

Paths Beyond Tracing Out

ISBN 978 90 5972 366 5

Uitgeverij Eburon
Postbus 2867
2601 CW Delft
tel.: 015-2131484 / fax: 015-2146888
info@eburon.nl / www.eburon.nl

Cover design: TextCetera, Den Haag

© 2010 Dolf te Velde. All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission in writing from the proprietor.

THEOLOGISCHE UNIVERSITEIT VAN DE GEREFORMEERDE KERKEN
IN NEDERLAND TE KAMPEN

PATHS BEYOND TRACING OUT:

THE CONNECTION OF METHOD AND CONTENT
IN THE DOCTRINE OF GOD, EXAMINED IN REFORMED
ORTHODOXY, KARL BARTH, AND THE UTRECHT SCHOOL

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN DOCTOR IN DE THEOLOGIE,

OP GEZAG VAN DE RECTOR DR. M. TE VELDE,

HOOGLERAAR IN DE THEOLOGIE,

ZO GOD WIL IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN

OP MAANDAG 26 APRIL 2010

TE 15.00 UUR IN DE LEMKERZAAL,

BROEDERSTRAAT 16 TE KAMPEN

door

Roelf Theodoor te Velde

Promotor:

Prof. dr. B. Kamphuis

Beoordelingscommissie:

Prof. dr. R.A. Muller (Grand Rapids, USA)

Prof. dr. G. van den Brink (Amsterdam/Leiden)

Prof. dr. F. van der Pol

Deze studie werd mede mogelijk gemaakt door de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO), het Greijdanus-Kruithof Fonds, en de Stichting Afbouw Kampen.

Sponsored by **STICHTING AFBOUW KAMPEN**

Contents

| | |
|---|------------|
| Preface..... | vii |
| 1. Introduction..... | 1 |
| 1.1. The Doctrine of God: Problems and Challenges..... | 1 |
| 1.2. The Hermeneutical Question Applied..... | 5 |
| 1.3. Fields of Analysis..... | 10 |
| 1.4. Starting Point..... | 11 |
| 1.5. Outline..... | 13 |
| Part I The Doctrine of God in Reformed Orthodoxy..... | 15 |
| 2. Approaching Reformed Orthodoxy..... | 17 |
| 2.1. Introduction and Definitions..... | 17 |
| 2.2. The History of Research on Reformed Orthodoxy..... | 22 |
| 2.2.1. 19th Century Research..... | 22 |
| 2.2.2. Research in the Barthian Tradition..... | 24 |
| 2.2.3. Reevaluation of the Scholastic Tradition in the Newest Research..... | 31 |
| 2.3. Perspective..... | 41 |
| 3. Reformed Orthodoxy in Its Historical Context..... | 43 |
| 3.1. Reformed Orthodoxy and Medieval Scholasticism..... | 43 |
| 3.2. Reformed Orthodoxy, Reformation, and Renaissance..... | 54 |
| 3.3. Reformed Orthodoxy and Enlightenment..... | 58 |
| 3.4. Conclusion..... | 66 |
| 4. Reformed Orthodox Methodology..... | 69 |
| 4.1. Ramist Influence?..... | 69 |
| 4.2. Innovative Aristotelianism..... | 75 |
| 4.3. Theological Reflections on Method..... | 79 |
| 4.4. Concrete Methodical Instructions..... | 85 |
| Excursus 1. Philosophy and theology in the mixed articles..... | 87 |
| 4.5. Conclusion..... | 91 |
| 5. Doctrine of God: Names, Being, Attributes..... | 95 |
| 5.1. Method of Description..... | 95 |
| 5.2. The Names of God..... | 99 |
| Excursus 2. Zanchi on the Divine Names..... | 99 |
| 5.3. The Being of God..... | 106 |
| 5.4. The Divine Attributes..... | 110 |
| 5.4.1. The Systematic Place of the Doctrine of Attributes..... | 110 |
| 5.4.2. Patterns of Classification..... | 115 |
| 6. Doctrine of God: Attributes of the First Order..... | 119 |
| 6.1. Simplicity..... | 119 |
| 6.2. Independence..... | 128 |

Contents

| | |
|--|------------|
| 6.3. Infinity | 130 |
| 6.4. Eternity | 133 |
| 6.5. Immensity and Omnipresence | 137 |
| 6.6. Immutability | 143 |
| 6.7. Perfection..... | 148 |
| 7. Doctrine of God: Attributes of the Second Order..... | 149 |
| 7.1. Life and Immortality..... | 150 |
| 7.2. Knowledge..... | 151 |
| Excursus 3. Middle Knowledge | 155 |
| 7.2.1. Truth | 159 |
| 7.3. Will..... | 160 |
| Excursus 4. Indifference in God's will?..... | 163 |
| Excursus 5. Will(s) in Christ | 171 |
| 7.3.1. Goodness..... | 173 |
| 7.3.2. Love | 175 |
| 7.3.3. Grace..... | 176 |
| Excursus 6. Controversies on God's Grace..... | 177 |
| 7.3.4. Mercy, Patience, Clemency..... | 180 |
| 7.3.5. Justice..... | 183 |
| Excursus 7. Debate on God's Punitive Justice..... | 185 |
| 7.3.6. Holiness..... | 196 |
| 7.3.7 Anger | 197 |
| 7.4. Omnipotence | 198 |
| 7.4.1. Dominion | 203 |
| 7.4.2. Glory..... | 204 |
| 8. Conclusions..... | 207 |
| 8.1. Methodology..... | 207 |
| 8.2. Doctrine of God | 209 |
| 8.3. Relation of Method and Content..... | 215 |
| Part II. The Doctrine of God in the Theology of Karl Barth..... | 217 |
| 9. Introduction | 219 |
| 9.1. Importance | 219 |
| 9.2. Complications..... | 220 |
| 9.3. Outline | 224 |
| 10. The Development of Barth's Theological Method | 225 |
| 10.1. From Liberal Theology Towards Dialectical Theology | 226 |
| 10.1.1. Barth's Farewell to His Liberal Teachers | 226 |
| 10.1.2. The Influence of Marburg Neo-Kantian Philosophy | 231 |
| 10.1.3. Barth between Troeltsch and Overbeck..... | 234 |
| 10.1.4. Romans I and II | 239 |
| 10.2. From Dialectics to Dogmatics..... | 244 |
| 10.2.1 "Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie" | 244 |
| 10.2.2. Christliche Dogmatik..... | 245 |
| 10.2.3. Fides Quaerens Intellectum | 248 |

Contents

| | |
|--|------------|
| 10.3. The Method of the Church Dogmatics..... | 252 |
| 10.3.1. The Prolegomena | 253 |
| 10.3.2. Christological Concentration..... | 265 |
| 10.3.3. Barth's Usage of Analogy | 267 |
| 10.4. Results..... | 272 |
| 10.4.1. Historical Observations..... | 272 |
| 10.4.2. Systematic Questions..... | 275 |
| 11. Doctrine of God: Entrance..... | 283 |
| 11.1. Place and Contents..... | 283 |
| 11.2. Knowing God | 284 |
| 11.3. The Being of God..... | 298 |
| 12. Doctrine of God: Perfections | 305 |
| 12.1. Introducing the Divine Perfections..... | 305 |
| 12.2. Perfections of Divine Love..... | 309 |
| 12.2.1. Grace and Holiness..... | 309 |
| 12.2.2. Mercy and Righteousness | 311 |
| 12.2.3. Patience and Wisdom | 314 |
| 12.3. Perfections of Divine Freedom..... | 316 |
| 12.3.1. Unity and Omnipresence | 316 |
| 12.3.2. Constancy and Omnipotence | 322 |
| 12.3.3. Eternity and Glory | 333 |
| 13. Doctrine of God: Election and Command..... | 339 |
| 13.1. A Correct Doctrine of the Election of Grace | 339 |
| 13.2. The Election of Jesus Christ | 341 |
| 13.3. The Election of the Community | 346 |
| 13.4. The Election of the Individual | 348 |
| 13.5. The Command of God | 350 |
| 14. Analysis and Discussion | 353 |
| 14.1. Trinitarian Understanding of God's Being..... | 353 |
| 14.2. Knowing God | 361 |
| 14.3. God's Being in the Act of Free Love | 364 |
| 14.4. Multiplicity of God's Perfections | 372 |
| 14.5. Dialectics in the Perfections..... | 373 |
| 14.6. Karl Barth's "concept of God" | 375 |
| 15. Conclusions..... | 379 |
| 15.1. Summary | 379 |
| 15.2. Revelation and Ontology | 381 |
| 15.3. Remaining Questions | 387 |
| 15.3.1. Barth's Use of Scripture..... | 387 |
| 15.3.2. Place in the History of Thought | 392 |
| 15.3.3. Argumentative Characteristics | 395 |
| Part III. The Doctrine of God in the Utrecht School | 399 |
| 16. Introduction | 401 |
| 17. Approaches of the Utrecht School | 405 |

Contents

| | |
|---|------------|
| 17.1. Conceptual Inquiry | 405 |
| 17.2. Ontology and Modal Logic..... | 415 |
| 17.2.1. Knowledge and Necessity | 415 |
| 17.2.2. Contingency and Freedom: Duns Scotus..... | 424 |
| 17.3. Historical Orientation..... | 430 |
| 17.4. Apologetic Attitude | 446 |
| 17.5. Utrecht Method Analyzed | 451 |
| 18. The Doctrine of God: Foundations..... | 457 |
| 18.1. A Personal God | 457 |
| 18.2. The Love of God..... | 464 |
| 18.3. A Theory of Divine Attributes | 472 |
| 19. The Doctrine of God: Elaboration | 475 |
| 19.1. Simplicity | 475 |
| 19.2. Immutability | 483 |
| 19.3. Passibility and Corporeality | 486 |
| 19.4. Omnipresence..... | 495 |
| 19.5. Knowledge..... | 505 |
| 19.6. Omnipotence..... | 515 |
| 19.7. Transcendence | 524 |
| 20. Putting Together the Utrecht Doctrine of God..... | 537 |
| 21. Conclusions and Discussions | 545 |
| 21.1. Connecting Method and Content | 545 |
| 21.2. Relating the Utrecht School to Orthodoxy and Barth | 546 |
| 21.3. Critical Discussions..... | 548 |
| 21.3.1. Rationality and Consistency..... | 548 |
| 21.3.2. Religious Language and Metaphors..... | 555 |
| 21.3.3. Synchronic Contingency | 557 |
| 21.3.4. Freedom and Grace..... | 561 |
| 21.3.5. Doctrine of Trinity | 567 |
| 21.3.6. Revisions of Theism..... | 573 |
| 22. Conclusions..... | 575 |
| 22.1. The Connection of Method and Content in the Doctrine of God | 575 |
| 22.1.1. The Impact of Method on Content | 575 |
| 22.1.2. Insights Governing Method | 594 |
| 22.1.3. Method as a Hermeneutical Category | 600 |
| 22.1.4. The Limited Significance of Method | 609 |
| 22.1.5. A Picture of the Doctrine of God | 611 |
| 22.2. Elaborating a Reformed Doctrine of God | 614 |
| 22.2.1. The Triune God | 615 |
| 22.2.2. God in Christ | 629 |
| 22.2.3. The Fullness of the Divine Life | 636 |
| 22.2.4. Necessity and Contingency | 638 |
| 22.2.5. God's Relational and Historical Character..... | 647 |
| 22.2.6. Revelation and Ontology | 651 |

Contents

| | |
|--|------------|
| Samenvatting | 655 |
| Deel I: De Godsleer in de Gereformeerde Orthodoxie..... | 655 |
| Deel II: De Godsleer in de theologie van Karl Barth..... | 663 |
| Deel III: de Godsleer in de Utrechtse School..... | 668 |
| Slotbeschouwing..... | 675 |
| | |
| Bibliography | 681 |
| Curriculum Vitae | 699 |

Samenvatting

Dit boek onderzoekt de “samenhang van methode en inhoud in de Godsleer”. De Godsleer lijkt in het bijzonder een onderdeel van de systematische theologie waar de combinatie van “bijbelse” en “filosofische” elementen tot spanning leidt (1.1). Dit onderzoek gaat uit van de hermeneutische veronderstelling dat theologie altijd in verbinding staat met het omringende denkklimaat. Een concrete analyse van de wisselwerking van methode en inhoud moet zichtbaar maken hoe in wisselende contexten het spreken over God gestalte heeft gekregen in de dogmatische Godsleer (1.2).

