



# DE KERK EN HET KONINKRIJK VAN GOD

MaIES-Scriptie

## ABSTRACT

De visie op het koninkrijk van God is medebepalend voor de visie op de publieke roeping van de kerk in de samenleving. In deze scriptie onderzoek ik de visie van James K.A. Smith op dit thema aan de hand van zijn trilogie 'Cultural Liturgies'. Het koninkrijk van God wordt gekenmerkt door shalom. De kerk heeft de opdracht om die shalom te bevorderen, omdat deze wereld hersteld gaat worden. Christenen zijn opgeroepen om te leven volgens de norm van het komende koninkrijk. We bouwen echter niet mee, want het is uiteindelijk God en God alleen die zal zorgen voor de volle werkelijkheid van dat koninkrijk.

Robert van Ommen, studentnummer 13023

Scriptiebegeleider: Prof.dr. A.L.Th de Bruijne

## Inhoud

Inleiding .....	3
Vraagstelling .....	4
Opzet .....	4
Hoofdstuk 1: Koninkrijk en roeping.....	5
1.1 Eschatologie.....	5
1.2 Eén of twee rijken.....	6
1.2.1 Eénrijksleer .....	6
1.2.2 Tweerijkenleer.....	7
1.3 Verwante thema's .....	8
1.3.1 <i>Saeculum</i> .....	9
1.3.2 Koninkrijk.....	9
1.3.3 Dualisme .....	10
1.3.4 Algemene genade en ' <i>natural law</i> ' .....	11
1.3.5 Kerk, politiek en cultuur .....	13
1.3.6 <i>Principled Pluralism</i> .....	14
1.3.7 <i>Worldview</i> .....	15
Hoofdstuk 2: Analyse Smith .....	17
2.1 Methode.....	17
2.1.1 Antropologie.....	18
2.1.2 Van <i>worldview</i> naar <i>social imaginary</i> .....	19
2.1.3 <i>Worship</i> .....	20
2.1.4 Déze schepping.....	21
2.2 Smith over Augustinus.....	22
2.2.1 Antithese .....	22
2.2.2 Meerdere koninkrijken .....	24
2.3 Kenmerken van het koninkrijk.....	24
2.3.1 Verlossing .....	25
2.3.2 Oordeel.....	26
2.3.3 Bezit.....	26
2.3.4 Gehoorzaamheid .....	27
2.4 <i>Shalom</i> .....	28
2.4.1 Samenkomen om gezonden te worden .....	28
2.4.2 Secularisatie en <i>shalom</i> .....	29
2.5 Kritiek.....	30
2.5.1 Natural Law .....	30

2.5.2 <i>Common grace</i> .....	31
2.6 Kerk als politieke gemeenschap .....	32
2.6.1 Valkuilen .....	32
2.6.2 <i>Polis ecclesia</i> .....	33
2.6.3 'De lens van het koninkrijk' .....	34
2.7 Publieke roeping van de kerk .....	34
2.7.1 Geef aan de keizer .....	35
2.7.2 Liberalisme .....	37
2.7.3 Pluralisme en liberalisme .....	39
2.7.4 Smith over Kuyper .....	41
2.8 Kerk als oefenplaats .....	42
2.8.1 Zeven dagen per week .....	43
2.8.2 <i>Godfather Problem</i> en <i>ecclesial failure</i> .....	44
2.9 Conclusie Smith .....	46
2.9.1 Vier keer Augustinus .....	47
2.9.2 Een politiek van hoop .....	48
Hoofdstuk 3: Evaluatie .....	49
3.1 Positie Smith .....	49
3.1.1 Het koninkrijk van God .....	49
3.1.2 Visie op de kerk .....	50
3.2 Evaluatie .....	51
3.2.1 Meerdere koninkrijken .....	52
3.2.2 Aardse materie .....	53
3.2.3 Augustinus .....	54
3.2.4 Bijbelse theologie .....	55
3.2.5 Koninkrijk en politiek .....	57
3.3 Praktische toepassing .....	60
3.3.1 Alles is liefde .....	60
3.3.2 Bril op sterkte .....	62
Literatuurlijst .....	63

## Inleiding

“De komst van het koninkrijk van God laat zich niet aanwijzen, en men kan niet zeggen: ‘Kijk, hier is het!’ of: ‘Daar is het!’ Maar weet wel: het koninkrijk van God ligt binnen uw bereik.”<sup>1</sup> Dit was het antwoord van Jezus aan de Farizeeën die hem vroegen wanneer het koninkrijk van God zou komen. Het is een typisch ‘Jezus-antwoord’: raadselachtig en paradoxaal; het zet aan tot nadenken. Is het koninkrijk iets van de toekomst, of is het al een tegenwoordige realiteit?

Het antwoord op deze vraag heeft gevolgen voor je visie op de publieke roeping van de kerk in de samenleving. Er zijn twee uitersten: als Gods koninkrijk present is in deze samenleving, dan vraagt dat van christenen om met God mee te bouwen om zijn koninkrijk definitief op aarde te vestigen. Daarmee krijgen kerk en christenen ook publieke en politieke verantwoordelijkheid om de samenleving te hervormen. Is Gods koninkrijk echter iets van de toekomst en zal deze samenleving verdwijnen, dan hoeven we ons als kerk en als christenen niet op te stellen als hervormers, maar kunnen we vrijuit, binnen de richtlijnen van het evangelie, participeren in cultuur en maatschappij zonder politieke verantwoordelijkheid te dragen. Naast deze uitersten van het spectrum, zijn er natuurlijk tussenposities te bedenken. Zo is Van de Beek van mening dat de kerk al deelt in de nieuwe werkelijkheid van Christus, maar dat de kerk op deze aarde nog ‘de gestalte van het kruis’ heeft. Christenen die de aardse machten nog willen veranderen zijn als iemand die een dodelijk aangereden hond nog wil africhten voor beter gedrag. Nee, dat is volgens hem niet de taak van de kerk. Haar taak is om zich te ontfermen over de slachtoffers die deze hond maakt omdat die nog steeds om zich heen bijt.<sup>2</sup> Er zijn meerdere tussenposities te bedenken, maar elke keer komt deze vraag naar voren: wat betekent de opvatting over het koninkrijk van God voor de publieke roeping van kerk en christenen.

Ook in de neocalvinistische traditie is deze vraag actueel en relevant. Binnen deze stroming is er discussie over dit onderwerp. Een recente doordenking vanuit de neocalvinistische traditie met betrekking tot de relatie tussen het koninkrijk en de publieke roeping van kerk en christenen komt van de Canadees-Amerikaanse filosoof en theoloog James K.A. Smith. Het concept van het koninkrijk van God speelt een grote rol in zijn trilogie ‘*Cultural Liturgies*’. Elk van de titels wijst daarop: ‘*Desiring the Kingdom*’, ‘*Imagining the Kingdom*’, en ‘*Awaiting the King*’. Om die reden wordt gekozen voor de visie van Smith als ingang om deze kwestie te doordenken.

---

<sup>1</sup> Lc.17:20-21.

<sup>2</sup> A. van de Beek, *Lichaam en Geest van Christus. De theologie van de kerk en de heilige Geest* (Zoetermeer: Meinema, 2012), 139.

## Vraagstelling

De vraag die centraal staat in deze scriptie is: *“Wat is de visie van James Smith op het koninkrijk van God en hoe stuurt dat zijn visie op de publieke roeping van de kerk en hoe is dit vruchtbaar te maken voor de publieke roeping van christenen?”* Deze vraag is op te knippen in drie deelvragen:

1. Wat is de visie van James Smith op het koninkrijk?
2. Hoe ziet hij de publieke roeping van de kerk?
3. Hoe kunnen we zijn visie vruchtbaar maken voor de publieke roeping van christenen?

Deze drie vragen worden in het derde en laatste hoofdstuk beantwoord. In dat hoofdstuk trekken we eerst onze conclusies over de eerste twee deelvragen. Daarna zullen we deze bespreken aan de hand van Bijbelse theologie. Hiervoor wordt voornamelijk Tom Wright gebruikt. Ook zal Smith als publiek theoloog geplaatst worden tussen andere publiek-theologen. Als onderdeel van deze evaluatie zullen we ook de derde deelvraag beantwoorden.

## Opzet

Voordat we bij dit derde hoofdstuk zijn, zullen we in het eerste hoofdstuk een impressie van enkele kwesties die een rol spelen in het debat over de publieke roeping van kerk en christenen bespreken. In het tweede hoofdstuk brengen we de visie van Smith in kaart met betrekking tot het koninkrijk van God en de publieke roeping van de kerk en analyseren we deze. De thema's die in het eerste hoofdstuk aan de orde zijn gekomen zullen hier ook in terugkomen. In het derde hoofdstuk zullen we, zoals hierboven gezegd, zijn visie op het koninkrijk Bijbels-theologisch evalueren, maar ook zullen we hem in gesprek laten gaan met andere auteurs die zich bewegen binnen de publieke theologie. Ten opzichte van de hoofdvraag, heeft de hoofdstukindeling dus zijn eigen structuur.

## Hoofdstuk 1: Koninkrijk en roeping

Er is een verband tussen je visie op het koninkrijk van God en je visie op de publieke roeping van de kerk enerzijds en die van jou als christen anderzijds. Twee belangrijke concepten spelen bij de opvatting over het koninkrijk een rol: eschatologie en de één- of tweerijkenleer. Deze zullen eerst apart aandacht krijgen (§1.1 en 1.2). In het verlengde daarvan komen ook andere thema's aan de orde waar verschillend over wordt gedacht (§1.3). Om de verschillen duidelijk te maken, trekken we op sommige punten bewust enkele scherpe lijnen waardoor het lijkt dat verschillen heel zwart-wit zijn. In de praktijk echter zullen er, zoals in de inleiding al aangegeven, verschillende tussenposities zijn.

### 1.1 Eschatologie

In de discussie over het koninkrijk van God speelt eschatologie een belangrijke rol. Als het gaat over het koninkrijk van God is de vraag die onvermijdelijk opkomt of dit koninkrijk al werkelijkheid geworden is, of dat dit koninkrijk pas komt met de Wederkomst. Dit is een eschatologische vraag en we zullen zien dat deze een belangrijke rol speelt in het nadenken over het koninkrijk van God. In *'Jesus and the Victory of God'* geeft N.T. Wright een overzicht van verschillende opvattingen met betrekking tot eschatologie en de apocalyptische taal die daar vaak mee gepaard gaat. Hieronder zien we deze opvattingen:<sup>3</sup>

Eschatologie als:

- A. Het einde van de wereld; het einde van ons ruimte-tijd universum.
- B. De climax van Israëls geschiedenis, waarbij ook het einde van ons ruimte-tijd universum hoort.
- C. De climax van Israëls geschiedenis, waarbij een nieuwe fase in ons ruimte-tijd universum aanbreekt en waarbij apocalyptische woordgebruik de enige toereikende taal is om te beschrijven wat er zal gebeuren.
- D. Een serie van grote gebeurtenissen die niet per se leiden tot een climax in een specifiek verhaal, waarbij apocalyptisch taalgebruik slechts metaforisch opgevat moet worden.
- E. Horizontale taal en een voortgaan in de tijd, waarbij er de mogelijkheid is om spiritueel te stijgen naar een ander niveau van bestaan.
- F. Kritiek op de huidige wereldorde, met mogelijke voorstellen voor een nieuwe wereldorde.

---

<sup>3</sup> N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, Christian Origins and the Question of God (London: SPCK, 1996), 208.

## G. Kritiek op het huidige sociaal-politieke klimaat, met mogelijke voorstellen voor aanpassingen.

De eerste twee visies gaan uit van het einde van onze wereld. Deze wereld met haar dimensies van tijd en ruimte komt ten einde en er komt een nieuwe werkelijkheid voor in de plaats. Er is sprake van discontinuïteit tussen deze aarde en de nieuwe aarde. In de andere visies zal deze wereld blijven bestaan, maar gerestaureerd of als het ware naar een hoger plan getild worden. Er zijn verschillen als het gaat om het apocalyptische taalgebruik en de specifieke rol van Israël. Maar er is ook een gemene deler in deze verschillende visies: het einde van de bestaande wereldorde. Die gaat voorbij of wordt in ieder geval aangepast. We zullen zien dat in deze scriptie vooral de eerste drie opvattingen een rol spelen.

Het presentisch denken over het koninkrijk wordt ook wel gerealiseerde eschatologie genoemd: Gods koninkrijk is al aanwezig in het hier en nu. Daartegenover staat de consequente of consistente eschatologie, die het koninkrijk ziet als de toekomstige doorbraak van Gods nieuwe wereld.<sup>4</sup> Een derde positie is die van geïnaugureerde eschatologie: *“Gods koninkrijk breekt in op de werkelijkheid van deze wereld, maar via een geleidelijk proces dat uitloopt op een complete omwenteling bij de wederkomst.”*<sup>5</sup>

## 1.2 Eén of twee rijken

Naast eschatologie speelt er ook een discussie over de éénrijks- of tweerijkenleer. Aan de hand van enkele auteurs vatten we beide visies kernachtig samen om het basisverschil te laten zien. Deze weergave doet echter geen recht aan het palet van visies als geheel omdat er binnen beide visies ook nuances te vinden zijn. Na een beknopte weergave van beide visies bespreken we enkele thema's waarover binnen de éénrijks- en tweerijkenleer anders wordt gedacht.

### 1.2.1 Eénrijksleer

Deze visie vinden we vooral terug in het neocalvinisme. John McClean en Cornelis Venema zetten het neocalvinisme zelfs expliciet tegenover de tweerijkenleer.<sup>6</sup> Centraal in de éénrijksleer is de gedachte dat Gods heerschappij alles omvat. Ook deze schepping en dat deze schepping verlost wordt door restauratie. Alles wat gevormd werd in de schepping, maar misvormd werd door de zondeval, moet

---

<sup>4</sup> Rob van Houwelingen, 'Het koninkrijk van God en de navolging van Christus', in *Theologie van het Nieuwe Testament in twintig thema's* (Utrecht: KokBoekencentrum, 2019), 225.

<sup>5</sup> Van Houwelingen, 229.

<sup>6</sup> John McClean, 'Neo-Calvinism vs. Two Kingdoms'; Cornelis P. Venema, 'One Kingdom or Two? An Evaluation of the "Two Kingdoms" Doctrine as an Alternative to Neo-Calvinism', *Mid-America Journal of Theology*, nr. 23 (2012): 77–129.

hervormd worden in Christus.<sup>7</sup> Gods koninkrijk is al werkelijkheid op aarde en wij dragen met ons handelen bij aan de voltooiing van dat koninkrijk. In *'Creation Regained'* schrijft Wolters:

*"redemption means restoration – that is, the return of the goodness of an originally unscathed creation."*<sup>8</sup> Dat is niet een teruggaan naar de oorspronkelijke staat, maar omvat ook de culturele ontwikkelingen die 'verlost' moeten worden. Bartolomew en Goheen zeggen het zo: verlossing is restauratief. Het doel van redding is horizontaal: we kijken vooruit naar de vernieuwing van de schepping. Het betreft dan ook deze wereld en het is integraal in Gods plan voor deze wereld.<sup>9</sup>

Eénrijksdenkers leggen sterk de nadruk op het gerealiseerde aspect van de nieuwtestamentische eschatologie. Er is een sterke continuïteit tussen deze tijd en de eindtijd.<sup>10</sup> Eénrijksdenkers zitten zodoende meer op de lijn van een gerealiseerde eschatologie. Het koninkrijk is werkelijkheid geworden en wij dragen ons steentje daaraan bij.

### 1.2.2 Tweerijkenleer

In de tweerijkenleer ligt, in tegenstelling tot de éénrijksleer, juist een scherpe antithese tussen het 'reeds' en 'nog niet' van het koninkrijk van God. Deze tweerijkenleer gaat terug op Augustinus die in *'De Civitate Dei'* spreekt over twee steden: een aardse en een hemelse stad.<sup>11</sup> Er is een *common kingdom* en een *redemptive kingdom*. Beide worden door God geregeerd en in stand gehouden. VanDrunen is een hedendaagse theoloog die sterk op deze Augustiniaanse lijn zit. De kern van dit theologoumenon is als volgt samen te vatten:<sup>12</sup>

Het *common kingdom* wordt niet, zoals in de éénrijksgedachte, verlost van haar zondige aard. Ze blijft bestaan in het verbond dat God door Noach sloot met alle levende wezens: nooit zou er meer een vloed komen die de aarde zou vernietigen (Gen.8:8-17). Dit koninkrijk is niet een moreel neutrale of autonome realiteit, maar God maakt in zijn voorzienigheid haar activiteiten en instituties waardig. Tegelijk verzamelt God mensen voor zichzelf die Hij verlost. Daarin speelt het verbond met Abraham een grote rol en is dat verbond in Christus vervuld. Deze *redeemed people* zijn burgers van Gods *redemptive*

---

<sup>7</sup> A.M. Wolters, *Schepping zonder grens. Bouwstenen voor een Bijbelse wereldbeschouwing* (Amsterdam: Buijten en Schipperheijn B.V., 1980), 100.

<sup>8</sup> A.M. Wolters, *Creation Regained: Biblical Basics for a Reformatical Worldview*, 2de dr. (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2005), 78.

<sup>9</sup> Michael W. Goheen en Graig G. Bartholomew, *Living at the Crossroads. An Introduction to Christian Worldview* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2008), 52.

<sup>10</sup> McClean, 'Neo-Calvinism vs. Two Kingdoms', 174.

<sup>11</sup> Augustinus, *De Civitate Dei*, vertaald door Gerard Wijdeveld, 8ste dr. (Amsterdam: Ambo|Anthos uitgevers, 2014), 11.1

<sup>12</sup> Een theologoumenon verwijst naar een theologisch begrip dat niet de autoriteit van een (vastgelegd) dogma heeft.



*kingdom* die God verzamelt in de kerk en die de nieuwe hemel en aarde zullen bewonen bij de wederkomst van Christus. Tot die dag leven christenen als burgers van beide rijken.<sup>13</sup>

Er is overigens geen sprake van een dubbeldidmaatschap, maar pas bij de wederkomst zal definitief blijken wie de bewoners zijn van de hemelse stad (gelovigen) en wie van de aardse stad (ongelovigen). De scherpe antithese van Augustinus als het gaat om de twee steden<sup>14</sup> vindt zijn oorsprong al in de *Didachè*, die spreekt over twee wegen die strikt gescheiden zijn: een weg naar het leven en een weg naar de dood.<sup>15</sup>

Een tweede lijn in de tweerijkenleer is dat er gemeenschappelijk leefgebied is: het *common kingdom*. Dit nuanceert de antithese enorm (er zijn ongelovigen in de kerk en gelovigen participeren in de samenleving), maar heft haar niet op. Deze lijn is afkomstig uit de anonieme brief aan Diognetus.<sup>16</sup> Later zou Luther in het verlengde hiervan spreken over twee regimenten: de twee steden of rijken staan niet los van elkaar. De ware gelovigen zouden het alleen met evangelie kunnen doen, maar de ongelovigen niet. Omdat beide groepen samenleven en de wereld hoofdzakelijk kwaad is, heeft God een geestelijk en een wereldlijk regiment geschapen. Het geestelijke regiment maakt de mensen vroom door de Heilige Geest. Het wereldlijk regiment weert de ongelovigen af zodat 'zij uiterlijke vrede moeten houden'. Dat laatste regiment is de wereldlijke overheid, die in bepaalde gevallen dus ook geweld mag gebruiken als daarmee het goed van hun naaste gediend is.<sup>17</sup> Daarmee gaf Luther een extra dynamiek aan de twee stedenleer van Augustinus.

### 1.3 Verwante thema's

Bovenstaande is -nogmaals- een beknopte weergave. Om de verschillen tussen de éénrijksdenkers en tweerijksdenkers verder te verduidelijken worden hun visies op thema's die eveneens een

---

<sup>13</sup> David VanDrunen, *Living in Gods Two Kingdoms. A Biblical Vision for Christianity and Culture* (Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2010), 15. Vertaling en samenvatting van mijzelf. Wanneer bij een langer stuk tekst de strekking gemakkelijk in het Nederlands is weer te geven, geef ik de voorkeur aan een eigen vertaling en samenvatting. Losse zinnen of tekst die zich lastig laat vertalen worden geciteerd in het Engels.

<sup>14</sup> Augustinus spreekt weliswaar over twee steden, maar in zijn tijd was een stad een bestuurlijke eenheid, daarom spreken we nu liever van twee rijken.

<sup>15</sup> De *Didachè* is een oud geschrift uit de eerste eeuw. Het kan gezien worden als het eerste leerboek van de Vroege Kerk.

<sup>16</sup> David VanDrunen, *Natural Law and the Two Kingdoms. A Study in the Development of Reformed Social Thought*. (Grand Rapids, Michigan/Cambridge U.K.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2010), 23–24.

<sup>17</sup> Sabine Hiebsch, 'Luther en (Kerk)recht: een verkenning', in: *Geest of Recht? Kerkrecht tussen ideaal en werkelijkheid*, onder redactie van Leon Van den Broeke en Hans Schaeffer, Deddens Kerkrecht Serie 3 (Kampen: Summum Academic Publications, 2019), 6–7.

belangrijke rol spelen besproken. Het betreffen achtereenvolgens het *saeculum*, koninkrijk, dualisme, de plurale samenleving en het concept *worldview*.

### 1.3.1 *Saeculum*

De tijd tussen Hemelvaart en de Wederkomst is het *saeculum*: een tussentijd, wachttijd. Het is de aanduiding van een tijdperk dat afgelost wordt door het volgende tijdperk, namelijk die van na de wederkomst van Christus. Hoewel éénrijksdenkers en tweerijksdenkers rekening houden met eschatologie (gerealiseerd, geïnaugureerd of consequent), komt het begrip *saeculum* vooral voor bij tweerijksdenkers. Want als het koninkrijk van God er al is, dan is er dus ook geen sprake meer van een wachttijd. Maar als het koninkrijk iets is van de toekomst, welke houding moeten we dan aannemen in deze wachttijd; in de oude bedeling in verwachting van de nieuwe bedeling? Ook hierop zijn verschillende visies denkbaar. Zo pleit Hauerwas voor een pacifistische houding. Hij vindt pacifisme noodzakelijk en begrijpt niet hoe je christen kunt zijn, zonder pacifist te zijn. En hij draait het ook om: als hij geen christen was, dan was hij ook geen pacifist.<sup>18</sup> Het koninkrijk van God wordt zichtbaar waar men in staat is “vreedzaam te leven in een gewelddadige wereld.”<sup>19</sup> VanDrunen neemt een andere positie in. Volgens hem is de morele standaard van christenen in het publieke domein niet anders dan voor niet-christenen. Bij hem gaat het niet om een houding ten aanzien van geweld, maar om een algemene houding. Vraag niet-christenen welk beeld ze hebben van een christelijke werknemer, dan noemen ze zaken op die in het algemeen te verwachten zijn bij werknemers: eerlijk, rechtvaardig, verantwoordelijk, etc.<sup>20</sup> Wat je ook op geweld en vrede kunt toepassen, zoals in het voorbeeld van Hauerwas, is deze stelling van VanDrunen: zolang we leven in het *common kingdom*, hoeven we geen andere positie in te nemen dan niet-christenen.<sup>21</sup>

### 1.3.2 Koninkrijk

Wanneer we spreken over het taalveld van het koninkrijk is het goed om te realiseren waar dit vandaan komt. Eénrijksdenkers zullen vaak insteken bij Gods koningschap over de schepping. De schepping is koninkrijk en die schepping wordt in de geschiedenis naar haar bestemming geleid. Sinds Jezus' hemelvaart breidt dit rijk zich uit over de aarde. De Bruijne noemt dit de gangbare

---

<sup>18</sup> Stanley Hauerwas, ‘11 september 2001: een pacifistisch antwoord.’, in *Een robuuste kerk. De christelijke gemeente in een postchristelijke samenleving*, vertaald door Jeroen Van der Zeeuw (Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 2010), 181.

