

Calvijn en Barth

Introductie tot

ALS IN EEN SPIEGEL

God kennen volgens Calvijn en Barth

Dr. C. van der Kooi

1. Inleiding

Een herinnering
Calvijn en Barth
Door de moderniteit heengegaan
Het centrale onderwerp: godskennis
Opzet van de lezing

2. De moderniteit

Calvijn als pre-modern denker: voorbeelden
De beschrijving van de moderniteit: Kant
Barth als modern denker

3. Calvijn en Barth

A. Calvijn

De vijf spiegels
Geen godskennis buiten de spiegels om
Accommodatie
Calvijns godsleer

B. Barth

Openbaring
Christologische concentratie
Gods wezen
Zelfopenbaring
Verkiezing

4. Winst en verlies

Calvijns accommodatieleer
Openbaring als zelfopenbaring
De verkiezing
Natuurlijke godskennis

1. Inleiding

Een herinnering

In het cursusjaar 1975/76 volgde ik bij prof. dr. Jan Veenhof, de toenmalige dogmaticus aan de VU, een serie doctoraal-colleges over Calvijn. In mijn herinnering reageerde een van de studenten bij de eindevaluatie nogal heftig. Mij is bijgebleven dat hij verzuchtte met Calvijn *niets* te kunnen aanvangen, en er voor pleitte om een volgend jaar toch met relevantere stof bezig te zijn. Ik vond het nogal bruuskerend, temeer daar Veenhof er veel werk van had gemaakt om lijnen te trekken naar eigentijdse vraagstellingen en naar mijn gevoel Calvijns theologie bepaald niet als een museum-stuk had geïntroduceerd. Zelf reageerde hij overigens het oog laconiek. Vakman als hij is, honoreerde hij dat verzoek als volgt: voor het cursusjaar 1976/77 koos hij als thema voor zijn doctoraal-colleges *Karl Barth en het socialisme*. Het was namelijk de tijd van de politieke theologie...

Calvijn en Barth

Nu, bij lezing van het boek van Van der Kooi (een leerling van Veenhof), kwam die herinnering weer bij mij boven, en dat niet alleen omdat hij zijn boek wijdt aan die zelfde twee theologische reuzen: Calvijn en Barth. Wat mij vooral doet terugdenken aan die reactie op Veenhofs colleges is het feit, dat Van der Kooi enerzijds de gevoelens van vervreemding ten opzichte van Calvijn deelt en trefzeker onder woorden brengt, maar diens theologie anderzijds toch niet afschrijft. Daarmee correspondeert, dat Barth het bij hem ook zeker niet over de hele linie wint van Calvijn, al maakt hij duidelijk dat we wat hem betreft op een aantal punten niet achter Barth terug kunnen. Daarmee kiest hij een positie die ik herken. Aan de ene kant dat gevoel: "Zoals Calvijn het deed, zo kan het niet meer." Inderdaad. Er zitten in de klassieke calvinistische theologie partijen die in toenemende mate moeite geven, zo, dat het alternatief dat Barth aanbiedt bepaald aantrekkingskracht uitoefent. Tegelijk, aan de andere kant, die weigering om Calvijn als irrelevant te bestempelen, vanuit de vaststelling dat deze theologie in een aantal opzichten toch heel waardevolle perspectieven biedt. Ik blijf moeite houden met de opvatting, als zouden we als christenen van deze tijd niets meer met Calvijn kunnen aanvangen.

Zoals Calvijn het deed, zo kan het niet meer

Door de moderniteit heengegaan

Mij dunkt, dat maakt de lectuur van dit boek ook voor de Nederlands Gereformeerde lezer belangwekkend. Het gaat om heel veel meer dan om een theoretische beschrijving van twee theologische ontwerpen. Het gaat zelfs om meer dan een diepgravende theologische studie. Aan de orde is het ook in onze eigen kerkelijke kring waarneembare gevoelens dat we met de traditionele benadering van het geloof niet meer uitkomen. Ik dring erop aan dat gevoelens als theologen en (aankomende) predikanten serieus te nemen. Zelf herken ik het. Daardoor deed dit boek me veel. Ik beleefde er niet alleen in theologisch opzicht genoeg aan, maar werd geraakt als gelovig mens, levend in de moderne tijd. Maar ook als we zelf minder affiniteit hebben met de probleemstelling, laten we er ons dan in elk geval in verdiepen ter wille van de niet weinige gemeenteleden die er zich mee bezig houden. We hebben werkelijk te veel met de moderniteit te stellen dan dat we genoeg kunnen nemen met het repeteren van de traditionele antwoorden. Het is alleen al om die reden dat dit boek voor ons van waarde is. De vergelijking tussen Calvijn en Barth helpt niet weinig om inzicht te krijgen in de gevoelens van vervreemding ten opzichte van de eerstgenoemde. Want wat maakt nu het grote verschil uit tussen die twee? Van der Kooi maakt duidelijk dat dat daarin gelegen is, dat Calvijn een pre-modern denker is, terwijl Barth voluit deelt in de problematiek van de moderniteit (13). Hij presenteert zijn boek dan ook als een tweeluik, met in het midden een scharnier. Dat scharnier is het denken van Immanuel Kant. Barth komt na Kant, en dat maakt hem zo anders dan Calvijn, hoezeer hij ook diens erfenis wil verwerken. Van der Kooi toont overtuigend aan

dat Barth helemaal door Kant (en dus door de moderniteit) is heengegaan, al betekent dat allerm minst dat hij er zich kritiekloos bij aansluit. Dat maakt Barth zo interessant. Het is dan ook een gemiste kans om hem links te laten liggen, zoals in onze kring gebruikelijk is. Nu de secularisatie nog weer veel verder is voortgeschreden dan in de tijd van de bestrijding van Barths theologie, komen wij er achter dat de dijken die wij ertegen hebben opgeworpen het waarschijnlijk toch niet houden. De thematiek van Barth ervaar ik dan ook als uitgesproken actueel. Hij biedt datgene waar het de orthodoxie aan ontbreekt en wat ons nu aan het opbreken is: een echt heengaan door de moderniteit. Alleen wanneer we als theologen en (aankomende) dominees die inhaalslag maken, zullen we ons werk in deze tijd goed kunnen doen. Maar dat betekent niet dat we met een pre-moderne denker als Calvijn klaar zijn. Het ontwerp van Barth is zeker niet in alle opzichten een verbetering. Niet voor niets schreef ik dat de gereformeerde kritiek op hem *voor een deel* onterecht en voorbarig is geweest. Want voor een ander deel gaan er bij Barth dingen verloren die bij nader inzien toch onopgeefbaar blijken te zijn. Het antwoord dat in deze tijd van crisis gegeven moet worden aan hen die vervreemding ervaren ten opzichte van onze traditie, kan dan ook niet bestaan in een radicaal afscheid daarvan. Ook dat wordt uit het boek van Van der Kooi duidelijk. In zijn eigen beeldspraak: het eerste paneel – dat van Calvijn – blijft van grote waarde, hoezeer het tweede paneel – dat van Barth – ook bestaansrecht heeft. Als ik mij niet vergis heeft dat alles te maken met de zoektocht in onze eigen kring: de calvinistische traditie kritisch herzien, zonder dat we haar prijsgeven. De introductie tot dit boek zal er naar ik hoop bij helpen om bij die zoektocht met meer inzicht betrokken te zijn.

De felle kritiek die vanuit de gereformeerde wereld op Barth is uitgeoefend is voor een deel onterecht en voorbarig geweest.

Het centrale onderwerp: Godskennis

Hierboven merkte ik op, dat *ALS IN EEN SPIEGEL* een vergelijking biedt van de theologie van Calvijn en die van Barth. Dat is echter niet nauwkeurig genoeg geformuleerd. Van der Kooi stelt bij zijn vergelijking namelijk één specifiek onderwerp aan de orde: de Godskennis. Nu is dat een dermate centraal onderwerp, dat toch licht valt op de gehele theologie van zowel Calvijn als Barth. Immers, bij Godskennis gaat het niet alleen over de vraag wie God is, maar ook over de weg waarlangs wij Hem kunnen leren kennen. Met andere woorden: Van der Kooi behandelt niet alleen de Godsleer van beide theologen, maar ook hun visie op openbaring. Dat zij duidelijk geen onderwerpen die te isoleren zijn van de rest van hun denken.

Wie daarbij bedenkt dat ook beider visie op de sacramenten nog beschreven wordt, zal begrijpen dat in deze studie niet minder dan een dwarsdoorsnee van de twee theologische ontwerpen te vinden is. Dat, gevoegd bij de aandacht die de auteur wijdt aan de parten die de moderniteit ons is gaan spelen, maakt dat zijn boek niet alleen behoorlijk dik is geworden (420 bladzijden), maar ook complex en moeilijk. Dat heeft zijn weerslag op deze lezing. Om een en ander duidelijk te introduceren heb ik meer pagina's nodig dan mij lief is, en zal het betoog voor niet iedere TSB-deelnemer gemakkelijk toegankelijk zijn. Het zij zo. Het gaat over zulke belangrijke dingen dat ik vrijmoedig ieders aandacht voor dit boek vraag, te meer daar in de vijfjarige TSB-cyclus die wij aanhouden het hoog tijd werd de Godsleer onder de loep te nemen.

Opzet van de lezing

Om te beginnen ga ik in op de thematiek van de moderniteit. Achtereenvolgens schenk ik daartoe aandacht aan de afstand tot Calvijn als pre-modern denker zoals Van der Kooi die signaleert; aan zijn beschrijving van de cultuuromslag waaraan de naam van Kant verbonden

is, en aan de doorwerking van de moderniteit in de theologie van Barth. In een derde hoofdstuk beschrijf ik hoe Van der Kooi Calvijn en Barth op een aantal punten met elkaar vergelijkt en tegenover elkaar zet. In een slothoofdstuk wordt nagegaan wat we volgens Van der Kooi winnen en verliezen bij Barth en trek ik enkele conclusies.

Calvijn leeft niet in een modern geesteklimaat waarin de natuur als stom wordt beleefd.

2. De moderniteit

Calvijn als pre-modern denker: voorbeelden

Vele malen merkt Van der Kooi in zijn boek op dat de moderne lezer afstand ervaart tot Calvijn, pre-modern denker als hij is. Ik geef enkele voorbeelden.

Om God te leren kennen is het nodig dat God afdaald, zich neerbuigt tot de mens en zich aanpast aan diens bevattingsvermogen. In zijn commentaren en meer nog in zijn preken wordt Calvijn niet moe om het feit en de betekenis van die neerdaling en aanpassing zijn gehoor op het hart te drukken. ... Het zorgt voor een ingrijpend verschil in mentaliteit tussen toen en nu. De menselijke geest wordt nog beschouwd als het lagere, afhankelijke en onzekere. We zijn nog ver verwijderd van een levensgevoel waarin het uitgangspunt genomen wordt in het vrije, autonome individu, dat in eigen kracht en uit eigen bronnen zijn wereld ontwerpt, ordent en zo zin schept. (49)

Calvijn leeft niet in een modern geesteklimaat waarin de natuur als stom wordt beleefd, ... als een doolhof van verschijnselen dat stukje bij beetje in kaart wordt gebracht totdat de hele werkelijkheid voor het alziende denken open ligt. Integendeel, die werkelijkheid getuigt naar alle kanten van een verbondenheid met haar schepper. (77)

Calvijns opvatting van leer, 'doctrina', staat ver af van modernere opvattingen van dogmatiek. Bij Calvijn is leer *door God gegeven onderwijzing*. Wat hij in zijn *Institutie* en zijn leerstellige tractaten te zeggen heeft, is naar zijn eigen besef niet meer dan het ordenen van gegevens, die op zichzelf helder zijn. Hij kijkt niet tegen leer aan als iets wat door mensen op grond van de verhalen en geschiedenissen is geformuleerd. Leer is niet primair product van menselijk denkvermogen, dat ten behoeve van de verkondiging of de leiding van de gemeente wordt geformuleerd. Dat zijn opvattingen die thuishoren in de post-kantiaanse situatie. Op het eerste paneel is leer onderdeel van het goddelijk spreken zelf. (92/93)

