
‘Want deze God is onze God’?

Systematisch-theologische perspectieven op God en geweld

A. Huijgen

Abstract

While the author supports (with some nuances) Jaap Dekker's approach of danger that comes from God as serving a higher end in salvation history, he proposes three additional lines: (1) danger and risk are not alien to God, since He truly engages in history; (2) the doctrine of the Trinity helps to understand that in Christ, God Himself has faced the greatest danger and has prevailed; (3) an eschatological perspective shows that the greatest threat for humans lies in God's ultimate judgment, which however cannot be abstracted from what God has done in Christ.

1. Inleiding

Is de God van het Oude Testament gevaarlijk? Volgens collega Dekker heeft ontkennen geen zin: deze vraag kan enkel bevestigend beantwoord worden. ‘Daar zal elke uitlegger het mee moeten doen.’¹ Dat geldt kennelijk ook voor elke systematicus, zeker nu uit de bijdrage van collega Van Houwelingen blijkt dat ook in het Nieuwe Testament geweld van Gods kant voorkomt.² In de onderzoeksgroep BEST waarin exegeten en systematisch-theologen samenwerken zit er weinig anders op dan als dogmaticus de vraag of God gevaarlijk is, met ‘ja’ te beantwoorden.

Toch is er meer te zeggen. De *vraag* of God gevaarlijk is, is misschien wel net zo interessant als het antwoord. Dat deze vraag voor ons moderne westerse mensen zo prangend is, zegt immers niet alleen iets over de Schriften van het Oude en Nieuwe Testament, maar ook (en misschien wel: vooral) iets over ons. In onze cultuur hechten we aan de universele rechten van de mens en de onvervreembare en oneindige waarde van het menselijk individu, al zijn deze rechten minder universeel dan de benaming doet vermoeden: ze vigeren immers enkel in westerse culturen, die door respectievelijk humanisme, Verlichting en Romantiek zijn heengegaan. Onze gevoeligheid voor geweld is in vergelijking met de Oudheid en de Middeleeuwen enorm te noe-

1 Zie de bijdrage van J. Dekker, ‘Is de God van het Oude Testament gevaarlijk? Bijbels-theologische overwegingen naar aanleiding van Ex. 4,24–26’ in dit nummer, 331.

2 Zie de bijdrage van P.H.R. van Houwelingen in dit nummer.

men, terwijl wij paradoxaal genoeg gemiddeld genomen minder geweld ervaren.³ Erupties van geweld in het Midden-Oosten worden al snel als barbaars en onbegrijpelijk beschouwd.⁴ Als God gevaarlijk en gewelddadig blijkt te zijn, is dat in ieder geval intuïtief een tegenvaller.

Een tweede vooropmerking betreft de term 'gevaarlijk'. Wat bedoelen we daarmee? Het maakt nogal verschil of het gaat om een potentieel gevaar, dus een dreiging, of om daadwerkelijk bloedvergieten. Bovendien is 'gevaarlijk' een pejoratieve term, terwijl niet elke vorm van geweld per definitie negatief hoeft te zijn. Jaap Dekker geeft van de uitspraak dat God 'gevaarlijk' is, dan ook direct een nadere kwalificatie.⁵ De theologische focus van 'het gevaarlijke van God' is immers telkens 'dat God redding biedt in een situatie waarin de mens ten dode is opgeschreven'.⁶ God is gevaarlijk, maar Hij is goed.

Hier wordt het wel spannend. God redt immers van een dreiging die Hijzelf eerst heeft doen uitgaan. Hij laat je schrikken, maakt je letterlijk doodsbang, om je uiteindelijk uit die doodsangst te redden zodat je Hem kunt loven. Zo deed Hij bij Mozes, die Hij wilde doden (Ex. 4,24–26). Zo deed Hij bij de Israëlieten, toen Hij de farao aanzette om hen te achtervolgen, om hen ternauwernood te doen ontsnappen uit de engte waarin Hij hen had gebracht (Ex. 14,1–4). Zo deed Hij het al bij Abraham, die zijn zoon als uit de dood terug ontving van dezelfde God die hem eerder gebod om diezelfde zoon te doden (Gen. 22,2.12). Hoe hebben we het nu met God? Speelt Hij een spel met ons?

