpersbak, tot aan de tomen van de paarden, zestienhonderd stadiën ver." (v.20; verg.19:15) De toorn van God leidt ogenschijnlijk dus tot een gruwelijk en onafzienbaar bloedbad. Dit beeld van bloed moet echter geïnterpreteerd worden in het licht van heel Openbaring.⁶⁸ In Openbaring, zo zegt Wynne, verwijst het beeld van bloed nooit naar het bloed van vijanden als gevolg van Gods oordeel. Consistent wordt bloed verbonden aan het bloed van Christus.⁶⁹ Verder is er de belangrijke notie van het "buiten de stad" in de tekst, corresponderend met Jezus dood buiten de stadsmuren (o.a. Hebr.13:12-13).⁷⁰ Het bloedbad van Op.14:20 moet daarom gezien worden als "identical with God's victory over the wickedness of his enemies made effective through his own redemptive self-sacrifice."⁷¹

⁶⁶ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God's Life*, 182.

⁶⁷ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God's Life*, 185.

⁶⁸ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God's Life*, 188.

⁶⁹ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God's Life*, 188-9. Wynne noemt Op.1:5, 5:9, 7:14, 12:10f en 19:13.

⁷⁰ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God's Life*, 189-90.

⁷¹ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God's Life*, 189. Cursief door mij. Mitchell G. Reddish schrijft: "John never let us forget, who was slain; the Lamb who conquered by his own death. That self-sacrificial death is a part of God's response to a world that cries for justice. So when we look for the justice of God, we should not be surprised if that justice is tempered by – even comes in the form of – mercy." Mitchell G. Reddish, *Revelation*, [Smith & Helwys Bible Commentary 30] (Macon: Smith & Helwys Publishing Inc, 2001), 318.

In het laatste oordeel hebben we niet met een andere kant van God te maken, maar zien we Hem zoals Hij Zichzelf in Christus bekend heeft gemaakt, als degene die Zichzelf door Zijn toorn verlossing ten doel heeft gesteld.⁷² De evocatieve taal van Op.14 suggereert “that God, in the perfection of his singular life, works toward an end beyond the pure destruction of his enemies.”⁷³ Tegelijkertijd doet dit ene doel niets af aan de heftigheid van Gods toorn, want ieder schepsel zal moeten opgeven wat geen ingang vinden kan in het koninkrijk van God.⁷⁴ De toorn van God over de zondigheid van het schepsel maakt alle zonde publiek, het is openbaring van de waarheid. Dat is een pijnlijke en hartverscheurende zaak waarbij de mens iedere status verliest en niet langer in zelfrechtvaardiging leven kan, het is een “severe illumination of our lives” door de Levende God.⁷⁵ Door het vuur van Gods toorn wordt al het waardeloze weggebrand, zodat het goud van Gods genade en heilige rechtvaardigheid en daarom ook de lof aan de Levende God overblijft. Wat van Gods toorn in de historie zichtbaar wordt, is de anticipatie op deze reinigende vervolmaking van het schepsel. In de levende en dynamische verhouding van de Drie-enige God met Zijn schepselen, is Zijn toorn niet de vernietigende maar de pedagogische dimensie waarmee Hij naar de ververvolmaking toewerkt.⁷⁶

Opnieuw blijkt hier dat het systematisch-theologisch begrip van Gods livingness (Zijn wil tot leven vóór- en gemeenschap met ons) inhoudelijk de exegese leidt. Dat God de Levende is sluit “the pure destruction of his enemies” in het eschaton uit en zo wordt Openbaring 14 gepresenteerd als “publication of salvation” en een veroordeling van “falsehood” (!).⁷⁷ Ondanks de bijzondere en vernieuwende exegese, in het bijzonder toegespitst op het vloeien van bloed, meen ik dat hij hier geen recht doet aan zijn eigen uitgangspunt om de tekst te interpreteren “in the light of the book as a whole”.⁷⁸

Zo moet ten eerste bloed weliswaar vaak geïnterpreteerd worden als het bloed van Christus of dat van de martelaren, maar zelfs als dit uitsluitend het geval is moet er rekenschap worden gegeven van de vele andere beelden van vernietiging en van de ‘tweede’ dood (20:6 en 14, 21:18). Zo wordt er gesproken over de poel van vuur waarin niet alleen het beest, de valse profeet, duivel, dood en hel (19:20, 20:10 en 14) een plaats hebben, maar waarin ook zij worden geworpen die niet in het boek van het leven staan opgetekend (20:15). Blijkbaar is het dus mogelijk om niet in het boek van het leven te staan opgetekend; dit wordt bevestigd in 21:27 waar er een contrast is tussen “*al wat onrein is*” en niet in de stad komt en tussen hen “*die geschreven zijn in het boek des levens van het Lam.*” Dit zou echter nog verklaard kunnen worden als het verschil tussen het onpersoonlijke ‘al’ (παῖς) geïnterpreteerd als ‘zonden’ en het persoonlijke ‘die geschreven zijn’ (οἱ γεγραμμενοί). Het

⁷² Van der Kooi over Barth’s visie op toorngericht en oordeel: “De notie van het gericht bevindt zich (...) niet aan de periferie, maar wijst naar de diepte van Gods barmhartigheid.” Kooi, *Als in een spiegel*, 306.

⁷³ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 192. Vergelijk ook: Jürgen Moltmann, *The Coming of God*, (Minneapolis: Fortress Press, 2004), 115-6 en 255. Moltmann geeft hier als grond voor de hoop (!) God zelf: “because God remains true to *himself*, and does not give up what he has once created and *affirmed*, or allow it to be lost.” Cursief van mij.

⁷⁴ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 208.

⁷⁵ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 191. Wynne citeert hier: Eberhard Jüngel, “The Last Judgement as an Act of Grace” in: *Louvain Studies* 15.4 (1990), 397.

⁷⁶ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 198-9.

⁷⁷ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 184.

⁷⁸ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 188.

is echter heel duidelijk dat “in de poel die van vuur en zwavel brandt” niet alleen de zonden verdwijnen alsook de zondaren (21:8). Vervolgens is er de mooi gevonden verbinding van het “buiten de stad” in 14:20 met Christus sterven buiten de muren van Jeruzalem; in het licht van het hele boek Openbaring is deze echter ongeloofwaardig.⁷⁹ Het boek eindigt in haar laatste hoofdstuk namelijk opnieuw niet met *falsehood* buiten de stad, maar met individuen die niet in de stad mogen ingaan omdat zij *falsehood* liefhebben en doen (Op.22:14-15). Een spannende vraag is wat de inhoudelijke vulling is van de begrippen ‘toedoen’ (ἐπιτίθημι) en ‘afdoen’ (ἀφαιρέω) in 22:18-19. Het is goed mogelijk dat Wynne en ik elkaar hiervan zouden kunnen beschuldigen; de resultaten zijn er echter niet minder ernstig om. Zo “zal God hem de plagen *toevoegen* die in dit boek geschreven zijn” of “God zal zijn deel *afdoen* van het boek des levens, en van de heilige stad”. Het boek Openbaring eindigt nadrukkelijk met die open mogelijkheid en daarom meen ik dat Wynne’s exegetische zich wringt in een systematisch-theologische bocht waarin zij niet past.

Die verwringing kan ten laatste ook geïllustreerd worden aan de hand van wat Wynne schrijft over Calvijn.

Calvin’s theology is unfolded under the guidance of a robust doctrine of double predestination. As such, it more closely reflects the option for interpretation which Revelation 14 initially presented us: two groups of people, wrath for the condemned, and blessing and love for the elect. Our interpretation of Revelation 14, however, just as the whole of our exposition up to this point, has sought to hear and repeat the perfection of God’s life as it is properly and primarily manifest in the life of Jesus Christ, God incarnate. This commitment (...), would require modifying Calvin’s position in order for it to be incorporated into our larger argument.⁸⁰

54

Als protestants theoloog is Wynne gedwongen om de natuurlijke uitleg van Calvijn te modificeren om haar binnen zijn eigen interpretatie op te kunnen nemen, wat er aangaande Gods toorn bij Calvijn op neer komt dat hij wel de positieve (opvoedend-educatieve) zijde daarvan overneemt maar niet de negatieve (straffende/veroordelende) zijde.⁸¹ Op die manier zien we dat Wynne ook met Openbaring omgaat. Hij geeft toe dat de natuurlijke of aanvankelijke interpretatie van de Openbaring ons twee groepen presenteert. Daarop exegetiseert en modificeert hij zodanig dat deze natuurlijke interpretatie van het boek Openbaring als geheel toch in zijn systematisch-theologische interpretatie past. Daarbij negeert hij zoals we zagen delen van het boek die in een andere interpretatierichting

⁷⁹ “Vs.20 says that the winepress is trodden outside the city. This would be the normal location where the wicked were executed, and the author does not seem to have any particular city in mind (Rome or Jerusalem), nor does he hint at comparisons with Christ’s death outside Jerusalem.” Ben Witherington, *Revelation*, [New Cambridge Bible Commentary] (New York: Cambridge University Press, 2003), 196-7.

⁸⁰ Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 207-8.

⁸¹ Het onderscheid tussen Gods straffende dan wel wrekende en vernietigende toorn enerzijds en zijn pedagogisch-educatieve en vormende toorn anderzijds komt in Wynne’s herinterpretatie niet neer op de hoofden van respectievelijk de verworpenen en verkorenen. Het onderscheid: “could plausibly be carried over and connected more modestly to theological reflection on the Christian life.” Het zijn dus in mijn woorden een soort ‘modi van Gods toorn’ geworden, waarbij God enerzijds alles wegdoet in de (anonieme) christen wat “gains a foothold” tegen Gods goedheid en waarbij hij anderzijds omvormt wat nog bevekt en onvolledig is in de mens als beeld van Christus. Wynne, *Wrath Among the Perfections of God’s Life*, 208.

wijzen.⁸² Dat wordt nog helderder wanneer we zien dat niet alleen Openbaring maar ook het bredere geheel van de schrift die andere richting wijst. Zo refereert Wynne nog niet eens in een voetnoot aan 2 Thessalonicenzen 1:6 e.v. waar Gods rechtvaardigheid nadrukkelijk in verband wordt gebracht met 'vergelding', 'vlammend vuur', 'straf' en 'eeuwig verderf'. Als een oordeel over hen die "die God niet kennen, en over hen die het Evangelie van onze Heere Jezus Christus niet gehoorzaam zijn." (v.9) Juist Wynne claimde het *positum*, c.q. de inhoud van de schrift leidend te laten zijn in zijn systematisch-theologische overwegingen maar hij maakt dit niet waar.⁸³

4.5. Conclusie.

In het voorgaande zagen we Wynne's grondige systematisch-theologische uiteenzetting over Gods toorn en het grote belang daarin van de Godsleer. We kunnen nu al zeggen dat het grote verschil tussen Wynne en de Gereformeerde Orthodoxie niet ligt in de visie op Christus. Zowel Owen en Turretini aan de ene zijde als Wynne aan de andere erkennen Christus als de beslissende openbaring van Gods gerechtigheid. Wynne's zorg is dat Gods gerechtigheid en Zijn toorn buiten Christus om wordt gedefinieerd en aldus de vereeuwigde, harde, onverzoenlijke werkelijkheid wordt waar de mens ontologisch en psychologisch onder bezwijken moet. Juist in Christus blijkt God in Zijn gerechtigheid ongekend genereus en doorbreekt Hij de menselijke rekensom van loon naar arbeid, straf naar schuld. Gods toorn is binnen Gods gerechtigheid de modus waarmee Hij zijn heilswil realiseert, namelijk de mens opvoeden door het zondige weg te branden en hem te herscheppen naar Christus' beeld en gelijkenis.

Een alternatieve visie op Gods toorn die Wynne afwijst is het idee dat de toorn een onpersoonlijke consequentie is van zondige daden en structuren. Hiermee wordt betoogd dat God liefde is, maar in feite zo stelt Wynne, maakt het Hem tot een machteloze slaaf van structuren die groter zijn dan Hemzelf. Juist in Zijn toorn blijkt God de situatie, de zonde machtig te zijn en blijft Hij trouw aan Zichzelf. Weliswaar heeft de mens Gods heilsbedoeling verstoord, maar God zet haar door tot in het eschaton, tegen de menselijke weerstand in.

Tegenover de genoemde vereeuwigde toornwerkelijkheid zet Wynne dus Gods wezen als de Levende en een toorn die weliswaar gerechtvaardigd is, maar die vanuit de ongekende generositeit van Gods gerechtigheid voor de mens [wel voor Christus] niet straffend, maar opvoedend is. Op die manier zien we echter een probleem opdoemen wat eerder al door Berkouwer bij Barth werd onderkend, namelijk die van de relativering van het ongelooft.⁸⁴ De

⁸² Ik heb me afgevraagd of de beschuldiging ook richting mijzelf kan worden geuit. Zit ik zo vast aan een systematisch-theologische veronderstelling van een dubbele uitgang van de geschiedenis dat ik niet open kan zijn naar een hernieuwde interpretatie? Mijns inziens zijn er echter alleen al binnen Openbaringen (zie hoofdstuk hierboven) teveel gegevens die wijzen op de eerste, volgens Wynne natuurlijke (*initial*), interpretatie. Wynne beweert overigens dat het exegetische deel 2 in zijn boek voorafging aan het systematisch-theologische deel 1 (p.13). In dat geval acht ik echter dat Wynne systematisch-theologische conclusies heeft getrokken die de exegetische draagkracht van de tekst ver te boven gaan.