Terwijl in de hedendaagse bijbelwetenschap alle licht valt op het historisch wordingsproces en daarmee op de menselijke gestalte waarmee de openbaring tot ons komt, treft men bij Calvijn nauwelijks enige aandacht aan voor de rol van het menselijk subject in de wording van de bijbel. (98)

Typerend voor Calvijns geloofswerkelijkheid is dat hij zich ter staving van Gods goedheid en zorg niet alleen beroept op bijbelwoorden. Gods goedheid en onderhouding is niet maar een theologoumenon dat men alleen uit de Schrift kan aflezen, Calvijns pretentie is dat dit in de dagelijkse ervaring wordt bevestigd. Het zal duidelijk zijn dat we op dit punt voor een ontzaglijke kloof staan tussen Calvijn en het modern levensgevoel. (128)

Angst, schrik en de ervaring van ongeborgenheid zijn ... voor Calvijn geen onbekenden geweest, ... maar ... een kwestie van eigen levenservaring. ... Ook in Calvijns theologie worden we verwezen naar de in Christus verwortelde trouw van God, maar niettemin is de vormgeving van dit thema in zijn denken zo verschillend, dat het voor onze tijd nagenoeg onherkenbaar is. Bij hem is de vraag naar het rechtvaardig bestel van wereld en geschiedenis niet de allesbeheersende kwestie die in de theologie van na de Tweede Wereldoorlog zo dominerend geworden is. In de eigentijdse theologie treffen we krachtig de tendens aan de ervaring van de lijdende mens tot uitgangspunt van het theologische kennen te maken. ... Bij Calvijn kan het menselijk subject deze dragende functie nooit hebben. (134)

Het argument “Het staat in de Bijbel!” is voor hen niet afdoende meer

Nu staat het niet bij voorbaat vast, dat iedereen die het bovenstaande leest deze kloof ook metterdaad zelf ervaart. Veeleer stel ik vast dat wat dit betreft in TSB-kring belangrijke verschillen bestaan. Er zijn studenten die zich op een aantal punten bijna moeiteloos kunnen herkennen in de geloofsbeleving van Calvijn, terwijl anderen bij zichzelf juist wel een toenemende vervreemding ten opzichte van de pre-moderne geloofservaring waarnemen. Dat correspondeert met de situatie binnen de kerkelijke gemeente. Steeds weer word ik als predikant getroffen door het feit dat voor veel christenen – net als voor Calvijn - het geloven in God iets ‘evidents’ heeft. Zij ervaren God in de wereld en in hun leven. De Bijbel is voor hen vanzelfsprekend Gods Woord. Zij worden niet wezenlijk in de war gebracht door de verschrikkingen in deze wereld, noch door de kolossale wijziging van het levensbeschouwelijk perspectief die de moderne wetenschap met zich mee heeft gebracht. Hun geloofsvertrouwen lijkt daar ‘ongebroken’ door te zijn gebleven. Tegelijk neem ik binnen de gemeente waar, dat anderen beduidend meer te stellen hebben met de moderniteit. Zij zullen bij de vele aanduidingen die Van der Kooi geeft van de afstand die moderne lezers ervaren tot Calvijn, veel meer herkenning hebben. Bij het beluisteren van menige preek voelen zij zich ongemakkelijk doordat allerlei evidenties, waar de predikant zo gemakkelijk van uitgaat, voor hen zijn gaan wankelen. Inderdaad: voor hen is ‘de leer’ minder goddelijk en meer menselijk geworden. Het argument “Het staat in de Bijbel!” is voor hen niet afdoende meer, omdat zij enige notie hebben van de historische kritiek. Zij kunnen in de natuur niet meer aan God denken zonder te piekeren over de evolutie-theorie. Traditionele antwoorden op de grote levensvragen bevredigen hun steeds minder, doordat zij meer ruimte opeisen voor het kritische denken en voelen van het menselijk subject. Kortom: binnen onze gemeentes en – dus ook – binnen onze TSB-kring is een groeiend verschil waarneembaar tussen een omgang met God die gesteund wordt door de pre-moderne kijk op de werkelijkheid, en een manier van geloven waarin allerlei vanzelfsprekendheden gesneuveld zijn ten gevolge van de confrontatie met de moderniteit.

Naar ik meen verdient dit verschil meer aandacht dan het over het algemeen krijgt. Momenteel gaat alle belangstelling uit naar de controversie gereformeerd↔evangelisch. Dat is begrijpelijk: in de praktijk van het gemeentelijk leven botsen meningen inderdaad als het gaat om thema’s die met die controversie rechtstreeks samenhangen. Denk aan de discussies rond ‘Houten’ en het zingen van opwekkingsliederen. Toch pleit ik er voor om niet eenzijdig op deze problematiek te focussen. Het zou wel eens kunnen zijn dat de hierboven aangeduide verschillen in de wijze van geloven fundamenteeler zijn. Dat lijkt mij trouwens ook in die zin het geval te zijn, dat een scherper inzicht in de aantrekkingskracht van de ‘evangelische’ richting kan worden gewonnen wanneer men oog krijgt voor het eigenaardige samengaan

daarin van pre-moderne en moderne motieven.¹ En als het om verschillen in TSB-kring gaat: ik vermoed dat de keuzes die het Nederlands Gereformeerd Seminarie maakt opgehelderd kunnen worden wanneer men daarachter het verlangen opmerkt om binnen het pre-moderne levensgevoel te blijven. Dat zij echter terzijde opgemerkt. In deze lezing wil ik Van der Kooi volgen in zijn beschrijving van de afstand die het ‘moderne levensgevoel’ tot Calvijn ervaart, om in aansluiting daaraan vat te krijgen op de verschillen tussen Calvijn en Barth.

De beschrijving van de moderniteit: Kant

Het afgelopen decennium is ook in kerkelijke kring zo veel gesproken en geschreven over het ‘post-moderne levensgevoel’, dat het achterhaald lijkt om nu de moderniteit zo in het centrum van de belangstelling te plaatsen. Loopt Van der Kooi inderdaad achter? In geen geval. Heel bewust gaat hij niet op de post-moderniteit in, omdat hij van mening is dat het verschil tussen ‘modern’ en ‘postmodern’ niets te betekenen heeft vergeleken bij het verschil tussen ‘pre-modern’ en ‘modern’. De grote waterscheiding in de westerse cultuur ziet hij gelegen in het opkomen van het besef, dat niet God in het middelpunt van de wereld staat, maar de mens. In vaktaal uitgedrukt:

De moderniteit wordt gekenmerkt door de wending naar het subject en de verschuiving van een theocentrisch naar een antropocentrische levensbeschouwing. (209/210)

Het enorme optimisme waarmee de moderniteit inzette, is fors getemperd

Concreet heeft dat tot gevolg, dat de mens zich veel minder de speelbal voelt van krachten en instanties die groter zijn dan hij, en zich voortaan veel zelfbewuster en actiever opstelt. Vol van de geweldige vermogens van de ‘zuivere rede’ slikt niet hij niet alles meer voor zoete koek, maar stelt hij zich kritisch op. Hij voegt zich niet meer deemoedig naar het bestaande, maar “ontdekt dat hij de natuur naar zijn hand kan zetten.” (216) Hij drukt zijn eigen stempel op het leven en op de werkelijkheid. Zeker, het enorme optimisme waarmee de moderniteit inzette, is fors getemperd, zeker na de in menig opzicht desastreus verlopen 20^e eeuw. Darwin, Nietzsche en Freud – de ‘drie meesters van het wantrouwen’ – hebben het euforische gevoel van vrijheid danig afgezwakt. Volgens hen is de rede minder ‘zuiver’ dan aanvankelijk gedacht werd, en wordt de mens veel sterker bepaald door irrationele krachten dan hem lief is. Ook het beginsel van de *humaniteit*, waarin de antropocentrische levensbeschouwing zich concretiseert, is problematischer gebleken dan men enkele eeuwen geleden verwachtte. Zich afzettend tegen het antieke denken wilde de moderniteit niets weten van een hiërarchisch geordende samenleving van rangen en standen en ging zij uit van de eenheid van de mensheid:

Het begrip humaniteit omvat niet enkelen, kan niet particulier opgevat worden, maar omvat in beginsel alle mensen. Dit kosmopolitische, universele gezichtspunt, het expliciete verlangen naar een *alle* mensen omvattende en terechtbrengende humaniteit is een essentieel element van de moderniteit. Het strijdt met elke opvatting die een bepaalde groep mensen om wat voor redenen dan ook buitensluit. (210, vgl. 305)

¹ Pre-modern acht ik de evangelische spiritualiteit, in zoverre daarin nog van een harmonisch wereldbeeld sprake is en het geloof in God als evident geldt. Typisch ‘modern’ komt mij de nadruk op de subjectiviteit voor.

Maar tegenwoordig staat de eenheid van de mensheid weer sterker onder druk: de taaheid van het nationalisme bijvoorbeeld geeft veel te denken. Het postmodernisme neemt dat alles serieus, en markeert in die zin inderdaad een nieuwe fase in de geschiedenis van de moderniteit. Dat neemt niet weg, dat de antropocentrische insteek als zodanig onverminderd bijval krijgt. Daarom zou ik denken dat Van der Kooi terecht schrijft:

Onafhankelijk van de wisseling van stemmingen en idealen is echter de overtuiging gebleven dat mensen “in laatste instantie zichzelf definiëren, zelf hun grenzen stellen, hun waarden articuleren en hun bestaan ontwerpen.”² In dat opzicht is de postmoderniteit niet meer dan een rimpeling in de vijver van de moderniteit. (230)

Het verschil met de denkwereld van Calvijn is enorm. Tegenover het moderne ideaal dat de mens zichzelf bepaalt, staat bij hem de overtuiging dat wij mensen ons nederig te schikken hebben in een wereld waarop God soeverein zijn stempel drukt. Het is niet toevallig dat juist Kant geldt als de denker die deze reusachtige omslag markeert: hij heeft immers in zijn kenleer de ‘copernicaanse wending’ voltrokken die de mens laat oprukken naar het centrum van het heelal. Van der Kooi citeert uit *Kants Kritik der reinen Vernunft*:

Onze denkvermogens richten zich niet naar de dingen, maar de dingen richten zich naar onze denkvermogens. (216)

Hij voegt daaraan verduidelijkend toe:

In het denken over de menselijke kennis van de wereld ligt het zwaartepunt niet meer bij een voorgegeven, geordende wereld die uitnodigt de ordeningen te ontdekken, het gewicht ligt bij het subject die met zijn vermogens aan de wereld een ordening oplegt. (216)

de taaheid van het nationalisme geeft veel te denken.

Voor een goed begrip van deze kentheoretische revolutie kan natuurlijk niet volstaan worden met deze korte aanduiding. Maar al even duidelijk is, dat deze lezing zou ontsporen wanneer ik al te diep zou ingaan op Kants kennistheorie te schetsen. We willen het immers niet over Kant hebben, maar over Calvijn en Barth! Daarom verwijs ik nu voor meer details naar de filosofische handboeken³ en spits ik het betoog toe op een aantal consequenties van Kants nieuwe inzet die rechtstreekse betekenis hebben voor ons onderwerp. Allereerst is het **agnosme** te noemen. Daarmee wordt bedoeld, dat God niet langer een voorwerp van kennis kan zijn. Volgens Kant ontsnappen wij in ons kennen namelijk nooit aan de beperkingen van ons ‘denkraam’. Wij kunnen bijvoorbeeld alleen maar in de categorieën van ruimte en tijd denken; het lukt ons eenvoudig niet om het besef van ‘vroeger’ of ‘later’ of ‘ergens’ of ‘nergens’ uit te schakelen. Maar dat betekent dat ons ‘denkraam’ fundamenteel te kort schiet om God te ‘vatten’, die immers boven ruimte en tijd verheven is. Daarom bewijzen de ‘Godsbewijzen’ veel minder dan we waar willen hebben. Het kosmologisch godsbewijs bijvoorbeeld,

2 Van der Kooi citeert hier H.J. Pott, *Survival in het mensenpark. Over de kunst, cyborgs en posthumanisme*, Rotterdam 2000, 29.