Drie grote stukken uit de geschiedenis van het gereformeerd protestantisme worden naast elkaar gezet: de Gereformeerde Orthodoxie (ca. 1560-1750), de theologie van Karl Barth (1886-1968), en de zogenoemde Utrechtse School (ca. 1975-2005). De analyse van de Godsleer in elk van deze segmenten leidt, naar verwachting, tot voldoende inzicht in de problemen en de mogelijkheden van de toepassing van theologische methodes in de Godsleer (1.3). Met dit onderzoek streef ik niet alleen naar een beantwoording van de analytische vraagstelling, maar ook naar inzichten die kunnen dienen voor een eigentijdse uitwerking van de Godsleer binnen een gereformeerd-confessioneel perspectief (1.4).

Deel I: De Godsleer in de Gereformeerde Orthodoxie

Veel hedendaagse theologie bouwt nog altijd voort op de leerontwikkeling die in de scholastieke fase van de theologie (middeleeuws of na-reformatorisch) gestalte kreeg. Tegelijk staat deze theologie (die afwisselend als “orthodox” en “scholastiek” wordt aangeduid) onder de verdenking dat zij het bijbels getuigenis over God vervormd heeft door zich over te leveren aan rationalistisch, Aristotelisch denken. Door een concrete analyse van de methodologische bezinning binnen de gereformeerde scholastiek en van de uitwerking in de Godsleer poog ik deze verdenking te toetsen.

De geschiedenis van het onderzoek naar gereformeerde scholastiek (hoofdstuk 2) laat sterk uiteenlopende benaderingen zien. Een eerste onderzoeksgolf in de negentiende eeuw droeg bij aan de ontsluiting van het bronnenmateriaal, en concentreerde zich in analyse en evaluatie op het “kenmerkende” van de gereformeerde-scholastieke theologie ten opzichte van andere confessionele stromingen (2.2.1). Een tweede fase van onderzoek (eerste helft van de twintigste eeuw) toont zich kritisch op het rationele gehalte van de gereformeerde scholastiek; deze argwaan kreeg een sterke impuls door de opkomst van de barthiaanse theologie (2.2.2). In de laatste decennia maakt zich een positieve herwaardering van de (gereformeerde) scholastiek sterk, onder andere in Noord-Amerika (Richard A. Muller, Carl R. Trueman) en rond de Universiteit Utrecht (Antoon Vos, Willem J. van Asselt, Andreas J. Beck). Deze “new school” legt nadruk op scholastiek als methode van denken (in plaats van als systeem) en op de universitaire context waarin de gereformeerde scholastiek zich ontwikkelde als adequate vorm van wetenschappelijke theologie. Bij deze laatste benadering sluit ik mij aan (2.2.3).

Samenvatting

Hoofdstuk 3 biedt een verkenning van de *historische context* van de gereformeerde orthodoxie. Gereformeerd-scholastieke theologie bestrijkt globaal de periode van ca. 1550 – 1750. Zij sluit aan bij de scholastieke theologiebeoefening van de Middeleeuwen (3.1). Uiteraard staat zij ook in contact met de zich ontwikkelende Renaissance (3.2). In haar latere fase krijgt zij te maken met de Verlichting die het wetenschappelijke, culturele en religieuze klimaat ingrijpend veranderde (3.3). De verkenning van de verbinding tussen de gereformeerde scholastiek en de voortschrijdende ontwikkeling van het meer algemene intellectuele klimaat leidt tot twee belangrijke conclusies (3.4):

1. De middeleeuwse scholastiek waarbij de gereformeerde scholastiek zich aansluit is niet zonder meer als Aristotelisch denken op te vatten, maar als een krachtige poging om het wetenschappelijk denken te ontwikkelen uitgaande van en gericht op de christelijke geloofsovertuiging.

2. De gereformeerd-orthodoxe theologie bevindt zich *niet* op de weg naar het rationalisme van de Verlichting, maar houdt tegenover dit rationalisme juist vast aan het primaat van Gods openbaring.

Na deze toelijdende wegen volgt in hoofdstuk 4 een bespreking van de *methodologische debatten* die in en rond de gereformeerde orthodoxie gevoerd werden, met name in haar beginfase. In de theologiegeschiedenis vraagt de methodologische revolutie van Petrus Ramus (Pierre de la Ramée) de aandacht (4.1), met name sinds Jürgen Moltmann het Ramisme bepleitte als alternatief voor het (in zijn ogen) logisch-speculatieve Aristotelisme van mensen als Beza. Als humanist zette Ramus zich af tegen de heersende, aristotelische schoolfilosofie, en ontwierp hij een meer op empirie en praktijk gerichte methode en logica. Ramus richtte zich bewust op de (protestantse) theologie en pleitte voor een eenvoudige, bijbels-praktische uiteenzetting van de leer met weglating van scholastieke ingewikkeldheden. Met zijn praktische gerichtheid verwierf Ramus sympathie onder gereformeerden (voornamelijk in de Engelstalige wereld), en zijn methodiek van “definiëren en verdelen” werd door velen gevolgd als hulpmiddel om een handzaam overzicht van de stof te produceren. Het Ramisme is echter geen volwaardig alternatief voor de aristotelische filosofie van die tijd gebleken, en de doorwerking binnen de theologie is minder diepgaand en breed dan Moltmann beweerde.

De tegenpool van Ramus in de methodologische discussie van de 16e eeuw was Jacopo Zabarella (4.2). Zabarella houdt zich strikt aan de logische en methodologische geschriften van Aristoteles. Op grond daarvan presenteert hij een exclusieve tweedeling van wetenschappelijke methodes: de “compositieve” of “deductieve” methode past bij de “beschouwende”, theoretische wetenschappen; de “resolutieve” of “inductieve” methode hoort thuis bij de praktische, handelingsgerichte disciplines. De invloed van Zabarella is nog moeilijker te traceren dan die van Ramus; de belangrijkste gereformeerde theoloog die zich diepgaand met de academische betogen van Zabarella heeft beziggehouden, is Bartholomaeus Keckermann uit Danzig. In termen van de twee genoemde methodes pleit Keckermann voor de opvatting van theologie als “praktische” wetenschap. In de praktijk gebruikt hij elementen van zowel Zabarella’s als Ramus’ methodenleer.

Samenvatting

De eclecticische houding van Keckermann in de methodenstrijd tussen Ramus en Zabarella is representatief voor de gereformeerde scholastiek als geheel. Diverse auteurs tonen zich thuis in de wetenschapstheoretische discussies van hun tijd. De focus ligt bij de inhoudelijk bepaalde ontwikkeling van een eigen theologische methode (4.3). Franciscus Junius leverde daaraan een belangrijke bijdrage met zijn verhandeling *De vera theologia*. Elementen uit Junius' betoog, zoals de onderscheiding van archetypische en ectypische theologie en de toepassing van het aristotelische schema van de viervoudige oorzaak (*causa materialis – formalis – efficiens – finalis*) op de theologie, werden spoedig gemeengoed in leerboeken voor gereformeerde dogmatiek. In zulke prolegomena verstaat de gereformeerde theologie zich nadrukkelijk als *openbaringstheologie*: alleen doordat God zichzelf laat kennen in de Schrift (en secundair in schepping en geschiedenis), kunnen wij Hem kennen.

Gereformeerd-orthodoxe theologen hebben zich uitvoerig bezonnen op de verhouding van theologie en filosofie (4.4, excurs 1). Het extreme standpunt dat filosofische waarheid en theologische waarheid niets met elkaar van doen hebben (dubbele waarheid) wordt evenzeer afgewezen als het andere uiterste van overheersing door ratio en filosofie. Een reeks onderscheidingen brengt – zoals in de scholastiek gebruikelijk – verheldering over de bruikbaarheid en grenzen van filosofisch denken in de theologie.

Het onderzoek naar de bezinning op methode in de gereformeerde scholastiek levert een aantal conclusies op (4.5):

1. Het belang van uitgesproken posities in het algemene methodologische debat (Ramus, Zabarella) voor de gereformeerde theologie moet niet worden overschat. Gereformeerde theologen passen methodologische inzichten eclecticisch en genuanceerd toe.

2. Gereformeerd-scholastieke theologie neemt het uitgangspunt nadrukkelijk in Gods openbaring in de Heilige Schrift. Zij streeft in haar verwoording van de leer naar zo groot mogelijke overeenkomst met de geopenbaarde waarheid, maar pretendeert niet een volmaakte weergave vanuit Gods gezichtspunt te kunnen geven.

3. Er bestaat een methodische wisselwerking tussen bijbeluitleg en leerstellige uiteenzetting. De ontwikkeling van *loci communes* naast de exegese doet recht aan zowel de bijbelse verworteling van de leer als de noodzaak van conceptuele en argumentatieve doordenking.

4. Binnen de aanvaarding van een principiële overeenstemming van goddelijke waarheid (geopenbaard in de Schrift) en menselijke rede (verlicht door de Heilige Geest), ziet de gereformeerde scholastiek op verschillende niveaus ruimte voor een instrumenteel gebruik van filosofisch denken.

De proef op de som wordt genomen in de hoofdstukken 5 t/m 7, die een beschrijving geven van de Godsleer in de gereformeerde scholastiek. De weergave is gebaseerd op het werk van enkele tientallen theologen uit verschillende landen en periodes. Zodoende ontstaat een breed, representatief beeld van een gezamenlijke hoofdlijn, waarop de variaties en ontwikkelingen kunnen worden ingetekend.

Samenvatting

De eerste vraag die vanuit methodisch oogpunt opkomt is die naar de *structuur* van de gereformeerd-orthodoxe Godsleer (5.1). De formele structuur wordt doorgaans bepaald door standaardvragen uit de scholastieke wetenschapspraktijk:

- wat betekent het onderzochte begrip?
- bestaat het object van onderzoek eigenlijk wel?
- wat is het dan?
- welke verdere eigenschappen heeft het?

Vanuit modern perspectief roept de volgorde van behandeling die in de Godsleer uit deze vragen resulteert, een bedenking op: gaat het zo niet over een algemeen godsbegrip waarin we niet God de Drieënige, de Vader van Jezus Christus, herkennen? De vraag naar de verhouding van Godsleer en triniteitsleer komt in de eindevaluatie terug.

Vanaf Girolamo Zanchi beginnen veel gereformeerde scholastici hun Godsleer met een bespreking van Gods *namen* (5.2, excurs 2). Behalve als standaardelement van de scholastieke vraag-methode kan dit worden gewaardeerd als een doorwerking van het uitgangspunt dat theologische kennis alleen uit Gods eigen openbaring kan worden geput. De bespreking van de bijbelse namen voor God groeit al bij Zanchi uit tot een beknopte theologische kentheorie. Vrijwel unaniem beschouwen de gereformeerd-orthodoxe schrijvers de naam *Jahwe* als de belangrijkste aanduiding van Gods wezen. In de andere oudtestamentische naam *Elohim* zien meerderen een aanwijzing van Gods bestaan als de Drieënige.

Voor de meeste gereformeerd-scholastieke auteurs is het geen echte vraag of God *bestaat* (5.3). Wel worden apologetisch een aantal Godsbewijzen naar voren gebracht. Vergeleken met de middeleeuwse traditie van Godsbewijzen is opvallend dat een "ontologisch" bewijs (Anselmus) en een "modaal" bewijs (Duns Scotus) op de achtergrond komen terwijl de meer "empirische" bewijzen van Thomas van Aquino en "retorische" bewijzen vanuit de geschiedenis en menselijke vermogens breder worden gepresenteerd. Naast het bestaan van God (*existentia*) wordt ook zijn wezen (*essentia*) besproken. De gereformeerde scholastici zijn zeer terughoudend in het geven van een "definitie" van wie God is. Veelgebruikte termen als *substantia* en *natura* zijn tezeer filosofisch besmet om ze zomaar op God toe te passen. Met nadruk stellen meerdere auteurs dat over Gods wezen niet buiten de Drieëenheid om gesproken kan worden.

De breedste uitwerking krijgt de Godsleer in de behandeling van Gods eigenschappen (*attributa, perfectiones, proprietates essentielles*; 5.4). De term "eigenschappen" wordt nadrukkelijk afgeschermd tegen het misverstand dat het om additionele kwaliteiten gaat: Gods eigenschappen zijn identiek met zijn wezen, er zijn bij God geen "accidentele eigenschappen". Binnen deze stellingname kan hier en daar een poging worden waargenomen om toch accidentele aspecten in Gods verhouding tot de geschapen wereld op begrip te brengen: de wil en kennis zijn essentieel in God, maar het feit dat Gods kennis en wil een aangrijpingspunt hebben in geschapen objecten (die contingent kunnen zijn), maakt dat Gods (voor-)kennis en wil(sbesluit) in dat opzicht niet essentieel en noodzakelijk zijn. Om eenheid en onderscheid tussen de eigenschappen en Gods wezen te benoemen, gebruiken de diverse auteurs zowel Thomistische als Scotistische terminologie. Mijn stelling is dat langs Scotistische lijn de grootste conceptuele helderheid

Samenvatting

ontstaat, en dat auteurs die aan de oppervlakte Thomistische termen gebruiken, daaraan een Scotistische invulling kunnen geven. Ten aanzien van de indeling van Gods eigenschappen doen zich varianten voor, waarover soms stevig gediscussieerd wordt. Als hoofdlijn tekent zich een onderscheid af tussen eigenschappen die beschrijven hoe God is in zichzelf (*attributa incommunicabilia / negativa / absoluta*), in onderscheid van schepselen, en eigenschappen die de relatie van God tot de geschapen wereld betreffen (*attributa communicabilia / positiva / relativa*).

