

RICK BENJAMINS

Het handboek *Christelijke dogmatiek* als dogmatisch leerboek

THE MANUAL *CHRISTELIJKE DOGMATIEK* AS A TEXTBOOK FOR DOGMATICS

In a recent course in dogmatics the new manual *Christelijke Dogmatiek*, by G. van den Brink and C. van der Kooi, was used in addition to its older counterpart by H. Berkhof. Its use in teaching and students' response to it are reported in this article. The Trinitarian structure of the *Christelijke Dogmatiek*, the doctrine of Scripture and the relation between faith and the scientific worldview are evaluated. The manual is judged to be a helpful tool in teaching dogmatics, preferably to be used in connection with Berkhof or other literature.

Begin 2013 heb ik voor masterstudenten aan de PThU, die vanwege hun bachelor nog deficiënt waren, een cursus ter oriëntatie in de dogmatiek gegeven aan de hand van Berkhofs *Christelijk geloof*.¹ Die stof is aangevuld met de *Christelijke dogmatiek* van Van der Brink en Van der Kooi (VdB/VdK).² Het gaf mij de gelegenheid om de reactie van studenten op beide boeken te peilen. Tegelijk kon ik mij in de *Christelijke dogmatiek* verdiepen en een mening daarover vormen. Het boek van Berkhof vormde verplichte literatuur, over VdB/VdK werd gerefereerd en een deel van de tien studenten las gedeelten daaruit.

Van den Brink en Van der Kooi hebben een knappe prestatie geleverd met een degelijk en toegankelijk boek. Mijn verwachting was dat ze vanwege hun 'loyaal orthodoxe' opstelling (p. 13) beter zouden aansluiten bij de huidige studenten dan Berkhof. *Christelijk geloof* ademt de sfeer van de jaren zeventig, zoals bijvoorbeeld blijkt uit het voorwoord bij de vijfde druk. Berkhof kreeg zijn ingeving om een dogmatiek te schrijven te midden van de zgn. Studentenopstanden. Hij verwoordt wat aan het boek ten grondslag lag en daarin doorklinkt: 'Hoe verder wij ons vooruit willen wagen om onze samenleving te veranderen in de richting van meer vrijheid, gelijkheid en ...broederschap, des

¹ H. Berkhof, *Christelijk geloof*, Nijkerk 1985⁵, oorspronkelijk 1973.

² G. van den Brink, C. van der Kooi, *Christelijke dogmatiek*, Zoetermeer 2012.

te meer moeten wij terugkoppelen op ... de God die met zijn verbond geschiedenis maakt en onze geschiedenis in zijn verbond wil betrekken' (p. xx). Deze zin is bijna programmatisch voor Berkhofs midden-orthodoxie, die moderne openheid voor de samenleving wilde koppelen aan een geloofsbeleving zoals ze in de orthodoxie wordt onderhouden.³ De agenda van maatschappelijke emancipatie en geloofsverdieping lijkt echter niet actueel meer. Ik merkte vooral dat het hoofdstuk over de vernieuwing van de wereld, waarin Berkhof heel origineel zoets als een theologie van de secularisatie ontwikkelt en de doorwerking van de Geest in de Europese cultuur bespreekt, bij studenten nauwelijks nog weerklank vindt. De huidige studenten hechten vooral aan een geprofileerd en maatschappelijk contrasterend geluid. Dat is naar mijn mening geen conservatisme. Pluralisme in samenleving en kerk is volstrekt geaccepteerd en een gesloten christelijke wereld is daarmee voltooid verleden tijd. Veelkleurigheid vraagt in deze optiek echter ook om een duidelijke eigen kleur op het palet bij gespreksgenoten, kerkelijke gemeentes en studenten zelf. In die context leek me dat VdB/VdK beter aansloot, omdat de auteurs op de eerste bladzijde van het *Woord vooraf* al aangeven wel provocerend te willen werken jegens het secularisme, 'waar we zelf overigens deel aan hebben' (11).

Een inleiding in de dogmatiek moet vooral de verschillende *loci* introduceren en de samenhang daarvan verduidelijken, zodat studenten zien hoe een standpuntbepaling bijvoorbeeld in de scheppingsleer consequenties heeft en doorwerkt in bijvoorbeeld de christologie. Daarnaast moet duidelijk worden hoe een auteur theologische grondgedachten met consequentie door de *loci* heen ontvouwt, zoals dat bijvoorbeeld gebeurt bij Schleiermacher of Barth. Dat pleit in het onderwijs voor een boek uit één stuk en niet voor een handboek met losse essays per *locus*.⁴ Hoewel er heel goede buitenlandse literatuur voorhanden is, heeft die als nadeel dat de Nederlandse theologiegeschiedenis geen referentiepunt vormt en namen als Van Ruler, Noordmans en Miskotte ontbreken.⁵ Vanuit deze optiek voldeed Berkhofs boek uitstekend en lijkt mij ook VdB/VdK geschikt.

VdB/VdK blijkt in een aantal opzichten niet ver van Berkhof verwijderd.

³ Dat programma blijkt vooral uit H. Berkhof, *Crisis der middenorthodoxie*, Nijkerk z.j. [1952]. Daarover E. P. Meijering, *Hendrikus Berkhof (1914-1995): Een theologische biografie*, Kampen 1997, 72vv.

⁴ Zo bijv. J. Webster, K. Tanner, I. Torrance (red.), *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, Oxford 2009; K. M. Kopic, B. L. McCormack (red.), *Mapping Modern Theology: A Thematic and Historical Introduction*, Grand Rapids 2012.

⁵ Bijv. W. Joest, J. von Lüpke, *Dogmatik Bd. 1. Die Wirklichkeit Gottes*, Stuttgart 2010, *Dogmatik Bd. 2. Der Weg Gottes mit den Menschen*, Stuttgart 2012; W. Härle, *Dogmatik*, Berlin 2012⁴, oorspronkelijk 1995.

