

Lezing van Ds. H. Smit: "Enige opmerkingen over de 'Locus de Deo' in de dogmatiek".

1. Kleine bloemlezing van ons gepresenteerde benaderingen

We moeten het veld van onderzoek beperken. Daartoe wil ik hieronder onder enkele kopjes diverse typen van benadering naar voren brengen, die dan nader besproken zullen worden in het vervolg. Op volledigheid maak ik niet de minste aanspraak.

Ook nu weer wil ik me beperken voor wat dit hoofdstukje betreft tot een aantal citaten die (naar ik hoop) representatieve waarde hebben. Ik citeer uit:

Dr. A.G. Honig, "Handboek van de gereformeerde dogmatiek", Kok-Kampen, 1938;

Dr. H. Berkhof, "Christelijk geloof", Callenbach-Nijkerk, 4e dr. 1979;

Dr. E.J. Beker - Dr. J.M. Hasselaar, "Wegen en kruispunten in de dogmatiek", Kok-Kampen, 1978;

Ds. G. Visser, "Over het anthropomorfe spreken Gods in de Heilige Schrift", in "Onderwezen in het Koninkrijk der Hemelen" I, Van den Berg Kampen, 1979

We citeren beknoptheidshalve respectievelijk onder H, B, B/H en V.

a. Ontologische benadering

"Ook is het eeuwige wezen actus purissimus. In hem sluimert nooit een enkele kracht. Hij is altoos ten volle wat Hij is of m.a.w. in Hem is niet de onderscheiding tussen hetgeen potentieel en actueel aanwezig is" (H 171). - C. 1 -

"Het berouwt Mij geeft te kennen, dat de verhouding Gods tegenover de mens om zijner zonde wil een andere is geworden. Gods berouw duidt een verandering aan in relatie, in zijn werk en in zijn doen. God zelf blijft onveranderlijk in zijn wezen en in zijn wil, maar Hij keert aan de tegen Hem opgestane mens een andere zijde van zijn wezen toe (nl. zijn wraakvorderende gerechtigheid in stede van zijn liefde) dan aan de mens in de staat der rechtheid" (H 188). - C. 2 -

"Omdat God het hoogste wezen is, daarom kan God slechts zichzelf zoeken, slechts zichzelf bedoelen, slechts in zichzelf rusten, maar moet Hij ook zichzelf liefhebben" (H 202). - C. 3 -

b. Benadering vanuit Verbond en Geschiedenis

"Ons bezwaar gaat dan ook tegen het feit, dat de eigenschappen niet vanuit de openbaring aan Israël en in Christus werden gevuld, doch vanuit een abstrakt grieks-wijzgerig begrip van de eenheid en verhevenheid van God"(B 122). - C. 4 -

"Maar als Gods openbaring wezensopenbaring is, dan moet die uitspraak niet alleen betrekking hebben op de inhoud van de openbaring, maar ook op het feit van de openbaring. Deze God leeft zichzelf om zo te zeggen in de daad van zijn openbaring uit" (B 111). - C. 5 -

"Maar met minder dan het woord 'overmacht' kunnen wij niet toe. De rechtmatigheid van dat woord kunnen we niet ontleenen aan een afwegen tegen elkaar van positieve en negatieve verschijnselen in het menselijk bestaan. We durven het gebruiken op grond van het feit dat de gekruisigde Jezus ook de opgestane is. Daarin ontmoeten wij de overmacht van de heilige liefde. De consequentie van dat geloof is de hoop, dat wil zeggen de zekere verwachting dat deze liefde eenmaal alle weerstand zal doen wegsmelten en dan almachtig zal zijn, omdat de ons verleende macht zich dan geheel in de dienst van deze liefde zal stellen" (B 147). - C. 6 -

c. Christologische benadering

"De omkering, die Barth heeft beproefd, is één van de principiële wis-

sels, die hij omzet in de traditionele godsleer. De 'majestas Dei' is een karakteristiek van de Heilige, die 'in ons midden' wil wonen. Niet ondanks zijn zeer hoge woning en troon geschiedt Gods zeer diep schouwen in het stof, zijn diep neerdalen in de Zoon, maar de levende God verplaatst zijn hoge troon naar de diepte. Niet ondanks Gods heiligheid is er zijn barmhartigheid, maar omdat Hij de Heilige is, kan en wil Israëls God (de éne en enige) de barmhartige zijn" (B/H 61/2). - C. 7 -

"De implicatie van deze wending is bovendien het inzicht, dat wij alleen a posteriori - op grond van de geschiede en geschiedende openbaring - over Gods wezen en eigenschappen kunnen spreken" (B/H 62). - C. 8 -

"De belijdenis, dat Gods almacht in zijn werken niet uitgeput is, betekent, dat een rijkere openbaring van deze zelfde godsmacht nog uitstaat. Op Gods almacht mag Israël zich verlaten. En de kerk neemt dezelfde geloofshouding aan in haar trinitarisch belijden van de Schepper en Verzoener, die in de verlossing zijn almacht als gloria zal openbaren" (B/H 82). - C. 9 -

d. Benadering vanuit de 'niet-herleidbaarheid' van de woorden Gods

"Het komt mij voor, dat we elke gedachte aan een 'vertaling' van Gods gedachten in mensentaal ten enenmale moeten loslaten. We staan voor het feit, dat God van het begin af gesproken heeft in mensentaal, voor wat Popma noemde: 'Het wonder der Openbaring'" (V 35). - C. 10 -

"Het wil ons voorkomen, dat 'adaptatio', de aanpassing Gods niet geschiedt in het spreken Gods, maar geschiedt is bij de schepping van de mens. Of juist gezegd: Hij heeft de mens aangepast aan Zichzelf" (V 38). - C. 11 -

