

Maarten Wisse

HET GEVAARLIJKSTE GELOOF VAN ALLEMAAL

Dogmatiek als profetie

Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar dogmatiek aan de Protestantse Theologische Universiteit, vestiging Amsterdam

23 februari 2018



Protestantse Theologische **Universiteit**

In dankbare herinnering aan mijn vader
Janis Wisse (1937-2018)

Ik begin deze rede ter gelegenheid van mijn ambtsaanvaarding als hoogleraar dogmatiek aan de Protestantse Theologische Universiteit met de stelling die in deze rede centraal zal staan:

Het christelijk geloof, in het bijzonder in zijn protestantse vorm, is binnen de monotheïstische godsdiensten veruit de gevaarlijkste. Daarom is dogmatiek nodig als de opbouwende en kritische bezinning op het heerlijke en het gevaarlijke dat ons in het christelijk geloof gegeven is.

Deze stelling en daarmee ook de rede valt uiteen in drie delen: het eerste deel gaat over het christelijk geloof als gevaarlijkste geloof, het tweede over de dogmatiek als profetische¹ bezinning daarop en het derde over de mogelijkheid van een christelijke theologie die aan haar eigen profetische kritiek ontsnapt.

I

We beginnen met het eerste deel van deze rede: het christelijk geloof als gevaarlijkste geloof² van allemaal. Christenen noch protestanten schieten heden ten dage in naam van hun geloof met geweren op onschuldige mensen,³ noch blazen ze mensen op die op een luchthaven staan te wachten in de vertrekhal. Integendeel zijn ze meer dan gemiddeld betrokken bij vrijwilligerswerk en dragen zo bij aan de samenleving waarvan ze deel uitmaken.⁴

-
- 1 Ik gebruik de term 'profetisch' in deze rede op een weinig omlinjende manier. Wat een profeet precies is, is mede afhankelijk van de omstandigheden. Het is in ieder geval iemand die het volk Israël bij de dienst aan God bepaalt. Daarbij houdt een profeet altijd een zekere afstand tot de cultus. Een profeet voorspelt niet per se de toekomst, maar kan het volk wel bij de dienst aan God bepalen door het te wijzen op het heil of onheil dat God brengt. Het is iemand die gestolde vormen van religie van een kritische stem voorziet. Dat zou je het type Jeremia kunnen noemen. Later in de rede zal ik beargumenteren dat de profetische rol van de dogmatiek niet in de kritische rol kan blijven steken. Behalve Jeremia is er ook een Deutero-Jesaja nodig. Voor zover mijn visie op profetie is gevoed door de literatuur uit de oudtestamentische wetenschap, ben ik beïnvloed door Th. C Vriezen, *Hoofdlijnen der theologie van het Oude Testament*, 6de dr. (Wageningen: Veenman, 1987).
 - 2 Bewust spreek ik niet over het christendom als de gevaarlijkste 'religie'. Wat een 'religie' precies is, is al een moeilijke vraag. Als ik spreek over het christelijk geloof als het gevaarlijkste geloof van allemaal, benoem ik daarmee binnen de christelijke traditie een specifiek aspect, namelijk het geloof voor God rechtvaardig te zijn, zonder een (volledig) rechtvaardig leven te leiden.
 - 3 Enige uitzonderingen daargelaten.
 - 4 Mariëlle Cloin, red., *Met het oog op de tijd: een blik op de tijdsbesteding van Nederlanders* (Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, 2013), 127; Paul Dekker, red., *Vrijwilligerswerk vergeleken: Nederland in internationaal en historisch perspectief* (Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, 1999), hfdst. 6.

Wil er van de stelling iets overblijven, is het dus noodzakelijk om de spade een stuk dieper te steken. Over welk gevaar gaat het? Nog maar enkele maanden geleden hebben we het begin van de Reformatie uitvoerig herdacht. We kunnen het momentum van de Reformatie als *ecclesia semper reformanda*⁵ geen betere impuls geven dan door ons af te vragen welke problemen de Reformatie heeft opgeroepen, bij alle mooie dingen die ze heeft teweeggebracht.⁶ Daarom wil ik mij in deze rede bezighouden met het belangrijkste inzicht van de Reformatie als gevaar voor het christelijk geloof: de leer van de rechtvaardiging van de goddeloze. Dat wat tegelijkertijd het mooiste en kostbaarste van het protestantse christendom is, is tegelijkertijd haar grootste kwetsbaarheid. Het bederf van het beste is het slechtste, zoals het spreekwoord zegt.

De notie 'rechtvaardiging van de goddeloze' klinkt sommige hoorders misschien erg technisch of erg archaisch in de oren. Wat wordt ermee bedoeld? Met die klassieke term wordt de gedachte bedoeld die in de Reformatie door Luther werd herontdekt, namelijk dat onze aanvaarding door God niet afhangt van ons eigen concrete rechtvaardige handelen, maar van Gods vrijspraak van ons als mens, onafhankelijk van ons handelen. Ik formuleer deze gedachte nu met opzet zo dat het plaatsvervangende werk van Christus dat de grond is van deze rechtvaardiging, er niet in voorkomt.⁷ Lang niet iedereen verbindt de overtuiging dat wij voor God aanvaardbaar zijn zoals we zijn, met dat plaatsvervangende werk van Christus. Zonder verbinding met Christus berust dus de in onze cultuur gangbare formulering 'je mag er zijn zoals je bent' ook op de gedachte van de rechtvaardiging van

Overigens wordt er in deze onderzoeken geen onderscheid gemaakt tussen verschillende religies, dus de extra inzet voor vrijwilligerswerk gaat wellicht net zo goed op voor moslims en joden. Wel kan worden aangenomen dat de meerderheid van de mensen die in het kader van het onderzoek onderzocht is, een christelijke achtergrond had.

- 5 Voor de oorsprong van de slogan, zie de literatuur vermeld in Fred van Lieburg, "Dynamics of Dutch Calvinism: Early Modern Programs for Further Reformation", in *Calvinism and the Making of the European Mind*, onder redactie van Gijsbert van den Brink en Harro Höpfl (Leiden; Boston, MA: Brill, 2014), 43–45.
- 6 Van katholieke zijde is in de afgelopen decennia een reeks publicaties verschenen waarin op de bijdrage van de Reformatie aan de secularisatie in de westerse cultuur is gewezen: Brad S. Gregory, *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2012); Charles Taylor, *Een seculiere tijd* (Rotterdam: Lemniscaat, 2009); Benedictus XVI, "Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen." (Aula Magna der Universität Regensburg, 12 september 2006), http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html; van protestantse zijde heeft McGrath gewezen op de verdeeldheid die het gevolg was van de democratisering van het Bijbellezen: Alister E. McGrath, *Christianity's Dangerous Idea: The Protestant Revolution: A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First* (New York: HarperOne, 2007). Ik heb de indruk dat mijn analyse bij geen van deze twee kritiekpunten direct aansluit.
- 7 Vergelijking met een gereformeerd handboekje leert dat de traditie dat wel deed, zie Johannes Wollebius, *Compendium theologiae christianae*, 2de dr. (Amsterdam: Aegidius Janssonius, 1655), 181: "Iustificatio est actio Dei gratuita; quâ electi propter plenissimam Christi satisfactionem à peccatis absolutuntur, & iusti at vitae aeternae haeredes pronuntiantur."

de goddeloze, ook al komt deze uitspraak voor in contexten waarin het bestaan van God wordt ontkend. In het vervolg van deze rede kom ik op dit punt terug.

Waarom is de rechtvaardiging van de goddeloze een gevaarlijke gedachte? De rechtvaardiging van de goddeloze verschaft mensen een positief en ultiem oordeel over hun leven.⁸ Wie een oordeel over zijn of haar leven als geheel in verband brengt met God, brengt zijn of haar eigen oordeel in verband met een absoluut oordeel. Het woord 'God' staat voor een perspectief dat het geheel omvat. Het is een absoluut perspectief. Als we dus geloven dat we vanuit dat absolute perspectief 'gered zijn', 'rechtvaardig zijn in Gods ogen', 'het eeuwige leven hebben', 'ons geliefd weten' of welke woorden we ook maar aan dat inzicht zouden willen geven, eigenen we ons een absoluut perspectief op onszelf toe. Zoals de formulering 'het eeuwige leven hebben' al duidelijk maakt, is het ook een definitief perspectief. Het is niet zomaar zo dat we ons aanvaardbaar weten tot nu toe, voor zover we nog geen verschrikkelijke dingen hebben gedaan of voor zover iemand ons vergeving heeft toegezegd voor wat we misdeden. We nemen nu al, op het moment waarop we ons nu bevinden, het voorschot op het finale perspectief. We zeggen: dat wat nu zo is, zal ook altijd zo blijven. Ik ben er; ik ben gered; mij kan niets meer gebeuren.⁹

Veel protestantse gelovigen beschouwen de rechtvaardiging van de goddeloze als de kern van hun geloof.¹⁰ Lutheranen noemen het het artikel waarmee de kerk staat of valt. Het is het kostbaarste dat een geloofstraditie je kan bieden. Maar tegelijkertijd is het een buitengewoon onvanzelfsprekend inzicht, niet alleen gelovig gesproken, maar ook religiewetenschappelijk, antropologisch, filosofisch of maatschappelijk. Daar wil ik het vanmiddag met u over hebben.

Nu zou iemand kunnen zeggen: we kunnen van dat gevaar makkelijk afkomen als we het protestantisme verlaten. Als de rechtvaardiging van de goddeloze immers een typisch protestantse overtuiging is, is ze niet noodzakelijkerwijs verbonden met het christendom als geheel. Echter, zo simpel is het niet. Zo makkelijk komen we onder dit gevaarlijke van de christelijke traditie niet uit. Deze gedachte is verbonden met de kerngedachte uit de christelijke traditie überhaupt: God die mens werd in Jezus Christus.