⁸³ Verg. n.15 hierboven. Op p.117 wijst Wynne er wel op dat het niet mogelijk is alle relevante teksten over het thema te exegetiseren, maar zijn betoog was evenwichtiger en sterker geworden als hij meer teksten aan het woord had gelaten die zijn positie *i.i.g. ogenschijnlijk* tegenspreken.

⁸⁴ G.C. Berkouwer, *De triomf der genade in de theologie van Karl Barth* (Kampen: Kok, 1954), 258-293. Berkouwer schrijft: "Naar immanente kritiek kan men zeggen, dat vanuit Barth's verkiezingsleer de

nadruk op de eeuwig-Levende God, wiens gerechtigheid getekend wordt door generositeit, heeft in Wynne's visie de neiging om dit historische aspect in de relatie van God met Zijn schepselen teniet te doen. De historiciteit en de objectiviteit van Gods handelen in Christus wordt zeer sterk benadrukt maar baggatelliseert de in de Schrift zo veelvuldige oproep tot geloof en de daar eveneens ernstig uitgedrukte consequenties.

Hoe we ons tot deze problemen en daarmee tot Wynne en de Gereformeerde Orthodoxie verhouden, zullen we in de eindconclusie, het volgende en laatste hoofdstuk, uiteenzetten.

5. Positiebepaling.

“Gaat u zelf nog naar de kerk, ooit kerkelijk geweest?” Op een mooie lentemorgen, onder het genot van een bakje koffie vroeg ik het hem. “Nee, ik was vroeger Gereformeerd maar nu ga ik al heel lang niet meer.” “Hoe is dat zo gekomen?” “In kerken heeft men het over goed en kwaad maar ik denk daar anders over.” Omdat ik hem niet direct begreep vroeg ik door en zijn uitleg verrastte me: “In kerken doet men de barmhartigheid van God te kort, alsof je niet in de hemel komt als je fouten gemaakt hebt. Iedereen maakt fouten en God staat iedereen straks met open armen op te wachten.” Ik zei dat ik het een verrassende reden vond om de kerk de rug toe te keren en vroeg hem of zijn visie in het geval van een Hitler of Stalin niet een grove onrechtvaardigheid zou zijn ten overstaan van de slachtoffers? Zijn antwoordt was heel nuchter: “Zij komen er toch ook!” Het overige van het gesprek laat ik liggen maar het maakt direct duidelijk waar het in de thematiek van Gods toorn ook over gaat; over Gods barmhartigheid, over de betekenis of het gewicht van goede en kwade daden en over recht en onrecht. In dit eindhoofdstuk probeer ik de verkende posities uit de vorige hoofdstukken op hun waarde te schatten en mezelf daar tussen te positioneren.

Omdat alle drie de onderzochte auteurs werken met een vorm van ontologisch denken over God introduceer ik in paragraaf 5.1 W.M. Dekker en R. Miggelbrink; zij suggereren elk op hun eigen manier dat een klassiek ontologisch denken een werkelijke relatie tussen God en de schepping (en dus ook toorn) onmogelijk maakt. We willen dit serieus nemen omdat we binnen de Orthodoxie al zagen dat men grote moeite heeft met toorn als een *affect*. Verder hebben we gezien dat alle auteurs toorn beschouwen als een aspect van Gods gerechtigheid. We hebben daarop volgend al opgemerkt dat de definiëring van gerechtigheid een groot verschil maakt voor de manier waarop er tegen Gods toorn wordt aangekeken. In paragraaf 5.2 ga ik dieper in op dit thema en schets ik mijn eigen positie. Ten slotte volgt in paragraaf 5.3 de eindconclusie van deze thesis.

5.1. *Ontologie en relatie.*

5.1.1 *Gods wezen en toorn als metafoor.*

In het spreken over Gods toorn draait het altijd om de vraag hoe toorn bij God gedacht kan worden. Toorn roept de gedachte op aan toenemende psychische activiteit en vooral aan impulsiviteit, onbeheersbare emoties en agressiviteit.¹ Tegen Epicurici en Stoïci was het Lactantius die stelde dat de toorn wel bij God hoort als een aspect van Zijn voorzienigheid of regering. “What is so worthy of God, and so befitting to Him, as providence? But if He cares for nothing, and foresees nothing, He has lost all His divinity.”² Gods toorn impliceert volgens Lactantius dat Hij het goede liefheeft en beloont en het kwade haat en straft.³ Wie dat van God weghaalt ontgoddelijkt God en geeft de wereld over aan immoraliteit en

¹ H.M. Ohmann, *Wie kent Uw toorn? Het Oude Testament over de toorn van God* (Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1988), 21-23. Lactantius stelt over de positie van de Stoïci: “For they say that anger is a commotion and perturbation of the mind, which is inconsistent with God.” Alexander Roberts, James Donaldson (red.), *The Ante-Nicene Fathers. The Writings of the Fathers down to a.d.325 [VII]* (Edinburgh: Wim B.Eerdmans, 1886), 262, PDF 598 (CCEL.org).

² Roberts, Donaldson (red.), *The Ante-Nicene Fathers*. 261, PDF 596.

³ Roberts, Donaldson (red.), *The Ante-Nicene Fathers*. 262, PDF 598-9. Zie ook: 272, PDF 622.

anarchie.⁴ Waar de mens zich volgens Lactantius niet gemakkelijk beheerst als hij “becomes inflamed with an immediate excitement” is dat bij God heel anders: “He controls His anger, and is not ruled by it, (...) He regulates it according to his will”.⁵ Het goddelijke van Gods toorn ligt dus hierin dat God er niet door wordt beheerst. Deze notie is in de westerse theologiegeschiedenis de meest dominante geworden. Augustinus schrijft dat het: “vertoorn-d-zijn van God (...) geen verwarring of verontrusting van zijn geest [is], maar een oordeel waardoor een straf aan de zonde wordt opgelegd.”⁶ We zagen dit ook terug bij de Orthodoxie waar Gods toorn werd geïdentificeerd met Gods strafuitoefening (p.26) over mensen die hun plaats binnen de door God geschapen orde niet weten (p.28).

De contouren van dit geschetste denken over Gods toorn vallen volgens Miggelbrink binnen een klassieke metafoorthorie die begrippen ziet als realiteiten: “Ihre Deutungsleistung zielt auf wahre Sätze über Gegenstände.”⁷ Dit is echter een probleem volgens Miggelbrink omdat God in taal niet als *realienhafte Realität* gegeven is.⁸ Omdat God dus niet als filosofisch zelfstandig zijnde kan worden beschouwd waarop het woord God betrekking zou kunnen hebben, pleit Miggelbrink voor het verlaten van de *sensus literalis* en een metaforisch verstaan van Gods transcendentie.⁹ Gods transcendentie kan op die wijze worden opgemerkt in het transcenderen van het menselijke vanzelfsprekendheden; de Bijbel is binnen dat kader te lezen als “*kognitive Provokation des Textrezipienten*, [die de tekstlezer provoceert om] die Kreise seiner Selbstverständlichkeiten zu verlassen und sich [in?] der fremden Sinnwelt zu stellen, die ihm im Text fremd und verheißungsvoll gegenübertritt.”¹⁰ Het thema van Gods toorn is op die manier een metafoor voor “(...) der politischen Relevanz des JHWH Glaubens.”¹¹ Een metafoor die mensen aanzet (*treibt* !) tot verzet tegen: “einer gesellschaftlichen Realität, in der Wohlstand immer ungleicher verteilt ist, die indifferent zu sein scheint genenüber der Verelendung weiter Teile der Welt, in der jährlich alleine in

⁴ Roberts, Donaldson (red.), *The Ante-Nicene Fathers*. 279, PDF 640-1. Het is wel van belang om aan te tekenen dat het Lactantius niet gaat om immoraliteit en anarchie zonder meer. Weliswaar staat God in Zijn toorn garant voor wereldlijke orde, maar anarchie betekent allereerst dat de schepping niet leeft in de afhankelijkheidsrelatie met haar Schepper en dat zij God niet als haar Koning dient: “We all are bound both to love Him, because He is our Father; and to reverence Him, because He is our Lord: both to pay Him honour, because He is bounteous; and to fear Him, because He is severe: each character in Him is worthy of reverence.”

⁵ Roberts, Donaldson (red.), *The Ante-Nicene Fathers*. 277, PDF 635.

⁶ Aurelius Augustinus, *De stad van God* (Amsterdam: Ambo, 2008), 15.25, 723. Zie ook 9.5, 412.

⁷ Miggelbrink, *Der zornige Gott*, 114.

⁸ Miggelbrink, *Der zornige Gott*, 114.

⁹ Miggelbrink, *Der zornige Gott*, 119. Volkmann wijst erop dat onze toegang tot de (theologische) wereld altijd en noodzakelijk indirect is en binnen die indirectheid bewijst alle spreken (c.q. taal) zich als metaforisch. Volkmann's surplus in deze is echter dat hij nadrukkelijk wel vasthoudt aan de realiteit achter de metafoor. Op een *fiktionalistische Sichtweise* waarin Bijbelse verhalen ‘verplichten’ tot niet meer dan een *bestimmte Lebensweise* stelt Volkmann: “Aber diese stories setzen in sich selbst die Existenz einer göttlichen Realität (!) voraus. Es wäre weiterhin auch geradezu sinnlos auf Gott zu vertrauen, wenn man von der Existenz eines vertrauenswürdigen Gottes nicht überzeugt wäre.” Volkmann noemt zijn metafoorthorie daarom *indirekter Realismus*. Volkmann, *Der Zorn Gottes*, 71-2. Overigens acht Wynne Volkmann's voorstel niet bruikbaar vanwege de manier waarop diens metafoorthorie functioneert (niet volgend maar analytisch). Wynne schrijft: “As prolegomena, however, a theory of metaphors is fundamental to his analysis. This conceptual environment, it is claimed, provides a scientific basis for discussion of wrath by means of neutral, negative, and positive analogies. Most notably, perhaps, the material content of the thesis – including the operative concept of ‘anger’ – is thereby made dependent for its serviceability upon analytic categories borrowed from modern psychology.” Wynne, *Wrath Among the Perfections of God's Life*, 9.

¹⁰ Miggelbrink, *Der zornige Gott*, 119.

¹¹ Miggelbrink, *Der zornige Gott*, 119.

Deutschland einer viertel Million Kinder das Recht, in dieser Welt zu leben, verweigert wird, in der die Agenten des medizinisch-technischen Kommerzes ein eigenes Lebensrecht von Embryonen generell in Abrede stellen.”¹²

In deze metafoor-theologie wordt Gods toorn losgemaakt van *–het zijn–* van God. Niet langer is God de actor, niet langer is Hij degene die heerst in en over Zijn toorn. Het is de mens die door deze metafoor wordt aangemoedigd- en geïnspireerd tot protest tegen onrecht. Miggelbrink ziet het verlaten van de klassieke metafoorthorie als grote winst: “Der gewinn dieses Exodus ist groß: Die Theologie versetzt sich durch ihn in die Lage, endlich ihre eigenste Sache, die Heilsgeschichte Gottes mit menschen, inhaltlich zu thematisieren.”¹³ Het gaat hem dus om de inhoudelijke thematisering van de God-mens relatie in de geschiedenis en blijkbaar is dat volgens de klassieke metafoorthorie (met haar ontologische basis) niet mogelijk.¹⁴ Dat komt volgens Miggelbrink omdat daarin: “anerkant werden [muss], das sich Gott als Referenzgröße metaphorischer Aussagen in seinem Sosein in die Unzugänglichkeit seiner Geheimnisthaftigkeit entzieht.”¹⁵ De God van de klassieke Godsleer als een *ens a se* trekt zich terug in zijn ontoegankelijkheid. De gedachte lijkt te zijn dat schepselen met zo’n God geen ‘echte’ relatie kunnen onderhouden. Een *echte* relatie waarin beide subjecten (i.e. God en mens) zich in hun onderlinge verhouding (laten) veranderen of beïnvloeden zou echter wel mogelijk zijn, als de veronderstelling wordt losgelaten dat het begrip God teruggaat op een *realienhafte Realität*.¹⁶

5.1.2. De (on)mogelijkheid van relatie en geschiedenis.

In Miggelbrinks metaforische denken over Gods toorn dreigt zij gereduceert te worden tot een menselijk fenomeen, Gods toorn wordt daar zichtbaar waar de mens zich keert tegen de vanzelfsprekendheden die hem/haar omringen (*politischen Relevanz*). Zijn denken staat dan ook lijnrecht tegenover dat wat we bij Wynne tegenkwamen, bij hem zagen we de sterke wil om een immanent verstaan van Gods toorn te voorkomen door de nadruk te leggen op Gods *aseitas*. Wynne stelde: “[God] has his being full and complete from himself.” (§4.2) De *aseitas* is als zodanig de uitdrukking van de “*essential asymmetry*” tussen God en mens. De vraag die in deze paragraaf centraal staat is hoe we ons binnen deze discussie dienen te positioneren. Is een relatie en daarmee ook de toorn niet per definitie onmogelijk binnen een ontologische notie van God *a se* zoals Miggelbrink lijkt te zeggen? Hoewel Willem Maarten Dekker een heel andere richting opgaat dan de laatstgenoemde is hij het eens met

¹² Miggelbrink, *Der zornige Gott*, 147.