3 Een zeer toegankelijke uiteenzetting daarover is te vinden bij Jacob Klapwijk, *Oriëntatie in de nieuwe filosofie*, 57-69. Overigens mag de verzuchting die uit de mond van prof. Van Woudenberg kwam toen hij het afgelopen jaar bij de TSB te gast was niet vergeten worden: “Kant is een moeras...” Met andere woorden: denk niet dat het allemaal zo helder is wat Kant bedoelde. Zie ook Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, 9-30.

(‘de wereld moet toch ergens vandaan komen’) brengt ons niet bij God, maar alleen bij de vraag naar een oorzaak. Het zegt niets over het bestaan van God, maar alleen over de structuur van ons denken, dat nu eenmaal altijd naar een oorzaak zoekt.⁴

Alles wat wij dan God denken te weten, is in werkelijkheid een “gedachtending”, zoals Van der Kooi het uitdrukt (225) God zoals Hij eigenlijk is, is voor mensen onkenbaar. Kant zelf trekt daaruit niet de conclusie dat de basis voor het geloof in God wegvalt. Integendeel, het besef dat wij God niet kunnen *kennen* gaat in zijn visie samen met de overtuiging dat wij niet buiten het *geloof* in God kunnen. Voor Kant hebben wij mensen namelijk met God te maken, niet voor zover wij *denkende* wezens zijn, maar als *handelende* wezens. God is belangrijk voor de *ethiek*. Wij kunnen alleen maar zinvol spreken over zedelijke plichten die onvoorwaardelijk voor ons gelden, wanneer wij uitgaan van de vooronderstelling dat God er is, als de “garant van de morele orde” (225). Maar let wel: die vooronderstelling heeft niets met ‘kennis’ te maken. Het is niet meer dan een aanname. Zeker, die aanname is noodzakelijk, maar alleen binnen de sfeer van de moraliteit. Als het gaat om de wereld die wij kennen is het bestaan van God niet aan de orde.

Theologie heeft niet te maken met wereldbeschouwing of kosmologie, maar met ethiek. Spreken over God is geen spreken over standen van zaken, maar een noodzaak terwille van het handelen.⁵

Daarmee is de splijting tussen ‘weten’ en ‘geloven’ geïntroduceerd die voor het moderne denken zo bepalend is geworden. Het zijn twee werelden: die van de wetenschap en die van het geloof. Na Kant die die splijting verder geradicaliseerde. Want terwijl Kant er nog aan vasthield dat het geloof in God noodzakelijk is met het oog op de ethiek, hebben vele denkers ook die overtuiging losgelaten. Zo kwam het geloven in God op zijn best terecht in de sfeer van ‘de religieuze ervaring’ (Schleiermacher) en op zijn slechtst in die van het bijgeloof. Het is daarom dat Van der Kooi zeggen kan:

Kennis wordt binnen de moderne levensbeschouwing steeds strikter beschouwd als kennis die tot de menselijke, aardse eindige dingen beperkt is. ... In toenemende mate wordt de in de moderniteit heersende grondstemming die van het agnosme. (208, 209)

God zoals Hij eigenlijk is, is voor mensen onkenbaar

Een tweede belangrijk gevolg van Kants ‘copernicaanse omwenteling’ is de **wending naar het subject**. (210) In de tijd vóór Kant gold de menselijke kennis als een afspiegeling van de werkelijkheid. Eerst was er de objectieve werkelijkheid; daarna kwam de mens die zich in zijn kennis een beeld vormt van die werkelijkheid. In vaktaal uitgedrukt: de ontologie heeft het primaat boven de kentheorie.⁶ Want Kant nu doet, is die volgorde omdraaien.

De verhouding van ontologie en gnoseologie is in dit concept omgedraaid. (220)

4 Bram van de Beek, *Van verlichting tot verduistering? Theologen vanaf 1800*, Nijkerk 1994, 23.

5 A.w. 25.

6 Vgl. voor de formulering René van Woudenberg e.a., *Kennis en werkelijkheid*, 26.

Kant neemt zijn uitgangspunt in de kennende mens, en kan alleen nog maar over de werkelijkheid spreken voor zover die aan de mens verschijnt. Het menselijk 'denkraam' is niet slechts een spiegel die de werkelijkheid opvangt, maar brengt structuur aan in de werkelijkheid.

Kennis is het maken van ideële samenhangen, waaruit de werkelijkheid door het subject wordt opgebouwd. ... Beginpunt en oorsprong van de werkelijkheid waar wij in onze kennis mee te maken hebben ligt in de menselijke geest. (219)

De categorie van de causaliteit bijvoorbeeld geldt van nu af aan niet meer als werkelijkheid, maar als een raamwerk waarmee de mens vat krijgt op de werkelijkheid. Wij kunnen niet anders dan denken in kaders van oorzaak en gevolg, maar dat betekent niet dat in de werkelijkheid ook metterdaad oorzaken en gevolgen *bestaan*. De consequentie van deze opvatting is, dat de werkelijkheid zoals zij *is, het Ding an sich*, aan ons kennen ontglipt. Onze kennis heeft slechts betrekking op de dingen zoals zij aan ons *verschijnen*.

De dingen die wij kennen zijn onze eigen ontwerpen, vormgevingen van onze eigen geest. Of aan die ontwerpen werkelijkheid beantwoordt, is een vraag die moeilijker te beantwoorden wordt. (220)

Zo heeft Kant belangrijk bijgedragen tot het typisch moderne levensgevoel, waarin de rol van het subject als centraal wordt ervaren. "Ervaring is altijd geïnterpreteerde ervaring," zo vat Van der Kooi Kants gedachtegang samen (219). Maar even goed kan dat zinnetje dienen ter typering van de heden ten dage wijdverbreide stemming, dat 'objectiviteit' niet bestaat, omdat wij nooit verder komen dan *ónze* kijk op de werkelijkheid!

Men kan niet gebruik maken van elektrisch licht en tegelijkertijd aan de wereld van geesten en wonderen van het Nieuwe Testament vasthouden

Barth als modern denker

Zo goed als Calvijn geldt als een pre-modern denker, zo moet van Barth gezegd worden dat hij "kritisch reageert op de problematiek van de moderniteit." (234) Heel Van der Kooi's beschrijving van Barths theologie is een ontvouwing van die stelling. Alleen daarin al heeft dit boek grote waarde. Heel gemakkelijk namelijk ziet men eraan voorbij dat Barth in zijn theologie diepgaand beïnvloed is door het klimaat van de moderniteit. Daaraan heeft hij zelf bijgedragen door zich ogenschijnlijk niet druk te maken over de aansluiting van zijn theologie aan de moderne tijd. Terwijl een theoloog als Bultmann in 1941 met een enorme gongslag verklaart dat de theologie zich op een heel andere leest moet schoeien wil zij nog verstaanbaar zijn in een tijdperk van elektriciteit⁷, lijkt Barth lak te hebben aan dat driftige zoeken naar een brug tussen het evangelie en de eigen tijd. Men heeft hem wel verweten dat hij geen recht doet aan de enorme historische afstand tussen de bijbeltekst en de moderne mens. Ook zijn minutieuze analyses van de na-reformatorische orthodoxie in de Kirchliche Dogmatik wekken de indruk, dat hij een tijdloze theologie voorstaat. Daarom is het zo waardevol dat Van der Kooi benadrukt dat Barths dogmatiek een 'tweevoudige klankbodem' heeft: enerzijds de reformatorische theologie, anderzijds de moderniteit. (234)

⁷ "Men kan niet gebruik maken van elektrisch licht en van de radio, in geval van ziekte zijn toevlucht nemen tot moderne medische klinische middelen en tegelijkertijd aan de wereld van geesten en wonderen van het Nieuwe Testament vasthouden." *Neues Testament und Mythologie*, 16.

Zelf ben ik op het spoor daarvan gezet door H. Berkhof. In diens knappe en inzichtgevende boek *200 Jahre Theologie. Ein Reisebericht*, merkt hij in het hoofdstuk dat hij aan Barth wijdt op, dat deze tot zijn nieuwe theologische inzet gekomen is vanuit ‘een nieuw lijden aan de God-loze wereld’ (197). Onder de druk van de steeds verdergaande onttovering van de werkelijkheid trokken Barths voorgangers Ritschl en Herrmann zich terug op een steeds kleiner stukje van de werkelijkheid, om daar nog te kunnen vasthouden aan de presentie van het ‘absolute’ in deze wereld. Voor Barth echter valt ook dat laatste plekje weg. Hij ervaart de geschiedenis als volkomen gesecculariseerd, zodat hij de radicale conclusie trekt dat we nergens meer in deze wereld de hand op Gods werk kunnen leggen. Vandaar dat in zijn theologie de discontinuïteit tussen God en mens zo’n overheersend thema is geworden. (196) Zijn geruchtmakende afwijzing van de leer van de algemene openbaring (God is ervaarbaar in de natuur en in de geschiedenis; vgl. NGB artikel 2) heeft hier alles mee te maken. Barth kan daar niet meer mee uit de voeten omdat hij als modern mens de werkelijkheid als volledig ontgoddelijkt ervaart, zeker na de verschrikkingen van de Eerste Wereldoorlog die dramatischer dan ooit leken te wijzen op Gods verdwijning van het wereldtoneel. Aan zijn theologie wordt dan ook absoluut niet recht gedaan wanneer men haar ziet als het product van een ‘verwaterde’ orthodoxie. Veeleer is zij op te vatten als een radicaal nieuw ontwerp, waarmee Barth reageert op de geweldige moeite die het moderne mensen kost om nog in God te geloven.

Zou jij de hel wel eens willen zien?

Deze verworteling van Barths theologie in de moderne ervaring van een ‘lege’ wereld komt aangrijpend tot uitdrukking in een droom waarover hij ooit heeft verteld. Van der Kooi maakt er melding van op bladzijde 330 van zijn boek. Barth droomde, dat iemand tegen hem zei: “Zou jij de hel wel eens willen zien?” Hij antwoordde, goedgeluimd: “Dat lijkt me wel wat.” Toen keek hij door een geopend raam en zag een eindeloze woestijn. Het ging hem door merg en been. Middenin zat doodalleen een mens. Toen sloot hij het venster en hoorde hij zeggen: “Dat hangt *jou* boven het hoofd.” Barth nam de droom heel serieus, en zei naar aanleiding daarvan: “En dan zijn er nog mensen die mij voorhouden dat ik geen benul heb van zo’n afgrondelijke bedreiging. Ik weet er meer van dan me lief is! En daarom – wat kan ik anders doen dan alles op deze kaart te zetten: ‘God zweert bij zijn leven dat Hij je nooit verlaat’?”

Het is daarom dat Van der Kooi Barths theologie een ‘theologisch tegenvoorstel bij de moderniteit’ kan noemen (230). De wending naar het subject is uiteindelijk geresulteerd in eenzaamheid: “De mens is in zijn denken met zichzelf alleen.”⁸

De wereld is leeg geworden, onbepaald en kan pas weer spreken als de mens zijn geest en adem doet uitgaan, als dingen onder begrip worden gebracht in de weg van oordeelsvorming. Als zodanig komt de mens in zijn kennis alleen zichzelf tegen. Nooit zal die werkelijkheid in haar structuren en verbanden een verwijzing naar God bevatten, omdat die structuren en verbanden ten diepste ideëel zijn, een zaak van menselijk begrip. (265)

Met het oog op die leegte verheft Barth zijn stem en neemt hij het op voor het evangelie.

Barths theologie vormt een tegenstem als hij op theologische gronden stelt dat er “geen aan zichzelf overgelaten, geen aan zijn beschikking [sc. Aan Jezus Christus] onttrokken profaniteit bestaat”. Geen aan zichzelf over gelaten profaniteit! Als dat

⁸ Van de Beek, *Van verlichting tot verduistering*, 22.

waar is, kan men met andere ogen naar de wereld en zichzelf kijken en de moedeloosheid en lethargie haar woonrecht ontzeggen. (369)

Barths concept van godskennis getuigt op conceptueel niveau van de verbazing en ontdekking die mensen kan overkomen wanneer ze zichzelf ontdekken als schepselen die in Gods oog vallen, die gekend worden, die niet met zichzelf alleen zijn. (381)

Godskennis krijgen we niet door ervaring of innerlijke beleving, maar door openbaring.