Een kerninzicht in monotheïstische tradities is het verschil tussen God en de wereld.¹¹ Gezegd met de woorden die de vroege Karl Barth uit het boek *Prediker* citeert: "God

8 Cf. Maarten Wisse, *Zo zou je kunnen geloven* (Franeker: Van Wijnen, 2013), hfdst. 8.

9 Cf. *Heidelbergse Catechismus*, vraag en antwoord 1.

10 Nikolaus Schneider en Heinrich Bedford-Strohm, red., *Rechtfertigung und Freiheit, 500 Jahre Reformation 2017: ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)* (Hannover: Evangelische Kirche in Deutschland, 2015), hfdst. 1.

11 Cf. Gijsbert van den Brink en Kees van der Kooi, *Christelijke dogmatiek: een inleiding* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2012), 194–95; H. Berkhof, *Christelijk geloof*, 6de dr. (Kampen: Kok, 1990), 154; zie ook de fascinerende analyse van Jan Assmann, *The Price of Monotheism* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2010), hfdst. 2.

is in de hemel en jij bent op de aarde. (NBV)¹² Of met de woorden van de Decaloog in Exodus 20: “Gij zult geen andere goden voor Mijn aangezicht hebben. Gij zult u geen gesneden beeld, noch enige gelijkenis maken, van hetgeen boven in den hemel is, noch van hetgeen onder op de aarde is, noch van hetgeen in de wateren onder de aarde is. (SV)” Dat onderscheid tussen God en de wereld zorgt ervoor dat absolute macht alleen God toekomt.¹³ We kunnen dat toepassen op een absoluut oordeel over ons leven zoals ik daar zojuist over sprak. Dan verzekeren de Farizeeën in Markus 2 vers 6: “immers alleen God kan de zonden vergeven! (NBV)” Alleen God kan een absoluut oordeel over iemands leven vellen en niemand hier op aarde kan goddelijk gezag claimen, dus kan ook niemand in absolute zin iemands zonden vergeven. Niemand in dit ondermaanse heeft immers een absoluut perspectief op zichzelf of iemand anders.

En juist over die cruciale monotheïstische grens gaat de hoofdstroom in de christelijke traditie heen. God wordt mens. Maar wat misschien wel belangrijker is: doordat God mens wordt, verandert er voor andere mensen die met Jezus verbonden zijn, iets cruciaals in hun positie in het universum. Zij krijgen toegang tot iets wat monotheïstisch gesproken alleen God toekomt: een plaats en een status van onaantastbaarheid.¹⁴ Ze krijgen die status niet pas aan het einde van hun leven, maar door hun band met Jezus Christus al in het hier en nu. Door hun plaats in de gemeenschap van gelovigen zijn zij nu al erfgenamen van het rijk van Christus en van God.¹⁵

Ik heb mij juist in de afgelopen jaren vanwege deze thematiek met de receptie van het Johannesevangelie in de christelijke theologie beziggehouden.¹⁶ Daar wordt de diepte van de menswording van God op een manier verwoord die het probleem waar we het vandaag over hebben, helder voor het voetlicht brengt. Johannes 3:16, niet voor niets onder hedendaagse gelovigen een lievelingstekst, verwoordt de kern van het evangelie als volgt: “Want God had de wereld zo lief dat hij zijn enige Zoon heeft gegeven, opdat iedereen die in hem gelooft niet verloren gaat, maar eeuwig leven heeft. (NBV)” Deze manier

12 Karl Barth, *Der Römerbrief: zweite Fassung, 1922*, onder redactie van Cornelis van der Kooi en Katja Tolstaja, Gesamtausgabe, II, 47 (Zürich: Theologischer Verlag, 2010), 17.

13 In de literatuur over monotheïsme wordt het punt meestal omgekeerd gemaakt en wordt gesteld dat monotheïsme juist machtsmisbruik en exclusivisme bevordert. Zie Assmann, *The Price of Monotheism*; Paul Cliteur, *Het monotheïstisch dilemma* (Amsterdam: Arbeiderspers, 2010); Regina M. Schwartz, *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1997); Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes: zur Gotteslehre* (München: Kaiser, 1980), hfdst. 5; voor het punt zoals ik het hier maak, zie Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum: Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, 8ste dr. (München: Kösel-Verlag, 1968); zie ook Maarten Wisse, “De Bijbel als afgod? Het tweede gebod als criterium voor de leer van de Heilige Schrift”, *Wapenveld* 59, nr. 4 (2009): 4–11.

14 Zie bijv. Romeinen 8: 31–39 en Johannes 1: 12–13 en 3: 16.

15 Zie bijvoorbeeld *Heidelberge Catechismus*, vraag en antwoord 54.

16 Maarten Wisse, “...welches alle Menschen erleuchtet“? Die Krise der Europäischen Identität im Spiegel der frühmodernen Rezeption des Johannesprologs”, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 55, nr. 1 (2013): 1–19, <https://doi.org/10.1515/nzsth-2013-0001>.

om een status van eeuwig heil bij God te verwerven, namelijk door te geloven, lijkt in het evangelie van Johannes voorbij te gaan aan de ‘weg’ van het concrete wandelen in de geboden van God, zoals die in de Thora en de profeten was verwoord. Daarom kan Jezus in Johannes 14: 6 zeggen met een ander geliefd woord uit dit evangelie: “Ik ben de weg, de waarheid, en het leven. Niemand komt tot de Vader, dan door mij. (SV)”

Noch het jodendom, noch de islam zouden het aandurven iemand voor het aangezicht van God definitief zalig te spreken los van iemands praktische en concrete rechtvaardigheid. Zelfs het christendom tot op de Reformatie heeft in dat opzicht op allerlei manieren gearzeld. Het heeft het deelhebben aan de verlossing altijd verbonden met de concrete rechtvaardigheid van de gelovige. Die concrete rechtvaardigheid werd altijd gezien als voorwaarde voor het uiteindelijk aanvaard worden door God.

De theologie van Augustinus is in dat opzicht een karakteristiek voorbeeld. Ook al heeft Augustinus in de theologie van de Reformatie een grote invloed gehad, toch verschilt Augustinus’ denken over rechtvaardiging aanzienlijk van dat van de Reformatie. Bij Augustinus speelt concrete rechtvaardigheid een sleutelrol in zijn theologie. Dat blijkt bijvoorbeeld uit de cruciale rol die Mattheüs 5: 8 speelt in zijn denken: “Gelukkig wie zuiver van hart zijn, want ze zullen God zien. (NBV)”¹⁷ Augustinus is ervan overtuigd dat niemand in dit leven zonder zonde is en daarom kan ook niemand in dit leven God zien.¹⁸ Op een bondige manier komt de dynamiek van zonde, doop, rechtvaardiging en wat protestanten heiliging zouden noemen aan de orde in het *Enchiridion*. Daar wordt ook duidelijk hoe vreemd Augustinus’ theologie is aan de rechtvaardigingsleer die in de Reformatie werd ontdekt. Zie bijv. de paragrafen 64–83.¹⁹ Augustinus is in dit opzicht karakteristiek voor de christelijke traditie tot op de Reformatie.

Door de breuk die de Reformatie binnen de westerse katholieke traditie teweegbrengt, wordt ook de rooms-katholieke traditie die ontstaat, gedwongen haar verhouding tot de rechtvaardigingsleer opnieuw te bepalen. Het beslissende document daarover komt tijdens het concilie van Trente (1545–1563) tot stand als het decreet over de rechtvaardigingsleer.²⁰ Dit decreet blijft eeuwen lang de basis voor de verhouding tussen Rome en Reformatie.²¹ Pas na de Tweede Wereldoorlog worden oecumenische dialogen gestart²² die uiteindelijk leiden tot de “Gemeen-

17 Maarten Wisse, *Trinitarian Theology beyond Participation: Augustine’s De Trinitate and Contemporary Theology*, T&T Clark Studies in Systematic Theology 11 (London: T&T Clark International, 2011), 145.

18 Cf. Maarten Wisse en Anthony Dupont, “Nostis qui in schola Christi eruditi estis, Iacob ipsum esse Israel: Sermo 122, In Iohannis euangelium tractatus 7 and the Donatist and Pelagian Controversies”, *Zeitschrift für antikes Christentum* 18, nr. 2 (2014): 302–25.

19 Augustinus van Hippo, *Handboekje over geloof, hoop en liefde*, vertaald door T.J. van Bavel (Leuven: Peeters, 2008).

20 Heinrich Denzinger en Peter Hünermann, red., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum lateinisch - deutsch = Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen* (Freiburg im Breisgau: Herder, 2009), sec. 1520–1583.

21 Cf. dit lemma dat de vooroorlogse situatie mooi laat zien: J. Pohle, “Justification”, *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1910), <http://www.newadvent.org/cathen/08573a.htm>.

22 Voor de geschiedenis van die dialogen, zie John A. Radano, *Lutheran and Catholic Reconciliation on Justification: A Chronology of the Holy See’s Contributions 1961-1999 to a New Relationship between Lutherans and Catholics and to Steps Leading to the Joint Declaration on the Doctrine of Justification*

schappelijke Verklaring over de Rechtaardigingsleer” tussen rooms-katholieken en lutheranen (1999).²³ In 2017 wordt het document ook door de World Communion of Reformed Churches aanvaard.²⁴ Er is debat mogelijk over de vraag of de Gemeenschappelijke Verklaring compatibel is met het decreet van Trente. Zeker is dat de ‘administratieve’ benadering van rechtvaardiging, waarbij rechtvaardiging voortdurend streng gekoppeld is aan concrete reinheid en sacramenteel bemiddelde innerlijke reiniging, in de Gemeenschappelijke Verklaring geen cruciale van betekenis meer speelt, terwijl het de basis was onder het decreet van Trente.