"Maar de Geest zegt dit alles in verstaanbare menselijke taal en we weten dus precies waar we aan toe zijn. En juist door zo te spreken bindt Hij ons aan hetgeen Hij ons te verstaan gegeven heeft, aan de voor ons wel toegankelijke Schrift. Hij bindt ons aan hetgeen God vanuit dat ontoegankelijk licht in mensentaal gesproken heeft en verbiedt ons, juist door de mededeling dat licht ontoegankelijk is, ook maar de vraag te stellen, laat staan te overwegen en te beantwoorden of Gods berouw, Gods toorn, Gods haat, Gods liefde, Gods genade, Gods ontferming, Gods lankmoedigheid en Zijn grote haast binnen dat ontoegankelijk licht toch wellicht iets anders beduiden dan hetgeen ze betekenen buiten dat door ons niet te betreden gebied?" (V 40). - C. 12 -

"Wie zich vermoeit met de vraag wat nu in God eerst of laatst is, liefde of haat, genade of toorn; hoe beide, liefde en haat, genade en toorn in God 'gelijktijdig' kunnen zijn en om het 'probleem' op te lossen, beide tot in God idente werkelijkheden terug-projecteert, die is nu juist ócht bezig aardseijk te denken van Gods Hemelse Majesteit" (V 44). - C. 13 -

Al deze citaten geven ons een blik op de diverse manieren waarop men in de 'Locus de Deo' kan te werk gaan. Hierbij zijn het inhoudelijke en het methodische merkwaardig vervlochten. Mogelijk zal men zich op twee wijzen verbazen over het feit, dat Ds. G. Visee voorkomt in het 'illustere gezelschap' van dogmatici: Waarom hij? Waarom citaten die veel meer betrekking hebben op de openbaring dan op de eigenlijke Godsleer? Wat het eerste betreft, Ds. Visee staat in de school van A. Janse - op een zeer zelfstandige wijze. Daarmee behoort hij thuis in wat meer in het bijzonder onze eigen voorgeschiedenis en onze 'bakermat' is. En het is werkelijk wel wat meer dan piëteit van deze geschiedenis kennis te nemen. Het hangt nauw met onze zelfkennis samen. Verder moeten we stellen, dat grote bekendheid veelal een 'toevalligheid' is. Het 'taalgebied' van Visee was, door zijn toegewijd lidmaatschap van een verbandelijk-kleine kerk, eigenlijk onbehoorlijk klein. Het grote verkeer ging langs hem heen. Hij is echter de volle aandacht waard voor wie niet 'telt' maar 'weegt'. Verder zou ik willen zeggen, dat juist Visee de vervlochtenheid der 'loci' zo duidelijk laat zien. Men kan de openbaring niet in het licht stellen zonder aandacht voor het feit, dat het God is die zich openbaart. En men kan niet zinvol spreken over God, als men vergeet, dat wij Hem alleen kunnen kennen uit zijn openbaring.

2. Beknopte analyse en kort commentaar

a. De ontologische benadering

Bij deze benadering staat in het middelpunt God als 'summum ens', 'hoogste zijn', 'opperwezen'. Als voorganger en grootmeester mag hier Aristoteles gelden. Aan de hand van een eenvoudig voorbeeld proberen we ons een indruk te bezorgen van de zaak waarom het hier gaat.

Wij zien een beeldhouwer aan het werk. Het marmer blok dient hem als materiaal. Zijn hand met de beitel grijpt vormend op het materiaal in. Die hand wordt geleid door de gestalte die de beeldhouwer als doel en bestemming voor de geest staat. Zo is alles betrokken in een beweging van lager naar hoger, van het ruwe materiaal naar de eindbestemming. Het werk draaghet stempel van een 'nog niet' van een 'op weg zijn'. Dat geldt voor het marmer maar ook voor de kunstenaar zelf. Ook deze is er nog niet; ook hij is nog op weg naar het doel dat hij zich gesteld heeft. We kunnen die beweging van lager naar hoger met enkele zinnetjes typeren: er wordt getreefd naar een doel, een bestemming (1); Stof wordt gevormd (2); Wat als potentie, mogelijkheid in het marmer verborgen ligt, wordt 'geactualiseerd' in de werkelijkheid over gebracht (3).

Nu is God te typeren als 'het hoogste zijn'. Wat impliceert dat nu?

- (1) Niemand kan God in beweging brengen. Daar Hij het hoogste zijn is, kan er niemand 'boven' Hem gaan staan om Hem naar een bestemming te brengen.
- (2) Er is geen beweging in God. Beweging wordt immers door een 'nog niet' getypeerd en door een 'van lager naar hoger'. Dat kan niet bij 'het hoogste zijn'. Dat is in zichzelf het absolute doel. En al evenmin het potentiële dat nog moet worden opgetrokken tot het werkelijke. God is 'stofloze vorm' en 'actus purissimus'.
- (3) God kan ook niet actief iets of iemand in beweging zetten. Dan zou Hij immers gelijken op die kunstenaar, die er ook 'nog niet' is en die ook nog 'op weg' is naar zijn doel. God is wel het hoogste doel en daarmee ook de eerste beweging, maar 'kinei hoos eromenon': Hij beweegt zoals iets dat bemind wordt, d.w.z. zonder ergens naar te streven of er opzettelijk iets voor te doen.

Nog een andere weg betreedt Aristoteles, als hij opmerkt, dat de rede toch wel het meest uitnemende is en dat daarom 'het hoogste zijn' rede moet zijn. God is 'denking', 'noësis'. Maar daarbij doet zich een groot probleem voor. Juist de denker is immers op weg en stelt zich een doel. Denk alleen maar aan de term 'filosoof', 'minnaar van wijsheid', hetgeen een hartstochtelijk 'streven naar.....' inhoudt. Dat laatste kan bij God niet - zie boven. Daarom moet onze menselijke rechte streeflijn bij God in een cirkel worden omgebogen. God denkt zichzelf; subject en object vallen samen. Hij is 'noësis noësoos'.