Beiden benadrukken dat wij het godsbegrip niet abstract filosofisch moeten invullen, dat openbaring wordt bepaald door ontmoeting, dat theologische antropologie geen vanzelfsprekend thema is, dat Israël als thema in de dogmatiek thuis hoort en dat de Geest de mens tot zijn doel brengt in een betrekking op Christus. VdB/VdK behandelt de thematiek van de rechtvaardiging zelfs onder dezelfde titel die Berkhof daaraan gaf, namelijk de vernieuwing van de mens. Door die overeenkomsten werd een parallelle behandeling van de stof mogelijk en bestudering van de verschillen zinnig. Het boek van Berkhof is uitvoeriger in de kleine lettertjes en biedt studenten daarmee een beter overzicht over de literatuur van de 20^e eeuw tot pakweg de jaren tachtig. VdB/VdK is natuurlijk veel actueler. In hun hoofdstuk over de vernieuwing van de mens noemen zij bijvoorbeeld de actuele discussies rondom de rechtvaardigingsleer in de oecumene en de verhouding van rechtvaardiging tot *theiosis*, vervolgens de zogenaamde *new perspective on Paul* en tenslotte de Finse interpretatie van Luther uit de Mannermaa-school (604-611). Bij een structurele verwantschap is het inhoudelijke verschil tussen beide boeken vooral dat Berkhof de vernieuwing zocht en de maatschappelijke aansluiting, terwijl VdB/VdK behoudender is en inzichten geeft 'die de christelijke kerk niet kwijt wil' (11, 39).

De verschillen tussen VdB/VdK en Berkhof kunnen worden gezien als een voortzetting van de verschillen tussen Bavinck en de ethischen uit de negentiende eeuw, die ofwel de leer ofwel het leven voorrang gaven, al worden de oude posities natuurlijk niet opnieuw ingenomen. Berkhof benadrukt in *Christelijk geloof* het belang van de ontmoeting. God geeft zich te kennen in een ontmoeting die door de schrift geboekstaafd wordt en daarmee nieuwe ontmoeting mogelijk maakt. De geloofsleer is 'de systematische doordenking van de inhoud der relatie die God in Christus met ons heeft gelegd' (32). De relatie staat daarmee centraal. De inhoud van die relatie kan worden door-dacht. Met die 'inhoud' wordt verwezen naar wat zich in de relatie afspeelt en de manier waarop de partners zichzelf en elkaar daarin laten en leren kennen. VdB/VdK stelt eveneens dat 'goede theologie ontspringt aan geloof' en dat geloof is 'het leiden van een leven in relatie tot God' (25). Zij leggen echter meer accent op de cognitieve inhoud van het geloof. In de dogmatiek wordt bijvoorbeeld gevraagd naar het bestaan van God, de aard van het universum, de zin van de geschiedenis, de aard van het kwaad en dergelijke. Dogmatici willen volgens VdB/VdK 'als het even kan gewoon weten hoe het zit' (38). Daarom gaat het in de dogmatiek vooral om de inhoud of de leer (29) en de dogmatiek is daarbij normatief, omdat er dingen zijn die niet gezegd kunnen worden (39). De waarheid is daarmee dus niet wat wij in de relatie van elkaar

leren kennen, maar beschrijft wat daar bovenuit of aan vooraf gaat als een weer te geven stand van zaken.

Tot mijn verrassing gaven de studenten aan dat VdB/VdK niet per se beter bij hen aansloot dan Berkhof. Het boek van Berkhof werd over het geheel genomen niet als achterhaald ervaren. Een enkeling gaf zelfs aan ‘dat ik het met VdB/VdK niet getrokken had’. Dat heeft naar mijn idee vooral te maken met de sprong van een buiten-perspectief in de bachelor naar een gelovig binnen-perspectief aan de PThU, waarvoor Berkhof door zijn aansluiting bij de cultuur een betere overgang biedt dan VdB/VdK, die het binnen-perspectief inneemt. Er werd ook voorkeur uitgesproken voor het boek van VdB/VdK. De gedeelde opvatting van alle studenten was, dat vooral de vergelijking en wederzijdse aanvulling van beide boeken erg nuttig was. Die ervaring deel ik. Juist de vergelijking van twee boeken, en niet alleen van meerdere posities, bleek heel vruchtbaar om de ruimte en variëteit in de dogmatiek te bespreken die uitnodigt om te komen tot een eigen positie en daarop te reflecteren.

Op grond van deze ervaring kom ik tot de conclusie dat VdB/VdK Berkhof niet verdrongen heeft en niet hét leerboek voor de dogmatiek moet zijn. Ik kan met het boek overigens goed werken. VdB/VdK geeft per hoofdstuk zoveel overzicht over theologische lijnen en posities dat ook studenten die zich niet loyaal-orthodox weten, verwijzingen tegenkomen waarmee zij verder kunnen. Het boek blijft wel serieus in gebreke waar het de postmoderne theologie betreft. De term ‘postmodern’ ben ik in *Christelijke dogmatiek* naar mijn beste weten nooit anders tegengekomen dan met de betekenis van ‘relativistisch’ en dus (in loyaal-orthodox perspectief) onaanvaardbaar. Dat Kuitert – om zijn naam hier maar als een steekwoord te gebruiken – enig belang heeft gehad voor het geloof van veel mensen valt uit VdB/VdK niet op te maken. Dat hij in een actueel boek over inzichten ‘die de kerk niet kwijt wil’ geen echte gesprekspartner is, vormt een kwalijke omissie en in de grond van de zaak een vertekening van het christelijk geloof zoals het zich in het heden voordoet. Niettemin kan ik met het boek goed werken, omdat het een helder en leesbaar overzicht geeft over de *loci* van de christelijke dogmatiek en omdat met dit boek heel goed verduidelijkt kan worden, hoe principiële theologische opvattingen hun doorwerking hebben in het geheel van een geloofsleer door alle hoofdstukken heen.