<sup>19</sup> Stanley Hauerwas, ‘Jezus en de sociale belichaming van het koninkrijk van vrede’, in *Een robuuste kerk. De christelijke gemeente in een postchristelijke samenleving*, vertaald door Thijs Tromp (Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 2010), 138.

<sup>20</sup> VanDrunen, *Living in Gods Two Kingdoms*, 168.

<sup>21</sup> VanDrunen, 170.

gereformeerde visie.<sup>22</sup> Hierin zien we een gerealiseerde, of ten minste een geïnaugureerde eschatologie. Het koninkrijk van God speelt ook in de geschiedenis van Israël een belangrijke rol. Er was onder de Joden ook een duidelijke verwachting dat het koninkrijk van God met de Messias zou komen. Volgens Goheen en Bartholomew zou God zijn Messias sturen om Zijn koningschap over heel de wereld opnieuw te claimen. Israël was Gods verkozen volk om een kanaal van zegen te zijn voor alle naties.<sup>23</sup> De openingszin van de inleiding komt ook uit een vraaggesprek tussen de Farizeeën en Jezus over dat koninkrijk.

Tweerijksdenkers daarentegen zullen eerder insteken bij het herstel van het koningschap van het huis van David. Wordt er gesproken over koning en koninkrijk, dan gaat het over het koningschap van het huis van David dat hersteld zou worden. Jezus als Zoon van David zal dit doen. De Bruijne laat zien dat dit herstel van het huis van David en Israël, niet tot Israël beperkt blijft: andere volken haken aan en alle machthebbers worden aangesproken. Het koninkrijk van God is daardoor niet een toevallige politiek gekleurde metafoor, maar een politiek concept. Niet-christenen protesteerden niet voor niets tegen de komst van Paulus en Silas in Tessalonica. De vrede in het Romeinse rijk werd verstoord doordat zij en andere christenen Jezus als koning erkenden.<sup>24</sup> De Bruijne vervolgt: als aardse politieke werkelijkheid bestaat dit koninkrijk van God nog niet. Gods rijk vormt nog geen aardse samenleving, want ze wordt verzameld vanuit de verstrooiing en ze komt samen rondom de hemelse troon. Op deze aarde overheersen vreemde machten. *“Zijn koninkrijk openbaart zich in ‘deze’ wereld nog niet als rijk. Het is thuis in de hemel en komt pas later herkenbaar op aarde.”*<sup>25</sup>

### 1.3.3 Dualisme

In het voorgaande bleek al dat er binnen de tweerijkenleer een sterk verschil van karakter is tussen deze wereld en de toekomstige wereld. De kritiek van de éénrijksgedachte op dit dualisme is dat de aarde -of in Augustinus' woorden: de aardse stad- niet in Gods rijk is opgenomen.<sup>26</sup> Ook bleek al dat volgens éénrijksdenkers God verder gaat met deze wereld. De nieuwe hemel en nieuwe aarde moeten gezien worden als een volmaakte en gerestaureerde versie van deze schepping. Onze bijdrage daaraan telt mee. De huidige wereld, deze schepping blijft bestaan! In de tweerijkenleer is de nieuwe hemel en nieuwe aarde ook een compleet nieuwe werkelijkheid. De huidige wereld wordt

---

<sup>22</sup> A.L.Th de Bruijne, 'Niet van deze wereld. De hedendaagse Gereformeerde publieke theologie en de "doperse optie"', *Theologia Reformata*, nr. 54 (2011): 371.

<sup>23</sup> Goheen en Bartholomew, *Crossroads*, 1.

<sup>24</sup> De Bruijne, 'Niet van deze wereld', 371–72.

<sup>25</sup> De Bruijne, 373–364.

<sup>26</sup> De Bruijne, 369.

vervangen door een nieuwe wereld. Onze bijdrage is beperkt tot het *saeculum*. VanDrunen zegt het zo:

“The kingdom of God proclaimed by the Lord Jesus Christ is not built through politics, commerce, music or sports. Redemption does not consist in restoring people to fulfill Adam’s original task, but consist in the Lord Jesus Christ himself fulfilling Adam’s original task, once and for all. *Thus redemption is not “creation regained” but “re-creation gained”* [mijn cursivering, RAI].<sup>27</sup>

VanDrunen wijst erop dat sommigen vervallen in een onrechtvaardig dualisme die een onrechtvaardige en amorele aardse stad promoten<sup>28</sup>, maar dit moet ons niet verhinderen om van een door God geordineerd *common kingdom* te spreken. De tegenreactie ten aanzien van een onrechtvaardig dualisme moet niet een ‘dualisme-fobie’ zijn die leidt tot een on-Bijbelse druk om bijvoorbeeld je werkomgeving te ‘transformeren’ of om je dagelijkse taken op een ‘uniek christelijke manier’ uit te voeren.<sup>29</sup>

#### 1.3.4 Algemene genade en ‘*natural law*’

Ook deze schepping is van God en behoort God toe. Hoewel deze schepping door de zondeval niet meer volmaakt is, houdt God haar wel in stand. In het perspectief van de tweerijkenleer is het menselijk leven in het *common kingdom* opgenomen in het werk van Christus als Middelaar van de schepping: Hij bewaart en regeert deze.<sup>30</sup> God geeft zijn *natural law*: “*God has inscribed his moral law on the heart of every person, such that (...) all human beings have knowledge of their basic moral obligations and, in particular, have a universally accessible standard for the development of civil law.*”<sup>31</sup> Deze *natural law* is onder andere door Thomas van Aquino uiteengezet en ontvouwt zich in verschillende fasen. VanDrunen geeft ze als volgt weer:<sup>32</sup>

1. *Eternal law*: De Goddelijke wijsheid, die voor allen directief is in alle bewegingen.
2. *Natural law*: De ‘inprenting’ van de Goddelijke wijsheid, waardoor een algemeen onderscheid gemaakt wordt tussen goed en kwaad.

---

<sup>27</sup> VanDrunen, *Living in Gods Two Kingdoms*, 26.

<sup>28</sup> Zonder een concreet voorbeeld te noemen maakt VanDrunen duidelijk dat er mensen zijn die het onderscheid tussen een *common en redemptive kingdom* gebruiken als excuus voor een amoreel leven in het *common kingdom*. Hierbij valt te denken aan vrome christenen ten tijde van de Tweede Wereldoorlog die op zondag in de kerk zaten en op de andere dagen van de week deelnamen aan de Jodenvervolging.

<sup>29</sup> VanDrunen, *Living in Gods Two Kingdoms*, 26-27.

<sup>30</sup> Venema, ‘One Kingdom or Two?’, 85.

<sup>31</sup> VanDrunen, *Natural Law and the Two Kingdoms*, 1.

<sup>32</sup> VanDrunen, 58–59.

3. *Civil/human law*: concretisering van *natural law* in specifieke tijd en context. Wanneer wetten slecht zijn is het geen wet, maar een verdraaiing ervan.
4. *Divine law*: Nodig om vier dingen, (1) de enige wet die naar eeuwig geluk kan leiden, (2) menselijke wetten zijn beperkt tot specifieke zaken, (3) alleen de goddelijke wet kan het innerlijk van mensen toetsen en (4) menselijke wetten zijn -in tegenstelling tot goddelijke wetten- beperkt in hun vermogen kwaad te bestrijden.

Waar deze wetten gelden voor het *common kingdom*, regeert God de kerk door zijn Geest en zijn Woord. De kerk is geroepen om genade en vergeving te oefenen en te leven volgens een hele andere gezindheid.<sup>33</sup> Ook hier staat Augustinus aan de basis die schrijft dat beide 'steden' zich kenmerken door een andere gezindheid: de ene stad roemt in zichzelf, de andere in de Heer. In de aardse stad is het genieten op de aardse vrede gericht, in de hemelse stad op de hemelse vrede.<sup>34</sup>

Er is ook kritiek op de benadering van de zogenaamde *natural law*. *Natural law* zou een onterecht onderscheid maken in Gods onderhoudende werk in het *common kingdom* en Gods verlossende werk in het *redemptive kingdom*. Voor het *common kingdom* is zowel voor christenen als niet-christenen de *natural law* de norm. In het *redemptive kingdom* echter is Gods woord de norm. In de basis zijn er dus verschillende rijken, met verschillende normen.<sup>35</sup> Voor veel éénrijksdenkers is dit veel te dualistisch. Er is maar één norm en dat is die van God en die norm van God geldt voor de hele wereld.

In het neocalvinistische gedachtegoed is een veelgemaakt onderscheid, in navolging van Abraham Kuyper, het onderscheid tussen algemene en bijzondere genade. God houdt de gevallen schepping in stand door de algemene genade.<sup>36</sup> De vooruitgang die we boeken in de geschiedenis is niets meer dan het ontdekken wat God al in de schepping heeft gelegd: "*Gods eer is ermee gemoeid dat de grootste onderneming van de heilsgeschiedenis tot bloei en voltooiing wordt gebracht. En die heilsgeschiedenis omvat niet alleen het heil van mensen, van personen, maar ook de rijkdom van culturen.*"<sup>37</sup> In dit verband wordt de term cultuurmandaat vaak genoemd: we hebben als opdracht de schepping te cultiveren tot eer van God. In deze benadering geldt met betrekking tot verlossing dat God niet alle mensen redt, maar Hij beperkt de destructiviteit van de zonde en staat elk mens toe om een bijdrage te leveren aan het cultuurmandaat. Dit staat gelovigen toe om Gods goedheid te zien in

<sup>33</sup> Venema, 'One Kingdom or Two?', 91.

<sup>34</sup> Augustinus, *Civitate*, 14.28. Hij verwijst hierbij naar 2 Kor.10:17.

<sup>35</sup> Venema, 'One Kingdom or Two?', 106.

<sup>36</sup> In de Engelse literatuur is dit vertaald met *common grace*. Wanneer gedeeltes in deze scriptie dichtbij de Engelse tekst blijven, wordt dan ook gesproken van *common grace*.

<sup>37</sup> Kees van der Kooi, 'Het gewone leven onder Gods beslag. Zoektocht naar oorzaak hernieuwde belangstelling voor Kuyper en Bavinck', *Wapenveld. Over geloof en cultuur* 66, nr. 2 (2016): 29.

schepping en cultuur en die in dank te aanvaarden.<sup>38</sup> De eerdergenoemde bijzondere genade is er voor de mensen die behouden worden bij de Wederkomst.

*Natural law* en algemene genade overlappen elkaar gedeeltelijk. Zo vinden we bij beide het idee terug dat God zijn schepping onderhoudt en niet overlaat aan haar lot. Het ingrijpende verschil ligt dan ook niet in Gods onderhoudende werk in deze wereld, maar in zijn verlossende werk van mensen uit deze wereld.

### 1.3.5 Kerk, politiek en cultuur

Beide rijksvisies kunnen dus positief staan tegenover cultuur en samenleving en Gods zorg voor de wereld daarin zien. Toch zal een éénrijksdenker die samenleving willen hervormen en een tweerijksdenker zal een andere houding aannemen. Die houding kan ook onverschillig of zelfs vijandig zijn. We hebben al gezien dat iemand als Hauerwas ronduit negatief tegenover participatie in aardse politiek staat. Hoe men deze tijd ook wil typeren en hoe men aankijkt tegen deze wereld, het roept de vraag op naar de publieke betrokkenheid en politieke verantwoordelijkheid van de kerk en de zin van christelijke inspanningen in deze tijd. Een centrale notie in de tweerijkenleer is de tijdelijkheid van de menselijke inspanningen. Men kan positief staan tegenover cultuur, politiek, arbeid en alles wat mensen bezighoudt zonder haar te willen hervormen.<sup>39</sup> Dit is een contrast met de éénrijksleer die de cultuur juist wél wil hervormen: Gods *redemptive work* begint al bij het begin van de menselijke historie en heel de wereld en ook onze menselijke inspanningen vallen onder Gods restauratieve werk.<sup>40</sup>

Binnen de tweerijkenleer kan de kerk getypeerd worden als samenleving van de toekomst. In de kerk oefent men het leven volgens het komende koninkrijk van God. Venema typeert deze gedachte zo: het is de bijzondere taak van de kerk om christenen genade te verkondigen en zich niet bezig te houden met wereldse zaken.<sup>41</sup> Een al te extreme invulling hiervan leidt tot een terugtrekken uit de samenleving en een pacifistische basishouding. 'Koninkrijksdoelen' mogen niet binnen de aardse wetgeving en politiek worden nagestreefd. Dit is een valkuil binnen doperse theologie.<sup>42</sup> Hierin verschilt zij van de visie dat de kerk een wezenlijk onderdeel is van de *civil society* zoals geschreven

---

<sup>38</sup> McClean, 'Neo-Calvinism vs. Two Kingdoms', 175.

<sup>39</sup> We zullen in het vervolg zien dat daar wel een voorwaarde aan verbonden is: christenen moeten hun geloof in God vrijuit kunnen belijden.

<sup>40</sup> Goheen en Bartholomew, *Crossroads*, 51.

<sup>41</sup> Venema, 'One Kingdom or Two?', 94.

<sup>42</sup> De Bruijne, 'Niet van deze wereld', 380.

wordt in het PKN-rapport *'De kerk en de democratische rechtsstaat'*,<sup>43</sup> of om met de woorden van De Bruijne te spreken: dat de kerk een verband is met een eigen plek binnen de schepping.<sup>44</sup>

### 1.3.6 *Principled Pluralism*

Binnen de éénrijksgedachte wordt dezelfde boodschap van de kerk omgezet naar een politieke agenda om zo de wereld te beïnvloeden. Kritiek van deze kant richting de tweerijkenleer is dat het evangelie wel degelijk spreekt, direct en indirect, over het gewone dagelijkse leven. Het neocalvinisme zet in op actieve participatie in het publieke leven. Vertegenwoordigers van het neocalvinisme zijn voor een principiële pluralistische samenleving. Daarin heeft de kerk een plek binnen de samenleving zoals andere instituten die ook hebben. Daarmee wordt erkenning gegeven aan de diversiteit in de samenleving.<sup>45</sup>

Andere instituten en levensbeschouwingen kunnen zo met elkaar concurreren. De ene mag niet heersen over de ander, maar levensovertuigingen hoeven ook niet achter de voordeur verstopt te worden, zoals meer politiek-liberale stromingen dat wel willen. Echter doen we het idee van *principled pluralism* tekort als we zeggen dat diversiteit er moet zijn. In *'Pluralisms and Horizons'* zetten Richard Mouw en Sander Griffioen uiteen hoe men verschillende soorten pluralisme moet onderscheiden. Zij spreken van drie soorten pluralisme: *directional*, *associational* en *contextual pluralism*. *Directional pluralism* gaat over een fundamentele levensoriëntatie en -waarde. Groepen waar je lid van bent, zoals de sportvereniging, vrijwilligersorganisatie etc. noemen we *associational pluralism*. Met betrekking tot etniciteit, geslacht, sociale klasse enz. spreken we over *contextual pluralism*.<sup>46</sup> Binnen deze drie algemene pluralismen kan er nog een onderscheid gemaakt worden in descriptief en normatief pluralisme. Het descriptieve benoemt slechts het feit dat er pluralisme is op één van de gebieden. We spreken van normatief pluralisme als we een pluralisme verdedigen als een goede zaak.<sup>47</sup> Vanuit neocalvinistisch perspectief worden *associational* en *contextual pluralism* omarmd, zowel descriptief als normatief. Deze pluralismen zijn een goede zaak omdat het iets laat zien van de veelkleurigheid en diversiteit van Gods schepping. Vanuit christelijke perspectief kan men ook leven met een *descriptive directional pluralism*. Het is immers een objectief feit dat er meerdere levensoriëntaties en -waarden zijn. Het wordt echter problematisch bij een *normative directional*

---

<sup>43</sup> *'De kerk en de democratische rechtsstaat -een positiebepaling'* (PKN, 2009), 36.

<sup>44</sup> De Bruijne, 'Niet van deze wereld', 377.

<sup>45</sup> A.L.Th de Bruijne, *Levend in Leviathan. Een onderzoek naar de theorie over 'christendom' in de politieke theologie van Oliver O'Donovan* (Kampen: Kok, 2006), 231.

<sup>46</sup> Richard J. Mouw en Sander Griffioen, *Pluralisms and Horizons: an Essay in Christian Public Philosophy* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1993), 16–17.

<sup>47</sup> Mouw en Griffioen, 17–18.

*pluralism*. Dan zouden verschillende levensoriëntaties en levensbeschouwelijke waarden een goede zaak zijn. Echter, als de hele wereld onder Gods heerschappij staat, en alles aan Hem toebehoort, dan kunnen andere levensoriëntaties en -waarden geen goede zaak zijn.<sup>48</sup> Daarom kunnen christenen zich ook niet terugtrekken uit de samenleving en de boel oneerbiedig gezegd ‘op z’n beloop laten’.

### 1.3.7 *Worldview*

In het neocalvinistische gedachtegoed speelt het begrip *worldview* ook een belangrijke rol. *Worldview* is een vertaling van het Duitse begrip *Weltanschauung*. Goheen en Bartholomew geven een korte geschiedenis weer van dit begrip en de betekenis ervan. Het werd voor het eerst gebruikt door de filosoof Kant. Het begrip slaat op ‘het verstaan van de betekenis van de wereld en onze plaats erin’. Enkele decennia later kreeg het begrip onder invloed van de Duitse filosoof en psycholoog Wilhelm Dilthey een extra dimensie. Het gaat niet alleen om het verstaan van de wereld, maar het is ook een expressie van de diepste betekenis van de wereld en om de ultieme levensvragen van een antwoord te voorzien. Waar Kant nog dacht dat iedereen eenzelfde *worldview* kon hebben, omdat het geconstrueerd kon worden door de rede -en die rede bezat iedereen- beargumenteerde Dilthey dat verschillende *worldviews* moesten bestaan, omdat ze ook gebonden zijn aan historische omstandigheden. *Worldview* is een onderliggende set van overtuigingen die juist vormgeeft aan ons denken. Een *worldview* ligt op zo’n diepte dat deze niet falsifieerbaar is.<sup>49</sup> Uiteindelijk komen Goheen en Bartholomew tot de volgende definitie:

*“Worldview is an articulation of the basic beliefs embedded in a shared grand story that are rooted in a faith commitment and that give shape and direction to the whole of our individual and corporate lives.”*<sup>50</sup>

De vraag die rijst is wat dan een christelijke *worldview* is. In de neocalvinistische traditie gaat deze *worldview* via drie stappen, of anders gezegd: dit is de ‘*grand story*’. (1) God is Schepper van alle dingen, (2) de schepping is gevallen door de zonde, (3) maar God handelt voor het herstel en (4) God verzoent uiteindelijk de hele kosmos met zichzelf.<sup>51</sup> Op deze vierslag<sup>52</sup> zijn tal van variaties, maar in de kern komen ze neer op de bovengenoemde zaken.

---

<sup>48</sup> Mouw en Griffioen, 18.

<sup>49</sup> Goheen en Bartholomew, *Crossroads*, 11–14.

<sup>50</sup> Goheen en Bartholomew, 23.

<sup>51</sup> Goheen en Bartholomew, 32; Wolters, *Schepping zonder grens*, 19.

<sup>52</sup> Er wordt vaak ook gesproken over een drieslag die bekend staat als ‘Schepping, zondeval, verlossing’.



Het concept van *worldview* is een uitwerking die past binnen het éénrijksdenken. Met name de nadruk op Gods verzoening van de kosmos met zichzelf. Binnen het koninkrijk van God moet datgene wat de verkeerde vorm heeft aangenomen, of wat de verkeerde richting is opgegaan hervormd, gereformeerd, getransformeerd worden. Binnen het tweerijksdenken zagen we al een onderscheid tussen Gods *common kingdom* en Gods *redemptive kingdom*. Om een uiterste positie binnen het tweerijksdenken weer te geven: het *common kingdom* hoeft niet getransformeerd te worden (zoals in de *worldview*-gedachte), want er komt een *redemptive kingdom*.<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> Venema, 'One Kingdom or Two?', 77–78.

## Hoofdstuk 2: Analyse Smith

In dit hoofdstuk analyseren we Smiths visie op het koninkrijk van God en hoe hij in het verlengde daarvan de publieke rol van de kerk ziet. Voor de hoofdvraag van deze scriptie is vooral *'Awaiting the King'*, het derde boek uit de reeks *'Cultural Liturgies'*, van belang. De subtitel van het boek - *Reforming Public Theology*- geeft al aan wat het hoofdonderwerp van Smith is in dit laatste deel uit de reeks. Voor een goed verstaan van Smith, moeten we echter ook veel uit het eerste deel van de reeks putten. In *'Desiring the Kingdom'* stippelt hij de weg uit waarlangs hij denkt en redeneert. Ook worden hier al de eerste contouren zichtbaar van zijn visie op het koninkrijk en wat de rol van de kerk is in de geloofsvorming van christenen. Het tweede boek uit de reeks, *'Imagining the Kingdom'*, is een verdieping op het eerste boek. Dit is voor de onderzoeksvraag minder relevant en zal slechts een enkele keer ter sprake komen.

Eerst geven we de rode lijn van zijn betoog weer (2.1). Omdat Smith ook een herlezing van Augustinus' *'Civitate'* voorstelt en dit een belangrijke rol speelt in het betoog van Smith, zullen we daar ook extra aandacht aan besteden (2.2). Na de bespreking van deze herlezing concentreren we ons steeds meer op de onderzoeksvraag. Achtereenvolgens komen de kenmerken van het koninkrijk van God volgens Smith aan bod (2.3), de visie van Smith op wat hij het 'inbreken van *shalom*' noemt (2.4). Dan komt kritiek op de gedachten van *natural law* en *common grace* (2.5), de kerk als politieke gemeenschap (2.6), en de publieke roeping van de kerk (2.7) aan bod. We sluiten het hoofdstuk af met 'de kerk als oefenplaats' (2.8) en daarna de conclusies van Smith zelf (2.9).

### 2.1 Methode

In deze paragraaf zetten we uiteen welke weg Smith loopt. Het hoofddoel van zijn trilogie *'Cultural Liturgies'* is om te bepalen hoe christelijke liturgie ons oncomfortabel maakt met 'de wereld'; we zijn volgens hem juist comfortabel geworden met de wereld. Dat comfort is niet het resultaat van overtuigingen door bepaalde ideeën, maar veel meer een gevolg van praktijken die een script hebben gekregen in en door seculiere praktijken en liturgieën. Hieruit volgt een belangrijk statement van Smith: omdat we gevormd worden door liturgie is liturgie niet alleen de oplossing, maar is zij ook een deel van het probleem.<sup>54</sup>

We beginnen in deze analyse van Smith bij het mensbeeld van Smith en gaan via zijn opvattingen over *worldview* naar het belang van *worship*. We eindigen deze paragraaf met Gods bevestiging van

---

<sup>54</sup> James K.A. Smith, *Awaiting the King. Reforming Public Theology*, Cultural Liturgies 3 (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2017), 169.

déze schepping. Een belangrijke opmerking vooraf: Smith mengt zich in ‘*Desiring the Kingdom*’ in het debat over het eigene van christelijke educatie.<sup>55</sup> Daarmee doelt hij op wat wij in Nederland kennen als ‘bijzonder onderwijs’. Nadat hij gezegd heeft zich in dit debat te mengen, gaat het toch vooral over de kerk. Het onderwijs (college) is volgens Smith het formele instituut dat de onderwijsmissie van de kerk vormgeeft.<sup>56</sup> Zijn kritiek op het onderwijs is dat het teveel gericht is op de cognitie en te weinig op de affectie. Educatie, zegt hij, gaat niet over informatie, maar over formatie. Het gaat niet om een set aan overtuigingen, maar de boodschap moet je ‘bij de kladden vatten’.<sup>57</sup>

### 2.1.1 Antropologie

Smith stelt dat wij mensen primair verlangende wezens zijn. We zijn dus niet primair denkende wezens, zoals dat in de Verlichting sterk werd benadrukt. We zijn ook niet primair gelovige of religieuze wezens, maar we zijn voor alles verlangende wezens.<sup>58</sup> We verlangen naar iets wat we liefhebben: “*We are what we love and our love is shaped, primed and aimed by liturgical practices that take hold of our gut and aim our heart to certain ends.*”<sup>59</sup> Hier zien we duidelijk het mensbeeld van Smith terug: “*we are what we love.*”<sup>60</sup> Dit gaan we eerst verder verkennen.