¹³ Miggelbrink, *Der zornige Gott*, 115.

¹⁴ Vergelijk Gijsbert van den Brink en Marcel Sarot als ze schrijven dat onto-theologisch denken (waarin God beschouwd wordt als een zijnde onder de zijnden) volgens critici getuigt van: “een al te naieve en grove vorm van theologisch realisme. Godsdienstige en theologische uitspraken over God moeten volgens hen (deze critici) niet gezien worden als cognitieve waarheidsaanspraken waaraan een *externe goddelijke werkelijkheid* geacht wordt te beantwoorden.” *Cursief en haakjes door mij*. G. v.d. Brink, M.Sarot (red), *Hoe is Uw Naam? Opstellen over de eigenschappen van God* (Kampen: Kok, 1995), 12.

¹⁵ Miggelbrink, *Der zornige Gott*, 114.

¹⁶ Het gaat dus niet in de eerste plaats om ontologie an-sich, maar om de invulling in een concrete Gods- en eigenschappenleer. Over de vraag naar Gods ‘veranderlijkheid’ en de twee ‘extreme’ posities, enerzijds zij die in het spoor van Thomas van Aquino de onveranderlijkheid van God verdedigen en anderzijds zij die in het spoor van Karl Barth de veranderlijkheid van God verdedigen, stelt Antonie Vos Jaczn: “In beide gevallen zien we ook dat min of meer ad hoc pogingen gedaan worden om de eigen eenzijdigheid te corrigeren.” In: G. v.d. Brink, M.Sarot (red), *Hoe is Uw Naam?*, 67. Dat wijst al op de complexiteit van de wetenschappelijke discussie en de schier onmogelijke opgave een Godsleer te ontvouwen die recht doet aan de ‘werkelijkheid’ van God.

diens kritiek op een klassieke ontologie. Hij betoogt dat het relatiebegrip bij Turretini van zodanige aard is dat de relatie niets toe of afdoet aan het wezen van God.¹⁷ Dekker citeert: “De wezenlijke structuur van relaties is niet te zijn in, maar te zijn tot. Ook voegen zij niet een nieuwe volmaaktheid aan het wezen toe, maar impliceren slechts een verhouding van het wezen tot andere dingen.”¹⁸ In zoverre dit de toorn van God aangaat zagen we dit binnen de Gereformeerde Orthodoxie in de aarzeling of afwijzing om over toorn als over een *affect* te spreken en het vooral als de *uitoefening* van Gods relatieve en straffende gerechtigheid te zien. De toorn van God is als relationeel begrip wel te zien als een relatie tot (een *effect* richting het zondige schepsel) maar zij bestaat niet ‘in’, dus als *affect* in God. Dekker is heel scherp over de aard van dit relationele denken, het maakt God volgens hem tot een *abstractum*, tot iets ‘dingmatigs’ vergelijkbaar met een computer, relatie en liefdeloos.¹⁹ Dekker concludeert: “dat Turretini systematisch geen plaats heeft voor het dramatische van de relatie tussen God en de wereld.”²⁰ Het zogenoemde *metafysisch-theïsme* van Turretini hanteert een Godsleer waarin de historie van Jezus’ kruis en opstanding systematisch van geen belang is.²¹

Wat zowel bij Miggelbrink als bij Dekker naar voren komt, is dat de vraag naar de definiëring van relatie een geding is aangaande God in de geschiedenis. Nu is deze thesis te beperkt in haar opzet om de krachten en tekorten van een klassieke ontologie te bespreken en ook de dissertatie van Dekker recht te doen. Toch moet ik er hier wel op ingaan om de consequenties hiervan voor Gods toorn te kunnen peilen. Terecht wordt vaak opgemerkt dat theologie als wetenschap plaatsvindt binnen de filosofische en maatschappelijke kaders van de eigen tijd. Beoordelen we de ontologie in de Godsleer bij Owen en Turretini op basis van die tijdgebondenheid dan moeten we op z’n minst stellen dat hun ontologie de uitdrukking is van wat Hebr. 11:6 omschrijft: “Want wie tot God komt, moet geloven dat Hij is, en dat Hij beloont wie Hem zoeken.” Ontologie en relatie in één zin, als omschrijving van wat noodzakelijk is te geloven aangaande God! Ergens is het van belang om te stellen dat God IS, dat Hij op de één of andere manier een ‘werkelijkheid’ is, al is dat dan op zijn eigen goddelijke wijze.²² Dat Gods bestaanswijze *a se (aseitas)* is betekent binnen de Gereformeerde Orthodoxie niet Zijn relatieloosheid, maar de asymmetrie of *niet-identiteit* tussen God en mens.²³ Deze *niet-identiteit* voorkomt dat de notie van Gods toorn, zoals in

¹⁷ Dekker, *De relationaliteit van God*, 110-1.

¹⁸ Dekker, *De relationaliteit van God*, 111. Eigen vertaling van Dekker, Instituties 3.7.15.

¹⁹ Dekker, *De relationaliteit van God*, 344-5.

²⁰ Dekker, *De relationaliteit van God*, 375.

²¹ Dekker, *De relationaliteit van God*, 329.

²² Al eerder heb ik J. Muis genoemd in de voetnoten (p.44 n.11 en 12) en het is gepast om hem hier te citeren: “We blijken op de grenzen van ons denken en spreken te stuiten wanneer we de goddelijkheid van God onder woorden proberen te brengen. Het lijkt onmogelijk een geschikte algemene term te vinden voor de goddelijkheid van God. Wanneer we God een zijnde of entiteit noemen, dreigt het misverstand dat God bestaat als een van de vele entiteiten binnen onze wereld. God een substantie of ding (!) noemen is in onze situatie verwarrend, omdat moderne mensen een ding opvatten als een object binnen onze wereld dat geen persoon (subject) is. [vergelijk Dekkers voorbeeld van de computer] Als we God ongekwalficeerd ‘persoon’ noemen, miskennen we zijn transcendentie. Als we God ‘het zijn’ noemen, om het verschil met alle zijnden binnen de wereld en met de wereld als geheel aan te duiden, wordt niet duidelijk dat God als persoon met ons omgaat. We kunnen blijkbaar niet anders dan zulke algemene termen als ‘een entiteit’ en ‘een wezen’ gebruiken als eerste aanduiding van wat God is, en daarbij steeds bedenken dat het ongeschapen zijn van God verschilt van het geschapen zijn.” Muis, *Onze Vader*, 213-4.

²³ Daarmee wordt dus ook afgewezen dat *aseitas* in de Gereformeerde Orthodoxie gedefinieerd zou moeten worden volgens de op p.45 n.18 genoemde eerste betekenis. De term *niet-identiteit* is van C. van der Kooij;

Miggelbrinks voorstel tot ‘metaforisch lezen’, volledig wordt gereduceerd tot een menselijk fenomeen. Want dan is God, zoals Wynne het noemt, “effectively removed as agent” en de verlossing uiterst onzeker gemaakt (§4.2).

In de dramatische verhouding tussen God en wereld waar de vervreemding tussen God en mens diepe sporen trekt, blijft de *niet-identiteit* gehandhaafd en komt zij zelfs nog sterker naar voren. De beschuldiging van Dekker richting Turretini dat er in de Godsleer geen plaats is voor kruis en opstanding is in die zin terecht, dat het kruis binnen de Gereformeerde Orthodoxie geen streep trekt door God, maar door de mens. Niet de zonde en het lijden van de mens wordt aangenomen en tot eeuwige werkelijkheid in God gemaakt, maar zij wordt *overwonnen* door Zijn eeuwige kracht en goddelijkheid! Daarmee is in feite het belang van de historie onderstreept in plaats van weggedrukt. Met het verschil tussen de hierboven genoemde *relatie in* en *relatie tot*, kunnen we het zo zeggen: het kruis raakt God in Christus als tweede Persoon van de Triniteit wel *tot* in zijn wezen, maar het verandert hem niet *in* zijn wezen als zou Hij er meer of minder God van worden. Hij was al God in Zijn volkomenheid, Jezus’ historische gang op aarde ‘maakt’ niet God, maar openbaart God.²⁴

5.1.3. *Het dramatische van de historie.*

Maar moeten we de kritiek van Dekker op de Protestantse Orthodoxie dan niet nogmaals in al zijn scherpte herformuleren? Is hier dan geen sprake van een onbewogen, starre en relatieloze ontologie die leidend is voor het Godsbeeld? Is Gods toorn dan geen harteloze en ziellose werkelijkheid, een naamloze kwade macht? Moeten we in tegenstelling daartoe, als we geloven dat Jezus God openbaart zoals ik hierboven stelde, Jezus’ lijden in navolging van Barth niet opnemen in het denken over Gods wezen en het *theopaschisme* omarmen?²⁵ Dit zou met betrekking tot ons thema in ieder geval in zoverre uitmaken dat we Gods toorn niet langer in navolging van de Gereformeerde Orthodoxie kunnen reduceren tot een *effect* van God uit *tot* de schepping, maar het ook moeten beschouwen als een *affect in* God.

Ons inziens moet er echter krachtig stelling worden genomen tegen een theologie waar het lijden en sterven van Christus God wezenlijk bepaald. Want waar Miggelbrinks theologie historiseert, vereeuwigd Dekkers theologie en daarbij verdwijnt net als bij Miggelbrink de spanning die de Bijbel in haar spreken over Gods toorn kenmerkt. Een wezensbepaling

p.44, n.15. Zie ook over wat de schepping voor relatie impliceert bij Turretini: Dekker, *De relationaliteit van God*, 66.

²⁴ Van mensen kunnen wij na of in een ernstig lijden zeggen ‘hij/zij is een ander mens geworden’. Van God kunnen wij na Christus niet zeggen: ‘Hij is een andere God geworden. Indien God er wel anders van wordt, dan zouden we ruimte moeten inruimen voor een Godsverandering iedere keer dat God deze wereld in Zijn handelen aanraakt. Daarbij valt niet alleen te denken aan de tweede komst van Jezus (2^e persoon Triniteit) die wij verwachten maar ook aan Gods werkzaamheid in deze wereld door zijn Heilige Geest (3^e persoon Triniteit). Wie de *niet identiteit* van God, zeg maar zijn wezen *a se* (dus boven en in logische prioriteit t.a.v. de werkelijkheid zoals die zich aan ons voordoet) verwerpt, die moet zich rekenschap geven van het feit, zelf systematisch-theologisch geen criterium over te houden om te stellen dat Christus’ eerste komst, de definitieve of beslissende openbaring is *van God* in de historie. Jezus openbaart ons hem die al de Drie-Enige Waarachtige God was, voor Hijzelf op de wereld kwam (verg. Joh.17:5 en Op.1:4 en 8, 4:8 en 11:17). Dus inderdaad is het een terechte weergave als Dekker stelt dat er in het *metafysisch theïsme* ‘geen Jezus is zonder God’ maar wel een ‘God zonder *historische* Jezus’. Dekker, *De relationaliteit van God*, 329. Met het door mij toegevoegde cursieve ‘*historische*’ meen ik recht te doen aan wat Dekker bedoeld.

²⁵ G.C. Berkouwer, *De triomf der genade*, 311. Volgens Berkouwer is Christus’ vernedering bij Barth “het *eigenlijk, wézenlijk Goddelijke*, de *eer* en de *hoogheid*, de *heerlijkheid*, de *diepte* van Gods wezen (...).” (313)

vanuit Christus' lijden en sterven doet de vraag en het vermoeden opdoemen naar een conflict in God (God tegen God).²⁶ En waar het hier om gaat, de aanpassing van het relatiebegrip naar een modern verstaan waarin de ruimte ontstaat voor wederzijdse beïnvloeding heft uiteindelijk het dramatische in de God-mens verhouding volledig op. Ik sluit me volledig aan bij de nog altijd actuele observatie van Berkouwer die stelt:

De vernedering van Christus als de noëtische onthulling [openbaring] van het *wezen* Gods (het lijden en de gehoorzaamheid) leidt tot consequenties, waarin men niet meer ten volle recht kan doen aan de historisch-reële voortgang van vernedering naar verhoging als beslissend gebeuren in het verzoeningswerk van Christus. De onthullingsgedachte vervangt de staten-leer [vernedering-verhoging] vanuit de heerlijkheid van Christus [*vere Deus*] in zijn vernedering. Men moet hierbij de vraag stellen, of niet juist vanuit deze 'onthulling' de historische betekenis van vloek [en dus ook toorn] en dood ter verzoening op de achtergrond moet geraken en of hier recht gedaan wordt aan wat de kerk beleed aangaande de verdiensten van Christus.²⁷

Waar naar Dekkers voorstel kruis en opstanding – en daarom ook Gods toorn –, ten behoeve van het genoemde (p.59) andere relatiebegrip doorgetrokken worden tot *in* God, daar boeten zij in aan hun Bijbels-historische betekenis aangaande de verzoening *van de mens* met God.²⁸ De Bijbelse hoogspanning van de relatie tussen God en de mens verdwijnt uit beeld, de relatie wordt juist 'onecht' omdat de *temporaliteit* van de historie verheven wordt tot *in* Gods eeuwige Leven.²⁹ We kunnen hier verwijzen naar §2.6 waar Owen de noodzaak van voldoening verdedigt tegenover het idee dat Gods eeuwige liefde deze voldoening overbodig zou maken. Gods relatie ten aanzien van de mens wordt in de schrift onthuld als een strijd op het grondvlak van de historie om en ja, ook tegen de mens (en dus niet in God). Gods toorn is een verschrikkelijke werkelijkheid, niet omdat God verschrikkelijk IS maar omdat de mens als zondaar verschrikkelijk is.

