

SCHULD EN SCHAAMTE

*Een systematisch-theologische
doordenking van een
gereformeerde zondeleer vanuit
het perspectief van eer en
schaamte*

Student:	Leanie de Kok-van Deelen
Master:	Herbronning Gereformeerde Theologie
Onderwijsinstelling:	Theologische Universiteit Apeldoorn
Begeleider:	dr. C.C. den Hertog
Datum:	17 januari 2025



Op deze uitgave is de CC-BY-NC-licentie van toepassing.

Het is toegestaan om deze uitgave te kopiëren, distribueren, vertonen en op te voeren, en om afgeleid materiaal te maken dat op dit werk gebaseerd is zolang dit geen commerciële doeleinden heeft en uitsluitend als de auteur vermeld wordt als maker: A.A. de Kok-van Deelen / Theologische Universiteit Apeldoorn

Inhoud

1. Inleiding	4
1.1 Aanleiding	4
1.2 Probleemstelling	5
1.3 Stand van het onderzoek	6
1.4 Vraagstelling en onderzoeksopzet.....	7
1.5 Relevantie en doelstellingen	8
2. De gereformeerde zondeleer	9
2.1 Zonde in de gereformeerde theologie: een algemene typering	9
2.2 De plaats van de zondeleer in de gereformeerde theologie	10
2.3 Het wezen van de zonde in de gereformeerde theologie.....	12
2.3.1 Zonde als ongeloof	12
2.3.2 Zonde als ongehoorzaamheid	13
2.3.3 Zonde als hoogmoed	14
2.3.4 Zonde als in zichzelf gekromd zijn	15
2.4 Het gevolg van de zonde in de gereformeerde theologie	16
2.5 Het herstel van de zonde in de gereformeerde theologie.....	19
2.6 Deelconclusie	21
3. Eer en schaamte.....	23
3.1. Schuldculturen tegenover eer- en schaamteculturen	23
3.1.1 De verhouding tussen schuld en schaamte	26
3.2 Eer en schaamte in de Bijbel.....	27
3.2.1 Opkomst binnen de theologie.....	28
3.2.2 Kenmerken van een eer- en schaamteperspectief in de Bijbel	29
3.3 Deelconclusie	35
4. Spreken over zonde vanuit schaamteperspectief	37
4.1 Verantwoording werkwijze	37
4.2 Het wezen van de zonde: het ontoren van God	38
4.2.1 Gods eer staat op het spel	39
4.2.2 God als de grote Weldoener	40
4.2.3 Vergelijking met het wezen van zonde in gereformeerde zondeleer	41
4.3 Het gevolg van de zonde: gezichtsverlies en schaamte.....	42
4.3.1 God lijdt gezichtsverlies	42
4.3.2 Het verlies van menselijke eer	42
4.3.3 Genesis 3 als narratief van schaamte	43

4.3.4 Schaamte: subjectief of objectief?	44
4.3.5 Vergelijking met het gevolg van de zonde in gereformeerde zondeleer	47
4.4 Het herstel van de zonde: eerherstel	48
4.4.1 Herstel van Gods eigen eer	48
4.4.2 Eerherstel van de zondaar	49
4.4.3 Vergelijking met het gevolg van de zonde in gereformeerde zondeleer	50
4.5 Deelconclusie	51
5. Conclusie	53
5.1 Samenvatting	53
5.2 Bevindingen	53
5.3 Aanbevelingen	54
Literatuurlijst.....	56

1. Inleiding

1.1 Aanleiding

Ruim drie jaar geleden werd mijn man als predikant bevestigd in de ICF (International Christian Fellowship) te Utrecht. In deze multiculturele gemeente wordt het evangelie gedeeld met mensen uit allerlei talen en culturen. Als predikantsgezin ervaren we het als een voorrecht, maar ook als een uitdaging, om op deze plek te dienen.

De meeste kerkgangers in de ICF zijn afkomstig uit wat in de culturele antropologie getypeerd wordt als een eer- en schaamtecultuur.¹ Deze typering is de vrucht van het onderzoek van de cultureel antropologe Ruth Benedict. Zij maakte al in 1947 onderscheid tussen schuldculturen en schaamteculturen. In een individualistische, westerse cultuur staat veelal de schuldvraag centraal in de wijze waarop mensen met elkaar samenleven. In een collectivistische, oosterse cultuur is dat anders. Benedict kwam dit op het spoor nadat ze onderzoek deed naar de Japanse cultuur. Deze was meer gebaseerd op eer en schaamte dan zij gewend was. Schaamte functioneert in zo'n cultuur als middel om de naam hoog te houden die de persoon, familie of groep heeft. Harmonie en respect zijn belangrijker dan de vraag of iemand al dan niet schuldig is.²

Dit verschil tussen schuld- en schaamteculturen raakt ook de theologie. Eén van de theologen die daar de laatste jaren aandacht voor vraagt is Jackson Wu.³ Wu werkte tientallen jaren als kerkplanter in Azië, maar stuitte in de praktijk op problemen bij de vertolking van het evangelie in een andere cultuur. Hij noemt het voorbeeld van de CUV, een Chinese Bijbelvertaling. De vertalers van de CUV zochten een woord voor zonde, en kwamen daarbij op het Chinese *zui*, dat 'misdaad' betekent. Op het eerste gezicht is dat geen onbegrijpelijke keuze. Het beeld van God als Rechter, die mensen vanwege hun overtredingen schuldig verklaart, is immers een Bijbels beeld.⁴ Het verstaan van zonde in een kader van schuld en recht komt bovendien duidelijk naar voren in diverse belijdenisgeschriften. De Westminster Shorter Confession definieert zonde als volgt: "any want of conformity unto, or transgression of, the law of God" (WSC 14). De Heidelbergse Catechismus leert dat gelovigen hun ellende kennen "uit de wet van God" (HC 3).

In zijn boek stelt Wu echter de vraag of de vertalers van de CUV wel juist hebben gehandeld bij hun keuze voor deze vertaling. Zonde krijgt zo immers een sterk juridische inkleuring. In de Chinese cultuur fungeert het recht echter op geheel andere wijze dan in de westerse cultuur. Respect en

¹ In verband met de leesbaarheid in het vervolg weergegeven met 'schaamtecultuur'.

² Benedict, R., *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture* (Boston: Houghton Mifflin, 1946).

³ Jackson Wu is een pseudoniem voor Brad Vaughn. In de lopende tekst wordt het pseudoniem gehanteerd. Zie Wu, J., *Reading Romans with Eastern Eyes – Honor and shame in Paul's mission* (Downers Grove: IVP Academic, 2019) en Wu, J., *Saving God's Face. A Chinese Contextualization of Salvation through Honor and Shame* (Pasadena: WCIU, 2013).

⁴ Denk bijv. aan Ps. 7:12 en Matt. 25:31-46.

harmonie zijn belangrijker dan de schuldvraag. Wu beschrijft hoe in de oude Chinese Tang-code (618–907) kinderen ter dood moesten worden gebracht als ze hun ouders van een misdaad beschuldigden. Jongere generaties waren zelfs verplicht om strafbare feiten van oudere familieleden te verbergen. Gezichtsverlies diende te allen tijde voorkomen te worden. Respect en harmonie waren belangrijkere waarden dan het recht.⁵

Wu stelt dat het juridische taalveld ook vandaag de dag verwarring kan oproepen in Aziatische culturen. Men kan hiertegen inbrengen dat dit inherent is aan het evangelie. Paulus noemt het evangelie immers “voor de Joden een struikelblok en voor de Grieken een dwaasheid” (1 Kor. 1:23). Dezelfde Paulus zegt echter dat hij “voor de Joden geworden [is] als een Jood” en dat hij ‘voor de Grieken geworden is als een Griek’ (1 Kor. 9:20-21). Dit onderstreept de belangrijke taak van missiologen: hoe kunnen zij de boodschap van het evangelie effectiever laten aansluiten bij een andere culturele context, terwijl zij tegelijkertijd trouw blijven aan de essentiële ‘dwaasheid’ van het evangelie? Hoe kan het evangelie, dat in de westerse wereld veelal is opgevat in termen van schuld en vergeving, aansluiting vinden in een schaamtecultuur?

Wu is ervan overtuigd dat de Bijbel zelf in deze vragen een richting wijst. Immers, het probleem van de mensheid wordt in de Bijbel niet alleen in termen van schuld neergezet. Als het gaat om een Bijbels spreken over wat de zonde is en bewerkt, is het veelzeggend dat direct na de zondeval niet gesproken wordt over schuld, maar over schaamte. Adam en Eva verontschuldigen zich niet na hun overtreding, maar proberen zich te verbergen. Hun schaamtebesef snijdt dieper dan hun schuld. Bovendien is hun straf niet alleen juridisch van aard, maar ook relationeel: ze worden uitgesloten uit Gods gemeenschap. Dit zijn typisch elementen die resoneren in een oosterse schaamtecultuur.

Dergelijke elementen komen we door de gehele Bijbel heen tegen. Een voorbeeld is de Romeinenbrief. Hoewel dit Bijbelboek bekendstaat als het meest juridische van de Nieuwtestamentische geschriften bevat het veel schaamteterminologie. Reeds in het eerste hoofdstuk wordt meermaals gesproken over schaamte en schande (Rom. 1:16,26,27). De slotsom van het eerste deel van Romeinen eindigt daarnaast met de tekst “zij hebben allen gezondigd en missen de heerlijkheid van God” (Rom 3:23). De vraag is in hoeverre het lezen vanuit eer- en schaamtedynamieken nieuw licht werpt op zulke teksten.

1.2 Probleemstelling

Vanwege de praktijk in onze kerkelijke gemeente speelden mijn vragen zich aanvankelijk af op het terrein van de missiologie. Wat nu als gemeenteleden niet ‘schuld’ als kern van hun probleem ervaren, maar ‘schaamte’? Hoe kan de evangeliieverkondiging aansluiten bij de culturele context(en) van de gemeente, zonder daarbij de kern van de boodschap te veranderen? Met dergelijke vragen begon ik

⁵ Wu, *Reading*, 39.

mijn onderzoek. Dit richtte zich, met andere woorden, op wat men noemt de contextualisatie van het evangelie.

Naarmate ik mijn oriëntatie op dit onderwerp voortzette, kwam ik er achter dat eer en schaamte ook in de Bijbel een rol spelen. Langzaam maar zeker veranderde de probleemstelling voor dit onderzoek. Er kwamen nieuwe mogelijkheden op het terrein van de Bijbelse theologie, maar ook de systematische theologie. Uiteindelijk heb ik gekozen voor de laatste: een doordenking van een gereformeerde zondeleer vanuit het perspectief van eer en schaamte.

Zijn er aspecten van zonde die de Bijbel ons aanreikt, maar onvoldoende verdisconteerd zijn in de gereformeerde zondeleer? Hebben gereformeerde theologen genoeg oog (gehad) voor de antieke en joodse cultuur van de Bijbel, waarin eer en schaamte een belangrijke rol speelden? Als we de Bijbel meer met oosterse ogen gaan lezen, welke consequenties heeft dit dan voor de gereformeerde zondeleer?

1.3 Stand van het onderzoek

De waarde van het cultureel antropologisch onderzoek van Benedict werd al snel onderkend in de missiologie. Het was de Bijbelvertaler Eugene Nida die al in 1954 met de publicatie van *Customs and Cultures* het antropologische onderzoek bruikbaar maakte voor het zendingsveld.⁶ Jaren later, in 1981, publiceerde Bruce Malina een studie naar de waarde van cultureel antropologisch onderzoek bij de studie van het Nieuwe Testament.⁷ Hij toonde aan dat inzicht in de rol van eer en schaamte binnen Mediterrane sociale systemen cruciaal is voor een juiste interpretatie van teksten. Deze studie is later gevolgd door publicaties op het gebied van de interpretatie van het Oude Testament⁸ en de intertestamentaire periode.⁹

Al deze nieuwe inzichten binnen de Bijbelwetenschap vonden vervolgens hun weerslag in een vernieuwde benadering binnen de missiologie. Andy Crouch verwoordt deze benadering als volgt:

“But the new generation of missionaries, like Wu and Georges, and Christian leaders now arising from honor–shame cultures, see honor–shame culture not as a hurdle to overcome but as an opportunity to grasp the Good News more deeply. After all, the message of Scripture was delivered within two unmistakably honor–shame cultures. Both the ancient Near East, where

⁶ Nida, E.A., *Customs and Cultures: Anthropology for Christian Missions* (New York: Harper, 1954), 150.

⁷ Malina, B.J., *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (Westminster: John Knox Press, 1993).

⁸ Te denken valt bijvoorbeeld aan Wu, D.Y. *Honor, Shame and Guilt. Social-Scientific Approaches to the Book of Ezekiel* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2016).

⁹ Zie bijvoorbeeld DeSilva, D.A., ‘The Wisdom of Ben Sira: Honor, Shame, and the Maintenance of the Values of a Minority Culture’, *The Catholic Biblical Quarterly* 58-3 (1996), 433-455.

Israel came into existence, and the Greco-Roman world, where the early church arose, were saturated with concern for honor and an aversion to social shame.”¹⁰

Crouch benadrukt dat de denkwereld van de Bijbelse auteurs doordrenkt is van eer en schaamte. Door de Bijbel met een oosterse lens te lezen, stelt hij, wordt het mogelijk om dichterbij de denkwereld van de Bijbelschrijvers te komen. Dit biedt een unieke kans om de tekst dieper te begrijpen en haar oorspronkelijke boodschap beter te doorgronden.

Dat roept de vraag op hoe deze bijbels-theologische inzichten zich verhouden tot de systematische theologie. Klaas Huizing plaatst in dat kader scherpe kritiek op de, volgens hem, op schuld georiënteerde gereformeerde zondeleer:

“...der sündenverbiesterte Dogmatikparcours und die winterdunkle religiöse Anthropologie aktueller dogmatischer Entwürfe, die sich himmlisch ungestört durch die biblische Exegese einseitig am Schuldparadigma orientieren, dadurch seltsam ortlos werden. Der garstig breite Graben zwischen den biblischen Fächern und der Dogmatik lässt sich nicht länger leugnen.”¹¹

Hoewel Huizing zijn oordeel op de gereformeerde zondeleer misschien wat scherp aanzet, wijst hij terecht op het feit dat een systematisch-theologische verwerking van de nieuwe inzichten met betrekking tot eer en schaamte, nog op zich laat wachten. Het is in dit kader dat de relevantie van dit onderzoek in het oog springt. Dit onderzoek wil een eerste stap zetten in het verdisconteren van het schaamteperspectief in een gereformeerde zondeleer.

1.4 Vraagstelling en onderzoeksopzet

Via de genoemde probleemstelling heb ik gekozen om mijn onderzoeksvraag als volgt te formuleren: *In hoeverre kan het spreken over zonde vanuit een schaamteperspectief een aanvulling vormen op de gereformeerde zondeleer?*

Om deze vraag te kunnen beantwoorden wordt in hoofdstuk 2 allereerst onderzocht wat de gereformeerde zondeleer inhoudt. Deze wordt om te beginnen in zijn algemeenheid getypeerd (§2.1), waarna de plaats van de gereformeerde zondeleer wordt verkend (§2.2). Vervolgens wordt de zondeleer nader uitgediept. Daarbij wordt onderscheid gemaakt tussen drie aspecten van de zondeleer, namelijk het wezen van de zonde (§2.3), het gevolg van de zonde (§2.4) en het herstel van de zonde (§2.5). Dit hoofdstuk heeft als doel om een indruk te krijgen van de gereformeerde zondeleer

¹⁰ Crouch, A., 'The Return of Shame', *Christianity Today*, maart 2015, 32.

¹¹ Huizing, K., 'Scham und Schuld' in: G. Pfleiderer e.a. (ed.), *Sünde, Schuld, Scham und personale Integrität. Zur neuen Debatte um die theologische Anthropologie* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2022), 164.

en geeft daarmee antwoord op de eerste deelvraag: *Hoe wordt zonde gedefinieerd in de gereformeerde theologie?*

In hoofdstuk 3 worden de categorieën van eer en schaamte in het discours ingebracht. Eerst volgt een inleidende paragraaf waarin het onderscheid tussen schuld- en schaamteculturen wordt uitgelegd (§3.1). In de hierop volgende paragraaf verleggen we de aandacht van de culturele antropologie naar de wereld van de Bijbel (§3.2). Er wordt onderzocht welke kenmerken van het oude Israël en de Grieks-Romeinse tijd de veronderstelling ondersteunen dat er ook in de Bijbel sprake is van een schaamteperspectief. Hoofdstuk 3 geeft dan ook antwoord op de tweede deelvraag: *Wat wordt er bedoeld met categorieën eer en schaamte en welke rol spelen deze categorieën in de Bijbel?*

In hoofdstuk 4 wordt de brug geslagen van eer en schaamte naar de zonde(leer). Er wordt gezocht naar Bijbelse gegevens die zonde beschrijven in termen van eer en schaamte. Daarmee wordt een eerste aanzet gedaan tot het doordenken van een zondeleer in schaamteperspectief. Dezelfde categorieën worden gebruikt als in hoofdstuk 2: het wezen (§4.2), het gevolg (§4.3) en het herstel (§4.4) van zonde in schaamteperspectief. Tevens wordt de vergelijking gemaakt met de gereformeerde zondeleer zoals verwoord in hoofdstuk 2. Hoe verhoudt de gereformeerde zondeleer zich tot een zondeleer vanuit het schaamteperspectief? Zo beantwoordt hoofdstuk 4 de laatste twee deelvragen: *Hoe kan zonde gedefinieerd worden in categorieën van eer en schaamte? Hoe verhoudt de gereformeerde zondeleer zich tot een zondeleer in schaamteperspectief?*

1.5 Relevantie en doelstellingen

Gezien de lacune op systematisch-theologisch gebied is de doelstelling van dit onderzoek om een eerste aanzet te geven voor het doordenken van een zondeleer vanuit een schaamteperspectief. Dat is allereerst relevant voor het spreken over zonde in een multiculturele context zoals die van onze kerkelijke gemeente. Tegelijkertijd is het breder dan dat. Gereformeerde theologie wil Bijbelse theologie zijn. Ten diepste is dat waar dit onderzoek aan wil bijdragen: een Bijbels spreken over wat zonde is, waar ter wereld of in welke culturele context dat dan ook gebeurt.

2. De gereformeerde zondeleer

In dit hoofdstuk wordt onderzocht hoe zonde¹² wordt gedefinieerd in de gereformeerde theologie.¹³ Allereerst wordt een algemene typering van zonde in de gereformeerde theologie gegeven (§2.1). Hierna wordt de plaats van de zondeleer in de gereformeerde theologie geschetst (§2.2). Vervolgens wordt de gereformeerde zondeleer verder uitgediept aan de hand van een verdeling in het wezen van de zonde (§2.3), het gevolg van de zonde (§2.4) en het herstel van de zonde (§2.5). Tot slot wordt geconcludeerd wat het antwoord is op de eerste deelvraag: *hoe wordt zonde gedefinieerd in de gereformeerde theologie* (§2.6)?

2.1 Zonde in de gereformeerde theologie: een algemene typering

De zonde speelt een centrale rol in de gereformeerde theologie. Zij doortrekt het hele menselijke bestaan. Deze leer van de totale verdorvenheid van de mens komt duidelijk naar voren in de Heidelbergse Catechismus, die de mens beschrijft als “onbekwaam tot iets goeds en geneigd tot alle kwaad” (HC 8). Critici betogen dat dit mensbeeld te negatief is; alsof een mens nooit iets goeds zou kunnen doen.¹⁴ Een gereformeerde respons op dit verwijt is enerzijds dat het de bijzondere genadegave van God is dat er “te midden van alle verdorvenheid van de natuur nog wel enige ruimte blijft voor Gods genade, deze zuivert de verdorvenheid weliswaar niet uit, maar houdt haar toch binnen de perken.”¹⁵ Anderzijds, en nog meer van belang, is dat wanneer gesproken wordt over wat zonde is, het belangrijk is om de zonde primair als een *theologisch* begrip te beschouwen en niet als *moreel* begrip. Dat wil zeggen: zonde moet ten diepste gekwalificeerd worden als breuk in de menselijke relatie tot God.¹⁶

In de geschiedenis van de kerk heeft men geprobeerd om zonden te concretiseren. De drijvende kracht achter deze ontwikkeling was de boetepraktijk van de kerk. Om het vagevuur en de straf in de hel te vermijden, moest men zijn dagelijkse zonden en doodzonden belijden. Om dat te doen, was echter wel bewustzijn van zonden nodig: een zondaar moest wel weten welke geboden van God hij had overtreden.¹⁷ Honderden pagina's in handboeken over belijdenis en boetedoening werden gebruikt om in detail uit te leggen welke zonden er waren en hoe je deze kon herkennen.¹⁸

De Bijbel geeft aanleiding om zonden bij naam te noemen. Paulus benoemt de werken van het vlees in Galaten 5:19-21: “afgoderij, toverij, vijandschappen, ruzie, afgunst, woede-uitbarstingen,

¹² Vanwege de beperkte omvang van dit onderzoek, wordt ‘erfzonde’ buiten beschouwing gelaten.

¹³ De gereformeerde theologie is een breed begrip. In dit hoofdstuk klinken met name twee stemmen die zich presenteren als de gereformeerde theologie: de *Christelijke Dogmatiek* en de *Beknopte Gereformeerde Dogmatiek*. In §2.4 en §2.5 wordt daaraan de Heidelbergse Catechismus toegevoegd als belangrijke stem.

¹⁴ Brink, G. van den & C. van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek* (Utrecht: Kok, 2012), 276.

¹⁵ Calvijn, *Institutie* III.2.2, ed. C.A. de Niet (Houten: Den Hertog, 2011).

¹⁶ Van den Brink & Van der Kooi, *Christelijke*, 208.

¹⁷ Dalferth, I.U., *Sünde, Die Entdeckung der Menschlichkeit* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020), 156.