Begrijpelijkerwijs werd in de geschiedenis van de exegese geregeld naar dualistische verklaringsmodellen gegrepen om de spanning draaglijk te houden: geweld en gevaar werden op afstand geplaatst van God zelf. Dit leidt echter tot een onacceptabele *Verharmlosung* van het Oude Testament. De dreiging valt in het kader van de monotheïstische theologie van het Oude Testament alleen aan JHWH zelf toe te schrijven en niet aan een mens of Satan. Tegenover dualistische interpretaties stelt Jaap Dekker een breder bijbels-theologisch per-

3 Zie A. Versluis, *Geen verbond, geen genade. Analyse en evaluatie van het gebod om de Kanaänieten uit te roeien (Deuteronomium 7)*, Zoetermeer 2012, 268.

4 Vgl. de column van Désanne van Brederode op <http://www.nrc.nl/handelsblad/van/2014/januari/14/syriers-verdienen-geen-cynisme-1335436> (geraadpleegd 7 mei 2014). De westerse intuïtie om geweldserupties als barbaars te beschouwen, staat intussen wel op gespannen voet met (meestal) subtielere vormen van geweld als de bewaking van Fort Europa en de ecologische en economische effecten van het westerse consumptiepatroon. Ook deze eisen, direct of indirect, slachtoffers.

5 Dekker, 'Is God gevaarlijk', 331, geeft in n. 1 reeds een bijstelling van de term 'gevaarlijk', omdat deze negatieve associaties kan oproepen.

6 Dekker, 'Is God gevaarlijk', 341.

spectief, waarin de levensreddende betekenis die JHWH zelf aan bloed en offer als genademiddelen blijkt te geven, de interpretatie draagt. Zo dragen ook weerbarstige verhalen bij aan de eer van God, 'hoe paradoxaal dat ook klinkt wanneer elk verhaal op zichzelf zou worden genomen'.⁷

Daarmee is de theologische vraag naar God zelf echter nog niet opgelost, maar veeleer met des te meer nadruk gesteld. Wat zegt het over God dat Hij enerzijds gevaarlijk en dreigend kan zijn, maar anderzijds (en vooral) genadig en bevrijdend? Is het laatste werkelijk, het eerste onwerkelijk? Als dit het geval is, lijkt Marcion alsnog te winnen. Of zijn beide waar? Dan lijken dualisme of paradoxaliteit de enig overgebleven opties. In deze bijdrage pak ik de vragen van Dekker op in een andere toonsoort, in een discussie over de godsleer. Kunnen wij werkelijk van harte over de God van het Oude Testament zingen: 'Want deze God is onze God'?⁸

De opzet van deze bijdrage is als volgt. Eerst gaan we vragenderwijs in op de bijbels-theologische verklaringen die collega Dekker heeft uitgezet. Vervolgens beproeven we twee aanvullende verklaringen, die respectievelijk meer trinitarisch en meer eschatologisch getoonzet zijn.

2. Theologische focus in een heilshistorisch kader

Onder verwijzing naar de leeuw Aslan uit C.S. Lewis' verhalencyclus *Narnia* betoogt Jaap Dekker dat God in Christus wel gevaarlijk is, maar ook goed.⁹ God biedt redding uit de levensbedreigende nood. Zo wordt de 'gevaarlijke kant' van God gefunctionaliseerd: omdat het uiteindelijk goed afloopt, blijken gevaar en dreiging een hoger doel gediend te hebben en daartoe instrumenteel te zijn geweest. Zo dient de beproeving van Abraham om de oprechtheid van zijn geloof te tonen, dat vervolgens door Gods belofte wordt bevestigd (Gen. 22,12–19). Israël zingt uiteindelijk Gods lof aan de overzijde van de Rode Zee, waar God het volk doorheen heeft geleid nadat Hijzelf de spanning maximaal had laten oplopen (Ex. 15,21). En Mozes leert in de uitroep van Zippora zich niets te verbeelden als leider van het volk, maar ervaart integendeel aan den lijve hoe nodig de verlossing door het bloed is (Ex. 4,24–26). Het spant erom, maar het loopt uiteindelijk goed af.