Nu zien we hoezeer Honig door Aristoteles wordt beheerst. Zie C.1 "Hij is altoos ten volle wat Hij is...". In God geen nog te vormen materie, geen nog te actualiseren potentie. Een dergelijke these heeft geweldige gevolgen. God kan immers in eigenlijke en wezenlijke zin niets meer worden! Nòch blij, nòch boos. Zijn volk kan Hem ook niets 'maken', alweer nòch blij, nòch boos!

In C.2 zien we hoe Honig tracht klaar te komen met het duidelijke bijbelse gegeven van Gods berouw en de daarmee samenhangende toorn van God. Zie Schriftgegevens als Gen. 6:6; 1 Sam. 15:11. God wordt hier vergelijkbaar met een draaibaar toneel, waarop in onderling gescheiden afdelingen alle ingrediënten al vóór de voorstelling bevestigd en opgesteld zijn. Bij een scènewisseling wordt een andere reeds aanwezige opstelling naar de toeschouwers toegedraaid. Een eigenlijk wel wanhopige poging om Gods 'onveranderlijkheid' in aristotelische zin en Gods 'worden' naar de Schrift toch met elkan-

der in overeenstemming te brengen: God 'wordt' wat Hij reeds van eeuwig-
is. Toch kan niet elke 'beweging' worden voorkomen!

In C.3 zien we in feiten een nadere toepassing van het 'cirkelmotief'.
Als er in God dan toch van een 'zoeken', een 'streven', een 'liefhebben'
sprake is, dan kan dat nooit betekenen een 'op weg gaan' naar iets bui-
ten Hem. Het moet alles in de cirkelbeweging van de 'noësis noëseōs' op
God zelf terugvallen! Als dan het probleem zich voordoet hoe God zijn schep-
ping en zijn volk kan liefhebben, dan wordt gesteld dat God in zijn schepping
liefheeft wat Hij van zichzelf in dat scheepsel heeft gelegd! Uitgaande van
Aristoteles komen we dan via een neo-platonische gedachtengang dan toch
nog tot een christelijke landing!

Met nadruk wil ik zeggen, dat hiermee niet alles van Honig's Handboek is
gezegd. Telkens zie je weer, dat Aristoteles een Saulsharnas levert, waarin
deze schriftgelovige David niet kan gaan. Het is te betreuren, dat hij het
niet, als de echte David, resoluut heeft uitgetrokken!

Nu willen we wijzen op enkele belangrijke gevolgen die het ontologisch theo-
logiseren voor de Godsleer heeft:

(1) Een scherpe tweedeling in de leer van Gods eigenschappen, samenhangend
met een scherpe scheiding van wezen en openbaring Gods. De ene reeks zegt
wat God in zichzelf is: onveranderlijk, eeuwig, eenvoudig,; de andere
reeks zegt wat God is ten aanzien van ons: liefdevol, genadig, trouw,
rechtvaardig, De bekende onderscheidingen - attributa quiescentia
en operativa, - incommunicabilia en communicabilia - hebben hiermee te maken.
Telkens dreigt het gevaar dat de 'relationele' attributen als 'niet-wezenlijk'
worden gesubordineerd aan de 'wezenlijke'. Als de levende God in zijn relatie
tot ons toornig wordt, dan wordt dit toch op de manier van Honig of via de
theorie van de 'aanpassing', 'accomodatie', 'anthropomorfisme' als het ware
geneutraliseerd.

(2) De heilsgeschiedenis, waarin God zijn volk leidt, voorgaat en begeleidt,
wordt gedevalueerd tot een afdruk op de tijd van wat bij God eeuwig vastligt.
Echt verbondverkeer - met Gods belofte en eis, met Gods zegen en vloek, met
Gods welgevallen, met Gods welgevallen en met zijn toorn - is ten diepste
onaanvaardbaar in het licht van Gods - aristotelische - 'onveranderlijkheid'.
De strijd van de veertiger jaren over verbond en; doop en daarmee over het
wezenlijke karakter van Gods spreken houdt hiermee rechtstreeks verband.

b. De benadering vanuit Verbond en Geschiedenis

Komend van Aristoteles en van de aristoteliserende theologie begroeten we
deze nieuwe benadering met grote sympathie. De starre tweeheid van een God
die zich openbaart in de geschiedenis en de - eigenlijke - God achter en
bóven de geschiedenis zal nu immers doorbroken worden. De hoofdthese zal
zijn, dat God wezenlijk in de geschiedenis binnenkomt en dat Hij echt en ten
volle gemeenschap sticht en onderhoudt, dat Hij zich ook in de volle zin van
het woord aan ons openbaart, zodat wij Hem in zijn woord en woorden ontmoeten
en Hem niet achter zijn woorden hebben te zoeken. Er is geen andere God dan
de God van openbaring, verbond, geschiedenis!

Duidelijk is nu Berkhof's uitspraak over de noodzaak dat Gods eigenschappen
niet worden 'gevuld' vanuit een abstract-wijsgerig begrip à la Aristoteles'
wijsbegeerte, maar vanuit Gods openbaring aan Israël en in Christus. Zie C.4.

Tevens verstaan we, vooral tegen de achtergrond van de ontologische theologie,
de scherpe stelling die we in C.5 ontmoeten, waarin niet alleen de inhoud
van de openbaring, maar ook de openbaring zelf (als feit en daad) wordt ge-
karakteriseerd als 'wezenlijk' voor God. God is immers een 'communicatieve'
God, waarbij het woordje 'is' als aanduiding van Gods 'esse', 'zijn' ten vol-

lo serieus genomen moet worden.

De grote winst van deze benadering is uiteraard, dat we het concrete spreken van God ten volle laten gelden en dat de belofte en de eis, zegen en vloek, de voortgang op de geschiedenisweg, de onderscheiden zin van de bedelingen tot hun recht kunnen komen. God is in Christus inderdaad de Immanuël - en dat bij ons rusten en bij ons voortgaan, op alle stations en momenten van onze gang door de tijd en de geschiedenis. Hij is de grote God die het verstaat met ons werkelijk en wezenlijk, leidend en begeleidend, meen te trekken.