Die liefde hangt niet in de lucht maar ons verlangen gaat ergens naar uit. Dat betekent dat onze liefde en verlangen gericht zijn op een zeker doel, een *telos*. Onze liefde is teleologisch.<sup>61</sup> Smith baseert dit mensbeeld op een uitspraak van Augustinus in ‘*De Civitate Dei*’. In het aangehaalde gedeelte zegt Augustinus dat er twee steden zijn -die van de mens en die van God- en beide steden worden gekenmerkt door wat ze liefhebben: de aardse vrede of de hemelse vrede.<sup>62</sup> Smith spreekt niet over een stad, maar over een koninkrijk. Bij hem is het ook niet een keuze voor één van de twee koninkrijken, maar een keuze tussen een onbepaald aantal koninkrijken: iedereen verlangt naar een koninkrijk, een heilige graal, maar we streven niet allemaal hetzelfde koninkrijk na.<sup>63</sup> Het verlangde koninkrijk zegt alles over onze visie op het goede leven en hoe onze gewoontes verweven zijn met het nagestreefde koninkrijk.<sup>64</sup> Op die gewoontes komen we in de volgende paragraaf, over

---

<sup>55</sup> James K.A. Smith, *Desiring the Kingdom. Worship, Worldview and cultural formation*, Cultural Liturgies 1 (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2008), 17.

<sup>56</sup> Smith, 34.

<sup>57</sup> Smith, 17–18.

<sup>58</sup> Smith, 33–34.

<sup>59</sup> Smith, 40.

<sup>60</sup> Zie gelijknamig boek: James K.A. Smith, *You Are What You Love. The Spiritual Power of Habit* (Grand Rapids, Michigan: Baker Publishing Group, 2016).

<sup>61</sup> Smith, *Desiring*, 52.

<sup>62</sup> Augustinus, *Civitate*, 670.

<sup>63</sup> Smith, *Desiring*, 54–55.

<sup>64</sup> Smith, 56–57.

*worldview*, terug. Zelfs als ons verlangen op het ‘verkeerde’ gericht is, dan nog bevestigt dat wat we zijn: “*desiring animals*.”<sup>65</sup>

### 2.1.2 Van *worldview* naar *social imaginary*

De mens is volgens Smith dus primair een verlangend wezen en daarom wil hij af van het concept *worldview*. Volgens hem is dat concept te cognitief en te veel gericht op een set van overtuigingen, gericht op het hoofd. In de *worldview*-gedachte verlegt men wel het accent van de mens als denkend wezen naar de mens als gelovig wezen, maar zowel gedachten als overtuigingen zijn cognitief.<sup>66</sup>

Smith is echter van mening dat in het model van de mens als ‘lover’ het verlangen voorafgaat aan een set overtuigingen: niet wat ik denk bouwt mijn leven op, maar waar mijn verlangen naar uitgaat.<sup>67</sup> Even verderop zegt hij dat we niet zozeer geduwd worden door overtuigingen (*worldview*), maar dat we richting een *telos* getrokken worden, naar waar we ten diepste naar verlangen.<sup>68</sup>

Dit verlangen gaat dus vooraf aan onze overtuigingen. Smith stelt voor dat we afstappen van de *worldview*-gedachte als het sturende principe, maar dat we de *social imaginary* van Charles Taylor adopteren. *Social imaginary* refereert aan de manier waarop ‘gewone’ mensen hun sociale omgeving voorstellen. Niet uitgedrukt in theoretische termen of een systeem van dogma’s, maar deze voorstellingen zijn gedragen door beelden, verhalen en legenden. Alle gemeenschappen zijn vormgegeven door een *social imaginary*, maar niet per se door een theorie (zoals in de *worldview*-gedachte).<sup>69</sup>

Hoewel Smith het nergens expliciet zegt, is hij van mening dat ook de kerkelijke gemeenschap vormgegeven wordt door een verlangen en niet door *worldview*. De beelden en verhalen die in de *social image* van de kerk zijn ingebed, zijn ingebed in de liturgie. Niet *worldview*, maar *worship* is volgens Smith zonder meer het meest belangrijke in het begrijpen van de wereld op een christelijke manier.<sup>70</sup> *Worship* is dan ook geen expressie van het dogma (*worldview*), maar gaat juist aan het dogma vooraf. Dogma’s zijn articulaties van wat we begrijpen en ervaren als we bidden: “*Christelijke worldview in termen van schepping, zondeval, verlossing en consumatie, kan nooit grijpen wat wordt ervaren als we participeren in communie en het lichaam van Christus consumeren.*”<sup>71</sup> Hoewel Smith af wil van de *worldview*-gedachte, kan hij er ook niet helemaal aan ontsnappen. Zo neemt hij het

---

<sup>65</sup> Smith, 77.

<sup>66</sup> Smith, 46.

<sup>67</sup> Smith, 51.

<sup>68</sup> Smith, 54.

<sup>69</sup> Smith, 65.

<sup>70</sup> Smith, 68.

<sup>71</sup> Smith, 69–70.

element van 'structuur en richting' graag over. Met structuur wordt de essentie van het geschapene bedoeld: dat wat is omdat het zo geschapen is. De richting daarvan kan echter, door de zondeval aangetast, verkeerd zijn.<sup>72</sup> We zullen verderop in dit hoofdstuk hier op terugkomen.

### 2.1.3 *Worship*

Het is geen verrassing dat voor Smith de christelijke *worship* de spil is in christelijke vorming. In de liturgie van de kerk wordt volgens Smith duidelijk dat God *déze* schepping bevestigt en restaureert. Die bevestiging en restauratie van de schepping geeft ons leven een doel, een *telos*. "*Liturgies are rituals of ultimate concern.*"<sup>73</sup> Daarmee bedoelt Smith dat ze formatief zijn voor onze identiteit. Die ultieme rituelen raken aan onze visie op een goed leven op een manier die andere rituelen overstijgt. Het is de vergrotende trap van *practices* en de overtreffende trap van *rituals*: *liturgies* zijn de meest geladen vormen van *ritual practice*. Ze bepalen boven alles wat we liefhebben.<sup>74</sup> Dit is een belangrijk punt in het denken van Smith: als we participeren in liturgie doet dat primair iets mét ons. In een lezing aan het Wheaton College legt hij deze werking van liturgie uit aan de hand van een reclame van een bepaald biermerk en een mobiele telefoon.<sup>75</sup> Met het aanraken van ons scherm bepalen we wat wij willen zien, waarover we geïnformeerd willen worden. De wereld zoals wij die willen zien ligt binnen ons handbereik: de handeling van het vegen en tikken op je beeldscherm is een micro-liturgie. We doen dit zonder na te denken over deze handeling. Het is een gehabueerde handeling geworden.

Wanneer we participeren in de liturgie (*worship*) worden we gevormd om deze wereld als schepping lief te hebben en iets te laten zien van hoe de schepping bedoeld was.<sup>76</sup> De christelijke *worship* is dus formatief voor wie wij als christenen willen zijn. Smith laat deze relatie tussen christelijke liturgie en vorming zien aan de hand van de verschillende liturgische onderdelen van de kerkdienst. In het bijzonder de sacramenten van doop en avondmaal (eucharistie) zijn hierin belangrijk.<sup>77</sup> Het is belangrijk om te zien dat er niet alleen in de kerk sprake is van *worship*. Ook buiten de kerk zijn er

---

<sup>72</sup> Wolters, *Schepping zonder grens*, 95.

<sup>73</sup> Smith, *Desiring*, 86.

<sup>74</sup> Smith, 87.

<sup>75</sup> *You Are What You Love - Genesis 1:1-2:4* (Wheaton, Illinois, 2016), <https://youtu.be/-xVV4lrOBXI>. Geraadpleegd op 8 juli 2021.

<sup>76</sup> Smith laat in het derde hoofdstuk van '*Desiring the Kingdom*' zien dat liturgie en *worship* niet alleen iets van de kerk zijn, maar ook seculier kunnen zijn. Zie hier weer het belang van structuur en richting.

<sup>77</sup> Smith, *Desiring*, 150–214. Niet alle elementen worden afzonderlijk besproken, maar de verschillende elementen zullen gaandeweg ter sprake komen.

praktijken die sterk doen denken aan liturgie en *worship*. Daarom spreekt Smith ook consequent over christelijke liturgie en een christelijke *worship* als hij de praktijk van de kerk aanduidt.

#### 2.1.4 Déze schepping

In de liturgie komt ook Gods bevestiging van deze schepping mee. Dat begint met Smiths stelling dat *worship* aards, materieel en gewoon is en je alleen mee kunt doen met een fysiek lichaam.<sup>78</sup> Het meest duidelijk wordt dit in de eucharistie. God wil ons ontmoeten in brood en wijn. Daarmee zegt Hij niet alleen 'ja' tegen deze 'bijzondere middelen van genade'<sup>79</sup>, maar ook tegen de grondstoffen van brood en wijn en het arbeidsproces dat eraan voorafgaat: het zaaien, oogsten, malen of persen, bakken en laten gisten enzovoort. God ontmoet ons in het aardse en dat is een bevestiging van God dat de schepping iets goeds is en niet een (door de zondeval) jammerlijke conditie.<sup>80</sup> Impliciet ligt in de materialiteit van de *worship* de betekenis dat God ons ontmoet in het materiële en dat de natuurlijke wereld altijd meer is dan 'gewoon' natuur. Het is geladen met de aanwezigheid en glorie van God.<sup>81</sup> Smith waarschuwt tegen twee dwalingen die de natuur tekort doen: Het supernaturalistisch gnosticisme dat alle materie en lichamelijkheid als inherent slecht verklaart enerzijds, en het afgevlakt naturalisme dat de natuur slechts als natuur ziet anderzijds. Zijn punt is vooral dat voor een christen de natuur meer is dan alleen natuur.<sup>82</sup> Het is de goede schepping van God. In die schepping is de mens geroepen om beelddrager van God te zijn. Smith ziet dit 'beeld van God zijn' niet als een natuurlijke conditie van de mens, maar als een opdracht.<sup>83</sup> De liturgie traint je om mens te zijn, om iets van God te weerspiegelen. De opdracht om Gods beeld dragers te zijn is niet veranderd met de zondeval, maar wel hevig verstoord.<sup>84</sup> Hier herkennen we duidelijk het verschil in structuur en richting. Met betrekking tot onze opdracht om beeld dragers te zijn van God betekent dit concreet dat ons verlangen naar het beelddrager zijn uit moet gaan, maar door de zondeval gaat ons verlangen naar andere dingen uit. Toch geeft dit in essentie wel weer wat we zijn: *desiring animals*.<sup>85</sup> Zo is ook deze schepping in essentie goed, maar is zij door de zondeval verstoord en misvormd. Uiteindelijk zal de schepping hersteld worden. Dat is het narratief dat de Schrift ons vertelt. Daarom lezen we in de liturgie de Schrift, zodat we leren zien in welk narratief we zijn opgenomen en leert de

---

<sup>78</sup> Smith, 139.

<sup>79</sup> Smith, 141.

<sup>80</sup> Smith, 140.

<sup>81</sup> Smith, 143.

<sup>82</sup> Smith, 149.

<sup>83</sup> Smith, 162.

<sup>84</sup> Smith, 178.

<sup>85</sup> Smith, 77.

Schrift ons wat we moeten doen als Gods ambassadeurs, als ambassadeurs van het koninkrijk: de Schrift geeft de constitutie van het Koninkrijk.<sup>86</sup>

Dat narratief eindigt met het herstel, de verlossing van de schepping. Die verlossing wordt sterk eschatologisch ingevuld. De eucharistie is daar een sprekend voorbeeld van. De eucharistie als koninklijke maaltijd is enerzijds anders dan de dagelijkse maaltijd, anderzijds sluit ze er ook bij aan door gebruik te maken van aardse middelen. Dat suggereert volgens Smith dat het koninkrijk niet het annuleren van deze wereld betekent, maar dat deze wereld wordt getransformeerd. Volgens hem is de eucharistie een eschatologische maaltijd, omdat we het vieren tot de wederkomst. Het is een voorproefje van de maaltijd van het koninkrijk.<sup>87</sup> De wederkomst betekent niet het einde van de wereld, maar het einde van de wereld zoals wij die kennen. Hij sluit hier aan bij de idee van restauratie. De aarde wordt hersteld naar haar oorspronkelijke bedoeling. Hiermee neemt hij de positie in die we hebben beschreven als *'creation regained'*.<sup>88</sup>

## 2.2 Smith over Augustinus

Voor onze onderzoeksvraag is het belangrijk dat we stil staan bij de Smiths lezing van *'De Civitate Dei'* van Augustinus. Deze is volgens Smith vaak verkeerd gelezen. Augustinus zou te veel gelezen zijn als iemand die inschikkelijk is in de aardse stad. Het verschil tussen de aardse en hemelse stad zou een verschil zijn tussen het tijdelijke (aardse) en het laatste en uiteindelijke (hemelse) en tussen het politieke en spirituele. Hier worden volgens Smith twee fouten gemaakt. Ten eerste mist of degradeert het Augustinus' visie op de dynamiek van liefde en gerechtigheid in de politieke sfeer. Dat leidt tot de tweede fout, namelijk dat Augustinus de natuurlijke en tijdelijke doeleinden van de aardse stad zou bevestigen. Maar hij wijst op incompetentie van de aardse stad om aandacht te schenken aan bovennatuurlijke en eeuwige doeleinden.<sup>89</sup>

### 2.2.1 Antithese

Volgens Smith is Augustinus fundamenteel antithetisch. Er is bij Augustinus geen enkele sprake van een dubbel burgerschap. De stad van God is niet van een andere wereld, maar een sociaal en cultureel leven dat God voor deze wereld wil. Het zoeken naar het goede voor de aardse stad heeft

---

<sup>86</sup> Smith, 196–97.

<sup>87</sup> Smith, 199-200.

<sup>88</sup> Zie H1.2.2 waar VanDrunen spreekt over het verschil tussen *creation regained* en *recreation gained*.

<sup>89</sup> Smith, *Awaiting*, 43.

als doel deze in te lijven in de hemelse stad.<sup>90</sup> Het hoort bij onze cultuuroopdracht. De aardse stad is ook niet gegeven met de schepping, zoals vaak beweerd is volgens Smith, maar een gevolg van de zondeval: “een systematische en verstoorde configuratie van het geschapen leven.”<sup>91</sup> Deze aardse stad is inherent idolaat, want de *worship* van de stad gaat niet uit naar de ware God.<sup>92</sup> Een christelijke *imaginary* is nodig om te onderscheiden wat van Christus is en waaruit de komst [de aanwezigheid, RAI] van de antichrist blijkt.<sup>93</sup>

Hoewel seculiere *worship*<sup>94</sup> op het verkeerde gericht is, kan er toch een zekere aardse vrede zijn waar we als christenen gebruik van mogen maken. In de aardse stad als pluralistische samenleving (daarover meer in 2.7.3) is er een zekere mate en vorm van vrede. Mits die vrede de ware godsdienst niet belemmert moet deze, ook door christenen, bevorderd worden. Smith geeft in zijn bespreking over de pluralistische samenleving een lang citaat van Augustinus over de aardse vrede<sup>95</sup>, hier weergegeven in de Nederlandse vertaling:

*“Terwijl deze hemelse stad dus op aarde als een vreemde vertoeft, roept zij uit alle volken burgers tot zich en verzamelt zij zich onder alle talen haar gemeenschap van vreemdelingen; daarbij bekommert zij zich niet om al wat er verschillend is in hun levenswijzen, hun wetten en hun instellingen, gericht op de verkrijging en het behoudt van de aardse vrede (...); het mag alleen geen belemmering zijn voor die godsdienst, die leert dat de ene allerhoogste en ware God vereerd moet worden. Ook de hemelse stad maakt dus hier, tijdens haar verblijf in den vreemde, gebruik van de aardse vrede; ten opzichte van wat met de sterfelijke natuur van de mensen te maken heeft, bewaart en zoekt zij de wilsovereenstemming van de mensen, voor zover dat zonder aantasting van vroomheid en godsdienst mogelijk is.”*<sup>96</sup>

De stad van God is niet van een andere wereld, maar de stad van God is een specifieke gemeenschap van mensen die geroepen zijn om een voorproefje van het sociale en culturele leven te belichamen, die God voor déze wereld wil. Een lezing van Augustinus die de aardse stad interpreteert als iets dat de tijdelijke goederen richt op de natuurlijke doeleinden, en de hemelse stad met eeuwige goederen

---

<sup>90</sup> Smith, *Desiring*, 47.

<sup>91</sup> Smith, *Awaiting*, 44–47.

<sup>92</sup> Smith, 51.

<sup>93</sup> Smith, 95.

<sup>94</sup>*Sex sells*. Smith noemt hier ‘Victoria’s Secret’ als voorbeeld: zowel mannen als vrouwen worden aangesproken. In de reclame tijdens football wedstrijden zijn er reclamespotjes te zien die het verlangen naar eros aanwakkeren en tegelijk zijn in de winkelcentra de vrouwen die lingerie van ‘Victoria’s secret’ kopen omdat ze begeerd willen worden. Dit alles wordt gecommuniceerd op een manier die onze affectie raakt.

<sup>95</sup> Smith, *Awaiting*, 132–33.

<sup>96</sup> Augustinus, *Civitate*, 19.7



en die zich richt op het bovennatuurlijke, doet aldus Smith geen recht aan Augustinus' kritiek op de aardse stad.<sup>97</sup>

### 2.2.2 Meerdere koninkrijken

Aan de ene kant erkent Smith dat de aarde met alles wat daarin is, aan God toebehoort. Tegelijk erkent hij ook dat door de zondeval ons verlangen naar het koninkrijk verstoord is. Iedereen verlangt naar een koninkrijk, maar niet iedereen verlangt naar hetzelfde koninkrijk. Het 'koninkrijk' wordt hier gebruikt als een visie op het goede leven. Het verlangen dat ons als mens kenmerkt zweeft niet boven onze hoofden, maar krijgt daarmee een doel. Ons verlangen, onze liefde, wordt zodoende teleologisch.<sup>98</sup> Koninkrijken worden zo het equivalent van het 'goede leven'. Hier komt de eerder genoemde opvatting van Augustinus weer naar boven, die het verschil tussen de aardse en de hemelse stad ziet als het verschil in het object van liefde. De aardse stad is gericht op liefde voor zichzelf en de hemelse stad is gericht op liefde voor God. Daarmee trekt Smith een duidelijke lijn: we zijn verlangende wezens, ons verlangen wordt zichtbaar in wat wij liefhebben. Wat wij liefhebben is het goede leven. In ons doen en laten wordt zichtbaar wat onze visie op het goede leven is. Hoewel Smith de mogelijkheid openhoudt voor meerdere koninkrijken, is tussen de regels door wel duidelijk dat ook hij onderscheid maakt tussen twee 'steden', met hetzelfde onderscheid dat Augustinus maakt. Het verschil: is de liefde op het koninkrijk van God gericht of niet. Het doet sterk denken aan de woorden van Jezus die zegt: wie niet met mij is, is tegen mij.<sup>99</sup> Heb je een ander koninkrijk dan het koninkrijk van God lief, welk ander dan ook, dan zit je in het kamp wat tegen het koninkrijk van God is. Er is geen neutraal kamp, geen neutrale houding. Er is dus ook geen dubbel burgerschap. Ondanks dat we ons burgerschap in de hemel hebben, leven we te midden van anderen met een andere opvatting van het ultieme leven en het hoogste goed: een ander object van liefde. Hierover spreken we verder in 2.7.3.

## 2.3 Kenmerken van het koninkrijk

Hierboven hebben we het gehad over verschillende koninkrijken waar het verlangen naar uit kan gaan. In de inleiding stonden we al kort stil bij het spreken over het koninkrijk vanuit Bijbels perspectief. In deze paragraaf concentreren we ons op wat het koninkrijk van God kenmerkt. Smith sluit aan bij degenen die insteken bij Gods regering over de hele schepping. Smith zegt dat we in het

---

<sup>97</sup> Smith, *Awaiting*, 47.

<sup>98</sup> Smith, *Desiring*, 52–57. Zie 2.1.3.

<sup>99</sup> Lc.11:23a.

Oude Testament lezen van Gods regering over de wereld die in het bijzonder gestalte krijgt in de regering over het volk Israël. Juist vanwege zijn koningschap over dat volk is Gods heerschappij ook volle politieke realiteit. In het narratief van die geschiedenis van God met Israël leren we wat Zijn wil is: de menselijke [aardse, RAI] samenleving te laten bloeien. In de geschiedenis van God met Israël zien we wat politiek van nature is.<sup>100</sup> Smith gebruikt drie elementen die hij bij O'Donovan vandaan haalt: verlossing, oordeel en bezit: *“YHWH’s authority as king is established by the accomplishment of victorious deliverance, by the presence of judicial discrimination and by the continuity of a community-possession.”*<sup>101</sup> O'Donovan laat zien hoe deze elementen in de gekerstende samenleving tot uiting kwamen in de aardse politiek, maar ook hoe deze tot een parodie, een karikatuur is geworden in de liberale samenleving die zich los wil maken van haar christelijke wortels.<sup>102</sup> Omdat Smith sterk leunt op O'Donovan, zullen we laatstgenoemde ook expliciet bespreken. In deze paragraaf concentreren we ons eerst op de drie elementen -verlossing, oordeel, bezit- die Smith aan de hand van O'Donovan noemt (2.3.1-2.3.3). We sluiten af met een korte weergave van hoe de kerk, na Christus, samenlevingen en overheden hierop heeft aangesproken (2.3.4). In de volgende paragraaf (2.4) koppelen we de elementen die in deze paragraaf zijn besproken met wat Smith het 'inbreken van *shalom*' noemt.

### 2.3.1 Verlossing

In het Oude Testament leren we God kennen als een bevrijder en beschermer. God bevrijdt zijn volk en in de Psalmen wordt daar telkens weer over gezongen. Een [goede, RAI] politieke samenleving streeft veiligheid en bescherming na.<sup>103</sup> We moeten daarbij wel in de gaten houden dat de bevrijdende macht van God ook betekent dat Hij het initiatief neemt. In de heilshistorie van Israël wordt duidelijk dat God zich een volk vormt, hen roept en dat zij gehoor geven aan de roep van God. Door de speciale relatie tussen God en Israël wordt duidelijk dat het verlossingswerk van God te maken heeft met zijn trouw aan het volk en zijn rechtvaardigheid.<sup>104</sup> In dat perspectief moeten ook de (oorlogs)overwinningen van Israël gezien worden.

---

<sup>100</sup> Smith, *Awaiting*, 70.

<sup>101</sup> Oliver O'Donovan, *Desire of the Nations. Rediscovering the roots of Political Theology* (Cambridge; New York, NY: Cambridge University Press, 1996), 36.

<sup>102</sup> O'Donovan, 252–284.

<sup>103</sup> Smith, *Awaiting*, 71.

<sup>104</sup> O'Donovan, *Desire of the Nations*, 37.