Eerst de Reformatie heeft in dat opzicht een cruciale wissel omgezet: een mens kan alleen rechtvaardig worden doordat Christus’ gerechtigheid aan de zondaar wordt geschonken zonder enige verdienste van zijn kant. Zo kon men misschien voor het eerst in de wereldgeschiedenis rechtvaardig zijn voor God zonder rechtvaardigheid te doen. Zoals ik hierboven al heb laten zien, bevat het Johannesevangelie deze gedachte al en Luther ontdekte deze gedachte ook of misschien wel juist bij Paulus.

Dat deze gedachte gevaarlijk is, daarvan getuigt het Nieuwe Testament al op allerlei manieren. De Hebreënbrief doet dat op een indrukwekkende manier. Hij plaatst de gelovigen in hoofdstuk 12: 18–24 midden in de hemel, recht voor het aangezicht van God. Terwijl de voorvaderen in het volk Israël nog bevend moesten wachten aan de voet van de berg, staan de christengelovigen zonder schaamte voor het aangezicht van de Eeuwige in de hemelse sferen, samen met de engelen en heiligen. Maar juist dan confronteert de Hebreënbrieffschrijver de lezer ook met het allerhoogste risico dat met die positie verbonden is: wie het dan nog in zijn hoofd haalt om ongerechtigheid te doen, heeft geen mogelijkheid tot berouw meer. Dan is het voorgoed voorbij. Dan is God een verterend vuur.²⁵

Eerlijkheidshalve moeten we toegeven dat de protestantse en vooral de gereformeerde traditie de positie in de hemel die de Hebreënbrief aan gelovigen in dit leven al toeschrijft, met een flinke korrel zout heeft genomen. Zonder schaamte voor het aangezicht van God staan in de hemelse sferen, hoe is dat in dit leven mogelijk? De hoge status van de gelovige in dit leven wordt dus afgezwakt, waardoor ook het gevaar van onaantastbaarheid vermindert. Daar staat tegenover dat de traditie ook het perfectionisme – het niet meer mogen zondigen van de gelovigen – heeft vervangen door een blijvende zondigheid. De schrijver van de Hebreënbrief gaf gelovigen een hoge status, maar verbond daar dan ook een strenge eis van blijvende heiligheid aan. Die laat de traditie vallen. Vanwege die strenge eis van heiligheid was voor de Hebreënbrieffschrijver de hoge status verliesbaar. In de protestantse traditie echter gaat de gedachte van een blijvende zondigheid

(Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co., 2009); Martien E. Brinkman, *Justification in Ecumenical Dialogue: Central Aspects of Christian Soteriology in Debate* (Zoetermeer: Meinema, 1996).

23 Denzinger en Hünermann, *Enchiridion symbolorum*, sec. 5081; voor de context en theologie van deze verklaring, zie Vitalis Mshanga, *The Future of Ecumenism: A Critical Re-Evaluation of the Joint Declaration on Justification and Its Contribution to the Ecumenical Process* (Riga: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2012).

24 Zie <http://wrcr.ch/jddj>.

25 Hebreëen 12: 25–29.

gepaard met een idee van volharding. Die relativeert die blijvende zondigheid.²⁶ Je kunt zondaar blijven en toch nu al van je toekomstige eeuwige heerlijkheid verzekerd zijn.

Deze opmerkingen over de receptie van de Hebreeënbrief vragen om enkele details die mijn analyse staven en in de grote letters niet gegeven konden worden. Behalve de passage die ik hierboven bespreek, komt ook een andere in de kerkgeschiedenis veelbesproken passage in het vizier: Hebreeën 6: 4–6. In Hebreeën 12 komt de onmogelijkheid van berouw alleen impliciet ter sprake, maar in hoofdstuk 6 zeer expliciet. Zozeer zelfs dat ook de mainstream interpretatie van dat hoofdstuk erkent dat de traditie om die reden heeft gearzeld om het boek in de canon op te nemen. Als we ons even beperken tot de gereformeerde traditie, waarover ik hierboven spreek, zien we dat de mainstream gereformeerde traditie ontkent dat er van een werkelijke afval van gelovigen sprake is. De belangrijkste strategie om dat te doen, is te ontkennen dat er in Hebreeën 6: 4–6 sprake is van ware gelovigen.²⁷ Die stelling lijkt mij exegetisch gezien echter zeer moeilijk vol te houden binnen het geheel van de Hebreeënbrief. Puntig gezegd: als het binnen deze brief *hier* niet over ware gelovigen gaat, waar dan wel? Bovendien: zoals we in de volgende alinea zullen zien, gebruiken diezelfde gereformeerde uitleggers in hun uitleg van hoofdstuk 12 precies de omgekeerde strategie, terwijl het mij zeer onwaarschijnlijk lijkt dat de gemeente die in hoofdstuk 6 wordt aangesproken, een andere is dan die in hoofdstuk 12!

Bij de uitleg van hoofdstuk 12 ligt het ingewikkelder. In eerste instantie lijkt een aantal commentatoren het probleem van de radicaliteit van de uitspraken in de verzen 22 en verder niet zo te zien. De kanttekeningen in de *Statenvertaling* zijn daarvan een voorbeeld. Bij de passage “Maar gij zijt gekomen tot den berg Sion,” geven ze als uitleg: “Dat is, tot de algemene kerk en de ware gemeente van Jezus Christus, waarvan de berg Sion een voorbeeld was.” Bij de passage in vers 23 waarin gesproken wordt over de “Gemeente der eerstgeborenen,” merken ze vervolgens op: “Dat is, der uitverkorenen, die door de zonderlinge genade Gods vele hemelse voorrechten boven andere mensen hebben ontvangen.” Het probleem is echter dat de schrijver van de Hebreeënbrief in de tweede persoon spreekt, tot de huidige gemeente, terwijl het commentaar het discours verplaatst naar een abstracte groep uitverkorenen die in het heden van de verkondiging niet waarneembaar is.

Coccejus ziet het probleem wel, maar lijkt geen overtuigende oplossing te weten. Hij stelt bij de woorden “stad van de levende God, het hemelse Jeruzalem,” de vraag: “Indien nu het volk van God zeker niet in de hemel is, zoals Socinus meent, op welke wijze is zij dan toch *hemelse stad*, dat is, in bezit van de hemel?”²⁸ Hij beantwoordt die vraag op een wat omslachtige manier die de visie van de Statenvertalers echter bevestigt. Ook hij is van mening dat deze woorden be-

26 Ook op dit punt zet de Reformatie nieuwe stappen. Voor de Reformatie is er al wel zoiets als een volharding der heiligen, maar die is niet zo automatisch gekoppeld aan het geloof. Ze verloopt nog altijd op een bepaalde manier via de werken, via de concrete heiligheid van een christen tot het einde toe. Die dynamiek roept de grote plaats van de sacramenten op, die bedoeld zijn om deze concrete heiligheid via de instorting van de genade weer te herstellen.

27 E.g. John Owen, *An Exposition of the Epistle to the Hebrews* (London: T. Tegg, 1839), vol. III, 210vv; Johannes Coccejus, “Epistula ad Hebraeos”, in *Opera omnia*, 3de dr., vol. VI (Amstelodami, 1701), 60.

28 Coccejus, “Epistula ad Hebraeos”, 148: “Si ne nunc quidem esset populus Dei in coelo, ut Socino placet, quomodo esset jam civitas coelestis h.e. coelum possidens?”

trekking hebben op de ware universele kerk.²⁹ Het is dan echter maar minimaal duidelijk in welke zin ze dan, zoals Coccejus zich zelf afvraagt, al hier op aarde in het bezit is van de hemel. Dat er iets op het spel staat, maakt de verwijzing naar Faustus Socinus wel duidelijk.³⁰ De 'oplossing' voor het probleem wordt door Coccejus gevonden in een eerder genoemd klein detail bij de eerder besproken woorden "hemelse Jeruzalem": volgens Coccejus slaat dat op de "vrije kerk bestaande uit degenen die in de hemel zijn en degenen die op de aarde zijn".³¹ Diezelfde lijn vinden we ook bij John Owen: "Whereas the catholic church is distributed into two parts, namely, that which is militant, and that which is triumphant, they are both comprehended in this description, with respect of God and Christ unto them both."³² Deze uitleg klinkt dogmatisch wel mooi, maar wist op een elegante manier het probleem uit dat daadwerkelijk op het spel staat en dat door Coccejus bij monde van Socinus zo fraai op noemer is gebracht: hoe kan het dat aan de gehele gemeente hier in de tweede persoon een zo hoge status wordt toegeschreven?

Tenminste, de ware gelovigen kunnen zeker zijn van hun uiteindelijke volharding. Wie die ware gelovigen zijn, werd voor sommige protestanten daarom een prangende vraag en niet ten onrechte. Het gaat immers om datgene waar elke godsdienst en breder elke samenleving een natuurlijke bezorgdheid om heeft: de concrete en praktische rechtvaardigheid die van elk mens wordt gevraagd. Het passeren van die concrete en praktische rechtvaardigheid met een beroep op het geloof in Jezus Christus opent een enorme deur naar wat Dietrich Bonhoeffer aanduidde als 'goedkope genade'.³³

Maar is die gedachte van een toegang tot een onbedreigde status die een protestantse manier van geloven kennelijk in zich heeft, nu ook echt gevaarlijk te noemen? Een doorsnee protestant is toch een buitengewoon brave borst die netjes zijn werk en geen vlieg kwaad doet, enige uitzonderingen daargelaten? En elke christen weet toch dat die eeuwige redding die God belooft, gepaard moet gaan met werken van dankbaarheid en verwondering over Gods genade? Dus waar hebben we het eigenlijk over?