Dit verklaringmodel functioneert vooral goed wanneer het gevaar dat van God uitgaat in een heilshistorisch perspectief wordt gezet. Dan blijkt: een ogenblik duurt zijn toorn, maar een leven lang zijn goedgunstigheid (Psalm

7 Dekker, 'Is God gevaarlijk', 342.

8 Ps. 48 vers 6 in de berijming van 1773.

9 Dekker, 'Is God gevaarlijk', 341, n. 27.

30:6).¹⁰ In de genoemde voorbeelden heeft de dreiging bovendien een pedagogische functie: via angst en verlossing wordt Abraham, Mozes, of het volk Israël iets geleerd over God, over zichzelf en over de middelen van Gods genade.

Toch loopt het niet altijd goed af (behalve, wellicht, als het perspectief wordt verbreed tot het eschaton, waarover hieronder meer). Bij de dreiging en het geweld die van God uitgaan richting de buurvolken van Israël bijvoorbeeld, licht Gods goedheid wél op voor zijn uitverkoren volk Israël, maar zeker niet voor de bedreigde volkeren. Je bent gezegend als je tot de Israëlieten behoort voor wie Pesach de bevrijding is, maar het tegendeel is waar als je tot de Egyptenaren behoort die hun eerstgeborenen in diezelfde nacht verliezen (Ex. 12,29–33). God heeft kennelijk partij gekozen voor Israël, en mede daarom moeten de Kanaänieten worden uitgeroeid (Deut. 7). Wie buiten de kring van de verkiezing valt, is er slecht aan toe. Vergelijk hoe David enerzijds Saul, de gezalfde des Heeren, zeker niet wil doden, maar anderzijds met Gods kennelijke goedkeuring wel complete dorpsgemeenschappen uitroeit (vgl. 1 Sam. 26,11 en 27,9). Maar ook Saul, nota bene de gezalfde, wordt door een boze geest van God belaagd (1 Sam. 16,14). Mogelijk zouden we dat kunnen verklaren uit Sauls ongehoorzaamheid jegens God omdat hij verzuimd heeft alle Amalekieten te doden – over geweld gesproken! (1 Sam. 15,24). Hoe dan ook: vanwege de verkiezing van Israël oefent God geweld over zijn tegenstanders. Verkiezing betekent Gods 'ja' voor Israël, maar ook Gods 'nee' tegen Israëls tegenstanders.

In het Nieuwe Testament is de dreiging voor Gods tegenstanders niet minder dan in het Oude Testament.¹¹ Gods vijanden zullen vergaan. Dat is niet alleen de ondubbelzinnige boodschap van het Oude, maar ook van het Nieuwe Testament. Vanuit de hemel openbaart Gods toorn zich over kwaad en onrecht van mensen die de ene God miskennen (Rom. 1,18). Wel is de bedding van Gods verkiezing verbreed, maar er wordt dan ook gedreigd met niet minder dan eschatologisch geweld voor Gods tegenstanders. Het schuurt hier vooral met onze idee van de eenheid van de mensheid, dat de ene mens niet minder waard is dan de andere, en vooral met onze afkeer van vijandbeelden als primitief en geborneerd. De passages uit de overigens zo geliefde Psalmen die het moeilijkst zijn om ons eigen te maken, zijn die waarin de vijand opdoemt en er van een gebed om geweld of wraak sprake is, of van dank na de verplettering van de vijanden (Ps. 58 bijvoorbeeld). Mogelijk is dit de

¹⁰ Zie ook de bijdrage van K. van Bakkum in dit nummer.

¹¹ Zie Van Houwelingen in dit nummer.

keerzijde van westers pluralisme en relativisme, waarin een reële vijand nauwelijks meer voorkomt en het strijden voor enige eenduidige waarheid minder aan de orde lijkt.¹² Hoe dan ook kan het aanstootgevend karakter van Gods toorn mede verklaard worden uit het onderscheid dat kennelijk tussen mensen wordt gemaakt, terwijl de een op zichzelf niet beter is dan de ander.