Toch brengt ook deze benadering gevaren met zich mee en kan de Godsleer ook hier totaal scheef getrokken worden. Dat hangt nauw samen met de felheid van de reactie op de aristotelische opzet. Deze reactie kan gemakkelijk leiden tot een scherpe verwerping van de these, dat God ook boven de geschiedenis staat. Een dergelijke stelling zou - zo zegt men dan - de volle ellende van het ontologisme terugbrengen! God is in de geschiedenis en is in die geschiedenis te kennen. Er in! Niet erboven! Dat we met deze reactie tot kortzichtigheid vervallen is m.i. goed duidelijk te maken met de geschiedenis van Jozef. In Gen. 37:39-50 lopen we als het ware met het gebeuren mee en zien we hoe alle elementen - ook de meest negatieve - hun reële bijdrage leveren tot de heilvolle afloop waarvan Jozef spreekt in 44:4-13 en 50:19-21. Er is geen sprake van enige mindering op het realiteitskarakter van het gebeuren. Maar tegelijk zien we, dat de heilvolle afloop door Jozef - vergelijk ook Ps. 105:16-17a! - tot een 'opschrift' boven het gehele gebeuren wordt gemaakt en verbonden met de raad en het plan van God. Gewapend met de door de Here gegeven afloop lezen we als het ware de gehele geschiedenis nog eens over, waarbij we de feiten niet laten vervagen en ze ook niet vervangen door andere feiten, maar waarbij we, gedragen door het door de Here gegeven heilvolle einde, wél anders en dieper gaan lezen. Er is geen spraken van een starre aristotelische verticaal, want we blijven in het raam van de werkelijke geschiedenis. En toch kunnen we langs die weg komen tot de belijdenis, dat God, die er-in is, er ook boven staat! Alléén maar erboven (Aristoteles) - alléén maar er-in (de felle reactie) blijkt neer te komen op een vals dilemma.

In C.6 zien we dat Berkhof de 'almacht' van God als een eschatologisch begrip wil opvatten. Hij neemt het verbond ten volle serieus en dat wil voor hem zeggen, dat God zijn menselijke partner niet verdringt. Daarom moet ook de mens in zijn tegenspraak en weerstand ten volle serieus genomen worden. En daarom zou de term 'almacht' verkeerd zijn voor wat het heden betreft, omdat in 'almacht' de weerstand en de tegenkracht van de menselijke partner in feite wordt genegeerd en tot een onwerkelijkheid terug gebracht. Gods almacht zal er zijn, wanneer uiteindelijk zijn liefde alle weerstand heeft overwonnen en onze macht geheel in dienst van Gods liefde zal staan. Bij een oprechte waardering voor vele elementen in Berkhof's benadering stellen we toch de vraag, of hij in zijn reactie op het ontologisme op zijn beurt de verbondsruijme niet maakt tot een al te dimensie-arme ruimte voor twee concurrenten! en daarmee tot een harnas waarin - met eerbied gesproken - God zélf niet kan en wil gaan!

Met de leuze 'God in de geschiedenis' verwijderd men zich resoluut van Aristoteles. Maar met de akelige kans, dat men een 'waterscheiding' passeert en in het stroomgebied van een andere kolossale wijsgeer belandt. We bedoelen Hegel! Een kort intermezzo is noodzakelijk, omdat we de kennis van deze filosoof niet kunnen ontberen, willen we koers houden op de zo druk bevaren rivier van de hedengaagse theologie. In een diepzinnig logisch betoog stelt Hegel, dat de aan elkaar tegengestelde begrippen 'oneindig' en 'eindig' ook weer elkaar veronderstellen en oproepen. Het begrip 'oneindig' berust op een negatie van grens en einde en is dus in feite uit 'eindig' opgebouwd. En als we van 'eindig' spreken,

dan blijken grens en einde ons op te vallen, wat niet mogelijk zou zijn als we niet van een besef van 'oneindigheid' uitgingen. De kolossale en geniale sprong die Hegel vervolgens maakt, is deze, dat hij denken en zijn, lo logica en ontologie in elkander over doet gaan. 'Tegenstelling in betrokkenheid in tegenstelling!' - dat is de relatie van de oneindige God en de eindige mens. Het oneindige roept - logisch en ontologisch - het eindige op: God vereindigt zich in mens en geschiedenis. "De absolute geest heeft zich te ver-eindig-en om door deze ver-eindig-ing Weten om-trent zichzelf te worden". En in dat proces zien we ook het omgekeerde: het eindige heft zich weer op in en tot het oneindige. De grote fout van de traditionele theologie is volgens Hegel, dat zij geen oog had voor het dialectisch-dynamische van de relatie God-mens, waardoor ze altijd in contradicties is vervallen. Zij poogde namelijk steeds 'oneindig' en 'eindig' als statische grootheden van elkaar af te grenzen, maar... hoe 'begrenst' men 'oneindig'?(!). In dat statische denken kan men niet ontkomen aan de logische consequenties: "...voorzover ik ben is God niet; voorzover God is verdwijnt tegenover Hem het eindige Ik"! Zie Wilhelm Weischedel, "Der Gott der Philosophen", I (München, 1972), (342 evv.).

We zullen het wel verstaan welke immense gevolgen de hegeliaanse aanpak voor de theologie heeft. God en mens staan tegenover elkaar, maar ook is de mens de vereindigde God en God de ver-oneindigde mens! God maakt de geschiedenis, maar ook maakt de geschiedenis God en is God "in Werden begrepen". God mag wel beleden blijven als 'de Allerhoogste', maar tegelijk wordt Hij - tegen Hand. 17:25 in! - 'van mensen gediend als alles behoevende! Naar bijbels getuigenis zou Hij daarmee evenwel ophouden God te zijn!