In de *eerste groep van eigenschappen* (hoofdstuk 6) speelt de “eenvoudigheid Gods” (*simplicitas Dei*) een belangrijke rol (6.1). Met een keur van argumenten weerspreken de gereformeerde scholastici de gedachte dat God een “samengesteld” wezen zou zijn. Positief drukken ze daarmee het unieke goddelijke bestaan van God uit. Voortvloeiend uit Gods eenvoudigheid wordt gesproken over de geestelijkheid en onlichamelijkheid van God. Op het eerste gezicht lijkt hiermee God te worden ingedeeld in een classificatieschema waarbij “geest” en “stof” tegenover elkaar staan als hoger en lager. Diverse auteurs benadrukken echter dat God op volstrekt andere wijze “geest” is dan bijvoorbeeld de engelen. De beleden onlichamelijkheid van God weerhoudt sommige schrijvers er niet van, positief te spreken over het “zien van God” (*visio Dei*). Is het spreken over Gods “eenvoud” wel te verenigen met de leer van de Drieëenheid? Het gereformeerd-orthodoxe antwoord is dat het bestaan van God in drie Personen geen “samenstelling” (*compositio*) is, maar een drievoudige “wijze van bestaan” (*modificatio, modi subsistendi*). Evenmin als een correcte leer van de Drieëenheid in conflict is met de leer van de *simplicitas*, levert een correcte christologie problemen op wanneer de Zoon van God menselijke natuur aanneemt.

De onafhankelijkheid van God (*independentia* of *aseitas*) brengt tot uitdrukking dat God in zijn bestaan en wezen én in zijn werken van niets of niemand afhankelijk is (6.2). Op het niveau van Gods bestaan is de onafhankelijkheid gelijkwaardig aan noodzakelijkheid: omdat er niets is dat het bestaan van God kan bevorderen of verhinderen, kán het niet anders dan dat God bestaat. Deze “noodzakelijkheid van bestaan” vloeit echter niet over in de effecten van Gods handelen naar buiten toe, en resulteert dus niet in een deterministisch systeem.

Onder de goddelijke eigenschappen neemt de oneindigheid (*infinitas*) een belangrijke plaats in (6.3). Deze wordt door de gereformeerde scholastici opgevat als kwalitatieve en absolute oneindigheid van Gods wezen, niet als kwantitatieve of materiële oneindigheid waarbij God ook het geschapen zijn zou insluiten (zoals Spinoza leerde).

Gods oneindigheid wordt door veel theologen onderverdeeld in eeuwigheid (*aeternitas*; 6.4) als oneindigheid met betrekking tot tijdsduur (*duratio*) en alomtegenwoordigheid (*immensitas* of *omnipraesentia*; 6.5) als oneindigheid met betrekking tot ruimte (*spatium*). De beroemde omschrijving door Boëthius van Gods eeuwigheid als “geheel gelijktijdig en volmaakt bezit van onbegrensbaar leven” wordt vrijwel unaniem als uitgangspunt genomen. Verder wordt benadrukt dat God als de Eeuwige geen begin of eind kent én geen voortgang in de tijd. Dat laatste sluit niet uit dat Gods eeuwigheid in positieve zin “co-existeert” met de

Samenvatting

geschapen tijd. Evenals voor de andere eigenschappen worden voor de eeuwigheid van God zowel Schriftplaatsen als rationale argumenten aangevoerd.

Tegenover de Socinianen, die beweren dat God slechts door zijn macht en werkzaamheid alomtegenwoordig is, houden de gereformeerde scholastici staande dat Gods *wezen* overal tegenwoordig is. Ook deze eigenschap moet niet in kwantitatieve of materiële zin worden verstaan. Binnen de essentiële alomtegenwoordigheid van God maken de gereformeerde-orthodoxe theologen ruimte voor verschillende gradaties van aanwezigheid: God is in zichzelf als zijn eigen "plaats", Hij woont op unieke wijze in Jezus Christus, op daarvan afgeleide, genadige wijze in de gelovigen, en is als Schepper manifest in heel zijn schepping. In dit verband kan een confrontatie met de lutherse leer van de ubicquiteit van de menselijke natuur van Christus niet uitblijven. Een auteur als Polanus weerlegt niet alleen het lutherse Schriftbewijs, maar betoogt ook dat het toekennen van goddelijke eigenschappen aan de menselijke natuur inconsistent, en dus onmogelijk, is.

Verbonden aan Gods onafhankelijkheid en eeuwigheid wordt de onveranderlijkheid van God (*immutabilitas*) behandeld (6.6). De kern van deze leer heeft betrekking op Gods eigen wezen: God kan niet ophouden God te zijn, of "meer of minder" God worden. Behalve met filosofische argumenten die uit een aristotelisch of platoons kader stammen, onderbouwen de gereformeerde scholastici deze leer van onveranderlijkheid met bijbelse gegevens, waaronder de Godsnaam Jahwe een voorname plaats inneemt. De belangrijke leerstukken van schepping en incarnatie worden zodanig geïnterpreteerd dat zij met deze essentiële onveranderlijkheid van God te verenigen zijn. Met betrekking tot Gods kennis en wil van de geschapen dingen wordt benadrukt dat de essentiële onveranderlijkheid van God niet de objecten van zijn kennis en wil onveranderlijk maakt.

Een (vaak beknopte) bespreking van Gods volmaaktheid (*perfectio*) rondt de behandeling van de eerste groep eigenschappen af (6.7). God heeft geen schepselen nodig om volmaakt en gelukkig te zijn. Petrus van Maastricht, om een voorbeeld te noemen, fundeert de volmaaktheid van Gods wezen in zijn Drieënig bestaan.

De *tweede groep eigenschappen* omvat goddelijke deugden die een zekere gelijkenis met geschapen, menselijke eigenschappen vertonen. De fundamentele begrippen in deze groep zijn Gods verstand, wil en macht (*scientia – voluntas – potentia*), die naar analogie van de menselijke vermogens van "kennen", "willen" en "kunnen" worden beschreven, en samengevat worden als het "leven van God" (*vita Dei*). God heeft het leven in zichzelf, en is de bron van alle leven en activiteit in de geschapen wereld (7.1).

De kennis of het verstand van God (*scientia* of *intellectus Dei*; 7.2) wordt in brede zin omschreven naar analogie van menselijke cognitieve activiteiten, waarbij ook de componenten van praktische gerichtheid en goedheid aanwezig zijn. Gods kennis is volmaakte kennis (al het kenbare omvattend) die niet uit opeenvolgende ken-acten bestaat, maar uit één oneindige ken-act die gelijkwaardig is aan Gods eigen wezen. In deze éne kennis van God wordt een fundamenteel logisch onderscheid aangebracht tussen "kennis die louter inzicht is" en "kennis die het feitelijk bestaan van de dingen betreft". Van alle kenobjecten (bestaande en niet-bestaande)

Samenvatting

doorziet God hun waarheid; daarnaast weet God welke mogelijke kenobjecten gerealiseerd zijn of worden. Onder die laatste categorie vallen ook de toekomstige vrije, contingente handelingen (*futura contingentia*) van mensen. God kent deze op grond van zijn eigen besluit om ze tot stand te laten komen. Over Gods “voorkennis” van de *futura contingentia* woedde in de 16e/17e eeuw een hevig debat waarin de gereformeerden tegenover de Remonstranten en de Rooms-katholieken (m.n. de Jezuïeten) stonden. De gereformeerden houden eraan vast dat God ware en zekere kennis van de vrije handelingen van mensen kan hebben, maar dat deze handelingen daardoor niet absoluut noodzakelijk worden (dat zou leiden tot determinisme en tot de consequentie dat God de “auteur van het kwaad” is). Zij verwerpen de door Jezuïeten ontworpen theorie van de “middenkennis” (*scientia media*; excurs 3) die stelt dat God wel de *omstandigheden* kent waarin de mens uit meerdere mogelijkheden kan kiezen, maar niet weet welke menselijke keus (bv. om het evangelie al dan niet aan te nemen) gerealiseerd wordt.

In de toespitsing van de leer over Gods voorkennis op de *futura contingentia* speelt in feite de goddelijke wil (*voluntas*) al de beslissende rol (7.3). Wezenlijk voor de wil is het *kiezen* (goedkeuren of afkeuren) van de door het verstand gekende mogelijkheden. Daarbij is de wil vrij, niet gedwongen tot een van beide (of meer) alternatieven. Als volmaakte wil is Gods wil altijd gericht op het goede: primair op Hemzelf als het hoogste goed, secundair op het geschapen goede. Maar dan nog is God vrij om het ene of het andere goed te willen. Gods wil is op alle dingen betrokken, ook op het kwaad, hetzij door toelating (*permissio*) hetzij voorzover het kwaad een creatuurlijk substraat heeft. Een reeks onderscheidingen binnen de goddelijke wil poogt te verdisconteren dat God sommige dingen niet bij wijze van *bevel* of voorschrift wil, maar wel *besluit* dat zij moeten gebeuren (om één of andere, voor ons verborgen reden). De gereformeerde scholastici weren elke poging af om Gods wilsbesluit afhankelijk te maken van autonome menselijke wilsbeslissingen die door God alleen conditioneel gewild worden.

Uit Gods wil vloeien een aantal “morele” eigenschappen, ook wel deugden of affecten (*virtutes / affectus*) voort: goedheid, liefde, genade, ontferming, geduld, gerechtigheid, heiligheid en toorn (7.3.1 t/m 7.3.7). Bij de behandeling van deze eigenschappen leggen de gereformeerde-orthodoxe schrijvers er nadruk op dat het gaat om innerlijke, essentiële kwaliteiten van God die niet door externe oorzaken beïnvloed worden of aan externe maatstaven onderworpen zijn (excursen 6 en 7).

Gods macht (7.4) wordt door de gereformeerde scholastiek unaniem als *almacht* (*omnipotentia*) omschreven; in de omschrijving van *wat* God kan als Hij *alles* kan, doen zich variaties voor. Sommigen relateren Gods macht aan Gods wil: God kan doen, wat Hij kan willen. Anderen leggen accent op de logische (on)mogelijkheid als grens van wat God kan: wat innerlijk tegenstrijdig is (een vierkante cirkel), kan God niet maken, omdat het niets is. Een derde accent wordt gelegd op Gods eigen *natuur* als bron en maatstaf van wat mogelijk is. De gereformeerde scholastiek pakt de middeleeuwse onderscheiding tussen de absolute en de actuele macht van God (*potentia absoluta – ordinata/actualis*) weer op, ondanks de felle verwerping van dat onderscheid door Calvijn. Met behulp van die distinctie wordt overeind gehouden dat God meer kan doen dan Hij feitelijk doet.

Samenvatting

Met een bespreking van de heerschappij (*dominium/potestas*; 7.4.1) en de heerlijkheid en gelukzaligheid (*gloria/beatitudo*; 7.4.2) wordt de Godsleer afgerond.

Nadat zo een aantal conceptuele en structurele hoofdlijnen van de gereformeerd-orthodoxe Godsleer zijn geanalyseerd, trek ik in hoofdstuk 8 de volgende *conclusies* met betrekking tot de onderzoeksvraag naar de verhouding van methode en inhoud:

In de gereformeerd-scholastieke Godsleer wordt uitgebreid en gedetailleerd gebruik gemaakt van conceptuele en argumentatieve instrumenten die in de middeleeuwse scholastiek ontwikkeld waren op basis van (voornamelijk) Aristoteles' geschriften. Het gebruik van die filosofische instrumenten wordt echter door inhoudelijke theologische overtuigingen gestuurd. Opvallend is dat belangrijke categorieën en onderscheidingen uit het aristotelisch denkkader juist op God niet van toepassing worden verklaard.

De gereformeerd-scholastieke theologie ontleent veel van haar begrippen-materiaal en argumentaties aan de patristische en middeleeuws-scholastieke traditie van theologie als *fides quaerens intellectum* die gevoed wordt door het voortdurend lezen en analyseren van de Heilige Schrift. Deze continuïteit wordt gedragen door de overeenstemming met de leer van de Schrift en door de overtuiging dat de waarheid, uit welke bron ook geput, één is.