Barths theologie wordt op deze manier gekenmerkt door een intrigerende mengeling van aansluiting aan en kritiek op het moderne levensgevoel. Aan de ene kant kruist hij de degen met het moderne denken, in zoverre hij er krachtig voor opkomt dat wij God kunnen kennen.

Het is op dit punt dat Barths positie dwars staat op alle posities die met beroep op Kant het onmogelijk achten dat God voorwerp van menselijk kennen zou zijn. (240)

Aan de andere kant wil hij niet achter Kant terug. “Barth onderschrijft in zijn theologie de these van kant, dat de mens met zijn denken nooit God bereiken kan. Als we beginnen bij de mens, blijven we bij de mens. Het grote probleem van de negentiende-eeuwse theologen is, dat zij dit niet echt serieus genomen hebben. ... Als Kant gelijk heeft – en hij hééft gelijk – dan moeten we in de theologie niet inzetten bij de mens. Het is immers theologie. Daarom moeten we ook bij God zelf inzetten. Godskennis krijgen we niet door ervaring of innerlijke beleving, maar door openbaring. Zij komt van de andere kant.”⁹ Door deze aansluiting bij Kant is Barth voor moderne mensen in zekere zin heel toegankelijk.

Deze inzet maakt Barths concept aantrekkelijk voor ‘gelovige atheïsten’. Uit deze wereld leidt geen enkele weg dwingend tot God. Ware het niet dat ze Hem af en toe tegen het lijf lopen, zich gedrongen weten Hem aan te roepen, dan zou christelijk geloof geen optie zijn. (240)

Ook het moderne besef dat de mens zichzelf bepaalt vindt bij Barth niet énkél bestrijding. Enerzijds beklemtoont hij dat de mens niet met zichzelf alleen is en zich pas kan verwerkelijken wanneer hij zich laat bepalen door Gods toewending tot hem (230). Anderzijds wil hij ruimte maken voor de mens in zijn vrijheid. Barth heeft

de uitdaging van de moderniteit om de mens als subject ernstig te nemen ten volle willen honoreren en theologisch willen integreren. (365)

Barth heeft de moderniteit dan ook zeker niet alleen maar als een bedreiging voor het christelijk geloof ervaren.

De filosofische kritiek op de klassieke metafysica en het daarmee samenhangende denken over God als het hoogste zijn, wordt de theologie binnengehaald als een verkapte zegen. (251)

Barth oordeelt

9 A.w. 68,69.

dat de ontwikkeling van de moderniteit geen bedrijfsongeval is dat zo gauw mogelijk ongedaan moet worden gemaakt, maar voor de kerk een weg is geworden om haar identiteit beter waar te nemen! (354)

Het moge duidelijk zijn dat een en ander leidt tot ingrijpende correcties op de aloude reformatorische theologie. Het is geen toeval dat Barth op een aantal punten scherpe kritiek uitoefent op Calvijn. Van der Kooi schenkt in dit verband vooral aandacht aan de openbaringsleer, de Godsleer en de leer van de sacramenten. Daarover in het volgende hoofdstuk.

Een spiegel geeft geen volkomen beeld, wel een beeld, maar vager en grilliger.

3. Calvijn en Barth

A. Calvijn

De vijf spiegels

Paulus doet in I Corinthiërs 13:12 een uitspraak over de onmogelijkheid om in deze bedeling God rechtstreeks te kennen:

Want nu zien wij nog door een spiegel, in raadselen,
Doch straks van aangezicht tot aangezicht.
Nu en ik onvolkomen,
Maar dan zal ik ten volle kennen.

Paulus duidt hiermee volgens Van der Kooi aan, dat aan de charismata, als manieren van kennen en omgaan met God, een wezenlijke onvolkomenheid en voorlopigheid eigen is.

Men kan een voorwerp via de weerkaatsing in een spiegel beschouwen, Het is een vorm van indirecte kennis. Het beeld is niet volkomen zoals bij directe beschouwing. ... Het beeld dat in de spiegel zichtbaar wordt is vager en onderhevig aan vervorming door de oneffenheid aan de oppervlakte. Vandaar dat de apostel eraan toevoegt: in raadselen. Een spiegel geeft geen volkomen beeld, wel een beeld, maar vager en grilliger. (22)

Intussen veegt hij de charismata daarmee niet van tafel. Hoe onvolkomen en voorlopig ook, ze bewijzen wel degelijk hun waarde in de omgang met God.

Ook volgens Paulus wordt er voldoende gekend om mee te leven. Christelijke Godskennis omvat het essentiële en is tegelijkertijd begrensd. (22)

Met behulp van deze beeldspraak laat Van der Kooi zien hoe Calvijn zich de godskennis voorstelt: God laat zich kennen via een aantal spiegels. Het zijn er vijf:

- 1) De mens zelf met zijn verstand en wil.

De geestesvermogens verkondigen luide dat in de mens "iets goddelijks ingegraveerd is". (68)

In de onsterfelijke ziel weerspiegelt zich de menselijke bestemming om met God verbonden te zijn. (69, vgl. 40v) God openbaart zich in het innerlijk van de mens vooral via het natuurlijke Godsbesef (sensus divinitatis, 70-73) en het geweten (sensus conscientiae, 73-75).

- 2) De kosmos. De uitwendige werkelijkheid van hemel en aarde verwijzen eveneens naar God. Bij de beschouwing daarvan doen alle zintuigen mee (75): “Met de ogen zien wij de wereld, met de voeten belopen wij de aarde, met de handen raken wij ontelbare soorten van Gods werk aan, een zoete en aangename geur van grassen en bloemen snuiven we op, we genieten een macht van goede dingen.” (75) Van der Kooi merkt hierbij op hoezeer hieruit blijkt, dat Calvijn niet alleen hoofd was maar ook lijf! (76) Zijn conclusie spreekt voor zich:

Bij hem is geloof in God als schepper en onderhouder van de wereld en haar orde niet alleen een logische conclusie, ze berust op erkenning van zijn tegenwoordigheid en majesteit die zich opdringt aan de mens via de zintuigen. (77)

- 3) De Schrift. Ten gevolge van de zondeval heeft de mens aan zichzelf en de kosmos niet meer genoeg om God te leren kennen. Er is een bijzondere openbaring nodig: de Schrift. Calvijn noemt haar “de spiegel waarin Christus tot ons komt”. (62) Toch vat hij de Godskennis die via de Schrift verworven kan worden niet personalistisch op. De Bijbel is voor hem meer dan Gods zelfopenbaring in Christus:

De goddelijke bekendmakingen door middel van woorden en gezichten hebben een propositioneel gehalte. Ze hebben een inhoud. ... Inhoudelijke instructie en onderricht maken integraal onderdeel uit van Calvijns concept van de godskennis. (92, vgl. 56v)

Calvijn was niet alleen hoofd maar ook lijf

- 4) De incarnatie. Ook Gods openbaring in Christus geldt als een spiegel: ook hier zien we God immers niet rechtstreeks in het gelaat. Integendeel: bij de incarnatie, en zeker bij het hoogtepunt daarvan, de kruisiging, maakt God zich maar zeer ten dele zichtbaar. Van Irenaeus neemt Calvijn de gedachte over dat de godheid van Christus in zijn lijden verborgen en rustende was. (102, vgl. 63)

Het licht in deze spiegel komt van de opstanding. Dan pas wordt het beeld zichtbaar: Christus die de plaats inneemt van allen zodat allen in de gemeenschap met God worden opgenomen. (102/103)

- 5) De sacramenten. Calvijn ziet ze als elementen uit de geschapen wekelijkheid die God uitkiest als teken van de belofte. (182) Dat correspondeert met zijn opvatting “dat de geschapen wereld ... een krachtige geleidende rol speelt op de weg naar de godskennis”. (182) De zintuiglijkheid staat bij het gebruik van de sacramenten centraal voor Calvijn. Over zijn avondmaalsleer schrijft van der Kooi:

Het concrete proeven, smaken, eten en drinken van brood en wijn heeft voor Calvijn een meerwaarde gehad, waar wij nauwelijks meer notie van hebben. ... Buiten onze lichamelijkheid om, buiten de werking van de zintuigen om, komen wij niet met God in aanraking. (203)

Geen godskennis buiten de spiegels om

Met de beeldspraak van de spiegels duidt Calvijn allereerst aan, dat er geen on-middellijke godskennis voor ons is weggelegd. Hij heeft dan ook scherpe kritiek op het streven van de spiritualisten om de middelen van openbaring te passeren. (52) Buiten de spiegels om kunnen wij God niet kennen.

God bindt de mens aan door Hem zelf aangewezen spiegels voor zijn kennis van God en zijn heil en verbiedt hem buiten die spiegels om inzicht te verwerven. Daarmee is naar twee kanten een limiet gesteld aan het kennen en denken. De ene limiet is dat men de gegeven godskennis niet moet verwaarlozen. Dat leidt tot onwetendheid. God geeft niet zonder reden bepaalde kennisinhouden. De andere limiet is dat de gegeven godskennis geen reden mag zijn tot nieuwsgierig doorvragen. Overschrijding van deze limiet leidt tot speculatie. Theologie beweegt zich tussen deze beide limieten. (62)

Men zoekt God alleen op de juiste wijze, wanneer men zijn nieuwsgierigheid een halt toeroept

Kenmerkend voor Calvijns godsleer is dan ook de anti-speculatieve inslag:

Men zoekt God alleen op de juiste wijze, wanneer men zijn nieuwsgierigheid een halt toeroept en zijn wezen eerder aanbidt dan het onderzoekt. ... De kennis van Hem bestaat meer in "een levendig ervaren dan in een hemelhoge speculatie".(115)

Het kenmerk van de ware godskennis is, dat zij 'nuttig' is, dat wil zeggen leidend tot opbouw, tot aanbidding van en omgang met God (114).

Nuttig is bij hem wat recht doet aan de rechte verhouding tussen God en mens ofwel dat wat de gemeenschap tussen de mens en God bevordert en die mens drijft tot gehoorzaamheid en aanbidding.(116)

Deze insteek leidt ertoe, dat Calvijn de gelovigen voor hun kennis van God strengt bindt aan zijn openbaring in de Bijbel. Met het anti-speculatieve correspondeert zijn 'biblicisme' (114, vgl. 99):

Hij wil zich streng beperken tot die leer die God in zijn wijsheid besloten heeft te schenken. ... "Daar de Geest ons altijd op nuttige wijze onderwijst maar in dingen, die van weinig gewicht zijn tot opbouw of geheel zwijgt, of ze slechts even en terloops aanroert, is het ook onze plicht, gaarne onwetend te zijn inzake hetgeen niet passend is te weten." Institutie I,14,3 (114)

Een voorbeeld van wat ons niet past te weten is, welke redenen God heeft om sommige mensen te verkiezen en anderen te verwerpen. Als het daarom gaat siert ons een 'docta ignorantia', een niet weten dat juist de vrucht is van onderricht (162, 164). Aan de andere kant wil Calvijn er evenmin voor om maar over Gods vrije verkiezing te zwijgen. (157) Immers, niet voor niets vindt de openbaring ervan plaats. Ze wil niet ons leiden tot speculatie, maar heeft juist een praktisch nut: ze heeft ten doel ons mensen te brengen tot heilszekerheid,

dankbaarheid en nederigheid (160, 161). Van der Kooi wijst erop dat Calvijn zich dan ook zeer gestoord heeft aan het verwijt, dat hij met zijn beschouwingen over de dubbele predestinatie niet kon ontkomen aan de conclusie, dat God de auteur van de zonde is, en daarmee zijn boekje te buiten ging (vgl. 153) Dat mag logisch gesproken juist zijn, maar Calvijn acht het juist een kwestie van eerbied voor de Schriften om die logische stap niet te zetten.