### 2.3.2 Oordeel

Als koning oefent God zijn autoriteit uit als rechtvaardige rechter. God zal rechtspreken ten behoeve van de wezen, weduwen en vreemdelingen. Een samenleving waarin gerechtigheid wordt uitgeoefend ter bescherming van de kwetsbare, is een samenleving die de politieke normen van YHWH reflecteert.<sup>105</sup> Oordeel gaat hier over rechtspreken en is een actieve bezigheid. We moeten bij een 'rechtvaardige samenleving' niet denken aan een 'juiste stand van zaken'.<sup>106</sup> Het is geen status quo. Recht, gerechtigheid en rechtvaardig oordeel zijn werkwoorden en moeten actief nagestreefd en uitgevoerd worden. Oordelen is het al bestaande verschil tussen het rechtvaardige en onrechtvaardige aan het licht brengen.<sup>107</sup> Dat maakt het uitoefenen van recht ook transparant. O'Donovan merkt op dat de wet van God, met alle casuïstiek, niet opgevat moet worden als teken van Gods onveranderlijkheid, maar zijn goddelijke besluitvaardigheid. We moeten daarom op zoek naar het grondpatroon achter verschillende casussen.<sup>108</sup> God toont zich in zijn wet als absolute autoriteit. Israël werd geroepen om getuige te zijn van Gods recht en rechtvaardigheid. Door een goed getuigenis zouden andere volken zien hoe ook zij het recht op een juiste manier moesten toepassen. Omdat door Israël alle naties worden aangesproken, spreken de profeten zich ook over de andere naties uit en niet alleen over Israël.<sup>109</sup>

### 2.3.3 Bezit

Het element van oordeel brengt ons bij het element van bezit. Door het oordeel krijgt de samenleving van Israël structuur en vorm. Het bezit gaat hier over de wet van YHWH en maakt ook duidelijk dat die wet gegeven is. Die wet is niet van het volk zelf in de zin dat die de wet zelf gemaakt heeft. De wet is door God gegeven en daardoor onderscheidt Israël zich ook van de volken die deze wet niet hebben. Het bezitten van het land (Kanaän) hing nauw samen met het naleven van de wet. De gift van het land geeft God door zijn soevereiniteit aan zijn volk, maar dat geeft hem ook het recht het land weer af te nemen. Het land is gekregen en in bruikleen. De samenleving krijgt vorm door de goddelijke wet en die wet onderhoudt de samenleving dan ook. Israël bezit het land Kanaän, maar dat dient alleen ter verklaring dat Israël zelf Gods bezit is. Zoals O'Donovan het zegt: "*Possessing the gift, she is possessed by the giver.*"<sup>110</sup> Dit wordt geïllustreerd door de positie van de Levieten. Enerzijds doordat hun plaats in de samenleving was verzekerd door hun religieuze dienst aan God en

---

<sup>105</sup> Smith, *Awaiting*, 71.

<sup>106</sup> O'Donovan, *Desire of the Nations*, 39.

<sup>107</sup> O'Donovan, 38.

<sup>108</sup> O'Donovan, 39–40.

<sup>109</sup> Smith, *Awaiting*, 75.

<sup>110</sup> O'Donovan, *Desire of the Nations*, 41.

niet door landbezit zelf. Anderzijds betekent het dat zij de belichaming zijn van de ware status van Israëls landbezit: dat was alleen door bemiddeling van God zelf.<sup>111</sup>

#### 2.3.4 Gehoorzaamheid

Deze drie elementen spelen dus een centrale rol in de geschiedenis van Israël en zijn bij uitstek ook elementen van Gods openbaring aan en regering van Israël, maar zijn in Christus' leven, dood en opstanding tot een 'final effect' gebracht.<sup>112</sup> Vanuit deze drie elementen bouwt Smith aan de hand van O'Donovan verder naar de consequenties die dit heeft voor de politiek vandaag de dag.<sup>113</sup> Deze drie elementen zijn een lens om 'het politieke' te lezen en vragen naar politieke autoriteit te stellen. Twee stellingen van O'Donovan staan centraal. De eerste is een observatie over hóe politieke autoriteit werkt: politieke autoriteit ontstaat waar macht, uitvoering van recht en de bestendiging van traditie samenkomen in een gecoördineerd bestuur. De tweede stelling is een normatieve claim die voortvloeit uit Israëls historie: elk regime is het werk van Gods voorzienigheid<sup>114</sup> in de geschiedenis en niet slechts iets wat mensen bereiken.<sup>115</sup> Dat wil niet zeggen dat elk regime een goddelijke goedkeuring heeft, maar het geeft rekenschap van de duur van een regime.<sup>116</sup> Als God wil dat een regime is afgelopen of slaagt, dan zorgt God daar ook voor. Achter elk regime in de geschiedenis staat het goddelijke regime ván de geschiedenis.<sup>117</sup>

Wat we leren van de geschiedenis van Israël is dat God allereerst een volk roept. Gods roeping begint bij een volk waarvan Hij de absolute en soevereine Vorst is. Toch zien we ook dat vorsten worden aangesproken. In eerste instantie die van Israël zelf, maar ook vorsten en naties over de wereld.<sup>118</sup> Volgens O'Donovan spreekt het evangelie ook eerst het volk, de samenleving aan en door de samenleving worden de leiders aangesproken. Christus 'verover't' overheden door hun onderdanen onder hun autoriteit vandaan te trekken. Samenleving en overheden hebben een verschillende bestemming: de eerste moet getransformeerd worden naar Gods bedoeling en de tweede moet uiteindelijk verdwijnen. Overheden moeten afstand doen van hun soevereiniteit in het licht van Gods

---

<sup>111</sup> O'Donovan, 45.

<sup>112</sup> Smith, *Awaiting*, 67.

<sup>113</sup> Smith, 72.

<sup>114</sup> Over voorzienigheid komen we nog te spreken in 2.5 als we ingaan op de kritiek van Smith op *natural law* en *common grace*.

<sup>115</sup> O'Donovan, *Desire of the Nations*, 46. Zie ook mijn uitleg van Mt.22:17-23 in H.3.2.5.

<sup>116</sup> Smith, *Awaiting*, 73.

<sup>117</sup> O'Donovan, *Desire of the Nations*, 46.

<sup>118</sup> Vgl. Jes.32:1; Ps.49:1.

soevereiniteit.<sup>119</sup> Zowel samenlevingen als overheden worden opgeroepen te buigen voor en gehoorzaam te zijn aan Gods regering over de wereld.

In de volgende paragrafen gaan we door op Smiths analyse van het politieke karakter van de kerk, hoe dit zich geuit heeft in de geschiedenis van de gekerstende samenleving en hoe dit zich op een gevaarlijke manier heeft ontwikkeld in de liberale samenleving. Dit hebben we nodig om de kritiek van Smith op de liberale samenleving (zie 2.7.2-2.7.3) te kunnen koppelen aan ‘de lens van het koninkrijk’ en de uiteindelijke roeping van de kerk volgens Smith. Ook hier geldt dat Smith zich baseert op O’Donovan. Volgens O’Donovan is een liberale samenleving die geen rekening houdt met het goddelijke bevel en goddelijke bevrijding van de samenleving in Christus, slechts een ideologische vrijheid die op maar één principe is gestoeld.<sup>120</sup> Om op zoek te gaan naar een echte vrije samenleving, moeten we kijken hoe deze is beïnvloed bij het narratief van de kerk, welke zelf een herhaling is van het narratief van Christus.<sup>121</sup>

## 2.4 Shalom

Verlossing en gerechtigheid zijn centrale begrippen als het gaat om het werk van Christus en Gods regering over de wereld. Het is deze God die wij aanbidden in onze liturgie en worship. In 2.1.3 hebben we gezien dat *worship* een politieke handeling is. Daarom zijn politieke oefening en interventie verinnerlijkt in christelijke *worship*. We ondergaan een transformatie die ons anders maakt dan ‘de wereld’. En die transformatie is tegelijk ook voor het heil van de wereld.<sup>122</sup> Dit is het inbreken van *shalom*.

### 2.4.1 Samenkomen om gezonden te worden

In ‘*Imagining the Kingdom*’ gaat Smith dieper in op deze nauwe samenhang. In de christelijke *worship* oefenen we ‘*divine action*’ en worden we gezonden als ambassadeurs van ‘een andere stad’, als getuigen van het komende koninkrijk én om te leven en te handelen als mensen die een voorproefje van Gods *shalom* laten zien.<sup>123</sup> We worden gevormd om onze rol te spelen als Gods beelddraggers door de schepping te cultiveren. We worden, zoals Smith het zegt:

---

<sup>119</sup> O’Donovan, *Desire of the Nations*, 193.

<sup>120</sup> Smith noemt dit principe niet expliciet. Als we ‘*Desire of the Nations*’ lezen, kunnen we daaruit opmaken dat dit principe een individuele en autonome vrijheid is, vergelijkbaar met wat Taylor een ‘exclusief humanisme’ noemt.

<sup>121</sup> O’Donovan, *Desire of the Nations*, 250.

<sup>122</sup> Smith, *Awaiting*, 58.

<sup>123</sup> James K.A. Smith, *Imagining the Kingdom. How Worship Works*, Cultural Liturgies 2 (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2013), 152.

gerekruteerd voor de *missio dei*. In *worship* oefenen we ons vóór die missie: we komen samen om gezonden te worden. We centreren onszelf in de praktijken van het lichaam van Christus voor het heil van de wereld: “*we are reformed in the cathedral to undertake our image-bearing commission to reform the city.*”<sup>124</sup> Vanwege het besef van het komende koninkrijk heeft christelijke politiek altijd oog voor eschatologie.<sup>125</sup> *Shalom*, gerechtigheid, staat altijd in het licht van God en het komende koninkrijk. Wanneer we dit aspect vergeten kan gerechtigheid zelf een idool worden. Smith analyseert een probleem: wanneer we een fixatie hebben op gerechtigheid waar God niet in voorkomt of wordt genoemd, dan wordt het genaturaliseerd, afgevlakt tot een sociaal verbeteringstraject waarin de bijzonderheid van Jezus als openbaring van God vreemd genoeg absent is.<sup>126</sup>

#### 2.4.2 Secularisatie en *shalom*

Geworteld in de traditie van Kuyper, noemt Smith de valkuil van een te selectieve lezing van Kuyper.<sup>127</sup> Die kan leiden tot wat hij een ‘Kuyperiaanse secularisatie’ noemt, waarin *shalom* het karakter van genade verliest en wordt genaturaliseerd. Met een beroep op Charles Taylors ‘*A Secular Age*’ wijst Smith de Reformatie aan als oorzaak. Door de nadruk van heiliging van het gewone leven werd alle arbeid *coram Deo*. Kortom, en Smith citeert Kuyper: “*there will not be a single square inch in all of creation over which Christ does not say: Mine!*”<sup>128</sup>

Smith concludeert hieruit dat God niet enkele zielen wil redden, maar de hele wereld wil verlossen en Jezus kondigt een koninkrijk aan dat zich kenmerkt door gerechtigheid voor de arme, onderdrukte en kwetsbare. En als gerechtigheid Gods zorg is, dan is het ook onze zorg.<sup>129</sup> Door de nadruk op deze wereld, als afwijzing van dualistisch christendom, werd de deur geopend voor een naturalisme dat zich alleen druk maakte om deze wereld. Het oordeel dat hierna komt is dan vaak vergeten.<sup>130</sup> De komst van Jezus en de aankondiging van de Wederkomst is het inbreken van *shalom* op deze wereld en de aankondiging van een laatste oordeel. *Shalom* is onlosmakelijk verbonden met Gods gerechtigheid en wanneer we dat vergeten, dan verliezen we ook het onderscheidende van christelijke politiek.<sup>131</sup>

---

<sup>124</sup> Smith, 154.

<sup>125</sup> Smith, 152; Smith, *Awaiting*, 82.

<sup>126</sup> Smith, *Awaiting*, 82–83.

<sup>127</sup> In 2.7.4 wordt dieper ingegaan op de Smiths lezing van Kuyper.

<sup>128</sup> Smith, *Awaiting*, 83.

<sup>129</sup> Hier spreekt Smith over gerechtigheid als *shalom* of bloei (*flourishing*).

<sup>130</sup> Smith, *Awaiting*, 85.

<sup>131</sup> Smith, 82.

## 2.5 Kritiek

Tot nu toe hebben we gesproken over het onderscheid in het object van liefde. Welk koninkrijk heb je lief. Ten diepste is er een tweedeling: het koninkrijk van God, of een koninkrijk dat gericht is op jezelf. Zoals eerder aangegeven spreekt Smith over meerdere koninkrijken. Het koninkrijk van God is gericht op *shalom* voor de wereld. Vanuit de gedachte dat een mens blijkbaar verschillende voorwerpen van liefde heeft, uit hij kritiek op drie concepten. Ten eerste op het concept van *worldview*, zoals we besproken hebben in 2.1.2. Maar hij uit ook kritiek op de gedachte van *natural law* en de gedachte van *common grace* (1.3.4). Deze kritieken van Smith worden in deze paragraaf besproken omdat ze, zoals we zullen zien, gaan over de manier waarop *shalom* in de wereld werkelijkheid wordt.

### 2.5.1 Natural Law

Smith opent in *'Awaiting the King'* het vijfde hoofdstuk met de uitspraak:

*"A liturgical political theology is a missional political theology. While it envisions and hopes for an evangelical influence on politics and public life, its strategy is centered in the politics of the ekklesia with a ripple effect from those sent from worship into the world. If it hopes for a "conversion" of the political (...) this is only because it hopes for a cascading influence of the spirit that reverberates from the advance of the gospel itself."*<sup>132</sup>

Bij die missie komt de samenleving eerst, de regering daarna. In 2.3.4 zagen we al dat eerst een volk wordt aangesproken, en daarna pas de leiders. De instituten van de samenleving<sup>133</sup> zijn blootgesteld aan de transformatieve kracht van het evangelie zelf en die instituten kunnen anders voorgesteld worden dan ze zijn. Dit is niet een creatuurlijke norm of een *natural law* die toegankelijk is door een *natural reason*, maar die gevoed wordt door de specifieke relatie van Christus met zijn lichaam (de kerk).<sup>134</sup> Dat is een relatie van het kruis en de opstanding. Volgens Smith heeft veel van wat doorgaat voor christelijke politieke theologie en publiek engagement niets te maken met die relatie, integendeel: *"what we get from allegedly 'Christian' public theologies are appeals to creation order and natural law, norms restricted to general revelation and the dictates of 'reason'."*<sup>135</sup> Maar, vraagt hij zich af, waar schrijft de rede boetedoening voor en waar gebiedt de *natural law* vergeving en

---

<sup>132</sup> Smith, 151.

<sup>133</sup> Hier gebruikt Smith het woord 'polis', maar omdat de context duidelijk maakt dat het hier over grotere verbanden gaat waar ook een regering duidelijk een rol speelt, wordt hier gesproken van een samenleving. Dit is onderscheiden van de *civil society*: de samenleving met al haar instituten, maar los van de overheid.

<sup>134</sup> Smith, *Awaiting*, 151.

<sup>135</sup> Smith, 153.

genade? En, tot slot, heeft een scheppingsorde ons ooit op de knieën gedwongen voor gebed en biecht?<sup>136</sup> In een voetnoot zegt Smith dat de kenmerken van ecclesiologische politiek kruisvormig zijn: liefdadigheid, offer, nederigheid, vrede en omzien naar kwetsbaren. Dit zijn kenmerken die volgens hem niet voorgeschreven worden door *natural law* en het zijn geen disposities die een rationele maatstaf zijn. Dit zijn wél de kenmerken van *shalom*. Zijn deze kenmerken niet juist relevant voor een ‘*image-bearing task of government*’?<sup>137</sup> De publieke taak van de kerk is dan ook niet om de wereld te herinneren aan wat ze al weet (door *natural law* en *-reason*), maar om te verkondigen wat deze anders niet zou weten, namelijk dat ze God toebehoort.

### 2.5.2 *Common grace*

In het eerste hoofdstuk is de *natural law* gedachte gezet tegenover de gedachte van algemene genade oftewel: *common grace*. We zagen toen ook de opvatting van VanDrunen: *natural law* als *common grace*. Naast kritiek op *natural law* heeft Smith ook kritiek op de gedachte van *common grace*. Niet omdat deze overeen zou komen met of een vorm is van *natural law*, maar omdat *common grace* volgens Smith tekortschiet. Hij legt dit uit aan de hand van twee punten. Ten eerste is *common grace* volgens Smith een operatie waarin God in een gevallen wereld een vorm van genade geeft die niet redt, maar die de wereld onderhoudt en zonden beperkt. Hierdoor wordt er een gemeenschappelijkheid gecreëerd die geen recht doet aan het onderscheid tussen de ‘uitverkorenen en verdoemden’. *Common grace* is een minimale werking van de Geest die ons net genoeg geeft om ons te bewaren van de desastreuze effecten van de zondeval. Het gevolg is deze gedachte: omdat God ook werkt door de *common grace* kunnen we ook met een gerust hart participeren in politiek en politiek liberalisme. Want wie zijn wij om bezwaar te hebben tegen wat God doet? Smiths tweede punt van kritiek volgt hieruit. Deze gedachte van *common grace* vertelt namelijk niet, geeft ons geen inzicht in wat we dan moeten doen op het politieke terrein. Want ze is ahistorisch en idealistisch en rekent niet met de impact van de kerk op het politieke terrein. Daarnaast benadert deze gedachte volgens Smith dat wat in feite evangelisch en ecclesiologisch is, slechts als iets natuurlijk en creatuurlijks: “*Talks of common grace abounds where a theology of providence is lacking.*”<sup>138</sup> Als we ons willen mengen in het politieke, dan moeten we ook kijken wat passend is. Christelijke engagement staat niet op zichzelf, maar is ook historisch. Wat passend is in de ene tijd is niet passend in een andere tijd.<sup>139</sup>

---

<sup>136</sup> Ibid.

<sup>137</sup> Ibid. Smith beroept zich hier op Augustinus, *Civitate*, 5.24.

<sup>138</sup> Smith, *Awaiting*, 123–124.

<sup>139</sup> Smith, 125.



## 2.6 Kerk als politieke gemeenschap

Tot nu toe is het steeds gegaan over koninkrijk en liefde. In de tweede paragraaf van dit hoofdstuk hebben we ook gezien dat er volgens Smith een veelgemaakte fout is bij het lezen van Augustinus: deze zou politiek iets vinden wat alleen iets is voor de aardse stad. Dit is een te simpel onderscheid en Smith laat zien op welke manier volgens hem ook de kerk een politieke gemeenschap is. Om dit duidelijk te maken worden eerst de valkuilen besproken die Smith aanwijst in het nadenken over politiek (2.6.1). Daarna wordt weergegeven wat volgens Smith de *polis ecclesia* kenmerkt (2.6.2). Tot slot wordt stilgestaan bij wat Smith ‘de lens van het koninkrijk’ noemt (2.6.3). Smith maakt voor deze politieke noties ook weer veel gebruik van het werk van O’Donovan.<sup>140</sup>

### 2.6.1 Valkuilen

Er zijn twee valkuilen die Smith expliciet benoemt. De eerste is dat christelijke *worship* niet de politiek zoals wij die kennen onderschrijft en goedkeurt. *Worship* wordt niet ineens politiek als het iets aanwijst als urgent en wat we beschouwen als een politieke aangelegenheid.<sup>141</sup> Hieronder schuilt een visie op de politieke lading van *worship*. Impliciet aanwezig in de *worship* is een economie, een sociologie en een politiek.<sup>142</sup> Het is dus een impliciete valkuil dat we *worship* niet beschouwen als een politieke zaak en wat we belijden niet zien als een politieke uiting. Het meest treffend wordt dit onder woorden gebracht als we (in de liturgie) uitroepen: Jezus is Heer! Daarmee erkennen we Jezus als hoogste gezag en niet de wereldlijke overheid. Het verhaal uit Marcus 12:13-17<sup>143</sup> speelt hier een belangrijke rol.<sup>144</sup> In 2.7.1 wordt uitgebreider ingegaan op deze tekst aan de hand van Smiths lezing van O’Donovan. In de evaluatie wordt een eigen exegese van deze tekst gegeven.

De tweede valkuil die Smith benoemt, volgt uit de eerste. We denken te smal over wat politiek is. We moeten politiek niet beperken tot wat lokale en landelijke overheden beslissen. Politiek reikt ook verder dan wat we democratie of dictatuur noemen. Gods politieke spreken overstijgt de grenzen van bekende politiek. Smith citeert O’Donovan: “so we need to be careful not to reduce the semantic

---

<sup>140</sup> In principe wordt overgenomen wat Smith zegt over O’Donovan. Waar het nodig is wordt O’Donovan zelf geciteerd.

<sup>141</sup> Smith, *Awaiting*, 62.

<sup>142</sup> Smith, 54.

<sup>143</sup> Vgl. Mc.12:13-17. Ook in Lucas 20:20-16 staat deze gebeurtenis, maar is daar anders ‘geframed’ dan in Mattheüs en Marcus.

<sup>144</sup> Smith, *Awaiting*, 58.

*range of speech about God's acts to the limits of our commonplace political discussion (...) but to push back the horizon of commonplace politics and open it up to the activity of God.*"<sup>145</sup>

De conclusie van Smith is dat onder het werk van O'Donovan een cruciale methodologische overtuiging ligt: er is een fundamentele analogie tussen het gebruik van politieke woorden als koninkrijk, natie, bevrijding en volk en het seculiere gebruik ervan.<sup>146</sup> Let hierbij op de volgorde. Het seculiere volgt hier het goddelijke en maakt gebruik van termen die passen bij de geschiedenis van God met zijn volk Israël en niet andersom.<sup>147</sup> Daaruit volgt dat we in *worship* de daden van God, daden die inbreken op de geschiedenis, vieren en in herinnering brengen. We zijn daarbij Gods verbondspartners. Daarom, zegt Smith, is politieke theologie "*not just an application of ideals; it is learning how to inhabit this history of divine action. (...) So the acts of God in history, rehearsed and celebrated in worship, are themselves political acts.*"<sup>148</sup>

### 2.6.2 *Polis ecclesia*

Een centraal punt voor Smith is de roeping van de kerk als politieke gemeenschap om zich nadrukkelijk uit te spreken in de samenleving. De kern van dat uitspreken is dit: de wereld herinneren aan wie zij toebehoort.<sup>149</sup> Daartoe worden christenen toegerust in de *polis ecclesia*.<sup>150</sup> Ook hier is weer het belang van *worship*. De kerk is niet alleen *ecclesia*, een verzameling mensen, maar ze is ook een *polis*: een politieke eenheid. Het goede nieuws dat verkondigd wordt in en door de kerk is niet de aankondiging van een ontsnappingsroute voor onze ziel, maar het inbreken van *shalom* in deze wereld.<sup>151</sup> Dit sluit aan bij wat we eerder aanhaalden: God is niet alleen geïnteresseerd in het redden van mensen uit de wereld, maar hij verlost *déze* wereld.<sup>152</sup> Over deze publieke rol komen we in 2.7 nog verder te spreken. In deze en volgende subparagraaf willen we meer op de interne aangelegenheden en de toerusting van de kerk ingaan.

Tot nu toe hebben we gezien dat (christelijke) *worship* politiek geladen is. Het is een uiting van verlangen en het object waar we naar verlangen maakt dat onze liefde teleologisch is. Smith beschouwt de kerk dan ook als oefenplaats van onderscheidend vermogen om met een kritische blik

---

<sup>145</sup> O'Donovan, *Desire of the Nations*, 2.

<sup>146</sup> Smith, *Awaiting*, 63.

<sup>147</sup> Wij komen in 2.3 nog te spreken over de plek die Smith Israël toewijst in de geschiedenis.

<sup>148</sup> Smith, *Awaiting*, 63.

<sup>149</sup> Smith, 122; 153.

<sup>150</sup> Smith, 122.