VdB/VdK maakt volgens mij op drie belangrijke punten principiële keuzes die effect hebben voor het geheel van de dogmatiek. Die drie punten zijn de triniteit als structurerend principe, de schriftleer en de verhouding van geloof en wereldbeeld. Wie op die punten een andere keuze maakt, zal dogmatisch anders uitkomen en een andere geloofsleer ontwerpen. Voor het onderwijs is het naar mijn opvatting belangrijk om te laten zien dat die keuzes

gemaakt worden, dat ze ook anders gemaakt hadden kunnen worden en dat ze geen abstracte of steriele intellectuele operaties vormen, maar geloofshoudingen en geloofsovertuigingen reflecteren. Daardoor ontstaat bij studenten de vaardigheid om te verstaan hoe een geloofsopvatting in de verschillende *loci* wordt gedeclineerd door de ordening van de dogmatiek. Dat helpt om over geloof na te denken, geloof te communiceren en geloofsverschillen theologisch zo te lokaliseren dat daarover een gesprek mogelijk wordt.

De keuzes die VdB/VdK op de drie genoemde punten maakt, worden in *Christelijke dogmatiek* coherent uitgewerkt. Ze verschillen van de keuzes die Berkhof maakt, waarbij het gesprek met Berkhof nergens wordt afgekappt. De keuzes laten zich bovendien goed identificeren en kunnen kritisch besproken worden. Daarom kan ik met het boek goed werken, zonder mij met de leerstof te identificeren, met het doel dat studenten zien hoe geloofsopvattingen in de systematische samenhang van een dogmatiek kunnen worden uitgewerkt. In het navolgende deel van dit artikel richt ik mij meer inhoudelijk op de keuzes van VdB/VdK, die verschillen met Berkhof en een kritische bespreking van die keuzes, zoals ik dat in het onderwijs zou doen, om de eigenheid van *Christelijke dogmatiek* in beeld te brengen, die bepaalde geloofskeuzes uitwerkt in een systematische samenhang waardoor een specifieke dogmatiek ontstaat.

Triniteit als structurerend principe

VdB/VdK kent aan de triniteit een structurerende rol voor de dogmatiek toe. De auteurs leggen vooral nadruk op de triniteit om te garanderen dat we het niet over een algemeen of filosofisch godsbegrip hebben, maar over de christelijk gedachte God die niet losstaat van Jezus Christus en van de heilsgeschiedenis die in hem haar brandpunt vindt (84). Met deze insteek ligt het accent dus op de economische triniteit. Van primair belang is niet om te bepalen 'hoe God in elkaar steekt' (wezenstriniteit), maar om over God te denken op grond van zijn werkzaamheid in de heilsgeschiedenis (economische triniteit). Het gaat om de samenwerking van Vader, Zoon en Geest in het plan om schuldige mensen deel te geven aan Gods koninkrijk en daarmee aan het eeuwige leven (93). Op grond van de heilsgeschiedenis wordt dus gesproken over een economische triniteit, maar op grond daarvan is het vervolgens toch nodig om te spreken over een wezenstriniteit, omdat God naar zijn wezen moet zijn zoals hij zich openbaart. Openbaart God zich drievuldig, moet hij wezenlijk ook drievuldig zijn, anders zijn wij nog niet zeker van God en van ons heil (94). Zou God in zichzelf heel anders kunnen zijn dan in zijn openbaring, zou dat onze godskennis en ons heil onzeker maken (106).

Het hoofdstuk over de triniteit biedt op hoofdlijnen een heel goede weergave van historische ontwikkelingen. De auteurs staan kritisch tegenover de

Westerse regel die zegt dat ‘de werken van de triniteit naar buiten toe ongedeeld zijn’ (101). De problemen daarvan zijn inderdaad evident. Als er in hun werken immers geen onderscheid te maken valt tussen Vader, Zoon en Geest, vervalt ook elke reden om aan te nemen dat dit onderscheid er in Gods wezen wel zou zijn. De auteurs suggereren daarom een correctie vanuit de Oosterse opvatting van de *perichorese*, die zegt dat het handelen van de één, vanwege wederkerige doordringing, nooit te denken is zonder deelname van de andere twee (102). Ook ten aanzien van het *filioque* zijn de auteurs ontvankelijk voor de Oosterse bezwaren en dragen zij aan dat deze term kan worden vervangen door *per filiumque*. Zo wordt het onderscheid tussen Vader en Zoon benadrukt en wordt de Geest weggehaald uit een ondergeschikte rol, terwijl toch aan Westerse inzichten recht wordt gedaan (106).⁶

Met zijn nadruk op de triniteit sluit VdB/VdK aan bij de zogenaamde ‘trinitaire renaissance’ die zich sinds Karl Barth en Karl Rahner in de systematische theologie voordoet. Eenduidig is die renaissance echter niet, omdat verschillende concepten van de triniteit worden ontwikkeld. Feitelijk bestaat de renaissance vooral uit een vloed aan heel verschillende bijdragen en discussies.⁷ De nadruk op de triniteit vormt een belangrijk verschil met Berkhof, van wie VdB/VdK betreurt dat hij Gods wezen niet drievuldig gedacht heeft (149). Opmerkelijk is echter dat VdB/VdK zelf ook behoudend is in de opname van gedachten uit de trinitaire renaissance.

Een belangrijke opvatting uit de recente trinitaire discussies bestaat daarin, dat God niet als substantie wordt gedacht maar als gemeenschap. God heeft zagezegd geen substantieel wezen dat ‘achter’ de personen staat of daar ‘onder’ ligt, maar God bestaat uit de onderlinge relaties van Vader, Zoon en Geest. VdB/VdK neemt die opvatting over. ‘Vader, Zoon en Heilige Geest ontlenen dus elk hun eigenheid of identiteit aan hun onderlinge relaties’ (98). Als God zagezegd uit relaties is opgebouwd, lijkt het vervolgens ook aanneemelijk om daarin de grond te zien dat God scheidt en een relatie met ons aangaat. Die gedachte is te onzent al door Gunning geformuleerd. Waarom scheidt God? Omdat hij daartoe willekeurig heeft besloten en het dus ook had kunnen laten? Of omdat hij gezien zijn wezen wel moest scheppen en de schepping

⁶ Op de achtergrond van de Oosterse receptie in de Westerse theologie staat vooral het belangrijke werk van Y.-M. Congar, *Je crois en l'Esprit-Saint*, Parijs 1995³, oorspronkelijk 1979-1980.