Hoe contradictoir het ook moge schijnen, Calvijn heeft gemeend dat men op grond van de openbaring beide dingen moet zeggen: In Gods eigen raadsbesluit ligt de diepste oorzaak van heil en onheilen tegelijkertijd verbiedt de openbaring de conclusie dat God auteur der zonde is of moreel laakbaar is. (160)

Zo concludeert Van der Kooi:

Hij meent zelf voor de grens van de geopenbaarde godskennis te blijven staan, terwijl zijn tegenstanders hem over die grens heen willen slepen. (158)¹⁰

God past zich aan aan de menselijke maat en het menselijk begripsvermogen

Accommodatie

Van de spiegels geldt dat zij een kennis van God opleveren die slechts ten dele is – daar zijn het spiegels voor! Aan de andere kant: de met behulp van de spiegels verkregen kennis mag weliswaar duister zijn in vergelijking met de kennis van aangezicht tot aangezicht, daarom is zij nog niet onbetrouwbaar. (61) Godskennis ten dele, en toch betrouwbaar: dat is Calvijns uitgangspunt. In dat verband wordt hij niet moe erop te hameren, dat bij Gods openbaring altijd sprake is van *accommodatie*: God past zich aan aan de menselijke maat en het menselijk begripsvermogen. Zonder die aanpassing zou menselijke godskennis onmogelijk zijn; God is immers oneindig verheven boven zijn schepping.

De verhevenheid van God boven de vergankelijke wereld maakt altijd een zekere vorm van bemiddeling noodzakelijk. (44/45)

Zo is het kenmerkend voor zijn openbaring dat zij zich de laagte in beweegt.

God buigt zich zover voorover, dat Hij zich opzettelijk in het blik- en gehoorsveld van het schepsel begeeft. (49)

De spiegels zijn dus *middelen* waarmee God zich te kennen geeft op een menselijk niveau. Calvijn gebruikt

het beeld van de min die een kind de borst geeft, terwijl ze onderwijl brabbeltaal spreekt. Zo is God. God richt zich tot ons in eenvoudige en ongekunstelde taal. (49)

¹⁰ Of Calvijn metterdaad voor die grens is blijven staan, is overigens nog de vraag. Van der Kooi is van mening

dat Calvijn zichzelf niet aan dit principe houdt wanneer hij de verwerping tekent als de noodzakelijke pendant van de verkiezing. (163)

Immers:

Men kan vaststellen dat Calvijn een symmetrie aanbrengt tussen verkiezing en verwerping die in de hoofdstukken Romeinen 9-11 zelf nadrukkelijk niet aanwezig is. (155)

Dat roept de vraag op, in hoeverre er in de openbaring iets oneigenlijks zit. Calvin lijkt dat te suggereren met betrekking tot de antropomorfismen in de Bijbel:

Dat God oren heeft, een neus, ogen en handen, moet niet letterlijk genomen worden. Het is een wijze van zeggen, een ‘modus loquendi’, die ten achter blijft bij de geestelijkheid van Gods zijn. (52)

Ook Calvijns opvatting over *Gods berouw* dient in dit verband genoemd te worden. Volgens hem wordt in bijvoorbeeld Genesis 6:6 en I Samuël 15:11 oneigenlijk gesproken, wanneer daar gezegd wordt dat God spijt had van respectievelijk de schepping van de mens en de aanstelling van Saul tot koning. Hier is weer sprake van accommodatie:

Het spreken over spijt en berouw, dus over een daadwerkelijk reageren van God, is een accommodatie aan de wijze waarop de mens hoort en begrijpt. Vanuit het perspectief van de mens lijkt het alsof God zich berouwt en spijt heeft, maar dit beschrijft niet hoe God is “in se, sed a nobis sentitur”. Het is volgens Calvin zonneklaar dat God zelf verheven is boven zulke aandoeningen en dat de veronderstelling van een verandering in zijn wilsbesluit niet in aanmerking komen kan.

Hier wordt dus onder verwijzing naar de accommodatie benadrukt dat de beelden die de spiegels geven onvolkomen zijn. Tegelijk verzet hij zich tegen de gedachte dat wij op deze wijze onbetrouwbare kennis van God zouden krijgen. God heeft dan wel niet geopenbaard *wat* Hij is, maar wel *hoedanig* Hij is jegens ons. (120/121). Anders gezegd: er is onderscheid tussen God zoals Hij in zichzelf is en zoals Hij zich toont. Als het om dat laatste gaat zijn de spiegels betrouwbaar.

Om met woorden van K. Schilder te spreken, accommodatie kwalificeert de gegeven openbaring als wel niet volkomen, maar wel als zuiver. (53)

Intussen wordt hiermee in de godsleer een spanning aangebracht die onze aandacht verdient.

Dat God oren heeft, een neus, ogen en handen, moet niet letterlijk genomen worden

Calvijns godsleer

De lijnen die Calvin trekt met zijn idee over accommodatie in de openbaring en met de anti-speculatieve inslag van zijn theologie, komen samen in hetzelfde punt. Wie en wat God in zichzelf is kunnen wij mensen niet weten. Het gaat ons ook niet aan. Wat ons aangaat is slechts dat wat God voor ons wil zijn.

Wat ertoe doet voor de menselijke godskennis is wat God goed heeft gedacht omtrent zichzelf te openbaren, “quid eius naturae conveniat scire”, hoe Hij zich jegens de mens en zijn wereld opstelt en gedraagt. De belangstelling bij Calvin ligt meer bij Gods handelen en wil dan bij zijn wezen. (121)

Hoe sympathiek dat ook mag klinken, het plaatst ons wel voor een probleem. Het lijkt er namelijk op, dat Calvin – onbedoeld – de openbaring relativeert. De bange vraag rijst, of God er in werkelijkheid toch niet anders uitziet dan Hij zich toont. Twee voorbeelden. In de eerste plaats is aan te sluiten bij wat opgemerkt werd over Gods berouw. Calvin beschouwt de

Schriftuurlijke vermelding daarvan als een ‘oneigenlijke’ spreekwijze. Van der Kooi laat zien wat daar achter zit: de gedachte dat God veranderlijk zou zijn, was in strijd met de algemeen aanvaarde opvatting dat het goddelijk zijn niet onderhevig is aan inwerkingen van buitenaf. (140)

In de platoons-aristotelische traditie is onveranderlijkheid de kwlaiteit van het hoogste, goddelijk zijn. (139) ... Op dit punt hangt de erfenis van de klassieke metafysica als een slagschaduw boven de christelijke traditie. (140)

Nu zit er ongetwijfeld een waarheidsmoment in Calvijns opvatting. Hij wil opkomen voor de bestendigheid en de betrouwbaarheid van God en beroept zich daarvoor met recht op I Samuël 15:29 en Jesaja 14:27. (140) Duidelijk is niettemin dat al die plaatsen waarin wel van God gezegd wordt dat Hij berouw heeft, op deze manier als zeer vervormende spiegels worden beschouwd. God is anders dan Hij zich voordeet!

In de tweede plaats is te wijzen op Calvijns leer van de verkiezing. Ook hier meent hij dat kennis van God verkregen kan worden via een spiegel. Die spiegel is Christus:

Indien wij in Hem uitverkoren zijn, zullen wij de zekerheid van onze verkiezing niet in onszelf vinden, en zelfs niet in God de vader, als wij Hem puur, los van de Zoon ons voorstellen. Christus is dus de spiegel in wie wij onze verkiezing moeten beschouwen en dat ook zonder bedrog mogen doen. (173)

Tegelijk echter spreekt Calvijn over Gods verwerping die parallel loopt met zijn verkiezing, zonder daarbij met zoveel woorden van Christus te gewagen. (151) Daarmee wekt hij de suggestie dat de verkiezing in orde aan de incarnatie voorafgaat. Met andere woorden: de suggestie wordt gewekt dat Christus' rol slechts een bijkomende was, en dat wij er niet achter kunnen komen wat nu de *eigenlijke* wil van God is. (120)¹¹ Het onderscheid tussen de manier waarop God zich aan ons *toont* en wie Hij in wezen *is* dreigt daarmee een bron van onzekerheid te worden.

Zo spookt door Calvijns theologie voortdurend het weten, dat achter de geopenbaarde dingen ook nog verborgen dingen liggen, de verborgen Raad van God, het ‘decretum horribile’ ... Het is dan ook geen wonder dat men altijd weer beducht is geweest voor ‘een donkere en bedreigende achterkant in Calvijns godsbeeld’. (113) Van der Kooi houdt het er echter op, dat Calvijn daarmee geen recht wordt gedaan. Hij wijst op het belang van de vaststelling, dat God ons aan zijn spiegels bindt, en dat zij een weliswaar onvolkomen, maar toch zeker ook een betrouwbaar beeld van God geven te zien. Calvijn is er diep van overtuigd geweest

Dat de gelovige zich voor zijn kennis van God moet richten op die plekken of spiegels waar God zich zelf te kennen geeft, en niet buiten deze regeling, deze ‘ordinatio’ om moet willen gaan. Daar geeft Hij in menselijke taal en beelden betrouwbare kennis, namelijk als een vader, die vanwege zijn eigen liefde Christus geeft en de mensen als zijn kinderen adopteert. (173/174)

een donkere en bedreigende achterkant in Calvijns godsbeeld

Ziedaar een centrale bijbelse metafoor: God vergelijkt zich met een vader. Maar, zo kan men vragen, wie zegt nu dat ook deze beeldspraak niet lijdt onder de vervorming van de accommodatie? Van der Kooi stelt echter vast, dat Calvijn op dit punt geen enkele uitlating doet die erop wijst dat de Schrift hier ‘oneigenlijk’ zou spreken. Integendeel, in zijn visie is het juist Gods oneindige verhevenheid boven ons mensen die Hem de Vader bij uitstek

¹¹ Zie hierover mijn *De omgekeerde wereld*, 70, 73.

maakt. De reserves die men kan hebben als de Schrift over Gods berouw spreekt of over zijn neus en handen, vallen weg als Christus ons God als Vader verkondigt.

Ik trek de conclusie dat er binnen Calvijns denken een groot verschil bestaat in precisie en eigenlijkheid van de verschillende metaforen en antropomorfismen. Hij ... meent op de aanwijzing van de Heilige Geest door middel van de Schrift onderscheid te kunnen aanbrengen tussen voorstellingen die minder precies zijn en voorstellingen en beelden waarin God zich in precieze zin, zonder dubbele bodem, aan de mens bekend maakt. (176)

Zonder dubbele bodem. En dus is er geen sprake van dat het beeld van een welgezinde vader door de leer van de dubbele predestinatie onderuit wordt gehaald. (152) De spanning in de godsleer moet verdragen worden in gehoorzame gerichtheid op de spiegels die God aanbiedt.

Typerend voor Calvijns concept van de godskennis is ... dat de mens bepaalde vragen niet meer uitwerkt, grenzen in acht neemt en de blikrichting keert naar hetgeen Gods handelen hem aan heil heeft opgeleverd. (151) ... Buiten de Schrift en buiten Christus om is de wereld afwisselend schouwspel voor vergelding, ondoorzichtig onrecht en dan weer toneel van tedere en wonderlijke zorg. Maar al deze noties, van een strenge rechter tot een zorgende monarch ondergaan een refiguratie, wanneer men eenmaal in het aangezicht van Christus Gods erbarmen en ontferming heeft leren kennen. (389)

het beeld van een welgezinde vader door de leer van de dubbele predestinatie onderuit gehaald.

B. Barth

Openbaring

Barth deelt het uitgangspunt van de moderniteit, dat de wereld ontspiegeld is geraakt. (263, 265).

Er leidt geen weg vanuit onze werkelijkheid naar de godskennis. De wereld is geen spiegel van Gods goedheid en zorg. (276)

Sinds Darwin weten we immers

dat de natuur het schouwspel oplevert van een door allen tegen allen gevoerd gevecht om het naakte bestaan. (277)

Ook in zichzelf vindt de mens niets dat God weerspiegelt. Onze kenvermogens leveren geen kennis van God op, bepaald door onze menselijke eindigheid als ze zijn. (251, 380) Ook de drie overige spiegels die Calvijn aanwijst geven naar de overtuiging van Barth geen beelden te zien, die ons ertoe dwingen om aan God te denken. De sacramenten niet, omdat de elementen water, brood en wijn geen enkele symboolkracht hebben waarvan God zich kan bedienen om de mens met zichzelf in contact te brengen (355, 360). De Bijbel niet, omdat alle Schriftwoord menselijk is en niet samenvalt met het Woord van God. (373v) De persoon van Jezus niet, omdat Hij wel heel raadselachtig is maar als zodanig niet dwingt tot de conclusie dat Hij meer is dan een mens.