Naar mijn gedachte is dit nog geen reden om het heilshistorisch perspectief af te schrijven, integendeel. Wel is duidelijk dat het niet zó gehanteerd kan worden, dat gevaar en dreiging altijd in direct verband staan met een hoger goed dat wij kunnen kennen. Dat zou een *God's eye point of view* vereisen, dat ons niet is gegeven. Daarnaast blijft dan de vraag of het doel het middel werkelijk kan heiligen. Bovendien laat het weerbarstige karakter van het Oude Testament zich niet zo domesticeren; dat zou uiteindelijk het Oude Testament geweld aandoen.

3. God en de geschiedenis

Op dit punt is het nuttig, het begrip 'gevaar' nog eens tegen het licht te houden. Wat bedoelen we als we over 'gevaar' spreken, en waar vinden we het? Het grootste gevaar in deze wereld is het gevaar dat Gods schepping en Gods volk bedreigt: de chaos, de afkeer van God. Daartegen stelt God zich teweer. Daarbij gaat Hijzelf het gevaar niet uit de weg. God is niet alleen degene die het gevaar hanteert en op anderen afstuurt, terwijl Hijzelf op comfortabele afstand de dingen leidt naar zijn uiteindelijke bedoelingen. Nee, God neemt zelf ook grote risico's door Israël, een klein maar hardnekkig volk, te verkiezen, en door het te wagen met de man Mozes of eerder met de oude Abraham. Heel de geschiedenis van Israël gaat geregeld langs de rand van de afgrond, waarmee ook de Naam van Israëls God naar beneden gehaald zou kunnen worden. Het is dus niet zo dat enkel de volken of enkel Israël het doodsgevaar onder ogen zien – God zelf doet dat ook. Dus kent het bestaan van Israël als Gods uitverkoren volk *never a dull moment*, omdat God niet de God is die bewaart voor allerhande risico's, maar *door* allerlei gevaren heen zijn weg gaat. De eeuwige God redt zijn volk vrijwel altijd op het allerlaatste moment, als de rand langs de afgrond uitermate smal geworden is. Juist als de dreiging zo is toegenomen dat er geen redding meer mogelijk lijkt, grijpt God in. Zo werkt

12 Daarmee is niet gezegd dat men in andere contexten gemakkelijk een gebed om wraak op de lippen mag nemen. Vergelijk de indrukwekkende preek van Dietrich Bonhoeffer, die op 11 juli 1937 in Finkenwalde over Psalm 58 zegt: 'Wir können diesen Psalm nicht beten. Nicht weil wir zu gut dafür wären (welch ein oberflächlicher Gedanke, Welch ein unbegreiflicher Hochmut!), sondern weil wir zu sündig, zu böse dafür sind!' (*Dietrich Bonhoeffer Werke* 14, München 1996, 980-988 (citaat op 980)).

Israëls God vaker, of ons dat nu aanstaat of niet. Israëls God is, kortom, de God die werkelijk in de geschiedenis ingaat.

Dat God in de geschiedenis ingaat, betekent ook dat Hij zich kwetsbaar maakt voor afwijzing door zijn volk.¹³ God zoekt dat risico bewust op, omdat Hij de vrijwillige liefde van zijn volk wil. Het raakt Hem, doet Hem werkelijk pijn wanneer zijn volk Hem afwijst. Het is dus meer dan een wijze van spreken als de profeten uitdrukking geven aan Gods gepassioneerde zoeken naar zijn volk, zijn hunkerende liefde, zijn berouw en ja, ook zijn toorn. In de geschiedenis van kerk en theologie zijn dergelijke aanstootgevende wijzen van spreken wel verklaard als accommodaties die niet uitdrukken hoe God werkelijk is.¹⁴ Vaak gebeurde dit op basis van een filosofisch of klassiek-theïstisch godsbegrip, waarin Gods eenvoud en onafhankelijkheid (*simplicitas* en *aseitas*), opgevat als zijn onveranderlijkheid buiten de geschiedenis, centraal stonden. God laat zich dan niet werkelijk *in* de geschiedenis raken. Wie een dergelijk filosofisch godsbegrip hanteert, zal moeite hebben met veel passages uit het Oude Testament die God als hoogst geraakt tekenen. Ook gewelddadige passages in het Oude Testament werden, vooral in en na de Verlichting, als aanstootgevend gemarkeerd en op dezelfde wijze als accommodaties geïnterpreteerd.¹⁵ Een groot bezwaar tegen dit procédé is dat de werkelijke God vooral buiten de geschiedenis blijft staan, achter zijn openbaring.