Het is zeker waar dat de Reformatie het risico van goedkope genade en de noodzaak van een handelen dat aan het geloof in Jezus Christus beantwoordt, vanaf het begin heeft gezien en beaamd. Wel is het zo dat de manier waarop de verbinding tussen rechtvaardiging en heiliging werd vormgegeven, door de tijd heen is veranderd. De veranderingen in Melanchthons visie op de rol van de wet in het leven van gelovigen laten dit goed zien. In Melanchthons eerste editie

29 Coccejus, 148: "Manifestum hīc dogma est, nos non accedere ad civitatem terrestrem; & nullam civitatem aut politeian terrestrem, in qua praesident homines, esse civitatem Dei vivi. Contradictio enim est: non habere regem, nisi Deum vivum, & esse etiam civitatem Deorum morientium: quales sedebant Hierosalymis. Ergo nulla urbs aut politia, quae est in mundo sub principibus terrenis, debet nominari Civitas Dei viventis: nisi quatenus omnes gentes, civitates & rectores illarum, quae Deo serviunt, ad coelestem civitatem pertinent; ut regnent cum Christo & omnibus fidelibus."

30 Zie ook Owen, *An Exposition of the Epistle to the Hebrews*, 638.

31 Coccejus, "Epistula ad Hebraeos", 148: "Coelestis Hierusalem dicitur Ecclesia libera constans ex eis, qui sunt in coelo & qui sunt in terra participes consummationis, inter se recapitulatis & in unam summam redactis."

32 Owen, *An Exposition of the Epistle to the Hebrews*, 637.

33 Dietrich Bonhoeffer, *Navolging*, vertaald door E.A. Franken-Duparc, 8ste dr. (Utrecht: Uitgeverij Kok, 2017), 13–25.

van de *Loci communes* is deze pionier van de Reformatie nog van mening dat de Heilige Geest zelf voor onze goede werken zorgdraagt en daarom een normerende wet voor de gelovige niet meer van toepassing is.³⁴ Dat betekent niet dat de gelovige daarom maar in losbandigheid zijn weg zal gaan, maar het betekent dat de gelovige zo door de Geest wordt vernieuwd dat goede werken daaruit vanzelf volgen en een normerende wet daarom overbodig en zelfs schadelijk is.³⁵ Nog in 1533 houdt Melanchthon min of meer aan deze visie vast, in een versie van de *Loci Communes* die niet is uitgegeven.³⁶ In de latere edities vanaf 1535 komt Melanchthon op deze gedachte terug en geeft alsnog aan de Tien Geboden een plaats in het leven van de gelovige.³⁷ Onder andere Johannes Calvijn doet in zijn *Institutie* van 1536 vervolgens hetzelfde.³⁸

Of al die protestanten zulke brave borsten zijn, moet in de praktijk nog blijken. Ze doen het op moreel gebied in ieder geval niet aantoonbaar beter dan hun seculiere medemensen. Echter, als we nu eens dat kostbare goed van een hemelse status cultuurhistorisch volgen en we verbinden het met de geschiedenis van ons werelddeel Europa, waar de Reformatie meer dan elders haar geschiedenis begon. Kunnen we dan niet een verbinding leggen tussen het bereiken van die onaantastbare status en het ontstaan van het idee van een wereld *zonder* God? Immers, als je zelf goddelijke status hebt verkregen door op de stoel van Gods oordeel te mogen zitten, hoe groot is dan de stap nog om dat hogere wezen dat jou die status verleent, af te schaffen en zelf je lot te bepalen?

Er is in de twintigste eeuw veel geschreven over de opkomst van een ontotheologie die van God een hoogste wezen en een supermens wist te maken en zo het afschaffen van die supermens mogelijk maakte.³⁹ Wat als nu eens niet de poging om God geheel als een hoogste zijnde te kunnen omschrijven, maar de leer van de rechtvaardiging van de goddeloze de aanleiding is voor het dood verklaren van God? Is het wel zo waarschijnlijk dat een intellectueel interesse in het karakter van God een culturele aardverschuiving veroorzaakt zoals die zich in de westerse wereld heeft voorgedaan? Is het niet even waarschijnlijk dat de aanleiding daarvoor op het vlak ligt van het heil in plaats van op het vlak van het zijn?

34 Philippus Melanchthon, "Loci theologici [1521]", in *Opera quae supersunt omnia*, onder redactie van Karl Bretschneider en Henricus Ernestus Bindseil, vol. XXI (Braunschweig: Schwetske, 1854), 195.

35 Luther heeft het probleem in 1520 nog heel anders opgelost. Hij maakt een sterk onderscheid tussen de geestelijke en de vleeselijke mens, waarbij de geestelijke vrij is van de wet en de vleeselijke aan de wet gebonden blijft, zie Martin Luther, "Von der Freiheit eines Christenmenschen", in *Weimarer Ausgabe*, vol. VII, z.d., 20–38.

36 Philippus Melanchthon, "Loci theologici [1533]", in *Opera quae supersunt omnia*, onder redactie van Karl Bretschneider en Henricus Ernestus Bindseil, vol. XXI (Braunschweig: Schwetske, 1854), 308–13.

37 Philippus Melanchthon, "Loci theologici [1535]", in *Opera quae supersunt omnia*, onder redactie van Karl Bretschneider en Henricus Ernestus Bindseil, vol. XXI (Braunschweig: Schwetske, 1854), 406, 428vv.

38 Johannes Calvijn, *Institutie 1536: onderwijs in de christelijke religie*, vertaald door W. van 't Spijker (Kampen: De Groot Goudriaan, 1992), 59–60.

39 Voor mijn kennis van ontotheologie ben ik schatplichtig aan Joeri Schrijvers, *Ontotheological Turnings? The Decentering of the Modern Subject in Recent French Phenomenology* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 2011).

In het verlengde daarvan kunnen we ook alle pijnlijke vragen van een gevaarlijke godsdienst en daarop volgend, een gevaarlijke ideologie, weer stellen. Is er een deel van deze wereld dat rijker is, dat meer politieke en financiële macht heeft, dat meer militaire slagkracht heeft, dat overtuigder is van de suprematie van haar eigen morele en culturele waarden, dan de westerse wereld, Europa en Noord-Amerika, het meest van alle gestempeld door de invloed van de Reformatie? Is dat culturele gevoel van suprematie niet een verlengstuk van gelovige onaantastbaarheid? Die begon met de ontdekking van een wonder en eindigde met een nihilistische ideologie in de trant van: doe vooral lekker waar je zelf zin in hebt! Misschien dat de islam in sommige gevallen aanleiding geeft tot moord en doodslag, maar geeft het christendom, in het bijzonder het protestantisme, geen aanleiding tot geniepige vormen van kwaad, tot een ongebreidelde overheersing van de hele wereld die zelfs niet zo mag heten?

II

Tot nu toe hebben we ons beziggehouden met het eerste deel van de stelling waarmee we begonnen zijn: het christendom is de gevaarlijkste van de drie monotheïstische religies. Ik heb geprobeerd aan die gewaagde stelling woorden te geven en u met de gesel van het woord wakker te schudden als een ouderwetse boeteprofeet. Vanaf nu zal ik een beweging maken naar het tweede deel van de stelling: dogmatiek is bedoeld om het mysterie van het heil dat in Christus verschenen is, tegen misbruik te beschermen. Ik zal iets over dogmatiek zeggen in drie stappen. Eerst zal ik schetsen hoe dogmatiek in de ogen van veel theologen als doel heeft de werkelijkheid van God in haar samenhang met de werkelijkheid van de wereld te beschrijven. Vervolgens zal ik betogen dat deze benadering van de dogmatiek niet goed past bij de klassieke dogma's waarmee de dogmatiek als onderdeel van de christelijke traditie is begonnen. Geen van die dogma's kan worden begrepen als een poging tot beschrijving van de werkelijkheid van God. Vervolgens zal ik schetsen hoe de dogmatiek, voorzover ze een kritische, of ook wel 'elencistische' functie heeft, bedoeld is het geheim van God en Gods openbaring in het vlees, tegen misbruik te beschermen door het met het doen van concrete gerechtigheid te verbinden.

In de hedendaagse dogmatiek zijn allerlei verschillende stromingen te vinden. Toch lijken de meeste stromingen bijeengehouden te worden door de taak van de dogmatiek te zien als een beschrijvende. Daaronder valt weliswaar een aantal verschillende soorten beschrijving. De één ziet dat beschrijvende als verhalend. Binnen deze stroming ziet men de taak van de dogmatiek als het beschrijven van het grote verhaal, of het grote drama van God en mensen dat zich van schepping tot voleinding voltrekt.⁴⁰ Anderen, zoals bijvoorbeeld mijn leermeester in de dogmatiek Christoph Schwöbel, spreken minder over het verhalende van de dogmatiek, maar zien de taak van de dogmatiek als het spreken over

⁴⁰ Kevin J. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology* (Westminster John Knox Press, 2005), 63–69, 243–47, 276–81.

God en Gods handelen en in het licht daarvan, over de gehele werkelijkheid.⁴¹ Ook hier gaat het primair over een verstaan van God en de werkelijkheid. Tenslotte zijn er weer anderen, met name klassiek-gereformeerde en evangelicale dogmatici, die dogmatiek zien als de coherente weergave van wat ons in de Bijbel aan kennis over de drie-enige God wordt overgeleverd.⁴² Voorwaar zijn dit niet de minst belangrijke stromingen in de hedendaagse dogmatiek. Wat ze gemeen hebben, is een visie op dogmatiek als beschrijving van de werkelijkheid van God en Gods openbaring in de wereld.