Door de bespreking van Gods namen als uitgangspunt te nemen voor de Godsleer blijft de gereformeerde scholastiek trouw aan het *sola Scriptura*. In de theologische kentheorie die zo ontstaat, kiest de gereformeerde orthodoxie in hoofdlijn voor "analogie" als wijze waarop begrippen zowel aan God als aan schepselen worden toegeschreven. Anders dan in de latere beeldvorming wordt aangenomen, gaat het daarbij niet om een ontologische overeenkomst (*analogia entis* – het grote schrikbeeld van Karl Barth), maar slechts om "analoge predicatie" van termen.

De gereformeerd-scholastieke leer van Gods eigenschappen wordt op het eerste gezicht beheerst door een strikte opvatting van Gods eenvoud (*simplicitas*). Bij nader toezien functioneren wel degelijk onderscheidingen tussen een interne en een externe, en tussen een essentiële en een (voorzichtig uitgesproken) accidentele dimensie van Gods wezen. Eigenschappen die God onderscheiden van de geschapen werkelijkheid, hebben als diepste intentie om van alle kanten tot uitdrukking te brengen dat God in alle opzichten volmaakt is. Het feit dat God fundamenteel anders is dan zijn schepping, verhindert niet dat God in een actieve en positieve relatie tot de geschapen wereld staat, zoals blijkt uit de tweede groep eigenschappen (verstand, wil, macht).

Binnen Gods "relationele" eigenschappen neemt de goddelijke wil een centrale plaats in. Vanuit het inzicht dat de wil van God structureel vrijheid en contingentie veronderstelt, kan de gereformeerde scholastiek staande houden dat Gods kennen en willen geen absolute noodzakelijkheid aan de geschapen dingen opleggen, maar juist ruimte laten voor creatuurlijke vrijheid. Van de andere kant worden pogingen afgeweerd om de menselijke keuzevrijheid autonoom te maken ten opzichte van God, zodat God omgekeerd afhankelijk zou worden van menselijke keuzes. Beide intenties vloeien samen in het model van tweevoudige oorzakelijkheid: God als

“eerste oorzaak” bepaalt in (zijn) vrijheid de loop van alle dingen, inclusief vrije menselijke keuzes; schepselen als “tweede oorzaak” behouden in de uitvoering van Gods besluit de hun toekomstende vrijheid om zelf te kiezen.

Deel II: De Godsleer in de theologie van Karl Barth

Karl Barth geldt als de belangrijkste protestantse theoloog van de 20e eeuw, en blijkt ook aan het begin van de 21e eeuw van belang als inspiratiebron. Binnen deze studie functioneert Barth als contrastmodel voor de gereformeerd-scholastieke traditie. Hij staat een geheel eigen theologische methode voor, en verbindt de Godsleer nadrukkelijk met andere leerstukken zoals de triniteitsleer en de christologie (9.1).

In de interpretatie van Barths theologie zijn verschillende benaderingen ontwikkeld (9.2). In deze studie wordt Barth in principe als een gereformeerd theoloog gezien, en wordt nadruk gelegd op de begripsmatige kant van Barths *Kirchliche Dogmatik*.

Om Barths Godsleer te plaatsen in het geheel van zijn *theologische programma*, wordt een schets gegeven van de ontwikkeling van zijn theologische methode (hoofdstuk 10). In aansluiting bij Bruce McCormack wordt de beslissende wending gezien in Barths afscheid van zijn “liberale” leermeesters; de daarop volgende ontwikkeling van een sterk dialectische naar een meer “analogische” theologie hangt samen met Barths bestudering van de grote leerstukken van de klassieke christelijke theologie. Barths vroege theologie (10.1) wordt beschreven in de confrontatie met zijn leermeesters Herrmann en Harnack, in zijn beïnvloeding door het Marburgse Neo-Kantianisme van Hermann Cohen en Paul Natorp, dat hij mede door zijn broer Heinrich Barth leerde kennen, en in zijn positiekeus ten opzichte van het historisch positivisme van Ernst Troeltsch en de bestrijding daarvan door Franz Overbeck. Deze eerste fase loopt uit op de beide eerste drukken van de *Römerbrief*. Elementen die van blijvende betekenis zijn voor Barths theologie zijn de nadruk op het fundamentele verschil tussen God en de wereld, en de hermeneutische benadering van de bijbelwoorden: tegenover de gedistantieerde historisch-kritische methode is Barth uit op een directe confrontatie tussen het bijbelwoord en de hedendaagse existentie. De verdere hulplijnen en concepten die Barth in de eerste, respectievelijk tweede uitgave van de *Römerbrief* gebruikt, verschillen sterk van elkaar. *Römerbrief*² vestigt Barths reputatie als dialectisch theoloog.

In de daarop volgende jaren '20 ontwikkelt Barth zich in een meer “dogmatische” richting: door zich in de grote christelijke dogma's te verdiepen, leert hij de motieven en concepten van deze traditie te waarderen en incorporeert hij ze in zijn eigen dialectische theologie (10.2). Barths eerste dogmatische ontwerp, de *Christliche Dogmatik* is consequent een theologie van de openbaring. Een beslissende stap voorwaarts is Barths analyse van de theologische methode van de “vader van de scholastiek”, Anselmus van Canterbury. In een bespreking van het “ontologisch Godsbewijs” van Anselmus ontwikkelt Barth zijn eigen, ontologische denkvorm, gekenmerkt door de aanvaarding van Gods objectieve bestaan (*Gegenständlichkeit Gottes*) en de prioriteit van de *werkelijkheid* van Gods bestaan boven alle

Samenvatting

logische *mogelijkheid* en *noodzakelijkheid*. De prolegomena van Barths *Kirchliche Dogmatik* trekken deze lijnen door in de vorm van een uitvoerige triniteitsleer. De principiële inzet bij de werkelijkheid van Gods openbaring leidt tot een voortdurende afwijzing van theologische argumentatie buiten het geopenbaarde Woord van God om (natuurlijke theologie). Barth verwerpt niet alleen de Rooms-Katholieke idee van de *analogia entis* tussen God en schepselen, maar ook elke vorm van *directe identiteit* tussen Gods spreken en handelen en elementen uit de geschapen werkelijkheid.

In Barths uiteindelijke theologische methode (10.3), zoals uitgewerkt in de *Kirchliche Dogmatik* verdienen twee motieven nadere aandacht: de christologische concentratie, en het gebruik van de analogie. In de christologische concentratie vindt Barth de manier om zijn aanvankelijke probleem, de onoverbrugbare tegenstelling tussen God en mens, te overbruggen. Christus is in zijn "zijn" en in zijn "handelen" de Verzoener. Typerend voor de problematiek waarbinnen Barths theologie tot ontwikkeling komt, is de toespitsing van de christologische concentratie op de *epistemologie*. De christologie weerspiegelt de dialectiek tussen openbaring en verborgenheid. In Christus wordt de mens opgenomen in het proces van Gods openbaring. Christus is de sleutel om Gods openbaring in de Schrift te vinden en te verstaan. Zowel de vraag als het antwoord in het begrijpen van de werkelijkheid moet in Christus gezocht worden. Behalve epistemologisch is Christus ook *ontologisch* het middelpunt van de theologie. In de triniteitsleer is de wederzijdse betrokkenheid van Vader, Zoon en Geest constitutief voor het goddelijk wezen. De christologie betreft de menselijke natuur van Christus in dat dynamische goddelijke leven, waarmee tegelijk de tegenstelling tussen God en mens in de dialectiek van Gods wezen wordt opgenomen. Barths verkiezingsleer brengt tot uitdrukking dat Gods keuze voor Christus en de zijnen fundamenteel is voor Gods eigen wezen; zo wordt Christus de focus van al Gods handelen.

De ontwikkeling van het analogie-begrip doorloopt een aantal stadia in de *Kirchliche Dogmatik*. In de prolegomena (deel I/1) spreekt Barth van een *analogia fidei*: in het geloof creëert God de Heilige Geest een aanknopingspunt voor het ontvangen en aannemen van Gods gesproken Woord. In de Godsleer (deel II/1) volgt op de verwerping van de *analogia entis* de positieve aanname van een *analogia revelationis*: menselijke woorden kunnen in dienst genomen worden om waarheid over God te spreken, niet op grond van intrinsieke waarde, maar op grond van Gods vrije beslissing. De laatste en meest vergaande vorm van analogie is de *analogia relationis* die Barth in zijn leer over de schepping van de mens als beeld Gods presenteert. Barth plaatst Christus in het centrum van alle relaties, tussen God en mens en tussen mensen onderling, waarmee het analogiebegrip raakt aan het eerder beschreven motief van de christologische concentratie.

In een terugblik op Barths theologische ontwikkeling (10.4) kunnen we vaststellen dat deze geen eenduidige lijn ("van de paradox naar de analogie") vertoont, maar dat in een aantal fases nieuwe componenten zich verbinden met oudere motieven. Een dialectische denkwijze blijft kenmerkend voor Barths theologie, maar de schrille "theologie van de crisis" wordt geleidelijk meer positief ingevuld vanuit de in Christus geschonken openbaring en verzoening. Hierdoor ontvangen geloof en theologie hun eigen redelijkheid. Barth levert zich echter niet

Samenvatting

uit aan realisme zonder meer: de werkelijkheid van de openbaring blijft staan onder Gods vrije beschikking.

Barths Godsleer (hoofdstuk 11) neemt fundamenteel haar uitgangspunt in de triniteitsleer. Zoals de triniteitsleer het antwoord was op de vraag naar de *mogelijkheid* van de openbaring, zo begint Barth zijn Godsleer met de vraag naar de *werkelijkheid* van onze kennis van God (11.2). Die kennis is gebaseerd op Gods "secundaire objectiviteit" in zijn openbaring aan ons, die op haar beurt teruggaat op de "primaire objectiviteit" van Gods Drieëinig bestaan. Zo is de *noëtische* kwestie onlosmakelijk aan de *ontische* inhoud van de Godsleer verbonden. Bovendien staat kennis van God ons niet zomaar ter beschikking, maar alleen doordat God ons deel geeft aan zichzelf. Met nadruk bestrijdt Barth elke gedachte dat de mogelijkheid van het kennen van God een inherente kwaliteit van de mens is; hij verwerpt elke "natuurlijke theologie". In Gods mededeling van kennis van zichzelf neemt Hij menselijke taal in dienst als "analogie".

Barth poneert dat de Godsleer bestaat in de uitleg van het zinnetje "God is" (11.3). Hij vult het zijnsbegrip in door te zeggen dat "God is Die Hij is in de act van zijn openbaring". God bestaat altijd als Persoon. Wezenlijk voor Barths begrip van God is de dialectiek van liefde en vrijheid, waarbij de vrijheid van God niet tegenover zijn immanentie en betrokkenheid staat, maar er juist de grond van is.

Barths leer van Gods "eigenschappen" of "volkomenheden" (hoofdstuk 12) begint met een bespreking van de verhouding tussen deze eigenschappen en Gods wezen (12.1). Tegenover het (open of verborgen) nominalisme van de traditionele leer van de *simplicitas Dei* poneert Barth een *reëel onderscheid* tussen Gods wezen en eigenschappen en tussen de eigenschappen onderling. Voor de indeling van de eigenschappenleer is de tweeslag van liefde en vrijheid fundamenteel: in een eerste groep van "volkomenheden" wordt steeds een eigenschap van Gods liefde gekoppeld aan een eigenschap van Gods vrijheid (genade-heiligheid; barmhartigheid-rechtvaardigheid; geduld-wijsheid); in de tweede groep van "volkomenheden" gebeurt dit in omgekeerde volgorde (eenheid-alomtegenwoordigheid; bestendigheid-almacht; eeuwigheid-glorie). Onder Gods almacht bespreekt Barth ook de leer van Gods kennis en wil (*scientia-voluntas*), waarbij hij uitgebreid ingaat op de bijbehorende scholastieke onderscheidingen.

Enkele aspecten die in Barths behandeling van Gods eigenschappen (12.2.1 t/m 12.3.3) telkens terugkeren:

- het vasthouden aan de volgorde subject-predicaat: God bepaalt de invulling van een begrip (liefde, macht), niet omgekeerd;
- de verankering van Gods volkomenheden in zijn Drieëinig leven;
- de waarschuwing tegen pogingen Gods volkomenheid in de begripsmatige greep te krijgen;
- de toespitsing van Gods eigenschappen op zijn openbaring in Christus, met name in zijn lijden en dood;
- consequent verzet tegen alles wat in God een dualiteit aanbrengt tussen de *deus revelatus* en de *deus absconditus*

Samenvatting

De weergave van Barths Godsleer is niet compleet zonder in te gaan op zijn leer van verkiezing en gebod (hoofdstuk 13). Door zijn verkiezing van/in Jezus Christus legt God zichzelf van eeuwigheid vast als de genadige God. Christus is zowel de *Erkenntnisgrund* als de *Realgrund* van Gods zelfbepaling (13.1). Volgens Barth is Christus tegelijk het subject van de verkiezing (de verkiezende God) en het object (de verkoren mens). In strikt christologische zin handhaaft Barth de "dubbele predestinatie" door te stellen dat God aan de mens de *verkiezing* toerekent, aan zichzelf de *verwerping* (13.2). De verbinding tussen de verkiezing van Jezus Christus en de verkiezing van de individuele gelovige ziet Barth lopen via de verkiezing van de gemeenschap (Israël; de kerk); in de verkoren gemeenschap heeft God heel de wereld op het oog (13.3). Wie Christus niet kent, heeft geen weet van de genadige boodschap dat God vóór hem/haar gekozen heeft (13.4).