Berkhof behoort tot degenen die het Hegeliaanse gevaar onderkennen. Ten aanzien van een bepaald gedeelte van zijn Godsleer merkt hij op: "Ik zoek op die bladzijden het smalle spoor tussen de godsconceptie van Aristoteles (de onbewogen beweging) en die van Hegel (de absolute geest in het proces der geschiedenis)". Zie R.F. Beerling, "Niet te geloven" (Van Loghum Slaterus 1978) (245, N3). We komen dan ook in "Christelijk Geloof" uit-spraken tegen die een andere richting inslaan dan de door ons geciteerde. Zo stelt Berkhof ook, dat "Gods wezen meer is dan zijn openbaring" en dat God als subjeet van de daad der openbaring aan die daad voorafgaat en haar mogelijk maakt (111). En in het gedeelte dat volgt op het door ons gegeven citaat C.6 poneert Berkhof dat God ook nú als "in zichzelf en van eeuwigheid" de almachtige is. Hij wil de gedachte voorkomen, dat de geschiedenis een relatief-zelfstandige bron wordt waardoor God wordt gevoed en naar zijn almacht toegebracht. Alles is uit God! Hij staat er (ook) bóven!

Het nijpende probleem wordt nu, of Berkhof en de aan hetm verwante theologen een dualisme nog kunnen voorkomen. God in de geschiedenis en God boven de geschiedenis! Wat is de winst vergeleken bij het ontologisme? Het is treffend, dat de harde verticaal van Aristoteles en zijn volgelingen bij Berkhof c.s. als het ware horizontaal wordt gelegd. Te onderscheiden valt bij hem tussen God als subjeet van zijn wilsbesluit en God die zijn wil uitvoert. Het besluit wordt het grote scharnier, dat zowel een scheiding van samenhang alsook de samenhang zelf moet garanderen. De God die besluit, staat boven het proces der geschiedenis, maar krachtens zijn besluit staat Hij er ten volle en wezenlijk in. "Maar Hij is tegelijk en niet minder de God die besloten heeft om niet alleen te willen zijn". (112).

Toch brengt deze overmaat van werkwoorden ons tot de vraag of we hier niet naderen tot wat ik een 'gekantelde scholastiek' zou willen noemen: een dualisme in horizontale richting, een 'prius' en 'posterius' in God met zijn wilsbesluit als 'as'. Komt de consistentie van de Godsleer niet in groot gevaar?

c. De christologische benadering

De tragiek van de eerder besproken ontologische benadering is deze, dat men zich eerst met algemeen-wijsgerige middelen een transcendente godheid

construeert om dan vervolgens deze godheid te 'verbijzonderen' in de richting van de God, die zich in Christus heeft goopenbaard. Deze procedure brengt zijn eigen straf met zich mee, omdat de staare transcendentie van Aristoteles zich in het geheel niet verdraagt met een neerdaling Gods in Christus! We hebben gezien dat ook de daarna besproken benadering vanuit verbond en geschiedenis, wanneer ze althans niet met Hegel in zee wil gaan, in dezelfde problematiek dreigt te belanden, maar nu in omgekeerde richting: Hoe kan de God van verbond en geschiedenis nog werkelijk transcendent zijn zonder dat men het aristotelische dualisme door de achterdeur weer binnenhaalt?

Nu kunnen we m.i. het eigene van de christologische benadering hierin zien, dat men het wijsgerige dualisme hoopt te ontgaan door zijn uitgangspunt te kiezen in een gegeven als Joh. 1:14 "Het Woord is vlees geworden en het heeft onder ons gewoond....". We hebben nederig uit te gaan van de 'oplossing' die God in Christus heeft gerealiseerd. Het is de trots van de natuurlijke mens naar die oplossing toe te willen werken en te willen verklaren wat God ons als uitgangspunt heeft voorgesteld. Het vleesgeworden Woord zelf moet de ruimte worden, waarin we denken, en het eigengemaakte probleem van de relatie van transcendentie en neerdaling Gods verbrijzelen.

"Het vleesgeworden Woord": "Woord" en "vlees" vormen de polen waartussen de baan van al Gods eigenschappen gespannen is!

Zo verstaan we het veelgehoorde adagium van Barth c.s., dat men over de mogelijkheid van de openbaring slechts spreken kan vanuit haar in Christus gegeven werkelijkheid!

Nu verstaan we C.7. Men moet de eigenschappen Gods in lagen boven elkaar stapelen, waarbij de 'maiestas Dei' de allerhoogste bovenlaag vormt. Men behoort de richting der incarnatie te volgen en te spreken van de 'maiestas Dei' van Hem, die 'in ons midden' wil wonen. We hebben het woordje 'ondanks' als bolwerk van het dualisme te vermijden en dat moedig te vervangen door zijn tegengestelde 'omdat'. Alleen zo doen we recht aan Gods openbaring in Christus! God is zo groot en hoog verheven, dat Hij uiterst diep kan neerdalen: de kribbe -- het kruis. En in die diepte zien wij zijn grootheid!

C.8 is gekoerd tegen de herleving van de natuurlijke theologie. Men kan niet zinnig over het wozen en de eigenschappen Gods praten als men niet van de Woordenopenbaring uitgaat of als men deze slechts fragmentarisch benut. Men moet God in zijn Woordenopenbaring laten spreken en uit-spreken, voordat men zelf het woord neemt.

Barth stelt, dat men de johanneïsche en de synoptische benadering van Jezus Christus kan typeren met een dubbelzinnig: "Gods Zoon heet Jezus van Nazareth; Jezus van Nazareth is Gods Zoon". Dan maakt hij de wijze opmerking, dat beide typen van benadering hun eenheid hebben in de naam Jezus Christus, maar dat we tot een begripsmatige synthese niet kunnen komen -- "Kirchliche Dogmatik", I, 2, 17 evv.. Hiermee hangt dan weer nauw samen, dat ook hij de eigenschappen Gods weergeeft in twee nauw op elkaar betrokken reeksen, waarin transcendentie en immanentie worden onderscheiden en met elkander in verband gezet.