¹⁸ Dalferth, *Sünde*, 46.

egoïsme, onenigheid, afwijkingen in de leer, moord, dronkenschap, zwelgpacten, en dergelijke.” Echter, door de zonden al te zeer te willen concretiseren, bestaat het gevaar dat het gebed van Psalm 51:6 vergeten wordt: “tegen U, tegen U alleen heb ik gezondigd”. Bij het spreken over zonde, vergeet men dan te spreken over God.

Dit wordt ook wel de moralisering van zonde genoemd. Men verwijst naar de wandaden van mensen om uit te leggen wat zonde is, en uiteindelijk stelt men zonde gelijk aan de wandaden. Het morele bewijs voor de realiteit van de zonde is dan de oorzaak van de zonde geworden. Zonde is immoraliteit en men denkt dat het bestrijden van immoraliteit het bestrijden van zonde is.¹⁹ Deze moralisering van de zonde maakt de strijd tegen de moraliteit tot kerntaak van het christelijk leven. Je wilt je leven en de wereld verbeteren door deugden te ontwerpen en de wereld vorm te geven volgens je eigen ideeën over het goede. De oriëntering op moralisering van de zonde dwingt mensen in de rol van onverbeterlijke wereldverbeteraars.²⁰

De hervormers van de 16^e eeuw keerden zich tegen deze theologische bagatellisering en morele verkorting van de zonde. Zonde gaat over iets diepers dan een moreel falen. Zonde is niet alleen een kwestie van wangedrag tussen schepselen, maar ook en vooral een verkeerde oriëntatie ten opzichte van de Schepper. Dit verschil tussen een verkeerd leven (misorientatie in relatie met God) en verkeerd handelen is cruciaal.²¹ De Heidelbergse Catechismus leert dat de zonde niet allereerst het doen of laten van concrete handelingen inhoudt, maar het vanuit de grond van ons hart niet in liefde gericht zijn op God en de naaste (HC 4). Immoraliteit kan weliswaar door daden worden bestreden, maar ongeloof alleen door geloof. Het subject van een morele overwinning van immoraliteit is de mens. Het subject van de overwinning van ongeloof is God, de schenker van het geloof. Zo bezien is de gereformeerde zondeleer sterk theologisch van aard.²²

2.2 De plaats van de zondeleer in de gereformeerde theologie

Voordat we dieper ingaan op de gereformeerde zondeleer, is het belangrijk om de plaats hiervan in het geheel van de gereformeerde theologie te onderzoeken. Vanouds gaat in de gereformeerde theologie de zondeleer vooraf aan de leer van de verlossing. Deze volgorde vinden we al bij de vroege Reformatoren. In zijn *Loci Communes* (1555) zet Melanchthon de locus over de zonde tussen dat over de Drie-enige God en dat over het evangelie van Jezus Christus. Diezelfde volgorde vinden we in de *Institutie* (1559) van Calvijn. Calvijn brengt de zondeleer ter sprake in het tweede boek van de *Institutie*, voorafgaand aan de hoofdstukken over het verlossingswerk van Christus.

¹⁹ Dalferth, *Sünde*, 156.

²⁰ Dalferth, *Sünde*, 191.

²¹ Dalferth, *Sünde*, 174.

²² Van den Brink & Van der Kooi, *Christelijke*, 285.

Deze volgorde wordt vervolgens ook in de gereformeerde belijdenisgeschriften aangehouden. De Heidelbergse Catechismus bespreekt de zonde (HC zondag 2-4) voorafgaand aan het verlossingswerk van God de Zoon (HC zondag 11-19). De Nederlandse Geloofsbelijdenis behandelt de schepping en de zonde (NGB 12-15) voorafgaand aan de persoon en het werk van Jezus Christus (NGB 17-21). Vanaf de begintijd van de Reformatie loopt deze volgorde als een rode draad door de gereformeerde theologie.

In de twintigste eeuw was het Karl Barth die hier verandering in aanbracht. Zijn radicale herstructurering van de geloofsleer betekende een afwijking van de traditionele volgorde.²³ Barth kent de zondeleer geen zelfstandig hoofdstuk toe, maar maakt deze onderdeel van de verzoeningsleer. Volgens Barth leert een mens zijn zonde, ongeloof en ongehoorzaamheid pas écht kennen in het licht van Jezus Christus. “Dat de mens, een mens van de zonde is, wat zijn zonde is en wat zij voor hem betekent, dat wordt erkend, wanneer Jezus Christus erkend wordt, alleen zo, pas echt.”²⁴ In het licht van Christus’ vernedering is de zonde hoogmoed (KD IV/1), in het licht van Zijn verhoging is zij traagheid, en in het licht van de verkondiging van de waarheid is zij leugen.

Van der Brink en Van der Kooi volgen Barth in zijn omkering van de bespreking van de zondeleer: “Ook hier is weer van belang dat we niet eerst de zonde en het kwaad moeten willen doorgronden alvorens we over genade spreken. Veeleer bezien we de veelsoortige fenomenen van kwaad en zonde juist in het licht van de genade, want zo alleen is hun aanblik verdraaglijk.”²⁵ Volgens de auteurs van de *Christelijke Dogmatiek* is besef van eigen schuld en falen wijdverbreid, maar leren we de absurditeit van onze zondige gerichtheid pas echt kennen wanneer we deze plaatsen in het licht van Gods liefdevolle toewending naar ons in het verbond.²⁶ Theologisch gesproken: de christelijke kerk behoort over de zonde te spreken in het kader van de soteriologie.²⁷

Velema en Van Genderen houden in hun *Beknopte Gereformeerde Dogmatiek* liever vast aan de traditionele plek van de zondeleer: “Het zou van eenzijdigheid getuigen om de Bijbelse gegevens omtrent wat de zonde in haar diepste wezen en in haar feitelijke uitwerking is, alleen vanuit de verzoening te willen verklaren. Dit zou erop neerkomen dat alleen de overwinning op de zonde ons bij het hart van de zonde brengt.”²⁸ In het verband van dit onderzoek is het niet nodig dat er in dit stadium een beslissing genomen wordt rond de kwestie die door Barth aan de orde is gesteld. Wel zal op dit punt terug worden gekomen bij de bespreking van zonde vanuit een schaamteperspectief (Zie met name §4.4 en 4.5).

²³ Genderen, J. van & W.H. Velema, *Beknopte Gereformeerde Dogmatiek* (Utrecht: Kok, 2013), 355.

²⁴ Barth, K., *Kirchliche Dogmatik IV/1* (Zürich: Evangelischer Verlag, 1960), 430.

²⁵ Van den Brink & Van der Kooi, *Christelijke*, 306-307.

²⁶ Van den Brink & Van der Kooi, *Christelijke*, 284.

²⁷ Van den Brink & Van der Kooi, *Christelijke*, 277.

²⁸ Van Genderen & Velema, *Beknopte*, 361.

2.3 Het wezen van de zonde in de gereformeerde theologie

Nu in kaart is gebracht hoe zonde in het algemeen getypeerd wordt en welke plaats de zondeleer in de gereformeerde theologie inneemt, zal het wezen van de zonde, dus wat zonde ten diepste is, verder worden uitgediept. De meest voorkomende typering in de gereformeerde theologie zullen achtereenvolgens aan de orde komen, namelijk die van ongelooft, ongehoorzaamheid en hoogmoed. Ten slotte zal er aandacht zijn voor de zondige mens die volgens Maarten Luther ‘in zichzelf gekromd is’.

2.3.1 Zonde als ongelooft

Volgens Van Genderen en Velema schildert de scheppingsgeschiedenis in een terugwaarts perspectief hoe de wereld door God gemaakt en bedoeld is. De wereld zit vol goede levensmogelijkheden en de Schepper hiervan is het vertrouwen van de mens waard. Zonde is dat de mens God juist niet vertrouwt en zo de verhouding schendt die God bedoeld heeft.²⁹

Het gebrek aan vertrouwen in God komt al naar voren in de theologie van Luther, waarbij de zondaar God veracht door zijn ongelooft. Dit betekent niet per se dat de zondaar God ontkent; het is voldoende om simpelweg zonder achting voor Hem te leven. Wanneer God zich openbaart, wordt al het doen en laten van mensen antwoord op zijn aanwezigheid: erkenning in geloof of veronachtzaming in ongelooft.

Dalferth noemt een leven in zonde een leven in “existentiële zelftegenspraak”.³⁰ Wie zondigt, veracht Hem zonder wie niemand geweest zou zijn.³¹ Dit is het beslissende verschilpunt tussen de scholastieke en de reformatische benadering van de mens. Voor de hervormers zit het hem er niet in hoe in relatie tot anderen geleefd wordt, maar hoe de relatie tot God is. Ofwel leeft men in de relatie tot God als zondaar die zijn Schepper niet respecteert, ofwel leeft men in de relatie tot God als gerechtvaardigde zondaar die vertrouwt op Gods belofte om hem ook als zondaar lief te hebben.³² Dat is het verschil tussen ongelooft en geloof in de (vroege) gereformeerde theologie.

Calvijn beschouwt ongelooft dan ook als de wortel van de afvalligheid, het besluit tevreden te zijn met zichzelf. Hij schrijft: “Adam heeft het woord van God, dat in het verbod als een woord van leven tot hem kwam, niet geloofd. Hij heeft het niet voor waarachtig, betrouwbaar of krachtig gehouden. Maar uit die wortel is eerezucht opgeschoten en hoogmoed en daarmee ging ondankbaarheid gepaard.”³³

Ook volgens Karl Barth zondigt de mens door niet te vertrouwen op Gods goedheid – met name in Zijn geboden. Barth beschrijft zonde als het miskennen (*Verkennung*) en verachten van het heilzame

²⁹ Van Genderen & Velema, *Beknopte*, 279.

³⁰ Dalferth, *Sünde*, 178.

³¹ Dalferth, *Sünde*, 177.

³² Dalferth, *Sünde*, 185.

³³ Calvijn, *Institutie* II.1.4.

nut van de goddelijke geboden zoals deze aan ons geopenbaard zijn. Zonde is dus inderdaad ongeloof: het is de innerlijke afkeer van de mens van het meest wezenlijke van zijn existentie, namelijk de werken van God. Ten diepste is het de afkeer van Gods vrije genade. Want hoe kan de mens gehoorzamen om Gods wil te doen, als hij niet gelooft? Uit de bittere wortel van het ongeloof groeit onherroepelijk ongehoorzaamheid. Het is daarom volgens Barth zo dat alle zonden terug te voeren zijn op ongeloof.³⁴

Gestrich wijst erop dat de zonde door Jezus' komst naar de wereld in een nieuw licht komt te staan. In het Oude Testament werd zonde begrepen als een overtreding tegen de geboden van de HEERE. In het Nieuwe Testament valt zondigen gelijk met het wezen van vijandschap tegen de in Jezus Christus verschenen genade van God. Gestrich beschouwt dit niet als een breuk met het Oude Testament, maar juist als een continuïteit. Ook in het Oude Testament beschadigde de zondaar de vertrouwensband met de God van het verbond.³⁵

2.3.2 Zonde als ongehoorzaamheid

Een ander aspect van de zonde dat als een rode draad door de gereformeerde theologie loopt, is dat van ongehoorzaamheid. Op de vraag waar de zo verdorven aard van de mens vandaan komt, luidt het antwoord van de Heidelbergse Catechismus: "Uit de val en ongehoorzaamheid van onze eerste voorouders Adam en Eva in het paradijs; daar is onze natuur zozeer verdorven, dat wij allen in zonden ontvangen en geboren worden" (HC 7). Volgens Calvijn ging het in het verbod om te eten van de boom der kennis van goed en kwaad zelfs om een onderzoek naar de gehoorzaamheid van Adam, zodat hij door te gehoorzamen kon aantonen dat hij zich gewillig schikte onder het gezag van God.³⁶

De Catechismus laat dit punt van de menselijke ongehoorzaamheid ook terugkeren in het stuk van de rechtvaardiging: "Al klaagt mijn geweten mij aan dat ik tegen al de geboden van God zwaar gezondigd en geen daarvan gehouden heb, toch schenkt God mij [...] de volkomen genoegdoening, gerechtigheid en heiligheid van Christus [...] als had ik zelf de gehoorzaamheid volbracht" (HC 60). Tegenover de zondige, ongehoorzame mens staat dus de volmaakte, gehoorzame Christus, die de wet volledig heeft volbracht. Zijn gerechtigheid wordt een gelovig mens toegerekend (zie hiervoor ook §2.5).

Volgens de BGD gaat de ongehoorzaamheid van de mens verder dan een formalistische regelovertreding: ten diepste is het verbondsbreuk. In Genesis 1 wordt de schepping vergezeld van een opdracht met een belofte. In Gen 2:17 staat een verbod, dat gepaard gaat met een sanctie. Hoewel het geschenk van het leven niet zo expliciet wordt beschreven, mag uit het verloop van de gebeurtenissen worden afgeleid dat de zegen van het leven de mens ontgaat, nadat hij het verbod heeft overtreden.

³⁴ Barth, *KD IV/1*, 459-460.

³⁵ Gestrich, C., *Die Wederkehr des Glanzes in der Welt: die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung* (Tübingen: Mohr, 1989), 239.

³⁶ Calvijn, *Institutie II.1.4*.

Dit is voor Van Genderen en Velema op zichzelf genoeg om te zeggen, dat de relatie van God tot de mens in wezen een verbondsrelatie is. De elementen zijn aanwezig, de term niet.³⁷ Zonde is niet alleen maar ongehoorzaamheid, maar ze is ook opstand tegen de Schepper, die Zich aan de mens verbindt om het leven te geven.³⁸

Volgens de auteurs van de BGD zijn zonde als ongeloof en ongehoorzaamheid zodanig sterk met elkaar verbonden, dat ze het moeilijk vinden om tussen deze twee een prioriteit aan te wijzen: “zonde is een daad van het hart. [...] Wie met zijn hart tegen God kiest, begaat zowel ongeloof als ongehoorzaamheid. Beide zijn kanten van dezelfde zaak. De zondigende mens wijst het woord van God dat om geloof vraagt, af. Hij verwerpt het gebod, dat gehoorzaamd wil worden.”³⁹

2.3.3 Zonde als hoogmoed

Naast ongeloof en ongehoorzaamheid is de meest voorkomende typering van zonde die van hoogmoed. Augustinus onderscheidde bijvoorbeeld de zondige begeerte (*concupiscentia*) van de zondige hoogmoed (*superbia*). Hij ijkte deze begrippen in zijn gedachten over het wezen van de zonde. Hij nam daarbij zijn uitgangspunt in het verlorene leven. Vanwege de geschonken genade past de mens nederigheid. Het wezen van de zonde is dan het tegendeel van de nederigheid, namelijk hoogmoed.⁴⁰

Calvijn borduurt op dit gedachtegoed verder en brengt hoogmoed in verband met de eer van God. Het doel van het menselijk leven is om tot eer van God te leven. Hij schrijft: “Het belangrijkste element van de rechtschapenheid ontbreekt, wanneer men er niet naar streeft Gods eer in het licht te stellen.”⁴¹ En: “Want zo is het inderdaad: nooit zullen wij werkelijk in Hem roemen, als we niet geheel en al afstand doen van onze eigen eer.”⁴²

In het hoofdstuk over zelfkennis schrijft hij dat de mens echter graag nadenkt over het goede in zichzelf: “Niets is er immers waar het gemoed van de mens meer op uit is dan met vleierijen gestreeld te worden.”⁴³ Wanneer de mens zondigt is het nu precies dat wat er gebeurt: “Nu heeft Augustinus geen ongelijk als hij zegt dat hoogmoed het begin van al het kwaad geweest is. Als eerezucht de mens immers niet hoger had laten stijgen dan hem toegestaan en geoorloofd was, had hij zijn hoge positie kunnen behouden.”⁴⁴ Hoogmoed is volgens Calvijn de gedachte dat de mens alles wat hij van God heeft gekregen op eigen conto schrijft: “Terwijl de mensen in zichzelf een bedrijf hebben dat vermaard is om de ontelbare werken van God en een winkel die tot de nok toe gevuld is met een voorraad goederen van onschatbare waarde, getuigen ze God daarvoor niet met al hun krachten de grote lof die ze Hem

³⁷ Van Genderen & Velema, *Beknopte*, 363.

³⁸ Van Genderen & Velema, *Beknopte*, 364.

³⁹ Van Genderen & Velema, *Beknopte*, 365.

⁴⁰ Van den Brink & Van der Kooi, *Christelijke*, 291.

⁴¹ Calvijn, *Institutie* II.3.5.

⁴² Calvijn, *Institutie* III.13.2.

⁴³ Calvijn, *Institutie* II.1.2.

⁴⁴ Calvijn, *Institutie* II.1.4.

verschuldigd zijn, maar zijn ze juist opgeblazen en barsten ze bijna van een nog veel grotere hoogmoed."⁴⁵

Barth leverde zoals gezegd (zie §2.2) in zijn verzoeningsleer (KD/IV) een herijking van het zondebegrip door de zonde te behandelen in het licht van de verzoening.⁴⁶ In het licht van de incarnatie is zonde allereerst hoogmoed: "het Woord werd vlees. De enige ware God wordt een mens. Dit is goddelijke nederigheid en onbegrijpelijk: "God wordt en is zoals wij. Maar wij willen als God zijn, zelf God worden. Gods nederigheid is werkelijkheid, terwijl de mens alleen maar groter wil worden en op God wil lijken."⁴⁷ Ten diepste komen we op het spoor wat zonde werkelijk is als we de Persoon Jezus Christus ontmoeten.

2.3.4 Zonde als in zichzelf gekromd zijn

Naast deze drie aspecten kent Luther nog een vierde aspect aan de zonde toe. Dat de mens denkt zonder God gelukkiger te zijn, komt volgens Luther omdat de zondige mens *incurvatus in se is*. "Onze natuur is, door de verdorvenheid van de eerste zonde, zo diep in zichzelf gekromd, dat ze niet alleen de beste gaven van God naar zich toe buigt en ervan geniet of liever zelfs God zelf gebruikt om deze gaven te verkrijgen, maar ze beseft ook niet dat ze zo goddeloos is. Ze is krom, en zoekt boosaardig alle dingen, zelfs God, ter wille van zichzelf."⁴⁸ Elk mens is dus zo in zichzelf gekeerd, dat hij Gods gaven en zelfs God zelf gebruikt voor zijn eigen bestwil.

Luther sluit vervolgens aan bij Augustinus' onderscheid tussen *usus* en *fruitio*. De mens zoekt zijn genot (*fruitio*) los van de Schepper. In zijn belijdenissen schrijft Augustinus: "Vanwege deze en nog andere dingen maken wij soms ruimte voor de zonde, namelijk als wij er te veel naar verlangen. Het zijn goede dingen, maar van de laagste orde, en we geven er soms iets voor op wat veel beter is, en zelfs ons hoogste goed, u Heer, onze God, uw waarheid en uw wet. De dingen van hier beneden zijn zeker aantrekkelijk maar niet zo aantrekkelijk als mijn God, die het allemaal gemaakt heeft. De rechtvaardige vindt zijn vreugde in hem en hij is de verrukking van wie oprecht is van hart."⁴⁹

Zonde is volgens Augustinus en Luther gelokaliseerd in de wil van de mens. Zij baseren zich hierbij op Rom. 7:15,18-19 waar Paulus uitroept: "Wat ik namelijk teweegbreng, doorzie ik niet, want niet wat ik wil, dat doe ik, maar wat ik haat, dat doe ik. [...] Want ik weet dat in mij, dat is in mijn vlees, niets goeds woont. Immers, het willen is er bij mij wel, maar het goede teweegbrengen, dat vind ik niet. Want het goede dat ik wil, doe ik niet, maar het kwade, dat ik niet wil, dat doe ik."

⁴⁵ Calvin, *Institutie* I.5.4.

⁴⁶ Van den Brink & Van der Kooi, *Christelijke*, 292.

⁴⁷ Barth, *KD IV/1*, 464.

⁴⁸ Luther, *Der Brief an der Römer*, ed. Weimarer Ausgabe, vol. 56, 304-305.

⁴⁹ Augustinus, *Belijdenissen* (Budel: Damon, 2014), 64.

Zonde wordt door Augustinus opgevat als een scheiding tussen de wil van het schepsel en de wil van de Schepper. Zonde is dan dat het oorspronkelijke vermogen van de mens om zijn wil op één lijn te brengen met de wil van God verdorven is. Op eigen initiatief kan de mens daarom niet leven op een manier die goed en juist is voor God. God is volkomen goed en wil alleen en uitsluitend het goede. Als de mens zich niet op God richt en iets anders wil dan wat God wil, dan wil hij iets minder goeds in plaats van het goede, ook al had hij het goede kunnen willen dat God wil.⁵⁰

Barth spreekt in dit verband over het *Fürsichsein* van de mens. De mens wil als God zijn. Dat wordt hemzelf pas duidelijk door Gods Woord, als hij geloof heeft. De mens wil van zichzelf niet verantwoordelijk zijn voor iemand anders of belemmerd worden door andermans bezwaren. Dat is dus de fout van de mens over zichzelf, dat hij zichzelf in zijn *Fürsichsein* zou kunnen liefhebben en in standhouden en dat hij daarin waarlijk mens zou zijn. Zo is hij immers niet geschapen. Elk schepsel is geschapen tot eer van God. De mens is pas zichzelf als hij uitkomt bij God. Kiest hij ervoor op een andere manier zichzelf te zijn, dan is hij *incurvatus in se*, in zichzelf gesloten. Hij verliest dan precies wat hij redden wil.⁵¹

Dit is precies wat er gebeurt omdat mensen als God willen zijn. Dat betekent immers dat ze denken dat ze zonder God beter kunnen leven dan met God. Dalferth interpreteert het scheppingsverhaal als Gods handhaven van het onderscheid tussen Schepper en schepsel. God stelt het schepsel uitdrukkelijk een grens door hem te waarschuwen niet te eten van de boom in het midden van de tuin. Deze maatregel is bedoeld om mensen te beschermen tegen de dood door gedachteloze zelfoverdrijving, omdat het dodelijke gevaar bestaat van het negeren van het fundamentele onderscheid tussen Schepper en schepsel.⁵²

2.4 Het gevolg van de zonde in de gereformeerde theologie

In het voorgaande is aangetoond dat de zonde in de gereformeerde theologie verschillend wordt getypeerd. Bij alle verschil van inzicht is er echter één punt waarover allen het eens zijn: de zonde blijft niet zonder gevolgen. De Heidelbergse Catechismus zegt het als volgt (HC 10):

“Wil God zo’n ongehoorzaamheid en afval ongestraft laten? Volstrekt niet. Hij is hevig vertoornd, zowel over de zonden die ons aangeboren zijn, als die wij bedrijven en Hij wil die door een rechtvaardig oordeel nu en eeuwig straffen, zoals Hij gesproken heeft: vervloekt is een ieder die niet blijft bij alles wat geschreven is in het boek der Wet om dat te doen (Gal. 3:10).”