<sup>151</sup> Smith, 85. Het thema *shalom* krijgt in 2.4 apart de aandacht.

<sup>152</sup> Smith, 83. Zie 2.1.4

mee te doen en samen te werken in het strijdtoneel van het *saeculum*.<sup>153</sup> Deze arena betreden, of met andere woorden, wonen in het *saeculum*, is gericht op het bekeren van ‘het politieke’.<sup>154</sup> Die bekering van het politieke is een publieke aangelegenheid van de kerk. We willen nu vooral stilstaan wat er dan binnen de kerk moet gebeuren. Dat laat zich het beste uitdrukken als het opleiden tot goede burgers.<sup>155</sup>

### 2.6.3 ‘De lens van het koninkrijk’

In de kerk moeten we leren te kijken door wat Smith ‘de lens van het koninkrijk’ noemt.<sup>156</sup> Deze lens stelt onze ogen op scherp op de sociale ondernemingen waarmee we ons bezighouden voldoen aan het criterium van Gods wil voor onze samenleving.<sup>157</sup> Hier lezen we duidelijk terug wat Smith al een paar keer benadrukt heeft: God wil verder met déze wereld, met déze schepping. Door zijn voorzienigheid houdt God deze samenleving in stand. *“The reign of Christ is the restoration, realization and intensification of this creational rule: the moment of resurrection does not appear like an isolated metafor from the sky, but as the climax of a history of define rule.”*<sup>158</sup> Smith valt ook hier weer terug op O’Donovan. Naast het leren kijken door de lens van het koninkrijk, moeten we expliciet maken wat impliciet aanwezig is in het politieke narratief van *worship* en Schrift.<sup>159</sup> Centraal daarin is gerechtigheid en verlossing. Vanwege dat narratief hoeven we dus ook niet een theologische verantwoording te zoeken voor een koppeling tussen *worship* en politiek, juist omdat dit inherent is aan de praktijk van christelijke *worship*.<sup>160</sup> Daarmee komen we bij de volgende paragraaf waarin het gaat over de publieke roeping van de kerk.

## 2.7 Publieke roeping van de kerk

Tot nu toe hebben we het gehad over de mens als verlangend wezen en de vormende praktijk van liturgie en *worship* en hoe de liturgie deze schepping bevestigt (2.1). Daarna hebben we gesproken over Smith’s lezing van Augustinus, waarbij het voornamelijk ging over de gerichtheid van de liefde die je kunt voelen. Het beslissende criterium is of die liefde gericht is op God of niet (2.2). In de daarop volgende paragrafen (2.3-2.6) spraken we over de kerk als politieke gemeenschap en hebben

---

<sup>153</sup> Smith, 96.

<sup>154</sup> Smith, 112.

<sup>155</sup> Smith, 145.

<sup>156</sup> Smith, 66.

<sup>157</sup> Smith, 68.

<sup>158</sup> Smith, 67.

<sup>159</sup> Smith, 66.

<sup>160</sup> Smith, 56.

we gezien hoe Smith hier gebruik maakt van met name O'Donovan. De criteria die O'Donovan onderscheidt om politieke macht te legitimeren, gebruikt Smith als 'lens van het koninkrijk'. Het ging om de elementen van verlossing, oordeel en bezit. Ook bespraken we de kritiek op het idee van een *natural law* (2.5). Deze zou geen recht doen aan Gods openbaring. Omdat God zich openbaart in Christus en Hij het hoofd is van de kerk<sup>161</sup>, heeft de kerk een missie in de wereld. Deze hebben we samengevat als 'verkondigen wat de wereld nog niet weet, namelijk dat zij aan God toebehoort'.

In deze paragraaf staan we stil bij de problemen en taken die Smith aanstipt met betrekking tot kerk en samenleving. We beginnen met het bekende verhaal uit Mattheüs 22:15-27<sup>162</sup> over de belasting aan de keizer (2.7.1). Daarna komen we terug op het liberalisme (2.7.2) wat al is aangestipt in 2.3. Daarop voortbouwend komen we te spreken over het pluralisme (2.7.3). Daarin zullen we zien dat Smith veel bij Abraham Kuyper vandaan haalt. Bij Smith's lezing van Kuyper staan we net als zijn lezing van Augustinus en O'Donovan, wat uitgebreider stil (2.7.4). Dit alles leidt tot een zeker onderscheidingsvermogen in de samenleving (2.7.5).

### 2.7.1 Geef aan de keizer

Dit Bijbelgedeelte is al kort aangehaald (2.3.1) toen we spraken over de valkuilen van een te nauwe opvatting van wat politiek is. Smith noemt de lezing van dit verhaal door O'Donovan verhelderend.<sup>163</sup> Laatstgenoemde is kritisch op lezingen die suggereren dat Jezus onderscheid maakt tussen jurisdicties van autoriteit.<sup>164</sup> Het is niet zo dat Jezus het seculiere toewijst aan Rome en het geestelijke aan God. Er zijn geen twee domeinen met twee regenten. Het is niet zo dat beide gelijktijdig een plek hebben. We moeten het meer zo lezen dat het koninkrijk van God de aardse machten komt aflossen.<sup>165</sup> De vraag is niet: wie regeert wat, maar: wie regeert nu. De twee 'steden' zijn in feite twee tijdperken.<sup>166</sup> De autoriteit van de keizer is seculier, niet omdat hij regeert over de aarde en Jezus in de hemel, maar omdat zijn autoriteit, in het *saeculum*, in het licht van Jezus' regering vervaagt. Het koninkrijk is belichaamd in Jezus. Jezus' komst betekent dus ook een vernieuwing van de elementen die de politieke autoriteit kenmerken die God in zijn verbond met

---

<sup>161</sup> Tijdens een lezing, *You Are What You Love*, zegt Smith zelfs: Omdat Christus het hoofd is, is Hij ook het lichaam.

<sup>162</sup> Vgl. Mc.12:13-17.

<sup>163</sup> Smith, *Awaiting*, 75.

<sup>164</sup> Dit is een zogenaamde '*spatialized reading*'.

<sup>165</sup> Smith, *Awaiting*, 76.

<sup>166</sup> O'Donovan, *Desire of the Nations*, 93.

Israël had geïnstitutioneerd.<sup>167</sup> Die kenmerken zijn zichtbaar in Jezus' leven, dood, opstanding en verhoging. Jezus' verhoging is de vernedering voor seculiere politiek.

Daaruit volgen aldus Smith twee modi van politieke theologie met betrekking tot de individuele gelovige. In de 'vrije' modus<sup>168</sup> is ze profetisch en kritisch ten aanzien van ideeën over regering. Die moeten gecorrigeerd worden in het licht van de onontkoombare regering die de Geest uitoefent door het geweten van iedereen die participeert in *worship*. Deze vorm is antisociaal. Het doel is om (bestaande) pretentieuze<sup>169</sup> en autonomie politiek aan te vallen en te overwinnen. Maar in de ecclesiologische modus is politieke theologie constructief. Daarin neemt politieke theologie de kerk serieus en laat het zien hoe Gods regering verwezenlijkt wordt. Vrijheid van de individuele gelovige komt op vanuit de autoriteit van de opgestane Heer.<sup>170</sup> Jezus' leven, dood, opstanding en verhoging wijzen op de politieke kenmerken van Gods koninkrijk: bemiddeling en representatie. *"Christ is King and Priest who mediates the relation of Israël -and now humanity- to God precisely by representing them before God."*<sup>171</sup> De verhoging van Jezus is een koninklijke kroning, de rechtvaardiging van Jezus' regering. Vervolgens wijst Smith op een belangrijk punt dat O'Donovan maakt: de verhoging van Jezus als historische realiteit is politiek significant. Alleen wanneer we deze als waar en historisch beschouwen, kunnen daar politieke gevolgen voor de aardse stad uit voortvloeien: *"The historical reality of the ascended King casts an eschatological light of hope over the present age. In short, the political is now inherently eschatological. Christ has disarmed the powers, made a public show of them, and delegitimized their claims to be mediators of ultimacy"*<sup>172</sup> Het wachten is op de finale en universele presentie van Christus. Deze beweringen<sup>173</sup> zijn de parameters voor een complete hermodellering voor de plaats en status van politieke autoriteit. O'Donovan concludeert aldus Smith dat seculiere autoriteit niet meer de volledige bemiddelaars zijn van Gods regering, maar dat ze alleen bemiddelen in Zijn oordeel.<sup>174</sup>

Vanuit Smiths nadruk op *worship*, brengt hij hier het avondmaal ter sprake. Christelijke eschatologie is een essentieel aspect van christelijke politieke theologie. We herhalen dit in het vieren van het avondmaal. Elke keer dat we het brood eten en uit de beker drinken, verkondigen we Jezus' dood

---

<sup>167</sup> Smith, *Awaiting*, 77.

<sup>168</sup> Smith gebruikt: *liberal mode*. Dit laat zich echter moeilijk vertalen naar het Nederlands. In onderscheid met de ecclesiologische modus die zich concentreert op de kerk als gemeenschap en daarmee als het ware gevangen of beperkt is, is hier gekozen om te vertalen met 'vrije modus'.

<sup>169</sup> Overheden hadden de claim bemiddelaars van het ultieme te zijn.

<sup>170</sup> Smith, *Awaiting*, 78.

<sup>171</sup> Ibid.

<sup>172</sup> Smith, *Awaiting*, 79. Hij voegt eraan toe: in het geval van Babylon een lange schaduw van een verzekerde ondergang.

<sup>173</sup> Smith vat deze samen in het 'reeds en nog niet' van het koninkrijk.

<sup>174</sup> Smith, *Awaiting*, 79.

totdat Hij weer komt.<sup>175</sup> Smith noemt de eucharistie een seculiere maaltijd, voor zover het een viering is die ons herinnert dat we leven in het *saeculum*. Deze eschatologische herinnering brengt geen ‘apolitieke stilte’ met zich mee, maar tempert onze politieke pretenties en herinnert ons aan wat komende is. Verliezen we deze eschatologische herinnering, dan verliezen we ook de roeping van een onderscheidende christelijke politiek.<sup>176</sup>

### 2.7.2 Liberalisme

Die christelijke politiek heeft ook een groot stempel gedrukt op de huidige westerse samenleving. Smith noemt de kerk de ‘onerkende wetgever van de laatmoderne *polis*’. De staat zoals we die nu kennen is in zekere zin een kind van de *ecclesia*.<sup>177</sup> We leven in een post-christendom context, waarin we nog wel de sporen zien van een gekerstende samenleving, maar waarin christendom naar de marge is gedreven. Ook de huidige liberale politiek -die los wil komen van religie- kent haar wortels in een politiek die gestempeld is door het christendom. De publieke rol van de kerk en van haar politieke theologie is de samenleving vertellen wat haar religieuze erfenis is. Daaruit volgt een belangrijke (tweede) functie van politieke theologie: het heeft een apologetische kracht wanneer een wereld geadresseerd wordt, waarin men de politieke instituties en tradities nauwelijks meer begrijpt. De samenleving is nooit een onbeschreven blad: het hier en nu is altijd een product van daar en toen.<sup>178</sup> Politieke theologie is zo ook publieke theologie en het dient de samenleving door een genealogie te geven van haar eigen instituties.<sup>179</sup> Smith noemt publieke theologie zelfs institutionele genealogie.<sup>180</sup> We moeten de kerk als *polis* niet tegenover de liberale samenleving als *polis* zetten. Dat doet geen recht aan de werkelijkheid waarin velen zich ‘*mixed-up*’ voelen. Smith concludeert in navolging van O’Donovan: een christelijke *imaginary* is nodig om goed te onderscheiden wat in instituties de triomf van Christus is en wat de komst van de antichrist is.<sup>181</sup>

Smith gaat dit vervolgens liturgisch framen.<sup>182</sup> *Worship* eindigt met zending. *Worship* is geen ritueel van een afgezonderde enclave, maar is trainingsgrond voor mensen die gezonden zijn in de arena van de (vrije) markt, verkiezingen, corporaties en raadszalen. Het narratief van christelijke *worship* vertelt ons dat we bij zowel onze schepping (Gen.1) als onze herschepping (Mt.28) gezonden worden. De

---

<sup>175</sup> Smith, 81.

<sup>176</sup> Smith, 82.

<sup>177</sup> Smith, 92.

<sup>178</sup> Smith, 128.

<sup>179</sup> Smith, 94.

<sup>180</sup> Smith, 99.

<sup>181</sup> Smith, 95–96; O’Donovan, *Desire of the Nations*, 228.

<sup>182</sup> In dit gedeelte grijpt Smith terug op *Imagining the Kingdom*, 151-157.

kerk is dus niet zozeer een contrastgemeenschap waarin we ons terug moeten trekken, maar een contrastgemeenschap waarin we gevormd worden en van waaruit we gezonden worden: *“as an imagination station whereby our social imaginary is shaped by the gospel, the church isn’t an end in itself, an alternative place, but rather a pedagogical community of the Spirit where we are equipped for discernment.”*<sup>183</sup> Integraal in het Bijbelse narratief is een unieke bedachtzaamheid en inbedding in de geschiedenis van een wisselvallige tijd. Christelijke *imagination* is niet een ideaal of een set van abstracte principes, maar we hebben onze plek in het verlossingsverhaal (voor de wereld). Zo zijn we mensen met wijsheid om openingen te zien in participatie en samenwerking, maar ook om kritisch te kunnen zijn in de ‘*contested spaces*’ van het *saeculum*.<sup>184</sup>

Het narratief van de liberale samenleving staat zodoende niet op zichzelf, maar heeft ook haar wortels in het christelijke narratief. Smith laat, wederom aan de hand van O’Donovan, zien hoe het narratief van de liberale samenleving gestempeld is door het narratief van de kerk. Hij noemt vier elementen die volgen uit de vier ‘levensgebeurtenissen’ van Jezus.

Als eerste is er vrijheid. In de liberale samenleving vaak onder de noemer gebracht van autonomie: we zijn onze eigen baas. Aan de basis echter lag het getuigenis van de kerk die mensen in navolging van Jezus, onder de bestaande autoriteiten vandaan riep en onder de wet van liefde zette: *“it is the gospel that unleashes freedom, the Spirit of the Lord that secures liberty.”*<sup>185</sup> Tegelijk blijft dit vaak onzichtbaar in het *saeculum*. Ondanks dat de liberale autonomie heel anders is dan de vrijheid van Christus die ons onder zijn wet van liefde plaatst, moeten we vrijheid op zich niet demoniseren.<sup>186</sup>

Het tweede gaat over oordeel en verzoening. Het lichaam van Christus is geroepen om een lijdende kerk te zijn.<sup>187</sup> Daarom kent zij ook medelijden. In een liberale samenleving is dit verwoord als ‘genade in oordeel’. Een samenleving die erkent dat zij onder het oordeel van God staat en bewust is van de genade van Hem die ons oordeel aan het kruis droeg, is ook bewust van het evangelische gebod dat zij eerst genade heeft ontvangen voordat zij haar oordeel uitspreekt. Dit betekent echter niet dat er geen oordeel uitgesproken meer moet worden. Oordeel heeft ook de functie van verzoening. Koppelen we die los, dan verkondigen we wel het kruis, maar niet de verlossing. *“Judgement is reoriented in light of the cross, renewed by resurrection, but also tempered by the eschaton: we judge even as we await an ultimate judgement.”*<sup>188</sup>

---

<sup>183</sup> Smith, *Awaiting*, 96.

<sup>184</sup> Smith, 96.

<sup>185</sup> Smith, 102.

<sup>186</sup> Smith, 103.

<sup>187</sup> Vgl. van de Beek, *Lichaam en Geest van Christus. De theologie van de kerk en de heilige Geest*.

<sup>188</sup> Smith, *Awaiting*, 103.

Het derde hangt hier nauw mee samen. Door de genade van het kruis en de opstanding kwam een bewustzijn van de bevestiging van het geschapene. De kerk had vertrouwen in de sociale en menselijke orde die gegeven werd met de tweede Adam. Dit leidde tot een *natural right* en die heeft drie kenmerken: Als eerste is er een gelijkheid tussen mensen. Elk mens, slaaf of heer, is zoals O'Donovan het noemt, een '*partner in humanity*'. Het tweede is een bepaalde solidariteit waarin verschillende gemeenschappen gebouwd kunnen worden waarin ruimte komt voor een *common good*. Als derde is er een erkenning van wederkerigheid. De integriteit van elk mens of elke gemeenschap wordt erkend en daarmee ontstaat ook gesprek tussen verschillende groepen.<sup>189</sup> O'Donovan wijst op dit punt op de individualisering van deze rechten. Net als bij de vrijheid die in een liberaal-ideologische samenleving vaak wordt gezien als een strikte autonomie en het recht op zelfbeschikking, worden ook deze verworven rechten gezien als een middel ten behoeve van persoonlijke belangen.<sup>190</sup>

Het vierde en laatste wat Smith noemt is de openheid om te spreken. Deze komt voort uit het spreken van de kerk die het evangelie verkondigt en overheden adresseert. Omdat men door het geloof burger werd van de stad van God, kreeg ook het gewone volk, wat geen burgerrechten had de privileges die daarbij hoorden. Iedereen kreeg een stem en dat is iets wat we nu terugzien in onze westerse democratie.<sup>191</sup> Echter is er geen ruimte meer voor de profetische stem. Communicatie is een middel geworden, niet om de stem van God te laten horen zoals de profeten deden, maar als middel om een conflict te beslechten: "*speech has lost its orientation to deliberation on the common good and has come to serve the assertion of competing interests.*"<sup>192</sup>

Onderaan de streep kunnen we concluderen dat het evangelie mensen bepaalde vrijheden en rechten geeft ten behoeve van een gezonde samenleving, maar dat deze in de liberale samenleving vervormd worden als een middel om de individuele behoefte na te jagen.

### 2.7.3 Pluralisme en liberalisme

Het *saeculum* is niet slechts een moment, maar het kent reliëf. Trouw zijn aan het evangelie ziet er nu anders uit dan honderd of vijfhonderd jaar geleden. Een politiek idee kan 'trouw aan het evangelie' zijn in een bepaalde context, maar in een andere context van tijd en plaats weer niet.<sup>193</sup> Smith betreft dit vooral op politieke structuur en het *common good*. Omdat we allemaal een

---

<sup>189</sup> Smith, 104.

<sup>190</sup> O'Donovan, *Desire of the Nations*, 278.

<sup>191</sup> Smith, *Awaiting*, 105.

<sup>192</sup> O'Donovan, *Desire of the Nations*, 282.

<sup>193</sup> Smith, *Awaiting*, 125.



verhouding hebben met de overheid en ervan afhankelijk zijn, zien we de overheid ook snel als zorgdrager voor het *common good*. Tegelijk geldt dat niet iedereen daar dezelfde ideeën over heeft. Het zijn volgens Smith de christenen en christelijke denktanks die dit benadrukten en vertaalden naar sferen die op hun eigen manier zorg droegen voor het *common good* in de *civil society*. Dit is volgens Smith wat Kuyper bedoelt met ‘soevereiniteit in eigen kring’ en lijkt op het katholieke subsidiariteitsbeginsel wat als eerste is uitgesproken in de encycliek ‘*Rerum Novarum*’. Het idee bij beide beginselen is dat een hogere orde zich niet moet bemoeien met het reilen en zeilen van een lagere orde. Die moeten hun eigen bijdrage kunnen leveren aan het *common good*: “*This is why policy proposals informed by Christian social thought often seek to challenge government monopolies and push back on a state that overreached its jurisdiction.*”<sup>194</sup> Tegelijk richt ze zich ook op de vrije markt die de neiging heeft ons leven te ‘beperken’, door alles in termen van ‘te koop’ te zien: de samenleving is het best gediend als zowel de staat als de markt hun middelen ter beschikking stellen aan de kleinere verbanden.<sup>195</sup>

De ruimte die de kleinere verbanden moeten hebben leiden tot een plurale samenleving. In het neocalvinisme is dit inzicht een onderdeel van wat *principled pluralism* is gaan heten. Zij komt volgens Smith voort uit de kritiek op de christelijke hegemonie op het publieke leven en de politieke sfeer in het bijzonder. Door de idee van soevereiniteit in eigen kring levert ze kritiek op het verzwijgen of ontkennen van *directional pluralism*. Hier toont het neocalvinisme zich *anti-constantiaans* en *anti-establishment*. Aan de andere kant strijdt het tegen een geveinsde neutraliteit in de politiek sfeer en de liberale ontkenning van *directional diversity*.<sup>196</sup> Dat wil zeggen dat ‘liberalen’ betwisten dat democratische en pluralistische samenlevingen ruimte moeten maken voor religieus geluid en religieuze gemeenschappen “*in the wider web of civil society as a matter of social health.*”<sup>197</sup> Smith haalt ook Augustinus aan als het gaat om een pluralistische samenleving<sup>198</sup>. Het citaat wordt weergegeven in het Nederlands:

*“Terwijl deze hemelse stad dus op aarde als een vreemde vertoeft, roept zij uit alle volken burgers tot zich en verzamelt zij zich onder alle talen haar gemeenschap van vreemdelingen; daarbij bekommert zij zich niet om al wat er verschillend is in hun levenswijzen, hun wetten en hun instellingen, gericht op het verkrijgen en het behoud van de aardse vrede (...); het mag alleen geen belemmering zijn voor die godsdienst, die*

---

<sup>194</sup> Smith, 126.

<sup>195</sup> Smith wijst er ook op dat sommige individuen alleen maar de staat hebben. De staat of de overheid is het enige verband, de enige orde met wie ze in verbinding staan. Wil je de *civil society* cultiveren, moet je dus ook rekening houden met die mensen die niets of niemand anders dan de staat hebben.

<sup>196</sup> Smith, *Awaiting*, 134–135.

<sup>197</sup> Smith, 135.

<sup>198</sup> Smith, 133.

*leert dat de ene allerhoogste en ware God vereerd moet worden. Ook de hemelse stad maakt hier dus, tijdens haar verblijf in den vreemde, gebruik van de aardse vrede; ten opzichte van wat met de sterfelijke natuur van de mensen te maken heeft, bewaart en zoekt zij overeenstemming van de mensen, voor zover dat zonder aantasting van vroomheid en godsdienst mogelijk is.”*<sup>199</sup>

De conclusie van Smith is dat burgers van de hemelse stad geroepen zijn om te leven naast de burgers van de aardse stad in de tijd van het *saeculum*, sterker nog: zelfs om mee te doen aan het onderhandelen dat inherent is aan het politieke leven.<sup>200</sup>

*Principled pluralism* levert strijd op twee fronten, maar zij mist volgens Smith precies datgene wat nodig is in de worsteling met het pluralisme vandaag de dag. Een waardering voor deugden en disposities, die nodig zijn om in een pluralistische samenleving te leven en die ingeprent wordt door vorming in liturgische gemeenschappen.<sup>201</sup> Aan de hand van Jonathan Chaplin geeft Smith een vergelijkbaar overzicht van de verschillende pluralismes die we al in 1.3.6 zagen. Waar we bij Mouw en Griffioen zagen dat er vanuit christelijk oogpunt eigenlijk niet te leven valt met een *normative directional pluralism*, stelt Chaplin een andere benadering voor. Rekening houdend met het *saeculum*, dat het *eschaton* nog niet gekomen is, moet de staat zich er niet op richten om *directional diversity* te elimineren, maar ook niet een *direction* expliciet aan te hangen.<sup>202</sup>

#### 2.7.4 Smith over Kuyper

Abraham Kuyper als geestelijk vader van dit *principled pluralism* heeft ook een onderscheid gemaakt tussen de kerk als instituut en de kerk als organisme. Hoewel Kuyper zich volgens Smith verzet tegen de nationale kerk, is Kuyper het met de nationale kerk eens over twee dingen: de kerk ‘werkt’ direct voor het welzijn van de uitgekozen mensen, de uitverkorenen, en bewerkt bekering en verenigt en heiligt hen. Daarnaast werkt de kerk indirect voor het welzijn van de gehele samenleving, als een zuurdesem voor alle sferen van menselijke cultuur. Waar Kuyper verschilt van de nationale kerk is de te volgen strategie. Waar de nationale kerk de *civil society* wil absorberen, vindt Kuyper juist dat de kerk een stad op de berg moet zijn temidden van de *civil society* van waaruit de kerk als organisme, dus de leden van de kerk, de samenleving moeten infiltreren.<sup>203</sup> Kuyper is dus tegen het idee om alles van de *civil society* ‘te dopen in naam van de kerk’, met als gevolg dat er ongelovigen in de kerk

---

<sup>199</sup> Augustinus, *Civitate*, 970.