Hij spreekt van "Vollkommenheit der Freiheit" en "Vollkommenheiten der Liebe". God is "der Liebende in der Freiheit", hetgeen ons in Jezus Christus is goopenbaard. Ook Barth en de zijnen ontkomen niet aan een zekere dualiteit. Wanneer dan het strengen schema van de onderlinge betrokkenheid, dat een dialectisch stempel draagt, wordt gecombineerd met motieven van andere herkomst -- bijv. dat van de geschiedenis --, dan zien we het verschil met de onder b besproken benadering in feite wegvallen. Zie C.9. Het zou al te optimistisch zijn te beweren, dat de christologische benadering het probleem van de consistentie (samenhang) in de Godsleer heeft opgelost.

Een enkele kritische noot:

Een streng christologische benadering kan aan de schepping en aan de So Schriftgegevens dienaangaande geen eigen inbreng toestaan ten aanzien van de leer der eigenschappen Gods. De schepping en de openbaring daaromtrent fungeren eigenlijk slechts als voorportaal en inleiding van de verzoening en de openbaring dienaangaande. De zondeval als scherpe caesuur moet daarbij wegvallen. Dat zien we dan ook bij Barth, bijv. als hij de schepping typeert als "ausserer Grund" van het verbond (der genade!) en het verbond als "innere Grund" der schepping. Neemt men de zondeval als historisch feit ernstig en de reeks schepping - zondeval - verzoening/verlossing als samenvatting van volle werkelijkheid, dan zal men veel meer dan Barth de verzoening als herstel van het verbrokene laten gelden, maar ook de schepping en de Schriftgegevens dienaangaande veel meer zelfstandigheid toekennen voor een inbreng in de leer van Gods eigenschappen. Het is zeker waar, dat men de Vader niet kent buiten Jezus Christus om. Maar dat betekent nog niet, dat men al Gods eigenschappen uit Jezus Christus moet aflezen. Zie Zondag 9 H.C.! Terecht wordt daar gesteld, dat de belijdenis van God de Schepper als hoofdmoment moet inhouden, "dat de Vader om wille van zijn Zoon Christus mijn God en mijn Vader is". Toch krijgt de schepping en de openbaring daaromtrent wat we een relatieve zelfstandigheid zouden kunnen noemen, als we aan het slot het "kunnen van de almachtige God" samengevoegd zien met het "willen van de getrouwe Vader". Het is billijk hier op te merken, dat de latere Barth voor de relatief eigen inbreng van de schepping meer oog heeft gekregen, maar dat heeft dan ook het strikte van de christologische aanpak doorkruist.

d. De benadering vanuit de 'niet-herleidbaarheid' van de woorden Gods

We hebben nu wel gezien, dat de problematiek in de Godsleer zich steeds concentreert op de verhouding van transcendentie en condescendentie. In verband daarmee komen nu enkele gedachten van Dr. G. Visser naar voren. Ook bij hem vinden we weer een sterke reactie op de ontologische benadering, bij welke we immers te doen hebben met een transcendente God 'achter' de woorden van neerdaling, welgevallen, toorn, vreugde, berouw, welke de Schrift zo onbevangen bezigt. Visser keert zich met grote nadruk tegen de idee van 'terug-vertaling' van Gods woorden naar een 'wezenlijker niveau'. Hij bestrijdt enerzijds de mogelijkheid van een dergelijke terugvertaling - met name in C.12 - met een beroep op Gods 'ontoegankelijk' licht (I Tim. 6:16). Anderzijds verwerpt hij de gedachte van de noodzaak van een dergelijke terugvertaling - zie C.11 - met een beroep op de schepping 'naar Gods beeld' (Gen. 1:26,27), hetgeen volgens Visser (mede) betekent, dat de mens op het horen naar de woorden Gods en op een recht verstaan daarvan ten volle is 'aangelegd'. Ik heb wel moeite met de consistentie (samenhang zonder innerlijke tegenstrijdigheid) van beide gedachtenreeksen, omdat de eerste m.i. meer de 'onbereikbaarheid' van de God 'achter' de woorden poneert, terwijl de tweede reeks m.i. stelt, dat deze God er niet is. Duidelijk is wel, dat 'terug-vertaling' noch mogelijk, noch noodzakelijk is - zie ook C.10 -. Toch hebben we hier een niet opgelost probleem, dat (al weer) met de verhouding transcendentie en condescendentie te maken heeft.

Dat gaat zich in het betoog toch wel wreken!

Visser wil het spreken van de Schrift over Gods oog, arm, hand... behouden voor 'terugvertaling', maar stelt wel met nadruk, dat we niet te doen hebben met de arm en hand van 'een uit het stof der aarde geschapen' en dat God niet ziet 'gelijk een mens ziet' (41). Hij hanteert daar de term 'vergelijkbaar', wat ons althans wat de terminologie betreft toch even in de richting van een 'analogia entis' voert. Mijn vraag is of men dan nog wel zo sterk staat in de verwerping van 'terugvertaling' en vooral of men het probleem van de relatie van transcendentie en condescendentie niet 'verbergt' in de woorden op zichzelf. Stopt men m.a.w. de 'dimensieverschillen' van de ontologische theologie niet eenvoudig weg in de woorden 'oog', 'arm', 'hand'? Men loest 'eenvoudig wat er staat', maar nu zitten al die eenvoudige woorden zelf in de theologische 'lift'!

C.13 is nogal moeilijk. De hoofdzin richt zich naar de letter tegen een extreme theologie, die terwille van de 'simplicitas Dei' het motief van de 'coincidentia oppositorum' gaat bezigen. Terwille van de 'eenvoudigheid' van God moeten tegenstellingen als liefde en toorn in Hem uiteindelijk één zijn. In breder opzicht bevat dit citaat een ernstige waarschuwing tegen het aanleggen van een 'verbindingsnet' tussen de eigenschappen die men uit de Schrift heeft afgeleid. Een néven- en onderschikkend eigenschappen-verband tracht God zelf in een redelijk-harmonisch kader te situeren en Gods 'consistentie' te garanderen. En dat komt neer op een 'aardselijk denken van zijn hemelse majesteit' en op een onderwerpen van God aan onze wetten van de logica. Zo men ik de zin te kunnen weergeven. Visee stelt hier de ernstige vraag aan de orde, of de dogmatiek zich in die verbandssystematiek niet van de Schrift heeft losgemaakt een eigen bestaan gaat leiden - ongeveer als een ijsberg die losbreekt en in zelfstandigheid koers zet naar het ongewisse.