Naast deze correctie op een filosofisch godsbegrip dat onveranderlijkheid als typerend voor God beschouwt, is ook een afgrenzing nodig van het tegenovergestelde gevaar in hegeliaans-idealistische vormen van denken, namelijk dat God samenvalt met de geschiedenis.¹⁶ God is niet de geschiedenis zelf, is ook niet één onder de vele actoren in de geschiedenis, maar Hij is Heer van de geschiedenis. In de opstanding van Jezus Christus is gebleken dat God de hele geschiedenis in handen heeft. Het is geen open vraag meer of God het wint. Was dat wel zo, dan dreigde alsnog een vorm van dualisme van God versus het kwaad, waarbij het kwaad zozeer een eigenstandige macht wordt dat het een open vraag blijft of God het wint. Een dergelijk dualisme doet tekort aan God als Schepper én Verlosser.

13 Zie bijvoorbeeld hoe God klaagt over Israël in Jes. 1,2-3.

14 Zie hierover mijn *Divine Accommodation in John Calvin's Theology. Analysis and Assessment*, Göttingen 2011.

15 Vergelijk hoe J.S. Semler zocht naar 'die wirklichen reinen Grundsätze des Christentums', zie Gottfried Hornig, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie: Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther*, Göttingen 1961, 224-225.

16 Vergelijk G. van den Brink, 'De hedendaagse renaissance van de triniteitsleer. Een oriënterend overzicht', *Theologia Reformata* 46 (2003), 210-240, m.n. 232-233.

Na deze houtskoollijnen ligt de vraag op tafel: welke weg kunnen we gaan tussen docetisme (God gaat niet echt in, in de geschiedenis) en dualisme (het kwaad is een reële tegenspeler, tegen God opgewassen)? De christelijke theologie heeft de belijdenis dat God zowel werkelijk Heer is van de geschiedenis als handelend in de geschiedenis, steeds verwoord in de triniteitsleer: God is zowel de auteur van het stuk als een van de spelers in het stuk.¹⁷

4. Trinitarisch perspectief: de Vader van Jezus Christus

Mede om een algemeen theïstisch godsbegrip af te wijzen en positief Gods openbaring in de geschiedenis te verwoorden, wordt door veel moderne theologen benadrukt dat Gods openbaring zelfopenbaring is: God openbaart niet maar enkele waarheden ten aanzien van zichzelf, maar Hij deelt zichzelf mee en zijn gemeenschap met ons.¹⁸ In kruis en opstanding zien we hoe God zelf is; er is dus geen God die zich nog ergens achter de openbaring verborgen houdt. In verband daarmee wordt vaak de these van Karl Rahner geciteerd dat de economische triniteit (=de in de heilsgeschiedenis werkzame triniteit) de immanente ('eeuwige') triniteit is en omgekeerd.¹⁹ Deze befaamde Rahnerthese en het accent op zelfopenbaring hebben een antispeculatieve spits. Om God te kennen moeten we niet vanuit de geschiedenis naar de eeuwigheid proberen te kijken of zelfs op te klimmen, maar God is in onze mensengeschiedenis binnengekomen in Christus.

Nu zijn er nogal wat mogelijke interpretaties van die Rahnerthese; dat is waarschijnlijk een van de redenen waarom zo velen de these bijvallen.²⁰ Eén interpretatie is zeker af te wijzen, namelijk de gedachte dat God geheel samen zou vallen met de geschiedenis van zijn openbaring, waardoor God een stuk geschiedenis of de samenvatting van de geschiedenis zou worden, of de geschiedenis goddelijke trekken zou krijgen.²¹ God gaat niet alleen in de

17 De terminologie is die van Robert W. Jenson, 'The Trinity in the Bible', *Concordia Theological Quarterly* 68 (2004), 195-206, m.n. 202-203.