Tot godskennis komt men niet op grond van een menselijk ene historisch kennen van Jezus. ... Het historische onderzoek kan het geloof in Jezus niet funderen. (249) ... Wanneer Jezus geneest, herstelt, zich tot de mensen wendt, dan dwingt dit handelen op zich niet tot de conclusie dat hier meer is dan een profeet. (252)

Kortom:

Bij Barth zijn alle dingen die in het historische en horizontale vlak liggen mensenwerk. (374)

Het is een verbijsterende conclusie. Want hoe zou dan ooit nog van Gods kennis sprake kunnen zijn? Barth lijkt gevaarlijk dicht in de buurt van Nietzsche te komen met zijn overtuiging dat de wereld koud is, godverlaten en nietszeggend. (277) Hoe presteert hij het om dan toch nog theoloog te blijven, een man die God ter sprake wil brengen in deze wereld? Het antwoord is even verrassend als eenvoudig: *Wij kunnen niet om God heen, en daar zorgt Hij zelf voor!* Barth had namelijk nog een ander uitgangspunt dan het moderne levensgevoel. Hij wist óók van Gods tegenwoordigheid. Van der Kooi wijst op de ervaring die Barth als kind had met Gods aanwezigheid en waarvan hij in zijn Kirchliche Dogmatik vertelt. (260) Is hij dan een ervaringstheoloog? In zekere zin wel. Met Schleiermacher en diens leerling Herrmann (een van Barths leermeesters) kiest hij zijn uitgangspunt in de feitelijkheid van gegeven godskennis. (227) Dat woord *feitelijkheid* is belangrijk. Eigenlijk zegt Barth: God is een gegeven. Nog voor wij kunnen gaan nadenken over de vraag of God bestaat heeft Hij zichzelf al geponeerd, en wel in de feitelijkheid van de kerk en haar verkondiging. (264)

De vraag is niet of godskennis *mogelijk* is. Uitgangspunt van het theologisch concept is de *realiteit* van godskennis, die veronderstelt dat God zich *daadwerkelijk* laat kennen. In die werkelijkheid staat de mens al. Hij is al bereikt, hij staat al voor God en God heeft zich al in zijn blikveld geplaatst. Kortom, de *feitelijkheid* van de godskennis en dus de modaliteit van de *werkelijkheid* heeft voorrang boven die van de *mogelijkheid*. Barths theologie is in dezen een vorm van *realisme*. (240, cursiveringen van mij, vdD)

de wereld is koud, godverlaten en nietszeggend

De grote vraag is natuurlijk: hoe weet Barth dat? In zijn antwoord op die vraag legt hij al zij kaarten op tafel. Zijns inziens is die vraag namelijk hoogst verraderlijk. Immers, zij eist dat de mens zich verantwoordt voor de vaststelling dat God tegenwoordig is, naar een fundament zoekt voor de kennis van God. Maar die eis is een verzoeking, een verleiding. Immers, daarmee wordt gezocht naar iets dat groter en zekerder is dan God zelf!¹² Ten diepste heeft het geloof in God geen ander fundament dan Gods openbaring. Dat geldt ook van de theologie: Theologie heeft haar werkelijkheid en mogelijkheid in de openbaring Gods. (254) ... Godskennis vindt haar laatste grond in niets anders dan God zelf. (379)

Dat betekent, dat het geloof een cirkelstructuur heeft. (378)

12 Vgl. de volgende uitspraak van de 'evangelische barthiaan' Bernard Ramm, aangehaald door Gary Dorien, *The remaking of evangelical theology*, 150/151: "One of Barth's basic presuppositions with reference to the truth of the Christian faith is that if something external to the Word of God is necessary to establish the Word of God as true, then it is greater than the Word of God."

De lezer wordt uitgenodigd zich van meet aan binnen de cirkel van het geloof op te stellen. ... Godskennis kan niet door de mens opgeroepen worden, de mens bevindt zich erin, hij treft zich erin aan of niet. (240) ... Nadrukkelijk wijst Barth elke poging af om het geloof buiten de werkelijkheid van het geloof om steun en garantie te bieden. (279)

Het is geen wonder dat men Barth in het voetspoor van Bonhoeffer 'openbaringspositivisme' verweten: hij presenteert het christelijk geloof als een huis zonder deur (het beeld is van J. Sperna Weiland). Van der Kooi plaatst daar echter vraagtekens bij. Hij erkent dat het geloof, epistemologisch gesproken, de vorm krijgt van een esoterische beslotenheid. Dat wil zeggen: vanuit onze menselijke kenvermogens zijn wij niet in staat de beslissende stap te doen en God te leren kennen. Maar dat is niet doorslaggevend! Want tot het kennen van God kan het komen wanneer God zich openbaart. Dat wij daar geen vinger achter krijgen zegt niets; het is juist een kwestie van genade dat God zich openbaart (261), en wij mogen er alle vertrouwen in hebben dat God zo genadig *is!* Zo kan Van der Kooi Barths theologie typeren als een *theologie van het vertrouwen*. (255) Het scepticisme ten aanzien van de leegheid van deze wereld dient er uiteindelijk toe, om ruim baan te maken voor God zelf en het werk van zijn Heilige Geest.

Alleen dat handelen van God, buiten de greep en het zicht van de mens, overbrugt de kloof en maakt dat de mens tenslotte niet in zijn eindigheid met zichzelf alleen is. (265/266) ... En als dat waar is, moeten de abstract aandoende configuraties op het tweede paneel dan niet eerder beschouwd worden als een vorm van mystagogie, die bij al hun schijnbare leegheid juist de ruimte willen openlaten voor de levende God zelf? (267)

Vandaar dat het gebed in Barths visie van levensbelang is:

Omdat godskennis geschenk is, een gave die God in vrijheid schenkt, correleert deze verhouding met een blijvende afhankelijkheid aan menselijke zijde en dus met het gebed. (246)

het christelijk geloof als een huis zonder deur

Christologische concentratie

Zo verlegt Barth de aandacht van het menselijk subject naar het subject van God. Naar zijn overtuiging kan het alleen dan van tot ware godskennis komen wanneer God 'inbreekt' in ons bereik. (241v). Zolang wij bij onszelf en onze werkelijkheid beginnen – de weg van de natuurlijke theologie – weigeren wij van God *alles* te verwachten. (283) Het resultaat ervan zal rampzalig zijn: men komt dan slechts tot de verzelfstandiging van aardse machten en processen (283), dat wil zeggen: tot afgoderij.¹³ De ware God leren wij slechts kennen als Hij zich openbaart. Hoe Hij dat doet? Volgens Barth maakt Hij daartoe gebruik van aardse gegevenheden (247). Let wel: die openbaring berust niet op 'eigenschappen' van die aardse werkelijkheid. Er zijn op aarde geen 'bruggenhoofden' voor Gods openbaring. In soevereine vrijheid kiest God stukjes van de werkelijkheid uit, die in zichzelf absoluut niet naar Hem verwijzen, maar door Hem *gemaakt* worden tot verwijzing.

¹³ Zie Bram van de Beek, *Van verlichting tot verduistering?*, 69.

Op aanwijzing van God treedt een stuk werkelijkheid voor Hem in. Hij bepaalt en heiligt bepaalde elementen uit onze werkelijkheid tot teken en kleed van zijn tegenwoordigheid,. In dit gebeuren wordt een voorwerp uit onze geschapen werkelijkheid meer dan het op zichzelf is. (247)

Nu openbaart God zich niet in alles en iedereen.

Wie God wil kennen, wordt de weg gewezen van een concrete geschiedenis, de geschiedenis van profeten, apostelen, van de mens Jezus Christus. (247)

Ook van Jezus geldt, dat zijn mensheid niet uit zichzelf God openbaart. (248) Alleen doordat God Jezus aanneemt tot zijn Zoon is deze de spiegel waarin God aan ons verschijnt. (248, 252)

De wereld is niet spiegel, ook het leven van Jezus is geen spiegel. Aardse zaken worden spiegel op het moment dat het God behaagt zich daarin te openbaren. (276)

Zo krijgen dus stukjes werkelijkheid een spiegelfunctie, steeds wanneer en zodra het God behaagt ze te heiligen. Van die aardse gegevens is het leven van Jezus verreweg het belangrijkste.

Door de vereniging met het eeuwige Woord Gods wordt dit schepsel onderscheiden en aangewezen als werk en teken van God. Met andere woorden, de mens Jezus wordt gelocaliseerd als de plaats waar de condescendentie van God bij uitstek geschiedt.

In dit verband spreekt men van Barth's *christologische concentratie*. Dat betekent niet dat God zich nergens anders in openbaart dan in Christus en in de verkondiging. "God kan door het Russische communisme, door een fluitconcert, door een bloeiende struik of door een dode hond tot ons spreken." (KD I/1, 55v) Waar het om gaat is echter dat het criterium voor ons kennen van God in Christus is gelegen. (386v) Vandaar dat Barth toch ook de natuur als een spiegel kan zien: dat is dankzij Christus! Zoals gezegd: in zichzelf is de natuur leeg en weerspiegelt zij Gods goedheid niet. Toch is het mogelijk om in de natuur Gods goedheid waar te nemen, en wel in het licht van Gods openbaring in Christus.

Als wij het wagen op grond van de schepping te spreken over God, dan is dat volgens hem op grond van een bijgekomen en haar belichtende openbaring. (277) ... In de natuurpsalmen wordt naar zijn overtuiging iets ingelezen dat in die werkelijkheid als zodanig niet tegenwoordig is. ... De fenomenen worden in feite bekeken in het licht van de toekomstige wereld. (278)

Er zijn op aarde geen 'bruggenhoofden' voor Gods openbaring

Gods wezen

Omdat ware godskennis slechts daar gegeven is waar God zelf zich te kennen geeft, en niet ontspringt aan de menselijke kenvermogens, is zij niet behept met de menselijke eindigheid die zo kenmerkend is voor alle menselijke kennis.

Als mensen spreken over God, dan zijn het menselijke woorden, begrippen en ontwerpen. (267)

Maar als mensen God leren kennen doordat Hij zich openbaart, leren ze Hem kennen zoals Hij ook echt is.

De mens kan God alleen maar hebben en kennen als het zichzelf ponerende voorwerp. (243)

De openbaring geldt dan ook als niets minder dan als een ‘herhaling van Gods wezen’. “Het kennen van God aan menselijke zijde is participatie aan Gods zelfkennis.” (242) Maar dat betekent dat in de godskennis de kloof tussen het ‘Ding an sich’ en de verschijning’ wegvalt. Als wij God kennen, kennen wij hem ook écht. Barths openbaringsleer wordt dan ook niet belast door de accommodatiegedachte. Het beeld dat de spiegels van God te zien geven, is niet vervormd. Dat kan ook niet, omdat zij niet *in hun menselijkheid* hun spiegel functie hebben maar door God als het ware worden geannexeerd. (276) In zijn openbaring past God zich niet aan aan onze werkelijkheid, maar omgekeerd: past Hij onze werkelijkheid aan aan zichzelf.¹⁴ Maar als Hij zich zo te kennen geeft zonder zich aan te passen aan onze menselijke eindigheid, dan is daarmee gezegd dat wij Hem, dankzij zijn openbaring, leren kennen in zijn *wezen*. Zo kan er geen sprake van zijn dat achter Gods openbaring nog iets anders zou schuilgaan dat Hij verborgen zou houden voor ons mensen.

Achter de openbaring zit niet iets anders, niet iemand anders. God heeft geen dubbel gezicht, één voor binnenshuis en één voor buitenshuis. (300)

Ook daarin is Barths theologie te typeren als een *theologie van vertrouwen*:

Wil een mens op God kunnen vertrouwen, dan moet God in zijn openbaring zonder voorbehoud ingaan. (300)

De interesse in Gods eigen wezen geldt niet als speculatie, maar dient er te zijn met het oog op de praktische godskennis!