Als tegenhanger van de verkiezing geeft Barth een bespreking van Gods gebod, als aanzet voor een christelijke ethiek (13.5). Ook het gebod behoort tot de Godsleer, omdat God daarmee een claim legt op ons leven. Evenals de verkiezing kan ook het gebod alleen in Christus verstaan worden. De heiligheid in het volgen van Gods gebod kan slechts van de Geest van God ontvangen worden.

Voor de verdere analyse van Barths Godsleer (hoofdstuk 14) komen vijf thema's aan de orde.

In de eerste plaats (14.1) zijn *trinitarische opvatting van Gods wezen*. Met behulp van de interpretaties door Eberhard Jüngel en Colin Gunton wordt vastgesteld dat al onze kennis van God, volgens Barth, bepaald wordt door de eraan vooraf gaande werkelijkheid van God als de Drieënige, en dat de relationele en dynamische structuur van Gods eigen wezen wordt uitgewerkt in een concrete, actualistische visie op Gods handelingen en eigenschappen. Enige reserve blijft bestaan bij de vraag of Barth Gods wezen in *temporele* termen opvat: zijn trinitarische inzet geeft daar ruimte voor, zonder dat Barth deze consequenties zelf voluit trekt. De fundamentele betrokkenheid (liefde) van de Drieënige God op de mens ligt vast in de *uitverkiezing* in Jezus Christus. Bij Barths verkiezingsleer worden twee kritische opmerkingen geplaatst: (a) verrassend genoeg is juist Gods beslissing vóór de mens "volledig ondialectisch", waardoor Gods vrijheid op dit beslissende punt slechts in één richting kan werken; (b) de relatie tussen God en mens wordt zo zeer gedomineerd door de verzoening van beide in Christus dat ook hier sprake is van vrijheid met slechts één richting; hierdoor is van het serieus nemen van de menselijke reactie (waaronder afwijzing van Gods liefde) te weinig sprake.

Het tweede thema (14.2) is Barths visie op het *kennen van God*. Barth houdt zo sterk vast aan het "subject" zijn van God, dat ook ons kennen van Hem in feite een daad van God zelf is. Ook op dit punt doet Barth geen recht aan de relatieve zelfstandigheid en responsiviteit van de mens ten opzichte van God. Verder is in Barths theologische kenleer de notie van "analogie" van belang. In Barths hantering van deze notie, in kritische discussie met de scholastiek, ligt opnieuw het accent op Gods volledige vrijheid in het zich te kennen geven.

Als derde thema (14.3) wordt besproken de invulling van Gods "zijn" door de "daad" van zijn vrije liefde. Barths actualisme is verankerd in zijn triniteitsleer. De concrete dynamiek van liefde en vrijheid is inderdaad constitutief voor zijn

Samenvatting

uitwerking van de "eigenschappenleer". Op een meer technisch, conceptueel niveau gaat het bij dit thema om Gods "subjectiviteit" en "objectiviteit". Barths nadruk op het "onophefbaar subject zijn" van God verhindert de herleiding van de Godskennis tot menselijke mogelijkheden, en impliceert tegelijk dat God als werkelijk Persoon naar ons toe komt. Ook hier is de triniteitsleer van fundamenteel belang, waarbij ik pleit voor een realistisch-persoonlijke interpretatie van Barths visie in plaats van een louter functionele. Daarbij is Barth mijns inziens gevrijwaard van het verwijt van modalisme. Bij Barths spreken over Gods "objectiviteit" gaat het om Gods "primaire" objectiviteit waardoor Hij in zichzelf, onafhankelijk van mensen, bestaat en zichzelf kent, en om "secundaire" objectiviteit waardoor God zich op vrije en indirecte wijze aan ons bekend maakt. In verband met Barths zijnsbegrip wordt ook ingegaan op zijn visie op noodzakelijkheid en contingentie. Op het eerste gezicht leidt Barths absolute accent op Gods vrijheid tot radicale contingentie, waarbij hij zelfs de elementaire wetten van de logica relativeert; bij nader toezien blijkt dat Gods vrije keuze door Barth gezien wordt als ingebed in zijn goede en wijze wezen, waarmee een balans tussen noodzakelijkheid en contingentie ontstaat die (bij verschil in gebruikte terminologie) structureel lijkt op de gereformeerd-scholastieke positie.

Een saillant detail, in de vierde plaats (14.4), van Barths eigenschappenleer is zijn pleidooi voor het aannemen van *reëel onderscheid*, en dus *meervoudigheid*, in Gods eigenschappen, tegenover de klassieke notie van *simplicitas Dei*. Een belangrijk motief is het afweren van een (nominalistische) scheiding tussen God zoals wij Hem kennen en God zoals Hij in zichzelf is. In tweede instantie kwalificeert Barth de aanname van werkelijk meervoud in God zozeer – parallel aan zijn uitwerking van onderscheid en eenheid van de goddelijke Personen in de Drieëenheid – dat het verschil met de scholastieke denkwijze in feite gering is.

Als laatste deelthema (14.5) wordt ingegaan op de dialectiek in Barths eigenschappenleer. Dat betreft niet alleen de dialectiek van liefde en vrijheid die in de opbouw van de eigenschappenleer is uitgewerkt, maar ook de herhaaldelijk terugkomende stelling dat God niet alleen *tegenover* de wereld, maar ook *in* de wereld is, en de tegenstelling tussen ongeschapen en geschapen bestaan in zichzelf overstijgt. Ook hierin is Barth consistent, aangezien zijn triniteitsleer en christologie al betogen dat God in Jezus Christus de radicale tegenstelling tussen God en mens verzoent.

Een concluderend hoofdstuk (15) vat de in het voorafgaande beschreven bevindingen nog eens samen (15.1). Daarbij kan vastgesteld worden dat de theologische methode die Barth in de Godsleer gebruikt, consistent is met zijn fundamentele theologische overtuigingen met betrekking tot de openbaring van de Drieënige God in Christus (15.2). In het bijzonder de Godsleer maakt de ontwikkeling van een radicaal-dialectische naar een meer ontologische denkvorm (gemarkeerd door Barths boek over Anselmus) zichtbaar. Daardoor staat dit stuk van zijn theologie in sterke continuïteit met de klassieke theologie.

Onder het kopje "Overblijvende vragen" (15.3) wordt allereerst Barths visie op en hantering van de Heilige Schrift besproken; vervolgens wordt Barth gelokaliseerd in de theologische traditie van enerzijds kerkvaders en scholastieke theolo-

gie, anderzijds de theologie na Kant (Schleiermacher en Hegel tot en met Barths eigen leermeesters Herrmann en Harnack); tenslotte komen de argumentatieve karakteristieken van Barths Godsleer (zijn hantering van begrippen, de dialectische wijze van argumenteren, en de verhouding tussen de "hoofdtekst" en de "excursen" in de *Kirchliche Dogmatik*) aan de orde.

Deel III: de Godsleer in de Utrechtse School

De "Utrechtse School" is een groep theologen/filosofen die vooral in de jaren '80 en '90 van de twintigste eeuw een belangrijke plek op het theologisch toneel in Nederland innamen. De Utrechtse School is interessant vanwege haar expliciete verantwoording van de gekozen methode, die een aansluiting tot stand brengt tussen de scholastieke methode uit vroeger eeuwen en hedendaagse analytische filosofie, en vanwege de nadrukkelijke toepassing van deze methode op onderwerpen uit de Godsleer.

In eerste instantie lijken er binnen de Utrechtse School twee groepen te bestaan: een groep rond Vincent Brümmer die vooral aansluiting zoekt bij hedendaagse analytische filosofie, en een groep rond Antoon Vos die zich sterker op de traditie van de middeleeuwse en nareformatorische scholastiek oriënteert. Bij nader toezien zijn vier elementen van belang om de systematisch-theologische benadering van de Utrechtse te typeren (hoofdstuk 17):

1. *Conceptuele analyse* oftewel begripsanalyse (17.1). Brümmer schreef het grondleggende boek *Wijsgerige begripsanalyse*, waarin hij laat zien hoe de betekenis, de samenhang en de implicaties van theologische taal (als toespitsing van "allegaagse" taal op het religieuze terrein) kan worden verhelderd. Brümmer verwerpt het traditionele "namenmodel" waarin begrippen als afspiegeling van de werkelijkheid worden gezien, en bepleit in plaats daarvan het "werktuigmodel" waarin begrippen als denkvormen of mentale vaardigheden worden beschouwd. In aansluiting bij Ludwig Wittgenstein ziet Brümmer geloofstaal en theologische taal als een "taalspel" met een eigen "levensvorm". Wijsgerige theologie onderzoekt, aan de hand van een aantal rationele criteria, de vooronderstellingen en implicaties van geloofsbegrippen en hun onderlinge relaties. Het spreken over God heeft de pretentie om werkelijkheid te beschrijven: God bestaat, in de zin dat Hij onze handelingsmogelijkheden beperkt. Brümmer laat zijn *Wijsgerige begripsanalyse* uitlopen op een aanzet voor de behandeling van Gods bestaan en enkele fundamentele eigenschappen.
2. *Modale ontologie en logica* (17.2). Deze tweede fundamentele lijn in de Utrechtse School, als aanvulling op de conceptuele analyse van Brümmer, is voornamelijk door Antoon Vos ontwikkeld. In zijn dissertatie *Kennis en noodzakelijkheid* confronteert hij zich met het "absoluut evidentialisme": een filosofische positie die stelt dat absoluut zekere kennis mogelijk is, waarbij meteen de gekende stand van zaken als noodzakelijk wordt geponeerd (het kan niet anders zijn dan het is). Met behulp van aanzetten in de christelijke traditie, vooral van Johannes Duns Scotus, poogt Vos te ontkomen aan de dodelijke omarming van dit kennisideaal dat enerzijds leidt tot metafysisch determinisme, anderzijds het geloof in God buiten het domein van zekere kennis plaatst. Op basis van de fundamentele modale begrippen mogelijk-contingent-noodzakelijk-onmogelijk

Samenvatting

ontwikkelt Vos een ontologische theorie van eigenschappen waarmee een gedifferentieerde beschrijving van de werkelijkheid mogelijk is. In latere publicaties van Vos en anderen wordt de aansluiting bij Duns Scotus verder in kaart gebracht. Duns ontwikkelde als eerste een notie van “contingentie” die niet in diachrone zin (voordat iets gebeurt, kan het ook anders) wordt opgevat, maar als “synchrone contingentie” (de werkelijkheid bevat structureel alternatieve standen van zaken, wanneer één mogelijkheid geactualiseerd wordt, blijft de mogelijkheid van het tegendeel nog altijd bestaan). In de dissertatie van Guus Labooy, *Vrijheid en disposities*, wordt het Scotiaanse begrip van contingentie en vrijheid toegepast op de psychiatrie. In andere Utrechtse studies wordt de potentiële toepassing van het onderscheid tussen “noodzakelijk” en “contingent” op traditionele leerstukken (verzoening, predestinatie) verkend.