18 Vooral sinds Karl Barth is het in de moderne theologie gemeengoed om over openbaring als zelfopenbaring te spreken. Vgl. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I/1, Zürich 1932, 312, 324. Overigens kunnen de theologiehistorische wortels van deze idee tot op Hegel herleid worden; zie C. van der Kooi, *Als in een spiegel. God kennen volgens Calvijn en Barth. Een tweeluik*, Kampen 2002, 296-297.

19 Karl Rahner, 'Bemerkungen zum dogmatischen Traktat "De Trinitate"', in: *Schriften zur Theologie*, 4, Einsiedeln 1962, 115.

20 Zie voor een discussie over de betekenis van het 'ist' in de Rahnerthese bijvoorbeeld Josef Wohlmüt, 'Trinität - Versuch eines Ansatzes', in: Magnus Striet (ed.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*, Freiburg i.B. 2004, 33-69.

21 Deze kritiek werd al geuit door Walter Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 333.

geschiedenis in, maar blijft ook Heer van de geschiedenis. De gedachte van de *creatio ex nihilo* onderstreept dat God niet in de geschiedenis opgaat – evenals overigens het gereformeerde accent dat Christus naar zijn mensheid geleden heeft.²² Dus zijn immanente en economische triniteit niet in elk opzicht identiek. In deze zeer korte aanduidingen gaat het om de vrijheid van God. Nadat tegenover het klassiek theïsme krachtig de realiteit van Gods liefde en relationaliteit trinitarisch is verwoord, is het nodig om ook naar de andere kant af te grenzen. In de woorden van Noordmans: 'God die hoog is, kan ook laag zijn', maar dat betekent niet dat de hoge God zich wel - met absolute noodzakelijkheid – moet vernederen.²³

Deze zeer korte *quickscan* van triniteitstheologische motieven is voor het thema van deze bijdrage in drie opzichten behulpzaam.

Allereerst ten aanzien van de vragen rond de aard van het bijbels monotheïsme. Rahner stelt gewaagd dat de triniteitsleer een radicalisering, geen afzwakking, is van het bijbels monotheïsme.²⁴ De ene JHWH die zich in de geschiedenis openbaart als de Verlosser is ook de Heer van deze wereld. Hij staat erin en Hij staat erboven en toch zijn er geen twee goden, maar is er slechts één God. De God die hoog is, is geen ander dan de God die laag is. Dat betekent dat 'mono' in monotheïsme niet simpelweg als numeriek één dient te worden opgevat.²⁵ Ook is een simplificatie en reductie van monotheïsme tot monisme afgewezen. Het alternatief voor het dualisme dat Dekker (zie boven) terecht afwijst, is dus niet per se enige vorm van monisme; als Mastema niet de oorsprong van de dreiging is, betekent dat nog niet dat deze dreiging ondubbelzinnig Gods werk is zoals bijvoorbeeld de schepping wél het werk van God is.

Een tweede punt. In kruis en opstanding van Jezus Christus openbaart God zich ten volle en ten laatste. Zo is Hij. Niet alles wat God in zijn openbaring doet, is echter ondubbelzinnig zelfopenbaring. Hij kiest op zijn velerlei wegen vormen die aangepast zijn aan concrete mensen in bepaalde contexten; in die zin is er van accommodatie sprake.²⁶ Deze vormen van accommodatie staan

22 Magnus Striet, 'Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels', in: Magnus Striet (ed.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*, Freiburg i.B. 2004, 155-198; m.n. 179-182.

23 O. Noordmans, *Herscheping*, in: *Verzamelde Werken*, 2, Kampen 1979, 272.

24 K. Rahner, 'Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam', in *Schriften zur Theologie*, 13, Zürich 1978, 129.