In Nederland is de inaugurele rede van Arnold Huijgen een goed voorbeeld van een benadering van dogmatiek die op beschrijving gericht is.⁴³ Het gaat Huijgen om een manier van spreken over de Triniteit die aan de gang van God door de geschiedenis recht doet en daarmee aanspraak kan maken op waarheid.⁴⁴ Van den Brink en Van der Kooi zetten veel bescheidener in als zij dogmatiek definiëren als “fatsoenlijk nadenken over God”.⁴⁵ Bij de bespreking van de term ‘systematische theologie’ geven ze zich rekenschap van het problematische karakter daarvan: “Als er één ding is dat we over God kunnen zeggen, is het immers wel dat ‘God’ staat voor het geheim onder, achter, en/of boven de zichtbare werkelijkheid om ons heen. Dat geheim laat zich niet zomaar in kaart brengen, zoals de werking van moleculen en atomen zich systematischgeordend in kaart laat brengen.”⁴⁶ Wel distantiëren ze zich enkele pagina’s later al van dit uitgangspunt, nadat ze betoogd hebben dat ordenend nadenken een onvermijdelijk manier van doen is, zoals we die ook bezigen als we een detective lezen: “de theoloog probeert net als de detectivelezer zo goed mogelijk op een rijtje te krijgen hoe de dingen van God, mens en wereld met elkaar samenhangen.”⁴⁷ Hier lijkt systematische theologie toch allereerst over een werkelijkheidsverstaan te gaan. Deze ambiguïteit is karakteristiek voor de feitelijke manier waarop in de *Christelijke Dogmatiek* gewerkt wordt. Enerzijds is de benadering primair beschrijvend. Wie is God? Welke waarheid over God is het meest in overeenstemming met de Bijbel? maar anderzijds klinkt er ook voortdurend het bewustzijn door dat deze beschrijving een gebrekkig karakter heeft en daarom gekwalificeerd moet worden vanuit onze gebrekkige kennis van God. Luco van de Brom heeft zich in zijn inaugurele rede uit 2006 uitvoerig met de taak van de systematische theologie beziggehouden en het beschrijvende karakter daarvan bevestigd. Hij pleit voor een relationele tegenover een realistische visie op theologie.⁴⁸

41 Christoph Schwöbel, *Gott in Beziehung: Studien zur Dogmatik* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), hfdst. 1–2.

42 Een helder voorbeeld van deze benadering in de VS lijkt te zijn: Wayne Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine* (Leicester: Inter-Varsity, 2007); in Nederland komt wellicht J. van Genderen en W. H. Velema, *Beknopte gereformeerde dogmatiek* (Kampen: J.H. Kok, 1992) het meest in de buurt.

43 Arnold Huijgen, *Drievoudig bewogen: de innerlijke samenhang van Triniteit en Oude Testament* (Apeldoorn: Theologische Universiteit Apeldoorn, 2017).

44 Huijgen, 10–11.

45 Van den Brink en Van der Kooi, *Christelijke dogmatiek: een inleiding*, 19.

46 Van den Brink en Van der Kooi, 24.

47 Van den Brink en Van der Kooi, 27.

48 Luco J. van den Brom, *Theoloog als jongleur: positionering van de christelijke geloofsleer* (Utrecht: Faculteit Godgeleerdheid, Universiteit Utrecht, 2006).

Hoe wijd verbreid de neiging tot een beschrijvende benadering is, blijkt wel uit het feit dat zelfs Sarah Coakley systematische theologie omschrijft als “an integrated presentation of Christian truth, however perceived, [...]. However briefly, or lengthily [...], it is explicated, ‘systematic theology’ must attempt to provide a coherent, and alluring, vision of the Christian faith.”⁴⁹ Coakley geeft er in de rest van haar boek ruimschoots blijk van dat ze de gevaren van een beschrijvende benadering van de dogmatiek ziet.⁵⁰ Ze stelt daarom voor om de beschrijving aan te vullen met contemplatie. Dat is sympathiek en zelfs van groot belang, maar het blijft onduidelijk hoe die beschrijving en de contemplatie zich tot elkaar verhouden.

Susannah Ticciati gaat een stap verder. Zij laat in haar boek *A New Apophaticism* zien dat verwijzende theologische taal altijd een paranetische spits heeft.⁵¹ Verwijzingen naar God of naar Gods handelen zijn bedoeld om de gelovigen tot transformatie te brengen. Verwijzingen naar God staan in dat kader. Dat ben ik met haar eens. Tegelijkertijd trekt Ticciati haar apophatische theologie veel verder door dan ik bereid ben te doen. Ze ontzegt God ‘Zijn’ en gaat daarin, zonder het overigens met zoveel woorden te thematiseren, aan de traditie voorbij. Het lijkt erop dat de werkelijkheid van God (voorzover je daar in Ticciati’s benadering überhaupt nog van kunt spreken) alleen nog een functie vervult in onze transformatie en niet juist in haar eigenstandigheid onze transformatie bepaalt. Dat blijkt bijvoorbeeld uit Ticciati’s gebruik van de term ‘divine difference’ om God aan te duiden.⁵² Ticciati lijkt bovendien via de notie van divine difference ook een inhoudelijk statement over het karakter van religieuze taal te willen maken. Ze suggereert dat als God-taal maar consequent genoeg wordt toegepast, die taal nooit ‘verdelend’ kan werken, maar ons als mensen altijd in gezamenlijkheid tegenover het goddelijke verschil plaatst.⁵³ Dat moet het geval zijn omdat verdelende taal alleen bij ons mensen hoort, maar niet bij God.⁵⁴ Hier leidt negatieve theologie ertoe, via het ontkennen van wat dan ook, toch het godsbegrip weer tot ontkennend spiegelbeeld van de wereld te maken.⁵⁵

Binnen het bestek van deze rede kan ik er niet diep op ingaan waarom dit zo is en wat dat met de rol van de dogmatiek sinds de moderniteit te maken heeft. Ik beperk me er op dit moment daarom toe, duidelijk te maken dat dit verstaan van de dogmatiek zich moeilijk verdraagt met enkele van de belangrijkste klassieke dogma’s, dat van de Triniteit en de christologie. Als we de klassieke dogma’s van Triniteit en christologie voor het voetlicht brengen, is vrij eenvoudig in te zien dat ze bezwaarlijk de status kunnen hebben van een beschrijving. Als we Augustinus’ trinitarische formule in ogenschouw nemen, die nauw aansluit bij de geloofsbelijdenis van Nicea en op de erop volgende traditie veel invloed heeft gehad, luidt die formule als volgt: de Vader is God, de Zoon is God en de Heili-

49 Sarah Coakley, *God, Sexuality and the Self: An Essay “on the Trinity”* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 41.

50 Coakley, hfdst. 1.

51 Susannah Ticciati, *A New Apophaticism: Augustine and the Redemption of Signs* (Leiden: Brill, 2015), hfdst. 8.

52 Voor het eerst: Ticciati, 39 en verder door het hele boek heen. Feitelijk vervangt deze uitdrukking grotendeels het gebruik van het woord ‘God’.

53 Ticciati, hfdst. 8.

54 Ticciati, 45.

55 Wisse, *Trinitarian Theology*, hfdst. 1.

ge Geest is God, maar toch zijn het niet drie goden, maar maar één God.⁵⁶ Bij veel mensen roept deze formulering het gevoel op dat er iets niet klopt, omdat God bezwaarlijk tegelijkertijd één en drie kan zijn. Over de rekenvaardigheid van theologen worden dan ook regelmatig grapjes gemaakt.

Het hoeft geen verbazing te wekken dat theologen in de moderniteit deze puzzel graag tot een oplossing wilden brengen en in hun behoefte aan een beschrijvende manier van dogmatiek bedrijven, behoefte hadden aan een consistente formulering van het trinitarisch dogma. Dat was een motief achter de zogenoemde sociale triniteitsleer, waarin de eenheid van de Drie-eenheid niet zozeer wordt gezocht in een numerieke eenheid, aangezien er nu éénmaal drie personen zijn, maar in een eenheid van wil. In het verzet tegen een sociale triniteitsleer dat de laatste jaren in de systematische theologie opgekomen is, is dan ook tevens aandacht gekomen voor de negatief-theologische aspecten van de voormoderne triniteitsleer.⁵⁷ De ironie van de sociale triniteitsleer is intussen dat ze in de systematische theologie omstreden is geworden, maar in de praktische theologie en in boeken voor een breder publiek, zelfs tot in het Nieuwe Liedboek toe, gretig ingang heeft gevonden.⁵⁸

Eenzelfde probleem doet zich voor bij het christologisch dogma. Daarvoor wenden we ons tot de formule die tijdens het concilie van Chalcedon werd gevonden. De twee naturen van Christus zijn volgens dit concilie “onvermengd en onveranderd, ongedeeld en ongescheiden”.⁵⁹ Mijn studenten vraag ik weleens, hoeveel objecten er in de wereld te vinden zijn, die aan deze voorwaarden voldoen. Het antwoord moet mijns inziens zijn: geen. Immers, als iets onvermengd is, is het gedeeld en als iets onveranderd is, is het gescheiden van alle andere waardoor het beïnvloed zou kunnen worden. Een gangbare reactie in de moderne dogmatiek op de christologische formule van Chalcedon is dan ook, deze te zien als een gebrekkige formulering die is ingegeven door hellenistisch substantiëndenken, het denken in losse objecten. Een modern relationeel denken zou de problemen in deze twee dogma’s kunnen oplossen.⁶⁰

56 Uitvoeriger, zie Wisse, hfdst. 2.

57 Karen Kilby, “Aquinas, the Trinity and the Limits of Understanding”, *International Journal of Systematic Theology* 7, nr. 4 (1 oktober 2005): 414–27, <https://doi.org/10.1111/j.1468-2400.2005.00175.x>; Stephen R Holmes, *The Quest for the Trinity: The Doctrine of God in Scripture, History, and Modernity* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2012).

58 Timothy Keller, *In alle redelijkheid: christelijk geloof voor welwillende sceptici* (Franeker: Van Wijnen, 2008), hfdst. 14; Pete Ward, *Kerk als water: pleidooi voor een vloeibare manier van kerk-zijn*, vertaald door Joanne van der Vlist (Kampen: Kok, 2003); over Pete Ward, zie Maarten Wisse, “‘Hun heil verwachtend in Jezus Christus’: Een andere fundering voor een fluïde kerkbegrip”, *GEESTkracht: Bulletin voor charismatische theologie*, nr. 66 (2010): 22–34; Richard Rohr, *De goddelijke dans*, vertaald door Ernst Bergboer (Utrecht: Uitgeverij Kok, 2017); ten slotte bijvoorbeeld ook lied 706 uit *Liedboek voor jou: zingen en bidden in huis en kerk* (Zoetermeer: BV Liedboek, 2013).