3. *Historische oriëntatie*. Met name in de groep Utrechters onder aanvoering van Antoon Vos wordt veel werk gemaakt van de aansluiting bij de traditie van middeleeuwse scholastiek en gereformeerde theologie uit de 16e tot 18e eeuw. Typerend is de stelling dat scholastieke theologie is ingebed in de universitaire praktijk van wetenschapsbeoefening, en tegelijk beslissend gevoed wordt door christelijke spiritualiteit en geloofsovertuiging. Nico den Bok, bijvoorbeeld, presenteert de originele doordenking die Richard van St. Victor gaf van het persoons- en relatiebegrip in de triniteitsleer. De 12e eeuwse theologie van Richard blijkt kritisch in verbinding gebracht te kunnen worden met hedendaagse trends in de triniteitsleer (“social Trinity”). Ten aanzien van de gereformeerd-scholastieke theologie die in de periode na Calvijn tot ontwikkeling kwam, kenmerkt de Utrechtse benadering zich door twee componenten: de vervanging van de discontinuïteits- of vervalthese (scholastiek is “verraad” aan de Reformatie) door de these van dubbele continuïteit (met zowel de middeleeuwse, scholastieke theologie als de theologie van de Reformatoren); en de hypothese dat de inhoudelijke conceptualiteit van de gereformeerde traditie niet zo zeer Thomistisch als wel Scotistisch is.
4. *Apologetische houding*. De conceptuele analyse en verheldering van de christelijke geloofstaal leidt als vanzelf tot een verdediging van de geloofsbegrippen tegenover (atheïstische) kritiek. De Utrechtse School plaatst zich nadrukkelijk in de augustijns-anselmiaanse traditie van *fides quaerens intellectum*. Meer specifiek richt de dissertatie van Henri Veldhuis, *Een verzegeld boek*, zich tegen de mythe die door vertegenwoordigers van de Verlichting is gecreëerd, dat het klassieke christelijke Godsgeloof niet langer rationeel verdedigbaar is. Als concreet voorbeeld van apologetiek wordt een boekje van Antoon Vos besproken (*Het is de Heer!*), dat een ontologisch model presenteert waarin de lichamelijke opstanding van Christus voorstelbaar en verdedigbaar is.

Samenvattend zijn de volgende aspecten van de Utrechtse methode van belang (17.5):

- de positionering als filosofische theologie, met een positieve visie op rationaliteit, een focus op concepten en proposities, hantering van criteria voor rationele plausibiliteit, en nadrukkelijke deelname aan het filosofisch debat;

Samenvatting

- binnen Brümmers methode van conceptuele analyse een combinatie van aansluiting bij de taal filosofie van Ludwig Wittgenstein met de aanname dat religieuze taal wel degelijk de werkelijkheid van God en zijn handelen aanduidt;
- in de groep rond Vos een nadrukkelijk pleidooi voor een christelijke ontologie van contingentie en vrijheid tegenover denkvormen die het menselijk kennen absoluut stellen en in metafysisch opzicht contingentie en vrijheid uitbannen;
- in de apologetische houding een aansluiting bij Augustinus' aanname dat de mens een "natuurlijk Godsverlangen" heeft dat door Gods openbaring geactiveerd en vervuld wordt.

Kijken we vervolgens naar de inhoudelijke Godsleer die binnen de Utrechtse School ontwikkeld is (hoofdstuk 18), dan zijn allereerst twee boeken van Vincent Brümmer grondlegend.

In *Over een persoonlijk God gesproken* (18.1) sluit Brümmer aan bij zijn eerdere uiteenzetting van begripsanalyse als methode van theologiseren. Hij bepleit het goed recht van conceptuele modellen in het spreken over God, en stelt dat alleen een persoonlijk, relationeel model recht doet aan wie God is. De verhouding tussen God en mens mag nooit in termen van "causale manipulatie" worden opgevat, omdat daarmee zowel Gods vrijheid als de menselijke vrijheid wordt geëlimineerd, en er geen sprake kan zijn van echte liefde tussen God en mensen. Vanuit zijn relationele model ziet Brümmer nieuwe mogelijkheden om traditionele problemen als "onweerstaanbare genade", "zondeloosheid", "verhouding van Gods handelen en menselijk handelen" en de "theodicee" te verhelderen.

Brümmers volgende boek, *Liefde van God en mensen* (18.2) werkt het persoonlijk-relationele model uit in een analyse van het begrip "liefde". Uitgaande van een theorie over metaforen als geëigende religieuze en theologische taalvorm, stelt Brümmer dat "liefde" het meest geschikte "sleutelmodel" is voor het spreken over God. Liefde is meer dan gevoel: het is een houding (attitude) die uit gevoel en positieve waardering voortkomt. Een relatie van liefde is niet manipulatief, en bestaat ook niet uit een "contract van rechten en plichten", maar wordt gekenmerkt door het zich over en weer identificeren met de belangen van de ander. Vanuit zijn model van "liefde" geeft Brümmer een eigen visie op de verzoening tussen God en mensen, en op de vraag of God kwetsbaar kan zijn en kan lijden.

Naast Brümmers grondleggende bijdragen verdient de "theorie van goddelijke eigenschappen", door Antoon Vos ontwikkeld in zijn dissertatie *Kennis en noodzakelijkheid, aandacht* (18.3). Cruciaal is de juiste hantering van het onderscheid tussen essentiële en accidentele eigenschappen ten aanzien van God. Vos bestrijdt de veronderstelling dat Gods wezen (*essentia*) het meest algemene zijnsbegrip is: God is een unieke, persoonlijke natuur. Gods alwetendheid leidt niet tot noodzakelijkheid van de gekende werkelijkheid (determinisme) wanneer wordt ingezien dat Gods kennis van geschapen standen van zaken accidenteel is. Vos' theorie van goddelijke eigenschappen loopt uit op een "epistemisch" bewijs van Gods bestaan: als het mogelijk is dat een alwetende God bestaat, dan bestaat God ook werkelijk.

Samenvatting

De lijnen als uitgezet door Brümmer en Vos worden, in wisselende combinaties, uitgewerkt op onderdelen van de Godsleer door een rij van dissertaties en overige publicaties uit de Utrechtse School (hoofdstuk 19).

Gerrit Immink onderzoekt het concept van Gods *eenvoudigheid* (*divine simplicity*; 19.1). Hij confronteert de traditionele vormgeving van dit leerstuk door scholastieke theologen als Anselmus, Thomas van Aquino en Hieronymus Zanchius met kritiek vanuit de “kerugmatische” theologie (Barth, Miskotte). Verder analyseert hij de filosofische (logische) vooronderstellingen in het hedendaagse alternatief voor de “eenvoud Gods” ontwikkeld door Alvin Plantinga. In zijn slotbeschouwing accepteert Immink drie theologische motieven in de notie van de *simplicitas Dei*: Gods anders-zijn ten opzichte van de schepping; zijn *aseitas* of onafhankelijkheid; en Gods eenheid of “coherentie”. Over de logische component van het leerstuk is Immink kritisch: de traditionele theologie hanteert een Platoons denkschema waarin het “algemene” meer realiteitswaarde heeft dan het “individuele”. Immink bepleit het onderscheiden van essentiële en accidentele eigenschappen van God, om recht te doen aan de relationele eigenschappen die God heeft. Ook stelt Immink dat een logisch onderscheid tussen God als subject en zijn eigenschappen onvermijdelijk is.

In de klassieke Godsleer speelt Gods *onveranderlijkheid* een grote rol. In de publicaties uit de Utrechtse School komt dit concept minder prominent aan de orde (19.2). In zijn dissertatie *Kennis en noodzakelijkheid* interpreteert Vos de (on)veranderlijkheid in de modaal-logische termen van “mogelijke werelden”: in hoeverre variëren Gods eigenschappen tussen de mogelijke werelden? In een latere bijdrage aan de bundel *Hoe is uw Naam?* behandelt Vos het probleem van Gods “berouw”, en betreft hij de vraag van veranderlijk/onveranderlijk op de verhouding tussen Gods kennis en wil en de contingente zaken in onze wereld.

Marcel Sarots dissertatie is gewijd aan de vraag of God kan *lijden* en of Hij een *lichaam* heeft (19.3). Tegen de hoofdstroom van de eerdere theologische traditie in, ontwikkelt Sarot een theorie van goddelijke kwetsbaarheid. In een confrontatie met argumenten *tegen* een “lijdende” God blijkt zijn theorie houdbaar te zijn wanneer ze zich concentreert op gevoelens of emoties van lijden. Vervolgens bespreekt Sarot kritisch de belangrijkste argumenten *voor* het “passibilisme”. Het sterkste argument blijkt te zijn Gods liefde, die kwetsbaarheid impliceert. Een verbreding van de problematiek ontstaat door de vraag of het ervaren van emoties (liefde, pijn) het hebben van een lichaam veronderstelt. In zekere zin moet dit volgens Sarot inderdaad het geval zijn. In verbinding met denkers uit de procestheologie stelt Sarot dat de wereld als lichaam van God beschouwd kan worden. Daarbij moet Gods persoonlijke, mentale transcendentie gewaarborgd worden.

Als een van Brümmer's eerste leerlingen promoveerde Luco van den Brom op een studie over de *alomtegenwoordigheid* van God (19.4). Van den Brom neemt de religieuze noties “heiligheid” en “heerlijkheid” van God als uitgangspunt, en toont aan dat God in de zin van die noties verering waard is alleen wanneer Hij niet aan één plaats gebonden is. Vervolgens bespreekt Van den Brom uiteenlopende theorieën over ruimtelijkheid, en verschillende toepassingen daarvan op het denken over God. Hij concludeert dat zowel de idee van “ruimtelijkheid” als die

Samenvatting

van "ruimteloosheid" geen recht doen aan wie God is. Voor zijn eigen theorie sluit Van den Brom aan bij de "relationele" opvatting van ruimte. De basis is het begrip "dimensie", opgevat als "een manier om objecten te ordenen". Als God bestaat in een eigen, hogere dimensionaliteit is gewaarborgd dat Hij actief en positief op ons ruimtelijke bestaan betrokken is en tegelijk daarboven verheven blijft. Van den Brom wil de identificatie van God en (tijd-ruimtelijke) wereld als voltrokken in de procestheologie vermijden. Hij stelt dat zijn notie van Gods bestaan in een hogere dimensionaliteit verenigbaar is met de leer van Gods Drieëenheid. Een interessant toepassing van Van den Broms concept betreft de hemelvaart van Jezus: in plaats van een "ruimtereis" is dat de opneming van Jezus in Gods hogere dimensionaliteit.

De leer over Gods (*voor*)kennis is binnen de Utrechtse School vooral ontwikkeld door Eef Dekker (19.5). Dekkers dissertatie behandelt de theologie van Jacobus Arminius. Dekker hanteert voor de analyse van Arminius' leer van genade en predestinatie een systematisch raamwerk, waarin de modale termen "noodzakelijkheid" en "contingentie" en de twee "graden" van vrijheid (zowel God als de mens is vrij om te kiezen) centraal staan. De belangrijkste conclusie is dat Arminius er goed in slaagt om de twee graden van vrijheid te waarborgen (wat elke christelijke theologie volgens Dekker moet doen), maar niet coherent is in zijn hantering van noodzakelijkheid en contingentie. Dekker doet het voorstel om Arminius' theologie te "transponeren" naar een "mogelijke werelden"-model waarin de contingentie van menselijke keuzes beter recht gedaan kan worden. In Arminius' denken is invloed waarneembaar van de Spaanse Jezuïet Molina, die de leer van de middenkennis (*scientia media*) ontwikkelde. Een latere studie van Dekker is gewijd aan een filosofische analyse van deze middenkennis. Middenkennis is een houdbaar concept, volgens Dekker, wanneer het gepaard gaat met een "mogelijke werelden"-ontologie en met de aanvaarding van synchrone contingentie. Middenkennis is een klein, maar belangrijk onderdeel van Gods kennis, met betrekking tot handelingen van vrije schepselen die ook anders kunnen zijn dan ze in feite zijn.

Gijsbert van den Brink wijdde zijn dissertatie aan Gods *almacht* (19.6). Een eerste deel is gewijd aan de historische ontwikkeling van dit begrip in de Oude Kerk (verbreding van Gods feitelijke heerschappij over alles naar zijn vermogen om alles tot stand te brengen), in de Middeleeuwen (onderscheid tussen Gods absolute en geordende almacht) en bij René Descartes (Gods almacht met betrekking tot "eeuwige", "noodzakelijke" waarheden). In het tweede deel biedt Van den Brink een conceptuele doordenking van de historisch gesignaleerde thema's. Gaandeweg komt hij uit bij een onderliggend verschil tussen het filosofische, Anselmiaanse concept "almacht" (omnipotence) en het bijbelse, Abrahamitische spreken over "almacht" (almightiness). Alleen dat laatste biedt steun voor het geloof. Als laatste ronde spitst Van den Brink zijn bevindingen toe op twee systematisch-theologische problemen: de verhouding tussen Gods almacht en menselijke verantwoordelijkheid, en het probleem van het kwaad. In beide gaat het om de verbinding van logisch coherente begripsvorming en de aanvaarding van een religieus en moreel universum.