25 Vergelijk de nauwkeurige studie van Nathan MacDonald, *Deuteronomy and the Meaning of Monotheism*, Tübingen 2003.

26 Zie Huijgen, *Divine Accommodation*, 377-384.

echter niet in dienst van Gods uiteindelijke onbeweeglijkheid, zoals de accommodaties die hierboven besproken werden, maar ze benadrukken juist zijn beweeglijkheid in de geschiedenis. Soms stelt Hij mensen op de proef, soms heeft Hij berouw. Soms is Hij zelfs als een loerende beer, een leeuw op verborgen plaatsen (Klaagl. 3,10). Uiteraard roept dat geregeld de vraag op (bij Jeremia, Job en anderen) hoe we het nu hebben met God. Maar op alle verschillende wegen die God gaat, blijft Hij onveranderlijk dezelfde in zijn trouw. Daaraan konden Abraham én Izaäk, Mozes én Zippora zich vastklampen.

Het derde is het belangrijkste. God heeft zijn eigen Zoon de gevaarlijkste weg laten gaan. Niet langs de rand van de afgrond, maar erin. Mozes gaat in die merkwaardige nacht vrijuit vanwege het bloed van een ander dat vloeit. Voor Jakob ging na een andere nacht de zon op, waarna hij – zij het gewond – een nieuwe dag in kon gaan. Maar toen het voor Jezus Christus nacht werd, ging Hij ook daadwerkelijk de dood in. Zijn Vader heeft Hem weer opgewekt en zo de machten van gevaar en dood overwonnen. Over enige dreiging die van God uit zou gaan, kunnen we niet meer spreken buiten kruis en opstanding om. De dood en het gevaar hebben het laatste woord niet.

In retrospect blijkt de eigen aard van het oudtestamentisch monotheïsme zich hier niet tegen te verzetten, integendeel. De God van Israël is hoog verheven, maar daalt ook laag neer. Hij heeft alles in handen, maar raakt ook teleurgesteld in zijn volk. De dynamische spanning tussen God de auteur van de geschiedenis en God de actor in de geschiedenis tendeeft achteraf bezien naar de incarnatie. Hij blijkt *deus incarnandus* te zijn: als spreken niet genoeg blijkt te zijn, dan komt Hij.²⁷ Al met al blijkt in trinitarisch perspectief bij paaslicht dat God daadwerkelijk goed is. Maar kan God daarmee dan absoluut niet meer ‘gevaarlijk’ genoemd worden? Het spannendst is die vraag in eschatologisch perspectief: lopen mensen daadwerkelijk het gevaar voor altijd verloren te gaan?

5. Eschatologisch perspectief: God doet recht

Gaat er nu nog altijd dreiging van God uit, zoals er in het Oude Testament dreiging uitging richting zijn volk Israël, maar vooral richting de volken? Of is de situatie na Pasen zodanig veranderd dat deze dreiging niet meer voorstelbaar is?

Voordat die vraag beantwoord wordt, dient wel genoteerd te worden dat de geweldservaring van het nieuwtestamentische volk van God allereerst bestaat uit onderdrukking en uitsluiting als deel van de weg van Jezus Christus

27 Noordmans, *Herscheping*, 223.

(vergelijk 1 Pet. 4). In de wereld hebben zijn discipelen verdrukking, ze nemen het kruis op zich om Hem te volgen. De schrijver van de brief aan de Hebreeënen kan zelfs aan christenen die in hun directe omgeving met geloofsafval te maken hebben, schrijven dat ze vol moeten houden, omdat er nog geen bloed vloeit (Hebr. 12:4). Terecht heeft A. van de Beek ten aanzien van Israël erop gewezen dat Gods verkiezing doorgaans lijden betekent.²⁸ In nieuwtestamenteel licht verandert dat beeld niet.