<sup>200</sup> Smith, *Awaiting*, 133.

<sup>201</sup> Smith, 132.

<sup>202</sup> Smith, 140. Vgl. O’Donovan, *Desire of the Nations*, 219.

<sup>203</sup> Smith, 87.

zijn en de kerk wereldgelijkvormig wordt. De kerk is dan een grote cirkel. Aan de andere kant is Kuyper ook tegen de kerk als bastion dat zich terugtrekt uit de wereld. De kerk is dan een kleine cirkel die zich buiten het gewone menselijke leven plaatst: met aardse zaken bemoeit zij zich niet. Beiden zijn een miskennen van de evangelische opdracht om een impact te hebben op de samenleving.<sup>204</sup>

Het onderscheid tussen de kerk als instituut en als organisme is voor Smith belangrijk voor de relatie tussen *worship* en politiek enerzijds en voor de relatie tussen het *eschaton* en het *saeculum* anderzijds. Naast het onderscheid is er namelijk ook een noodzakelijke relatie. De *worship* van de kerk als instituut vormt namelijk degenen die de lichtstralen in de *civil society* zijn: *“Its the formative worship of the church -rehearsing the biblical drama whose telos is the eschaton- that we learn both the norms for flourishing and how to wait.”*<sup>205</sup> Die bloei van de samenleving -en onze inzet daarvoor- is niet een substituut voor de hemel, maar juist een inzet waarmee we laten zien dat we geen genoegen nemen met de wereld zoals die is. Waar onze inzet voor *shalom*, gerechtigheid, voor deze wereld van onderaf komt, geldt voor het hemels Jeruzalem dat zij van bovenaf komt, gegeven door de Zoon. *Shalom* is niet een bijbels woord voor een progressieve en sociale verbetering, maar *shalom* is een oproep tot verlangen naar het komende koninkrijk.<sup>206</sup> Vanuit het centrum van de kerk als politiek lichaam, draagt het christendom een getuigenis uit hoe de samenleving er ook anders uit kan zien.<sup>207</sup>

## 2.8 Kerk als oefenplaats

Tot nu toe hebben we de volgende stappen ondernomen om de betooglijn van Smith helder te krijgen: eerst hebben we zijn nadruk op *worship* genoemd als ‘methode’ (2.1) Die *worship* is daarna in verschillende paragrafen weer teruggekomen. Zo hebben we gesproken over waar die *worship* naar uit gaat, de *telos* (2.2) en hoe *worship* ons helpt oefenen om onze missie uit te voeren (2.4 en 2.5). We hebben ook de samenhang tussen *worship* en politiek verdiept (2.6). We zijn geëindigd in de vorige paragraaf met de kerk als instituut die door haar *worship* hemelse burgers vormt als ‘lichtstralen in de *civil society*’. In deze paragraaf gaan we in op Smiths eigen kanttekeningen bij zijn betoog. De eerste is dat alleen de zondagse samenkomst niet genoeg is (2.8.1). Daarna staan we stil bij Smiths analyse dat onrecht door de kerk zelf bevorderd kan worden (2.8.2).

---

<sup>204</sup> Smith, 88.

<sup>205</sup> Smith, 88–89.

<sup>206</sup> Smith, 89.

<sup>207</sup> Smith, 162.

### 2.8.1 Zeven dagen per week

Als liturgie ons vormt naar het beeld van Christus, waarom zijn we dan zo vaak wereldgelijkvormig? Met deze vraag opent Smith zijn laatste hoofdstuk van zijn *'Cultural Liturgies'* project.<sup>208</sup> Hoe kan het dat we wel veel kennis hebben over 'het christelijk leven' en *shalom*, maar vaak leven op een manier die tegengesteld is aan die *shalom*? Hoe kan het dat we zeggen de werken van satan af te wijzen en dat we ze tegelijk uitdragen?<sup>209</sup> Volgens Smith is dit niet omdat we overtuigd zijn van de ideeën die naar voren worden gebracht, maar dat ons hart en verlangen wordt 'ingepakt' door rivaliserende liturgieën. Christelijke *worship* is daarom *'counter-formative'* en het bestrijden van vuur met vuur. Het is nu eenmaal realiteit dat we deel uitmaken van verschillende verbanden en dat we blootgesteld zijn aan rivaliserende visies (en bijbehorende liturgieën) op het goede leven. Smith merkt op dat er geen puurheid te bereiken is voor liturgische wezens in het *saeculum*. We zijn nu eenmaal niet alleen aan de *worship* van de kerk verbonden en de *worship* van de kerk is ook geen concretisering van het koninkrijk van God.<sup>210</sup> De eschatologische realiteit is dat we de volmaaktheid niet bereiken in het *saeculum*: de processen van vorming en heiliging duren net zolang als het *saeculum* zelf.<sup>211</sup> Daarnaast is, aldus Smith, het effect van de christelijke liturgie minimaal, maar waar zouden we gebleven zijn zonder haar formatieve werking? Tegelijk is christelijke liturgie ook geen strategie voor discipelschap of enkel een instrument van vorming. Het bewerkstelligt wel een zekere vorming, maar christelijke *worship* is uiteindelijk een fundamenteel theocentrische daad. We zijn liturgisch misvormd en door de genade van de Geest weer liturgisch hervormd.<sup>212</sup> Hier wordt duidelijk dat wij volgens Smith niet kunnen geloven zonder de kerk. Ook een selectieve of onregelmatige deelname is niet genoeg. Het vraagt ook om toewijding doordeweeks.<sup>213</sup>

Smith wijst op een etnografische<sup>214</sup> oplettendheid, dat we moeten zien hoe en waar liturgische dynamiek van christelijke *worship* worden overgenomen door rivaliserende verhalen. Het ultieme van de christelijke visie wordt gedomesticeerd en dan gedegradeerd tot een *'penultimate'* of

---

<sup>208</sup> Smith, 168.

<sup>209</sup> Dit is wat Smith het *'Godfather Problem'* noemt, gebaseerd op de gelijknamige film.

<sup>210</sup> Smith, *Awaiting*, 169.

<sup>211</sup> Smith, 206.

<sup>212</sup> Smith, 207.

<sup>213</sup> Smith, 204–205.

<sup>214</sup> Definitie zoals weergegeven in Hans Schaeffer, 'Theologie en etnografie. Een eerste verkenning voor gereformeerde praktische theologie in Kampen.', in *Instemmend luisteren. Studies voor Kees de Ruijter*. (Kampen: Kok, 2014): Methode die in praktisch-theologisch omschreven kan worden als een studie en leerproces van mensen -hun woorden, daden, tradities, ervaringen, herinneringen en inzichten – in een bepaalde tijd en plaats, om te begrijpen hoe zij hun proces van zingeving vormgeven en wat zij ons kunnen leren over de werkelijkheid, waarheid, schoonheid, morele verantwoordelijkheid, relaties, het goddelijke, enzovoorts.

'*subultimate*' ritueel dat een ander ultiem goed moet dienen: de rituelen zijn hetzelfde, het doel (*telos*) is anders.<sup>215</sup> In '*Imagining the Kingdom*' benadrukt Smith dat seculiere liturgieën allang doorhebben wat de kracht van herhaling is en dat met name protestanten een bepaalde allergie ontwikkeld hebben tegen herhaling.<sup>216</sup> Dit betreft dan herhaling in de kerkdienst. In andere disciplines zijn we juist voor herhaling, oefening. Iedereen begrijpt dat je een muziekstuk moet instuderen door oefening en herhaling van steeds hetzelfde stukje. Een tweede analyse van Smith is dat protestanten sinds de Reformatie ergens een ingeslepen idee hebben dat wij moeten aanbidden om onze dank aan God te betuigen, waarbij ze voorbijgaan aan de formatieve kracht van *worship*: het doet ook iets met ons.<sup>217</sup> Dat hebben we volgens Smith pas door als we herhaaldelijk geconfronteerd worden met hetzelfde verhaal. Als liturgie vormend wil zijn, moet het ook herhaald worden. Dat betekent niet elke kerkdienst precies hetzelfde doen, maar wel elke dienst het hele verhaal van God opnieuw vertellen met het oog op het koninkrijk.<sup>218</sup> In plaats van dat we op zondag gevoed worden om een week vooruit te kunnen, pleit Smith in '*Desiring the Kingdom*' voor een dagelijkse oefening. Dit is nodig omdat we in tal van vormende praktijken participeren naast de '*liturgical practices of gathered worship*'.<sup>219</sup> Het oefenen van deze 'praktijken na de zondag' zijn een mogelijkheid om een manier van leven -leven met het oog op het koninkrijk- te oefenen.<sup>220</sup> Daarbij helpt het als er ook buiten de zondag om een liturgische vorm gegeven wordt, zodat de connectie met de zondagse dienst ook duidelijk wordt. Dit voorkomt ook een '*disordered*' beeld van het koninkrijk.<sup>221</sup> Dat brengt ons bij de volgende paragraaf over het '*Godfather Problem*' en '*ecclesial failure*'.

### 2.8.2 *Godfather Problem* en *ecclesial failure*

Hoe zit het dan met de realiteit dat mensen die van jongs af aan naar de kerk gaan en hun leven lang gevormd zijn door christelijke *worship*, toch de kerk verlaten en komen te participeren in allerlei systemen van onrecht? Of: hoe kan het dat ze op zondag hun geloof belijden, maar dat ze doordeweeks een totaal ander leven leiden. Smith noemt dit het '*Godfather Problem*'.<sup>222</sup> Het is te gemakkelijk om te denken dat deelnemen aan de liturgie een garantie is voor heiligheid. Dat is een

---

<sup>215</sup> Smith, *Awaiting*, 205.

<sup>216</sup> Smith, *Imagining*, 182.

<sup>217</sup> Smith, 182.

<sup>218</sup> Smith, 185–186.

<sup>219</sup> Smith, *Desiring*, 211.

<sup>220</sup> Smith, 212.

<sup>221</sup> Smith, 213–214.

<sup>222</sup> Smith, *Awaiting*, 165. Smith beschrijft het verhaal van 'The Godfather' waarin Michael Corleone de *family bonds* liefheeft, maar de *family business* afwijst. Dat verandert wanneer zijn vader bijna wordt vermoord. Er verandert iets en Michael Corleone neemt de *family business* over en is nog moorddadiger dan zijn vader.

simplistische kijk op liturgische vorming en is een misplaatste blik op de zuiverheid van de kerk zelf.<sup>223</sup> Ook doet het geen recht aan het feit dat we aan meerdere liturgieën zijn blootgesteld.<sup>224</sup> Ook de kerk zelf is gevoelig voor een misvorming. Dat komt omdat we gevormd worden door gewoontes. Als voorbeelden van *'ecclesial failure'* noemt Smith de rol van de kerk in het in stand houden van de slavernij en het geweld in Rwanda waar de kerk debet aan is.<sup>225</sup> Hij maakt hier twee casestudy's van die verder niet besproken worden. Deze casestudy's leiden voor Smith tot een analyse van *'ecclesial failure'*. Hij analyseert dat de doop niet meer een ritueel was, waarmee men toetrad tot een nieuwe gemeenschap (die anders is dan de wereld), maar dat daarmee de status quo werd bevestigd. God werd ingeroepen om de suprematie van het witte ras (in het geval van slavernij) of een bepaalde etniciteit (in het geval van geweld in Rwanda) te bevestigen in plaats van een omkering van de stand van zaken die de politiek van de stad van God kenmerkt.<sup>226</sup> Het probleem in de 'misvormde' kerk met betrekking tot slavernij was dat etniciteit gekoppeld werd aan huidskleur en afkomst, terwijl ecclesiologisch gezien etniciteit bepaald wordt door het lidmaatschap van de christelijke gemeenschap. In dit geval zien we dat de kerk gelijkvormig is geworden aan de wereld, door gewoontes over te nemen.

Hoewel de kerk gezien kan worden als een contrastgemeenschap, of zelfs een voorpost van het koninkrijk, moeten we niet vergeten dat christenen niet alleen maar lid zijn van deze gemeenschap. De kerk moet, zoals we hierboven zagen, erop bedacht zijn dat zij wel kritisch blijft staan tegenover cultuur en politiek waarin zij opdracht heeft te participeren. Tegelijk is er de valkuil dat die kritische houding verandert in een te sterke antithetische houding ten aanzien van de wereld, waardoor de kerk uit het oog verliest dat de kerkgangers gevormd worden dóór die wereld.<sup>227</sup> Etnografie is dus van wezenlijk belang om drie redenen: (1) het dient om een misvorming te herkennen en te diagnosticeren, (2) het bevestigt een positieve wisselwerking tussen publieke en ecclesiale liturgieën die afgestemd zijn om het werk van de Geest buiten de kerk te zien en tot slot (3) helpt het om de effecten van vorming die specifiek bij het leven van de kerk horen te markeren. Als we de effecten van christelijke vorming willen zien, moeten we de (andere) vormende factoren in het leven van christenen herkennen. Zo is er dus een relatie tussen ecclesiologie, etnografie en politiek. De kerk is niet een microsamenleving van politieke processen en structuren, maar heeft zijn eigen integriteit.<sup>228</sup> Met andere woorden: de kerk is niet het Madurodam in de samenleving, maar een eigensoortig verband met een eigen politiek. Die politiek wordt die geconstrueerd door de invloeden waar zij in

---

<sup>223</sup> Smith, 168.

<sup>224</sup> Smith, 169.

<sup>225</sup> Smith, 170–186.

<sup>226</sup> Smith, 187.

<sup>227</sup> Smith, 190.

<sup>228</sup> Smith, 191.

haar context aan onderhevig is, te herkennen. Smith concludeert: “*ecclesiology as ethnographie is a set of disciplines for paying attention to the lived reality of our congregations, diagnosing our betweenness, our hybridity, but also our complicity and compromise.*”<sup>229</sup>

In het verlengde hiervan ziet Smith een belangrijke taak weggelegd voor de priester, predikant of voorganger in de gemeente als etnograaf. De primaire taak is om de rituelen en gewoontes die de wereld om de plaatselijke kerk heen vormen, in kaart te brengen.<sup>230</sup> In een staat zijn meerdere ‘*poleis*’ en elke *polis* heeft zijn eigen rituelen, zijn eigen gewoontes die haar definiëren. Wat een *polis* vormt, is niet het zwaard dat ze hanteert, maar verschillende routines en ritmes die de aardse stad vormgeven. De pastor moet de leden van de gemeente deze leren lezen met een theologische lens.<sup>231</sup> Tegelijk heeft de pastor ook als taak om burgers van de hemelse stad te helpen om hun burgerschap te cultiveren. Liturgie is politiek en liturgische theologie is politieke theologie. Een culturele exegese maakt expliciet wat de politieke visie is die gedragen wordt in de liturgie.<sup>232</sup>

## 2.9 Conclusie Smith

In deze paragraaf ligt de focus op de conclusies die Smith zelf trekt met betrekking tot het koninkrijk van God en hoe hij de publieke roeping van de kerk ziet. Smith vraagt zich af of er een tussenweg is tussen activisme of een terugtrekken uit de samenleving.<sup>233</sup> Denkend vanuit twee steden merkt hij op dat de aardse stad te vaak op één lijn wordt gezet met politiek, met als gevolg dat er met betrekking tot het politieke, activisme of passiviteit ontstaat.<sup>234</sup>

Ons burgerschap in de hemelse stad gidst ons ‘vermengen’ met de aardse stad; het is onze pelgrimage naar de hemelse stad die ons door de ‘gevallen-maar-verloste’ schepping navigeert. Dat burgerschap leert ons om onze naaste lief te hebben en dat we tegelijk verankerd moeten zijn in de hemelse stad. Smith noemt twee centrale thema’s uit de ‘*Civitate Dei*’ waar we van kunnen leren. Het eerste is de liturgische analyse van politiek als een *modus van worship*. Het tweede, wat daar min of meer uit volgt is dit: een ecclesiologisch begrip van christelijke politieke engagement dat onze politieke identiteit centreert in de liturgische praktijk van het lichaam van Christus, wat daarna overloopt in zorg voor het *common good*.<sup>235</sup> Dat zorgdragen voor het *common good* vraagt om ad-

---

<sup>229</sup> Smith, 192.

<sup>230</sup> Smith, 194.

<sup>231</sup> Smith, 195.

<sup>232</sup> Smith, 197.

<sup>233</sup> Smith, 212.

<sup>234</sup> Smith, 214–215.

<sup>235</sup> Smith, 213.

hoc en intentionele samenwerking. Daarbij moeten we wel selectief zijn. Smith distilleert uit Augustinus' *'Civitate'* vier principes van ad-hoc samenwerking.

### 2.9.1 Vier keer Augustinus

Ten eerste getuigt zelfs misvormde liefde van een geschapen verlangen. Idolatrie is een hardnekkig getuigen van een religieuze voortstuwung van *worship* dat het mens-zijn vormt.<sup>236</sup> Daaruit volgt dat idolatrie ook getuigt van een geschapen structuur, die door de zondeval op het verkeerde gericht is. Het nastreven van aardse vrede behoort zo ook tot structuur, maar onrechtvaardige vrede is de naam vrede eigenlijk niet waard. Tegelijk getuigt het zoeken naar vrede wel van een door de Schepper gegeven structuur.<sup>237</sup> Daarom, dat is het tweede, kan christelijke kritiek nooit absoluut zijn en iets in zijn totaliteit afwijzen. Juist vanwege de geschapen structuur moeten we iets van de aardse vrede verkiezen boven de afwezigheid ervan. Een schijn van vrede is beter dan de afwezigheid ervan en een schaduw is beter dan totale duisternis.<sup>238</sup> Smith wijst ons op Augustinus' aansporing om gradaties in die aardse vrede te (h)erkennen. Gradaties van vrede duiden op een richting die meer of minder in de buurt komt van de hemelse vrede.<sup>239</sup> *'Loves'* die meer lijken op *shalom* zijn het waard om in te participeren. Een leesfout die vaak gemaakt wordt volgens Smith, is dat we Augustinus lezen als iemand die maar al te graag wil participeren in de aardse vrede. Uiteindelijk is ware gerechtigheid alleen daar waar God een gehoorzame 'stad' regeert door zijn genade. Dit sluit ware gerechtigheid in de aardse stad uit. Deze nuance brengt ons bij het derde punt. Smith verwoordt dit als *"recognize penultimate convergence even where there is ultimate divergence."*<sup>240</sup> Sommige culturele configuraties komen dicht bij een 'juiste gerichtheid' dan andere (convergentie) en zijn daarom goed voor onze tijd in het *saeculum*, ondanks dat zij in het licht van het ultieme, uiteindelijke en/of hoogste goed, toch een andere *telos* hebben (divergentie). De liefde is uiteindelijk niet op God gericht en daarom idolaat. Augustinus' nadruk op de dynamiek van liefde (*dynamics of love*) geeft de ruimte om ook politiek te participeren in de aardse stad. Jezus' grote gebod om de Heer boven alles lief te hebben en je naaste als jezelf drijft ons in het gebied waar onze naasten (Smith spreekt zelfs over burenen) wonen en dwingt ons zelfs om het goede te bevestigen wat God verlangt voor onze medebewoners.<sup>241</sup> Het vierde en laatste is de oproep om de eschatologie niet te vergeten. Maak

---

<sup>236</sup> In *Desiring the Kingdom* zegt Smith zelfs dat de *'call to worship'* een *'call to be human'* is, 165.

<sup>237</sup> Smith, 217; Augustinus, *Civitate*, 19.13: Augustinus noemt zo ook de natuur van de duivel 'goed' voor zover het de geschapen natuur betreft, de duivel is slecht vanwege zijn verkeerde richting.

<sup>238</sup> Smith, *Awaiting*, 217.

<sup>239</sup> Smith, 218.

<sup>240</sup> Ibid.

<sup>241</sup> Smith, *Awaiting*, 219.



vooral gebruik van de aardse vrede, maar vergeet niet dat zij uiteindelijk leeg is en geen redding biedt. Gebruik maken betekent niet dat we de samenleving moeten kerstenen. Het doel van het zoeken van aardse en politieke vrede is ecclesiologisch: dat we stil en rustig ons leven kunnen leiden met al onze toewijding en liefde (aan God).<sup>242</sup>

### 2.9.2 Een politiek van hoop

Ondanks die eschatologische gerichtheid, hebben we een creatuurlijke roeping voor politiek die blijft staan. Met het kruis en de opstanding is die roeping weliswaar vernieuwd, maar niet vervangen.<sup>243</sup> Gebruik maken van de aardse vrede kan, zolang deze vrede geen schade toebrengt aan de ware religie en vroomheid. De missie van christenen is hun roeping (beelddrager zijn van God) najagen tot eer van God en op manieren die georiënteerd zijn op de *shalom* van het koninkrijk.<sup>244</sup> In tegenstelling tot de politiek van de aardse stad is zij vol van hoop en irrationeel. Smith noemt politieke theologie Don Quichot-achtig. We zien een andere werkelijkheid dan de werkelijkheid die zich voordoet en we hopen op de verwerkelijking van die werkelijkheid.<sup>245</sup> De werkelijkheid van christenen is de werkelijkheid van de wederkomst. We wachten daarop. Dat betekent geen passiviteit van onze kant, maar een onderkenning dat we het koninkrijk niet zelf bouwen. Actief wachten is een houding die enerzijds weerstand biedt tegen de gedachte dat we ons niet met aardse politiek hoeven te bemoeien. Anderzijds verzet deze houding zich tegen een christelijk activisme dat een betere wereld wil bereiken, los van genade. Actief wachten is getuigenis geven van hoe de wereld er anders uit kan zien. We hoeven niet bang te zijn voor verkeerde beslissingen, want Jezus heeft ons meermaals gezegd: “*wees niet bevreesd.*” Hij zit aan de rechterhand van God en bemiddelt voor ons. Christelijke politiek is een politiek van hoop.<sup>246</sup>

---

<sup>242</sup> Ibid.

<sup>243</sup> Smith, *Awaiting*, 220.

<sup>244</sup> Smith, 220–221.

<sup>245</sup> Smith, 221.

<sup>246</sup> Smith, 224.

## Hoofdstuk 3: Evaluatie

De onderzoeksvraag is: wat de visie is van James Smith op het koninkrijk van God, hoe stuurt dat zijn visie op de publieke roeping van de kerk en hoe is dit vruchtbaar te maken voor de publieke roeping van christenen? In dit hoofdstuk geven we eerst gemotiveerd antwoord op de eerste twee delen van de vraag (3.1) en zullen we deze evalueren (3.2). In de laatste paragraaf (3.3) komen we bij het antwoord op het derde deel van de vraag: hoe is dit vruchtbaar te maken voor de publieke roeping van de kerk?

### 3.1 Positie Smith

In deze paragraaf geven we de bevindingen over de visie van Smith op het koninkrijk van God weer (3.1), en hoe dat zijn visie op de publieke roeping van de kerk stuurt (3.2).