⁷ Vgl. S. J. Grenz, *Rediscovering the Triune God: The Trinity in Contemporary Theology*, Minneapolis 2004. Grenz citeert D. Cunningham (p. 1): “Once threatened by its relative scarcity in modern theology, the doctrine of the Trinity now seems more likely to be obscured by an overabundance of theologians clustered around it”.

dus – zoals Spinoza zei – noodzakelijk is? Geen van beide, aldus Gunning. God wil scheppen en doet dat noch willekeurig noch noodzakelijk, maar op grond van zijn liefde, omdat hij de liefde die hij in zichzelf heeft, wil meedelen en mensen daarmee op zichzelf en in zijn eigen wezen wil betrekken.⁸ In termen van de trinitaire renaissance kun je zeggen dat de gemeenschap die God is de reden vormt om gemeenschap met mensen te zoeken.

Een belangrijke impuls voor het denken over triniteit was de regel van Rahner, die stelde dat de immanente- of wezenstriniteit met de economische triniteit samenvalt. VdB/VdK noemt die regel wel, maar gaat aan de discussies daaromtrent voorbij (94). De regel kan zo worden geduid, dat God zijn openbaring *is*. In dat geval is het onmogelijk om nog een immanente triniteit achter de economische triniteit te ontwaren. God-in-zichzelf is dan geen ander dan God-voor-ons. God, die op relatie gericht is, valt niet anders te kennen dan in een relatie, waardoor het zinledig wordt om nog over God in zichzelf te spreken buiten de relatie om.⁹ Verwant aan dit gezichtspunt is de opvatting dat God de liefde is waarmee hij ons liefheeft. Vanwege zijn liefde is God juist niet gericht op zichzelf maar op het voorwerp van zijn liefde, waardoor God-in-zichzelf juist een God-voor-ons wil zijn vanwege zijn liefde. Zo wordt de goddelijke gave of zelfovergave geradicaliseerd.¹⁰

VdB/VdK is opmerkelijk gereserveerd tegenover deze gedachten, die overigens ook niet vanzelfsprekend zijn, vanwege Gods soevereiniteit. God valt niet met zijn openbaring samen en behoeft geen relatie met de mens. Gods openbaring moet wel structureel gelijk zijn aan Gods wezen, maar God kan meer of groter zijn dan zijn openbaring, zolang hij maar niet wezenlijk anders is dan hij zich openbaart (94). Ook wordt gesteld dat God geen andere grond heeft voor de schepping dan dat hij deze wil. Er is een ontologisch onderscheid tussen God en mens, waardoor God ons niet nodig had. Hij is ‘de Volzalige in Zichzelf’ die buiten zichzelf niets nodig heeft en dus ook niet had kunnen scheppen (109; 195,196). Die opvattingen zijn consistent en verantwoord, maar de nadruk op Gods soevereiniteit beperkt de implicaties die een

⁸ Zie R. Benjamins, *Een en Ander: De traditie van de moderne theologie*, Kampen 2008, 188vv.

⁹ Zo vooral C.M. LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life*, San Francisco 1993. Daaraan verwant is J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*, Gütersloh 1986; L. Boff, *Trinity and Society*, Maryknoll 1988; J. D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Crestwood 1997.

¹⁰ Zo bijvoorbeeld in het werk van E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 2010⁸, oorspronkelijk 1977, 430vv en I. U. Dalferth, *Becoming Present: An Inquiry into the Christian Sense of the Presence of God*, Leuven 2006. Een vergelijkbare tendens is aanwezig in het werk van J.-L. Marion.

relationeel gedachte triniteit kan hebben. God blijkt enerzijds wezenlijk relatie in zichzelf, maar tegelijk heeft hij wezenlijk geen enkele behoefte aan een relatie met de mens, omdat hij al relatie in zichzelf is. Naar mijn idee wordt de ontvouwing van een trinitair concept daarmee belemmerd.

Als God wezenlijk relatie is, waarom zou het dan niet wezenlijk bij hem horen om met zijn schepping en de mens een relatie aan te gaan? En als God wezenlijk liefde is tussen Vader, Zoon en Geest, waarom zou het dan niet wezenlijk zijn voor God om die liefde naar buiten mee te delen? Kennelijk omdat het afbreuk doet aan Gods soevereiniteit. Het gevolg is dat de triniteit als structurerend principe wel wordt benadrukt, maar theologisch slechts een beperkte doorwerking krijgt. Dat blijkt bijvoorbeeld uit het hoofdstuk over de schepping. Trinitair over de schepping spreken betekent dat wij niet over de schepping kunnen spreken los van onze verlossing. De God die de wereld schept is tegelijk de God die de wereld redt door Christus en de Geest (203), zodat de schepping nooit als een geïsoleerd thema kan worden besproken of tegenover de verlossing kan komen te staan, maar een geïntegreerd deel van Gods plan vormt. Als wij over de schepping denken, moeten we de verlossing dus al impliceren en het hele plan meedenken van schepping (Vader), verlossing (Zoon) en voltooiing (Geest) waarmee God schuldige mensen deel wil geven aan het eeuwige leven. Met die opvatting verdwijnt echter precies de dynamiek uit de geschiedenis, waar Berkhof zoveel nadruk op legde dat hij terughoudend werd om over de triniteit te spreken.

Berkhofs terughoudendheid ten aanzien van de triniteit heeft natuurlijk te maken met zijn kritische houding tegenover Chalcedon omwille van een christologie 'van beneden' (287-290). Hij plaatst het Bijbelse, heilshistorische ontmoetingsdenken tegenover een substantialistisch, trinitair denken. Het is de vraag of die tegenstelling met inzichten uit de trinitaire renaissance inmiddels niet te relativiseren valt vanwege de trinitaire relationaliteit. Bij Berkhof staat in elk geval het verbond centraal, zoals het uit de geschriften van de Bijbel naar voren komt. In dat verbond laat God zich zagezegd bepalen door zijn interactie met mensen, die slechte verbondspartners blijken. Het accent valt daarmee op de wederkerigheid in de verbondsgeschiedenis en niet op het plan dat een trinitaire God buiten de geschiedenis voor de geschiedenis heeft geconcipeerd. In overeenstemming daarmee is de triniteit volgens Berkhof de samenvattende beschrijving van het verbondsgebeuren, die wel het verbond beschrijft, maar niet de structuur van de ene verbondspartner, namelijk God (327). God gaat met mensen door een proces heen dat hem zelf ook iets doet (328). God – de Ene – wil ons door de Zoon en de Geest op zich betrekken. De triniteit beschrijft de verbondsgeschiedenis, niet God op zichzelf. God openbaart zich in de geschiedenis en met die openbaring kijken wij God in het

hart, zegt Berkhof (110) net als VdB/VdK (94), maar Berkhof wil niet van een economische triniteit tot de wezenstriniteit concluderen, omdat dit het accent op de interactie in het verbond zou verzwakken.