Vervolgens is vooral het eschatologische oordeel van belang. Collega Van Houwelingen beschrijft het gericht waarbij Gods vijanden eindigen in een poel van vuur en zwavel (Op. 20,7–10).²⁹ Nu is er in veel huidige theologie onmiskenbaar een tendens tot alverzoening zichtbaar, passend bij een modern, humaan en relationeel godsbeeld.³⁰ Gods wraak en Gods oordeel zijn ongemakkelijke thema's geworden. Dat is een kennelijk verschil met de Schriften van het Oude én Nieuwe Testament, waarin de oordeelsdag waarop Gods vijanden vergaan, onmiskenbaar een troost is voor Gods volk. Dat klinkt op het eerste gehoor misschien als ressentiment, maar het is juist het uit handen geven van wraak en wraakgevoelens aan God die rechtvaardig oordeelt. Ook de Heidelbergse Catechismus vermeldt het als troostrijk dat God 'al zijn en mijn vijanden [wel in die volgorde!, AH] in de eeuwige verdoemenis zal werpen'.³¹ Dit is niet een thema in de marge van het Nieuwe Testament, maar het is nauw gerelateerd aan de komst van het Koninkrijk. Er is een strijd gaande in deze wereld, die roept om een finaal oordeel, waarin God de dingen rechtzet.

Uiteindelijk gaat het om niets minder dan de gerechtigheid van God, die hét kenmerk is van de nieuwe hemel en de nieuwe aarde (vgl. 2 Petr. 3,13). Daarmee wordt de oudtestamentische overtuiging opgenomen dat er een God is die recht doet op de aarde (Ps. 58,12). De beul houdt geen oneindige voor-sprong op het slachtoffer en God hoort de roep van de zielen onder het altaar: 'Tot hoelang, heilige en waarachtige Heerser, oordeelt en wreekt U ons bloed niet aan hen die op de aarde wonen?' (Op. 6,10). Uiteraard gaat er van deze God die recht doet op aarde, dreiging uit.

Deze dreiging van het oordeel laat zich niet wegverklaren als iets marginaals. Tegenover een al te humaan godsbeeld stelt A. van de Beek in dit verband terecht: 'Het paradigma voor de godsleer is niet geborgenheid, maar

28 A. van de Beek, *De kring om de Messias. Israël als volk van de lijdende Heer*, Zoetermeer 2002.

29 Van Houwelingen in deze bundel.

30 A. van de Beek, *God doet recht. Eschatologie als christologie*, Zoetermeer 2008, 269.

31 Heidelbergse Catechismus, v&a 52.

gerechtigheid'. Niet ons comfort biedt de ware troost – 'al deze dingen zoeken de heidenen ook [...] Maar zoek eerst het Koninkrijk van God en Zijn gerechtigheid, en al deze dingen zullen u erbij gegeven worden' (Mat. 6,32–33).

Daarmee is de dreiging van het oordeel wel gekwalificeerd. Het is geen apocalyptische dreiging zonder meer, maar de komst van de Mensenzoon: de Rechter aan wie het oordeel voltrokken is.³² Over Gods oordeel kunnen we dan ook niet spreken zonder direct het oordeel dat geschied is op Golgotha mee te bedenken. Dat betekent enerzijds dat er hoop is voor mensen die veroordeling verdienen (en wie heeft het oordeel niet verdiend?). Juist de misdadiger op Golgotha ontvangt de belofte dat hij met Jezus in het paradijs mag zijn (Luc. 23,43). Anderzijds is het oordeel juist zo vreeswekkend, omdat het de dag is van de toorn van het Lam (Op. 6,16–17). Het Nieuwe Testament wijst erop dat God tegen bepaalde mensen uiteindelijk 'nee' zegt, dat Hij dat terecht doet en dat Hij daarmee juist gerechtigheid oefent. Dit klinkt uitermate weerbarstig, omdat deze dreiging zich niet laat functionaliseren of contextualiseren, maar juist het *laatste* oordeel betreft. De dreiging én troost ervan zijn dat het laatste gericht niet door mensen wordt geveld, maar door de levende God.

Is de gevaarvolle God ook onze God? Jazeker, maar dan wel in deze toonsoort: 'Zie, dit is onze God; wij hebben Hem verwacht, en Hij zal ons verlossen. Dit is de Heere, wij hebben Hem verwacht, wij zullen ons verheugen en verblijden in Zijn heil' (Jes. 25,9). Dit gaat over die toekomst waar men nergens kwaad zal doen of verderf aanrichten, 'want de aarde zal vol zijn van de kennis van de Heere zoals het water de bodem van de zee bedekt' (Jes. 11,9).

32 Vgl. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/1, Zürich 1960, 231: 'Der Richter als der an unserer Stelle Gerichtete'.