De vraag naar hoe God immanent is, geldt niet meer als een vraag die de nieuwsgierigheid bevredigt, onze ‘curiositas’. Ze heeft eminent praktische betekenis. Als er namelijk niet van uitgegaan kan worden dat God in zijn eigen innerlijk leven zo is als Hij zich te kennen geeft in de geschiedenis van Jezus Christus, dan tasten wij hier in het duister. (302)

God heeft geen dubbel gezicht, één voor binnenshuis en één voor buitenshuis.

Zelfopenbaring

Barth werkt dat uit met het belangrijke motief van Gods *zelfopenbaring*:

Openbaring is *zelfopenbaring* en godskennis is dienovereenkomstig niets minder dan kennis van God *zelf*. (287)

Daarmee is in de eerste plaats gezegd, dat er geen tegenstelling bestaat tussen de wijze waarop God ons tegemoet treedt en wie Hij in zichzelf is.

14 Barth ontvouwt deze gedachte breed in zijn leer van de *analogia fidei*. Zie *Als in een spiegel*, 266-279.

De vraag naar het wezen van God wordt niet meer opgevat als vraag naar Gods substantie, maar als vraag met wie we te maken hebben. (287) ... God is wie Hij is in zijn werken. (289)

Concreet werkt Barth dat uit in de stelling, dat de wil tot de gemeenschap met de mens eigen is aan het goddelijk zijn.

Het leven in gemeenschap of liefde is niet bijkomend voor God maar is essentieel, hem eigen. (291) ... Hij kan de ander nabij (komen) omdat dat in zijn wezen gefundeerd is. Gods condescentie, zijn komen bij de mens heeft niets van een concessie. (314)

Daarmee wordt een tweede belangrijk moment zichtbaar dat in de gedachte van *zelfopenbaring* besloten ligt: God openbaart niet *iets* van zichzelf, maar *zichzelf*. Als het om de verkiezing gaat, bijvoorbeeld, openbaart God geen besluit, maar laat Hij zien dat Hij de levende God is in zijn willen en besluiten. (325) Openbaring is niet zozeer dat God allerlei waarheden bekend maakt, als wel dat Hij in persoonlijke communicatie treedt met de mens (296)

Het zijn niet primair inzichten, mededelingen, geloofswaarheden en beloften en geboden die ons in de openbaring worden geschonken. (295)... Zelfopenbaring is ... deelgeving aan de gemeenschap met God zelf. ... God kennen is gemeenschap met hem als persoon. (296)

In de derde plaats duidt de gedachte van Gods zelfopenbaring erop, dat God zich

doet kennen als een persoon die leeft in relaties, niet als een substantie die aan zichzelf genoeg heeft. (297) Daarom is Barth van mening dat in het 'antropomorfe' spreken over God niet iets oneigenlijks meekomt, maar dat het juist de diepste waarheid over Hem uitdrukt.

Sensibiliteit is God eigen. ... Sensibiliteit, aandoening en emotie hebben hun bestaan in God zelf, komen uit de diepte van zijn eigen goddelijk leven op en worden niet pas opgeroepen door een macht buiten Hem. ... Het voorgaande kan worden samengevat als de poging af te rekenen met het beeld van God als de grote buitenstaander. Dat is de praktische zin van de stelling dat openbaring zelfopenbaring is. (304)

God openbaart niet iets van zichzelf, maar zichzelf

Verkiezing

In Barths denken over de verkiezing wordt duidelijk, hoe radicaal hij afstand neemt van Calvijns gedachte, dat wij God slechts kennen in zoverre Hij zich naar ons toewendt, en niet zoals Hij is in zijn eigenlijke wezen. Hij wil niets weten van een verborgen besluit tot verkiezing en verwerping, maar houdt het erop dat het tot Gods diepste wezen behoort dat Hij voor de mens gekozen heeft. God is niet anders God dan in zijn relatie tot mensen.

Incarnatie, toewending tot de mens zijn niet additioneel, niet bijkomstigheden in onze wereldgeschiedenis. (327)

Barth leest dat af aan Gods toewending tot Jezus. Die staat model voor Gods mensenliefde. Het feit dat de Zoon mens werd zegt niets minder dan dat God zichzelf niet wil zonder de

mens. (391) Daarbij is God er zich zeer wel bewust dat de mens een zondaar is. Met zijn keuze voor de mens stelt Hij zich bloot aan pijn en lijden. In Jezus kiest Hij namelijk alle medemensen van deze mens uit. (329)

Naar God toe betekent de verkiezing van de mens Jezus, dat zijn macht, zijn majesteit van een vraagteken wordt voorzien, in een risicogebied komt. ... De mens die Hij zich kiest tot partner is ... de door het boze overweldigde en aan dit verzet, aan die weerstrevende krachten stelt God zichzelf bloot. Hij zelf beweegt zich in Christus in het veld van de tegenkrachten, de tegenspraak. (333)

Van der Kooi constateert dat de verkiezingsleer bevestigt dat Barths in zijn godsleer theopaschitisch denkt.

Barth drukt het zo uit, dat God zelf dood, hel en verdoemenis smaakt. (334)

Zo bezegelt de verkiezingsleer het evangelie:

God wil verliezen, opdat de mens winne. (333)

Met zijn keuze voor de mens stelt God zich bloot aan pijn en lijden.

4. Winst en verlies

De theologische ontwerpen van zowel Calvijn als Barth zijn niet alleen diep doordacht en van de allergrootste klasse, maar ook uitzonderlijk invloedrijk. Tot op de dag van vandaag inspireren zij dan ook kerk en theologie, en worden zij druk bestudeerd. Men verwachtte daarom niet, dat in het boek *Als in een spiegel* de definitieve balans wordt opgemaakt. Wie die pretentie zou hebben, verdient juist met een gezond wantrouwen tegemoet getreden te worden! Dat neemt niet weg dat Van der Kooi zijn uitvoerige beschrijving van het denken van Calvijn en Barth laat uitlopen op een aantal evaluerende opmerkingen. Trouwens, niet alleen in het slothoofdstuk *Winst en verlies* komt hij tot een beoordeling, maar ook onderbreekt hij zich in het descriptieve gedeelte regelmatig om een commentariërende opmerking te plaatsen. Alles bij elkaar reikt hij daarmee nog zoveel stof aan, dat ik in deze lezing ook wat de evaluatie betreft keuzes moet maken. Ik licht er de volgende onderwerpen uit: Calvijns accommodatieleer, Barths idee van Gods zelfopenbaring, de leer van de verkiezing en het thema van de natuurlijke godskennis.

1) Calvijns accommodatieleer

Hoe problematisch het is om ervan uit te gaan dat God zich in zijn openbaring aanpast aan de menselijke maat, is hierboven reeds gebleken. Vooral Calvijns visie op de antropomorfismen in de Bijbel en op Gods berouw illustreren dat. Hier dreigt inderdaad een kloof te ontstaan tussen de manier waarop God zich bekend maakt en de God die Hij in wezen is. Het is dan ook geen wonder dat Barth kritiek oefent op dat onderscheid. Maar daarin is hij zeker niet de eerste geweest. Ook binnen de calvinistische traditie heeft men Calvijns benadering in dit opzicht afgewezen. In dit verband wijs ik op 'onze eigen' beweging van de jaren dertig. In het voetspoor van A. Janse heeft bijvoorbeeld G. Visee ervoor gepleit ons te houden aan het concrete spreken van de Schrift, ook als het gaat om de antropomorfismen.¹⁵ Dat betekent, dat

¹⁵ Over het 'anthropomorfe' spreken Gods in de Heilige Schrift, in: *Onderwezen in het Koninkrijk der hemelen I*, 1-51. Zie voor de kritiek op Calvijn blz. 17v.

er niets oneigenlijks in deze openbaring zit. Wel erkent Visee met Janse dat God op een andere, goddelijke manier handen en ogen heeft dan wij schepselen. Dat hangt samen met de gedachte van de Reformatorische Wijsbegeerte, dat er een 'grens' is tussen God en het geschapene. Anders dan Calvijn weigert Visee echter na te denken over de relatie tussen God in zijn verhevenheid *boven* de mens en God in zijn komen *tot* de mens. Het komt ons niet toe met ons denken die grens tussen het geschapene en God te overschrijden.¹⁶

Het is duidelijk dat Barth hier veel verder gaat. Niet alleen ontkent hij ten stelligste dat God zich anders openbaart dan Hij in wezen is, maar ook dringt hij juist aan op de grensoverschrijding waar Visee zo beducht voor is. Van der Kooi wijst erop dat hij inderdaad 'speculatiever' is dan Calvijn. (258, 314) Dat hangt samen met zijn bestrijding van het agnosme. (299) Betrouwbare kennis van God is in zijn ogen alleen mogelijk, als wij metterdaad de grens tussen God en het geschapene overgaan, en dat is nu precies het geschenk van de openbaring. Want hoe waar het ook is dat wij van ons uit onmogelijk aan onze schepselmatige eindigheid kunnen ontsnappen – in zijn genade tilt God ons als het ware zelf naar zich toe en laat Hij zich kennen zoals Hij is. Daarmee is inderdaad een radicalere streep gehaald door de accommodatieleer dan mogelijk is zo lang men met het (neocalvinistische!) grensmotief blijft werken. Het spreken van de Schrift is betrouwbaar, juist omdat het dienstbaar is aan de openbaring van God zoals Hij in zichzelf is. Concreet: het bijbelse beeld van God als een God die metterdaad bewogen is in zijn relatie tot het menselijk geslacht, is niet oneigenlijk, maar geeft juist weer dat God tot in zijn diepste wezen relationeel en dus 'kwetsbaar' is.

het concrete spreken van de Schrift

In de derde paragraaf, die over de verkiezing, zal hier nader op worden ingegaan. Maar eerst vraag ik nog aandacht voor de positieve kant aan de accommodatieleer die Van der Kooi ontwaart. Terwijl bij Barth de openbaring 'onmiddelijk' heet (361, 383) en daarmee nooit raakt aan het aardse, horizontale, benadrukt Calvijn juist dat God in zijn condescentie het aardse bereik juist binnengaat en als zodanig laat spreken van Hem. Zo gezien waarborgt de accommodatieleer dat de horizontale, aardse werkelijkheid, hoe eindig en ver van God vandaan ze ook is, ons tóch in contact brengt met Hem. (374) In samenhang hiermee kritiseert Van der Kooi Barths afwijzing van het sacramentele. In zijn accommodatie echter benut God juist de fenomenen met symboolkracht (water, brood, wijn). (360, 396) Overheerst bij Barth het motief van de discontinuïteit tussen God en mens, Calvijns accommodatieleer houdt eraan vast dat God zelf continuïteit tot stand brengt.

2) Openbaring als zelfopenbaring

De grote winst van dit concept is dat het afrekenet met de gedachte van God als 'de grote Buitenstaander'. (304) Met een beroep op Mattheüs 11:27; Johannes 1:1, 18; Hebrëen 1:1 juicht Van der Kooi dat toe. (384)

Het begrip zelfopenbaring is te waardenen als een woord dat staat voor het persoonachtige van de relatie die God legt, voor de relationaliteit van de godskennis en

16 H. Smit heeft de visie van Visee onderzocht in zijn doctoraalscriptie *Gods transcendentie en Gods condescentie en het verband tussen beide* (1983; niet gepubliceerd). Hij concludeert dat Visee niet trouw blijft aan zijn uitgangspunt.

voor Gods onvoorwaardelijke gecommiteerdheid aan zijn relatie tot de mens. Het is te begrijpen als een definitieve afrekening met een ‘deus absconditus’. (384)

Toch heeft Van der Kooi ook kritiek. Hij wijst erop, dat het bijbels gesproken niet opgaat om alle openbaring als zelfopenbaring te kwalificeren.