God gaat met mensen door een proces heen dat hem zelf ook iets doet, aldus Berkhof. Het gevolg daarvan is dat hij een grote spanning legt in God zelf, die vooral blijkt wanneer Gods eigenschappen worden beschreven. God wordt zogezegd geconfronteerd met weigerachtige mensen. Omwille van zijn heiligheid (die Gods transcendentie markeert) kan God de weigering niet over zijn kant laten gaan, maar omwille van zijn liefde (die de grond vormt voor zijn condescendentie) wil God de mens evenmin laten gaan. De spanning daartussen blijkt wanneer Berkhof spreekt over Gods heilige liefde, zijn weerloze overmacht en zijn veranderbare trouw (121vv.). VdB/VdK wijzen een dergelijke spanning in Gods eigenschappen af. ‘Tot Gods volmaaktheid behoort juist dat Hij niet hoeft te “onderhandelen” tussen zijn diverse eigenschappen, omdat ze in het geheel niet op gespannen voet met elkaar staan’ (138). Gods heiligheid betekent vooral dat hij veel consequenter uit liefde kan handelen dan mensen zouden kunnen doen (140). De hoogheidseigenschappen van God bepalen de unieke aard van Gods toewending (139). Gods aseïteit geeft aan dat God, ‘ondanks de schade die hij aan ons oploopt, niet kapot te krijgen is door alle kwaad op aarde’ (142). Het lijkt mij dat het verschil tussen Berkhof en VdB/VdK hier niet alleen maar een technische kwestie is, maar een verschillende theologische insteek weerspiegelt. Met de Bijbelse geschiedenis wil Berkhof benadrukken dat God met mensen door het proces van het verbond heengaat dat hem werkelijk raakt. VdB/VdK kent aan God een groot overwicht over de geschiedenis toe. Vanwege zijn hoogheid kan de trinitaire God zich zonder kleerscheuren bewegen in de geschiedenis waarvoor hij een plan heeft.

Het genoemde verschil werkt ook verder door. Berkhof stelt dat God een wereld in wording scheidt, die nog evolueert. De schepping is daarom wel goed, maar nog niet af. Er ligt een tragisch element in de wereld, waarin narigheid ontstaat waarvan niemand de schuld draagt, omdat de wereld nog onvoltooid en defectief is (171). De gelovige kan zich niettemin bij God geborgen weten in alles wat er gebeurt (436-438), maar dat is gebaseerd op Gods handelen in de geschiedenis en niet gekoppeld aan het geloof dat God met zijn voorzienigheid alles in de schepping bepaalt. VdB/VdK wil de scheppingsleer trinitarisch inbedden (191). Dat betekent ‘dat de God die de wereld geschapen heeft tegelijk de God is die haar redt met zijn beide handen: Christus en de Geest’ (203). Gods schepping is daarom vooral een weldaad (197), waarin mensen niet angstig of onzeker hoeven te leven (201). De geloofsgeborgenheid die Berkhof loskoppelde van het scheppingsgeloof wordt door VdB/VdK

als *providentia specialissima* wel op de schepping betrokken, omdat je dat geloof alleen maar kunt volhouden ‘als je ook gelooft dat God op de een of andere manier de hand houdt in het wereldgebeuren als geheel, inclusief allerlei natuurlijke processen als ziekte, natuurrampen, dood en verderf die zich daarin afspelen en die mensen kunnen treffen’ (220). Nu zijn er, zowel ten aanzien van Berkhof als ten aanzien van VdB/VdK, allerlei nuances aan te brengen. De tendens is echter onmiskenbaar. De triniteit als structurerend principe bij VdB/VdK heeft tot gevolg dat God de geschiedenis omvat, waar hij bij Berkhof vooral in de spanningsvolle verbondsgeschiedenis ingaat. De onderscheiden dogmatieken reflecteren dus verschillende geloofsopvattingen waardoor verschillende keuzes gemaakt worden die in de verschillende *loci* zorgen voor verschillende uitwerkingen.

Ik zou mijn studenten voorhouden dat we op deze manier tenminste drie verschillende posities onder ogen hebben gekregen. Berkhofs positie, die omwille van de geschiedenis terughoudend is om over triniteit te spreken; de positie van VdB/VdK waarbij de triniteit boven de geschiedenis staat en deze omvat; de trinitaire positie die stelt dat een God van relatie bestaat in zijn relaties tot mens en wereld. Een keuze voor één van deze posities valt niet strikt technisch of waardenvrij te maken, omdat daarin geloofsopvattingen worden uitgedrukt. De verschillende geloofsopvattingen worden door hun dogmatische uitwerkingen echter wel doorzichtiger en daardoor beter verstaanbaar en communiceerbaar, waardoor over de verschillen ook een geïnformeerd gesprek mogelijk wordt.

De leer van de schrift

VdB/VdK beschrijft de schriftleer in het dertiende hoofdstuk, nadat de openbaring, de leer van God, de schepping, de christologie en de pneumatologie al aan de orde zijn geweest. Deze opmerkelijke plaats van de schriftleer geeft al aan dat de Bijbel niet formalistisch de basis van alle geloofswaarheid vormt (484-487) en dus als eerste moet worden besproken. Zolang de Bijbel in de prolegomena nog niet wordt beschouwd als canon of als openbaring, vormt zij vooral een belangrijke toegangsweg tot het geloof, een soort archief van godsdienstige ervaringen en een ruimte waarin mensen door God kunnen worden aangesproken (78-81).