⁵⁰ Dalferth, *Sünde*, 136.

⁵¹ Barth, *KD IV/1*, 467.

⁵² Dalferth, *Sünde*, 49.

Het eerste wat hier duidelijk wordt, is dat de Catechismus de zonde niet licht opvat. De zonde is zelfs aanleiding voor Gods schrikkelijke toorn, waardoor de mens zowel een tijdelijke als eeuwige straf verdient. Daarbij typeert de Catechismus God als Rechter die een vonnis uitspreekt over de in zonden gevallen mensheid. De Catechismus spreekt dus over de zonde in een kader van schuld en recht.

Gods karakter als Rechter wordt vervolgens gekoppeld aan de eis tot gehoorzaamheid aan de Zijn geboden ("vervloekt is...in het boek der wet"). Opnieuw zien we dus dat zonde in haar wezen als ongehoorzaamheid wordt getypeerd. Calvijn maakt eenzelfde koppeling tussen Gods rechtvaardigheid en onze ongehoorzaamheid: "[God] bemint gerechtigheid en haat de ongerechtigheid. En omdat Hij alleen maar kan vergeven wat recht is, blijft voor ons de noodzaak bestaan Hem in alles wat Hij van ons vergt te gehoorzamen krachtens de verplichting die uit onze natuur voortvloeit. Als wij dat niet kunnen, is dat ook onze eigen schuld."⁵³

De ongehoorzaamheid wordt dus expliciet verbonden aan Gods wet. In zondag 2 werd de wet van God al getypeerd als kenbron van onze ellende (HC 3). Dit gaat terug op de vroege Reformatie. Volgens Luther worden wij door de wet zondaars voor God. Dat is: we leren onszelf kennen als de zondaren die we zijn door in de spiegel van de wet te kijken. *Humilitas* voor Luther is dat de Geest en de genade van God alleen maar kunnen komen als de trots van het vlees vernederd is. We worden vernederd als we onszelf leren kennen als zondaren en God rechtvaardigen. Dat betekent dat men het eens wordt met Gods oordeel over de zonde.⁵⁴

Luther zet wet en evangelie tegenover elkaar: De wet laat ons niets anders zien dan de zonde en stelt ons schuldig. Hierdoor krijgen we een angstig geweten. Echter, het evangelie is het medicijn voor angstige mensen. De wet is daarom slecht, aldus Luther, maar het evangelie goed.

Hoewel Calvijn op sommige punten van Luthers begrip van de wet afweek,⁵⁵ erkent hij desalniettemin óók deze ontdekkende functie van de wet wanneer hij schrijft: "Zo is de Wet als een spiegel, waarin wij deze onmacht aanschouwen, vervolgens onze ongerechtigheid die daaruit voortvloeit en tenslotte onze vervloekte staat die van deze beide het gevolg is, evenals een echte spiegel ons de vlekken in ons gezicht laat zien. (...) Hoe groter de overtreding is die de Wet bij ons vaststelt en waarvan zij ons overtuigd doet zijn, des te zwaarder is ook het oordeel dat zij over ons als schuldigen brengt."⁵⁶

Dit punt wordt ook opgepakt in de *Christelijke Dogmatiek*. Volgens de auteurs is het erkennen van de schuld of minstens een besef van deze schuldige vervreemding van de mens onmisbaar voor

⁵³ Calvijn, *Institutie* II.8.2.

⁵⁴ Jenson, M., *The Gravity of Sin. Augustine, Luther and Barth on homo incurvatus in se* (Londen: T&T Clark, 2007), 61.

⁵⁵ Calvijn erkent ook tweede functie van de wet (beteugeling van zonden) en derde functie (richtlijn voor het leven in dankbaarheid).

⁵⁶ Calvijn, *Institutie* II.7.6.

het begrijpen van de *historia salutis*.⁵⁷ De auteurs wijzen op de joods-christelijke spiritualiteit die niet zoals in andere tradities uitgaat van een tragisch lot, maar spreekt in termen van schuld. Typerend voor de joods-christelijke spiritualiteit zijn in dit verband oudtestamentische liederen als psalm 32 en vooral psalm 51 – teksten waarvan de vormende invloed door de eeuwen heen nauwelijks te overschatten is. De Bijbel en de christelijke geloofstraditie hebben altijd veel werk gemaakt van de theologische doordenking van de menselijke schuld. Voor wat het Oude Testament betreft, kan worden gedacht aan de uitvoerige offercultus met zijn gedetailleerde bepalingen voor het herstel van de verbroken gemeenschap met God.⁵⁸

Het gereformeerde spreken over de schuld van de mens en de eis van Gods gerechtigheid vertoont daarnaast trekken van het gedachtegoed van Anselmus.⁵⁹ De gedachtegang van Anselmus in *Cur Deus Homo* is bijvoorbeeld terug te vinden in de Heidelbergse Catechismus.⁶⁰

“God is wel barmhartig, maar Hij is ook rechtvaardig. Zijn gerechtigheid eist dat de zonde die tegen Gods allerhoogste majesteit begaan is, ook met de hoogste, dat is met de eeuwige straf aan lichaam en ziel gestraft wordt” (HC 11).

Hieruit blijkt opnieuw Gods *eis* dat de zonde gestraft wordt, sterker nog: Gods oordeel is onontkoombaar. De Heidelberger stelt de vraag waarom God niet gewoonweg kan vergeven, met andere woorden wat de verhouding tussen Gods barmhartigheid en Zijn rechtvaardigheid is.

Het antwoord vinden we al bij Anselmus. In *Cur Deus Homo* betoogt hij dat vergeving alleen niet genoeg is. Dit heeft te maken met zijn zondebegrip. Anselmus ziet zonde als het niet geven aan God wat we hem verschuldigd zijn, namelijk een wil die aan Hem onderworpen is – gehoorzaamheid dus.⁶¹ Zijn invulling hiervan koppelt hij, anders dan de Catechismus, aan de eer van God. Door de zonde is men niet alleen maar ongehoorzaam, maar heeft men de eer van God tekortgedaan. God wil en kan dat tekort niet zo laten bestaan. Genoegdoening is noodzakelijk om dat onrechtmatige tekort te herstellen.⁶² Ondanks een net iets andere insteek herkennen we de overeenkomst in de HC dat God de schuld niet ongestraft kán laten. Het is onontkoombaar. In termen van Anselmus: de dader is

⁵⁷ Van den Brink & Van der Kooi, *Christelijke*, 587.

⁵⁸ Van den Brink & Van der Kooi, *Christelijke*, 586.

⁵⁹ Dit gegeven heeft aanleiding gegeven tot scherpe kritiek, aangezien Anselmus' geschrift in de moderne tijd een slechte reputatie kreeg. Inmiddels blijkt door een nieuwe interpretatie van zijn geschriften dat een distantiëring van Anselmus historisch onjuist en onnodig is, zie Beck, A.J., 'Het heil volgens de Heidelbergse Catechismus' in: A. Huijgen e.a., *Handboek Heidelbergse Catechismus* (Utrecht: Kok, 2013) 272-273.

⁶⁰ Beck, 'heil', 274. De opvatting van de HC over voldoening verschilt van de anselmianse versie, omdat in de HC gesproken wordt van voldoening door bestraffing. De dichotomie van Anselmus (ofwel moet er gestraft worden, ofwel er moet voldaan worden) wordt vervangen door een combinatie van beide.

⁶¹ Vreeswijk, B. van, *Vergeving en Herstel. De relevantie van Anselmus' concepten van gerechtigheid en genoegdoening voor de verzoeningsleer in de moderne westerse cultuur* (Amersfoort: Buijten en Schipperheijn, 2022), 136.

⁶² Vreeswijk, *Vergeving*, 150.

verschuldigd genoegdoening te geven.⁶³ In termen van de Catechismus: God wil dat aan zijn gerechtigheid voldaan wordt. Daarom moeten wij of zelf of door middel van een ander er volkomen aan voldoen." (HC 12) Waar Anselmus dus nadruk legt op genoegdoening (die ook relationeel van insteek is, zie §4.4), legt de Catechismus de nadruk op het betalen van de schuld, hetgeen met name juridisch van aard is.

Als we ons afvragen wat het gevolg van de zonde is concluderen we het volgende. De zonde blijft niet zonder gevolgen. De ongehoorzaamheid van de mens brengt Gods toorn over hem teweeg. In zijn rechtvaardigheid oordeelt God dat de mens straf verdient. De mens staat schuldig tegenover God: Gods gerechtigheid eist betaling voor de zonden. In de nu volgende paragraaf zal besproken worden op welke manier herstel plaatsvindt volgens de gereformeerde theologie.

2.5 Het herstel van de zonde in de gereformeerde theologie

Gods gerechtigheid vereist volgens de Catechismus een betaling voor de zonden, ofwel door onszelf, of door een ander (HC 12). Deze betaling kunnen wij echter niet zelf betalen, omdat wij de schuld "nog dagelijks vermeerderen" (HC 13). In het vervolg van de Catechismus wordt duidelijk dat de enige geschikte Persoon om voor deze schuld te betalen Jezus Christus is, omdat hij zowel waarachtig God als waarachtig mens is. In deze formulering wordt opnieuw Anselmus' denkwijze uit *Cur Deus Homo* opgenomen.

Luther was zich ten volle bewust van Gods eisende gerechtigheid toen hij op zoek ging naar een antwoord op zijn vraag "Hoe krijg ik een genadig God"? Hij kwam (hernieuwd) tot de ontdekking dat dat God ons niet wil verlossen door onze eigen (*domesticum*) gerechtigheid, maar door externe gerechtigheid. Hij schrijft: "Daarom moet ons een gerechtigheid geleerd worden die compleet van buiten komt en vreemd (*aliena*) is."⁶⁴ Dit zagen we ook in de eerder geciteerde Zondag 30. Wanneer een mens door geloof rechtvaardig is voor God, houdt dit in dat hem de gerechtigheid van Christus wordt geschonken en toegerekend.

Luthers ontdekking leidde tot een forensische rechtvaardigingsleer. Deze leer gaat uit van het rechtvaardig *verklaren* van zondaar en is het tegendeel van schuldig verklaren en veroordelen.⁶⁵ Het werkwoord heeft een juridische kleur en een forensische klank (een uitspraak voor de rechtbank). Dit blijkt duidelijk uit Rom. 8:33-34 waar de rechtvaardiging door God staat tegenover het inbrengen van beschuldigingen tot veroordelingen.⁶⁶

⁶³ Vreeswijk, *Vergeving*, 135.

⁶⁴ Luther, *Römer*, 158.

⁶⁵ In het Lutheronderzoek is er discussie of dit daadwerkelijk zo is. Zo stelt het Finse Lutheronderzoek dat de gedachte van participatie bij Luther een veel centralere plaats inneemt dan vaak wordt aangenomen. Dit staat op gespannen voet met een puur forensische benadering, waarin Christus *pro nobis* strikt wordt gescheiden van Christus *in nobis*. Rechtvaardiging bij Luther is niet alleen forensisch, maar ook daadwerkelijk effectief. Zie bijvoorbeeld Mannermaa, T., *Christ Present in Faith: Luther's View of Justification* (Minneapolis: Fortress, 2005).

⁶⁶ Van Genderen & Velema, *Beknopte*, 555.

Forensisch komt van het Latijnse *forum*, de marktplaats waar traditioneel de rechtspraak plaatsvond en mensen dus vrijgesproken of veroordeeld werden. Daarbij gold het oordeel van de rechter uiteraard als beslissend: niet of ik de moord daadwerkelijk begaan heb bepaalt mijn lot, maar of de rechter mij al dan niet tegenover mijn aanklagers in het gelijk stelt. Forensische rechtvaardiging wil naar analogie hiervan zeggen dat niet wat zich in mij bevindt – mijn eigen zondigheid of vroomheid – mijn status tegenover God bepaalt, maar slechts Gods oordeel dat buiten mij over mij uitgesproken wordt. Wanneer God mij vrijspreekt terwijl ik wel degelijk gezondigd heb en dus veroordelenswaardig ben, berust dat niet op een vergissing maar op het feit dat Hij Christus' rechtvaardigheid op mijn conto schrijft. Strikt genomen vindt er zelfs een tweevoudige imputatie of toerekening plaats: het lijden en sterven van Christus komen mij ten goede in de vorm van vergeving, terwijl het volmaakte leven dat Jezus leidde mij toegerekend wordt als gerechtigheid.⁶⁷

Deze rechtvaardigingsleer is door de eeuwen heen van groot belang geweest in de gereformeerde theologie. De auteurs van de BGD zijn zich ervan bewust dat dit deels cultureel bepaald is: de gereformeerde theologie is ontstaan in het Westen. De juridisering van de verhouding tussen God en mens wordt door sommigen⁶⁸ toegeschreven aan een manier van denken in het Westen.⁶⁹ Echter, de auteurs van de BGD concluderen dat de rechtvaardigingsleer (met haar sterk juridische vormgeving) niet een contextueel-cultureel bepaald gegeven is, maar het onopgeefbaar hart van het christelijk geloof.⁷⁰ Velema en Van Genderen nemen dus een stevige positie in. Het is echter de vraag of hier alles mee gezegd is. Het is niet uitgesloten dat de Westerse theologie kan leren van wat de Geest in andere contexten heeft doen oplichten. In hoofdstuk 3 en 4 zal worden onderzocht welke richting de Bijbel zelf wijst.

Wie hier wel anders over denken zijn de aanhangers van het Nieuwe Perspectief op Paulus. Volgens hen geeft Paulus geen antwoord op Luthers vraag "hoe krijg ik een genadig God", maar op de vraag "wie behoren er tot het volk van God"? Paulus' schrijven heeft met andere woorden meer betrekking op de *sociale* dan op de *individuele* dimensie van het heil. Volgens het Nieuwe Perspectief theologiseert Paulus vanuit een specifiek sociaal probleem dat in de kerk van toen speelde. Dit sociale probleem bestond uit het opeisen van een exclusieve status op basis van etnische superioriteit.⁷¹ Wat Paulus leert over rechtvaardiging kan volgens dit perspectief dus niet gezien worden als het hart van zijn theologie, maar meer als een contextuele reactie op de weigering om het eschatologisch karakter van het in Christus verschenen heil serieus te nemen. Omdat God in de opstanding van Christus het

⁶⁷ Van den Brink & Van der Kooi, *Christelijke*, 597.

⁶⁸ De auteurs van de BGD verwijzen hier bijvoorbeeld naar W. Pannenberg, *Christliche Spiritualität Theologische Aspekte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986).

⁶⁹ Van Genderen & Velema, *Beknopte*, 553.

⁷⁰ Van Genderen & Velema, *Beknopte*, 586.

⁷¹ Van den Brink & Van der Kooi, *Christelijke*, 607.

heil definitief heeft geopend voor Joden en niet-Joden, is de sociale uitsluiting van de heidenen niet langer mogelijk.⁷²

Volgens de auteurs van de CD heeft dit Nieuwe Perspectief nieuw licht geworpen op de sociale dimensie die Paulus' rechtvaardigingsleer in elk geval óók heeft: het heil ligt ten principale buiten onszelf vast en niet in enig moreel of religieus werk of etnisch kenmerk van onszelf. Paulus zag in het joods ethnocentrisme een concretisering van de algemeen-menselijke neiging om zich te beroemen op eigen kwalificaties of prestaties in plaats van alleen te vertrouwen op het werk van Christus.

Kortom, in het spreken over het herstel van de zonde concludeert de gereformeerde theologie, in lijn met een lange traditie in de Westerse theologie, dat de mens die door zijn ongehoorzaamheid schuldig staat tegenover God, niet voor zijn eigen zonden kan betalen. Alleen door geloof in Christus worden zijn zonden vergeven en wordt Christus' gerechtigheid hem toegerekend. Het herstel van zonde wordt in juridische termen verwoord, zoals forensisch, toerekening en rechtvaardig verklaren. In het Nieuwe Perspectief op Paulus is dit kader van schuld minder zichtbaar. Volgens dit perspectief gaat het bij Paulus om het afrekenen met de menselijke houding om zich te beroemen op eigen eer door kwalificaties of prestaties.

2.6 Deelconclusie

In dit hoofdstuk werd gezocht naar een antwoord op de eerste deelvraag *hoe wordt zonde gedefinieerd in de gereformeerde theologie?*

In §2.1 werd allereerst een algemene typering gegeven van zonde in de gereformeerde theologie. Daarin werd duidelijk dat het kenmerkend is voor gereformeerde theologie is om zonde primair op te vatten als theologisch begrip. Zonde gaat ten diepste niet om moreel falen ten opzichte van de ander, maar het gaat om breuk in de menselijke relatie tot God.

Vervolgens werd in §2.2 besproken welke plaats de zondeleer in de gereformeerde theologie inneemt. Hierin werd duidelijk dat vanouds de gereformeerde zondeleer voorafgaat aan de leer van de verlossing, maar dat het Karl Barth was die hier radicaal verandering in aanbracht. Wat zonde is, komt volgens hem pas aan het licht in de relatie met Jezus Christus. Zonder dat we op dit punt een standpunt innemen, kan hiermee worden vastgesteld dat duidelijk wordt dat het benoemen wat zonde nu wezenlijk is nog altijd hoog op de agenda staat van gereformeerde theologie. De discussie is bepaald nog niet afgerond.

Van een algemene typering van zonde, werd vervolgens in §2.3 gezocht naar een dieper verstaan van wat zonde is. Er werden vier typering gevonden. De eerste typering, ongeloof, ligt in het verlengde van de algemene constatering dat zonde ten diepste een breuk is met God. Verder zagen we dat ook ongehoorzaamheid een aspect is dat als een rode draad door de gereformeerde theologie

⁷² Van den Brink & Van der Kooi, *Christelijke*, 608.

loopt, en dan in het bijzonder in het kader van de verbondsrelatie tussen God en mens. De typering van hoogmoed als derde vindt zijn wortels al bij Augustinus en is later door o.a. Calvijn en Barth bekrachtigd. Tot slot bleek dat het karakter van de mens waar zonde uit voortkomt *incurvatus in se* is, het in zichzelf gekromd zijn van de mens.

In §2.4 stond het gevolg van de zonde centraal. Als gevolg van de zonde staat de mens schuldig tegenover God. God die de ongerechtigheid haat, kan de zonde niet ongestraft laten. Het probleem van de mensheid wordt met andere woorden geplaatst in een kader van schuld en recht.

Tenslotte werd in §2.5 onderzocht hoe de gereformeerde traditie denkt over hoe herstel van zonde plaatsvindt. Ook daarin werd duidelijk dat het juridische kader belangrijk is. De forensische rechtvaardigingsleer staat bol van juridische termen zoals rechtvaardig en schuldig verklaren, toerekening en oordeel. In orthodoxe kringen blijkt er geen ruimte te zijn voor andere invullingen van de rechtvaardigingsleer, omdat deze volgens hen niet contextueel-cultureel bepaald zijn, maar het onopgeefbaar hart is van het christelijk geloof.

Concluderend kunnen we stellen dat ondanks verschillende typering, het juridische taalgebruik in het gereformeerde spreken over zonde de overhand heeft. Tegelijk hoorden we de opstellers van de BGD ook zeggen dat de gereformeerde theologie in het Westen is ontstaan. Naar hun oordeel hoeft dat voor het denken en spreken over zonde weinig gevolgen te hebben. Toch laat de vraag zich niet onderdrukken hoe in andere culturele contexten het Evangelie van Jezus Christus is vertolkt. Het valt niet uit te sluiten dat de theologie van het Westen kan leren van wat de Geest in andere contexten heeft doen oplichten.

3. Eer en schaamte

In het vorige hoofdstuk zagen we dat zonde binnen de gereformeerde traditie vooral juridisch wordt benaderd, een interpretatie die mogelijk samenhangt met de westerse oorsprong van deze theologie. In dit hoofdstuk gaan we verder in op wat dit westen onderscheidt van het oosten, met met daarin in het bijzonder het onderscheid tussen schuld- en schaamteculturen. We beginnen met een antropologische verkenning van de begrippen eer en schaamte: wat zijn eer- en schaamteculturen, en hoe verschillen deze van schuld- en vergevingsculturen? (§3.1)

We onderzoeken vervolgens de rol van eer en schaamte in de mediterrane wereld, de context waarin de Bijbel is ontstaan (§3.2). Op het eerste gezicht lijkt dit een onverwachte benadering: moderne oosterse culturen lijken immers in veel opzichten ver af te staan van de Bijbelse context, bijvoorbeeld wat betreft tijd. Het verband ligt echter in de inzichten die het onderscheid tussen schuld- en schaamteculturen heeft opgeleverd voor de Bijbelwetenschap. Hierdoor is ook meer aandacht gekomen voor het eer-schaamte-discours in de Bijbel. In de conclusie beantwoorden we de deelvraag: *wat wordt er bedoeld met categorieën eer en schaamte en welke rol spelen deze categorieën in de Bijbel?* (§3.3)

3.1. Schuldculturen tegenover eer- en schaamteculturen

In *Defending Shame* beschrijft Te-Li Lau schaamte als de herkenbare pijnlijke ervaring die gepaard gaat met de wens om ineen te krimpen, je terug te trekken en je te verbergen. Door het scherpe bewustzijn van je eigen tekortkomingen gaat schaamte gepaard met een gevoel van waardeloosheid en machteloosheid.⁷³

Antropologen ontdekten al decennia geleden dat de invloed van schaamte op het leven van een individu wereldwijd enorm verschilt. Ruth Benedict, een Amerikaanse antropologe, publiceerde in 1946 *Chrysanthemum and the Sword*,⁷⁴ een boek dat voortkwam uit haar diepgaande onderzoek naar de Japanse cultuur. Ze wilde de waarden en mentaliteit van de Japanners begrijpen, die van cruciaal belang waren voor de Amerikaanse overheid tijdens de Tweede Wereldoorlog.