Samenvatting

De laatste Utrechtse bijdrage aan de Godsleer is de dissertatie van Arjan Markus over Gods *transcendentie* (19.7). Hij behandelt dit thema in het kader van wat Brümmer geponeerd heeft over de christelijke “levensvorm” waarin God de primaire bepaler van zingeving is. Op een werkdefinitie van “transcendentie” volgt een historische verkenning van het spreken over transcendentie bij Griekse filosofen, het Oude en Nieuwe Testament, en enkele stromingen in de christelijke traditie. Markus onderscheidt vier categorieën van transcendentie: ontologische en morele transcendentie, transcendentie in termen van de vermogens van kennis en macht, en conceptuele transcendentie. Bij de bespreking van deze categorieën confronteert hij zich met drie denkopties: het klassiek theïsme, de processtheologie, en de negatieve theologie. In zijn eigen invulling van transcendentie kiest hij doorgaans een genuanceerde positie waarin elementen van vooral het klassiek theïsme en de processtheologie zijn opgenomen. Markus spitst zijn onderzoek toe op de zin die Gods transcendentie verleent aan ons leven. Daarbij gaat hij in op atheïstische kritiek op het christelijke spreken over God. Zijn conclusie is dat de transcendente God een verder reikende zin en perspectief aan het leven verleent.

In een afzonderlijk hoofdstuk (20) worden de Utrechtse bijdragen aan de Godsleer nog eens op een rij gezet. Daarbij wordt ook aandacht gegeven aan de aanzetten voor methodologische bezinning die in meerdere Utrechtse dissertaties worden gegeven.

Belangrijk in de bijdrage van Luco van den Brom is de stelling (ook al geponeerd door Brümmer) dat de term “God” tegelijk als persoonsnaam en als functieaanduiding (titel) gebruikt wordt; de naam Jahwe identificeert dan de persoon die de titel draagt. Verder onderscheidt Van den Brom tussen eerste-orde en tweede-orde eigenschappen van God (resp. glorie en heiligheid). Ook draagt Van den Brom bij aan de analyse van wat het betekent om God als handelende persoon te beschouwen. In onderscheid van Brümmer beperkt Van den Brom Gods handelen niet tot “algemene medewerking” aan het handelen van geschapen oorzaken, maar rekent hij ook met rechtstreeks ingrijpen door God.

Volgens Marcel Sarot staan in de “filosofische theologie” (onderscheiden van “confessionele theologie”) de logische relaties tussen de concepten binnen het christelijk geloof en de relaties tussen de geloofsconcepten en concepten uit andere domeinen centraal. Verder zoekt Sarot naar de “basale logica” van de Godsleer, en vindt deze in Anselmus’ notie van “een wezen groter dan wat niets gedacht kan worden” (*id quo maius cogitari nequit*). Als dit hoogste, volmaakte wezen is God alle aanbedding waardig, en is Hij de ultieme zingever.

Gijsbert van den Brink confronteert zich in zijn inleidende hoofdstuk met de “cultureel-linguïstische” school van George Lindbeck, en sluit aan bij diens omschrijving van de geloofsleer als “verzameling gebruiksregels voor godsdienstig spreken binnen een specifieke geloofstraditie”. Deze positie verklaart mede de (in vergelijking met Brümmer en andere van zijn leerlingen) sterkere verbondenheid van Van den Brink met de confessioneel-gereformeerde overtuiging.

Uit het overzicht van de Utrechtse School blijkt een fundamenteel verschil in benadering, zowel van methodologische als van inhoudelijke aard, tussen de “taalspel”-benadering van Brümmer en het meer pretentieuze streven van Vos

Samenvatting

naar een zelfstandige christelijke ontologie. Dit verschil in oriëntatie leidt op het methodische vlak tot verschillende types van argumentatie, en inhoudelijk tot uiteenlopende visies op Gods eigenschappen. In de Vos-groep wordt nadruk gelegd op de “essentiële” eigenschappen van God, in vergaande overeenstemming met de klassieke Godsleer. In de Brümmer-groep bestaat meer variatie en meer kritiek op de klassieke invulling van eigenschappen als eeuwigheid, onveranderlijkheid en alwetendheid. Beide benaderingen komen samen in een krachtig pleidooi voor goddelijke en menselijke vrijheid: bij Brümmer gebeurt dit vanuit het “sleutelmodel” van relatie en liefde, bij Vos vanuit de notie van synchrone contingentie.

Een concreet verschilpunt binnen de Utrechtse School betreft de waardering voor procesfilosofie en –theologie. Vos wijst die denkrichting fundamenteel af; Sarot en, in mindere mate, Markus tonen affiniteit met het procesdenken, terwijl in Vincent Brümmer denken sommige elementen in de richting van procestheologie lijken te wijzen zonder dat hij dit met zoveel woorden bevestigt.

Het afsluitende hoofdstuk van dit deel (21) beantwoordt allereerst de vraagstelling naar de samenhang van methode en inhoud in de Godsleer van de Utrechtse School (21.1). De gekozen methode van begripsanalyse wordt consequent gevolgd in de uitwerking van de Godsleer. Daarbinnen zijn verschillende types argumentatie mogelijk. Een inhoudelijk uitgangspunt met grote methodologische consequenties is de aansluiting bij de Anselmianse theologie waarin God als “volmaakt wezen” omschreven wordt. Het persoonlijke en relationele model voor spreken over God leidt tot aanpassingen in de traditionele concepten uit de Godsleer. Als geheel heeft de Godsleer van de Utrechtse School een apologetische strekking, doordat wordt aangetoond dat het christelijke spreken over God rationeel consistent en plausibel is.

Vervolgens wordt de Utrechtse School geplaatst in haar verhouding tot de Gereformeerde Orthodoxie en Karl Barth (21.2). Ten opzichte van de gereformeerde scholastiek is er vooral binnen de “Vos-groep” een fundamentele overeenstemming in methode en inhoud, terwijl bij Brümmer en zijn leerlingen de afstand groter is. De relatie tot Karl Barth is ambivalent: de Utrechtse School ontstond mede als reactie op de dominante barthiaanse theologie in Nederland. Antoon Vos heeft tegelijk oog voor een belangrijk element van continuïteit tussen Barth zelf en de klassieke, scholastieke theologie. Op onderdelen wordt Barth bekritiseerd (Immink, Van den Brink) of verwelkomd als inspiratiebron (Van den Brom).

De methodische en inhoudelijke posities van de Utrechtse School hebben in Nederland en daarbuiten kritische reactie opgeroepen (21.3). Rond vijf thema’s worden de discussies weergegeven:

De Utrechters staan voor een *rationele theologie* waarin *logische consistentie* een fundamenteel criterium is. Een eerste reactie door de Leidse dogmaticus Hendrikus Berkhof is op dit punt positief over Brümmer inzet. Een fellere confrontatie vindt plaats in een bundel *Openbaring en werkelijkheid*, tussen A. van de Beek als opponent en Henri Veldhuis en Antoon Vos als verdedigers van de Utrechtse

Samenvatting

methode. Vervolgens valt J. Muis, later hoogleraar dogmatiek in Utrecht, het principe van logische consistentie aan. Zowel Van de Beek als Muis stellen dat christelijk geloof paradoxen bevat en niet logisch sluitend te krijgen is. Mijn conclusie is dat de aanval op het consistentie-criterium misplaatst is: problemen met theologische argumentaties ontstaan niet door het streven naar logische consistentie, maar door kortsluiting tussen premisses en onvoldoende onderscheiding tussen noodzakelijke en niet-noodzakelijke consequenties.

Kenmerkend voor de Brümmeriaanse richting is de insteek bij *religieuze taalgebruik* en de rol van *metaforen* daarin. Vooral door de filosofen H.J. Adriaanse en René van Woudenberg is het modelmatige en metaforische element van Brümmer's denken bekritiseerd. In reactie legt Brümmer nadruk op het realistische gehalte van metaforen en de uitwerking daarvan in modellen.

Van andere aard is de kritiek op de door Vos c.s. naar voren gebrachte notie van *synchrone contingentie*. Het gaat hier om een fundamentele component van een christelijke ontologie die van cruciaal belang is voor de verhouding van God (met name Gods kennen en willen) tot de geschapen werkelijkheid. De godsdienstfilosoof Paul Helm valt de Scotistische interpretatie van de gereformeerde traditie aan, en betoogt met beroep op Thomas van Aquino dat synchrone contingentie een overbodige notie is. Bovendien aanvaardt Helm de door de Utrechtse School afgewezen veronderstelling dat Gods voorkennis de loop der dingen determineert.

Door twee theologen uit de Gereformeerde Bond in de Nederlandse Hervormde Kerk, C. Graafland en A. de Reuver, en door de christelijk-gereformeerde W.H. Velema is kritisch gereageerd op Brümmer's stellingen over *Gods genade in verband met menselijke vrijheid*. Centrale notie in hun kritiek is de aard van Gods genade als *effectieve genade*. Verder is er verschil in uitgangspunt: Brümmer denkt vanuit abstracte, neutrale antropologische categorieën, Graafland, De Reuver en Velema vanuit de concrete situatie van een in zonde gevallen mensheid die niet in staat is het goede te willen.

Over de leer van Gods *Drieëenheid* wordt binnen de Utrechtse School verschillend gedacht. De groep rond Vos aanvaardt de klassieke triniteitsleer als fundamenteel geloofsartikel, en staat positief tegenover rationele argumenten om Gods drieëinig bestaan te onderstrepen. Brümmer laat zich weinig over dit leerstuk uit, en wat hij er wel over zegt, lijkt in een modalistische richting te gaan. Fundamentele kritiek op dit punt is geleverd door Christoph Schwöbel.

Vergeleken met de traditionele Godsleer worden in de Utrechtse School twee fundamentele *aanpassingen* doorgevoerd: in de eerste plaats leidt Brümmer's persoonlijke, relationele denkmodel tot wijzigingen in de opvatting van goddelijke eigenschappen als (on)lijdelijkheid en (on)afhankelijkheid, gevolgd door eeuwigheid en onveranderlijkheid; in de tweede plaats bepleit Vos de aanvaarding van een accidentele dimensie in de Godsleer, in onderscheid van de klassieke stelling dat er in God geen "accidenten" zijn.

Slotbeschouwing

Na de drie beschrijvend-analyserende hoofddelen volgt in hoofdstuk 22 een slotbeschouwing over het onderzoek als geheel. Dit hoofdstuk heeft twee doelen: a.

Samenvatting

de vraagstelling over de verhouding van methode en inhoud in de Godsleer beantwoorden (22.1); b. uit het voorafgaande onderzoek enkele lijnen doortrekken voor een eigentijdse gereformeerde Godsleer (22.2).

Dat de gevolgde methode impact heeft op de inhoudelijke resultaten van het denken, laat zich bij elk van de drie beschreven stukken Godsleer (gereformeerde scholastiek, Karl Barth, Utrechtse School) aanwijzen op een aantal niveaus (22.1.1):

- de wijze waarop *vragen* gesteld worden bepaalt mede de reikwijdte en aard van de gevonden antwoorden;
- de gebruikte *begrippen* vormen een belangrijk knooppunt van methodologische en inhoudelijke overtuigingen; in de toepassing op de Godsleer blijken begrippen al gauw aan hun grens te komen;
- systematische theologie put uit verschillende *bronnen*: de Heilige Schrift, de kerkelijke en theologische traditie, filosofie uit verleden en heden, en (collectieve danwel persoonlijke) ervaring; in de beschreven stukken theologie functioneren deze bronnen in uiteenlopende verhoudingen;
- tot de theologische methode behoren concrete *argumentatiestrategieën* die vaak de invloed van contemporaine filosofie vertonen; uit mijn onderzoek blijkt dat de gebruikte argumentatievorm niet persé de inhoudelijke uitkomsten vastlegt;
- op een relatief hoog generalisatieniveau weerspiegelt de *structuur* van behandeling van de Godsleer de voornaamste methodologische en inhoudelijke keuzes; ook hier moet weer gerekend worden met een tweezijdige wisselwerking van methode en inhoud.

Aansluitend bij de geconstateerde wisselwerking onderzoekt een afzonderlijke subparagraaf (22.1.2) welke fundamentele inzichten de gevolgde methode bepalen. Bij de gereformeerde-orthodoxe theologie gaat het om de *simplicitas Dei*, de *soevereiniteit* van God, en de *volmaaktheid* van God. Beslissende inzichten voor Karl Barths Godsleer zijn: de *christologische concentratie*, het *trinitarische kader* voor de Godsleer, en de *vrijheid van God*. In de Utrechtse School heeft het *persoonlijk-relacionele* denken van Brümmer grote invloed, die leidt tot een sterke nadruk op *menselijke vrijheid*; van de andere kant komend, namelijk vanuit een *ontologie* die draait op het onderscheid essentieel-accidenteel / noodzakelijk-contingent, pleiten Vos c.s. eveneens voor het honoreren van *goddelijke en menselijke vrijheid*. Verder is een verbindende factor in de Utrechtse School de aansluiting bij de “volmaakte wezen”-theologie van Augustinus en Anselmus.

Vervolgens (22.1.3) wordt gesteld dat de methode een *hermeneutische categorie* is: via een specifieke methode wordt in een concrete context de boodschap van het evangelie verwoord. Bij elk van de onderzochte theologische posities is de interactie met een telkens wisselende historische, kerkelijke en filosofische context aan te wijzen.