59 Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, Bibliotheca symbolica ecclesiae universalis (New York: Harper & Brothers, 1882), vol. II, 62.

60 Ingolf U. Dalferth, “Gott für uns. Die Bedeutung des christologischen Dogmas für die christliche Theologie”, in *Denkwürdiges Geheimnis: Beiträge zur Gotteslehre: Festschrift für Eberhard Jüngel zum 70. Geburtstag*, onder redactie van Ingolf U Dalferth, Johannes Fischer, en Hans-Peter Grosshans (Tübingen: Mohr, 2007), 11–27.

Maar zouden de kerkvaders uit de vierde en vijfde eeuw zo dom zijn geweest dat ze niet wisten dat drie iets anders is dan één, of iets dat onvermengd is, onmogelijk tegelijkertijd ongedeeld kan zijn? Zou het probleem misschien niet bij de traditie, maar bij de moderne dogmatiek kunnen liggen, die deze formuleringen heel graag vanuit haar eigen perspectief van beschrijving wil zien, in plaats van als, ja, als wat?

In het werk van Augustinus vinden we behalve deze cryptische beschrijving van de Drie-eenheid ook een grote nadruk op de onbegrijpelijkheid van God. “Als je het begrijpt, is het niet God,” is een bondig citaat dat deze nadruk fraai weergeeft.⁶¹ In zijn interpretatie van het christologisch dogma ziet hij de overtuiging dat Christus één persoon is in twee naturen, eerder als een spoorboekje voor het lezen van de Bijbel, dan als een theorie waarvan je de precieze inhoud kent.⁶² Ons kennen is immers ten dele. Om een ander lievelingswoord van Augustinus te citeren: “Wij kijken nu door een spiegel in een raadsel.”⁶³

Dat Augustinus een grote nadruk legt op de onbegrijpelijkheid van God, kunnen veel lezers zich misschien nog wel voorstellen. Dat dat bij Thomas van Aquino zo is, misschien ook wel, maar staat de gereformeerde traditie niet bekend om haar massieve beroep op de Bijbel en een daarop gebaseerd massief waarheidsbegrip? In zekere zin wel.⁶⁴ Toch blijft de grote bescheidenheid in het spreken over God met name in de periode van de gereformeerde scholastiek nog overeind. Dit blijkt bijvoorbeeld uit een stukje receptie van het Johannesevangelie in de gereformeerde scholastiek: Wolfgang Musculus’ uitleg van Johannes 4: 24. Johannes 4: 24 is interessant omdat er van God gezegd wordt dat God een Geest is. In de twintigste-eeuwse theologie is die gedachte omstreken geworden omdat het tot een visie op de werkelijkheid zou leiden waarin abstracte geestelijke dingen belangrijker zijn dan lichamelijke.⁶⁵ In zijn uitleg van Johannes 4: 24 schrijft Musculus het volgende: “Niemand is zo dwaas dat hij zou zeggen dat God een geest is zoals we zeggen dat engelen geesten zijn en zoals de wind een geest is, en de ziel van een mens of van een dier een geest is. [...] Maar nooit drukt dit woord het goddelijke wezen uit, [...]. Over het wezen van God kunnen we met ons verstand niet denken, behalve als over een wezen dat niet lichamelijk is.”⁶⁶ Voor Musculus is God dus in strenge zin noch geest noch lichaam. God is

gen: Mohr Siebeck, 2004), 51–75; Joseph Ratzinger, *Dogma und Verkündigung* (München: Wewel, 1977), 201–19.

61 Zie bijvoorbeeld Augustinus van Hippo, *Sermones* 52 en 117. Beide preken zijn vertaald in de uitgaven die door het Augustijns Instituut worden verzorgd.

62 Uitvoeriger, zie Wisse, *Trinitarian Theology*, hfdst. 3.

63 1 Korintiërs 12:13.

64 Cf. Maarten Wisse, “Contra et Pro Sola Scriptura”, in *Sola Scriptura: Biblical and Theological Perspectives on Scripture, Authority and Hermeneutics*, onder redactie van Hans Burger en Arnold Huijgen, Studies in Reformed Theology 32 (Leiden; Boston, MA: Brill, 2017), 19–37.

65 Een klassieker op dit punt: Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).

66 Wolfgang Musculus, *Commentarii in Evangelium Ioannis* (Basel: Herwagen, 1554), 131: “Nemo arbitrator ita insanit, ut dicat deum ita spiritum esse, sicut angelos spiritus esse dicimus, & sicut ventus est spiritus, & anima vel hominis, vel pecoris est spiritus. ... Sed nunquam hoc nomen divinam substantiam exprimit, vide quae ibi dicat. De substantia dei nihil potest mente concipi, nisi unum hoc quod non sit corporeus.”

sui generis. Dit voorbeeld zou met vele aan te vullen zijn. In de gereformeerde traditie van de zeventiende en achttiende eeuw blijft de grote bescheidenheid in het spreken van God, zoals de protestantse traditie die erfde van de vroege kerk en de middeleeuwen, behouden.

We zouden de klassieke dogma's daarom ook anders kunnen lezen: ze zijn geen pogingen om de werkelijkheid van God te omschrijven, maar om het geheim dat erin verborgen ligt, te bewaren.⁶⁷ Veel mensen hebben de stugge overtuiging dat het vak dogmatiek het geheimenis van God stukmaakt. Het reduceert alles tot een ijzeren waarheid die je in je hoofd moet stampen. Niet zelden heeft dogmatiek in de geschiedenis van het christendom ook zo gefunctioneerd. Het mysteriekarakter van de leer van de kerk dient dan hoogstens om ervoor te zorgen dat je dat wat je nu niet begrijpt, toch vooral uit je hoofd zult leren.

Toch is dogmatiek daar niet voor bedoeld. Dogmatiek is er als het goed is voor bedoeld, het geheim van God dat in Christus op ons toekomt en door de Heilige Geest in ons ingaat, te bewaren. De ware dogmatiek behoedt ons voor het misbruik van het heil dat ons daarin geschonken wordt. Als we op die laatste figuur doordenken, dan komen we automatisch bij andere 'dogma's' uit dan die we tot hiertoe besproken hebben. De leerstukken die in de latere theologiegeschiedenis in het centrum van de belangstelling hebben gestaan, gaan eigenlijk allemaal over dezelfde vraag: de verhouding tussen praktische gerechtigheid en verkregen heil. Pelagius, Socinus, Arminius, maar ook Menno Simons, allemaal verbinden ze een van de hoofdstroom afwijkende theologie met een fundamentele bezorgdheid over de heiligheid van het leven van gelovigen.⁶⁸ Zijn wij zelf aan zet of doet onze praktische gerechtigheid er eigenlijk niet toe? Hoe voorkom je hoogmoed en gearriveerdheid, juist onder gelovigen? Of hoe voorkom je valse nederigheid, misschien wel net zo'n groot probleem?

Er is hier niet de ruimte om uitvoerig aan te tonen dat de groep ketterijen die hier aan de orde is een intrinsiek verband heeft met de vroegkerkelijke dogma's waar ik hierboven over heb gesproken. Aan de vraagstukken van genade en werken is gemakkelijk te zien dat de verbinding tussen toegeëigend heil en praktische vroomheid op het spel staat. Ook van de dogma's van Triniteit en christologie zou ik willen beweren dat dat het geval is. Elders heb ik een poging gedaan om dat aan de hand van de receptie van de Johannesproloog te laten zien voor met name de christologie.⁶⁹ De uiteindelijke vraag die in de dogmatiek centraal staat, is de vraag hoe wij als

67 Maarten Wisse, "Truth as a Person, Theology as Crisis Management: By Way of Conclusion", in *Orthodoxy, Process and Product*, onder redactie van Mathijs Lamberigts, Lieven Boeve, en Terrence Merriegan, BETL 227 (Leuven: Peeters, 2009), 399–410.

68 Cf. Maarten Wisse, "The Law and Gospel Distinction as a Frame of Reference for Communicative Rationality: Socinus and Owen on Atonement", in *Rationalität im Gespräch*, onder redactie van Markus Mühlhng en Martin Wendte, Marburger Theologische Studien 126 (Leipzig: Evangelischer Verlagsanstalt, 2016); Wisse, "„...welches alle Menschen erleuchtet“?"; Maarten Wisse, "Publieke rechtvaardigheid als ziel van de remonstrantse theologie: Bespiegelingen van een hyper-calvinist", in *Als geloof bij jezelf begint*, onder redactie van Bert Dicou en Elza Kuyk, Arminiusreeks 1 (Amsterdam: Arminiusinstituut, 2015), 39–47.

69 Wisse, "„...welches alle Menschen erleuchtet“?"

mensen staan tegenover de laatste grond van ons bestaan en hoe dat ons handelen bepaalt. Vanuit dat perspectief rijst daarom eens te meer de vraag hoe wij over die laatste grond spreken. De gehele trinitarische en christologische discussie kan samengevat worden als het debat over de vraag hoe de ene God zich verhoudt tot de geschapen wereld, met name gezien de overtuiging van christenen dat God zich in Christus onlosmakelijk met een mens heeft verbonden. Is die mens Jezus een lagere godheid? Elke keuze die wordt gemaakt, heeft directe consequenties voor de verhouding van mensen tot God. Is de Zoon mens geworden om ons goddelijk te maken? Dat is een vraag die hier direct mee samenhangt. Uiteindelijk heeft de Vroege Kerk ervoor gekozen om de belijdenis van de drie-enige God zoveel als mogelijk was te conformeren aan het geloof van Israël in de ene God en streng te blijven onderscheiden tussen God en de wereld.⁷⁰

De genoemde ketterijen zijn van belang voor het heden omdat ze een voortdurende herinnering aan de kerk zijn dat geloof in Jezus Christus nooit zonder praktische gerechtigheid kan. Niet dat de hoofdstroom van het christendom dat ooit heeft durven ontkennen. Wie dat wel probeerde, werd bestraft. Echter, deze bewegingen wisten één ding: ook als niemand het durft te beweren, gebeurt het wel! Dat het werkelijk gebeurt, dat mensen met de troost van de vergeving op de lippen het leven van hun medemens verwoesten, dat is onverteerbaar!