Een van haar belangrijkste bevindingen was dat schaamte in Japan een centrale rol speelt.⁷⁵ Ze illustreerde dit aan de hand van het verschil in hoe Amerikanen en Japanners reageerden op oorlogsgevangenschap. Een westers leger dat zich in een hopeloze situatie bevindt, geeft zich uiteindelijk over aan de vijand, zo schrijft Benedict. De soldaten beschouwen zichzelf nog steeds als eerbare mannen, en dankzij een internationale afspraak worden hun namen teruggestuurd naar hun

⁷³ Lau, T., *Defending shame* (Grand Rapids: Baker, 2020), 18.

⁷⁴ Benedict, *Chrysanthemum*, 222-223.

⁷⁵ Benedict, *Chrysanthemum*, 224.

thuisland, zodat hun families weten dat ze nog in leven zijn. Ze worden niet als beschaamd beschouwd, noch als soldaten, burgers, noch in de ogen van hun families.⁷⁶

Japanners zouden zich volgens Benedict echter nooit overgeven aan de vijand. Voor hen is eer onlosmakelijk verbonden met vechten tot de dood. In een uitzichtloze situatie zou een Japanse soldaat zijn laatste handgranaat gebruiken om zichzelf te doden, of zonder wapens op de vijand afstormen in een massale zelfmoordaanslag. Overgave is echter geen optie. Zelfs als hij gevangengenomen wordt terwijl hij gewond en buiten bewustzijn was, zou hij zich nooit meer in Japan kunnen vertonen.⁷⁷

Uit dit voorbeeld blijkt dat de Japanse cultuur primair een schaamtecultuur is, aldus Benedict. Volgens Benedict geldt dat overigens voor het overgrote deel van de samenlevingen wereldwijd. In deze veelal oosterse culturen is de orde veel meer gebaseerd op eer en schaamte dan in een westerse cultuur. Die schaamte functioneert om de naam hoog te houden die de persoon, familie of groep heeft. Gezichtsverlies moet te allen tijde worden voorkomen en harmonie en respect zijn belangrijker dan de schuldvraag.

In schaamteculturen wordt de werkelijkheid vaak bekeken vanuit het perspectief van het collectief, de groep waartoe men behoort. De persoonlijke identiteit is vaak afhankelijk van de plaats binnen die groep. Gedrag wordt beoordeeld volgens de normen van de gemeenschap, waarbij het behoud van eer belangrijk is. Schaamteculturen zijn sterk dus afhankelijk van externe sancties om goed gedrag te bevorderen, waarbij het oordeel van anderen en de angst voor verlies van status centraal staan.⁷⁸

Schuldculturen vormen hier tegenover een schil contrast. Onze westerse samenleving is typisch individualistisch. Het doel van een westerse opvoeding is dat kinderen leren 'zelfstandig te denken' en 'hun eigen pad te kiezen.'⁷⁹ . Bovendien is in een schuldcultuur niet het oordeel van de ander, maar wetten en het eigen geweten leidend voor gedrag.

In later antropologisch onderzoek werd een derde cultuur toegevoegd aan de reeds genoemde twee: de angstcultuur. Veel auteurs die de wereld in deze drie culturen indelen, verwijzen naar het werk van Eugene Nida. In zijn antropologisch leerboek *Customs and Cultures* (1954) schrijft hij: "We have to reckon with three different types of reaction to transgressions of religiously sanctioned codes: fear, shame and guilt."⁸⁰ De angstcultuur kenmerkt zich door animistische of traditionele contexten,

⁷⁶ Benedict, *Chrysanthemum*, 38.

⁷⁷ Benedict, *Chrysanthemum*, 39.

⁷⁸ Benedict, *Chrysanthemum*, 222-223.

⁷⁹ Georges, J. & M.D. Baker, *Ministering in Honor-Shame Cultures: Biblical Foundations and Practical Essentials* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2016), 45.

⁸⁰ Nida, *Customs*, 150. Dit derde type wordt in dit onderzoek buiten beschouwing gelaten. Zie voor een overzicht en kritiek op een simplistische driedeling: Cozens, S., 'Shame Cultures, Fear Cultures, and Guilt Cultures: Reviewing the Evidence', *International Bulletin of Missional Research* 42/4 (2018), 326-336.

waarin mensen de onzichtbare wereld van geesten vrezen. Vanuit deze angst streven ze naar het verkrijgen van meer macht over de spirituele wereld.

In plaats van over het onderscheid tussen schuld- en schaamteculturen heeft de filosoof Andreas Kinneging het liever over een eerethiek en gewetensethiek, omdat ethiek expliciet aangeeft dat het in eerste instantie morele, normatieve schemata betreft.⁸¹ Tegenover de gewetensethiek die in de westerse cultuur dominant is, staat de eerethiek van de meeste andere culturen, niet alleen de Aziatische, maar ook bijvoorbeeld de oude Griekse en Romeinse. Goed (of eervol) zijn betekent voor een oude Griek of Romein in aanzien staan, respect genieten en roem verwerven. Slecht zijn heeft te maken met geminacht worden, vernederd, gegriefd, beschaamd, onbekend, niet gevreesd. De morele vraag hoe te leven houdt vooral in 'hoe dwing ik respect af'.⁸²

Verder heeft Kinneging kritiek op een al te strikt onderscheid tussen een schuld- en schaamtecultuur. Hij schrijft: "De opvatting dat de schaamtecultuur in hoofdzaak een vreemde cultuur is en dat wij vrijwel uitsluitend erfgenamen zijn van een schuldcultuur is echter een al te schematische toepassing van onderscheid, waardoor het veel van zijn waarde verliest. In het algemeen geldt mijns inziens dat zowel de schuldcultuur als de schaamtecultuur een zwaar stempel op de westerse geschiedenis heeft gedrukt."⁸³

Ook anderen wijzen op het simplificerende karakter van deze dualiteit. Zo wijst Andy Crouch in er in *the Return of Shame* op dat schaamte in de westerse cultuur juist een steeds grotere rol speelt.⁸⁴ In de huidige maatschappij waarin *social media* een grote rol spelen, worden publieke figuren 'gecanceled', wanneer ze te maken krijgen met brede maatschappelijke afwijzing, vaak via sociale media, vanwege gedrag, uitspraken of standpunten die als onaanvaardbaar of schadelijk worden beschouwd. Crouch geeft in deze context de voorkeur aan de term 'fame-shameculturen' in plaats van 'honor-shameculturen'. Hier draait eer om roem (fame), waarbij mensen zich niet richten op innerlijke waarden die door de gemeenschap als eervol worden beschouwd, maar op het verkrijgen van erkenning voor hun publieke status.

Daarnaast krijgt schaamte steeds meer aandacht in de westerse media. Brene Brown gaf in 2010 een TED Talk met als titel: *The Power of Vulnerability*.⁸⁵ Daarin spreekt ze over het gevoel 'niet genoeg te zijn' en betoogt ze dat kwetsbaarheid essentieel is om dit gevoel van onwaardigheid te overwinnen. In een volgende TED Talk, met als titel *Listening to Shame*,⁸⁶ benadrukt ze dat schaamte

⁸¹ Kinneging, A.A.M, *Geografie van goed en kwaad: filosofische essays* (Houten: Spectrum, 2010), 88.

⁸² Kinneging, *Geografie*, 89-90.

⁸³ Kinneging, *Geografie*, 88.

⁸⁴ Crouch, A., 'The Return of Shame', *Christianity Today*, maart 2015.

⁸⁵ Brown, B., 'The Power of Vulnerability' (Houston: TED 2010), <https://www.youtube.com/watch?v=iCvmsMzIF7o> [geraadpleegd 17 januari 2025].

⁸⁶ Brown, B., 'Listening to Shame', (Houston: TED 2012), <https://www.youtube.com/watch?v=psN1DORYYV0> [geraadpleegd 17 januari 2025].

de grootste barrière is voor kwetsbaarheid. Schaamt doet ons geloven dat we niet goed genoeg zijn, terwijl schuld ons juist kan aanzetten tot verantwoordelijkheid en herstel. Browns TEDtalks die inmiddels miljoenen keren zijn bekeken, raakten kennelijk een gevoelige snaar, óók in het westen.

Bovendien blijft toenemende aandacht voor schaamte ook in de gereformeerde gezindte niet onopgemerkt. Dat blijkt wel uit een recente column in het Reformatorisch Dagblad met de treffende titel 'Wij leven in een schaamtecultuur'. J. Belder schrijft erover: "Er bestaat hier vlees-, koffie-, koop-, bezorg-, ski-, vlieg-, vlees-, voortplantings-, baar-, baby-en meer-dan-tweekinderenschaamte."⁸⁷ Belders column illustreert hoe ook in de gereformeerde gezindte oog ontstaat voor de groeiende aandacht voor schaamte.

Kortom, het verschil tussen een schaamtecultuur en een schuldcultuur is eerder een kwestie van nadruk, dan van soort. Ook in een primaire schaamtecultuur zoals die van Japan zijn andere sturende mechanismen zoals schuld en angst niet geheel afwezig. Het is dus een karikatuur om Japan als een schaamtecultuur en de Verenigde Staten (of Nederland) als een schuldcultuur te bestempelen. Een karikatuur toont de opvallende kenmerken van het onderwerp en maakt het gemakkelijk te begrijpen voor anderen. Maar het is onjuist te suggereren dat een karikatuur alle subtiele variaties en complexe verschillen die in de werkelijkheid bestaan, weergeeft.⁸⁸ Benedicts uitleg helpt wel om te begrijpen hoe fundamenteel schaamte is voor de culturele ordes wereldwijd, en hoe wij in het Westen hebben afgeleerd om dat te begrijpen.

3.1.1 De verhouding tussen schuld en schaamte

Het is niet eenvoudig te benoemen wat precies het verschil is tussen schuld en schaamte. Ten eerste kunnen schaamte- en schuldervaringen elkaar overlappen of tegelijkertijd voorkomen. Ten tweede gebruiken mensen vaak zowel schaamte als schuld om hun volledige scala aan emoties te beschrijven. Hierdoor is het lastig om de verschillende aspecten die bij elke emotie horen, afzonderlijk te verwoorden. Het verschil tussen schaamte en schuld wordt meestal op drie manieren aangegeven.

Allereerst wordt vaak onderscheid gemaakt in de mate van focus op gedrag versus persoon. Schaamte en schuld zijn zelfbewuste emoties die voortkomen uit zelfevaluatie aan de hand van een norm. Het verschil zit in de nadruk: bij schuld de focus ligt op het gedrag ("ik deed iets verkeerd"), terwijl bij schaamte de evaluatie zich op het zelf richt ("ik ben slecht"). Sommigen betwijfelen echter of dit onderscheid tussen schaamte en schuld werkelijk zo scherp is. Volgens Cairns kun je je immers ook schamen voor je daden en je schuldig voelen over wie je bent.⁸⁹ Dit betekent echter niet dat schaamte en schuld volledig samenvallen. Hoewel beide emoties door dezelfde handelingen kunnen

⁸⁷ Belder, J., 'Wij leven in een schaamtecultuur', *Reformatorisch Dagblad*, 9 december 2024.

⁸⁸ Lau, *Defending*, 21.

⁸⁹ Cairns, D.L., *Aidos: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature* (Oxford: Clarendon, 1993), 24.

worden opgeroepen, wijzen ze volgens Williams toch in een andere richting: schuld richt zich op de handeling zelf, terwijl schaamte zich richt op de persoon.⁹⁰

Een tweede onderscheid heeft te maken met de publieke of private aard van een overtreding. Denk aan iemand wiens fout publiekelijk aan het licht komt—de starende blikken, het gevoel van ontmaskering. Dat is schaamte, geboren uit de aanwezigheid van een publiek. Daartegenover staat iemand die in stilte worstelt met een knagend geweten. Dat is schuld. Schaamte ontstaat dus vanwege het oordeel van de ander, terwijl schuld een stille last kan zijn die niemand anders kent.⁹¹

Een laatste onderscheid is dat volgens Te-Li-Lau schaamte, in tegenstelling tot schuld, niet altijd moreel van aard is. Dat is wel zo in geval iemand bijvoorbeeld wordt betrapt op winkeldiefstal en dit schaamte tot gevolg heeft. Er bestaat echter ook niet-morele schaamte: denk aan iemand met dyslexie die tijdens het voorlezen struikelt over zijn woorden. De schaamte die hieruit voortkomt, is niet het gevolg van een morele overtreding, maar kan toch leiden tot het gevoel dat er iets fundamenteel verkeerd is met de persoon zelf.⁹²

Hoewel volgens Brene Brown schaamte alleen maar negatief kan zijn, heeft volgens vele anderen schaamte wel degelijk een positieve functie. Alleen mensen die zich kunnen schamen, ontwikkelen een gevoel voor wat wel en niet gepast is, herkennen (sociale) grenzen en kunnen hun eigen waardigheid en integriteit beschermen.⁹³

3.2 Eer en schaamte in de Bijbel

Nu duidelijk is geworden wat er wordt bedoeld met eer- en schaamteculturen, kan de vervolgstap richting de Bijbel gezet worden. Ook bij het lezen van de Bijbel kan namelijk een bepaalde culturele spanning aanwezig zijn. C.S. Lewis verwoordde zijn ervaring hiermee treffend in een van zijn bekendste preken:

“There is no getting away from the fact that the idea of glory and honor is very prominent in the New Testament and in early Christian writings. Salvation is constantly associated with palms, crowns, white robes, thrones, and splendor like the sun and stars. All this makes no immediate appeal to me at all, and in that respect I fancy I am a typical modern.”⁹⁴

Lewis' ervaring met het lezen van het Nieuwe Testament illustreert dat eer en heerlijkheid, net als in eer- en schaamteculturen, een prominente rol spelen in de Bijbel. In deze paragraaf zal duidelijk

⁹⁰ Williams, B., *Shame and Necessity* (Berkeley: UCP, 1993), 92-93.

⁹¹ Benedict, *Chrysanthemum*, 222-223.

⁹² Lau, *Defending*, 22.

⁹³ Grund-Wittenberg, A., “‘Ich rede vor Königen von deinen Bestimmungen und schäme mich nicht’ (Ps. 119:46)’ in: G. Pfeiderer e.a. (ed.), *Sünde, Schuld, Scham und personale Integrität. Zur neuen Debatte um die theologische Anthropologie* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2022), 144-145.

⁹⁴ Lewis, C.S., *The Weight of Glory* (New York: Harper, 2015).

worden dat er recent binnen de theologie steeds meer aandacht is gekomen voor deze thematiek. Vervolgens wordt onderzocht welke kenmerken, naast de genoemde van Lewis, in de Bijbel wijzen op een schaamteperspectief.

3.2.1 Opkomst binnen de theologie

Al vrij snel bleken Benedicts inzichten uit de culturele antropologie met betrekking tot eer en schaamte ook waardevol voor een beter begrip van nieuwtestamentische teksten. Want ook in het Middellandse Zeegebied van de eerste eeuw bleken eer en schaamte sterk sturende waarden in de menselijke interactie.

Binnen de Bijbelwetenschap was het de studie van Bruce Malina die een tot dan toe blinde vlek bij de interpretatie van het Nieuwe Testament blootlegde. Malina toonde aan dat kennis over het functioneren van eer en schaamte binnen mediterrane sociale systemen essentieel is voor een correcte interpretatie van teksten.⁹⁵

Malina's benadering is niet zonder kritiek gebleven. Een belangrijk bezwaar is het modelmatige karakter van zijn aanpak: Malina legt zijn model als het ware als een mal over de teksten, zonder dat deze teksten van hun kant het model bevragen. Daarnaast bestaat het risico van anachronisme, aangezien sociale wetenschappelijke modellen vaak hun oorsprong vinden in hedendaagse culturen. Ook kan er kritiek zijn op de manier waarop de mediterrane cultuur als een homogene eenheid wordt benaderd, zonder rekening te houden met mogelijke verschillen in sociale interacties.⁹⁶

Ondanks de bezwaren heeft Malina's werk bijgedragen aan een grotere gevoeligheid voor het eer-schaamte-discours bij de interpretatie van het Nieuwe Testament. Nieuwtestamenticus Zeba Crook verwoordt het vrij stellig: "That honor and shame were and (for the most part) remain pivotal cultural values in the Mediterranean is really beyond question. One can debate fruitfully how honor and shame work together and independently, and how they work different in different locations, but there is more than enough evidence to defend the proposition that in the Mediterranean, past and present, these values remain pivotal."⁹⁷

Bovendien bleef het Bijbelwetenschappelijk onderzoek zich niet beperkt tot het Nieuwe Testament. Malina's studie werd later gevolgd door publicaties op het gebied van de interpretatie van de intertestamentaire periode en van het Oude Testament, waarbij niet alleen oog was voor eer en

⁹⁵ Malina, *insights*, 94.

⁹⁶ Klinker-De Klerck, M., 'Lijden omwille van Christus' in: A. Baum & R. van Houwelingen (eds.), *Theologie van het Nieuwe Testament in twintig thema's* (Utrecht: Kok, 2019), 369.

⁹⁷ Crook, Z., 'Honor, Shame, and Social Status Revisited', *Journal of Biblical Literature* 128-3 (2009), 591-611. Hij baseert zich daarbij bijvoorbeeld op Barton, C.A., *Roman Honor: The Fire in the Bones* (Pasadena: UCP, 2001), Horden, P. & N. Purcell, *The Corruption Sea: A Study of Mediterranean History* (Oxford: Blackwell, 2000). De continuïteit van deze waarden is aangetoond in Pitt-Rivers, J., "Honour and Social Status", in J.G. Peristiany (ed.), *Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society* (London: Weidenfeld, 1965), 21-77.

schaamte in de antieke wereld, maar ook in het oude Israël.⁹⁸ Kortom, ondanks kritiek erkennen Bijbelwetenschappers steeds meer het belang van culturele contexten naast historische, literaire en sociale perspectieven.⁹⁹

Het is opvallend dat met name in missiologische literatuur oog is gekomen voor deze culturele noties. Dit valt te verklaren vanuit de taak van de missiologie: zij dient de communicatie van het evangelie die met name plaatsvindt in oosterse culturen. Volgens DeSilva hebben diegenen die leven in Aziatische, Latijns-Amerikaanse, Mediterrane of islamitische landen zelfs een voordeel bij het lezen van het Nieuwe Testament, omdat veel van die culturen een prominente nadruk leggen op eer en schaamte.¹⁰⁰ Het is niet gek dat bij het lezen van de Bijbel in die culturen het schaamteperspectief meer in het oog springt.

3.2.2 Kenmerken van een eer- en schaamteperspectief in de Bijbel

In de volgende paragraaf onderzoeken we de karakteristieke kenmerken van een schaamteperspectief in de Bijbel.¹⁰¹ Voorafgaand aan deze analyse dienen twee opmerkingen te worden gemaakt.

De verleiding zou kunnen zijn om teksten te onderzoeken waar de termen ‘eer’ en ‘schaamte’ gebruikt worden. Culturen waar eer en schaamte normerende factoren zijn, typeren zich echter door een impliciete dynamiek van eer en schaamte. Richards zegt terecht: ‘The most powerful cultural values are those that go without being said’.¹⁰² We kunnen minstens zo goed het schaamteperspectief op het spoor komen, door middel van bepaalde personages of narratieven.

⁹⁸ Zie bijvoorbeeld Wu, D.Y. *Honor, Shame and Guilt. Social-Scientific Approaches to the Book of Ezekiel* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2016) en DeSilva, D.A., ‘The Wisdom of Ben Sira: Honor, Shame, and the Maintenance of the Values of a Minority Culture’, *The Catholic Biblical Quarterly* 58-3 (1996), 433-455.

⁹⁹ DeSilva, D.A., *Honor, Patronage, Kinship & Purity: Unlocking New Testament Culture* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2000), 17.

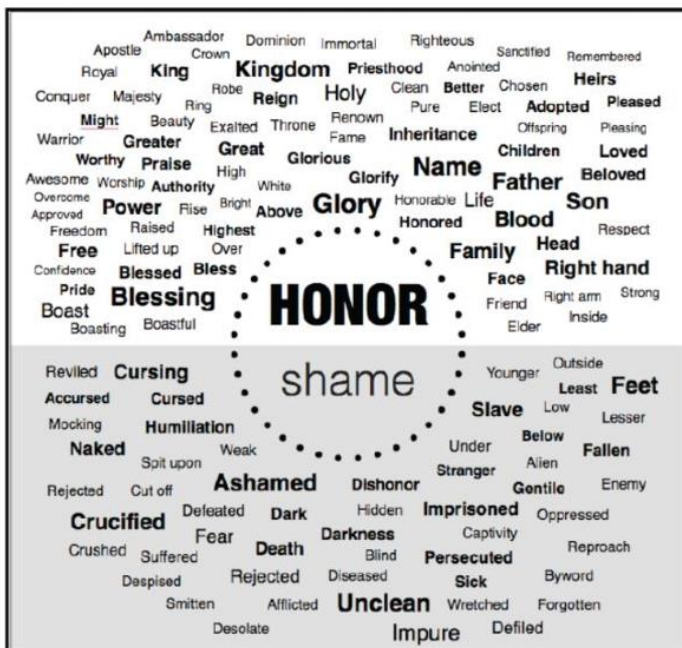
¹⁰⁰ DeSilva, *Honor*, 25.

¹⁰¹ Idealiter zouden ook primaire bronnen genoemd moeten worden. Vanwege de beperktheid van dit onderzoek is ervoor gekozen om met name te richten op Bijbelse voorbeelden die eer-en-schaamtedynamieken illustreren. Voor voorbeelden uit primaire bronnen, zie Crook, Z.A. (ed.), *The Ancient Mediterranean Social World: a Sourcebook* (Grand Rapids: Eerdmans, 2020).