We zagen bij Wynne dat hij substantie terminologie, c.q. een ontologie niet afwijst (p.44) maar er wel voor kiest om die in te vullen met de term *livingness*, God is de Levende!³⁰

²⁶ G.C. Berkouwer, *De triomf der genade*, 309. Barth heeft dit conflict volgens Berkouwer wel met kracht als godslastering verworpen maar toch de grens van de speculatie overschreden. (311)

²⁷ G.C. Berkouwer, *De triomf der genade*, 313. Vierkante haken door mij.

²⁸ Dekker poneert een zwak dualisme in zijn eigen eindvoorstel waarin er in God zelf sprake is van 'eigen tweevoud', van een zelfbeweging en zelfovertreffing. Een dialectiek van leven en dood ten gunste van het leven en een dialectiek van genade en toorn ten gunste van de genade. Dekker schrijft: "God 'bestaat' zo, dat Hij zijn niet-bestaan [dood en toorn] overwint. Daarin overtreft God zichzelf. 'God bestaat' is dus geen analytische, maar een synthetische uitspraak. Gods bestaan is wezenlijk opstandingsbestaan. Gods leven is het leven dat niet 'naar de dood toe' bestaat (zoals het menselijk leven) en ook niet 'buiten de dood' (zoals het metafysisch theïsme meent), maar uit de dood." (369)

²⁹ Berkouwer stelt: "dat het N.T. juist het volle licht laat vallen op het temporele aspect in de voortgang van vernedering naar verhoging." G.C. Berkouwer, *De triomf der genade*, 312. Zie daar ook voor de teksten. Misschien kunnen we hier met recht spreken van een vorm van *theologia gloriae*, een triomfantelijkheid die vreemd is aan het Bijbels getuigenis vol van dramatische ernst. Zie ook het artikel van Gerrit de Kruijf: "Hoe het geweld uit God verdween" in: Sam Janse, *De tegenstem van Jezus. Over geweld in het Nieuwe Testament* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2006), 198.

³⁰ Zie op p.44 ook n.12.

Hoewel 'leven' op zichzelf niet het onderscheidende aangeeft van God als God³¹ is het juist in combinatie met een ontologische achtergrond uitermate geschikt om de dynamiek van het Bijbelse spreken over de relatie van God tot zijn schepping weer te geven. Het voorkomt dat de associatie met Dekkers computer wordt opgeroepen terwijl in navolging van de Gereformeerde Orthodoxie het feit dat God IS gerespecteerd blijft. We willen vasthouden aan de ontdekking van Lactantius en de theologie na hem dat Gods toorn niet een onbeheerste, impulsieve activiteit is waarin God verandert. Gods toorn betekent niet een verandering in of van God, maar de verandering van de aarde. Dit wordt goed geïllustreerd in Psalm 102: "U hebt voorheen de aarde gegrondvest, de hemel is het werk van Uw handen. Die zullen vergaan, maar U zult standhouden; zij alle zullen verslijten als een kled. U zult ze verwisselen als een gewaad en zij zullen verdwijnen. Maar U blijft Dezelfde, aan Uw jaren zal geen einde komen." (verg. Hebr.1:10-12) In deze tekst bespeuren we een belijdenis van Gods soevereiniteit, macht en activiteit. De hemel en de aarde verslijten (אבד) niet alleen, nee God verwisselt of verandert (חל) ze ook naar dat Hij dat goed acht.³² In die zin kan er ook in deze psalm gesproken worden van een oordeelsaspect, de aarde en de hemel in hun huidige vorm 'passen' God niet, Hij wisselt ze in! De psalmist lijdt hier persoonlijk onder, zo blijkt uit zijn speken over Gods toorn en over de ervaring door God op en neer geworpen en neergedrukt te worden (v.11 en 24). De beleden onveranderlijkheid van God sluit ook in deze psalm Gods betrokkenheid niet uit; integendeel, Hij is op een voor de psalmist verschrikkelijke en 'verborgen' (verg.v.3) wijze actief. De bede van de Psalmist is daarom niet alleen dat God zich *nu*, maar vooral dat Hij zichzelf op andere wijze zal vertonen.³³

5.2. Gerechtigheid

De relatie tussen God en zijn toorn loopt volgens de onderzochte auteurs via de eigenschap van Gods gerechtigheid.³⁴ Om toe te kunnen groeien naar een antwoord op de hoofdvraag of de toorn van God (uiteindelijk) als een verlossende eigenschap kan worden beschouwd, is het nodig om hier de inhoud en definiëring van Gods gerechtigheid te onderzoeken.

Voor Luther was gerechtigheid een angstaanjagend woord omdat hij het lange tijd verstond in een klassiek-filosofisch kader, als *iustitia formali seu activa* waarmee God zondaren

³¹ Ook wij mensen 'hebben' leven al 'hebben' wij dat niet in onszelf. In die zin is 'leven' een term die analoog is naar het klassieke gebruik van 'zijn' (*esse*) voor God, ook wij mensen 'zijn' al hebben wij dat 'zijn' niet in onszelf maar uit God.

³² De Statenvertaling koos voor het woord 'veranderen' als vertaling van 'chalaph'.

³³ Het is goed te wijzen op hoe Gods toorn en 'negatieve' activiteit op een subtiele wijze uit beeld kunnen raken. John Goldingay heeft in zijn commentaar op psalm 102 wel aandacht aan Gods toorn die wordt ervaren binnen de context van de afzonderlijke verzen, maar in zijn geschetste 'Theological Implications' niet. Zo schrijft hij: "The psalm's conviction is that Yhwh does get involved in time, and its challenge is that Yhwh should do so *now*. It is up to Jhwh to bridge Jhwh's time and our time. It is time to show grace; the appointed time has come." John Goldingay, *Psalms 90-150* [Baker Commentary on the Old Testament Wisdom & Psalms], (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 162. Blijkbaar is de kloof tussen Jhwh's tijd en de 'onze' nog niet overbrugd. Uit vers 11 volgt hier niet de theologische implicatie dat God in onze tijd *al* actief is met zijn toorn en deze veronachtzaming wordt nog eens onderstreept door het cursieve en originele *now* in het citaat. Een formulering die wel recht zou hebben gedaan aan vers 11 zou kunnen luiden: '(...) should do so *not longer in anger but in grace*.'

³⁴ Ik ga hier niet in op het onderscheid tussen absolute-relatieve, primaire-secundaire eigenschappen.

straf.³⁵ Geweld in zijn geweten (*perturbata conscientiae*) door de onverbiddelijke eis van deze gerechtigheid beseft hij geen toekomst te hebben.³⁶ Het was voor hem dan ook de poort van het paradijs toen hij mocht ontdekken dat gerechtigheid van God door het geloof in Christus aan de zondaar wordt geschonken: “*Hic me prorsus renatum esse sensi, et apertis portis in ipsam Paradisum intrasse.*”³⁷ We zagen al dat in Wynne’s theologie dit schenkende karakter van gerechtigheid terugkomt. Zijn nadruk op de generositeit van Gods gerechtigheid, op Gods gerechtigheid als ‘*life-giving*’ voert hem daarbij naar een pedagogisch verstaan van Gods toorn. Wynne betoogde dat de verlossing in Christus plaatsvindt als een *fulfillment of what is right* en zo bij God waarheid is. Het is binnen Wynne’s gedachtengang ondenkbaar, dat de onwaarheid van de mens deze waarheid van God teniet kan doen, de gerechtigheid van God *works toward an end beyond the pure destruction of his enemies*. Dat wil niet zeggen dat toorn binnen de historische werkelijkheid volgens Wynne geen plaats heeft; nee, zij reinigt en vervolmaakt de zondaar door alle zelfrechtvaardiging weg te branden en dat blijft pijnlijk of hartverscheurend (51-2). Gods toorn is echter niets om bedroefd over te zijn, het is de tuchtiging van de zonen die Hij liefheeft, van de mensen in wie Hij een welbehagen heeft (verg. Spr.3:11-12). In paragraaf 4.4. heb ik echter al aangetoond dat Wynne in zijn exegese eenzijdig is. Het valt niet vol te houden dat Gods recht geen levens-vernietigende potentie heeft. Gods generositeit gaat bijzonder ver. Hij is uiterst langzaam tot toorn, maar toch wordt het einde van deze generositeit en traagheid in uiterst schrille beelden geschetst. Vernieling, stromen van bloed, uitwerping en buitenste duisternis doemen op als helse realiteit binnen het kader van wat recht is.

Luthers ontdekking van het verlossende, of beter gezegd, schenkende karakter van Gods gerechtigheid noopte hem, en ook ons, niet noodzakelijk tot de uitsluiting van andere aspecten binnen die gerechtigheid.³⁸ De Protestantse Orthodoxie hanteerde een breed begrip van Gods gerechtigheid waarin niet alleen straf, maar ook beloning en Gods regering

³⁵ Luther, *Lat.-Dt. Studienausgabe Bd. 2*, 504 (WA 54, 185). Formele of actieve gerechtigheid, gerechtigheid die actief is in iemand.

³⁶ Luther, *Lat.-Dt. Studienausgabe Bd. 2*, 504 (WA 54, 185-6).

³⁷ Luther, *Lat.-Dt. Studienausgabe Bd. 2*, 506 (WA 54, 186). Klaassen stelt: “Luthers zogeheten ‘reformatorische ontdekking’ bracht hem tot het inzicht dat Gods gerechtigheid niet de maatstaf is waaraan de christen aan het eind van zijn loopbaan gemeten wordt, maar de gave die hem door het geloof in Christus reeds nu geschonken wordt (*iustitia Dei = iustitia Christi*).” Klaassen, *In Christus rechtvaardig*, (2013), 359.

³⁸ De link die de dichter van de hierboven al aangehaalde psalm 102 legt tussen Gods toorn en de dood (v.21; ten dode opgeschreven) is te vergelijken met psalm 90. Aan deze psalm heeft Luther in het kader van zijn 3^e collegereeks over de psalmen (*Dritte Psalmenvorlesung: 1534-5*) uitgebreid aandacht besteed. (WA 40.3) Het is opvallend hoe Luther daar 17 jaar na de wending spreekt over Gods toorn, als een ernstige en schrikbarende realiteit, een verschrikking Gods (*timor Dei*). Thorsten Dietz schrijft dat Luthers focus juist in dit psalmcollege is verschoven van de *Erschrockenen* naar de *Sicheren* en *Unempfindlichen*. (297) Luther betoogt in het college dat in de ‘vreze Gods’ niet enkel een aspect van verering en eerbiediging zit, maar getuige Gods toorn ook een aspect van angst, van verschrikking (294, n.30). De mens leeft met de adem van de dood in de rug en de toorn van God onthult daarvan de diepste waarheid. De dood is niet een ‘tragisch lot’ maar “*Leben unter dem Zorn Gottes um der Sünde willen.*” (297) Het is daarom volgens Luther noodzakelijk deze toorn te kennen, alleen zo wordt de *homo insensatus* (ongevoelige/onverschillige mens) uit zijn doodslaap opgeschrikt. (296) “Dieser Sachverhalt [Leben unter dem Zorn Gottes] will erfahren, gefühlt, empfunden werden und kann ohne diesen Aneignungsprozess in seiner Bedrohlichkeit auch nicht überwunden werden.” (298) Alleen in de erkenning, het zichzelf toe eigenen van deze verschrikkelijke werkelijkheid, wordt er plaats ingeruimd voor het heil van God doordat de mens vanuit die verschrikking naar de Verlosser leert vluchten (292-3). Thorsten Dietz, *Der Begriff der Furcht bei Luther*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009).

een plaats had. Het is terecht om te stellen dat dit het *iustitia distributiva* begrip weerspiegelt. Dat heeft belangrijke implicaties in het denken over de betekenis van Christus voor de mens. De gedachte is dat God Christus enerzijds straft, het volle gewicht van zijn toorn (*in soul and body*, Owen) over de zonde komt op hem te liggen (verg. Turretini §3.3). Doordat Christus echter als de Rechtvaardige gehoorzaamt en in het dragen van de straf op de zonde het recht van God ten volle onderschrijft en ondergaat (§2.2.3), wordt Hij ook van Godswege beloofd met de opstanding en die beloning wordt in Christus (door geloof) ook meegedeeld aan de gelovige.³⁹ Dat laat zien dat de Orthodoxie Gods gerechtigheid als *iustitia distributiva* niet los leest en denkt van de gemeenschap met Christus (*unio cum Christo*).⁴⁰ In de gemeenschap aan Christus is Gods gerechtigheid niet langer straffend maar belonend, maakt de toorn plaats voor de genade dat Christus' beloning ook aan de mens als zondaar wordt toegekend. Het oordeel dat het *iustitia distributiva* begrip in de Protestantse Orthodoxie als vertaling van Gods gerechtigheid een filosofisch en bijbel-vreemd gerechtigheidsbegrip is kan ik daarom niet delen. Zo heeft N.T. Wright gelijk dat de Bijbelse woordstammen van gerechtigheid met hun afgeleiden (Hebr: צדקה en Gr. δίκαιος) het aspect in zich hebben van Gods 'faithfulness to the covenant', maar zeker ongelijk als hij daarmee meent Gods gerechtigheid uitputtend te definiëren en het klassieke *iustitia*-begrip te kunnen veroordelen.⁴¹