Alles overwegend kom ik tot de stelling dat de methode *beperkte betekenis* heeft voor de inhoud van de Godsleer (22.1.4). In alle wisselende constellaties blijken enkele fundamentele inzichten steeds aanwezig te zijn: de ontologische differentiatie tussen God en de geschapen wereld (inclusief de mens); de leer van de

Samenvatting

eenvoud Gods (ondanks nuancering door Barth); een positieve invulling van de verhouding tussen God en de wereld. “*Methodus est arbitraria*” – die slogan wordt door het uitgevoerde onderzoek bevestigd. Dat wil geenszins zeggen dat bezinning op de methode van de theologie onbelangrijk is: bewustzijn van de contextuele bepaaldheid van elke theologie kan scherper zicht geven op de fundamentele inzichten en belangen die in uiteenlopende presentaties van de geloofsleer naar voren komen.

In het tweede gedeelte van het slothoofdstuk worden op een vrij hoog abstractieniveau enkele lijnen getrokken voor verdere ontwikkeling van de gereformeerde Godsleer.

Als eerste punt komt daarbij aan de orde het inzicht dat *God de Drieënige* is (22.2.1). Het verwijt aan de gereformeed-orthodoxe Godsleer dat zij te weinig trinitarisch doordacht is, wordt genuanceerd en weerlegd. Vervolgens wordt nagegaan welke mogelijkheden er zijn om, meer in de gereformeerde orthodoxie gebeurde, expliciet te maken dat God over wie wij spreken de Drieënige is. Naast Karl Barth levert Robert Jensons triniteitsleer daarvoor mogelijk materiaal. In Jensons theologie is de triniteitsleer daadwerkelijk functioneel. Tegelijk is aan te wijzen dat andere motieven en belangen meekomen in zijn pleidooi voor een trinitarische insteek, wat de vraag oproept wélke inzichten nu precies beslissend zijn. Anders dan Barth kiest Jenson voor een sterk historische en “sociale” invulling van de triniteit. Vanuit deze gereviseerde triniteitsleer blijft ook in de (summiere) Godsleer van Jenson weinig van de traditionele inzichten overeind.

De winst van expliciete aandacht voor de triniteitsleer als kader voor de Godsleer is dat God nooit anders dan als *persoon* gezien wordt. Gods eigen Drieëinig bestaan kan als grond en voorbeeld van zijn relationeel, communicatief optreden naar buiten beschouwd worden, mits dit optreden niet rechtstreeks in Gods *natuur* maar in zijn vrije *wilsbeslissing* gefundeerd wordt. Enige reserve is op zijn plaats tegen een volledige integratie van het begrippenmateriaal uit respectievelijk de triniteitsleer en de Godsleer. Beide leerstukken beantwoorden elk hun eigen vragen, en het is voor ons beperkte verstand niet mogelijk om dit alles in één samenhangend perspectief te plaatsen. Het gebruik van trinitarische categorieën om algemene denkproblemen als “eenheid en verscheidenheid” of “differentiatie en verzoening” op te lossen, loopt gevaar om Trojaanse paarden binnen te halen. Op bescheiden wijze kan, over en weer, gepoogd worden om elementen uit de Godsleer en de triniteitsleer met elkaar in verband te brengen. Alleen tezamen genomen beantwoorden deze leerstukken de vraag naar de “identiteit” van God.

Het tweede thema is een vervolg op het eerste: de Drieënige *God kennen wij alleen in Christus* (22.2.2). Ook hier heeft Karl Barth een belangrijke trend in de Godsleer gezet. Vanuit een luthers perspectief bindt Oswald Bayer de “communicatieve identiteit” van God nog sterker aan de christologie. De fundamentele verschillen tussen de lutherse en de gereformeerde christologie zijn ook nu nog relevant, en verhinderen de opname van Bayers gedachten in een gereformeed ontwerp voor de Godsleer. Van Barend Kamphuis’ bijdrage aan de christologie wordt het sterke accent op de persoonlijke eenheid van God en mens in Christus overgenomen. Rekening houdend met een juiste onderscheiding van de twee

Samenvatting

naturen in Christus, noem ik een zestal aspecten waarin de verhouding van christologie en Godsleer bepaald kan worden:

1. Ten aanzien van het kennen van God onderschrijf ik de gedachte dat alle kennis van God bepaald wordt door zijn openbaring in Christus. Tegelijk moet er ruimte blijven voor het geheel van Gods openbaring in de lange openbaringsgeschiedenis die aan de incarnatie vooraf gaat.
2. Bij Karl Barth is de eenheid van God en mens in Christus en de verzoening tussen God en mens, via de verkiezingsleer, constitutief voor Gods eigen wezen. Naar mijn overtuiging wordt daarmee geen recht gedaan aan het onderscheid tussen de essentiële en de accidentele dimensie van God, in het bijzonder het onderscheid tussen de “natuurlijke” en de “vrije” wil van God. Eenheid en verzoening met de mens is een diep en serieus verlangen en besluit van God, maar vloeit niet (noodzakelijk) uit zijn wezen voort.
3. De unieke vereniging van God en mens in de persoon Jezus Christus moet niet als algemeen model voor de relatie tussen God en mens genomen worden: ten eerste is het de *tweede Persoon* van de Drieëenheid die mens wordt; ten tweede heeft de incarnatie het specifieke *doel* om een verloren mensheid te verlossen.
4. Gods handelen in Christus maakt duidelijk dat God niet “moreel neutraal” is, maar vol liefde, heiligheid, rechtvaardigheid en genade.
5. De eenheid van God en mens in Christus verhindert niet de handhaving van de fundamentele ontologische onderscheiding tussen God en mens als Schepper en schepsel. In de verlossing door Christus worden wij niet “God”, maar werkelijk mens.
6. Er is onvoldoende reden voor de gevolgtrekking dat de dood van Christus de dood van God impliceert.

Als derde aandachtsveld (22.2.3) bespreek ik de *volheid van Gods leven*, die in de gereformeerd-scholastieke behandeling van een groot aantal eigenschappen (verstand, wil, macht, met toespitsingen daarvan als liefde, heiligheid, geduld etc.) tot uitdrukking wordt gebracht. Van Karl Barth kunnen we leren dat deze volheid van Gods leven trinitarisch van aard is. De levende God staat in relatie met de door Hem geschapen wereld, en reageert op wat daar gebeurt. Het aristotelische begrip *actus purissimus*, ontdaan van onjuiste connotaties, waarborgt het inzicht dat deze relaties en reacties niet toe- of afdoen aan Gods eigen bestaan en dat God niet “gemanipuleerd” kan worden. Met deze hantering van dat begrip onderscheidt de gereformeerde theologie zich van vormen van processtheologie.

Een cruciaal inzicht in mijn onderzoek, waarnaar al meerdere keren verwezen is, is de onderscheiding van een *essentiële en een accidentele dimensie* in God, die in Gods verhouding tot de wereld gelijkwaardig is aan het begrippenpaar *noodzakelijkheid-contingentie* (22.2.4). Tegenover gangbare voorstellingen levert nauwkeurige analyse het gegeven op dat het orthodoxe spreken over God als “eerste oorzaak” die het handelen van de geschapen “tweede oorzaken” onfeilbaar kent en bepaalt, niet leidt tot determinisme. De fundamentele notie van synchrone contingentie betekent, aan de andere kant, niet dat alles in de werkelijkheid contingent en willekeurig wordt. De klassiek-gereformeerde positie bestaat juist in een zorgvuldige balans van noodzakelijkheid en contingentie, en in een nauwkeurige omschrijving

Samenvatting

van verschillende soorten noodzakelijkheid (absolute en hypothetische noodzakelijkheid). Toegepast op de verhouding van Gods besluit en menselijke wilsacten kan worden gezegd dat, gegeven Gods besluit om gebeurtenis *a* te laten gebeuren door de menselijke wilsact *p*, noodzakelijkerwijs *a* zal gebeuren; terwijl tegelijk de menselijke wilsact *p* vrij is, en de mogelijkheid van de tegengestelde wilsact blijft bestaan. Bij deze uitwerking van Gods voorkennis en wil met betrekking tot menselijke wilsacten is het alternatieve Jezuïetische concept van “middenkennis” (*scientia media*) inadequaat en overbodig. Hetzelfde geldt voor de vooral in Noord-Amerika populaire visie van het “open theïsme”, waarin God van vrije menselijke handelingen geen zekere, maar hooguit waarschijnlijke kennis kan hebben. In het geschetste denkkader is bovendien het concept van goddelijke “toelating” (*permissio*) met betrekking tot het kwaad onmisbaar.

In de hedendaagse theologie bestaat een sterke gevoeligheid voor *het historische en relationele aspect van de Godsleer* (22.2.5). Ironisch genoeg gaat daarbij verzet tegen het vermeende “essentialisme” van de traditionele leer gepaard met een “essentialisering” van dynamische, relationele en historische categorieën. Op grond van de hiervoor besproken inzichten kan worden gesteld dat de klassieke Godsleer voldoende ruimte biedt om recht te doen aan het relationele en historische handelen van God, zoals uitgewerkt in de volgende gedachten:

- vanuit de *triniteitsleer* is duidelijk dat God relationeel is in zijn eigen innerlijke wezen, terwijl Hij in zijn relaties naar buiten toe een onafhankelijk subject blijft;
- de verbinding van *christologie* en Godsleer levert het inzicht op dat God een diepe en eeuwige intentie heeft om mensen te redden en in innige verbondenheid met Hem terug te brengen, en dat God om dat doel te realiseren diep in het menselijke bestaan en de menselijke geschiedenis ingaat;
- in Gods *volheid van leven* zijn alle noodzakelijke voorwaarden aanwezig voor concreet, relationeel en historisch handelen; daarbij is het voor de realiteit van Gods handelen in onze geschiedenis niet noodzakelijk om het onderscheid tussen Gods eeuwig bestaan en ons tijdelijk bestaan op te heffen;
- de juiste onderscheiding van de essentiële en de accidentele dimensie in God maakt het mogelijk om volop ruimte aan Gods werkelijke betrokkenheid op de wereld te geven en tegelijk te handhaven dat God door die betrokkenheid niet verandert maar volstrekt zichzelf blijft.

In het laatste deelthema komen de inhoudelijke en de methodische component samen: *openbaring en ontologie* (22.2.6). Met name sinds Barths verwerping van “natuurlijke theologie” staat het gebruik van filosofische, ontologische concepten in de theologie onder verdenking. Uit mijn onderzoek blijkt dat juist in de gereformeerd-scholastieke theologie het besef leeft dat onze concepten tekortschieten als het over God gaat. Begripsmatige taal in de Godsleer is geen keurslijf, maar een worsteling om tot uitdrukking te brengen wie God is zoals Hij uit de Schriften gekend wordt. Een belangrijk uitgangspunt is dat God de waarheid in eigen persoon is, en de Schepper van onze wereld en ons denkvermogen. Een principiële tegenstelling tussen goddelijke waarheid en menselijk denken is daarmee uitgesloten. Dit betekent dat het principe van logische consistentie moet worden aan-

Samenvatting

vaard, zij het dat in de toepassing van dit beginsel grenzen opdoemen. Om die grens te respecteren is het beter om niet te spreken van “univoke” toekenning van begrippen aan God en mens, maar vast te houden aan “analogische” predicatie. God laat zich werkelijk door ons kennen, maar zijn werkelijkheid overstijgt altijd onze concepten en argumenten. Dit hoeft geen ontmoediging te zijn, maar opent telkens weer nieuwe perspectieven van verwondering en aanbidding.

Curriculum Vitae

Roelf Theodoor te Velde werd geboren te Hardenberg op 12 mei 1974. Van 1986 tot 1992 doorliep hij aan de Gereformeerde Scholengemeenschap "Prof. dr. S. Greijdanus" te Zwolle het VWO (gymnasium). Vanaf 1992 studeerde hij theologie aan de Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken (vrijgemaakt) in Kampen, waar hij op 11 september 1998 slaagde voor het doctoraal examen (cum laude). Aansluitend was hij tot augustus 2004 aan dezelfde instelling verbonden als AIO in de vakgroep Systematische Theologie. Tevens was hij van februari 2002 tot maart 2007 werkzaam als onderwijskundig medewerker / onderwijscoördinator aan de Theologische Universiteit Kampen. Sinds 11 maart 2007 is hij als predikant verbonden aan de Gereformeerde Kerk (vrijgemaakt) van Pijnacker-Nootdorp.

Op 29 mei 1996 trouwde hij met Dineke Meijer. Inmiddels kregen zij samen vijf zonen: Riekert, Jesse, Jelmer, Tobias en Florian.