En daarom is dogmatiek naar haar ware aard profetie. Het is profetie tegen al die manieren van spreken, denken of handelen waarin dat wat van God is, van God gegeven gerechtigheid is, besmeurd wordt tot voertuig van macht, willekeur en eigenwaan van mensen. Al die vormen van goddeloosheid worden in de ware dogmatiek aan de kaak gesteld, ontmaskerd als valse godsdienst.

III

Tot op heden hebben we in een eerste beweging gezien hoe het christendom een veel gevaarlijker religie is dan ze misschien lijkt. In een tweede beweging heb ik verkend hoe de dogmatiek, in plaats van een wetenschap te zijn die de werkelijkheid van God en de wereld zo nauwkeurig mogelijk probeert te beschrijven, beter begrepen kan worden als een profetische kritiek op domesticeringen van het geheim van God en het heil dat ons in Christus tegemoet komt.⁷¹ Nu moet ik in een afsluitende beweging nog duidelijk maken waarom dogmatiek toch niet alleen een profetische (in technische zin: een 'elentische') maar ook een opbouwende (of 'irenische') discipline is. Wil ze elentisch kunnen zijn, moet ze toch ook van het mysterie getuigen dat ons in Christus daadwerkelijk tegemoet komt. Dogmatiek kan niet alleen profetische kritiek zijn op wat dan ook. Dogmatiek is primair profetische kritiek op het menselijke verstaan van het onderwerp van de christelijke theologie: Gods openbaring in de schepping en in Jezus Christus.

⁷⁰ Wisse, *Trinitarian Theology*, hfdst. 2.

⁷¹ Maarten Wisse, "De integratie van theologie en religiewetenschap in Stefan Paas' Vreemdelingen en priesters: De Utrechtse theologische faculteit in de jaren '90", *Soteria* 35 (2018), nog te verschijnen.

Anders gezegd met behulp van het reformatorische onderscheid tussen Wet⁷² en Evangelie: wil de Wet het mysterie van God en diens openbaring in Christus werkelijk beschermen als wat het is, dan mag de Wet het Evangelie niet teniet doen en kan ze zeker ook niet zonder dat Evangelie. Zelfs is het naar reformatorisch verstaan zo dat het Evangelie in de hoogste zin de vervulling van de Wet is, zodat aan de vereisten van de Wet niet anders tegemoet kan worden gekomen, dan door het geloof in het Evangelie.⁷³ En zo kan de ware theologie toch niet alleen kritiek zijn op het Evangelie, maar moet ze tegelijkertijd ook beaming ervan zijn.

Dat is een hele mond vol. Eerder heb ik gesteld dat de dogmatiek vooral een profetische kritiek is op de gedachte dat we God zo in onze werkelijkheid kunnen trekken dat we alles weten over wie God is, of dat we zo zeker van ons heil worden dat we God niet meer nodig hebben. Het is vanuit dat perspectief net alsof de dogmatiek als profetische kritiek het Evangelie liever zo klein mogelijk maakt, zodat het in ieder geval zo goed mogelijk beschermd wordt. Als het heil in Christus maar niet al te ver deze wereld ingaat, wordt het geheim ervan tenminste voldoende beschermd. Het is alsof we, om met de gelijkenis uit het Evangelie te spreken, ons kostbare ene talent dan maar in de grond begraven, om het in ieder geval niet te verliezen.⁷⁴

De vraag is ook of het kan: kan het Evangelie eigenlijk wel in onze geschiedenis ingaan zonder ons bezit te worden, iets te worden waarmee we onszelf kietelen of een machtsspelletje spelen? Is de profetische kracht van de Wet niet zo groot dat er voor het Evangelie geen plek is? Welke kerk doet niet alsof ze de waarheid in pacht heeft? Welke dominee kan uiteindelijk vermijden dat hij of zij namens God spreekt terwijl het eigenlijk heel gewone mensenwoorden zijn, totaal bepaald door tijd en plaats van ontstaan? En welke gelovige die zich eeuwig heil toe-eigent door het geloof in Jezus Christus eigent zich geen absoluut oordeel over het eigen leven toe?

Toch kan dogmatiek nooit alleen elentisch zijn. Wordt de dogmatiek alleen elentisch, dan stellen we altijd alleen maar vormen van geloven onder kritiek. Onze theologie wordt zo negatief dat we over het mysterie van God helemaal niets meer kunnen zeggen. Elk discours dat van God getuigt of elke rite die God present stelt, wordt door een genadeloze deconstructie neergesabeld. Dat lijkt heilig, maar voor je het weet, blijft alleen het beeld van jezelf over. Dan zit je alsnog als een god op de troon van je eigen kritiek en ben je ondertussen in dodelijke eenzaamheid achtergebleven.⁷⁵

72 Ik schrijf het woord 'Wet' hier met een hoofdletter omdat het staat voor een abstract begrip van wet, niet alleen voor bijvoorbeeld de Decaloog of het Oude Testament als geheel. Dat is overigens al zo sinds Melanchthon het onderscheid tussen Wet en Evangelie in zijn *Loci communes* formeel op noemer bracht.

73 Eilert Herms, *Phänomene des Glaubens: Beiträge zur Fundamentaltheologie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 379–80; Luther, "Von der Freiheit eines Christenmenschen", 26.

74 Mattheüs 25: 18.

75 Uitvoeriger en technischer, met een beroep op Augustinus: Wisse, *Trinitarian Theology*, hfdst. 1.

We kunnen dit punt niet alleen theologisch, maar ook filosofisch maken. De marxistische filosoof Terry Eagleton maakte dit punt al ten aanzien van Derrida's deconstructie.⁷⁶ Als deconstructie allesoverheersend wordt, niet gedragen door een inhoudelijk criterium, liggen trivialisering en 'tribalisering' op de loer.⁷⁷ Dan heeft uiteindelijk iedereen alleen zijn eigen waarheid die in zijn eigen belang is. Dan is er uiteindelijk ook geen reden meer om voor waarheid en gerechtigheid te strijden. Dan zijn alle waarheden even onwaar. Derrida's noties van gerechtigheid, de toekomst en het messiaanse laten evenwel zien dat hij dat risico in het vizier heeft.⁷⁸

Vanuit een theologisch perspectief is mijn nadruk op het samenspel van Wet en Evangelie bedoeld om dit risico te ontwijken. Wezenlijk voor het christelijk geloof is niet alleen een 'tribalistische' kant, waarin christenen toegang menen te hebben tot een bron van waarheid die voor niet-christenen niet toegankelijk is, maar even wezenlijk voor het christelijk geloof is een universele kant, een domein van gerechtigheid waarvan christenen erkennen dat het een domein is waartoe iedereen, gelovig of ongelovig, toegang heeft. Dat betekent niet dat waarden en normen triviaal zijn of onomstreden, maar wel dat christenen er vanuit mogen gaan dat ieder daar vanuit de door God gegeven scheppingsgenade een antenne voor heeft, die ook door de zonde niet principieel is afgebroken. Het betekent ook dat christenen bereid moeten zijn om zich vanuit dat domein van de gerechtigheid voortdurend kritisch te laten bevragen en ook zichzelf vanuit dat domein te bevragen.

Als kritiek (naar haar elenctische zijde) begeeft de dogmatiek zich op het grensvlak tussen Wet en Evangelie, maar ze begeeft zich ook op het vlak van de maatschappij in de zin dat ze participeert in het debat over wat het goede is, waar het gevonden kan worden. Zij is dan ook profetisch wanneer er in de samenleving mensen of instituties naar absolute macht grijpen, om die als schadelijk en in tegenspraak met het Evangelie te ontmaskeren. Tegelijkertijd heeft de dogmatiek de opdracht het Evangelie zo te doordenken dat het Evangelie niet zelf als een greep naar absolute macht ten tonele van de samenleving verschijnt, maar als een uitnodiging het goede nieuws dat in Jezus Christus tot ons komt, in vrijheid te aanvaarden. Dat doet de dogmatiek niet alleen omdat de samenleving dat vraagt, maar omdat de samenhang tussen Wet en Evangelie dat vereist.

Er moet dus een smal pad zijn waarop de profetische kracht van de Wet niet door het Evangelie wordt tenietgedaan en toch ook het Evangelie door de Wet niet van haar kracht wordt beroofd, omdat dat wat de Wet vraagt, door het Evangelie wordt mogelijk gemaakt.

Van de dogmatiek vraagt dit allereerst een helder inzicht in haar eigen beperkte plaats ten opzichte van de geloofsgemeenschap.⁷⁹ De dogmatiek verschaft niet de formu-

76 Terry Eagleton, "Marxism without Marxism", in *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Spectres of Marx*, onder redactie van Michael Sprinker (London: Verso, 1999), 83–87.

77 Cf. Tom Jacobs, "Kritiek van de zuivere verlichting: naar een dialectiek van de universaliteit" (Katholieke Universiteit Leuven, 2010).

78 Jacques Derrida en Maurizio Ferraris, *A Taste for the Secret* (Cambridge: Polity Press, 2002), 19–21.

79 Cf. Maarten Wisse, *Scripture between Identity and Creativity: A Hermeneutical Theory Building upon Four Interpretations of Job*, Ars Disputandi Supplement Series 1 (Utrecht: Ars Disputandi, 2003), 188–96, <http://dspace.library.uu.nl/handle/1874/294105>; Maarten Wisse, "Towards a Theological Account of Theology: Reconceptualizing Church History and Systematic Theology", in *Orthodoxy, Process and*

leringen op basis waarvan de gemeente van Christus gebouwd moet worden. De dogmatiek loopt altijd achter, niet alleen daadwerkelijk, maar ook principieel. Christus is niet werkelijk aanwezig in de dogmatiek, maar in de tekenen van brood en wijn.⁸⁰ Dat zijn we in de gereformeerde traditie wel eens vergeten. Niet de juiste leer is de garantie voor de Heer, maar de aanwezigheid van de Heer is de mogelijkheidsvoorwaarde voor de leer. De Heer is er al en de dogmatiek moet voortdurend opletten de Heer niet voor de voeten te lopen.