5.2.1. De keerzijde in de Schrift.

Het distributieve element van Gods gerechtigheid komt in de eerste plaats ook daar naar voren waar Gods gerechtigheid als verbondstrouw moet worden gelezen, zoals in het bekende gebed in Psalm 71:2 (ook Psalm 43:1): "*Red mij door Uw gerechtigheid en bevrijd mij, neig Uw oor tot mij en verlos mij.*" Gods gerechtigheid is dat Hij de hoop of het geloof van de dichter beloont door hem te bevrijden uit de hand van de vijanden, de goddelozen (v.4). De keerzijde van deze beloning is straf voor de goddelozen: "*Laat beschaamd en vernietigd worden wie mijn tegenstanders zijn.*"⁴² Het punt waar het hier om gaat is dat

³⁹ Vergelijk HC 23.60 waar de verschillende vormen van gerechtigheid die later door Turretini worden onderscheiden (§3.2) zo in terug te lezen zijn: "Hoe zijt gij rechtvaardig voor God? Alleen door een waar geloof in Jezus Christus; alzo dat, al is het, dat mij mijn consciëntie aanklaagt, dat ik tegen al de geboden Gods [*gerechtigheid in 'rule and government'*] zwaarlijk gezondigd en geen daarvan gehouden heb, en nog steeds tot alle boosheid geneigd ben, nochtans God [!], zonder enige verdienste mijnerzijds, uit louter genade mij de volkomen genoegdoening [*vindictive justice*], gerechtigheid en heiligheid van Christus schenkt en toerekent [*premiative justice*], evenals had ik nooit zonde gehad noch gedaan, ja, als had ik zelf al de gehoorzaamheid volbracht, die Christus voor mij volbracht heeft, in zoverre ik zulke weldaad met een gelovig hart aanneem."

⁴⁰ We raken nu aan de rechtvaardigingsleer. Zie daarvoor in het bijzonder de pagina's 273-9 over Owen in het al eerder aangehaalde boek: Klaassen, *In Christus rechtvaardig*.

⁴¹ Zo schrijft N.T. Wright: "And unless the scholars of any time had lost their moorings completely, drifting away from the secure harbor of ancient Jewish thought, not least the biblical thought where Paul and his contemporaries were anchored, and had allowed the little ship of exegesis to be tossed to and fro with every wind of passing philosophy, nobody would have supposed that 'God's righteousness' was anything other than his faithfulness to the covenant (...)." N.T. Wright, *Justification. God's plan & Paul's vision*, (Downers Grove: IVP Academic, 2009), 88 en 178. Zie ook Berkhof, *Christelijk geloof*, 132. Vergelijk ook Muis, *Onze Vader*, 286 n.180.

⁴² Natuurlijk moet in aanmerking worden genomen dat we hier te maken hebben met een 'Psalm', een lied van een gelovige maar ook elders komen we deze keerzijde van Gods recht tegen. In zijn gebed om de stad Sodom (en Lot) doet hij een beroep op het 'recht' van de 'Rechter van de hele aarde' (Gen.18:25). God staat vervolgens blijkbaar in Zijn 'recht' om Lot uit de stad te redden maar ook om de steden met hun inwoners te verwoesten. Jeftha bidt in Richt.11:27 om Gods rechtspraak en God spreekt recht door het volk van de Ammonieten te laten overwinnen door Jeftha (...*de HEERE gaf hen in zijn hand*).

hetzelfde recht van God een verschillende uitkomst heeft m.b.t. hen die tot zijn volk behoren en zij die daar niet toe behoren. Van de Beek schrijft:

Zoals we zagen, is het geloof in de opstanding voortgekomen uit de gedachte dat God *recht* zal doen. Het is dus een fundamentele theologische notie. Zonder verrijzenis is God *onrechtvaardig* en niet trouw. Bij die *rechtvaardigheid* van God hoort echter ook dat de goddelozen gestraft worden.⁴³

Dat Gods gerechtigheid niet enkel trouw en zijn genade omhelst, maar ook verlating en vergelding en dood, wordt ook helder in Jesaja 10:22-23 (verg. Dan.9:14). Er keert maar een rest terug uit de ballingschap: *“tot verdelging is vast besloten; het stroomt over van gerechtigheid. Ja, een vernietigend einde – en dat is vast besloten – gaat de Heere (...) ten uitvoer brengen.”* Nu staat deze tekst ook in het kader van de verlossing: *“Wees niet bevreesd”* (v.24), *“Want nog een klein moment – en dan is de gramschap voorbij en zal Mijn toorn zich richten op hún vernietiging.”* Verbondstrouw met een vernietigende keerzijde, naar Israël toe en richting de onderdrukkende volken. De dood is nadrukkelijk in het kader van Gods recht inbegrepen zo blijkt ook uit Psalm 110:6. Gaan we verder in het Nieuwe Testament dan is het beeld van de rechtszaal in Math.25 ook niet mis te verstaan, het behoort tot het goed recht van de Zoon des mensen om te scheiden (v.32) te vervloeken en weg te zenden in de eeuwige pijn (v.41 en 46).⁴⁴ Verder heb ik al 2 Thessalonicenzen 1 genoemd (p.53) en ben ik uitgebreid ingegaan op Wynne’s interpretatie van het boek Openbaringen (§4.4.3). Wat Openbaring betreft acht ik het goed om nog het commentaar van Craig R. Koester aan te halen. Deze schrijft naar aanleiding van het beeld van de wijngaard in 14:17-20:

66

Previously, the martyrs have called out from the altar, demanding to know how long God will delay in taking action against those who shed their blood (6:9-11). In the scenes that followed, cosmic disasters manifested divine wrath against the world, but the movement toward judgement was repeatedly interrupted in order that people could be sealed and redeemed (7:1-17) and that continued witness could be given to the unrepentant world (...). But now the vision of the grape harvest shows that delay in judgement will not continue indefinitely. Action will taken against the wicked, and when it does, the perpetrators of unjust violence will become the victims.⁴⁵

Ook in de Openbaringen wordt Gods generositeit en het feit dat God langzaam is tot toorn benadrukt, herhaaldelijk wordt het oordeel uitgesteld en onderbroken.⁴⁶ Dit geduld van God, zijn traagheid om te toornen heeft een overeenkomst met de uitoefening van Gods toorn. Voor beide wordt de ‘kwaliteit’ zonde verondersteld (§ 3.4.2) en zo blijven beide ook in hun uitoefening actief tot de dag dat God in zijn oordeel definitief een einde maakt aan het zondigen.⁴⁷ Het geduld van God vindt haar einde in de dag dat zondaren de mogelijkheid

⁴³ A. van de Beek, *God doet recht*, 107. Cursief door mij. Vanuit de relatie tussen Gods recht en opstanding stelt van de Beek overigens direct hierna dat een *annihilatio* als één van de mogelijke alternatieven voor de hel theologisch gezien bezwaarlijk is.

⁴⁴ Verg. Luk.13:24 e.v.

⁴⁵ Craig R. Koester, *Revelation* [The Anchor Yale Bible 38A] (London: Yale University Press, 2014), 629.

⁴⁶ H.G.L. Peels, *Traag tot toorn*, 9 en 28.

⁴⁷ Mensen, zondaren leven van Gods geduld en die vertroosting mag als bron van hoop niet onbenoemd blijven. Peels stelt echter wel naar aanleiding van het credo in Ex.34:6-7 dat Gods lankmoedigheid of geduld

tot zondigen wordt ontnomen, doordat God hen overgeeft aan de tweede dood (Op.21:8). Volgens Koester duidt het beeld van de wijn in Openbaring op een symmetrie in het oordeel van God:

John develops the wine imagery to show symmetry in God's judgement (Rev.14:19), following the pattern of previous scenes in which angels declared that Babylon made the nations drink the wine of her passionate immorality (14:8).⁴⁸

Het oordeel van God is in overeenstemming met de overtreding en daarmee komt het aardig in de buurt van het klassieke verstaan van Gods gerechtigheid zoals we dat zojuist hebben gezien. Deze symmetrie (als een *iustitia distributiva*) in Openbaring staat niet op zichzelf, maar zij is ook in overeenstemming met Jezus' eigen voorstelling van Gods gerechtigheid. We zagen inderdaad hoe Hij deze in de gelijkenissen voorstelt als gekarakteriseerd door grote generositeit (§ 4.4.1) en het is ook ons inziens noodzakelijk dat dit ook pastoraal en homiletisch ons eerste woord is. We zagen echter ook hoe Jezus de donkere tonen (in ieder geval van de mens uit gezien) van deze gerechtigheid niet verzwijgt, Hij 'belicht' ze integendeel in alle ernst. Wellicht het meest indringende woord is dat wat Jezus Abraham in de mond legt in de gelijkenis over de 'rijke man en de arme Lazarus' in Luk.16:25: "*Kind, herinner u dat u het goede deel ontvangen hebt in uw leven en Lazarus evenzo het kwade. En nu wordt hij vertroost en u lijdt pijn.*" We kunnen ons niet aan de indruk onttrekken dat het hier om meer gaat dan enkel Abrahams constatering van de feitelijke toestand (binnen de grenzen van de gelijkenis). Zonder dat het woord gerechtigheid hier wordt genoemd, wordt duidelijk dat Abraham de 'rijke man' die *in de hel* zijn ogen opslaat en *in pijn* verkeert (v.23) bewust maakt van het feit dat zowel aan hem als aan Lazarus recht is gedaan. Recht in distributieve zin, straf en beloning.

5.2.2. Gerechtigheid en liefde.

Het spreken over gerechtigheid heeft zoals we hierboven zagen een sterke juridische inslag doordat termen als regering, oordelen, belonen en straffen er een plaats in hebben. De term heeft op die manier de neiging om afstandelijkheid in de God-mens relatie te suggereren. Daarbij moet echter in het oog worden gehouden dat de vraag naar Gods gerechtigheid een belangrijk soteriologisch aspect heeft; hoe doet God ons recht en hoe zet God de dingen recht? Wright's karakterisering van gerechtigheid als verbondstrouw is een goede herinnering aan het feit dat Gods gerechtigheid ook het aspect van vriendschap (Gen.17:1-8), persoonlijke verbondenheid en liefde in zich herbergt. Dat we Gods toorn niet als een aspect van zijn liefde maar als aspect van Zijn gerechtigheid beschouwen ligt precies in het feit dat Gods gerechtigheid via zijn toorn kan motiveren tot straf terwijl dit bij liefde niet het geval is. Gods liefde motiveert tot liefdevolle daden en in geen enkel geval kan straf *op zichzelf* als liefdevolle daad worden verstaan. Een ouder kan weliswaar in liefde besluiten te straffen, maar ook dan is die liefde niet primair. Primair is de waarneming dat er in het kind iets is dat niet correspondeert met het innerlijk moreel kompas (gerechtigheid) van de ouder

(*traagheid tot toorn*) niet als synoniem van genade kan worden gelezen: "De mogelijkheid van Gods toorn is steeds geïmpliceerd in de notie van Gods lankmoedigheid en vormt daarvan de achtergrond. (...) Niet alleen de notie van genadige vergeving, maar ook die van straffende vergelding heeft in het Credo een plaats." H.G.L. Peels, *Traag tot toorn*, 21.

⁴⁸ Koester, *Revelation*, 630.

en het is pas daarna liefde om dat te willen corrigeren.⁴⁹ Op het voorstel van Gods toorn als het branden van zijn gekwetste liefde antwoordt Muis bovendien dat dit te weinig verdisconteert dat God eveneens toorn over onrecht tegenover anderen.⁵⁰ Bovendien: “De emotie van een afgewezen minnaar [gekwetste liefde] is overwegend passief, een verdriet dat niet tot handelen hoeft te leiden. De toorn van God is echter een [activerende] emotie die altijd tot handelen beweegt.”⁵¹ Dat laatste is een belangrijke observatie die ons terugbrengt bij het feit dat bijvoorbeeld Owen Gods toorn een *external operation* noemde, een synoniem voor Gods straf*uitoefening*. Gods toorn beweegt altijd tot handelen en daarom is deze deugd van God (Turretini, p.37) moeilijk van haar uitoefening te scheiden.