#### 3.1.1 Het koninkrijk van God

In het eerste hoofdstuk hebben we gezien dat de discussie met betrekking tot het koninkrijk van God zich voornamelijk afspeelt rondom twee standpunten: is het koninkrijk van God al gekomen, of is het koninkrijk van God iets van de toekomst? Daarbij hebben we ook gezien dat éénrijksdenkers aan de kant zitten van het koninkrijk van God dat al is aangebroken. Tweerijksdenkers zitten meer aan de kant dat het koninkrijk komt met de Wederkomst. We hebben ook benoemd dat er tussenposities denkbaar zijn. Het bekende ‘reeds en nog niet’ is een uitspraak die past bij zo’n tussenpositie. Nauw verwant hieraan is de discussie over eschatologie. Is er met de komst van Jezus sprake van een gerealiseerde eschatologie, of bedoelen we met eschatologie datgene wat bij de Wederkomst van Christus hoort? En: wordt deze wereld behouden en gerestaureerd, of wordt deze vervangen door een nieuwe aarde? Ook hier staan één- en tweerijksdenkers vaak tegenover elkaar en ook hier zijn tussenposities.

Smith neemt zo’n tussenpositie in. Hij zet vol in op deze schepping. Het is God te doen om deze schepping en in het leven, sterven, de opstanding en verhoging van Jezus wordt dat duidelijk gemaakt. In de sacramenten van de kerk klinkt die bevestiging ook door. Door aardse middelen aan te wijzen (water, brood en wijn) bevestigt Jezus de goedheid van deze schepping. Met de éénrijksdenkers staat Smith pal voor de restauratie van deze wereld. Deze wereld wordt door de geschiedenis heen naar haar eindbestemming geleid: *creation regained*. Met de komst van Jezus breekt *shalom* in op deze werkelijkheid. Belangrijk is de nadruk van Smith dat *shalom* altijd gerechtigheid is in het licht van Gods gerechtigheid. Wordt gerechtigheid losgekoppeld van God, dan

ontstaat er morele willekeur. Tegelijk relativeert het leven van Jezus, zijn sterven, opstanding en verhoging, ook ons oordelen. Ons oordeel staat in het licht van het komende oordeel van God. Juist die nadruk op het komende oordeel en het komende koninkrijk leidt tot twee dingen die belangrijk zijn in het denken van Smith. Hieronder worden ze kort toegelicht.

Het eerste is het toekomstige van dat koninkrijk van God. Hoewel Smith pal staat voor Gods regering over deze schepping, is het koninkrijk van God wel iets van de toekomst. Daarmee lijkt hij weer meer aan de kant van de tweerijksdenkers te staan. Het tweede is de koppeling van koninkrijk aan gerechtigheid (oordeel). Die gerechtigheid is kenmerkend voor Gods koninkrijk en Gods regering. In de geschiedenis van Israël wordt dit duidelijk. God gaf de wet aan zijn volk en die wet was enerzijds de maatstaf voor gerechtigheid. Anderzijds was het naleven van die wet voorwaarde voor een voorspoedig leven in het land dat God zou geven.

Dat *shalom* inbreekt op deze wereld wil nog niet zeggen dat deze wereld zich kenmerkt door *shalom*. Integendeel, het is juist het bevorderen van *shalom* dat het christelijk geloof anders maakt dan andere levensbeschouwelijke overtuigingen. Tegelijk zegt Smith ook dat we niet moeten denken dat we meebouwen aan het koninkrijk. Uiteindelijk is dat iets wat met de wederkomst werkelijkheid wordt en tot die tijd moeten we afwachten. Dat afwachten is niet een passieve houding, maar een actieve houding. We worden gezonden in de wereld om aan onze scheppingsopdracht -beelddragers zijn van God- uit te voeren: tot heil van het *common good* en het liefhebben van onze naasten én onze vijanden.<sup>247</sup>

### 3.1.2 Visie op de kerk

Israël was een voorbeeld voor de andere volken en naties. In Jezus Christus is er een nieuwe standaard gekomen en worden uit alle volken en naties gelovigen verzameld om het licht in de wereld te zijn. Het licht in de wereld: dat is de kerk, oftewel, de *polis ecclesia*. Die nadruk op de kerk als *polis* is belangrijk. De kerk is namelijk een sociaal-politieke eenheid, met haar eigen normen, waarden en rituelen. Ze is anders en andersoortig dan de seculiere instituties in de samenleving omdat ze in de liturgie steeds opnieuw het verlossingswerk van God en Jezus herhaalt. Tegelijk kijkt ze vooruit naar de volkomen verlossing van de wereld. Dat maakt burgers van de *polis ecclesia* 'uitgestrekte' mensen, uitgestrekt over tijd.

Vanuit het besef dat de kerk leeft door het bloed van Jezus Christus, dat ze leeft uit genade, kijkt ze ook met andere ogen naar de wereld. De taak van de kerk is om *shalom* in de wereld te bevorderen,

---

<sup>247</sup> Smith, 220–221.

hoe gebrekkig en onvolkomen dat ook maar zal lukken. De liefde van God voor ons moeten we doorgeven aan onze naasten. De kerk moet ruimte geven aan onderdrukten en zwakken en moet voor ze opkomen. De kerk als instituut en de kerk als organisme zijn hier nauw met elkaar verbonden. Het instituut kerk vormt de gelovigen die als lichtstralen in de wereld gezonden worden. Je kunt dus ook niet geloven zonder de kerk. De kerk geeft je voeding en in de liturgie van de kerk word je opgenomen in een groter verhaal en leer je met andere ogen te kijken naar de wereld. Je zet een andere bril op. Smith noemt dat de 'lens van het koninkrijk'. Die vorming in de kerk is belangrijk om ook in onze samenleving en cultuur te kunnen onderscheiden wat de 'triomf van Christus' is, of waar de werken van de antichrist zichtbaar worden.

Smith maakt zich ook hard voor een publiek engagement van christenen. We kunnen ons niet terugtrekken omdat we beeld dragers zijn van God. Dat is volgens hem niet een gegeven toestand, een kwaliteit, maar het is opdracht. Beeld drager zijn van God kan alleen door je te verbinden aan andere mensen en je in te zetten voor de samenleving, ter bevordering van het *common good*. Participatie in christelijke liturgie is daarom belangrijk, omdat wij niet zozeer iets komen brengen, maar omdat de liturgie allereerst iets doet aan ons.<sup>248</sup> We worden gevormd, getraind en opgenomen in de politieke werkelijkheid van de stad van God met als doel om gezonden te worden in de wereld. Alle elementen van de liturgie dragen daaraan bij en daarom is het ook een gemis als in een dienst bepaalde elementen niet meegenomen worden.

Daarbij moet de pastor van de plaatselijke gemeente ook dienen als etnograaf. Hoe ziet de lokale samenleving eruit, wat speelt er, wat kenmerkt die samenleving en hoe kunnen we hier vruchtbaar werk doen. Participatie is namelijk altijd contextueel. Smith spreekt over een gebondenheid van tijd en plaats en heeft daarbij oog voor de geschiedenis: hier en nu is altijd een product van toen en daar. Publieke participatie ziet er anders uit naar gelang de tijd en de plaats waarin een kerk zich bevindt.

### 3.2 Evaluatie

Zoals we gezien hebben pakt Smith zijn project '*Cultural Liturgies*' breed aan. Tal van onderwerpen komen aan bod. Dat heeft veel sterke kanten, maar er zitten ook een paar valkuilen in. In deze evaluatie willen we verschillende onderwerpen die Smith aansnijdt evalueren. Daarbij benoemen we ook enkele valkuilen.

---

<sup>248</sup> Zoals we gezien hebben geldt dit ook voor niet christelijke liturgie.

### 3.2.1 Meerdere koninkrijken

Het vertrekpunt van Smith is dat wij mensen primair verlangende wezens zijn. Dat verlangen is ergens op gericht en dat geeft ons verlangen een doel, een *telos*. Die *telos* is een visie op het goede leven wat we nastreven, een heilige graal, een koninkrijk. Door een koninkrijk te koppelen aan een visie op het ultieme en op het goede leven, overstijgt hij in die zin de discussie over één of twee rijken. Hij beroept zich veel op Augustinus, die toch wel gezien kan worden als de grondlegger van de tweerijkenleer. Smith doet misschien wel meer recht aan de werkelijkheid van de wereld: er zijn geen twee koninkrijken, maar meerdere koninkrijken. Er zijn tenslotte meer dan twee visies op het goede leven denkbaar. Toch is er wel een duidelijk scheidslijn die een tweedeling teweegbrengt: is het verlangen gericht op het koninkrijk van God of niet. Zo niet, dan is het verlangen op jezelf gericht. In die zin is ook in Smiths voorstelling niet te ontkomen aan een tweedeling.

Daarbij komt een tweede punt wat de tweedeling duidelijk maakt: de koninkrijken van ons eigen verlangen houden op te bestaan in dit leven en als we nog leven bij de Wederkomst, houden ze dan op te bestaan. Het koninkrijk van God lost het aardse koninkrijk af en eenmaal gevestigd, blijft het bestaan. Het karakter van het koninkrijk van God is finaal en ultiem. Na de wederkomst en het laatste oordeel is er ook geen weg meer terug. Smith zegt dit zelf niet zo letterlijk, maar hij geeft wel rekenschap van de verschillende koninkrijken die ons proberen in te lijven. Hij maakt expliciet dat we ook door seculiere liturgieën worden beïnvloed. We zijn *'mixed-up'* zoals hij dat noemt. De wereld zoals die nu is, is een arena van verschillende koninkrijken die strijden om de macht. Die machten worden bij de wederkomst allemaal afgezet.

De aandacht die Smith heeft voor macht, lijkt vooral te gaan naar onpersoonlijke machten. Augustinus echter steekt in *'De Civitate'* juist in op de heerszucht van mensen. Smith concentreert zich vooral op het aspect van de dynamiek van liefde (zie 2.2), maar lijkt voorbij te gaan aan de zucht naar macht, de *libido dominandus* van mensen zoals Augustinus die beschrijft. Smith noemt het in zijn bespreking van Augustinus even kort als het kenmerk van Rome<sup>249</sup>, maar daarna komt het niet meer terug. Voor Augustinus neemt dit aspect van macht een erg belangrijke plek in. Het is een van de grondmotieven waarmee hij in de *'Civitate'* begint met schrijven.<sup>250</sup> Een paar boeken verderop worden keizers door Augustinus geëvalueerd aan de hand van hun rechtvaardige regering, waarbij zij *"liever over hun kwade begeerten willen regeren dan over welke volken ook en als ze dit alles niet doen uit honger naar ijdele roem, maar uit liefde tot het eeuwig geluk."*<sup>251</sup> Hier zien we inderdaad ook

---

<sup>249</sup> Smith, *Awaiting*, 27.

<sup>250</sup> In het eerste boek van de *Civitate* vertrekt Augustinus juist bij de heerszucht van Rome (en hoe dat haar ondergang is geworden).

<sup>251</sup> Augustinus, *Civitate*, 5.25

het aspect van liefde terug waar Smith de nadruk op legt. Dat past helemaal in de lijn van Smith die hij al inzet in *'Desiring the Kingdom'*. Tegelijk krijgt het aspect van macht en het verlangen om te heersen -wat ook uit dit citaat blijkt- verder weinig aandacht. Misschien wel te weinig.

### 3.2.2 Aardse materie

Smith benadrukt de materialiteit van de christelijke *worship*. Brood en wijn bij de eucharistie en water bij de doop zijn aardse middelen die God wil gebruiken. Niet alleen de middelen, ook de arbeid wordt door God bevestigd in de sacramenten. Onze participatie in de liturgie is *'embodied'*. Zonder lichaam kun je niet meedoen. Smith gaat zover dat hij zegt dat engelen niet zo'n rijke *worship* kunnen hebben als wij mensen.<sup>252</sup> Zoals we gezien hebben waarschuwt Smith ook tegen twee specifieke valkuilen die horen bij deze bevestiging van het geschapene: een vlak naturalisme en een gnostisch supernaturalisme. Die waarschuwingen zijn terecht. Hij trekt echter iets te snel de conclusie dat het God dus ook te doen is om deze schepping. Smith heeft gelijk als hij in de eucharistie de tekenen van brood en wijn ziet als middelen voor ons dagelijks voedsel en dat Jezus daarmee in het sacrament ook aansluit bij ons dagelijks leven. Gewone middelen krijgen in het sacrament een bijzondere betekenis. Dat legt de afhankelijkheid van God én de relatie met Hem bloot. Zoals we dagelijks voedsel nodig hebben, hebben we ook God dagelijks nodig. Zo toegankelijk als brood en wijn zijn, zo toegankelijk is door Jezus ook de relatie met God geworden. Waar Smith te ver gaat, is de daaraan verbonden conclusie dat God deze schepping bevestigt en *dus deze schepping gaat verlossen*. Smith presenteert dit als een logisch gevolg, maar dat is het niet. Jezus maakt inderdaad gebruik van aardse middelen, omdat het een maaltijd is die we op deze aarde gebruiken: in het *saeculum*, tot de wederkomst. Jezus zegt zelf dat hij niet meer van de vrucht van de wijnstok zal drinken totdat Hij er opnieuw van zal drinken in het koninkrijk van God.<sup>253</sup> Dat suggereert inderdaad een continuering van aardse middelen. Echter als het gaat om onze lichamelijke -en *worship* is een *embodied practice*- dan moeten we daar wel bij bedenken dat dit geldt voor onze aardse toestand nu. Hoe het straks zal zijn weten we niet. Ook Bijbelse gegevens hierover spreken elkaar tegen. Zeker met betrekking tot onze lichamelijke is er veel wat we niet weten. In ieder geval te weinig om er conclusies uit te trekken zoals Smith dat doet.

Dat brengt ons bij een andere kritiek op Smith. Hij trekt vaker conclusies die lijken voort te komen uit een bepaalde vooringenomenheid. Naast zijn spaarzame verwijzingen naar Bijbelteksten, is hij ook nog eens behoorlijk selectief. Dat men selectief is in het gebruik van Bijbelteksten gebeurt vaker. Het

---

<sup>252</sup> Smith, *Desiring*, 139.

<sup>253</sup> Mc.14:25.

is de combinatie met de hoeveelheid verwijzingen, of liever gezegd het gebrek eraan, die een zweem van logica in het betoog brengt die helemaal niet zo logisch is. In 3.2.3 wordt geprobeerd dit te laten zien naar analogie van de conclusies die hij trekt uit het lezen van Augustinus.

### 3.2.3 Augustinus

In de eerste twee delen van zijn trilogie toont Smith zich een heel origineel denker. In het derde deel valt op dat hij erg veel leunt op de visies van anderen. Met name Augustinus en O'Donovan nemen een prominente plek in, maar ook Kuyper en Chaplin krijgen een forse plaats toebedeeld. De focus valt in deze paragraaf op Smiths beroep op Augustinus. Dit is om twee redenen. Ten eerste omdat Smith Augustinus wel erg graag door zijn eigen bril leest en ten tweede omdat Augustinus ook in andere debatten over kerk en publieke roeping/verantwoordelijkheid wordt aangehaald waarbij deze weer anders wordt gelezen dan Smith doet.

In 2.2.1 hebben we gezien dat Smith zegt dat Augustinus fundamenteel antithetisch is. Met een beroep op Augustinus betoogt hij dat de aardse stad ingelijfd moet worden in de hemelse stad. Die antithese wordt duidelijk door de passages waar Smith naar verwijst. We hebben het citaat uit de '*Civitate 19.17*' al gelezen, en we zullen nog enkele andere verwijzingen van Smith naar Augustinus noemen. De eerste is ook uit boek 19, en wel 19.24. Hier spreekt Augustinus over volken en wat zij liefhebben. Een volk is beter of slechter naarmate hetgeen ze als volk liefhebben beter of slechter is. Augustinus noemt niet alleen het grote Romeinse rijk, maar ook de Griekse stadsstaten.<sup>254</sup> Iedere stad jaagt haar eigen vrede na. De stad van mensen jaagt aardse vrede na en de hemelse stad, waarin mensen willen leven volgens de Geest.<sup>255</sup> De ene stad roemt in zichzelf, de ander in de Heer. De ene roemt op eigen kracht, de ander in de Heer 'die mijn kracht zijn'.<sup>256</sup> Uit deze verwijzingen blijkt inderdaad de fundamenteel antithetische houding van Augustinus. Opvallend is het daarom dat Smith zegt dat ook Augustinus spreekt over het annexeren van de aardse stad. Augustinus spreekt inderdaad over het zoeken van de aardse vrede voor zover het de ware godsdienst niet belemmert.<sup>257</sup> Smith stopt zoals we zagen hier met zijn citaat.

Echter, wanneer we doorlezen, zien we in hetzelfde deel het volgende staan:

*...zij richt de aarde vrede dan op de hemelse vrede* [mijn cursivering, RAI], die inderdaad in die zin vrede is, dat alleen zij de eigenlijke vrede (...) genoemd kan worden, omdat zij de

---

<sup>254</sup> Smith, *Awaiting*, 27; Augustinus, *Civitate.*, 19.24.

<sup>255</sup> Augustinus, *Civitate.* 14.1.

<sup>256</sup> Augustinus. 14.28.

<sup>257</sup> Met name in '*Civitate*' 19.17 komt dit aspect sterk naar voren, zie ook citaat in 2.2.1.

volmaakte geordende en eendrachtige saamhorigheid is in de genieting van God en van elkander in God. *Wanneer men het daartoe gebracht heeft* [mijn cursivering, RAI], is er geen sterfelijk leven meer (...) maar een geestelijk lichaam dat zonder iets tekort te komen in alles aan de wil onderworpen is. Dat is de vrede die de hemelse stad in het geloof heeft, zolang zij in den vreemde verblijft; uit dat geloof leidt zij een rechtvaardig leven, terwijl ze op de verwerving van die vrede alles richt wat zij aan goede daden volbrengt tegenover God en de naaste, want het leven van een stad is uiteraard een leven in gemeenschap.<sup>258</sup>

Spreekt Augustinus wel over een annexatie, verovering of inlijving van de aardse stad door de hemelse stad zoals Smith beweert? Als Augustinus daar al over spreekt, blijkt dat meer uit dit citaat dan de andere citaten en verwijzingen die Smith gebruikt. Het is daarom des te opvallender dat Smith deze passage niet aanhaalt en andere passages wel.

Tegelijk, en daarin heeft hij wel gelijk, zegt Smith ook dat het niet zo is dat wij meebouwen aan het koninkrijk, maar dat het koninkrijk enkel en alleen door God zelf gebracht wordt. Daar zal ook Augustinus het mee eens zijn: *“De stad van God ontstaat niet door toevallige activiteiten van de menselijke geest, maar heel zeker door een schikking van de allerhoogste Voorzienigheid.”*<sup>259</sup> De inlijving van de aardse stad is uiteindelijk ook een daad van God zelf en niet van ons mensen. Vanuit de wetenschap dat die hemelse stad eraan komt, mogen wij leven en door ons leven onze naasten wijzen op die komende stad, het komende koninkrijk van God. Hoewel Smith benadrukt dat het een goddelijke activiteit is, blijft hij wel neigen naar een vorm van activisme.

### 3.2.4 Bijbelse theologie

Wat geldt voor het beroep van Smith op onder andere Augustinus, geldt ook voor zijn beroep op Bijbelteksten. Het is selectief en onvolledig. Het is begrijpelijk dat je niet een uitputtende lijst van Bijbelteksten kunt geven, maar hij gaat niet de discussie aan met andere Bijbelteksten die een ander geluid laten horen. Wellicht verraadt dit dat hij meer filosoof dan theoloog is: de verwijzingen naar Bijbelteksten zijn erg spaarzaam. De teksten die hij gebruikt, passen allemaal in zijn straatje. Dit is logisch, maar door de weinige teksten die hij gebruikt, loopt hij wel het risico dat de Bijbels-theologische vloer onder zijn betoog het niet houdt.<sup>260</sup> De verwijzingen van Smith zijn zo spaarzaam, dat de conclusies die hij trekt niet altijd logisch of bevredigend zijn. Met hem onderstrepen we Gods liefde voor deze schepping en dat God (ook) koning is over de huidige wereld, evenals zijn nadruk op

---

<sup>258</sup> Augustinus, *Civitate*, 19.17.

<sup>259</sup> Augustinus. 11.1.

<sup>260</sup> Het gaat hierbij niet om een exegese van elk afzonderlijk vers, maar om een conceptueel kader.



een eschatologische gerichtheid. Echter trekt hij de conclusie dat Gods koninkrijk zich zal vestigen op deze aarde, terwijl een nieuwe hemel en aarde niet uit te sluiten is. Met een beroep op Hebrëen 6:5 zegt Smith dat we niet uitkijken naar het einde van de wereld, maar naar het einde van de wereld zoals wij die kennen.<sup>261</sup> Wanneer je je beperkt tot alleen dit vers, is dat beroep misschien mogelijk. Het gaat immers over het ervaren van de kracht van de komende *aion* (μέλλοντος αἰῶνος) in dit leven. Echter, in Hebrëen 11, misschien wel het bekendste hoofdstuk uit de brief, wordt in vers zestien expliciet gesproken over een ander vaderland, namelijk het hemelse (ἐπουρανίου). Dáár heeft God een stad gereed gemaakt. In Openbaring 21 ziet Johannes een nieuw Jeruzalem uit de hemel neerdalen. Deze stad landt echter niet op déze aarde, want deze eerste aarde is voorbij.<sup>262</sup>

Tegelijk geldt dat we al iets van die hemelse stad, dat koninkrijk van God is, hier op aarde te zien krijgen. Ook daar wijst Hebrëen 11 ons op. We krijgen er een glimp van te zien,<sup>263</sup> zoals we een glimp van het licht en de warmte van de zon ervaren als die op een grijze dag door de wolken heen breekt. Wetende dat dit koninkrijk komt en verlangend naar de dag dat deze werkelijkheid wordt, hebben we onze plaats in te nemen. De gelijkenis van Jezus over de rechtvaardige rentmeester in Lucas 16 is in die zin illustratief.<sup>264</sup> De conclusie van Jezus over de onrechtvaardige rentmeester is deze: *“Ook ik zeg jullie: maak vrienden met behulp van de valse mammon, opdat jullie in de eeuwige tenten worden opgenomen wanneer de mammon er niet meer is. (...) En als jullie onbetrouwbaar blijken met wat een ander toebehoort, wie zal dan geven wat jullie zelf toekomt?”*<sup>265</sup> Met betrekking tot ons onderwerp zegt Jezus hier nadrukkelijk dat we ook gebruik moeten maken van de valse mammon. We moeten er zelfs vrienden mee maken. Dat betekent een zekere overgave aan het leven hier op aarde, ook met haar onrechtvaardige instituties, economieën en cultuur. Tegelijk wordt er betrouwbaarheid gevraagd. Dat is dat we niet gelijk worden aan de onrechtvaardige rentmeester, maar dat we leven als beeldragers van God, als ambassadeurs van het koninkrijk ín deze wereld, maar ons niet overgeven áán deze wereld. Zijn we onbetrouwbaar en geven we ons over aan deze wereld, dan wordt de nieuwe wereld ook niet aan ons toevertrouwd. We moeten dus niet doen alsof de eeuwige tenten (αἰωνίου σκηνάς) ons toch wel ten deel vallen. De suggestie is niet dat we hier dus maar goed ons best moeten doen en dat het wel goed komt. Dan vervalt het, waar Smith ook voor waarschuwt, tot een activisme waar de genade van losgekoppeld is. Want het is genade dat we welkom geheten worden in de eeuwige tenten. Opgenomen, welkom geheten (δέχομαι ltr.: ontvangen, welkom): we worden ontvangen en we krijgen het niet uitgedeeld alsof het een

---

<sup>261</sup> Smith, *Desiring*, 158.

<sup>262</sup> Evenals de eerste hemel en de zee.

<sup>263</sup> Hier kan een duidelijke koppeling met Heb.6:5 gemaakt worden. Maken we die koppeling, dan wordt het beroep van Smith op 6:5 (nog) minder sterk.

<sup>264</sup> Lc.16:1-13.