¹⁰² Richards, E.R. & B.J. O’Brien, *Misreading Scripture with Western Eyes. Removing Cultural Blindness to Better Understanding the Bible* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2012), 12.

Een nuttig hulpmiddel hierbij is het woordveld in figuur 1, waarin Bijbelse termen zijn opgenomen die passen binnen het discours van eer en schaamte. In de inleiding van deze paragraaf zagen we hoe

Figuur 1 Bijbelse woorden gerelateerd aan eer en schaamte



Lewis een vergelijkbare ontdekking deed: woorden als ‘kronen’, ‘tronen’ en ‘palmtakken’ verwijzen naar een wereld waarin eer een centrale rol speelt. Het omgekeerde geldt eveneens: termen als ‘naaktheid’, ‘slaven’ en ‘onreinheid’ wijzen op een context waarin schaamte dominant is.

Ten tweede moeten we ons bij onze beknopte verkenning van een schaamteperspectief in de Bijbel realiseren dat we niet te maken hebben met een uniforme cultuur. Wat voor een Jood in het oude Israël als eervol werd beschouwd, kon

bijvoorbeeld sterk verschillen van of zelfs botsen met de opvattingen over eer in de Grieks-Romeinse cultuur. Zo werd bij de Grieken en Romeinen respect voor de goden beschouwd als een essentiële eigenschap van een eerbaar persoon. Een eerbare jood zou echter nooit een heidense tempel bezoeken, omdat de wet van Mozes elke vorm van afgoderij verbiedt.¹⁰³ Joden en Grieken kennen dus de noties van eer en schaamte, maar de invulling van deze culturele waarden kunnen op detailniveau verschillen.¹⁰⁴

1. Collectivisme

Een eerste kenmerk van een schaamteperspectief in de Bijbel is dat er sterk collectief gedacht wordt. Enkele voorbeelden illustreren dit.

Als Jona in een zware storm terechtkomt, werpen de zeelieden het lot om te achterhalen wiens schuld het is dat ze in deze situatie terecht zijn gekomen. Als vervolgens het lot op Jona valt, proberen ze te ontdekken wie hij is. Daarbij is het opvallend dat ze eerst vragen naar de groep waar hij bij hoort: “Vertel ons toch door wie dit onheil ons overkomt. Wat is uw werk en waar komt u vandaan? Wat is uw land en van welk volk bent u?” (Jona 1:8) De vragen van de zeelieden benadrukken dus het collectieve karakter van hun denken.

¹⁰³ DeSilva, *Honor*, 37.

¹⁰⁴ Voor de uitkomst van dit onderzoek zijn deze details niet relevant. Het belangrijkste is dat we erkennen dat de begrippen eer en schaamte in zowel het joodse als Grieks-Romeinse cultuur aanwezig zijn, met andere woorden door de gehele Bijbel heen een rol spelen.

Een ander voorbeeld van collectief denken in de Bijbel is de aanwezigheid van geslachtsregisters. Voor de oorspronkelijke schrijvers en toehoorders waren ze van grote betekenis. Ze vormden de basis voor aanspraken op macht, status, rang, positie of erfenis.¹⁰⁵ Het collectief bepaalt dus in grote mate de waarde van een individu, aangezien iemands afkomst en plaats binnen de gemeenschap invloed hadden op hoe die persoon werd beoordeeld en welke kansen hij of zij kreeg in het sociale leven.

In het Middellandse Zeegebied van de eerste eeuw vormde familie (de *kin group*) een nauwe eenheid waarin economische, politieke en religieuze banden gedeeld werden. Een van de kenmerken van zo'n *kin group* was dat men elkaars overtredingen hoorde voor de te verbergen en op die manier de familie-eer hoog te houden.¹⁰⁶

Deze dynamiek komt bijvoorbeeld tot uiting in de aarzeling van Jozef om Maria aan publieke vernedering bloot te stellen wanneer zij zwanger blijkt te zijn terwijl ze nog niet getrouwd zijn. Het is een daad van rechtvaardigheid dat Jozef probeert de schaamte van zijn vrouw, en medegelovige jood, zoveel mogelijk verborgen te houden door stilletjes van haar weg te gaan.¹⁰⁷

In het Nieuwe Testament wordt het collectieve denken van de (joodse) cultuur soms juist uitgedaagd. Zo verzet Johannes zich tegen het idee dat het feit dat 'wij Abraham als vader hebben' (Luk 3:8) een voorsprong in Gods ogen zou betekenen. Een vergelijkbare gedachte komt naar voren bij Paulus wanneer hij zichzelf omschrijft: "besneden op de achtste dag, uit het geslacht van Israël, van de stam Benjamin, een Hebreeër uit de Hebreeën, wat de wet betreft een Farizeeër" (Fil. 3:5). Paulus erkent dat hij volgens de maatstaven van de cultuur voldoende redenen heeft om zich op te beroepen op zijn afkomst en status. Toch blijkt uit het vervolg dat hij zich juist niet op deze zaken wil beroemen, maar dat alleen Christus van belang is.

2. Toegeschreven eer

Als het gaat om eer moet een belangrijk onderscheid gemaakt worden. Er is zowel toegeschreven eer (*ascribed honor*) als verworven eer (*achieved honor*).

Toegeschreven eer is de waarde die iemand wordt toegekend op basis van afkomst. In het Nieuwe Testament zien we dit duidelijk bij de Sadduceeën en Herodianen. Zij behoorden tot de elite van Jeruzalem. Hun status was verkregen door geboorte; ze maakten deel uit van de juiste families en genoten daardoor macht en bezit.¹⁰⁸

¹⁰⁵ DeSilva, *Honor*, 159.

¹⁰⁶ DeSilva, *Honor*, 171.

¹⁰⁷ DeSilva, *Honor*, 172.

¹⁰⁸ Malina, *Insights*, 92-93.

Eer kan ook later in het leven worden toegeschreven, hetzij door adoptie in een meer eerbiedwaardige familie, hetzij door het verlenen van een speciale burgerschapsstatus of door het verlenen van een ambt.¹⁰⁹

Er bestaat ook toegeschreven schaamte. Binnen die categorie vielen in het Nieuwe Testament bijvoorbeeld de tollenaars, Samaritanen, blinden, melaatsen en bezetenen. Hun schaamte is als het ware aangeboren: het is afgeleid van sociale werkelijkheden die buiten hun macht om gaan.¹¹⁰

Op Jezus zelf rustte in de ogen van omstanders ook schaamte vanwege zijn afkomst. Hij was hij immers de zoon van Maria, die, in hun ogen, ongehuwd zwanger was geworden. Bovendien was Hij afkomstig uit het weinig indrukwekkende Nazareth, wat Nathaniël ertoe bracht zich af te vragen: "Kan uit Nazareth iets goeds komen? (Joh. 1:47) "¹¹¹

3. Verworven eer

Naast toegeschreven eer bestond er ook verworven eer (*achieved honor*). Deze eer werd niet toegekend op basis van afkomst, maar op basis van een deugdzaam leven.¹¹² De soldaat die zich in de strijd onderscheidde door zijn moed, ontving een ereteken en werd met lof toegezongen. Tijdens feestelijke bijeenkomsten roemde men de weldoener die royaal had bijgedragen aan de gemeenschap, zijn naam werd vereeuwigd in inscripties. De wetsgetrouwe Jood werd bewonderd door zijn medegelovigen.¹¹³ Ook in de Bijbel komen we het fenomeen van verworven eer tegen.

Spreuken 31 schildert het beeld van de deugdelijke huisvrouw. Ze staat vroeg op, koopt een akker en plant een wijngaard met de opbrengst van haar werk. Haar handen spinnen wol, haar armen zijn sterk door haar toewijding. Ze opent haar hand voor de armen en strekt haar handen uit naar de behoeftigen. Het eindigt met de erkenning van de eer en lof die haar toekomt vanwege haar karakter en daden: 'Veel dochters hebben krachtige daden verricht, maar jij overtreft ze allemaal.' (Spr. 31:29)

Er is nog een bijzondere manier waarop we in het Nieuwe Testament zien dat eer verworven (en verloren) wordt, namelijk door het sociale spel van uitdaging en riposte. Een uitdager stelt de uitgedaagde voor een dilemma, vraagstuk of verwijt, waar een antwoord op verwacht wordt. Het is vervolgens aan omstanders om te oordelen of de uitgedaagde persoon al dan niet op een goede manier heeft geantwoord of dat hij eer 'verliest'.¹¹⁴

¹⁰⁹ DeSilva, *Honor*, 28.

¹¹⁰ Georges & Baker, *Ministering*, 43.

¹¹¹ Georges & Baker, *Ministering*, 91.

¹¹² Crook, Z.A. (ed.), *The ancient Mediterranean social world: a sourcebook* (Grand Rapids: Eerdmans, 2020), 64.

¹¹³ DeSilva, *Honor*, 28-29.

¹¹⁴ DeSilva, *Honor*, 28.

In de evangeliën kom je deze uitdaging-ripostes veelvuldig tegen. Het kenmerkt bijvoorbeeld Jezus' relatie met religieuze leiders die hem constant uitdagen. Als Jezus bijvoorbeeld in Lukas 13 een vrouw op de sabbat geneest, daagt de leider van de synagoge Hem uit door publiekelijk te stellen dat er zes dagen om te werken zijn. Jezus verdedigt zichzelf en wint het bij het publiek: "En toen Hij dit zei, stonden al Zijn tegenstanders beschaamd en de hele menigte was blij om alle heerlijke dingen die door Hem gebeurden" (Luk. 13:17). De omstanders die van belang zijn voor het al dan niet toekennen van eer worden in een dergelijke situatie de publieke rechtbank genoemd (*public court of reputation*).¹¹⁵

Essentieel om dit sociale spel te begrijpen, is dat eer in deze samenleving wordt gezien als een 'beperkt goed'.¹¹⁶ In feite zijn in deze samenleving alle gewenste dingen in het leven, zoals land, rijkdom, gezondheid, respect, invloed en veiligheid, eindig en maar beperkt beschikbaar. Het merendeel van het eigendom, de rijkdom en de macht is in handen van een klein aantal mensen, en toegang tot deze middelen werd verkregen via persoonlijke relaties. Malina schrijft: "What this means, then, is that the society we are considering is a society that looks upon all social interactions outside the family or substitute family as a contest for honor (...) in which players are faced with wins, ties and losses."¹¹⁷

Markus beschrijft in dit verband bijvoorbeeld een vraag van Johannes en Jakobus aan hun meester Jezus: of ze aan zijn rechterhand mogen zitten. Omdat deze ereplaatsen beperkt zijn, is het niet verwonderlijk dat de andere tien discipelen het hen 'zeer kwalijk begonnen te nemen' (Mark. 10:41).

4. Patronage en wederkerigheid

Een ander kenmerk van een schaamteperspectief in de Bijbel is patronage. Omdat gewenste goederen beperkt waren en je beschikbaarheid tot deze goederen afhing van connecties, werden er patroon-cliëntrelaties aangegaan. Dit waren relaties tussen twee vaak ongelijke partijen, waarbij een patroon, superieur in de relatie, (materiële) goederen aan een cliënt aanbood, zoals een stuk land, een geldbedrag of voedsel. De cliënt stond zodoende bij zijn patroon in het krijt en was zijn weldoener verschuldigd om hem op immateriële wijze te bedanken. Dat deed hij bijvoorbeeld door hem (publiekelijk) eer te bewijzen of gehoorzaamheid en loyaliteit te tonen.¹¹⁸

¹¹⁵ DeSilva, *Honor*, 40.

¹¹⁶ Malina, *Insights*, 95. Over eer als beperkt goed is wel discussie. Cairns stelt dat eer niet per se een beperkt goed is, maar dat het beperkt wordt door zijn eigen beperkingen. Zie Cairns, D.L., "Honour and Shame. Modern Controversies and Ancient Values", *Critical Quarterly* 53 (2011), 23-41.

¹¹⁷ Malina, *Insights*, 38.

¹¹⁸ Crook, *Ancient*, 243.

Persoonlijke patronage was niet de enige vorm van patronage in de antieke wereld. De meeste openbare evenementen, of het nu ging om religieuze feesten of lokale atletiekwedstrijden, werden door rijke weldoeners 'geschonken' aan de inwoners van de stad.¹¹⁹ Ook daarvan zien we voorbeelden in de Bijbel.

In Lukas 7 wordt een centurion gekarakteriseerd als een lokale patroon, die doet wat weldoeners vaak doen: een gebouw oprichten voor openbaar gebruik. Wanneer een lid van het huishouden van deze weldoener in een kritieke situatie verkeert, zoekt de weldoener hulp bij Jezus. In plaats van zelf naar Jezus te gaan, schakelt hij de Joodse oudsten in, aangezien die in een betere positie lijken te zijn om een gunst te vragen van deze Joodse Genezer. Hij kan hem om deze gunst vragen omdat hij hen heeft welgedaan.

De Joodse oudsten benaderen Jezus en geven aan waarom Hij zou moeten helpen: "Hij heeft ons volk lief en heeft zelf de synagoge voor ons gebouwd" (Luk. 7:5). Hiermee erkennen zij de weldaad van de centurion en tonen zij hun dankbaarheid door voor hem te bemiddelen. Uiteindelijk ontvangt de centurion wat hij nodig had: zijn dienaar wordt door Jezus genezen.¹²⁰

5. Het narratief van statusomkering (of eerherstel)

Eer en schaamte komen in de Bijbel ook tot uiting in narratief van statusomkering. Dit houdt in dat iemand op wie schaamte rust, wordt verheven tot een positie van eer. Volgens Georges zijn er tal van Bijbelse voorbeelden aan te wijzen.¹²¹

De vreemdeling Abraham werd bijvoorbeeld gezegend met een grote naam en een groot nageslacht. De afgewezen echtgenote Leah schonk Israël zijn eerste vier zonen. De opgegeven broer en zoon Jozef werd uit de put verheven tot de troon van Egypte en Mozes, de stotterende herder overwon de farao en leidde Gods volk naar het beloofde land.¹²²

- **He purifies the defiled** (Mk 5; 7;14-23, Acts 10:15; Heb 9:13-14)
- **He clothes the naked** (Gen 3:21; Is. 61:10; Lk 15:22; 2 Cor 5:1-5; Rev 19:8)
- **He enriches the poor** (1 Sam 2:8, Lk 6:20)
- **He cleanses the dirty** (Mt 8:2-3; 1 Jn 1:7; Rev 7:14)
- **He returns the exiled** (Jer 29:10-14; Lk 15:22-24)
- **He strengthens the weak** (Is 40: 29-31; 2 Cor 12:9; 13:4; 1 Pet 5:10)
- **He heals the sick** (Ex 23:25; Mt 9:27-35; 11:4-6; Rev 21:4)
- **He raises the dead** (Jn 11:23-44; Rom 4:17; 1 cor 15:42-43)
- **He exalts the humbled** (Prov 3:34; Lk 1:52; Phil 2:8-9; Jas 4:10)
- **He adopts the orphans** (Ezek 16:1-10; Rom 9:25-26; Gal 4:1-6)
- **He blesses the cursed** (Ps 109:28; Gal 3:13-14)
- **He makes wise the foolish** (Jas 1:5; 1 Cor 2:6-12)
- **He liberates the oppressed** (Gen 41; Lk 4:18; Acts 16:25-26)
- **He frees the slaves** (Ex 6:6; Rom 6:15-23; Gal 4:7-9)
- **He enlightens the darkened** (Acts 26:18; Col 1:13)
- **He accepts the rejected** (Mt 9:10; Acts 10:35)
- **He befriends the enemy** (John 15:14-15; Rom 5:10)
- **He draws near to the distant** (Is 57:19; Eph 2:17-18)
- **He enthrones the powerless** (1 Sam 2:8; Eph 2:6; Rev 2:26-27)
- **He marries the adulterer** (Hos 3; Rev 19:7)
- **He finds the lost** (Lk 15:4; 19:10)
- **He hosts the hungry** (Ps 23:5; Lk 15:23; Rev 19:9)
- **He raises the lowly** (1 Sam 2:8; Mt 20:16)
- **He remembers the forgotten** (1 Sam 1:11)
- **He gives victory to the defeated** (Rom 8:37; Rev 12:11)
- **He gives life to the barren** (Gen 21:1-7; Ps 113:9; Is 54:1-5)
- **He gives citizenship to the foreigner** (Ruth 1:1-4:22; Eph 2:12, 19; Phil 4:20)
- **He gives an inheritance to those without a birthright** (Is 61:7; Eph 1:11-18; 1 Pet 1:4)

Figuur 2 Bijbelse figuren van statusomkering

¹¹⁹ DeSilva, *Honor*, 96.

¹²⁰ DeSilva, *Honor*, 123-124.

¹²¹ Georges & Baker, *Ministering*, 76-83.

¹²² Georges & Baker, *Ministering*, 81.

Figuur 2¹²³ laat zien dat het narratief van statusomkering niet alleen in het Oude Testament voorkomt. In §4.4.2 zal dieper worden ingegaan hoe de omkering van schaamte naar eer, ook wel eerherstel genoemd, ook in het Nieuwe Testament een cruciale rol speelt bij een schaamteperspectief op zonde.

6. Reinheid

Een laatste kenmerk van eer en schaamte in de Bijbel is de nadruk op reinheid. Reinheidsregels dienden om mensen, plaatsen, voorwerpen en gebeurtenissen in een bepaalde orde te plaatsen, zodat alles op de juiste plek en tijd was. Deze regels waren een symbolische uitdrukking van de identiteit en kernwaarden van de gemeenschap. Reinheid werd geassocieerd met eer, terwijl onreinheid schaamte met zich meebracht.¹²⁴

Het concept van reinheid komt onder andere op vanuit de Joodse cultuur. In het Oude Testament wordt de noodzaak om reinheidsvoorschriften na te leven uiteengezet in Leviticus 19:2: "Wees heilig, want Ik ben heilig." Deze roep om heiligheid, die voortkomt uit de verbondenheid met de Heilige, vereist dat het volk zelf ook heilig is.¹²⁵

In het Nieuwe Testament zien we dat reinheid door het optreden van Jezus een nieuwe invulling krijgt. Door op een sabbat te genezen, roept Jezus een debat op over de betekenis van de sabbat – en dus over de betekenis van reinigingsregels die met 'tijd' te maken hebben. Ook doorbreekt Jezus sociale grenzen door met tollenaars (Luk. 19) en overspelige vrouwen (Joh. 8) om te gaan, zonder daarbij zelf onrein te worden.¹²⁶

3.3 Deelconclusie

In dit hoofdstuk werd gezocht naar een antwoord op de vraag *wat wordt er bedoeld met categorieën eer en schaamte en welke rol spelen deze categorieën in de Bijbel?*

In §3.1 kwam uit het onderzoek van Ruth Benedict naar voren dat er een verschil bestaat tussen culturen die gericht zijn op schaamte en op schuld. Schaamteculturen zijn collectivistisch van aard en richten zich op het behoud van de naam en de eer van een individu, familie of groep. Het oordeel van anderen speelt hierbij een belangrijke rol bij het bepalen van gedrag. In contrast hiermee zijn

¹²³ Georges & Baker, *Ministering*, 170.

¹²⁴ Zie bijvoorbeeld Douglas, *Purity and Danger* (Londen: Routledge and Kegan Paul, 1966).

¹²⁵ Malina onderstreept echter dat het reinheidsdenken ook in de Grieks-Romeinse wereld sterk aanwezig was, maar dat dit minder wordt benadrukt dan reinheid in de Joodse cultuur. "I emphasize this now, since there is a marked tendency to ignore the importance of purity codes and pollution taboos in the Greco-Roman world and to focus purely on Jewish purity maps." Malina, *Insights*, 247.

¹²⁶ Klinker-De Klerck, M., 'Eer en schaamte in het Nieuwe Testament. Implicaties voor het spreken over heil', *Theologia Reformata* 66/3 (2023), 223. De genoemde voorbeelden laten zien dat onreinheid zowel cultisch (o.a. ziekte) als moreel (zonde) van aard kan zijn (zie ook §4.4.2). Vanwege de beperktheid wordt daar nu niet nader op ingegaan.

schuldculturen individualistisch ingesteld en ligt de nadruk op de vraag naar schuld, waarbij de wet en het geweten van het individu leidend zijn voor het gedrag.

Op het onderscheid tussen schuld- en schaamteculturen kwam kritiek. Een van de kritiekpunten was bijvoorbeeld dat in geen enkele cultuur maar één sturend mechanisme zoals schaamte aanwezig is. Daarnaast lijkt ook de westerse cultuur, vanouds getypeerd als schuldcultuur, zich steeds meer in de richting van een schaamtecultuur te bewegen. Geconcludeerd werd dat het onderscheid tussen schuld- en schaamteculturen meer een kwestie van nadruk is dan van soort.

Verder werd gezocht naar een antropologisch onderscheid tussen schuld en schaamte. Het belangrijkste bleek dat schuld betrekking heeft op handelingen, terwijl schaamte te maken heeft met de identiteit van een persoon.

In §3.2 werd zichtbaar hoe inzichten uit de culturele antropologie verder onderzoek naar het eer-schaamte-discours in de Bijbel hebben aangewakkerd. Hoewel de dynamiek van eer en schaamte voor westerse ogen vaak onopgemerkt blijft, bleek uit tal van voorbeelden deze onmiskenbaar aanwezig te zijn in Bijbelse teksten. Dit werd duidelijk uit typische elementen van een schaamtecultuur: collectief denken, eer die zowel wordt toegeschreven als verworven, de dynamiek van patronage, narratieven van statusomkering (eerherstel) en het terugkerende thema van reinheid.

Met dit verworven inzicht richten we ons op het volgende hoofdstuk, waarin de vraag centraal staat of het schaamteperspectief op Bijbelse teksten ook ons begrip van zonde kan verdiepen.