Vele vormen van toewending van God tot de mens hebben niet in de eerste plaats Hem zelf tot inhoud, maar veeleer zijn wil, zijn zorg, zijn gunst, zijn gebod, zijn invordering van gehoorzaamheid, van het oordeel en belofte. (384)

De gedachte van de zelfopenbaring correspondeert met de populaire gedachte van ‘kennis als relatie’. Hoe bijbels dat op zichzelf ook is, het zou een reductie zijn als het ‘informatieve’ moment in de openbaring over het hoofd zou worden gezien. Het verschil tussen het (Griekse) objectiveringsdenken en het (Hebreeuwse) ontmoetingsdenken moet niet overdreven worden!¹⁷ Van der Kooi meent dat Calvijn wat dat betreft evenwichtiger te werk gaat dan Barth. Calvijn heeft meer oog voor de “feitelijkheden die in ruimere zin naar God verwijzen”. (296) Niet toevallig doen bij Calvijn alle zintuigen mee als het om God openbaring gaat! Juist daarin behoudt de openbaring haar historische concreetheid. Bij Barth krijgt ze iets ijls, zodat hij zelfs van docetisme is beschuldigd (24). Dat komt terug in de beleving van de sacramenten. Komt Barth tot een ont-sacramentalisering van doop en avondmaal (396), Calvijn kende juist een ‘materiële beleving van Christus’ tegenwoordigheid bij het avondmaal die hem dicht in de buurt brengt van de oosterse orthodoxie! (178, 197) Van der Kooi rekent dan ook stevig af met het beeld van Calvijn als intellectualist. (107) Kortom:

We kunnen ... bij Calvijn meer leren over de verwevenheid van godskennis met schepselmatigheid en lichamelijke dan bij Barth. (21, 22)

Het verschil tussen het objectiveringsdenken en het ontmoetingsdenken moet niet overdreven worden

3) De verkiezing

Van der Kooi voegt zich in de lange rij van critici die menen dat Calvijns leer van de dubbele predestinatie niet houdbaar is. (390) Ik ben het met hem eens. Calvijn legt Romeinen 9-11 te weinig heilshistorisch en te individualistisch uit. Hij heeft de Bijbel niet aan zijn kant als hij een parallellie schetst tussen Gods verkiezing en verwerping. Hij verbindt Gods verkiezing ook niet consequent genoeg met Gods verlossend en rechtvaardigend handelen in Christus, zodat hij niet voldoende verweer heeft tegen de suggestie dat de eigenlijke beslissingen over ons leven vallen in Gods verborgen Raad.¹⁸

Vergeleken hierbij is Barths verkiezingsleer een verademing. Neem nu eens de volgende zinnen, waarin Van der Kooi de portee van deze leer samenvat:

De geschiedenis van Jezus is de ruimte waar elk menselijk schepsel mag ontdekken dat God al een plaats voor hem of haar bij zich heeft ingeruimd. (330)

¹⁷ Hiervoor waarschuwt Berkhof reeds in zijn rede uit 1960, *God voorwerp van wetenschap?*, opgenomen in *Bruggen en bruggehoofden*, 22-36. Zie vooral blz. 27,28.

¹⁸ Zie voor een bijbelse fundering van dit oordeel mijn *De omgekeerde wereld*. Voor een diepgaande theologische analyse van Calvijns verkiezingsleer verwijs ik naar C. Graafland, *Van Calvijn tot Barth*.

Het mag dan waar zijn dat er vele mensen zonder God leven, binnen het door christelijke godskennis gevoede denken over mens en wereld bestaat God niet zonder de mens. (352)

Als ik zo iets lees, ervaar ik opluchting en ontroering. Dat is een van de redenen waarom ik altijd op Barth aantrek: van deze theologie word ik blij! Dat heeft alles te maken met het feit dat hij in zijn concept die akelige schaduw van Gods verborgen raad verdrijft. God houdt geen slag om de arm als Hij mij in Christus opzoekt. Het is ook niet afwachten of ik behouden word. Nee, Hij heeft al een plaats voor mij ingeruimd, en voor alle andere menselijke schepselen.

God is naar zijn wezen een menselijke God

Is dat bijbels? Daar ben ik nog niet van overtuigd, al ben ik er ook nog niet van overtuigd dat het *niet waar* is. Intussen is dat wel heel typerend voor Barth, dat over het bijbels gehalte van zijn theologie vragen te stellen zijn. Van der Kooij zegt daar heel verhelderende dingen over. Hij brengt dit namelijk in verband met de gewijzigde kijk op de Bijbel op het tweede paneel. Ik geef een lang citaat.

De weg van bijbeltekst naar leer is bij ons langer geworden, indirecter. Het karakter van de tekst als menselijk, historisch product staat prominent op de voorgrond. Hoe het aardse, menselijke drager kan zijn van Gods spreken, middel van zijn handelen, staat op het tweede paneel ter discussie. Barth heeft er een antwoord op gegeven dat gaandeweg nog aan radicaliteit won. Moet hij in die radicaliteit gevolgd worden en is zijn positie misschien wel de uiterste consequentie van de reformatische inzet bij de vrije genade Gods? Dat zijn vragen die Barths theologie niet alleen blijvend interessant maken voor het interconfessioneel gesprek, ze wijzen terug naar de fundamentele vragen voor alle christelijke theologie binnen de oecumene. (370; vgl. 314)

Toch is het niet alleen de gewijzigde kijk op de bijbel die Barths verkiezingsleer mede bepaald heeft. Niet minder invloedrijk is zijn revolutionaire greep om Gods wezen te zien in zijn toewending tot ons mensen. De humaniteit van God is bij hem definitief opgenomen in het godsbegrip zelf. (327) God is naar zijn wezen een menselijke God. Dat vertaalt zich in een nieuwe verkiezingsleer.

Het heeft alles een grote bekoring. En toch geef ik me er niet helemaal aan gewonnen. Want juist dat beeld van die menselijke God maakt me wantrouwend. Niet toevallig is het Kuitert geweest die erop attent maakte dat Barth hier, zijns ondanks, neigt tot een antropocentrisch spreken over God. (GTT 1985-1, 8) Calvijns beeld van God is minder gepolijst, dreigender, inderdaad: theocentrischer. Bij Hem is Gods goddelijkheid echt iets anders dan dat Hij kiest voor de mens. Naar mijn gevoel gooit Barth het met het badwater ook het kind weg, als hij de afwijzing van Calvijns verkiezingsleer laat uitmonden in een complete humanisering van het Godsbeeld. Wat mij betreft liggen ook hier nog volop fundamentele vragen voor alle christelijke theologie!

4) Natuurlijke godskennis

Het is al in alle toonaarden gezegd: Barth kent geen directe toegang meer tot de werkelijkheid van God. (375) De kennis van God is allesbehalve evident. Deze wereld vertoont geen sporen van God. Als wij in de natuur God zien is dat alleen maar omdat wij vanuit Christus naar haar

kijken. In zichzelf is de natuur stom. Barth hangt dus alle Godskennis op aan de openbaring in Christus.

Het is een formidabele manier om in een wereld die door zoveel mensen inderdaad als ‘leeg’ ervaren wordt van God te blijven spreken. Inderdaad: voor een natuur-romantiek is geen reden. In de natuur kan het onwaarschijnlijk wreed toegaan. Het kosmologisch godsbewijs heeft geen dwingende kracht. Dat wij mensen naar het beeld van God geschapen zijn, lijkt al evenmin dwingend afleidbaar uit de natuur. De bioloog Edward O. Wilson komt niet verder dan dat wij

Primaten (een soort apen, vdD) zijn die zijn opgestegen tot een zeer hoog niveau van vaardigheden. (NRC Handelsblad, bijlage M van juli/augustus 2002, blz. 13)

Hoe kan ik hem anders tegenspreken dan onder verwijzing naar Gods openbaring in Christus? Zo gezien gooit Barth hoge ogen met zijn verzet tegen de ‘natuurlijke theologie’. Inderdaad: wij kunnen niet tot God opklimmen vanuit deze wereld. Hij moet echt zelf van de andere kant komen.

Deze wereld vertoont geen sporen van God

De prijs die Barth hiervoor betaalt is echter hoog. In de eerste plaats stukt op deze manier het gesprek met de buitenstaanders. Kuitert heeft Barth verweten dat een christen in zijn spoor uiteindelijk niets meer kan doen dan getuigen van God.¹⁹ Alle uitspraken over God worden zo oncontroleerbaar, en monden uit in autoritair spreken dat geen navraag duldt.²⁰ Hoewel Van der Kooi het eens is met Barths stelling, dat godskennis haar laatste grond vindt in niets anders dan God zelf (379) toont hij zich wel gevoelig voor deze kritiek. Hij erkent dat bij Barth het gevaar dreigt van ‘esoterische afgeslotenheid’:

Ook als de christelijke theologie onder een modern gesternte erkent dat ze tenslotte leeft van Gods eigen spreken, van zijn Woord, dan beweegt men zich op de rand van esoterische afgeslotenheid als men weigert in te gaan op de vraag hoe dit Woord zich verhoudt tot de met andere mensen gedeelde ervaringswereld. (281)

In dit verband vraagt hij terecht aandacht voor Pannenberg, die in reactie op Barth juist zoekt naar de historische, aardse verankering van de openbaring.

In de tweede plaats dreigt Barths theologie iets docetisch te krijgen – het kwam hierboven al ter sprake. Gaat het echt aan, de wereld voor zo radicaal ontspiegeld te houden als Barth doet? Van der Kooi meent van niet, omdat het tekort doet aan Gods presentie door de Geest.

God heeft door zijn Geest ook een betrekking tot ‘horizontale’, met de schepping verweven ordeningen en processen, met levensgebeurtenissen en levensfasen. (385) ... Wij doen in de omgang met het leven fragmenten van kennis op, noties van waarheid, van wijsheid, buiten de zichtbare lichtkring van het evangelie, die theologisch beter kunnen worden verbonden met het werk van de Geest.(388)

Hij meent dat Calvijn in dit opzicht een betere gids is dan Barth: doordat hij weet heeft van een “immanente goddelijke werkzaamheid in onze wereld” en die toekent aan de Geest.(123)

19 Zie zijn *Wat heet geloven?*, 217v.

20 A.w. 222, 225.

Over God wordt zowel als de oneindig hoge en verheven God gesproken en tegelijkertijd als de God die door zijn Geest als de dragende en levenwekkende macht van al wat bestaat, diep ingedaald is in heel de geschapen werkelijkheid. (123)

Anders dan Barth met zijn christocentrisme (33385) heeft Calvijn oog voor de eigenheid van het werk van de Geest.

In zijn trinitarisch concept vormt het werk van de Geest een eigen moment in het handelen van God dat wel betrokken is op Christus, maar er niet in opgaat. (83)

Calvijn is in dit opzicht een betere gids dan Barth

Zo kan Calvijn komen tot zijn kijk op de wereld als een spiegel die ons God doet kennen. Anders gezegd: hij heeft ruimte voor de natuurlijke Godskennis. Het is boeiend om te zien hoe in de theologie na Barth daar weer meer oog voor komt. Het spreken over de 'scheppingsorde', dat zo lange tijd verdacht is geweest, is weer vaker te horen, bijvoorbeeld in het werk van de ethicus Oliver O'Donovan.²¹ Naar ik vermoed houdt dat verband met een toenemende kritiek op de kentheorie van Kant. Niet iedereen zal het zo duidelijk zeggen als Alvin Plantinga:

I believe that the thought of the first Critique (bedoeld is: Kritik der reinen Vernunft, vdD) ... is incompatible with Christianity.²²

Maar dat de wending naar het subject breder omstreken is staat vast. Niet toevallig zoekt Pannenberg, die Barths denken op een aantal punten krachtig wil corrigeren, geen aansluiting bij Kant maar bij Hegel. Maar Pannenberg is een verhaal apart. Wie weet, komt er nog eens een lezing die aan hem gewijd is!

Dr Ad van der Dussen
Eindhoven, september 2002

21 In zijn *Christelijke ethiek* neemt G.C. de Kruijf een tekst op van O'Donovan die daar expliciet over gaat.

22 *Christian Philosophy at the end of the 20th century*, in: Sander Griffioen en Bert M. Balk (red.), *Christian Philosophy at the Close of the 20th century*, 32.