In de discussie over toorn als *affect* of als *effect* wil ik Muis volgen door te stellen dat we het op een zeer bepaalde manier als een emotie (*affect*) van God kunnen zien. In zoverre we ons ervan bewust moeten zijn dat er een hemelsbreed verschil is tussen de menselijke emotie toorn en de Goddelijke emotie. Dat was in feite ook het punt binnen de Orthodoxie. We zagen (pp. 27-28 en 37 e.v.) dat ook Owen en Turretini beseften dat toorn als zodanig wel degelijk een *affect* is. Zij beogen dat *affect* echter zoveel mogelijk te ontdoen van de menselijke hoedanigheden die er vaak zo nauw of zelfs onlosmakelijk mee verbonden zijn; onbeheersbaarheid, disproportionaliteit etc. Zij hadden daarmee als doel om Gods onveranderlijke, betrouwbare karakter te onderstrepen. Bij Owen leidde dat ertoe dat hij vooral over toorn sprak als een *effect* hoewel hij (uiteindelijk), via het spreken over Gods gerechtigheid, benadrukt dat het gegrond is op en voortkomt uit de diepte van Gods wezen (§2.4.1, bij noten 88-9). Die gedachte zagen we voortgezet bij Turretini die over toorn sprak als een deugd (*virtus*) van God. Meer nog dan bij Turretini zagen we echter bij Owen wat hier door Muis wordt benadrukt, dit *affect* is bij God geen gekwetste liefde die passief blijft, maar het leidt altijd tot handelen, komt altijd *effectief* tot uiting.

Hier in paragraaf 5.2 wordt duidelijk dat de vraag naar Gods toorn in feite beslist wordt rondom de vraag naar Gods gerechtigheid. De kracht van Wynne's theologie is dat zij (opnieuw) belicht dat Gods gerechtigheid genereus is en dat zij tevens de pedagogische dimensie van Gods toorn belicht. In de Schrift blijkt keer op keer dat het ontbranden van Gods toorn primair als doel heeft dat het volk weer naar hem, de Heilige Israëls, zal roepen en vragen. Paradigmatisch is het Bijbelboek Richteren. Het volk verlaat de HEERE en volgt andere Goden na en zij verwekken daarmee God tot toorn (2:12, 14 en 20). De onderdrukking waaronder de HEERE hen brengt, doet hen zuchten en roepen tot God en Hij ontfermt zich daarop keer op keer met eindeloos geduld. In de Schrift en daarom ook in de theologie wordt echter niet verzwegen dat Gods toorn een keerzijde en ja, ook een einde

⁴⁹ Ter verheldering: het feit dat ik tot de conclusie kom dat het kind gestraft moet worden (de oorzaak ervan) ligt niet in de liefde (vandaar dat ik de liefde niet *primair* noem) maar in het feit dat ik constateer dat er iets is in het kind dat niet te tolereren valt. Na die constatering volgt de overweging waarin de liefde voluit betrokken is, wat te doen met het geconstateerde kwaad in/van het kind? De ene keer is het liefde (dus als secundaire motivatie) om te reageren met straf, de andere keer om *alleen* een grondig gesprek aan te gaan. De eigenlijke of primaire oorzaak van de straf of het gesprek is nog altijd de geschonden maatstaf van rechtvaardigheid. Straf is één van de middelen (in de opvoeding) om een kind bewust te maken van die maatstaf, niet een middel om het kind te overtuigen van de liefde van zijn/haar ouders (daar zijn andere middelen voor; knuffelen, aandacht/belangstelling etc.). Hopelijk ontdekt het kind echter wel, dat de ontvangen straf geheel correspondeerde met de liefde van de ouders.

⁵⁰ Muis, *Onze Vader*, 303. Ook al genoemd in §4.1, n.6.

⁵¹ Muis, *Onze Vader*, 303.

heeft. Gods pedagogiek is pijnlijk en ja, vernietigend waar zij niet het effect heeft dat Hij met recht wel had mogen verwachten, namelijk gehoorzaamheid en toewijding. Vijanden komen om onder Gods toorn en de spanning wordt in historisch opzicht tot een hoogtepunt opgevoerd in Jezus' gelijkenis (Math.21:37), ook al aangehaald in § 4.4.1, als *ten laatste* de Zoon wordt gezonden. Wie hem verwerpt en tegenstaat heeft niets anders dan het ergste te vrezen en te verwachten; niet Gods *vriendelijk* aangezicht vol vrolijkheid en licht maar een verschrikkelijke verwachting van oordeel en verslindend vuur (Hebr.10:27).

5.3. Slot.

De vraag die we in het bijzonder naar aanleiding van Wynne's theologie stelden was:

In hoeverre valt in de protestantse dogmatiek de toorn van God op te vatten als een verlossende eigenschap?

Het korte antwoord op deze vraag luidt nu: In zoverre Gods toorn het middel is waarmee Hij ons naar zichzelf en zijn Christus uitdrijft kan zij verlossend worden genoemd. In zichzelf heeft Gods toorn echter geen verlossend karakter, integendeel, Gods toorn verteert hen die ongehoorzaam zijn aan Christus.

Dit antwoord zal ik nu nog toelichten in een aantal alinea's die tegelijkertijd gelden als de hoofdlijn van deze thesis. In Wynne's theologie zagen we dat er ondanks de pijnlijke aspecten toch over Gods toorn als over een volledig verlossende eigenschap kon worden gesproken. Gods toorn verlost van zonde, van kwaad en onrecht. Dat is (juist) ook eschatologisch het geval, Gods toorn is het instrument waarmee Hij alles wat in zijn koninkrijk geen stand kan houden als stro en hout wegbrandt om zo het zuivere goud over te houden (verg. 1 Kor. 3:15). Zondaren zullen daar behouden doorkomen, omdat de Levende God, de God en Vader van Jezus Christus is. Hij zal volgens Wynne in het laatste oordeel niet anders oordelen dan dat Hij in Christus doet, namelijk vol van genade. Zijn recht(vaardigheid) doorbreekt ook dat wat wij mensen als rechtvaardig beschouwen (distributieve gerechtigheid; *iustitia formali seu activa*). Dit systematisch-theologisch zware argument (Godsleer) heeft er mede voor gezorgd dat deze scriptie me buitengewoon veel hoofdbreken heeft gekost. Het bracht mij bij de vraag of een klassieke calvinistische godsleer de mensen in feite geen wrede, duistere en ongenadige God voorhoudt die mensen uiteindelijk toch op hun 'werken' afrekent.

Het bovenstaande onderzoek heeft echter toch een andere weg gewezen, die niet zo zeer gemakkelijker is als wel eerlijker. In die weg kent God de historie een groot gewicht toe, niet zondermeer als een zelfstandige grootheid tegenover God maar in de vraag of er *geloof* op aarde wordt gevonden (Luk.18:8). Geloof in de Levende God die langzaam tot toorn te bewegen is. Geloof in die God die snel is tot barmhartigheid, in Hem die "een zeer overvloedige Fontein aller goeden" is.⁵² Een fontein waar een mens en zondaar zich uitvoerig en gratis aan mag laven (Joh.7:37). Waar wij nog niet te bewegen zijn om daar te komen, breekt Hij in met zijn toorn, om ons te bewegen ons alsnog onder Zijn genadige en goede bewind te scharen. Bekend is C.S. Lewis uitspraak: "God fluistert tot ons in onze genietingen, Hij spreekt tot ons geweten, maar Hij roept in ons lijden. Het is zijn megafoon om een dove

⁵² NBG art.1.

wereld wakker te schudden.”⁵³ Owen schreef (p.27) dat deze zichtbare wereld is aangewezen als zetel en woonplaats van “all kinds of misery, grief, lamentation, cares, wrath, vanity, and inquietude”. Owen vervolgt dit door te stellen dat de apostel Paulus hiermee de noodzaak aanwijst van de verzoening door het bloed van Christus.⁵⁴ Als we dat in aanmerking nemen dan kunnen we zeggen dat de demonstratie van Gods toorn Gods megafoon is. Gods toorn roept mensen niet alleen individueel, maar roept de wereld als geheel op *dat zij moet sterven aan zichzelf* om (voor) God te leven! (verg. Gal.2:20) In die zin en niet anders is zij een verlossende eigenschap, te vergelijken met de functie van de wet bij Luther, zij drijft uit tot Christus!⁵⁵ Dat we erkennen dat Gods toorn zo tot bekering en geloof in Christus oproept, wil echter niet zeggen dat de toorn zelf genade is. Ik moet denken aan een zin die binnen de Gereformeerde Gemeenten, bij de aankondiging van een overlijden, nog wel tegenover de gemeente wordt uitgesproken: “Heilige de HEERE deze roepstem aan ons aller hart.” Het is genade dat wij mensen door de dood heen Gods roep horen om ons heil bij de Levensvorst te zoeken, maar daarmee is de dood zelf nog geen genade.

In de beweging waarin God zijn toorn uitoefend zijn we dus uiteindelijk niet met zijn toorn geholpen, maar met zijn Christus. Hij staat, op voorwaarde van geloof, voor een zondaar in. Ik herinner me een boekje van vroeger waarin een indianenstam de tactiek van verschroeide aarde toepaste. Gecontroleerd liet men grote stukken bos rond het dorp wegbranden, zodat de aanstormende bosbrand geen nieuw voedsel zou vinden en hun dorp gespaard zou worden. Het vuur van Gods toorn heeft gebrand, maar het is voor ieder mens nog steeds ongelooflijke dwaasheid om het al verschroeide deel (het kruis) te mijden in de hoop dat het voor ons eigen o zo kostbare stukje bos wel gespaard zal blijven voor de rondgaande verschrikking.⁵⁶ Van de zondaar wordt slechts één ding gevraagd, om zich naar het kruis te begeven in geloof en met grote hoop op Gods barmhartigheid. Gods toorn woedt, en het is zaak daaraan te ontkomen! Gods toorn is dus zelf uiteindelijk niet verlossend, maar zij blijft eeuwig op hen die Christus’ verschijning niet hebben liefgehad (naar Joh.3:36 en 1 Tim.4:8).

Wat we in deze thesis zagen is ook te vangen in de vraag naar verkiezing en een dubbele uitgang uit de geschiedenis. We zagen hoe Owens betoog in *The Death of Death in the Death of Christ* in feite daarover gaat, om de vraag of de effectiviteit en volledigheid van het werk van Christus te rijmen is met een leer van alverzoening. Owen zag in de alverzoening zoals die door zijn tijdgenoten werd geleerd niet alleen een onbijbels geluid, maar eveneens een theologische onderwaardering van Christus’ persoon en werk en een schromelijke overwaardering van de menselijke vrije-wil. De geesten waren echter in die zin nog één in dat zowel Owen als ook zijn opponenten geloofden in een dubbele uitgang’. Op dat punt is

⁵³ C.S. Lewis, *Het probleem van het lijden* (Kampen: Kok, 2008), 94.

⁵⁴ “(...) the apostle [in Rom.3:18-26], from this demonstration of the divine anger from heaven against the sins of men, argues the necessity of appointing an atonement through the blood of Christ.” Owen, *Dissertation*, 547 (74).

⁵⁵ Volkmann, *Der Zorn Gottes*, 105.

⁵⁶ De verdere beperkingen van het beeld mogen duidelijk zijn; een bosbrand is iets negatiefs omdat het goed en groen bos vernielt en zwartgeblakerde aarde achterlaat. Gods toorn vernietigt de zonde en de zondaar tezamen, het kwade werpt Hij op één hoop om het te verbranden en om juist het goede over te houden (Math.13:36-43). Bovendien is een bosbrand oncontroleerbaar en dat is, zoals we al eerder stelden, bij Gods toorn bepaald niet het geval. Wel mogen we zeggen, God weet dat Zijn toorn zonde en zondaar tezamen verdelgen zullen, juist daarom heeft Hijzelf in een plaats voorzien waar het vuur al heeft gewoed, een plaats om te ontkomen!

de discussie radicaal verschoven en veranderd. Zoals net al aangestipt komt Wynne's theologie uit op alverzoening vanuit de Godsleer.⁵⁷ Zoals Owen zijn tegenstanders allereerst op exegetische gronden tot de orde roept, zo was het ook hier de exegese waar we noteerden dat Wynne's systematisch-theologische overwegingen een eigen leven gingen leiden. Ja, zijn recht overtreft genadig al onze verwachtingen maar juist als mensen die onze plaats hebben in de historie, hebben wij het recht niet om onze *historisch-menselijke grenzen* te overschrijden en dit genadige recht op eigen houtje te *vereeuwigen* in en bij God. Temeer daar God zelf het tegendeel lijkt te doen en niet alleen zijn genade, maar ook zijn toorn een eeuwigheidswaarde toekent (buitenste duisternis, poel van vuur en sulfer).

God laat nu al iets doorschemeren van de beslissende ernst van de historie waarin wij nu leven. Het is echter ook duidelijk dat Hij deze laatste ernst in haar volheid juist reserveert voor het laatste. Het grote en definitieve oordeel wacht nog en daarin schemert door dat Hij langzaam is tot toorn (wat wij nu zien is slechts het begin van zijn toorn). Voor ons leven in het 'eerste', de historie, heeft Hij primair zijn eerste Woord, het Woord van zijn grote genade en barmhartigheid in Christus. Zijn boodschap is dat er: "geen verdoemenis (*κατάκριμα*) [is] voor hen die in Christus Jezus zijn." (Rom.8:1) Met dit eerste woord is God onze zonde, onze rebellie voor. Dit eerste woord is zelfs genoeg voor iemand die pas met zijn laatste woorden tot hem komt (Luk.23:39). God maakt er, in de verkondiging van het evangelie, geen geheim van dat Hij ons met dit eerste woord voor wil blijven tot in eeuwigheid. Gods ongekende generositeit wordt met de ernst van een dreigend laatste woord van toorn niet platgeslagen, maar het geeft juist Bijbelse diepte en reliëf aan dit eerste woord.