4. Spreken over zonde vanuit schaamteperspectief

In hoofdstuk 2 werd vastgesteld dat de gereformeerde traditie zonde vaak benadert vanuit schuld en recht: de mens wordt schuldig aan God door ongehoorzaamheid aan Zijn wet. Hoofdstuk 3 toonde aan dat een Bijbellezing met ‘oosterse ogen’ culturele noties onthult die voor westerse ogen niet meteen zichtbaar zijn. Een eer-en-schaamteperspectief verrijkt het begrip van Bijbelse teksten. Dit hoofdstuk gaat verder door te onderzoeken hoe dit perspectief bijdraagt aan een dieper inzicht in wat zonde is.

In dit hoofdstuk wordt onderzocht of en hoe zonde gedefinieerd kan worden in termen van eer en schaamte. De opzet van dit hoofdstuk is als volgt: eerst wordt de werkwijze toegelicht (§4.1). Vervolgens wordt een zondeleer vanuit schaamteperspectief uitgewerkt volgens drie thema’s: het wezen van zonde (§4.2), de gevolgen (§4.3) en het herstel (§4.4), met telkens een vergelijking met de gereformeerde zondeleer zoals die besproken is in hoofdstuk 2. Tot slot (§4.5) worden twee vragen beantwoord: *hoe kan zonde gedefinieerd worden in termen van eer en schaamte?* en *Welke rol spelen eer en schaamte in de gereformeerde zondeleer?*

4.1 Verantwoording werkwijze

In een artikel met de veelzeggende titel *Have Theologians No Sense of Shame?* doet Wu een opvallende constatering. Hij betoogt dat de thematiek van eer en schaamte nauwelijks is verdisconteerd in de theologie. Een uitzondering hierop is het onderzoeksveld van de missiologie. Missiologen worden immers vanuit de zendingspraktijk geconfronteerd met vragen op dit gebied. De theologie als geheel lijkt echter weinig belang te hechten aan het schaamteperspectief.

Volgens Wu komt dit omdat niet wordt ingezien dat eer en schaamte theologische thema's zijn. Het lijkt erop, betoogt hij, dat theologen het relateren aan de psychologie in plaats van de theologie. De psychologie gaat dan over subjectieve waarheden, en de theologie wordt verondersteld over objectieve waarheden te gaan. “As a result, honor-shame language seems ill-suited to describe ultimate realities, like God and salvation from sin.”¹²⁷ Dit sluit aan bij wat Huizing eerder zei over dat de dogmatiek te veel georiënteerd is op schuld. Omdat zendelingen vanuit de praktijk het goede nieuws proberen te verwoorden in andere culturele contexten is het niet verwonderlijk dat zij wel de meerwaarde zien van winst uit cultureel-antropologische hoek.

Om een zondeleer in schaamteperspectief te doordenken, kan het dus helpend zijn om te rade te gaan bij missiologische literatuur. Georges en Baker bieden een inzichtgevende vergelijking tussen schaamte- en schuldgeoriënteerd gedrag. Beide systemen worden in onderstaande tabel¹²⁸ tegenover elkaar gezet. Daarin laat het schema alleen de grotere dynamiek zien; de werkelijkheid is complexer. In

¹²⁷ Wu, J., ‘Have Theologians No sense of Shame? How the Bible Reconciles Objective and Subjective Shame’, *Themelios* 43-2 (2018), 205-219.

¹²⁸ Georges & Baker, *Ministering*, 38. De vertaling is overgenomen van Klinker, *Implicaties*, 222.

de derde kolom worden verschillende elementen van beide systemen verbonden aan de al eerder gebruikte indeling van de zondeleer, namelijk het wezen, gevolg en herstel van de zonde.¹²⁹

	Cultureel gedrag op schuld gebaseerd	Cultureel gedrag op schaamte gebaseerd	Relatie tot de zondeleer
Culturele context	individualistisch, westers	collectief, 'Majority World'	
Definitie van 'normaal'	regels en wetten	verwachtingen en idealen	<i>Wezen van de zonde</i>
Gids voor het gedrag	introspectief geweten	publieke gemeenschap	
Resultaat van de overtreding	schuld	schaamte	<i>Gevolg van de zonde</i>
Kernprobleem	'ik heb een fout begaan' (doen)	'ik ben een fout' (zijn)	
Getroffen partij	de overtreder	de groep	
Reactie van de overtreder	rechtvaardigen, belijden, verontschuldigen	verbergen, vluchten, bedekken	<i>Herstel van de zonde</i>
Reactie van de samenleving	straffen om recht te doen	uitsluiten om schaamte weg te nemen	
Oplossingswijze	vergeving	eerherstel	

Tabel 1 Vergelijking tussen schaamte- en schuldgeoriënteerd gedrag in relatie tot de zondeleer

Deze drie categorieën zullen in de drie volgende paragrafen verder worden uitgediept en aangescherpt.

Zijn er Bijbelse gegevens om een dergelijk schaamteperspectief op de zondeleer ondersteunen, en zo ja, welke?

4.2 Het wezen van de zonde: het ontoren van God

Uit tabel 2 kan worden afgeleid dat in een schuldcultuur wetten en regels de norm vormen voor goed gedrag. Het overtreden van deze wetten zou dus, in grove lijnen, in een schuldcultuur getypeerd kunnen worden als het wezen van zonde. Dit sluit aan bij hoofdstuk 2, waarin geconcludeerd werd dat zonde in de gereformeerde traditie met name werd gekenmerkt als ongehoorzaamheid. Verder werd in hoofdstuk 2 duidelijk dat de gereformeerde traditie altijd heeft benadrukt dat zonde in relatie tot God is, om moralisering van de zonde te voorkomen.

Ook John Piper verbindt zonde aan God zelf, maar zet daarbij niet de wet maar de eer van God centraal. Hij schrijft: "What is the nature of sin? The profaning of God's name. In other words: they have not lived as though God's values were supremely important to God, and to themselves. They belittle and diminish God."¹³⁰ Deze gedachte, waarbij de eer van God centraal staat, pakt ook Jackson Wu op in *Reading Romans with Eastern Eyes*. Volgens Wu laat Paulus zien dat bij het omschrijven van wat zonde is, de eer (*doxa*) van God een centrale rol speelt. Daarnaast wordt in Romeinen duidelijk, aldus Wu, dat de mens onlosmakelijk verbonden is met de eer (of heerlijkheid) van God, of er als gevolg

¹²⁹ Eigen indeling.

¹³⁰ Piper, J., 'Isaiah 48:9-11: For My Name's Sake' <https://www.desiringgod.org/labs/for-my-names-sake> [geraadpleegd 16-1-2025].

van de zonde juist van is losgeraakt zoals bijvoorbeeld blijkt uit Romeinen 3:23: "Want allen hebben gezondigd en missen de heerlijkheid van God."

In deze paragraaf wordt gezocht naar een definitie van het wezen van zonde als het 'onteren van God' en de ondersteuning daarvan met Bijbelse gegevens. Als uitgangspunt voor de beschrijving van zonde worden enkele passages uit de Romeinenbrief genomen.¹³¹

4.2.1 Gods eer staat op het spel

In Romeinen 1:18 vat Paulus het menselijke probleem samen: "Want de toorn van God wordt geopenbaard vanuit de hemel over alle goddeloosheid en ongerechtigheid van de mensen, die de waarheid in ongerechtigheid onderdrukken". Wu legt er de vinger bij dat de ongerechtigheid van mensen in het vervolg van het hoofdstuk niet in juridische termen wordt verwoord, maar in eer-en-schaamtetaal. "Want zij hebben, hoewel zij God kennen, Hem niet als God *verheerlijkt* of gedankt, maar zij zijn verdwaasd in hun overwegingen en hun onverstandig hart is verduisterd (...) en hebben zij de *heerlijkheid (doxa)* van de onvergankelijke God vervangen door een beeld dat lijkt op een vergankelijk mens, op vogels en op viervoetige en kruipende dieren." (Rom. 1:21-23) Paulus gebruikt volgens Wu eer-schaamte-taal om uit te leggen hoe God ongerechtigheid ziet. In plaats van de onsterfelijke God te verheerlijken, heeft de mensheid Zijn glorie ingewisseld voor afgoden. Dit thema van het verwisselen van Gods eer is een echo uit Oude Testament zoals bijvoorbeeld in Psalm 106:20, waarbij de psalmist Israëls afgodendienst bij de Horeb in herinnering brengt.

Bij Paulus' verhandeling over de zonde in Romeinen 1:18-32 wordt de wet nergens genoemd. Zonde betekent vanuit schaamteperspectief God ontteren en daardoor beschamend handelen. Zonde is zelfverheffing: we denken hoger van onszelf dan we zouden moeten.¹³² Voordat zondaars Christus leren kennen, delen ze Gods perspectief op glorie niet. Zondaars behandelen God alsof Hij niet oneindig kostbaar, wonderbaarlijk en lofwaardig is. In het beste geval behandelen we Hem als iets gewoons. In het slechtste geval uiten we openlijk minachting voor Hem. De zonden die worden opgesomd in Romeinen 1:29-32 zijn simpelweg uitingen van de beschamende veronachtzaming van God door de mensheid.¹³³

Romeinen 2 is cruciaal voor het begrijpen van het wezen van zonde in schaamteperspectief, omdat zowel 'wet' als 'eer' in één adem worden genoemd. In vers 23 staat: "U die in de wet roemt, onteert u God door de overtreding van de wet?" Wu wijst erop dat "onteren" het hoofdwerkwoord is van deze zin. De woorden "door de wet te overtreden" zijn een voorzetselbepaling die het

¹³¹ Ik had hierbij ook voor andere teksten kunnen kiezen. Voor het doel van dit onderzoek volstaat het echter om met name voorbeelden uit deze brief te noemen, die erg bepalend is geweest voor de gereformeerde theologie.

¹³² Wu, *Reading*, 44.

¹³³ Wu, *Reading*, 45.

hoofdwerkwoord nader bepalen. Het wezen van zonde is ten diepste dus het ontoren van God, het overtreden van de wet is een manier waarop dat gebeurt.

Volgens Wu moeten we geen valse tweedeling zien tussen eer-schaamte en de wet. De wet van Mozes is het middel waarop God als Koning regeert over Zijn volk. De meest directe manier om een koning te ontoren is door hem ongehoorzaam te zijn. Toch beschrijft volgens Wu de metafoor van ‘de wet’ slechts één manier waarop mensen God ontoren.

Ook Te-Li-Lau ziet geen tegenstelling tussen eer-schaamte en wet: “At its core, sin is idolatry. It is failure to honor God (Rom 1:21), participating in distorted systems of honor and shame that suppress the truth that God alone is the one who deserves honor. More broadly, sin is lawlessness. It is any failure to conform to God’s moral law, and it is that which is shameful before God.”¹³⁴

4.2.2 God als de grote Weldoener

In het voorgaande hoofdstuk is uiteengezet dat de Grieks-Romeinse samenleving bekend stond als een samenleving waarin patronage een belangrijke rol speelt. Volgens DeSilva kunnen we nog een stap verder gaan: tussen alle patroon-cliëntrelaties is de belangrijkste verticaal van aard: de relatie tussen God en mens, waarbij God de grote Weldoener is.

Doordat God de Schepper en Onderhouder van het leven is, staat de mens bij Hem in het krijt. Vanaf het moment dat een mens adem begint met ademen, is hij verschuldigd om de God die Hem adem geeft te eren. God is altijd de eerste gever, die ons verplicht om Hem met dankbaarheid te antwoorden. Daarom staan zowel Joden als heidenen gelijk voor God, als ontvangers van de genade van de Genadige, zonder recht op Gods wederkerigheid, maar beide verplicht om op Zijn genade te reageren. Het is op dit punt waar de mensheid heeft gefaald. Zowel heidenen als Joden gaven God niet de eer en dienst terug die Hij verdiende, maar gingen zelfs zo ver dat ze God beledigden door openlijke ongehoorzaamheid (Rom. 1-2).¹³⁵

Gods karakter als Weldoener wordt ten diepste geopenbaard in de dood van Jezus. Het laat Gods rechtvaardigheid zien (Rom. 1:3) en toont dat Zijn vrijgevigheid alle verwachtingen overtreft. De vroege christenen worden aangespoord om deze grenzeloze vrijgevigheid te zien als Gods oproep om met heel hun hart te reageren (2 Petr. 1:3-11). Gods weldaad is niet alleen algemeen, maar wordt persoonlijk als Hij de Beschermmer wordt van hen die Zijn Zoon in geloof aannemen.¹³⁶ Een leven in gehoorzaamheid is voor cliënten van deze Patroon noodzakelijk om hun dankbaarheid te tonen. Als Jezus Zijn leven aan ons gaf, schieten we tekort in onze wederkerigheid, behalve als we ons complete leven aan Hem teruggeven.¹³⁷

¹³⁴ Lau, *Defending*, 153.

¹³⁵ DeSilva, *Honor*, 129.

¹³⁶ DeSilva, *Honor*, 130.

¹³⁷ DeSilva, *Honor*, 145.

4.2.3 Vergelijking met het wezen van zonde in gereformeerde zondeleer

Het wezen van de zonde werd in deze paragraaf vanuit schaamteperspectief gedefinieerd als het 'ontere van God zelf'. Deze definitie roept de vraag op hoe zij zich verhoudt tot de gereformeerde zondeleer zoals besproken in hoofdstuk 2. Daar werd duidelijk dat zonde in de gereformeerde traditie niet slechts een moreel falen is, maar draait om een verstoorde relatie met God. De kern van de zonde ligt in het breken van die relatie. De gereformeerde zondeleer is dus niet moreel, maar theologisch van aard.

Dit is een opvallende overeenkomst met de zonde vanuit schaamteperspectief. Ook hier staat God centraal; ditmaal als Degene die alle eer toekomt. De zonde van de mens is hierin gelegen, dat de mens deze eer aan God onthoudt en Hem zo beschaamt. Beide zienswijzen zijn dus sterk theologisch van aard.

In hoofdstuk 2 werd het wezen van de zonde daarnaast gedefinieerd als 'ongeloof'. Op het eerste gezicht lijkt het minder voor de hand te liggen om dit te koppelen aan schaamte. Toch definiëren zowel Luther als Barth ongelooft als het 'verachten van God en Zijn werken'. Ongelooft uit zich kennelijk in een houding waarin God wordt geminacht, een houding die nauw verbonden is met het ontene van God.

Hiermee samenhangend werd in hoofdstuk 2 gewezen op de zonde als 'ongehoorzaamheid'. De auteurs van de BGD maakten geen keuze van prioriteit tussen deze twee. Ongelooft en ongehoorzaamheid zijn beide gelijkwaardige aspecten van de gereformeerde zondeleer. Dit verandert wanneer het schaamteperspectief wordt gehanteerd. Daarbij staat ongelooft, in de vorm van verachting of het ontene van God, vóór de ongehoorzaamheid. Het gaat om het missen van de eer van God zelf, het overtreden van de wet is slechts de manier waarop dat gebeurt.

De beschrijving van God als Weldoener of Patroon lijkt in eerste instantie uniek, maar sluit verrassend goed aan bij gereformeerde opvattingen. In de gereformeerde theologie is veel aandacht voor het verbond dat God met de mens aangaat. Daarin wordt de relatie tussen God en mens gekarakteriseerd door wederzijdse beloften en verplichtingen. Het is niet ondenkbaar dit beeld te verbinden aan het beeld van God als Weldoener. Deze verbinding laat zien dat het idee van God als Patroon niet nieuw is, maar ingebed is in bestaande theologische tradities.

Een opvallende overeenkomst tussen het schaamteperspectief en de gereformeerde theologie ligt in de benadering van zonde als hoogmoed. De mens zoekt voortdurend zijn eigen eer, terwijl hij juist geschapen is om tot eer van God te leven. Het was met name Calvijn die deze gedachten heeft ontwikkeld. Hier zien we duidelijke raakvlakken tussen het schaamteperspectief en de gereformeerde theologie.

Samenvattend laten zowel het gereformeerde als het schaamteperspectief op zonde zien dat de kern van zonde theologisch van aard is. Beide benadrukken dat zonde in wezen draait om de relatie tussen God en mens, met de eer van God als centraal thema.

4.3 Het gevolg van de zonde: gezichtsverlies en schaamte

In hoofdstuk 2 bleek dat het gevolg van zonde in de gereformeerde theologie vaak wordt getypeerd als schuld. In deze paragraaf wordt een schaamteperspectief gegeven op het gevolg van de zonde. Het eerste gevolg wordt kort beschreven: het onteren van God lijdt tot gezichtsverlies van God (§4.3.1). Vervolgens wordt onderzocht in hoeverre het gevolg van zonde getypeerd kan worden als schaamte (§4.3.2) en waarom dat van meerwaarde is (§4.3.3). Tot slot richt de laatste deelparagraaf zich op een veelvoorkomend bezwaar tegen deze benadering: het idee dat schaamte te subjectief zou zijn en daarmee de ernst van zonde zou ondermijnen (§4.3.4).

4.3.1 God lijdt gezichtsverlies

In de Bijbel verbindt God Zijn eigen eer met de daden van Zijn volk. Zo spreekt Hij bijvoorbeeld bij monde van Jeremia: “Want zoals een gordel vastzit om de heupen van een man, zo heb Ik het hele huis van Israël en het hele huis van Juda aan Mij vastgemaakt, spreekt de HEERE, zodat zij Mij tot een volk, tot een Naam, tot lof en tot sieraad zouden zijn. Maar zij hebben niet geluisterd” (Jer. 13:11). God verbindt zich dus aan het volk Israël met als bedoeling dat Israël Hem ‘tot lof en sieraad zal zijn’. Wanneer de Israëlieten heilig leven, beantwoorden ze aan dat doel. Echter, keer op keer herhaalt zich die allereerste zonde: Israël blijkt niet loyaal, keert zich tot afgoden en schendt daarmee steeds weer de eer van God. God lijdt, als gevolg van die zonde, als het ware gezichtsverlies.¹³⁸

Deze lijn is in het hele Nieuwe Testament zichtbaar. Wanneer de mens zondigt, dat wil zeggen God onteert door de wet te overtreden, heeft dit niet alleen consequenties voor hemzelf. Paulus schrijft: “Want de Naam van God wordt, zoals geschreven is, door uw toedoen gelasterd onder de heidenen” (Rom 3:24). Het eerste gevolg van de zonde is dus niet voor mensen, maar voor God. Het is God Zelf die Zijn goede Naam bij de heidenen kwijtraakt. God lijdt gezichtsverlies.

4.3.2 Het verlies van menselijke eer

Het is echter niet alleen God die gezichtsverlies lijdt. Ook de mens verliest zijn eer. Dat blijkt bijvoorbeeld uit Rom. 3:23, waarbij het gevolg van de zonde wordt getypeerd als de mens die de ‘heerlijkheid van God mist’. Wat houdt dit in?

Het doel van Gods schepping van de mens is om beelddrager van God te zijn. Dat kon, zolang hij zoals psalm 8 verwoordt, gekroond was met heerlijkheid. De verbinding tussen Romeinen 1:23 (zie §4.2.1) en 3:23 ligt volgens Wu in het feit dat de mensheid, vertegenwoordigd door Adam, de door God

¹³⁸ Wu, *Reading*, 45.

geschonken positie heeft opgegeven. Hierdoor heeft zij Gods heerlijkheid verloren en in plaats daarvan de heerschappij van zonde en de dood toegelaten.¹³⁹

Eenzelfde gedachte vertolkt ook Gestrich in zijn 'Wiederkehr des Glanzes'. In dit werk wordt treffend gevat wat het probleem van de mensheid is: de glans is eraf – de titel van het boek is wat dat betreft een beknopte samenvatting ervan. Het christendom weet in zijn leer, aldus Gestrich, op een ongewoon nadrukkelijke en veelomvattende manier te spreken over een schaduw die over de wereld ligt.¹⁴⁰ Die schaduw wordt veroorzaakt door de zonde. In zijn beschrijving van het gevolg van de zonde noemt ook hij Rom. 3:23.

Het centrale woord is ook voor Gestrich in dit vers de *doxa* van God. Hij onderzoekt met name het oudtestamentisch equivalent ervan, namelijk כְּבוֹד (*kabod*, heerlijkheid). Dit woord, dat in het Oude Testament 199 keer voorkomt stamt af van een werkwoord dat oorspronkelijk zwaar zijn (in gewicht en waarde) betekent. Daarom kan *kabod* buiten heerlijkheid en glans, ook eer of majesteit of zelfs 'dat wat aanzienlijk maakt' betekenen. In het OT wordt *kabod* niet alleen God toegeschreven, maar soms ook aan mensen. Abraham had bijv. *kabod* (Gen. 13:2) Jesaja noemde de adellijke klasse van Israël ooit *kabod* van het volk (Jesaja 5:13). Jes. 10:18 maakt duidelijk dat: als de *kabod* verloren gaat, lichaam en ziel worden aangetast. Het gevolg van ongehoorzaamheid leidt tot onvruchtbaarheid en de dood.

De *kabod* van de schepping is volgens het Oude Testament hun eer, klas, waarde of heerlijkheid. Samengevat: het op hen rustende welgevallen, zonder welke ze onvruchtbaar worden en sterven. Israël wordt herhaaldelijk geleerd dat ze zal vergaan als het zich afkeert van God en zijn geboden. De *kabod* van schepselen valt of staat met het al dan niet leven naar de wil van God. Leven ze een gehoorzaam leven, dan staan de schepselen in pracht en praal.¹⁴¹ Leven ze afgekeerd van God, dan missen ze in principe niets om in te leven te blijven, sterker nog, ze zijn tot veel in staat, maar het belangrijkste ontbreekt wel: de goddelijke glans. Voor de Bijbel is een leven zonder *kabod* echter ernstig genoeg: wie *kabod* mist of heeft verloren, heeft 'de bijl aan de wortel gelegd': hij bezit niet de gerechtigheid die geldig is voor God.

De menselijke *kabod* komt dus van Gods eigen *kabod*. Met Zijn *kabod* eert God zijn schepselen, Hij deelt dus met hen Zijn goddelijke heerlijkheid deelt.¹⁴² Mist de mens die goddelijke *kabod*, dan resulteert dit in schaamte.