Tegelijkertijd is de Heer er in de gebrokenheid van de christelijke gemeente en de wereld om haar heen en daarom mogen mensen zich geroepen weten om de christelijke gemeente terug te roepen tot haar dienst aan het Evangelie.⁸¹ Ook worden mensen geroepen om de hele wereld tot de presentie van Christus uit te nodigen.⁸² Deels doen mensen dat door het geheim van het heil dat God in Christus doet, steeds opnieuw te verkennen, omdat de lengte en de breedte ervan de geloofsgemeenschap en ook haar dienaren voortdurend ontgaat.

In dat licht moet het onderzoek naar het Avondmaal gezien worden, dat ik aan de PThU verder hoop te ontwikkelen. De christelijke gemeente, met name die in het protestantisme, lijkt op allerlei manieren en om allerlei redenen het zicht op de geheimenisvolle aanwezigheid van Christus in het sacrament kwijtgeraakt. Ik zie het als mijn taak om al heilig knutselend in voortdurend contact met de geleefde geloofswerkelijkheid en in afhankelijkheid van de Geest te zien hoe we die geheimenisvolle aanwezigheid van Christus in het sacrament, die er Godzijdank altijd al was en nog is, opnieuw kunnen ontdekken. Dat opnieuw ontdekken staat altijd in het kader van onze ommekeer tot gerechtigheid, want er is geen ontdekken van het Evangelie dat niet door de Wet genormeerd wordt. Wie meer leeft uit deze geheimenisvolle aanwezigheid, leeft dichterbij Christus en wie dichterbij Christus leeft, leert gerechtigheid doen.⁸³

De presentie van Christus in de christelijke gemeente is dus een gegeven. Daarmee blijft het ook een presentie die alleen in de handen van God is. Zo is zij als Evangelie de vervulling van de Wet, zonder aan de Wet afbreuk te doen. De vraag die aan ons gesteld wordt, is niet of wij er wel voor zorgen dat God present is. De aanwezigheid van God in de kerk, de wereld of ons eigen hart is geen product van onze inspanningen. De vraag die wel

Product, onder redactie van Mathijs Lamberigts, Lieven Boeve, en Terrence Merrigan, BETL 227 (Leuven: Peeters, 2009), 351–374.

80 Cf. Dorothea Haspelmath-Finatti, *Theologia Prima: Liturgische Theologie für den evangelischen Gottesdienst* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014), 13.

81 Cf. Jan Martijn Abrahamse, “The Stripping of the Ministry: A Reconsideration and Retrieval of Robert Browne’s Theology of Ordained Ministry” (Vrije Universiteit Amsterdam, 2018), hfdst. 5.

82 Cf. Maarten Wisse, “Christus in het midden: Identiteit en pluraliteit in het reformatorisch onderwijs”, in *De multiculturele Refo-school*, onder redactie van John Exalto, Biblebelt Studies 3 (Apeldoorn: Labarum Academic, 2017), 215–38.

83 Cf. Hans Burger, *Leven in Christus: over de betekenis van het verhaal van Jezus* (Franeker: Uitgeverij Van Wijnen, 2017), hfdst. 6–7.

aan ons gesteld wordt en die we ook aan elkaar mogen stellen, is of wij gerechtigheid doen. Die gerechtigheid is altijd een gerechtigheid die op ons toekomt, niet een gerechtigheid die wij zelf kunnen bepalen of die wij zelf tot stand kunnen brengen. Als wij claimen gerechtigheid te doen en onze medemensen lijden eronder, was dat geen gerechtigheid. Gerechtigheid is een publiek geheim. Daarom is ze ook nooit zomaar ons eigendom.

Gerechtigheid komt op ons toe. Daarom wijst ook de Wet ons op een gerechtigheid die ons in Jezus Christus verschijnt en transformeert, waaruit wij leven en van wie wij getuigen, maar die als die gerechtigheid toch altijd van God is en blijft, want alleen zo is zij ons heil.

In de hoofdttekst heb ik dit punt primair gemaakt met betrekking tot theologie en geloofsgemeenschap. Het laat zich ook vertalen naar een individueel ethisch perspectief, als een bijdrage aan karaktervorming. Vertrouwen op onszelf is er niet voor bedoeld om volgepompt met positief denken alle andere mensen om ons heen het leven zuur te maken. Echt zelfvertrouwen heeft een blijvende bescheidenheid in zich die ruimte schept voor onze medemens en voor onze eigen feilbaarheid en eindigheid. Zo leidt de blijvende kwetsbaarheid van ons geloofsvertrouwen, dat haar ankerpunt eerst in Jezus Christus en pas daarna door de Heilige Geest ook in zichzelf kan vinden, tot deugd, omdat het ons karakter vormt en zo aan de geest van Gods geboden beantwoordt.⁸⁴

Tenslotte laat dit smalle pad van het geloofsvertrouwen op God in Jezus Christus, door de Heilige Geest, zich ook maatschappelijk vertalen naar een richtsnoer voor een samenleving die zich van haar eindigheid en afhankelijkheid van God bewust is, haar eigen waarden en normen niet trots en zelfgenoegzaam voor de borst houdt, maar ze voortdurend opnieuw van God ontvangt en daarom permanent open moet staan voor hen die haar confronteren met de schadelijke aspecten ervan: vluchtelingen, economisch minder bedeelden of voormalige overheerste koloniën, maar ook de schepping als geheel. Zij herinneren de samenleving eraan dat ook een ogenschijnlijk keurige manier van zakendoen en de wereld in cultuur brengen een tyrannie kunnen zijn waarvan we bevrijd moeten worden. Want wie roemt, roeme in de Heer.

Dankwoord

Ik dank het College van Bestuur van de Protestantse Theologische Universiteit voor de benoeming tot hoogleraar dogmatiek en het daardoor in mij gestelde vertrouwen. Dat geldt ook voor de Raad van Toezicht en de Synode van de Protestantse Kerk in Nederland die deze benoeming bekrachtigden. Dat u koos voor een kandidaat die geen ervaring heeft als predikant in de kerk, geeft wel aan hoe hoog u mijn academische kwaliteiten hebt ingeschat, maar ook dat u er vertrouwen in heeft dat de band met de kerk mij zeer aan het hart gaat.

Ik wil hier heel veel mensen bedanken die een onmisbare schakel zijn geweest op weg hiernaartoe. Ik kan ze niet allemaal bij name noemen. Ik heb daarom sommigen, ook

84 Cf. Pieter Vos, "Neither Hypocrisy Nor Replication: A Protestant Account of Imitating Christ as Moral Exemplar", *International Journal of Systematic Theology* 19, nr. 3 (1 juli 2017): 271–86, <https://doi.org/10.1111/ijst.12223>.

zij die al heel lang geleden een rol in mijn opleiding hebben vervuld, uitgenodigd voor deze rede. Ik zie het als een eerbetoon aan uw bijdrage aan mijn persoonlijke en intellectuele vorming. Ik noem bij naam mijn promotoren Marcel Sarot en Dirk-Martin Grube. Vervolgens noem ik hen die mij op de hachelijke weg van het postdoc-bestaan academisch hebben begeleid: Christoph Schwöbel, Lieven Boeve, Matthijs Lamberigts, Karla Pollmann en Peter Liebregts. Een vermelding van alle collega's aan de VU, waar ik bijna acht jaar met veel genoegen heb gewerkt, mag hier natuurlijk niet ontbreken. De verleiding is groot om sommigen bij naam te noemen, maar het bleek mij onmogelijk een heldere grens te trekken. Met velen van jullie heb ik een band opgebouwd die ook door een dikke laag beton en institutionele belangen niet zomaar zal worden verbroken. Ik ben ontzettend veel van jullie gaan houden! Het doet me goed dat velen van jullie er vandaag ook bij zijn. Als *pars pro toto* van de studenten van de VU wil ik graag de namen noemen van Ruben van den Belt, Ruben van Wingerden, Annemarie Foppen en Jelmer Heeren, want zonder hun excellente feedback op mijn proefcollege had ik hier niet gestaan.

Studenten van de PThU, ik geniet al erg van de colleges die we met elkaar vormgeven en van de momenten van verstilling en gebed aan het begin of het einde daarvan. Het laat zien dat we niet in onze eigen naam aan de studie zijn, maar ons stellen voor het aangezicht van God. Collega's, we zijn al volop begonnen elkaar te leren kennen en met elkaar samen te werken. Ik kijk er naar uit om die samenwerking verder te intensiveren in onderzoek, onderwijs en dienst aan kerk en samenleving.

Mijn familie dank ik voor alles wat ik in hen heb ontvangen. Ik denk aan onze ouders, broers, schoonzussen, zwagers en alle neefjes en nichtjes die er vandaag bij zijn. Ik denk ook aan mijn vader, die er vandaag niet meer bij is. Dankbaar ben ik dat mijn moeder er vandaag wel bij kan zijn.

Ik ben blij dat ook mijn vrouw en kinderen er vandaag bij zijn, hoewel dat helemaal niet zo'n eenvoudige opgave is. Om maar iets te noemen: drie kwartier naar je vader of je echtgenoot moeten luisteren zonder iets terug te kunnen zeggen en nog wel over een onderwerp in de theologie! Dat zijn we zo thuis niet gewend en dat is maar goed ook. Jullie betekenen meer voor mij dan ik kan zeggen.

Ik heb gezegd.



Protestantse Theologische **Universiteit**