Spreken over Gods toorn op de manier zoals ik hier voorstel is niet een gemakkelijke oplossing. Het maakt spreken met de persoon die we aan het begin van dit hoofdstuk hebben ontmoet er niet gemakkelijker, eerder moeilijker op. Zijn zij die zeggen: "Iedereen maakt fouten en God staat iedereen straks met open armen op te wachten", niet barmhartiger dan hij die zegt dat de angstwekkende mogelijkheid bestaat dat God zijn toorn vereeuwigd? Is zo'n persoon niet zelfs genadiger dan God? Bijbels-theologisch kunnen we zeggen dat we in deze uitspraak stuiten op de existentiële ergernis aangaande 'de gekruisigde Christus'. De wereld wil het niet voor waar hebben dat de verlossing via de smaad van Christus' kruis gerealiseerd wordt.⁵⁸ Een andere vraag is hoe zo iemand pastoraal

⁵⁷ Volkmann stipt het probleem van de verkiezingsleer ook aan en wijst daarbij op Luthers *drei-lumina-lehre* (*Licht der Vernunft/Licht der Gnade/Licht der Herrlichkeit*). Met deze leer creëerde Luther een mogelijkheid om de laatste verborgenheid van de verkiezing in Gods handen te laten. De laatste schellen van ondoorzichtigheid vallen de gelovige pas in het licht van de (toekomstige) heerlijkheid van de ogen. "Im Licht der Herrlichkeit, so Luthers Erwartung, wird sich Gott in seinem Gericht jedoch als gerecht erweisen." Mij valt op dat hier niet voor het woord *gnädig* maar voor *gerecht* is gekozen. Ook voor Luther valt Gods genade blijkbaar toch niet helemaal samen met Gods recht. Bij Volkmann resulteert Luthers *lumina-lehre* erin dat de metafoor van Gods toorn aangaande het laatste oordeel alleen als neutrale analogie beschouwd moet worden; neutraal omdat een mens/gelovige niet nu al kan doordringen tot in het licht der heerlijkheid. Volkmann hoopt echter, met een verbelijkbare beroep op Gods liefde als bij Wynne op Gods recht, dat Gods toorn zich in het *Licht der Herrlichkeit* als positieve, en niet als negatieve analogie zal openbaren. Volkmann, *Der Zorn Gottes*, 13-4 en 281-2.

⁵⁸ Luther zegt in zijn preek op goede vrijdag 1534 naar aanleiding van Luk.23:40-43: "Es ist wohl ein Groß, stark Aergerniß, daran sich alle Welt stößt, daß Christus so eines schmähhlichen Todes stirbt; dennoch reißt dieser Schächer [Mörder] hin, und hat so großen glauben, das er Christum, der neben ihm am Kreuze hängt, einen Herrn und König nennen darf."⁵⁸ Voor Luther houdt deze gelovige verhoging van Christus nauw verband met

tegemeet te treden valt. Hij oogt sympathiek, hij spreekt met vuur en passie en is met mensen bewogen. Wat uit het bovenstaande volgt is dat het niet de juiste weg is om Gods laatste woord als eerste te spreken. Ik heb getracht het gesprek op de betekenis van Jezus te brengen, Hij is Gods eerste Woord. Maar ook dan wordt het niet eenvoudig, want de geringschatting die Owen ook in zijn tijd noteerde kwam dan ook hier naar voren. Jezus was een wijs man, we kunnen veel van hem leren. Ook in de visie van mijn gesprekspartner bleef de mens aan zichzelf overgeleverd, hij moet het zelf doen en God is er dan alleen nog goed voor om *ten laatste* nog (even) zijn 'goedkeuring' aan het menselijk leven te hechten.

Het ging de man om goed en kwaad en zijn stelling was dat God niet zo oordeelt als wij doen. Dat is een terecht gevoelen en raakt een theologische diepte zoals Wynne die ook heeft aangestipt. Dat wil echter niet zeggen dat God aan goed en kwaad voorbij gaat; alleen hanteert God een andere definitie van goed en kwaad. Niet hij is rechtvaardig die het goede doet in moreel opzicht, maar hij *die gelooft* wordt het tot gerechtigheid gerekend (Rom.4:5). De opvatting van mijn gesprekspartner over het oordeel van God was gebaseerd op een moralistisch verstaan van goed en kwaad; als een stel regels waaraan je al dan niet voldaan hebt. Misschien maakt dat juist duidelijk wat de roeping is van een christen in kerk en samenleving, om de nieuwe regel die God heeft gesteld opnieuw *en volledig* te articuleren, de geloofsregel van de zojuist al genoemde tekst Joh.3:36: "Wie in de Zoon gelooft, heeft eeuwig leven, maar wie de Zoon ongehoorzaam (!) is, zal het leven niet zien, maar de toorn van God blijft op hem." Het goede doen is geloven in de Zoon, de Levende God schenkt (distributief) het eeuwig Leven in zijn Naam.

6. Summary

The place of wrath in a doctrine of God is highly contestable. Not only in theology *per se* but the more so in modern society. Even if God not totally disappeared from the storyboard, in the minds of most modern *christian* people, God's activity remains reserved to hearing prayers and sustaining lives. The reason behind thinking through something 'destructive' as God's wrath or anger, is the fact that scripture presents us with a highly active God. He, who, once stirred in anger, frightens people (and animals) so much that they wish to hide from Him in anguish. For that reason the paradigm of a sustaining-friendly God seems to be a misleading one. Jeremy J. Wynne wrote a book about God's wrath in which he claims that God's wrath belongs fully to God. As it belongs to the God and Father of Jesus Christ however, wrath needs to be seen as a soteriological notion. Our question is whether wrath indeed can be solely seen as that soteriological, pedagogical notion or not. It seems possible, with such a notion of God's wrath, to reconcile the noticed longing in our societies for sustenance and affirmation with the biblical notion of this highly active God. Our thesis surveys this question along the lines of Protestant Orthodoxy according to John Owen and Francis Turretini and includes an in-depth survey of Wynne's thesis.

God's righteousness includes, according to the Orthodox, his sin-punishing justice. God is not indifferent to injustice and sin but he shows his wrath in and over the world in all kinds of misery, grief, lamentation, troubles, vanity, and inquietude. In extension of this wrath, Jesus so called ignominious, accursed death has his necessary cause in God's anger about all human rebellion. The Orthodox appeal to the concept of the *covenant of grace* to underline the unity of Father and Son in the exercise (or egress) of wrath. Jesus Christ fully consents to the justice of his Father. The Father is most merciful in sending his most beloved Son as a mediator and surety to free sinners from his wrath. God's necessary wrath is in the vision of the Orthodox not a grim fate, it underscores on the contrary the freedom and excessiveness of God's grace. God is not bound to reward obedience, because as his creatures we are obliged to obey Him as our Lord and Creator. But as we are not obedient and store up wrath (Rom.2:5), grace shows itself the more wonderful and free compared to this demerit of sinners.

Wynne unfolds his theology under a strong notion of God's *aseitas*. With this he demonstrates that God, as the Living God, owns his wrath. Wrath is not a predictable feature of the created world in which the consequences of sin ripple away as circles in water. The most far reaching feature of Wynne's theology compared to the Orthodox is however his defining God's justice as an order full of generosity. God defines his own right as outstandingly generous. So defined, God's justice stands in sharp contrast with a classic-philosophical formal justice. In Christ God makes clear he gives not according to what we deserve or what we possess, but according to his very own generosity and grace. In this way it is no longer possible to attribute a dark or ultimate destructive aspect to God's wrath. As God is Light and Livingness, so is He in his *pedagogical* wrath and so He will be in the day to come (eschaton). God will in his wrath reveal all human sinfulness and unrighteousness, it will be painful but ultimately cleansing.

According to the two named features of Wynne's theology (*aseitas* and righteousness), the last evaluative chapter opens with two sections; one on ontology and the other on God's

righteousness. God's being *a se* is defended against two modern critics of the concept. In one God's being disappears behind a reading wherein God's wrath is grasped as a metaphor to human political activity and resistance. Behind this lies the reproach (taken up by the 2nd critic) of derelationality against a classical ontological doctrine of God. It would be impossible in the framework of such a doctrine to imagine a real relation between God and his creation. This objection seems to wipe out the possibility of Gods activity in wrath. My argument however, is that the modern plea for genuine relation, which makes room for mutual influence, as in a paradox almost cancels out the Biblical dramatic picture of the God-men relationship. By taking up cross and resurrection *in* God (eternalizing), the meaning of (Jesus) dramatic history and the human answer in faith and obedience *to* that particular history and *in* history is drastically reduced.

Concerning Gods righteousness it is demonstrated that it is not possible to restrict this righteousness to his saving activity. Gods righteousness includes not only his generosity and grace, but likewise his ruling and his destroying of his enemies in anger. God is gracious and abounding in love, but biblically spoken, even this generosity has its end. This end is often painted and presented in grim pictures. The presented answer on the main question of this thesis presents itself, it is not possible to comprehend God's wrath solely in soteriological terms. Gods wrath includes his pedagogical aim to bring sinners to Himself as the Living God, but it will burn down every stubborn sinner. It remains however true and it is necessary to have in mind (homiletical-pastoral); Gods first word to the world in sin, is his word of grace in Christ: "Whoever believes in the Son has eternal life." (ESV: Joh.3:36) It will however be ultimately misleading, if the church remains silent concerning the second part of this sacred verse: "whoever does not obey the Son shall not see life, but the wrath of God remains on him."

7. Bibliografie.

Boeken en artikelen.

- Scott A. Ashmon, "The Wrath of God: A Biblical Overview" in: *Concordia* 31.4 (2005), pp.348-358, 10.
- Willem J. van Asselt, "Studie van de Gereformeerde Scholastiek, verleden en toekomst" in: *Nederlands theologisch tijdschrift* 50.4 (1996), pp. 290-312, 22.
- James V. Bachman, Peter L.Senkbeil, Kerri L.Thomsen, "God's Wrath Against Sin: Echoes in Contemporary Culture?" in: *Concordia* 31.4 (2005), pp.411-424, 13.
- K. Barth, *Kirchliche Dogmatik; Die Lehre von Gott* [2.1] (Zollikon, Verlag der Evangelischen Buchhandlung, 1940).
- H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* [2] (Kampen: J.H.Bos, 1897).
- A. v.d. Beek, *God doet recht, Eschatologie als christologie* (Zoetermeer: Meinema, 2008).
- A. v.d. Beek, *Waarom? over lijden, schuld en God* (Nijkerk: Callenbach, 1984).
- H. Berkhof *Christelijk geloof* (Kampen: Kok, 2007).
- G.C. Berkouwer, *De triomf der genade in de theologie van Karl Barth* (Kampen: Kok, 1954).
- G.C. Berkouwer, *Dogmatische Studiën; De algemene openbaring* (Kampen: Kok, 1951).
- G.C. Berkouwer, *Dogmatische Studiën; De persoon van Christus* (Kampen: Kok, 1952).
- G.C. Berkouwer, *Dogmatische Studiën; Het werk van Christus* (Kampen: Kok, 1953).
- Willem Arie den Boer, *Duplex amor Dei. Contextuele karakteristiek van de theologie van Jacobus Arminius (1559-1609)* (Apeldoorn: Instituut voor Reformatieonderzoek, 2008).
- G. v.d. Brink, C.v.d. Kooi, *Christelijke dogmatiek* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2012).
- G. van den Brink, "Eerherstel voor Anselmus" in: *Theologia Reformata* 43.1 (2000), pp.18-36, 18.
- G. v.d. Brink, M.Sarot (red), *Hoe is Uw Naam? Opstellen over de eigenschappen van God* (Kampen: Kok, 1995).
- James E. Bruce, *Rights in the Law. The importance of God's Free Choices in the Thought of Francis Turretin* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013).
- J. Calvijn, *Institutie* (Houten: Den Hertog, 2009).
- Alastair V. Campbell, "The Anger of a Loving God" in: *Modern Churchman* 24.1 (1983), pp.2-11, 9.
- Christophe Chalamet, "No Timelessness in God. On Differing Interpretations of Karl Barth's Theology of Eternity, Time and Election" in: *Zeitschrift für Dialektische Theologie* [Supplement Series 4] (2010), pp.21-37, 16.
- John Coffey, *John Goodwin and the Puritan revolution. Religion and intellectual change in 17th-century England* (Woodbridge: The Boydell Press, 2006).
- Willem Maarten Dekker, *De relationaliteit van God. Onafhankelijkheid en relatie in de godsleer en ontologie van Francesco Turretini en Eberhard Jüngel* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2008).
- Wim Dekker, *Marginaal en missionair. Kleine theologie voor een krimpende kerk* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2012).
- W. Dietrich, C. Link, *Die dunklen Seiten Gottes* [1] (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2002).
- Thorsten Dietz, *Der Begriff der Furcht bei Luther* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009).
- Walter Dietz, *Thesen über Gottes Zorn und Erbarmen* (Mainz, 2004), 3.
- James D.G. Dunn, *The New Perspective on Paul* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2008).
- Steve Jeffery, Mike Ovey, Andrew Sach (red.), *Pierced for our Transgressions. Rediscovering the glory of penal substitution* (Nottingham: Inter-Varsity Press, 2007).
- Reinhard Feldmeier, Hermann Spieckermann, *Der Gott der Lebendigen. Eine Biblische Gotteslehre* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011).
- John Fesko, *Beyond Calvin, Union with Christ and Justification in Early Modern Reformed Theology (1517-1700)* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011).
- Konrad Fischer, *Vom Zorn Gottes oder Die Kehrseite der Barmherzigkeit* (Bretten, 2005), pp.1-13, 13.
- Terence E. Fretheim, "God and Violence in the Old Testament" in: *Word & World* 24.1 (2004), pp.18-28, 10.
- Terence E. Fretheim, "Theological reflections on the wrath of God in the Old Testament" in: *Biblical*