<sup>265</sup> Lc.16:9,12.

verdienste is van onze kant. Dat we ontvangen, welkom geheten worden past ook helemaal bij het beeld dat we als vreemdelingen hier op aarde verblijven en op weg zijn naar een hemels vaderland (Heb.11).

Deze verwijzingen naar Bijbelplaatsen zijn kort en het aantal verwijzingen is zeker niet uitputtend. Hiermee is alleen aangewezen dat er genoeg vindplaatsen in de Bijbel zijn die juist wel spreken over een nieuwe hemel en nieuwe aarde. Een nieuwe schepping, zonder dat daarmee afbreuk wordt gedaan aan deze schepping en de verantwoordelijkheden die we als beeldragers van God hebben. Daarmee wordt in het midden gelaten of dat beeldrager zijn van God een opdracht is, zoals Smith zegt, of een meer letterlijke lezing van Genesis 1:26 dat dit beeldrager zijn van God een gegeven is, maar dat het beeld misvormd is door de zondeval. Dat brengt ook een discussie over de lezing van Genesis 1 en 2 met zich mee waarvoor deze scriptie niet de plaats is. In beide interpretaties (beeld als opdracht of als gegeven) komt de verantwoordelijkheid mee om te leven naar de maatstaven van het koninkrijk van God. Daarin wordt God als de Allerhoogste erkent en leeft men volgens zijn *shalom*.

### 3.2.5 Koninkrijk en politiek

Dat leven naar Gods *shalom* brengt ook bij de politieke werkelijkheid van het koninkrijk van God, wat vooral gestalte krijgt in de christelijke liturgie. We hebben gezien welke nadruk Smith legt op het politieke aspect van *worship*. Tegelijk wijst hij ook op de *worship* en liturgie van aardse politiek (en van vele andere fenomenen). Op dit punt helpt Smith ons verder in de discussie over de politieke lading van 'het koninkrijk van God'. Om dit te laten zien wordt een uitstapje gemaakt naar een eerdere discussie tussen De Bruijne en Geertsema.<sup>266</sup>

Een deel van hun discussie zit vast op de definitie van politiek. Geertsema maakt onderscheid tussen "*politiek als karakteristiek van het koninkrijk van God in de zin van de vestiging en erkenning van Gods koningschap over heel de schepping*" en "*politiek als aanduiding van machtsuitoefening van mensen in het verband van staat en rijk*".<sup>267</sup> Dit noemt hij respectievelijk politiek 1 en politiek 2. Het punt van Geertsema is dat Jezus' optreden wel politiek 2 raakt, maar wat Jezus zegt en doet met betrekking tot politiek toch vooral politiek 1 is. Op dit punt wordt de eerdergenoemde passage uit

---

<sup>266</sup> Voor de gehele discussie: *Radix* 38.1-38.4 (2013).

<sup>267</sup> H.G. Geertsema, 'Kerk en politiek in het licht van het koninkrijk van God.', *Radix*, 39.1 (2013): 56.

Marcus 12 aangehaald, wanneer Jezus gevraagd wordt of de Joden de keizer belasting moeten betalen of niet. Sterker nog: is het toegestaan de keizer belasting te betalen of niet (12:14)<sup>268</sup>

Het antwoord van Jezus treft politiek 1 en 2 in het hart en maakt duidelijk dat deze in het licht van Gods regering over de wereld niet van elkaar zijn los te koppelen. We hebben gezien dat Smith de lezing van O'Donovan met betrekking tot deze gebeurtenis volgt. Volgens laatstgenoemde moeten we in deze gelijkenis op zoek gaan naar waarom de omstanders met stomheid geslagen zijn.<sup>269</sup> Ook hekelt hij een zogenaamde '*spatialized*' lezing van dit verhaal. Op dit punt krijgen O'Donovan en Smith veel bijval, onder andere van de nieuwtestamenticus N.T. Wright.<sup>270</sup> Het gaat niet om verschillende jurisdicties (*spaces*) van autoriteit, maar dat Gods koninkrijk in Jezus op de drempel staat en de seculiere autoriteiten onder Gods gezag komen te staan.<sup>271</sup> Daarom wordt nu wat meer ingegaan op de genoemde Bijbeltekst uit Marcus.

Inderdaad is het de vraag waarom omstanders met stomheid geslagen zijn. Het muntstuk wat Jezus vraagt is een denarie. Op de denarie stond niet alleen de afbeelding van de keizer, maar er stonden ook de woorden: Tiberius, zoon van de goddelijke Augustus. Op de andere kant van de munt stond 'hogepriester'.<sup>272</sup> De keizer had goddelijke pretenties, voor de Joden was dat blasfemie. Op de achtergrond van deze gebeurtenis spelen twee belangrijke zaken. De eerste kunnen we halen uit de context van respectievelijk Mattheüs en Marcus zelf: Jezus moest uit de weg worden geruimd. Wright en France wijzen op het sentiment dat er speelde: een groep zeloten was tijdens de volkstelling van Augustus en de invoering van de hoofdelijke belasting in opstand gekomen. Deze was hard neergeslagen en Rome voerde het bestuur over de provincie Palestina. Er waren onder het Joodse volk nog vele anderen die sympathiseerden met deze zeloten. Tegelijk -en dat is het tweedewilden de Herodianen dat Judea weer een vazalstaat werd en een eigen bestuur kreeg.<sup>273</sup> Jezus' verkondiging over het naderende koninkrijk van God zal het sentiment van de Joden die sympathiseerden met de zeloten alleen maar gevoed hebben. Als Jezus dus zou zeggen dat er geen belasting betaald mocht worden, zou dat in feite groen licht betekenen voor een nieuwe opstand tegen het Romeinse gezag.<sup>274</sup> Dan zouden de Herodianen een reden hebben om Jezus op te pakken.

---

<sup>268</sup> Vgl. Mt.22:15-23. In het evangelie van Mattheüs wordt de vraag zo gesteld: is het geoorloofd om belasting te betalen aan de keizer of niet.

<sup>269</sup> Oliver O'Donovan, *The Desire of the Nations. Rediscovering the Roots of Political Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 91.

<sup>270</sup> Wright, *Jesus and the Victory of God*, 503.

<sup>271</sup> Smith, *Awaiting*, 76.

<sup>272</sup> R.T. France, *The Gospel of Matthew*, NICNT (Grand Rapids, Michigan/Cambridge U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007), 833.

<sup>273</sup> Wright, *Jesus and the Victory of God*, 504; France, *Matthew*, 833-34; John Nolland, *The Gospel of Matthew*, NIGTC (Grand Rapids, Michigan/Cambridge U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005), 897.

<sup>274</sup> Wright, *Jesus and the Victory of God*, 505.

Een oproerkraaijer arresteren zou zorgen voor rust in de provincie en dat vergrote de kans op zelfbestuur.<sup>275</sup> Zou Jezus zeggen dat er wel belasting betaald moest worden, dan liep hij imagoschade op bij de Joden. Morris wijst erop dat er geen koning uit een ander volk aangesteld mocht worden over het volk van God.<sup>276</sup> Dan hadden de Farizeeën niets meer te duchten van het volk als ze Jezus zouden oppakken.<sup>277</sup>

Het antwoord van Jezus overstijgt de vraag van de Farizeeën en Herodianen. Wright ziet in het antwoord van Jezus inderdaad een oproep tot revolutie, maar niet met de wapens van de keizer zelf. Niet door geweld, maar door een revolutie van liefde. Jezus daagt mensen uit om hem daarin te volgen.<sup>278</sup> Daarin kan Wright voor een groot deel gevolgd worden. Echter in zijn uitleg van “*geef aan God wat van God is*” blijft hij bij het aspect van aanbidding. Volgens hem betekent het dat we alleen God de eer moeten geven, die de keizer claimt.<sup>279</sup> Hier doet Wright tekort aan de tegenvraag van Jezus: Van wie is dit een afbeelding en van wie is het opschrift? Inderdaad moeten de keizer en God beiden krijgen waar ze recht op hebben, maar door belasting te betalen doen ze God geen tekort.<sup>280</sup> Daarnaast verwijst het woord afbeelding naar Genesis 1:26 waar de mens het beeld van God genoemd wordt.<sup>281</sup> Het overtreffende van Jezus’ antwoord ten opzichte van de vraag én het confronterende is dit: zoals de munt van de keizer is, omdat die zijn beeld draagt, zo is de mens van God omdat die het beeld van God draagt. Met andere woorden: geef het geld wat van de keizer is aan de keizer, maar geef jezelf aan God! Het is een vraag naar de vroomheid van de Joden. Tegelijk laat Jezus zien dat ook de keizer als mens het beeld van God draagt en dus ook aan God toebehoort.

Terug naar de discussie over de politieke lading van het koninkrijk van God. Jezus kondigt deze aan, maar laat tegelijk zien dat deze zich niet manifesteert door geweld en zich daardoor ook niet laat beperken tot landsgrenzen. Het koninkrijk manifesteert zich onder meer door gehoorzaamheid aan God enerzijds en door gehoorzaamheid aan de keizer anderzijds, in onze tijd: aan de overheid. Jezus wijst ons op het koningschap en de regering van God over heel de schepping (politiek 1) én erkent de machtsuitoefening van staat en rijk (politiek 2) en zet deze in het perspectief van Gods regering. Ook komt in deze gebeurtenis de vraag naar devotie en toewijding terug. Aan wie ben je toegewijd en aan

---

<sup>275</sup> Jakob van Bruggen, *Matteüs. Het evangelie voor Israël*, 6de dr., CNT (Uitgeverij Kok: Kampen, 2012), 265.

<sup>276</sup> Leon Morris, *The Gospel According to Matthew*, vol. Matthew, PNTC (Grand Rapids, Michigan/Leicester, England: William B. Eerdmans Publishing Company/Inter-Varsity Press, 1992), 556.

<sup>277</sup> In Mc.12:12 wordt aangegeven dat de Farizeeën Jezus wel willen oppakken, maar dat ze bang zijn voor het volk.

<sup>278</sup> Wright, *Jesus and the Victory of God*, 507.

<sup>279</sup> Wright, 506.

<sup>280</sup> Morris, *According to Matthew*, 557.

<sup>281</sup> Nolland, *Gospel of Matthew*, 898.

wie geef je de eer. Aan wie schrijf jij het hoogste gezag toe, aan wie komt alle eer en lof toe? Met de woorden van Smith: wie verdient *worship*?

### 3.3 Praktische toepassing

De hoofdvraag van ons onderzoek is: wat is de visie van James Smith op het koninkrijk van God, hoe stuurt dat zijn visie op de publieke roeping van de kerk en hoe is dat vruchtbaar te maken voor de publieke roeping van christenen? De eerste twee delen van deze hoofdvraag hebben we inmiddels geanalyseerd, verder besproken en geëvalueerd. Het koninkrijk van God is iets van de toekomst en wordt gevestigd op deze aarde. Vanuit onze opdracht om beeld dragers van God te zijn, is het een opdracht voor de kerk om zich politiek en cultureel in te zetten voor het *common good*. Het onderscheid en de verbondenheid tussen de kerk als instituut en de kerk als organisme blijft belangrijk. De vraag blijft dan staan hoe we Smiths visie vruchtbaar kunnen maken. Twee dingen kunnen genoemd worden waarmee Smith ons verder helpt. Voor het eerste wordt teruggegrepen naar de basis van zijn '*Cultural Liturgies*' project, namelijk naar het belang van *worship*, liturgie en hoe gewoontes daar een rol in spelen. Het tweede betreft 'de lens van het koninkrijk'.

#### 3.3.1 Alles is liefde

Smith wijst terecht op seculiere liturgieën en seculiere *worship*. Liturgie en *worship* zijn niet alleen maar voorbehouden aan christenen of een kerkelijke activiteit. Zelf noemt Smith het voorbeeld van het winkelcentrum als kathedraal van economie en consumentisme.<sup>282</sup> In 2.8.1 zagen we al dat Smith ons wijst op seculiere *worship* en seculiere liturgie, christelijke gebruiken kopieert. Hier een voorbeeld uit de filmwereld:

In 2007 ging de Nederlandse film 'Alles is liefde' in première. De band BLØF maakte er de gelijknamige titelsong voor. De titel is passend voor het plot, want elk personage jaagt de liefde van hun leven na. Sommigen hebben een relatie en anderen dromen ervan. Dat het fenomeen liefde in praktisch elke film een rol speelt laat zich raden: mensen zijn '*lovers*' zoals Smith het zegt. In deze film gaat de liefde uit naar andere personen, maar er zijn makkelijk voorbeelden te bedenken van films waar een ander hoogste goed wordt nagejaagd: rijkdom en macht bijvoorbeeld. De film 'Alles is liefde' werd een jaar later beloond met een gouden kalf voor de beste Nederlandse speelfilm.

---

<sup>282</sup> Smith, *Desiring*, 93.

Kijken we met de ogen van Smith naar wat hier gebeurt, dan wordt het punt duidelijk dat onze overtuigingen gevormd worden door rivaliserende liturgieën. In de film wordt een bepaalde visie op het goede leven naar voren gebracht. We moeten allemaal de liefde vinden, seks na een gezellige avond is normaal en ook een echtscheiding en een minnaar ontbreken niet. Een 'extra' toevoeging is een relatie tussen twee mannen. De film 'Alles is liefde' is daarin niet onderscheidend van veel andere films. Het is het beeld dat letterlijk en figuurlijk tot ons gebracht wordt als zijnde normaal. Dit nemen we langzaam over. Dat een dergelijke film een gouden kalf wint, is door de bril van *worship* en liturgie niet alleen een regelrechte verwijzing naar de aanbidding van het gouden kalf door de Israëlieten in de woestijn. Het *is* liturgie, het is een begerenswaardig object geworden. Het meest schrijnende is nog wel dat de aanbidding van het gouden kalf verboden was. Het volk Israël werd gestraft nadat ze het gouden kalf aanbeden hadden (Ex.32:35). De uitreiking van het gouden kalf voor de beste speelfilm is een affirmatie van een visie op het goede leven dat in die film wordt gepropageerd.

Een ander voorbeeld, misschien minder duidelijk, maar met eenzelfde grondpatroon:

Ik rij van een kerkdienst waar ik moest preken terug naar huis en wordt vanwege wegwerkzaamheden omgeleid. Ik kijk naar de aankondiging en de data waarop de oprit naar de snelweg afgesloten zou zijn. Wat blijkt: van vrijdagavond 21:00 uur tot maandagochtend 6:00 uur. De normaalste zaak van de wereld. Dat is inmiddels een gewoonte, een habitus om met Smith te spreken. Maar wanneer ik erover nadenk, dan ontdek ik dat deze wegwerkzaamheden in het weekend ons een verhaal vertellen. Want zijn deze werkzaamheden in het weekend omdat er minder verkeer is? Ongetwijfeld is dat een argument, maar daarachter ligt mijns inziens een andere motivatie: de economie mag er nauwelijks tot geen last van hebben.

Wegwerkzaamheden die in weekenden en 's nachts plaatsvinden horen bij de liturgie van de economie. Dat de samenleving dit inmiddels normaal vindt onderstreept het punt van Smith dat onze overtuigingen gevormd en geautomatiseerd door gewoontes. We denken er niet meer over na. We zijn zo onderdeel van deze afgodendienst dat het onze overtuigingen en affectie beïnvloedt -want hoe vervelend is het als de wegwerkzaamheden gebeuren als we naar ons werk rijden op maandag. Lekker begin van de werkweek! Om deze diepgewortelde vorming van onze gevoelens te boven te komen hebben we een even diepgewortelde hervorming nodig. De christelijke liturgie wil dat bieden, maar dan moet je er wel aan meedoen. Er is een tegengeluid nodig dat ons op z'n minst bewust maakt van de ongemerkte invloed van seculiere liturgieën op ons leven en ons daarop bevraagt.

### 3.3.2 Brill op sterkte

In hoofdstuk 2.3.3 hebben we stilgestaan bij wat Smith de 'lens van het koninkrijk' noemt. Die lens stelt onze ogen scherp op wat God wil voor onze samenlevingen. Gerechtigheid en verlossing zijn de belangrijkste parameters. Tegelijk wijst Smith ons er ook op dat wat gerechtigheid is en wat verlossing is in elke tijd en plaats anders is (2.3.1 en 2.7.3). Gerechtigheid is in die zin ook contextueel. Dit betekent niet dat er een beslisboom is die bepaalt wat we wel of niet moeten doen. Daaruit volgt terecht dat Smith zegt dat de kerk zich niet kan terugtrekken uit de samenleving of dat ze zich niet bemoeit met de aardse politiek. Integendeel: als we in de *worship* het verlossingswerk van God aan Israël en van Jezus aan de hele wereld, in herinnering brengen én oefenen, dan vraagt ons dat om ook met die thema's bezig te zijn in de aardse stad. We hebben de opdracht om op te komen voor de zwakken en onderdrukten in de samenleving. Dat is op zich geen nieuwe gedachte, maar Smith reikt met zijn 'lens van het koninkrijk' wel maatstaven aan waarlangs we politiek en samenleving en het *common good* kunnen meten.

De christelijke liturgie en *worship* stelt als het ware onze lens op scherp. Het belang van worship in de '*gathered worship*' is een hele belangrijke toevoeging. Dat komt bij Smith terug in zijn nadruk op de verbinding tussen de kerk als instituut en de kerk als organisme. Vaak wordt in literatuur over publieke of politieke theologie gesproken over 'de kerk', maar wat de kerk dan is blijft vaak een beetje in de lucht hangen. Smith is hier echter heel duidelijk over en spreekt ook constant over de kerk (als instituut) als oefenplaats voor de kerk als organisme (inzet op persoonlijke titel).

In het scherpstellen van onze lens laat Smith ons zien dat ons hele lichaam meedoet. Al onze zintuigen worden aangesproken. Dit opent de weg in protestantse kerkgebouwen, die vaak kaal zijn en weinig beelden, afbeeldingen of andere symbolen hebben hangen, voor ook meer visuele prikkels. Het hele lichaam mag meedoen. Juist als het gaat om de affectieve dimensie, de dimensie van het hart, is het belangrijk dat we niet alleen onze oren openen, maar ook onze ogen en onze mond en handen als kanalen waarlangs het evangelie ons hart kan bereiken. Alleen als de christelijke liturgie zo diep wordt verankerd in ons hart kan het ook een politieke uitwerking hebben. Dan opent het onze ogen voor onrecht, voor het ontbreken van *shalom* en opent het onze handen om onrecht aan te pakken in het licht van Gods verlossingswerk. Diepe misvorming vraagt om een diepe hervorming. Zonder die hervorming is politiek in het licht van Gods komende koninkrijk moeilijk te bedrijven en zal ze inderdaad niet onderscheidend zijn van aardse politiek.

## Literatuurlijst

- Augustinus. *De Civitate Dei*. Vertaald door Gerard Wijdeveld. 8ste dr. Amsterdam: Ambo | Anthos uitgevers, 2014.
- Beek, A. van de. *Lichaam en Geest van Christus. De theologie van de kerk en de heilige Geest*. Zoetermeer: Meinema, 2012.
- Bruggen, Jakob van. *Matteüs. Het evangelie voor Israël*. 6de dr. CNT. Uitgeverij Kok: Kampen, 2012.
- Bruijne, A.L.Th de. *Levend in Leviathan. Een onderzoek naar de theorie over 'christendom' in de politieke theologie van Oliver O'Donovan*. Kampen: Kok, 2006.
- . 'Niet van deze wereld. De hedendaagse Gereformeerde publieke theologie en de "doperse optie"'. *Theologia Reformata*, nr. 54 (2011): 366–90.
- 'De kerk en de democratische rechtsstaat -een positiebepaling'. PKN, 2009.
- France, R.T. *The Gospel of Matthew*. NICNT. Grand Rapids, Michigan/Cambridge U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007.
- Geertsema, H.G. 'Kerk en politiek in het licht van het koninkrijk van God.', *Radix*, 39.1 (2013): 49–65.
- Goheen, Michael W., en Graig G. Bartholomew. *Living at the Crossroads. An Introduction to Christian Worldview*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2008.
- Hauerwas, Stanley. '11 september 2001: een pacifistisch antwoord.' In *Een robuuste kerk. De christelijke gemeente in een postchristelijke samenleving*, vertaald door Jeroen Van der Zeeuw. Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 2010.
- . 'Jezus en de sociale belichaming van het koninkrijk van vrede'. In *Een robuuste kerk. De christelijke gemeente in een postchristelijke samenleving*, vertaald door Thijs Tromp. Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 2010.
- Hiebsch, Sabine. 'Luther en (Kerk)recht: een verkenning'. In *Geest of Recht? Kerkrecht tussen ideaal en werkelijkheid*, onder redactie van Leon Van den Broeke en Hans Schaeffer. Deddens Kerkrecht Serie 3. Kampen: Summum Academic Publications, 2019.
- Houwelingen, Rob van. 'Het koninkrijk van God en de navolging van Christus'. In *Theologie van het Nieuwe Testament in twintig thema's*. Utrecht: KokBoekencentrum, 2019.
- Kooi, Kees van der. 'Het gewone leven onder Gods beslag. Zoektocht naar oorzaak hernieuwde belangstelling voor Kuyper en Bavinck'. *Wapenveld. Over geloof en cultuur* 66, nr. 2 (2016): 26–30.
- McClellan, John. 'Neo-Calvinism versus Two Kingdoms: an eschatological assessment', *Reformed Theological Review*, nr. 76:3 (2017).
- Morris, Leon. *The Gospel According to Matthew*. Vol. Matthew. PNTC. Grand Rapids, Michigan/Leicester, England: William B. Eerdmans Publishing Company/Inter-Varsity Press, 1992.
- Mouw, Richard J., en Sander Griffioen. *Pluralisms and Horizons: an Essay in Christian Public Philosophy*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1993.
- Nolland, John. *The Gospel of Matthew*. NIGTC. Grand Rapids, Michigan/Cambridge U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005.
- O'Donovan, Oliver. *Desire of the Nations. Rediscovering the roots of Political Theology*. Cambridge; New York, NY: Cambridge University Press, 1996.
- . *The Desire of the Nations. Rediscovering the Roots of Political Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Schaeffer, Hans. 'Theologie en etnografie. Een eerste verkenning voor gereformeerde praktische theologie in Kampen.' In *Instemmend luisteren. Studies voor Kees de Ruijter*. Kampen: Kok, 2014.
- Smith, James K.A. *Awaiting the King. Reforming Public Theology*. Cultural Liturgies 3. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2017.



- . *Desiring the Kingdom. Worship, Worldview and cultural formation*. Cultural Liturgies 1. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2008.
- . *Imagining the Kingdom. How Worship Works*. Cultural Liturgies 2. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2013.
- . *You Are What You Love. The Spiritual Power of Habit*. Grand Rapids, Michigan: Baker Publishing Group, 2016.
- VanDrunen, David. *Living in Gods Two Kingdoms. A Biblical Vision for Christianity and Culture*. Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2010.
- . *Natural Law and the Two Kingdoms. A Study in the Development of Reformed Social Thought*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge U.K.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2010.
- Venema, Cornelis P. 'One Kingdom or Two? An Evaluation of the "Two Kingdoms" Doctrine as an Alternative to Neo-Calvinism', *Mid-America Journal of Theology*, nr. 23 (2012): 77–129.
- Wolters, A.M. *Creation Regained: Biblical Basics for a Reformatical Worldview*. 2de dr. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2005.
- . *Schepping zonder grens. Bouwstenen voor een Bijbelse wereldbeschouwing*. Amsterdam: Buijten en Schipperheijn B.V., 1980.
- Wright, N.T. *Jesus and the Victory of God*. Christian Origins and the Question of God. London: SPCK, 1996.
- You Are What You Love - Genesis 1:1-2:4*. Wheaton, Illinois, 2016. <https://youtu.be/-xVV4lrOBXI>.