In de daaropvolgende hoofdstukken blijkt het belang van de Bijbel echter niet te onderschatten. Hij wordt voortdurend geciteerd, geldt als bron voor theologische opvattingen en wordt ter legitimering aangevoerd. Dat is ook de bedoeling, volgens het dertiende hoofdstuk, want ‘zonder een gezaghebbende Bijbel is de kerk naar protestants besef eenvoudig ondenkbaar’ (484). Het gezag van de Bijbel is echter aangevochten door het historisch-kritische

Bijbelonderzoek, dat een afstand schiep tussen de Bijbeltekst en de achterliggende gebeurtenis, die 'niet steeds één op één' wordt weergegeven (490). Het postmodernisme schiep vervolgens een afstand tussen de Bijbeltekst en de Bijbeluitleg, omdat iedere exegetische contextueel bepaald is en bevooroordeeld, zodat een eenduidige uitleg onmogelijk is (495). VdB/VdK ziet zich daarmee voor de vraag gesteld, hoe nog 'dogmatisch adequaat met de kerk van alle eeuwen over de Schrift als Woord van Godswege' kan worden gesproken (488). 'De vraag is of het nog mogelijk is in een dergelijk klimaat in de Bijbel het ene, beslissende getuigenis over Gods grote daden te blijven horen' (495). De verdediging daarvan is de klaarblijkelijke inzet.

De basis van de kerk ligt in de belijdenis dat Jezus Heer is, waardoor mensen tot een nieuwe levensoriëntatie komen. In dit kerygma, 'Jezus is Heer', staat de betekenis van Jezus Christus voor het heil centraal en die betekenis kan alleen worden verstaan door het getuigenis van de Geest (1 Kor. 12:3). Dat dit kerygma wordt verstaan en verspreid, vorm krijgt in de geschriften van het Nieuwe Testament en wordt verdedigd tegenover misvattingen door het opstellen van geloofsregel, canon, credo en dogma, gaat daarom uiteindelijk terug op het handelen van God in Jezus Christus door de Geest (496-500). Daarom volgt de schriftleer op de leer van de Geest, omdat de Bijbel het gevolg is van het werk van de Geest (498). 'De leer omtrent de Bijbel staat zodoende niet in een algemeen epistemologisch kader, maar in een soteriologische en pneumatologische samenhang' (498). Dat wil zeggen dat de Bijbel ons geen algemeen controleerbare historische feiten geeft, maar vertelt over het heil in Christus dat ons door de Geest wordt ingegeven en dat niet 'algemeen epistemologisch' toegankelijk is. Daarmee wordt de historisch-kritische afstand tussen tekst en achterliggende gebeurtenis dus erkend, maar tegelijk gerelativeerd. De Bijbel is geen 'handboek waarin de Here God ons op de hoogte stelt van allerhande wetenswaardige informatie', maar een 'geschenk van de Heilige Geest' om de kerk te bewaren bij het kerygma (500). Zodoende is ook de postmoderne afstand tussen tekst en uitleg overbrugd, omdat de Geest, die de apostelen tot het schrijven van de Bijbelboeken inspireerde, ons door die boeken bij het kerygma bewaart. Van een meerduidige uitleg kan niet echt sprake zijn als dezelfde Geest die apostelen heeft aangezet tot het schrijven van Bijbelboeken ons het belang daarvan doet verstaan.

Op grond van deze opvattingen bepleit VdB/VdK een theologische exegetische. Deze exegetische wil het ambachtelijke proces van Bijbeluitleg voluit erkennen, maar wil met die teksten ook doorvragen naar God, omdat de teksten zelf over God spreken (502). Met zo'n exegetische kan de Bijbel worden verstaan als 'functie van het trinitarisch handelen van God' (507). Daarmee wordt uitgedrukt dat de Bijbel het gevolg is van Gods handelen en spreken in de

geschiedenis, waardoor mensen op God worden betrokken door Christus en de Geest. De Bijbel is dan niet zelf een handeling van God, maar een ‘functie’ daarvan. Zo valt ook het gezag van de Bijbel te verwoorden. Dat gezag is soteriologisch bepaald (511). Er kan dus historisch van alles met de Bijbelboeken aan de hand zijn, er kan kritisch van alles worden belicht, maar de Bijbel houdt het gezag dat ze ons als een functie of een instrument van Gods handelen op God betreft.

De schrifteleer van VdB/VdK doet op deze manier erg apologetisch aan. Mijn bezwaar is dat historisch-kritische en postmoderne inzichten niet echt geïntegreerd zijn, maar vooral worden afgeweerd. De verschuiving van de schrifteleer van de *locus* van de openbaring naar de *locus* van de Geest lijkt vooral bedoeld om een historisch-kritisch onhoudbaar geworden gezag van de Bijbel soteriologisch te handhaven op basis van een niet algemeen controleerbaar werk van de Geest. Dat is theologisch heel goed mogelijk, maar als we rekenen met het werk van de Geest, waarom zou dan bijvoorbeeld de canonvorming wel, maar het exegetische werk van David Friedrich Strauss of de ontmythologisering van Bultmann niet geïnspireerd kunnen zijn door de Geest? VdB/VdK zegt dat Woord en Geest bij elkaar horen. De subjectieve Geest en het objectieve Woord vormen alleen samen de ruimte van Woord en Geest waarin God met mensen omgaat (456vv.). Het probleem daarbij is echter dat VdB/VdK het gezag van het Woord laat afhangen van de Geest, maar door het objectieve Woord wil laten bepalen, wat de Geest al dan niet kan ingeven. Woord en Geest funderen elkaar of leggen elkaar wederzijds uit (499). Dat valt theologisch wel te verdedigen, maar overtuigt alleen wie al overtuigd was en lijkt vooral bedoeld om niet kwijt te raken dat de Schrift als Woord van Godswege kan blijven gelden.