- Theology* 24.1 (2002), pp. 1-26, 26.
- Alan W. Gomes, "De Jesu Christo Servatore: Faustus Socinus on the Satisfaction of Christ" in: *Westminster Theological Journal* 55.2 (1993), pp.209-31, 22.
- Donald D. Grohman, "Turretin, Francis (1623-1687)" in: Donald K. McKim (ed), *Encyclopedia of The Reformed Faith* (Louisville: John Knox Press, 1992), pp.377-8, 2.
- J.H. Gunning, *Het Kruis des Verlossers, De prediking van de Toekomst des Heren* (Barneveld: Nederlands Dagblad, 2008).
- Michael A.G. Haykin, Mark Jones (red.), *Drawn into Controversie. Reformed Theological Diversity and Debates Within Seventeenth-Century British Puritanism* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011).
- H.J. Hegger, *Christus, mijn rechter en mijn redder* (Ede: Frits Hardeman, 1998).
- J. Hoek, *Geloven de twijfel te boven. Een reactie op Kuitert* (Kampen: KokVoorhoeve, 1993).
- J. Hoek, "De grond van de verwerping" in: *Theologia Reformata* 18.2 (1975), pp. 121-136, 15.
- Briallen Hopper, "Why I am and am not a Calvinist" in: *Cross Currents* 65.2 (2015), pp. 263-280, 17.
- Arnold Huijgen, John V. Fesko, Aleida Siller (red), *Handboek Heidelbergse Catechismus* (Kampen: Kok, 2013).
- George Hunsinger, "Election and the Trinity: Twenty-Five Theses on the Theology of Karl Barth" in: *Modern Theology* 24.2 (2008), pp. 179-198, 19.
- Sam Janse, *De tegenstem van Jezus. Over geweld in het Nieuwe Testament* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2006).
- Jörg Jeremias, "Gottes Zorn – eine unbeliebte Gottesaussage des Alten Testaments" in: *Theologische Beiträge* 40.5 (2009), pp.311-324, 13.
- Paul Jersild, "Natural Theology and the Doctrine of God in Albrecht Ritschl and Karl Barth" in: *Lutheran Quarterly* 14.3 (1962), pp.239-257, 18.
- Paul Jersild, "The Judgement of God in Albrecht Ritschl and Karl Barth" in: *Lutheran Quarterly* 14.4 (1962), pp.328-346, 18.
- Kelly M. Kapic, Mark Jones (red.), *The Ashgate Research Companion to John Owen's Theology* (London: Ashgate, 2012).
- Veli-Matti Kärkkäinen, *The Doctrine of God, a global introduction. A Biblical, Historical, and Contemporary survey* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004).
- M. Klaassen, *In Christus rechtvaardig. Reformatorische perspectieven op rechtvaardiging en eenheid met Christus* (Apeldoorn: Labarum Academic, 2013).
- Craig R. Koester, *Revelation* [The Anchor Yale Bible 38A] (London: Yale University Press, 2014).
- C. van der Kooi, *Als in een spiegel. God kennen volgens Calvin en Barth* (Kampen; Kok, 2002).
- R.G. Kratz, H. Spieckermann (red.), *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008).
- Wolf Krötke, *Gottes Klarheiten* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001).
- H.M. Kuitert, *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof, een herziening* (Baarn: Ten Have, 1992).
- K. Latvus, *God, Anger and Ideology; the anger of God in Joshua and Judges in Relation to Deuteronomy and the Priestly Writings* [Journal for the study of the Old Testament supplement series 279] (Sheffield: Academic Press, 1998).
- C.S. Lewis, *Onversneden christendom* (Kampen: Kok, 2004).
- Morwenna Ludlow, *Universal Salvation: Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner* (Oxford: University Press, 2009).
- Martin Luther, *Lat.-Dt. Studienausgabe Bd. 1* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006).
- Martin Luther, *Lat.-Dt. Studienausgabe Bd. 2* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006).
- Martin Luther, *Dr. Martin Luthers Sämmtliche Schriften* 13.2 (St.Louis: Concordia Publishing House, 1892).
- John MacArthur, "Open Theism's attack on the atonement" in: *The Master's Seminary Journal* 12.1 (2001), 3-13, 10.
- Michael C. McCarthy, "Divine Wrath and Human Anger: Embarrassment Ancient and New" in: *Theological Studies* 70.4 (2009), pp.845-874, 29.

- Cameron A. MacKenzie, "The Origins and Consequences of Original Sin in Luther's Bondage of the Will" in: *Concordia* 31.4 (2005), pp.384-397, 15.
- Bruce L. McCormack (ed.), *Engaging the Doctrine of God. Contemporary Protestant Perspectives* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008).
- Bruce L. McCormack, "Grace and being. The role of God's gracious election in Karl Barth's theological ontology" in: John Webster (ed.), *The Cambridge Companion to Karl Barth*, (Cambridge: University Press, 2000), pp.92-110, 18.
- Ryan M. McGraw, *A Heavenly Directory. Trinitarian Piety, Public Worship and a Reassessment of John Owen's Theology* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014).
- R. Miggelbrink, *Der zornige Gott; Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002).
- Jürgen Moltmann, *The Coming of God* (Minneapolis: Fortress Press, 2004).
- J. Muis, "De schrift, het dogma en de dogmatiek" in: *Theologia Reformata* 45.4 (2002), 320-332, 12.
- J. Muis, "Justification and the Justice of God. Barth's View" in: *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 6.1 (2014) pp.177-194, 17.
- Jan Muis, *Onze Vader. Christelijk spreken over God*, (Zoetermeer: Boekencentrum, 2016).
- Richard A. Muller, *Prolegomena to Theology*, [Post Reformation Reformed Dogmatics; PRRD 1] (Grand Rapids: Baker Academic, 2006).
- Richard A. Muller, *The Divine Essence and Attributes*, [Post Reformation Reformed Dogmatics; PRRD 3] (Grand Rapids: Baker Academic, 2006).
- Richard A. Muller, *The Trinity of God* [Post Reformation Reformed Dogmatics; PRRD 4] (Grand Rapids: Baker Academic, 2006).
- Richard A. Muller, "Scholasticism Protestant and Catholic: Francis Turretin on the Object and Principles of Theology" in: *Church History* 55.2 (1986), pp.193-205, 12.
- Richard A. Muller, "Toward the *Pactum Salutis*: Locating the Origins of a Concept" in: *Mid-America Journal of Theology* 18 (2007), pp. 11-65, 54.
- Stephen Butler Murray, *Reclaiming Divine Wrath: A History of a Christian Doctrine and Its Interpretation* [Studies in Theology, Society and Culture 8] (Peter Lang: New York, 2011).
- Edward T. Oakes, "Saved from what? On preaching hell in the new Evangelization" in: *Pro Ecclesia* 22.4 (2013), pp. 378-394, 16.
- Robert Oakes, "Life, death, and the hiddenness of God" in: *International Journal for Philosophy of Religion* 64.3 (2008), pp. 155-160, 5.
- Robert Oakes, "The Wrath of God" in: *International Journal for Philosophy of Religion* 27.3 (1990), pp.129-140, 11.
- John W. Oberdeck, "Speaking to Contemporary American Culture on Sin and the Wrath of God" in: *Modern Churchman* 24.1 (1983), pp. 398-410, 12.
- H.M. Ohmann, *Wie kent Uw toorn? Het Oude Testament over de toorn van God* (Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1988).
- Rudolf Otto, *Das Heilige* (PDF).
- John Owen, *A Dissertation on Divine Justice* 1653 (PDF, www.ccel.org)
- John Owen, *Biblical Theology. The History of Theology from Adam to Christ* (Grand Rapids: Soli Deo Gloria Publications, 2009).
- John Owen, *Communion with God. Fellowship with Father, Son and Holy Spirit* (Fearn: Christian Heritage, 2007).
- John Owen, *The Death of Death in the Death of Christ* (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 2007).
- John Owen, *The Priesthood of Christ. Its Necessity and Nature*, (Fearn: Christian Heritage, 2010).
- H.G.L. Peels, *The Vengeance of God* (Leiden: E.J.Brill, 1995).
- H.G.L. Peels, *Traag tot toorn. Een onderbelicht aspect van het oudtestamentisch godsbeeld* (Apeldoorn: Theologische Universiteit, 2011).
- H.G.L. Peels, *Wie is als Gij? Schaduwkanten van het oudtestamentische Godsbeeld* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2007).
- Racovian Catechism* (London: Paternoster Row, 1818).

- Rapport commissie Gravamen Bokhout*, (Generale synode PKN, AZ 12-29, 2012), 51.
- Alexander Roberts, James Donaldson (red.), *The Ante-Nicene Fathers. The Writings of the Fathers down to a.d.325* [VII] (Edinburgh: Wim B.Eerdmans, 1886). (PDF, www.ccel.org)
- M. Sarot, *God, passibility and corporeality* (Kampen: Kok Pharos, 1992).
- K. Schilder, "Alledaagsche Toorn" in: *De Reformatie* (21 September 1928), p.368, 1.
- Timothy Scheuers, "An Evaluation of Some Aspects of Karl Barth's Doctrine of Election" in: *Mid-America Journal of Theology* 22 (2011), pp.161-173, 12.
- H. Schroten, "De toorn Gods" in: *Theologia Reformata* 8.2 (1965), pp.88-104, 16.
- H. Schroten, "Het stillen van Gods toorn" in: *Theologia Reformata* 8.3 (1965), pp.147-164, 17.
- Hans Walter Schütte, "Die Ausscheidung der Lehre vom Zorn Gottes in der Theologie Schleiermachers und Ritschls" in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 10.3 (1968), pp.387-397, 11.
- Daniel F. Stramara Jr, "Gregory of Nyssa's Terminology for Trinitarian Perichoresis" in: *Vigiliae Christianae* 52.3 (1998), pp.257-263, 7.
- John Stubbs, *John Donne. The Reformed Soul* (London: W.W. Norton & Company, 2006)
- Richard Sugg, *John Donne* [Critical Issues Series] (New York: Palgrave Macmillan, 2007).
- Thomas Talbott, *The Inescapable Love of God* (Eugene: Cascade Books, 2014).
- R.V.G. Tasker, *The Biblical Doctrine of the Wrath of God* (Cambridge, 1951), pp.9-48, 39.
- Frank Thielman, *Theology of the New Testament, a canonical and synthetic approach* (Grand Rapids: Zondervan, 2005).
- Eric J. Titus, "The Perfections of God in the Theology of Karl Barth: A consideration of the Formal Structure" in: *KAIROS, Evangelical Journal of Theology* 4.2 (2010), pp.203-222, 19.
- Carl R. Trueman, *John Owen. Reformed Catholic, Renaissance Man* (Burlington: Ashgate Publishing Company, 2007).
- Carl R. Trueman, *The Claims of Truth: John Owen's Trinitarian Theology* (Carlisle: Paternoster Press, 1998).
- François Turretini, *Institutes of Elenctic Theology* [1-3] (Phillipsburg: Baker Book House, 1992).
- Kevin J. Vanhoozer (red.), *Nothing Greater, Nothing Better, Theological Essays on the Love of God* (Michigan: William B.Eerdmans, 2001).
- Dolf te Velde, *The Doctrine of God in Reformed Orthodoxy, Karl Barth, and the Utrecht School* (Leiden: Brill, 2013).
- Miroslav Volf, "Enter into Joy! Sin, Death, and the Life of the World to Come" in: John Polkinghorne, Michael Welker (ed.), *The End of the World and the Ends of God. Science and Theology on Eschatology* (Harrisburg: Trinity Press International, 2000).
- Stefan Volkmann, *Der Zorn Gottes. Studien zur Rede vom Zorn Gottes in der evangelischen Theologie* (Marburg: N. G. Elwert Verlag, 2004).
- Stefan Volkmann, "Zorn Gottes IV. Theologiegeschichtlich und dogmatisch" in: Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel (red.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft [Band 8, T-Z]*, (Tübingen, Mohr Siebeck, 2005).
- John Webster, *holiness* (Grand Rapids: William B.Eerdmans, 2003).
- John Webster, Kathryn Tanner, Iain Torrance, *The Oxford Handbook of Systematic Theology* (Oxford: University Press, 2007).
- A.W. van Wilgenburg, *God en de geschiedenis: een christologisch dilemma. De herijking van het Godsbeeld en de christologie in het werk van zeven Nederlandse theologen in de twintigste eeuw* (Bennekom: 2008).
- Ben Witherington, *Revelation*, [New Cambridge Bible Commentary] (New York: Cambridge University Press, 2003).
- N.T. Wright, *Justification. God's plan & Paul's vision*, (Downers Grove: IVP Academic, 2009).
- Jeremy J. Wynne, *Wrath Among the Perfections of God* (London: T&T Clark, 2010).