Wat we in Visee waarderen is kort gezegd, dat hij het motief van de 'anthropomorfie' in het spreken Gods, dat in de ontologische theologie zo'n grote rol pleegt te spelen, vervangt door de gedachte van de 'theomorfie' van de naar Gods beeld geschapen mens! Toch is ook hij weer in moeite geraakt en mist zijn betoeg de helderheid die afdoende genoemd kan worden ten aanzien van het probleem van de transcendentie en de condescendentie van God.

We bevelen kennisname van Visee's gedachten hartelijk aan! Men zie beide door Copiëerinrichting Van den Berg (Kampen) uitgegeven delen "Onderwezen in het Koninkrijk der Hemelen" (1979, 1982).

3. Toegift: Afsluitende notities

(1) De Heilige Schrift en de systematische zijde van de theologie

Er zijn Schriftwoorden die iets anders en iets meer betekenen dan een toevoeging van een lijnfragment aan de grote lijn van de Bijbel. Hun relatie tot het grote geheel van de overige Schrift is te tekenen onder diverse beelden: middelpunt - cirkel; thema - melodie; opschrift/ samenvatting/conclusie - verhaal; impliciet - expliciet. Ik noem enkele opvallende tekstgegevens: Ex. 24:6-7; Jes. 40:28; Jona 4:2; Deze kleine bloemlezing laat ons al veel zien: God is barmhartig, genadig, lankmoedig, goedertieren, trouw, vergevend, wreker van het kwaad, eeuwig, machtig tot de einden der aarde (die Hij immers geschapen heeft), onvermoeibaar, bron van kracht, ongenegen tot gerichtsuitoefening! Al deze noties werden in de meest letterlijke zin uitgelegd in het geheel der Schriften. Omgekeerd mag men de Schriften ook weer lezen 'naar deze noties toe'. Meer passief 'volgen' zij op het brede verhaal; meer actief 'trekken' zij de lezer van de Schriften naar zich toe. De Here stuurt ons enerzijds de lengte en de breedte van al de Schriften in. Anderzijds leert Hij ons bij al ons lezen en horen achtgeven op wat we met eerbied zijn continuïteit en blijvende identiteit zouden kunnen noemen. 'De Schrift lezen naar de door harszelf verstrekte thema's toe - dat is het funderende uitgangspunt en de inzet van de Theologie naar haar systematische zijde.'

(2) De 'Locus de deo'

dat God de Here zo vaak rechtstreeks optreedt als subject in een zin vol rijke predicaten rechtvaardigt eigenlijk al de toespitsing van de theologische aandacht op God en dan ook hier op meest directe wijze. Daarmee is een Locus de Deo in feite al gegeven. Nu zijn we met de feitelijk reeds aangeduide 'bijbelse theologie' nog niet bij de dogmatiek beland. Deze laats te wordt door K. Schilder getypeerd als een wetenschap, die de inhoud van de in de lijn der oecumenische symbolen vastgestelde dogmata sympathetisch kritisch reproduceert. Nu lezen we als het ware de Schrift met de door haar zelf aangedragen thema's naar de geloofsbeslissingen toe, die de kerk in de confrontatie met een niet-christelijk denken 'ad rem' heeft genomen, en

komt het 'nieuwe' van uitwerking en rangschikking in verband met de situatie-ad-hoc mede de aandacht vragen. In deze bezigheid wordt gehonoreerd wat we de verticale dimensie (door de tijd heen) van het 'samen met alle heiligen' zouden kunnen noemen en wat Barth heeft gekwalificeerd als het 'horen naar de vaders en de broeders' in de kerk. In dat uigestrekte onderzoek blijft het 'systematische' bewaard. Het gaat om het 'hetkennen' van wat we - weer met eerbied - de identiteit en de continuïteit van God zouden kunnen noemen. En dan nu in de kerkelijke dogma's. Terecht en met prijzenswaardige nederigheid heeft Schilder bij 'dogmatiek' niet gedacht aan een 'vrije creatie', maar - veel meer kerkelijk-historisch - aan een reproductie van de geloofslijn der kerk, waarbij een doortrekken van die lijn ons 'bovendien geschonken kan worden'.

(3) De zin van het systematische

De reformatorische beweging van de dertiger jaren betekende een geestelijke verademing na de sterk ontologisch beïnvloede theologie, die de methode van het 'terug-vertalen' kwistig hanteerde (Zie onder 2d). Men kreeg weer oog voor het gevarieerde, concrete, echte en situatieve in het verbondsspreken van de Here God. Eén en ander bracht voor velen de exegese in de lift naar boven (vak van het concrete, het détail) en de dogmatiek (bekend als starre zijnsleer) even hard naar de bodem! We moeten echter nuchter stellen, dat de beweging van de dertiger jaren bij al haar gerechtvaardigde kritiek op de heersende systematische theologie toch ook - zeer indirect - van die theologie geprofiteerd heeft! Deze theologie had de identiteit van God de Here wel zó belicht en beklemtoond, dat de vraag "Is de God van deze uiteenzetting nog wel dezelfde als de God van de vorige?" eenvoudig niet opkwam! Daar was de tijd - nóg! - niet rijp voor. Daardoor kon de beweging der dertiger jaren met vrucht en zegen 'éénzijdig' zijn. Daarin vertoonde zij ook als beweging het door haar beklemtoonde concrete en situatieve. Evenwel is de tijd nu veranderd. Elke gevarieerdheid in de Schrift en haar spreken wordt rechtstreeks teruggevoerd op diversiteit in Godsopvatting. Continuïteit en identiteit gaan in het besef van velen verloren. Als wij ons niet oefenen in de vakken die zich juist met deze dingen bezig houden, dan zouden we de genoemde beweging verloochenen juist door haar krampachtig vast te houden.