VdB/VdK stelt volgens mij terecht dat een theologische lezing van de Bijbel naast een kritische, wetenschappelijke bestudering recht van bestaan heeft en in een kerkelijke setting nodig is. Dezelfde geschriften die we kritisch bestuderen als literaire producten, zijn tegelijk geschriften waardoorheen God ons kan aanspreken.¹¹ Het is dan wel nodig om die twee tot elkaar in een verhouding te zetten, zodat een theologische lezing de kritische in zich opneemt en daar niet langsheen gaat, zoals dreigt bij VdB/VdK. Als de sacramentsleer wordt besproken, noemen VdB/VdK bijvoorbeeld dat de protestantse kerk ten tijde van de reformatie doop en avondmaal als sacramenten behield, omdat

¹¹ De vraag of God ons ook buiten de schriften kan aanspreken speelt bij VdB/VdK niet en laat ik hier ook buiten beschouwing, al zou ik die zelf bevestigend beantwoorden.

deze door Jezus zelf zijn ingesteld. Berkhof erkent echter dat dit traditionele argument door de schriftkritiek is vervallen (344). VdB/VdK stelt desondanks dat de Bijbelse grondslag inderdaad gemakkelijk te geven is. Jezus heeft blijkens de evangeliën zelf de maaltijd betrokken op zijn dood en voor de doop verwees men naar het doopbevel bij Matteüs (542). Het betreft hier maar een terloopse opmerking over de Bijbel, die echter door zijn bewust onkritische naïviteit des te duidelijker illustreert, hoe weinig VdB/VdK het theologische gebruik van de Bijbel met een kritische studie daarvan verbindt.

VdB/VdK doet aan een historisch-kritische lezing van de Bijbel naar mijn besef te weinig recht. Een zakelijk-kritische lezing blijft helemaal achterwege. Wat daarmee wordt bedoeld is in mijn ogen voorbeeldig uitgewerkt door Bultmann in een artikel waarin hij reageert op een uitleg van de eerste brief aan de Korintiërs door Barth.¹² Bultmann prijst Barth omdat hij de interpretatie van de brief heeft verlegd van het historische naar het theologische vlak. Zijn grote punt is echter dat we de historische of kritische inzichten wel moeten meenemen als we de brief theologisch lezen. Hij laat daarom zien dat Barth theologisch duidelijker had kunnen zijn als hij historisch nauwkeuriger was geweest. De historische en theologische interpretatie gaan namelijk over dezelfde inhoudelijke zaak en wie daarom over de ‘theologische zaak’ wil spreken, waar Paulus het over heeft, moet de historische en theologische interpretatie bij elkaar houden.¹³ Dat kan niet zonder zakelijke kritiek. Zodra de exegeet heeft gepeild wat de ‘theologische zaak’ is die Paulus wil verwoorden, kan hij daarmee individuele uitspraken van Paulus beoordelen en afwegen of die uitspraken ‘de zaak’ wel helemaal adequaat uitdrukken.¹⁴ Barth noemde hoofdstuk 15 van 1 Korintiërs het hoogtepunt van de brief, omdat Paulus met de opstanding een nieuwe bestaanswijze aanduidt zonder daarover feitelijk, mythisch of historisch te willen spreken. Bultmann stelt nu dat Barth daarmee theologisch wel gelijk heeft, maar exegetisch tekort schiet. Paulus wil de opstanding van Christus in 1 Korintiërs 15 namelijk wel degelijk geloofwaardig maken als een historisch feit. Als je echter kijkt naar de kern van zijn boodschap in 15:20–22 kán Paulus dat eigenlijk helemaal niet willen zonder dat hij met zijn eigen theologie in conflict komt.¹⁵ Op grond van zijn eigen theologie moet je Paulus’ uitspraken dus theologisch corrigeren. Barth moffelt

¹² R. Bultmann, ‘Karl Barth, “Die Auferstehung der Toten”’, in R. Bultmann, *Glauben und Verstehen, Gesammelte Aufsätze von Rudolf Bultmann*, Tübingen 1933, 38-64.

¹³ ‘Karl Barth, ‘Auferstehung’, 44.

¹⁴ ‘Karl Barth, ‘Auferstehung’, 39.

¹⁵ ‘Karl Barth, ‘Auferstehung’, 52, 54-55.

volgens Bultmann weg, wat Paulus wel degelijk zegt, maar volgens de ‘theologische zaak’ die hij zelf wil belichten onmogelijk kan volhouden. Een theologische exegese heeft daarom een heel consequente historische exegese nodig én een zakelijke theologische kritiek die formuleringen en argumentaties inhoudelijk beoordeelt.

VdB/VdK veronachtzaamt de theologische kritiek, die nodig is om tot ‘de zaak’ te komen. Die zakelijke kritiek is des te meer nodig als het niet om één brief gaat van één auteur, maar om de hele Bijbel met al zijn verschillende stemmen. Dat VdB/VdK te weinig aangeeft waarin het waagstuk van een theologische exegese is gelegen, komt doordat een theologische exegese te veel tegenover een historisch-kritische uitleg wordt geplaatst en een soteriologisch gezag van de Bijbel wordt gehandhaafd tegenover historische (on)betrouwbaarheid. Daardoor wordt niet duidelijk dat een theologische exegese juist historische en zakelijke kritiek nodig heeft. Daardoor lijkt het alsof alleen een theologische exegese tegenover de kritiek het Bijbelgezag kan honoreren. In dat opzicht heeft het leerboek blijvend correctie nodig van bijvoorbeeld Berkhof, die veel meer polyfonie in de Bijbelboeken erkent, waardoor niet één weergave van de ‘Bijbelse zaak’ of zijn doorvertaling normatief is (82), daarmee dus ook zakelijk-theologische kritiek nodig is (84) en een hermeneutische doordenking noodzakelijk wordt (93).

In het onderwijs is deze thematiek natuurlijk van groot belang, omdat hiermee het zicht op de verhouding van exegese en dogmatiek wordt geopend en niet alleen de vraag aan de orde is, hoe ‘Bijbels’ een specifieke dogmatiek is, maar ook hoe dogmatisch houdbaar een bepaalde Bijbelvisie is. Daarover zijn verschillende opvattingen mogelijk, ingegeven door verschillende motieven, zoals blijkt uit bovenstaande bespreking. De opvatting van VdB/VdK is daarin uitgesproken, dat het soteriologische gezag van de Bijbel als werk van Geest wordt verdedigd tegenover een louter kritische benadering. Die heldere uitgesprokenheid in een leerboek roept als vanzelf reflectie, kritische bespreking en tegenspraak op in het onderwijs.