4.3.3 Genesis 3 als narratief van schaamte

De eerste vermelding van schaamte in het Oude Testament is Genesis 2:25. Opvallend genoeg is in de wereld voor de zondeval schaamte nog afwezig. Dat hoeft niet per se iets goeds te zijn. Het kan duiden

¹³⁹ Wu, *Reading*, 47.

¹⁴⁰ Gestrich, *Wiederkehr*, 5.

¹⁴¹ Gestrich, *Wiederkehr*, 18.

¹⁴² Gestrich, *Wiederkehr*, 19.

op een totaal gebrek aan morele gevoeligheid, zoals bij iemand die geen berouw voelt over het kwaad dat hij doet. In het Nederlands wordt dit schaamteloosheid genoemd. De afwezigheid van schaamte kan echter ook wijzen op een perfecte staat waarin geen zonde of schuld bestaat, een toestand waarin iemand volledig in vrede leeft.¹⁴³ Dat laatste is duidelijk het geval in Genesis 2.

Het eerste gevolg van de zonde is dat Adam en Eva zich schamen over hun naaktheid (Gen. 3:7). Over schuld wordt nog met geen woord gesproken. Als reactie op hun naaktheid vlechten ze vijgenbladeren en maken ze schorten voor zichzelf. Dit beeldt de gebruikelijke manier uit waarop mensen met schaamte omgaan: door zichzelf proberen te verbergen (zie tabel 2). Naaktheid, die oorspronkelijk onschuld symboliseerde, is nu een objectief teken van schaamte geworden. Dit wordt bevestigd in latere Bijbelse teksten: Voor God verschijnen in naaktheid is een gruwel (Ex. 28:42-43), en naaktheid wordt opgelegd aan krijgsgevangenen (Jes. 20:3-4) of aan overspelige volken (Jer. 13:26).¹⁴⁴ Ondanks de bedekkingen die Adam en Eva voor zichzelf maakten, grijpt God in en voorziet Hij hen van kleding (Gen. 3:21). Alleen God is in staat om op een adequate manier om te gaan met de schaamte van de mensheid.¹⁴⁵

Hoewel de ervaring van schaamte niet altijd voortkomt uit een morele overtreding (zie §4.2.3), benadrukt Genesis onmiskenbaar het theologische karakter van schaamte. Het eten van de boom van de kennis van goed en kwaad is geen onschuldige handeling. Het is een bewuste verwerping van Gods expliciete gebod in Genesis 2:17. Als Adam en Eva van de vrucht eten, gehoorzamen ze God niet. Door zichzelf als autonoom van de Schepper te positioneren, verwerpen en verafschuwen zij het zelf zoals het door de Schepper is gegeven. Ze wijzen de heerlijkheid af die God oorspronkelijk voor hen bedoeld had en trekken in plaats daarvan het schaamtekleed aan.¹⁴⁶ De straf voor de zonde omvat onder meer dat Adam en Eva uit het paradijs worden verdreven (Gen. 3:24). dit weerspiegelt de manier waarop in schaamteculturen gereageerd wordt op mensen op wie schaamte rust: door hen uit te sluiten (zie tabel 2).

4.3.4 Schaamte: subjectief of objectief?

Tot nu toe zagen we dat er veel Bijbelse teksten zijn die helderder klinken, wanneer ze gelezen worden vanuit een schaamteperspectief. Zoals al eerder genoemd is de grootste reserve die theologen echter hebben of het verwoorden van zonde vanuit schaamteperspectief wel objectief genoeg is. Zoals in hoofdstuk 3 (en tabel 2) bleek, heeft de publieke gemeenschap een cruciale rol in het ontstaan van schaamte. Schaamte ontstaat wanneer iemand er niet in slaagt om aan een sociale verwachting te voldoen, terwijl schuld ontstaat als je een morele norm overtreedt. Volgens Dalferth is schuld is daarom

¹⁴³ Lau, *Defending*, 63.

¹⁴⁴ Lau, *Defending*, 64.

¹⁴⁵ Lau, *Defending*, 63.

¹⁴⁶ Lau, *Defending*, 64.

objectiever dan schaamte: je kunt schuldig zijn zonder je schuldig te voelen. Schaamte bestaat volgens hem echter niet, als je het niet voelt.¹⁴⁷ Het afkeren van het Westen van de christelijke schuldcultuur brengt volgens Dalferth het grote gevaar met zich mee dat recht en rechtvaardigheid niet langer als objectieve variabelen zullen worden beschouwd.¹⁴⁸ In schaamteculturen draait het niet om het vermijden van misdrijven, maar om het verbergen van zonden om vernedering te voorkomen. Iemand kan zijn misdaad verborgen houden om onteren te vermijden, terwijl in schuldculturen het geweten de schuldige beïnvloedt, zelfs als niemand het weet. Het doel in een schaamtecultuur is niet gerechtigheid, maar het vermijden van schaamte.¹⁴⁹

4.3.4.1 Soorten schaamte: psychologisch, sociaal en sacraal

In zijn artikel *Have Theologians No Sense of Shame* gaat Jackson Wu in op bezwaren die in lijn zijn met het bovenstaande. Tegenover de bewering dat schuld objectiever zou zijn dan schaamte schrijft hij: 'What often goes unnoticed is the fact that both shame and guilt each have an objective and subjective dimension. For instance, one can have objective guilt because (s)he commits an offense. Subjectively, a person might have guilt feelings.'¹⁵⁰ Vervolgens maakt Wu duidelijk dat schaamte in drie categorieën is onder te verdelen, waaronder, evenals bij schuld, zowel subjectiviteit als objectiviteit aanwezig zijn.

Allereerst noemt Wu psychologische schaamte. Bij psychologische schaamte ervaart een individu dat hij of zij geen waarde of betekenis heeft. Psychologische schaamte is nauw verbonden met een reeks negatieve emoties, waaronder angst, bezorgdheid, woede, defensief gedrag, depressie en zelfmoord.¹⁵¹ Het is deze subjectieve schaamte waarover Brene Brown in haar TEDtalk zegt dat daar niets positiefs aan is.

De tweede vorm van schaamte die Wu noemt, is culturele of sociale schaamte. Binnen elke cultuur (of subcultuur) worden bepaalde gedragingen en kenmerken als schaamtevol of eervol beschouwd. Met andere woorden, bepaalde dingen worden door de gemeenschap afgekeurd en andere dingen worden geprezen. In het voorgaande hoofdstuk werd duidelijk dat deze vorm van schaamte aanwezig was in zowel het oude Israël als in de Grieks-Romeinse cultuur. Deze gemeenschapsnormen vormen de morele basis voor het bepalen van goed en kwaad binnen een sociale groep. Wu beschouwt deze vorm van schaamte als 'objectief' in die zin dat het méér publiek dan persoonlijk is (d.w.z. psychologisch). Deze schaamte weerspiegelt de beoordeling van iemand anders dan de persoon die wordt beoordeeld. Een bezwaar hierbij zou kunnen zijn dat ook de mening van een groep subjectief kan zijn. Om die reden is het goed dat Wu nog een derde vorm noemt.

¹⁴⁷ Dalferth, *Sünde*, 318.

¹⁴⁸ Dalferth, *Sünde*, 322.

¹⁴⁹ Dalferth, *Sünde*, 324.

¹⁵⁰ Wu, 'Theologians', 206.

¹⁵¹ Wu, 'Theologians', 207.

De laatste vorm die Wu noemt is daarom sacrale of theologische schaamte. Volgens Wu zou het te mager zijn als we schaamte alleen in sociologisch of psychologisch perspectief zien. Bijbels gezien kan schaamte niet worden gereduceerd tot een individueel of cultureel fenomeen. Sacrale schaamte is die schaamte waar het in de Bijbel vooral over gaat. Net als bij sociale schaamte wordt een persoon of zaak beoordeeld op basis van een externe maatstaf. Die maatstaf is in dit geval alleen niet de maatschappij of de 'publieke rechtbank', maar God zelf. God zelf is uiteindelijk de maatstaf voor ware eer en omgekeerd, alles wat oneervol of schaamtevol is.¹⁵² Zo is in Hosea 4 God zelf aan het woord: 'Hoe talrijker zij werden, hoe meer zij tegen Mij zondigden. Ik zal hun eer inruilen voor schande. (...) Zij zullen eten, maar niet verzadigd worden, hoererij bedrijven, maar zich niet uitbreiden, want zij hebben nagelaten de HEERE te vereren.' (Hos. 4:7, 10) Sacrale schaamte is dus het objectieve gevolg is van de zonde, dat wil zeggen het onteren van God.

4.3.4.2 De goddelijke rechtbank

Volgens Te-Li-Lau bestond er naast een menselijke publieke rechtbank binnen het Israëlitische wereldbeeld echter ook nog een andere, namelijk een goddelijke rechtbank. Bij deze rechtbank is het niet de gemeenschap die eer toekent, maar God zelf de ultieme bron en gever van eer is. In het Oude Testament wordt dit geïllustreerd door de verplichtingen die bij het verbond horen. Als Israël God eert en Zijn geboden gehoorzaamt, zal het gezegend en geëerd worden voor de naties; andersom, zal het vervloekt en te schande gemaakt worden voor de naties. Binnen de profetische literatuur zijn eer en schaamte nauw verbonden met oordeel en redding. Oordeel is verbonden aan de vloek van het verbond – vernietiging, dood, hongersnood, militaire nederlaag, naaktheid en ballingschap, die allemaal schande met zich meebrengen. Als Israël deze vloeken ter harte neemt en berouw toont over zijn zonden, zal Jahweh herstel brengen. Dus, als oordeel schaamte brengt, is redding het wegnemen van schaamte en het herstel van eer (zie §4.4).¹⁵³

De nadruk op de goddelijke rechtbank krijgt volgens DeSilva hernieuwde aandacht in Sirach. Geconfronteerd met de invloed van het hellenisme in de tweede eeuw v.Chr. betoogt Ben Sira dat het hele leven geleefd moet worden in de wetenschap dat er een goddelijke rechtbank is. Gelovigen moeten zich er bewust van zijn dat blijvende eer alleen is weggelegd voor degenen die de HEERE vrezen en de wijsheid van de Thora omarmen. Joden moeten zich niet schamen voor God en zijn wetten, zelfs niet terwijl de hele wereld wordt meegezogen in de draaikolk van het hellenisme.¹⁵⁴

Ook in het Nieuwe Testament speelt de goddelijke rechtbank een rol. Jezus zelf zegt dat de mens eerder geneigd is om eerder belang te hechten aan de menselijke dan aan de goddelijke rechtbank: "Hoe kunt u geloven, u die eer van elkaar aanneemt en de eer van de enige God niet zoekt?"

¹⁵² Wu, 'Theologians', 210.

¹⁵³ Lau, *Defending*, 85.

¹⁵⁴ DeSilva, 'Ben Sira', 433-455.

(Joh. 5:44) De basis voor het idee dat Gods oordeel over een individu van ultiem belang is en niet het oordeel van de gemeenschap ligt in het gedeelde geloof in de Dag des Oordeels.¹⁵⁵

In de Nieuwtestamentische brieven wordt het besef van een goddelijke rechtbank nog verder aangescherpt. Paulus laat zien dat het beschaamd worden door de maatschappij 'normaal' is voor het bestaan van gelovigen in deze wereld. Hij gaat nog een stap verder als hij lijden om Christus' wil, dus cultureel gesproken gezichtsverlies lijden, omwille van Jezus zelfs als eervol voor God presenteert. Zo schrijft hij: 'Want onze lichte verdrukking, die van korte duur is, brengt in ons een allesovertreffend eeuwig gewicht van heerlijkheid teweeg.' (2 Kor. 4:17) Paulus beschouwt het lijden als een manier om deel te kunnen nemen aan de eer (*doxa*) die God voor de gelovigen heeft voorbereid.

Volgens Myriam Klinker kan gevoeligheid voor een discours in termen van eer en schaamte dus extra licht werpen op de nieuwtestamentische duiding van lijdenswereld. Niets is wat het lijkt in het Koninkrijk van God. Afwijzing door de gemeenschap, vervolging en lijden, mag dan als schaamte gezien worden in een niet-christelijke omgeving, maar lijden om Christus wil is eer bij God.¹⁵⁶

Is schaamte subjectief? Voor de beantwoording van die vraag bleken de genoemde drie categorieën van Wu helpend. Schaamte kan inderdaad subjectief zijn, als deze gepsiologiseerd wordt. De schaamte waar de Bijbel het meest over spreekt is echter, zoals Wu het noemt, sacraal of theologisch van aard. Niet het oordeel over mijzelf, noch dat van de gemeenschap, maar het oordeel van God is bepalend voor mijn eer of gebrek daaraan. Omdat God Schepper is van alles, is het legitiem dat Hij de maatstaf is van goed of fout.

4.3.5 Vergelijking met het gevolg van de zonde in gereformeerde zondeleer

In deze paragraaf werd het gevolg van de zonde getypeerd als 'gezichtsverlies voor God' en 'schaamte' voor de mens. Hoe staan deze typering in verhouding tot de typering van de gevolgen van zonde in de gereformeerde zondeleer zoals omschreven in hoofdstuk 2?

In hoofdstuk 2 werd vastgesteld dat de Catechismus vooral kijkt naar de gevolgen van zonde vanuit schuld en recht. God verschijnt als Rechter die de mens schuldig verklaart vanwege zijn ongehoorzaamheid aan de wet. Vanuit een schaamteperspectief verschuift de focus vanzelf naar schaamte. Beiden hebben direct betrekking op onze relatie tot God, maar het verschil is dat schuld draait om wat ik doe, terwijl schaamte onthult wie ik ben. Juist daardoor snijdt schaamte dieper en legt het de ernst van de zonde bloot.

In deze paragraaf bleek dat in het schaamteperspectief het gevolg van de zonde een zeer ernstige zaak is: Gods eer is aangetast en Hij heeft daarmee gezichtsverlies geleden. Het kan niet anders dan dat er eerherstel van God moet plaatsvinden. Ook volgens Catechismus bleek iets van een

¹⁵⁵ DeSilva, *Honor*, 55.

¹⁵⁶ Klinker-De Klerck, 'Lijden', 378.

onontkoombaarheid, maar dan verwoord in meer juridische termen. Gods oordeel eist gerechtigheid, met andere woorden: de zonde mag en kan niet ongestraft mag blijven. Opmerkelijk was de ontdekking dat deze onvermijdelijkheid een afgeleide bleek te zijn van Anselmus' denken in *Cur Deus Homo*. En het was precies dezelfde Anselmus die daarin de geschonden eer van God centraal stelde. De Catechismus is dus geïnspireerd geraakt door Anselmus, maar koos vervolgens voor een meer juridische invulling van zijn werk.

4.4 Het herstel van de zonde: eerherstel

In hoofdstuk 2 zagen we dat in de gereformeerde theologie het herstel van de zonde met name wordt verwoord in termen die juridisch van klank zijn. Voorbeelden daarvan zijn de termen 'forensisch', 'rechtvaardiging' en 'verklaren'. In deze paragraaf wordt naar een meer relationele invulling van het herstel van de zonde gezocht. In hoeverre kunnen we het herstel van zonde typeren als 'eerherstel' en welke Bijbelse gegevens ondersteunen dit?

4.4.1 Herstel van Gods eigen eer

Volgens Wu laat een schaamteperspectief op de Bijbel zien dat het bij het herstel van de zonde in eerste instantie gaat om God zelf. Dat is begrijpelijk - wordt het wezen van zonde volgens het schaamteperspectief als 'het onteren van God' getypeerd, dan moet bij het herstel van zonde allereerst iets gebeuren om Zijn gezichtsverlies te herstellen.

Ook in de Bijbel zien we herstel van zonde allereerst gemotiveerd vanuit God zelf. Zo geeft Hij bij monde van Ezechiël woorden aan Zijn motivatie om het volk te redden: "Niet omwille van u ga Ik handelen, huis van Israël, maar omwille van Mijn heilige Naam, die u ontheilgd hebt onder de heidenvolken. Dan zullen de heidenvolken weten dat Ik de Heere ben." (Ez. 36:22–23) Dit motief komen we ook tegen in de Psalmen, als de dichter van Psalm 79 smeekt: 'Help ons, o God van ons heil, omwille van de eer van Uw Naam; red ons en doe verzoening over onze zonden, omwille van Uw Naam.' (Ps. 79:9) Verzoening is weliswaar noodzakelijk voor de in zonde gevallen mens, maar heeft allereerst betrekking op het herstellen van Gods eigen eer.

De Christushymne in Filippenzen 2 illustreert de centrale paradox van het christelijk geloof: Jezus Christus, hoewel gelijk aan God, koos vrijwillig voor een weg van vernedering en schaamte, culminerend in de dood aan het kruis. Deze 'neergang' wordt in Filippenzen 2 beschreven met krachtige termen zoals 'ontledigen' en 'zich vernederen', die wijzen op de incarnatie als een verlaging van de rang. Dat Hij 'de gestalte van een dienaar' aanneemt, staat in schril contrast met 'de gestalte van God'.¹⁵⁷

Op het dieptepunt van schaamte—de kruisdood—voltrekt zich een goddelijke statusomkering. Jezus, tot de laagste positie vernederd, wordt door God verheven tot de hoogste plaats. Met het woord

¹⁵⁷ Klinker-De Klerck, 'Eer', 227.

daarom begint de omslag in Filippenzen 2:9, waarin wordt onthuld dat Jezus' keuze voor gehoorzaamheid en schaamte de sleutel werd tot Zijn verhoging. God schenkt Hem de Naam die boven alle namen gaat, en de hele schepping buigt voor Zijn heerschappij. In deze statusomkering wordt niet alleen Jezus verheerlijkt, maar ontvangt ook God de Vader de hoogste eer.

Deze lijn is in het hele Nieuwe Testament zichtbaar. Paulus vat de reden samen waarom Christus in deze wereld kwam in Romeinen 15. Hij schrijft: 'En ik zeg dat Jezus Christus een Dienaar van de besnijdenis is geworden ter wille van de waarheid van God..., en opdat de heidenen God zouden verheerlijken vanwege de barmhartigheid. (Rom. 15:8–9a).' In vers 10 roept Paulus heidenen op om samen met de Joden God te aanbidden: "En verder zegt Hij: Wees vrolijk, heidenen, met Zijn volk!" (Rom 15:10) Het einddoel van alle mensen, Jood en heiden samen, is om God te verheerlijken. Alleen zo wordt Gods eer hersteld.¹⁵⁸

4.4.2 Eerherstel van de zondaar

Het herstel van zonde brengt niet alleen eerherstel voor God, maar ook voor de mens. In zijn gevallen staat heeft de mens zijn *kabod* verloren—de glorie en waardigheid waarmee hij geschapen was—en staat hij vol schaamte voor Gods aangezicht (§4.3). In het Oude Testament neemt God steeds opnieuw het initiatief om Zijn volk te herstellen. Hij sluit verbonden, zendt profeten en toont Zijn trouw, maar telkens weer keert het volk Hem de rug toe. Uiteindelijk komt Gods antwoord in de meest persoonlijke vorm: Hij zendt Zijn eigen Zoon. Jezus neemt de schaamte en het onvermogen van de mens op Zich en keert hun vernedering om in een definitief herstel van eer.

Jezus' toewijding aan het herstel van menselijke eer komt krachtig naar voren in Zijn leven op aarde, beginnend met Zijn nederige geboorte. Hij koos ervoor om onder mensen te wonen en zich te identificeren met hen, vooral daar waar schaamte zichtbaar was. Hij raakte melaatsen aan, at met tollenaars zoals Zacheüs (Luk. 19:1-10), en verdedigde een overspelige vrouw tegen veroordeling (Joh. 8:1-11). Bij ieder van hen doorbrak Hij de sociale grenzen, zonder zelf onrein te worden. Zijn aanraking herstelde hun waarde. Zijn woorden gaven hen een nieuwe plaats in de gemeenschap en bij God.

In een wereld waarin sacrale schaamte (door de zonde) en sociale schaamte (door ziekte) beiden uitsluiting brachten, bracht Jezus herstel. Hij nam de schaamte van de verworpenen op zich en gaf hen hun eer terug. Het hoogtepunt van deze missie was de kruisiging zelf—een vernedering die Hij vrijwillig onderging. Daarmee liet Hij zien hoe God mensen redt: door zich volledig te verbinden met hun schaamte.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Wu, 'Theologians', 214.

¹⁵⁹ Klinker-De Klerck, M., 'Eer', 224.

Jezus' kruisdood bracht dus niet alleen Gods eigen eerherstel teweeg, maar ook dat van de mens die zich in geloof aan Hem toevertrouwt. Dat was zelfs het doel van Jezus' lijden, zo blijkt uit Hebr. 2: 'Want het paste Hem, om Wie alle dingen zijn en door Wie alle dingen zijn, dat Hij, *om veel kinderen tot heerlijkheid te brengen*, de Leidsman van hun zaligheid door lijden zou heiligen.' (Hebr. 2:10) Christus' lijden herstelde dus niet alleen het gezichtsverlies van de Vader, maar had ook als doel om de mensheid weer terug te brengen tot hun heerlijkheid zoals bij de schepping bedoeld was.

De Bijbel schildert het eerherstel van de mens met een veelheid aan relationele metaforen. Een gelovige wordt verwelkomd als een geliefd kind in Gods gezin, geadopteerd met alle rechten van een erfgenaam (Rom. 8:14,16). Hij ontvangt een nieuwe identiteit—niet langer gebonden aan schuld en schaamte, maar vervuld met het leven van Christus zelf (Gal. 2:20). Waar zonde ooit buitensluiting bracht, ziet de gelovige zich nu omringd door een nieuwe familie: het lichaam van Christus, een gemeenschap waarin hij volwaardig deelneemt (1 Kor. 12:27).¹⁶⁰

In de nieuwe gemeenschap waarin een christen wordt opgenomen, zijn etniciteit, status en geslacht geen maatstaven meer waaraan hij zijn eer afmeet. (Gal 3:28) In Romeinen 4 schildert Paulus een nieuw beeld van Gods volk, waarin Christus de grenzen van identiteit en gemeenschap verlegt. Waar de wereld voorheen verdeeld was in Joden en heidenen, is de werkelijke scheidslijn nu tussen degenen die zich toewijden aan Christus en degenen die dat niet doen. Wie door God rechtvaardig wordt verklaard, behoort nu tot de familie van Abraham, ongeacht achtergrond of afkomst.¹⁶¹

Eerherstel vanuit een schaamteperspectief gaat verder dan het simpelweg aflossen van schuld. Waar schuld zegt: "Ik deed iets fout," zegt schaamte: "Ik ben fout." Schuld kan worden uitgewist door straf te dragen of betaling te verrichten, maar schaamte gaat dieper. De beschaamde persoon kan zelf nauwelijks iets doen om de sociale breuk te helen. Het vergt een ingreep van iemand met hogere status om de eer te herstellen.