(4) Enkele systematische opmerkingen

a. Van Ds. G. Visee kunnen we, denk ik, leren dat het niet goed is al te veel aandacht te besteden aan de 'dwarsverbanden' en de onderlinge rangschikking van Gods eigenschappen. Daarin gaat de Schrift ons niet voor. Toch heb ik er bezwaar tegen alle eigenschappen Gods te beschouwen als van gelijk niveau. Over de liefde Gods wordt gezegd, dat zij daardoor bewezen wordt, dat Christus, toen wij nog zondaren waren, voor ons gestorven is (Rom. 5:8). Maar we zouden het terecht blasfemie vinden als iemand beweert, dat God best op ierend toornig kan zijn, ook al is die iemand rechtvaardig! Is Gods liefde dan niet in de volle zin origineler, aam alles voorafgaande? En is zijn toorn niet veel meer als een reactie te typeren? Hebben wij niet de mogelijkheid de 'neutrale' opsomming evangelisch 'scheef te trekken'? Ik ben namelijk ook weer bang voor de verschrikkelijke 'evenwichtigheid' die we bij het extreme supralapsarisme aantreffen.

b. Zouden we van de benadering vanuit verbond en geschiedenis niet kunnen overnemen, dat we de 'ontische' eigenschappen (almachtig, alomtegenwoordig, oneindig, onveranderlijk) niet als abstracta moeten beschouwen maar veel liever als bijwoorden van maat en graad' bij de 'bijvoeglijke naamwoorden' van de 'relationele' eigenschappen (trouw, genadig, barmhartig, rechtvaardig)? Als Jes. 40:28 stelt "Een eeuwig God is de Here", dan is de bedoeling toch niet, dat Juda zal vasthouden - in abstracte - dat 'Hij eind noch oorsprong heeft', maar wél dat Juda de God 'die werkelijk tegenwoordig is' (Jhvh) niet laat vervagen tot de God die - óéns - tegenwoordig was, maar die nu geen troost of redding meer kan bieden. 'Eeuwig' verbiedt het woordje 'was - en stelt, dat Gods heilvolle tegenwoordigheid niet 'verjaard' is!

c. Zouden we van de christologische benadering niet kunnen leren de levende Christus te aanvaarden als 'de ruimte voor ons denken'? Het valt me telkens weer op, dat een begripsmatige behandeling van de Voorzienigheid Gods ons óf bij een stoïsch fatalisme brengt óf - in reactie! - bij een

opheffing van zijn almacht. Beide kousen heffen de zin van het gebed op! Zie nu Christus in Joh. 11. Duidelijk stelt de Here, dat Lazarus' dood een plaats heeft in de 'planning' van God - "...en het verblijdt Mij om u, dat Ik daar niet geweest ben, opdat gij tot geloof komt...." (15). Maar als de Here bij het graf van Lazarus is aangekomen wordt Hij 'verbolgen in de geest' en weent Hij - over de diepe breuk van zonde en dood (33,35). Denk daaraan aan het ziekbed! Op de viarkante centimeter van het enge begrip kunnen we ons wenden noch keren. Wordt de levende Christus onze denkruimte, dan kunnen we de zieke troosten met Gods tegenwoordigheid - Het is Hem niet uit de hand gelopen! - En we kunnen de ellende vurig van ons af bidden!

d. Barth heeft ons, dacht ik, een goede raad nagelaten. Bij ons onderzoek van de confessies zullen we vaak de gedachte hebben, dat de stem van Jacob is en de handen van Ezau. Vaak zijn de woorden bijbels of in elk geval bijbels te verantwoorden, terwijl we weten, dat de belijder van toen op bepaalde punten gevangen zat in een grieks-wijsgerig ontologisch denken of in een oudheidens anthropologisch systeem. Barth raadt ons aan de woorden van de confessie rustig vanuit de Bijbel in te vullen. Ik geloof dat dat juist is, al is het gevaar wor een moderne herinterpretatie levensgroot aanwezig. De woorden zijn niet het eigendom van een momentane belijder. Zo vind ik het bijvoorbeeld een vreemde historieverheerlijking en een vorm van confessionalisme als men bezwaar maakt tegen H.C. Vr/Antw.44 ("nedergedaald ter helle") op grond van het feit dat men het oorspronkelijk wel anders bedoeld zal hebben. De door de H.C. gegeven relatering aan het vierde kruiswoord (Mt. 27:46) acht ik een geestelijke winst boven wat men als 'oorspronkelijk gevoelen' naar voren brengt.

e. We moeten erop vordacht zijn, dat de dogmatische formulering veelal een conclusie is uit een land denkproces en dat we dan de weg terug moeten volgen om het voor de gemeente vruchtbaar te maken. Zie Art. XIII NGB, waar we lezen: "Want zijn macht en goedheid zijn zo onvoorstelbaar, dat Hij zijn werk zeer goed en rechtvaardig beschikt en doet, ook al handelen de duivelen en goddeloze mensen onrechtvaardig". Deze voortreffelijke samenvatting is geestelijk te genieten als we de geconcentreerde voedselpil oplossen in het water van de geschiedenis, i.c. de Jozef-geschiedenis (Gen. 37,39-50) en voorla de geschiedenis van Christus' kruisiging, zoals Petrus die samenvat (Hand. 2:22-23). Er is sprake van een wisselwerking. Zonder de werkelijke heilsgeschiedenis is het confessie-woord te abstract om te landen. Maar ook: Zonder de puntige samenvatting van de confessie zou de 'pointe' van de echte geschiedenis en de troost daarvan ons gemakkelijk kunnen ontgaan. Leer de confessies goed kennen! Dit waren zo enkele opmerkingen. Naar ik hoop is er hier en daar een graantje bij!

Barendrecht, 14-04-1982

H. SMIT