Geloof en wereldbeeld

Op het vlak van de schrift beperkt VdB/VdK zich tot een soteriologisch gezag. De Bijbel heeft geen gezag omdat ze ons algemene wetenswaardigheden geeft, maar over het heil vertelt dat God ons in Christus door de Geest geeft. Dat soteriologische perspectief lijkt echter te leiden tot een kijk op de wereld die ook tegenover de kijk van de wetenschappen kan komen te staan en in geval van conflict bepalend is. De kerk biedt een ongelooflijk perspectief op het leven (11), de theologie biedt bestaansverheldering in het licht van het geloof

(38) en wie vanuit het geloof naar de wereld kijkt is beter in staat 'to make sense of it all' dan wie vanuit een ander gezichtspunt kijkt (68).

VdB/VdK is vanuit dit perspectief kritisch op een zogenaamd wetenschappelijk wereldbeeld en stelt daar een christelijk wereldbeeld tegenover. De wetenschappen mogen wel empirisch onderzoek doen, maar dat moet van levensbeschouwelijke vragen strikt gescheiden worden. De empirische wetenschappen stokken namelijk bij levensvragen, zoals de vraag naar identiteit, toekomst en zin (233) en dat stelt een wetenschappelijk wereldbeeld onder kritiek. In de bijbel worden bijvoorbeeld ook wel wereldbeelden overgenomen, maar die worden dan nadrukkelijk ontdaan van hun eventuele religieuze lading (211). In het verlengde daarvan kan de huidige theologie het evolutiedenken bijvoorbeeld wel accepteren, als het zich maar 'beperkt tot een natuurwetenschappelijk plaatje van hoe de (biologische) wereld in elkaar zit' (212). Het evolutiedenken mag daarbovenuit niet leiden tot levensbeschouwelijke uitspraken waardoor het bewust of onbewust met ideologie en idolatrie vermengd zou raken (212). Omgekeerd lijkt het echter wel mogelijk om met theologische argumenten en Bijbelteksten levensbeschouwelijk in zakelijke debatten binnen te stappen, bijvoorbeeld in het debat over de menselijke vrijheid zoals dat wordt gevoerd door neurowetenschappers en filosofen (241vv.). Het lijkt immers dat VdB/VdK op het vlak van de empirie en de feitelijkheid een uitspraak doet als er vanuit een soteriologisch perspectief wordt gezegd dat we geen vrijheid per definitie bezitten, maar daartoe door God worden bevrijd (257). Dat lijkt ook te gelden als we vanuit een eschatologisch perspectief uitspraken kunnen doen over de feitelijke ontwikkeling van de wereld (646). De wetenschap rekent met het doemscenario van een eindigend zonnestelsel, maar tegenover dat 'seculiere alternatief' moet een christelijk toekomstbeeld worden gesteld waar ook handelingsimpulsen van uitgaan (651). Wat feitelijk kan of is, wordt blijkbaar levensbeschouwelijk uitgemaakt.

De toe-eigening en monopolisering van levensvragen roept de vraag op of de theologie daarmee niet zelf het gevaar loopt tot een wereldverklaring en een ideologie te worden. De theologie kan wetenschappen op hun grenzen wijzen, maar kan omgekeerd de wetenschap de theologie niet corrigeren en informeren? Dat blijkt voor gelovigen soms maar moeilijk te verdragen en VdB/VdK heeft voor die moeite erg veel begrip (212-213). Ik vraag mij echter af, of de theologie hier wel een belang heeft *tegenover* de wetenschappen, namelijk dat zij in het licht van het geloof beter raad weet 'to make sense of it all', of dat ze niet veeleer een belang heeft *met* de wetenschappen, namelijk dat wij komen tot een verstaan van onszelf in de wereld.

Deze kwestie heeft voor het onderwijs natuurlijk groot belang, omdat hier gevraagd wordt naar de verhouding van wetenschappelijke uitspraken,

geloofsuitspraken en levensbeschouwelijke waardeoordelen. De keuze die daarin gemaakt wordt, is medebepalend voor de inhoud van een dogmatiek. De kwestie is bovendien uiterst actueel omdat hier gevraagd wordt naar de neutraliteit van seculiere wetenschappen, de ideologische geladenheid van een godsdienstvijandig secularisme en de houding die de kerk in de samenleving aanneemt.

Ik ben er zelf beducht voor dat de theologie zoiets als een gelovig of christelijk wereldbeeld zou verdedigen en een zekere neiging daartoe bespeur ik bij VdB/VdK. Die neiging wordt naar mijn idee vooral ingegeven door de verdediging van zaken ‘die de kerk niet kwijt wil’. Dat is defensief. Daartegenover is mij de inzet van Berkhof sympathieker die in een omslag van de tijd het geloof op de ontwikkelingen van de tijd betrokken wilde houden. Ik geloof dat de huidige studenten in een pluriforme context zoeken naar een geprofileerd en contrasterend geluid. ‘Wat de kerk niet kwijt wil’ is voor hen nu misschien wel even inadequaat als de tijdgeest van de jaren zeventig, omdat zij zich noch kunnen vereenzelvigen met een christelijk wereldbeeld dat als enig waar wereldbeeld wil domineren, noch proberen om zo’n wereldbeeld aan te passen aan een vermeend hedendaags denken, dat immers heel pluriform uiteengevallen is. Het is daardoor hun grootste belang om in de pluriformiteit een steekhoudende en herkenbare eigenheid te vinden die zich niet massief afzet tegen of aanpast aan hedendaags denken, maar zich in de pluriformiteit beweegt en daarin een eigen kleur en relevantie heeft. Daarmee is noch VdB/VdK noch Berkhof gediskwalificeerd. Het onderwijs moet studenten helpen zelf te formuleren wat hen helpt. Daarvoor zijn de boeken van VdB/VdK en Berkhof in een onderlinge dialoog wat mij betreft geschikt gebleken.

Prof. Dr. Rick Benjamins is docent dogmatiek aan de PThU, vestiging Amsterdam en bijzonder hoogleraar vrijzinnige theologie aan de RuG, Postbus 7161, 1007 MC Amsterdam, hsbenjamins@pthu.nl.