Juist in dat perspectief schittert het wonder van genade: God neemt niet alleen mijn schuld weg, maar Hij verheft mij tot Zijn kind. Hij herinnert mij eraan wie ik ben: Zijn beelddrager, geroepen tot een eervolle roeping om Christus na te volgen in de weg van het sterven aan mijzelf. En uiteindelijk wacht de hoogste eer—regeren met Hem op Zijn troon (Op. 22:5).

4.4.3 Vergelijking met het gevolg van de zonde in gereformeerde zondeleer

Het herstel van zonde vanuit een schaamteperspectief is in deze paragraaf getypeerd als eerherstel, niet alleen van God zelf; maar ook van de mens. Dit roept echter de vraag op hoe deze benadering zich verhoudt tot de gereformeerde opvattingen over zonde, zoals die in hoofdstuk 2 zijn verwoord.

¹⁶⁰ Klinker-De Klerck, 'Eer', 227.

¹⁶¹ Wu, *Reading*, 94.

In dat hoofdstuk bleek dat het herstel van zonde vaak sterk juridisch wordt gepresenteerd. Christus draagt de straf die ik heb verdiend, en wanneer ik in Hem geloof, spreekt God mij vrij van mijn schuld. Dit juridisch kader komt voort uit een visie waarin rechtvaardiging centraal staat. Dit houdt verband met Luthers vraag: 'hoe krijg ik een genadig God?' De nadruk ligt daarbij op het individu; op de persoonlijke vrijspraak van schuld. Het schaamteperspectief houdt meer rekening met God Zelf. Het is allereerst Zijn eer die wordt hersteld. Zonde wordt gezien als iets dat Zijn eer aantast, en het herstel daarvan betekent dat God weer de eer krijgt die Hem toekomt.

Een schaamteperspectief op zonde kleurt het herstel van de zonde op nog een andere manier relationeel in. De gelovige mens maakt deel uit van een nieuwe *kinship*. Hierin zijn niet afkomst of eigen prestaties bepalend, maar het geloof in Christus. In hoofdstuk 2 zagen we dergelijke noties ook terug in het Nieuwe Perspectief. Deze stroming in de Bijbelwetenschappen gaat ervanuit dat de centrale vraag van Paulus is: "wie behoort er tot Gods volk?" Paulus verwerpt hierin het idee dat Joden hun exclusieve status opeisen op basis van etnische superioriteit. Daarbij geldt niet hun etnische afkomst of eigen prestaties, maar alleen het geloof in Christus. Op deze manier vertoont het schaamteperspectief dus interessante raakvlakken met het Nieuwe Perspectief op Paulus.

Het is op dit punt dat we ook terug kunnen grijpen op de plaats van de zondeleer in de gereformeerde theologie. In §2.2 zagen we hoe Karl Barth een ingrijpende verschuiving teweegbracht door de leer over de zonde pas aan de orde te stellen binnen het kader van de soteriologie. Het is in Jezus Christus dat de ware aard van zonde werkelijk zichtbaar wordt, zo stelde hij. Vanuit een schaamteperspectief op zonde kunnen we dit bevestigen. In het licht van Jezus' nederigheid worden we geconfronteerd met onze eigen hoogmoed. Jezus' leven, waarin dienstbaarheid de boventoon voert, en Zijn sterven, dat getuigt van de ultieme beschaming, laten niet alleen zien hoe herstel van zonde tot stand komt. Ze tonen ook wat onze zonde wezenlijk is.

4.5 Deelconclusie

In dit hoofdstuk werd een antwoord gezocht op twee deelvragen, namelijk: *hoe kan zonde gedefinieerd worden in termen van eer en schaamte?* en *Welke rol spelen eer en schaamte in de gereformeerde zondeleer?*

In §4.1 werd eerst een verantwoording van de werkwijze gegeven. Zoals al benoemd, werd in hoofdstuk 1 ontbreken systematisch-theologische gegevens over dit onderwerp tot nu toe. Daarom is gekozen om vooral gebruik te maken van missiologische literatuur.

In §4.2 werd het wezen van zonde vanuit een schaamteperspectief beschreven als het 'onteren van God'. Dit inzicht werd onderbouwd met Bijbelse gegevens, waarbij de Romeinenbrief een cruciale rol speelt. Een lezing van Romeinen 2 vanuit dit perspectief liet zien dat 'ongehoorzaamheid' niet de kern van zonde vormt, maar eerder een uiting is van hoe de eer van God wordt aangetast. Hoewel de

zondeleer vanuit een schaamteperspectief andere termen gebruikt om het probleem van de zonde te beschrijven, werd tegelijkertijd duidelijk dat er belangrijke raakvlakken zijn met de gereformeerde zondeleer.

In §4.3 werd het gevolg van de zonde beschreven als een tweeledig probleem: het tast zowel Gods Naam aan als de mens zelf, als onderdeel van de Schepping. De wereld heeft haar glans verloren, en de mens leeft onder een last van schaamte tegenover God. Dit schaamteperspectief op zonde kwam duidelijk naar voren in het narratief van de zondeval. Daarnaast bleek het nuttig om schaamte te onderscheiden in verschillende categorieën, waarbij sacrale schaamte de meest objectieve vorm is. Omdat God de Schepper is, is Zijn oordeel bepalend voor mijn eer, niet mijn eigen oordeel of dat van de ander.

In vergelijking met de gereformeerde zondeleer kwamen in deze paragraaf aanzienlijke verschillen naar voren. Binnen de gereformeerde zondeleer ligt de nadruk voornamelijk op schuld, terwijl schaamte nauwelijks of geen rol speelt, ondanks dat de Bijbel voldoende aanleiding biedt om dit in relatie tot zonde te bespreken. Tegelijkertijd bleken er raakvlakken te zijn met bijvoorbeeld *Cur Deus Homo*, waarin Anselmus eveneens de geschonden eer van God benadrukt en het belang van herstel daarvan onderstreept.

Tot slot werd het herstel van zonde besproken. Omdat het gevolg van zonde vanuit een schaamteperspectief zowel God als de mens raakt, moet ook het herstel van zonde tweeledig zijn. Het herstel van Gods eer vindt plaats via de paradoxale weg van Christus' vernedering. Het is in die weg van zelfverloochening en afstand van eigen eer dat ook de mens uiteindelijk tot Zijn bestemming komt en in ere wordt hersteld.

De waarde van spreken over schaamte wordt bij herstel van zonde nogmaals onderstreept. Herstel van zonde betekent niet alleen de vergeving van schuld, maar ook het worden aangenomen als Gods kind en het opgenomen worden in een nieuwe gemeenschap.

In vergelijking met de gereformeerde zondeleer kwamen opnieuw aanzienlijke verschillen naar voren. Het schaamteperspectief op zonde legt sterker de nadruk op de relationele dimensies van herstel dan de gereformeerde traditie. Ondanks deze verschillen werden er ook overeenkomsten gevonden, met name binnen het nieuwere Paulusonderzoek.

Tot slot kwamen we in dit hoofdstuk terug op Barths correctie dat zonde uiteindelijk alleen vanuit de verzoening begrepen kan worden (§2.2). In §4.4 werd deze gedachte bevestigd vanuit het perspectief van schaamte. De ontmoeting met Christus bewerkt niet alleen herstel van zonde (of verzoening), maar brengt ons ook terug bij het wezen van zonde. In de ontmoeting met de Nederige wordt mijn eigen hoogmoed zichtbaar, en in de ontmoeting met de Verhoogde wordt mijn schaamte onthuld.

5. Conclusie

Dit onderzoek is in de inleiding geschetst als een systematisch-theologische doordenking van de zonde vanuit schaamteperspectief. Na een hoofdstuk over de gereformeerde zondeleer volgde een hoofdstuk over eer en schaamte. Het vorige hoofdstuk bracht deze twee met elkaar in gesprek. In deze conclusie volgen achtereenvolgens een samenvatting van het onderzoek (§5.1), de bevindingen van het onderzoek (§5.2) en aanbevelingen voor vervolgonderzoek (§5.3).

5.1 Samenvatting

De gereformeerde zondeleer is in de eerste plaats theologisch van aard. Dit is een belangrijke overeenkomst met een zondebeschouwing vanuit schaamteperspectief. Beide benaderingen zien de zonde niet zozeer als moreel falen, maar als probleem in de relatie met God.

De wegen gaan echter uiteen bij de nadere uitwerking van het wezen, gevolg en herstel van zonde. De gereformeerde theologie definieert zonde voornamelijk als ongehoorzaamheid aan Gods wet, hetgeen resulteert in schuld. Herstel is mogelijk doordat een gelovig mens vrijgesproken wordt van zijn schuld. Deze bewoordingen zijn sterk juridisch ingekleurd.

Vanuit schaamteperspectief wordt zonde gedefinieerd als het ontoren van God. Als gevolg daarvan leidt God gezichtsverlies en lijdt de mens aan schaamte. Herstel vindt plaats doordat de mens, van schaamte vrij, weer wordt opgenomen in Gods gemeenschap. Deze meer relationele inkleuring van het begrip zonde, bleek sterke Bijbelse papieren te hebben.

5.2 Bevindingen

Voordat we overgaan tot de beantwoording van de hoofdvraag zullen de belangrijkste bevindingen van het onderzoek beknopt worden weergegeven:

1. De Bijbel zelf geeft aanleiding om de zonde te beschouwen vanuit schaamteperspectief. Dat biedt mogelijkheden met betrekking tot het spreken over zonde in culturele contexten van schaamte. In oosterse culturen resoneren thema's als schaamte, gezichtsverlies en eerherstel. Dit maakt het schaamteperspectief op de zonde niet alleen vruchtbaar, maar zelfs onmisbaar voor de vertolking van het evangelie in een multiculturele samenleving.
2. De verschuiving van een schuld- naar een schaamtecultuur biedt ook in het Westen nieuwe aanknopingspunten voor het spreken over zonde. Ook in het Westen is het evangelie bevrijdend, doordat het mensen eraan herinnert dat niet hun eigen oordeel of dat van anderen bepalend is voor hun waarde (eer), maar de status die zij hebben in Gods ogen.
3. Er is een systematisch-theologische lacune in het verwerken van het schaamteperspectief op de zonde. In de missiologie en de Bijbelse theologie is de laatste jaren veel gepubliceerd op dit terrein. Deze publicaties vragen om systematisch-theologische doordenking, maar die is tot

dusverre uitgebleven. Deze scriptie is een eerste aanzet om deze lacune op te vullen, maar verdere systematisch-theologische doordenking is nodig.

4. Het schaamteperspectief onderstreept en verdiept het theologisch karakter van de zonde. De eer van God staat centraal in de drie onderzochte categorieën van de zonde. Het wezen van de zonde is het onteren van God; het gevolg van de zonde is gezichtsverlies voor God; en het herstel van de zonde is het herstel van Gods eer. Het schaamteperspectief geeft verdieping. Bij het herstel van zonde gaat het niet alleen om “hoe krijg ik een genadig God” maar ook “hoe komt God aan Zijn eer?”
5. De angst voor de subjectiviteit van schaamte is ongegrond. Sacrale schaamte is schaamte in Gods ogen. Aangezien God de Schepper van het leven is en de mens heeft gemaakt om tot Zijn eer te leven, is alleen Hij in staat om objectief te beoordelen of een mens wel of niet aan dat doel voldoet.
6. Het schaamteperspectief op de zonde omvat de hele mens. Schuld gaat over verkeerd *handelen*; schaamte gaat over het gevoel verkeerd te *zijn*. Schaamte onderstreept dus de Bijbelse ernst van de zonde. Tegelijkertijd maakt het ook het herstel van de zondaar groter. Het schaamteperspectief laat zien dat er niet alleen betaling van schuld of vergeving van fouten plaatsvindt; maar dat God de mens aanneemt tot Zijn kind en opneemt in Zijn gemeenschap.

De hoofdvraag van deze scriptie was: *in hoeverre kan het spreken over zonde vanuit eer- en schaamteperspectief een aanvulling vormen op de gereformeerde zondeleer?*

Enerzijds verwoordt een schaamteperspectief op zonde enkele belangrijke noties die de gereformeerde traditie altijd al heeft verdisconteerd in haar zondeleer. Daarbij valt te denken aan dé centrale notie van de gereformeerde zondeleer, namelijk dat zonde ten diepste theologisch van aard is en zich kenmerkt in een breuk met God. Een schaamteperspectief onderstreept dus alleen maar de waarde ervan.

Tegelijkertijd concludeer ik dat het schaamteperspectief niet alleen waardevol, maar ook een noodzakelijke aanvulling vormt op de gereformeerde zondeleer. Het brengt dimensies van het wezen, de gevolgen en het herstel van zonde naar voren die weliswaar in de Bijbel aanwezig zijn, maar vaak vanuit een westers perspectief niet of nauwelijks herkend zijn. Het schaamteperspectief is daarbij nadrukkelijk complementair en niet bedoeld als vervanging van een op schuld gerichte benadering.

5.3 Aanbevelingen

Dit onderzoek is slechts een eerste verkenning van deze thematiek geweest. Verder onderzoek is nodig om termen als ‘de gereformeerde traditie’ en ‘eer en schaamte in de Bijbel’ te verdiepen en te nuanceren. Daarnaast zijn er voldoende aanknopingspunten voor vervolgonderzoek.

Het lijkt erop, dat de gereformeerde theologie van oorsprong rekende met het schaamteperspectief. De theologie van Anselmus, bijvoorbeeld, stelt de geschonden eer van God centraal. Deze focus op de eer van God zien we ook terug in de theologie van Calvijn. In andere bronnen, waaronder met name de Heidelbergse Catechismus, lijkt er een 'juridische wissel' om te gaan. Waar komt dit vandaan en hoe verhoudt het zich tot de culturele ontwikkelingen van die tijd?

Een opvallende ontdekking is dat er veel raakvlakken zijn tussen een zondebeschouwing vanuit schaamteperspectief en het Nieuwe Perspectief op Paulus. In tegenstelling tot de traditionele rechtvaardigingsleer, die sterk juridisch is geformuleerd, benadrukt het Nieuwe Perspectief meer relationele dimensies die overeenkomen met het schaamteperspectief op de zonde. Hoe zijn deze overeenkomsten te verklaren? In hoeverre is het Nieuwe Perspectief op Paulus terecht als we de Bijbel lezen met oog voor dynamieken van eer en schaamte?

Tot slot wil ik pleiten voor een nadere doordinking van Barths methodische correctie. In dit onderzoek was de vooronderstelling aanwezig dat we bepaalde aanknopingspunten nodig hebben om het probleem van de mensheid op het spoor te komen. Wellicht geeft het echter theologisch enorm veel ruimte als we Barths correctie toepassen, wanneer we zonde beschrijven vanuit de verzoening. Daarbij staat niet het zoeken naar aanknopingspunten centraal, maar de ontmoeting met Jezus Christus. In de ontmoeting met Hem wordt het duister van de cultuur aan het licht gebracht, of dat nu schuld, schaamte of angst is.

Literatuurlijst

Augustinus, *Belijdenissen* (Budel: Damon, 2014).

Barth, K., *Kirchliche Dogmatik* IV/1 (Zürich: Evangelischer Verlag, 1960).

Barton, C.A., *Roman Honor: The Fire in the Bones* (Pasadena: UCP, 2001).

Beck, A.J., 'Het heil volgens de Heidelbergse Catechismus' in: A. Huijgen e.a., *Handboek Heidelbergse Catechismus* (Utrecht: Kok, 2013) 269-280.

Belder, J., 'Wij leven in een schaamtecultuur', *Reformatorisch Dagblad*, 9 december 2024.

Benedict, R., *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture* (Boston: Houghton Mifflin, 1946).

Brink, G. van den & C. van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek* (Utrecht: Kok, 2012).

Brown, B., 'Listening to Shame', (Houston: TED, 2012),
<https://www.youtube.com/watch?v=psN1DORYYVO> [geraadpleegd 17 januari 2025].

Brown, B., 'The Power of Vulnerability' (Houston: TED, 2010),
<https://www.youtube.com/watch?v=iCvmsMzIF7o> [geraadpleegd 17 januari 2025].

Cairns, D.L., *Aidos: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature* (Oxford: Clarendon, 1993).

Cairns, D.L., 'Honour and Shame. Modern Controversies and Ancient Values', *Critical Quarterly* 53 (2011), 23-41.

Calvijn, *Institutie*, ed. C.A. de Niet (Houten: Den Hertog, 2011).

Cozens, S., 'Shame Cultures, Fear Cultures, and Guilt Cultures: Reviewing the Evidence', *International Bulletin of Missional Research* 42/4 (2018), 326-336.

Crook, Z., 'Honor, Shame, and Social Status Revisited', *Journal of Biblical Literature* 128-3 (2009), 591-611.

Crook, Z.A. (ed.), *The Ancient Mediterranean Social World: a Sourcebook* (Grand Rapids: Eerdmans, 2020).

Crouch, A., 'The Return of Shame', *Christianity Today*, maart 2015.

Dalferth, I.U., *Sünde, Die Entdeckung der Menschlichkeit* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020).

DeSilva, D.A., *Honor, Patronage, Kinship & Purity: Unlocking New Testament Culture* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2000).

DeSilva, D.A., 'The Wisdom of Ben Sira: Honor, Shame, and the Maintenance of the Values of a Minority Culture', *The Catholic Biblical Quarterly* 58-3 (1996), 433-455.

DeSilva, D.A., *The Hope of Glory: Honor Discourse and New Testament Interpretation* (Collegeville: Liturgical Press, 1999).

Douglas, *Purity and Danger* (Londen: Routledge and Kegan Paul, 1966).

Genderen, J. van & W.H. Velema, *Beknopte Gereformeerde Dogmatiek* (Utrecht: Kok, 2013).

Georges, J. & M.D. Baker, *Ministering in Honor-Shame Cultures: Biblical Foundations and Practical Essentials* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2016).

Gestrich, C., *Die Wederkehr des Glanzes in der Welt: die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung* (Tübingen: Mohr, 1989).

Grund-Wittenberg, A., “‘Ich rede vor Königen von deinen Bestimmungen und schäme mich nicht’ (Ps. 119:46)’ in: G. Pfeiderer e.a. (ed.), *Sünde, Schuld, Scham und personale Integrität. Zur neuen Debatte um die theologische Anthropologie*, VWGTh 66 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2022) 143-162.

Huizing, K., ‘Scham und Schuld’ in: G. Pfeiderer e.a. (ed.), *Sünde, Schuld, Scham und personale Integrität. Zur neuen Debatte um die theologische Anthropologie*, VWGTh 66 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2022) 163-182.

Jenson, M., *The Gravity of Sin. Augustine, Luther and Barth on homo incurvatus in se* (Londen: T&T Clark, 2007).

Kinneging, A.A.M., *Geografie van goed en kwaad: filosofische essays* (Houten: Spectrum, 2010).

Klinker-De Klerck, M., ‘Eer en schaamte in het Nieuwe Testament. Implicaties voor het spreken over heil’, *Theologia Reformata* 66/3 (2023), 220-228.

Klinker-De Klerck, M., ‘Lijden omwille van Christus’ in: A. Baum & R. van Houwelingen (eds.), *Theologie van het Nieuwe Testament in twintig thema's* (Utrecht: Kok, 2019) 365-380.

Lau, T., *Defending shame* (Grand Rapids: Baker, 2020).

Lewis, C.S., *The Weight of Glory* (New York: Harper, 2015).

Luther, *Der Brief an der Römer*, ed. R. Hermann e.a., *D. Martin Luthers werke: Kritische gesamtausgabe*, vol. 56 (Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1938).

Malina, B.J., *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (Westminster: John Knox Press, 1993).

Mannermaa, T., *Christ Present in Faith: Luther's View of Justification* (Minneapolis: Fortress, 2005).

Nida, E.A., *Customs and Cultures: Anthropology for Christian Missions* (New York: Harper, 1954).

Pannenberg, W., *Christliche Spiritualität Theologische Aspekte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986).

Piper, J., ‘Isaiah 48:9-11: For My Name's Sake’ <https://www.desiringgod.org/labs/for-my-names-sake> [geraadpleegd 16-1-2025].

Pitt-Rivers, J., "Honour and Social Status", in J.G. Peristiany (ed.), *Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society* (London: Weidenfeld, 1965), 21-77.

Horden, P. & N. Purcell, *The Corruption Sea: A Study of Mediterranean History* (Oxford: Blackwell, 2000).

Richards, E.R. & B.J. O'Brien, *Misreading Scripture with Western Eyes. Removing Cultural Blinders to Better Understanding the Bible* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2012).

Vreeswijk, B. van, *Vergeving en Herstel. De relevantie van Anselmus' concepten van gerechtigheid en genoegdoening voor de verzoeningsleer in de moderne westerse cultuur* (Amersfoort: Buijten en Schipperheijn, 2022).

Williams, B., *Shame and Necessity* (Berkeley: UCP, 1993).

Wu, D.Y. *Honor, Shame and Guilt. Social-Scientific Approaches to the Book of Ezekiel* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2016)

Wu, J., 'Have Theologians No sense of Shame? How the Bible Reconciles Objective and Subjective Shame', *Themelios* 43-2 (2018), 205-219.

Wu, J., *Reading Romans with Eastern Eyes – Honor and shame in Paul's mission* (Downers Grove: IVP Academic, 2019).

Wu, J., *Saving God's Face. A Chinese Contextualization of Salvation through Honor and Shame* (Pasadena: WCIU, 2013).