

---

# Is het gebed een dialoog?

P.D. Dekker

---

## Abstract

This article explores the nature of prayer: is prayer dialogue? If so, how does this relate to the experience of the petitioner? In conversation with John Calvin, Sarah Coakley and Gerrit Immink, this essay argues that prayer is a dialogue in which the petitioner and God maintain their subjectivity, but in asymmetrical and reciprocal ways. It is argued that the affirmation of God's subjectivity in prayer affects both the doctrine of God and theological anthropology in numerous ways. The most important of these is a diminished emphasis on causality in the approach to God and therefore a less deterministic history than is often assumed in the Reformed tradition. It also affords a serious reconsideration of the influence of the petitioner through prayer in Christ's reign.

---

## 1. Inleiding

Bidden is voor veel christenen lastig. Menig gelovige ervaart dat er legio (oppervlakkige) redenen kunnen zijn om niet onafgebroken te bidden: geen concentratie, geen tijd, geen zin... Niet voor niets moet Paulus ons aansporen om onophoudelijk te bidden (bijv. 1 Tes. 5:17). In een recent themanummer over gebedsverhoring van het kerkelijke tijdschrift *Onderweg* exploreert Dolf te Velde een andere aanleiding, meer existentieel van aard dan tijd- of concentratiegebrek: heeft bidden eigenlijk wel zin?<sup>1</sup> Een belangrijk aspect van het antwoord van Te Velde bestaat in de noodzaak van goed luisteren. 'Bij bidden hoort dat wij met onze gedachten, wensen en gevoelens steeds meer afgestemd raken op God, en daardoor ook gevoeliger worden voor de signalen die van God komen.'<sup>2</sup> Impliciet in deze uitspraak is de aanname dat God spreekt in het nu. In het gebed proberen wij deze signalen op te vangen.<sup>3</sup> Op deze wijze

---

1 Dolf te Velde, 'Bidden tussen spreken en luisteren', *Onderweg*, 30-10-2017, 6-9.

2 Te Velde, 'Bidden', 8.

3 Vergelijk hiervoor ook het in charismatische kringen gebruikelijke 'ministry-gebed'. Twee gelovigen bidden in deze gebedspraktijk voor een derde persoon waarbij ze in stilte ontvankelijk willen zijn voor signalen van God in de vorm van beelden, bijbelteksten, liedteksten etc. Zie voor een uitgebreidere omschrijving 'Ministry-gebed', *New-Wine*, geraadpleegd 10 oktober 2017. Beschikbaar via <http://www.new-wine.nl/connect/ministry-gebed/>.

zou het gebed in zekere zin een ontmoeting, een dialoog, kunnen en moeten zijn. Verschillende theologen, recentelijk nog Immink in zijn boek *Bidden in het besef van Gods tegenwoordigheid*, betogen dat er voor de opvatting ‘gebed is dialoog’ ook bijbelse en systematisch-theologische grond is. Het is echter de ervaring van sommige gelovigen dat het gebed vooral een monoloog is. Gods spreken wordt niet gehoord; de bidder krijgt geen beelden door. Het kan lijken alsof het gebed voor langere tijd, of zelfs uitsluitend, onder een gesloten hemel plaatsvindt.

Dit artikel onderzoekt op welke manieren theologen proberen te beargumenteren dat het christelijke gebed ontmoeting is. Hierbij zal er in het bijzonder aandacht zijn voor de concrete gebedservaring en voor de manier waarop een theoloog zich daarvan rekenschap geeft. Dit zal de context zijn waarin de vraag gesteld zal worden of het gebed theologisch gezien een dialoog is, en zo ja, hoe dan. De theologen die op deze wijze de revue zullen passeren zijn Johannes Calvijn (§2), Sarah Coakley (§3) en Gerrit Immink (§4). Calvijn is gekozen als prominente vertegenwoordiger van de gereformeerde traditie. Zijn benadering is hoofdzakelijk bijbels-theologisch van aard met een sterk pastorale spits. Coakley wordt besproken als een recente en verrassende stem in het systematische debat. Coakley koppelt in haar benadering historische en systematische perspectieven aan een sterk mystieke gebedsbeleving. Zoals zal blijken, vormt Coakley’s benadering een duidelijke tegenhanger van die van Calvijn. Dit is behulpzaam om beter zicht te krijgen op de eigenheid van beide benaderingen. Voor Immink is gekozen omdat hij recentelijk in de Nederlandse context het gebed als systematisch thema weer op de agenda heeft gezet. Zijn benadering wordt gekenmerkt door een antropologische insteek. De ongelijksoortige benaderingen van Calvijn, Coakley en Immink illustreren iets van de veelkleurigheid van het systematische debat en kunnen vanuit een uitgebreide vergelijking helpen om het thema ‘gebed’ vanuit een breed perspectief te onderzoeken.

Na een schets van de benaderingen van Calvijn, Coakley en Immink zullen de verschillende posities geëvalueerd worden, onder verwijzing naar secundaire literatuur over het thema ‘gebed’. Onderzocht zal worden of de auteurs hun stelling, namelijk dat het gebed een ontmoeting is, theologisch afdoende kunnen onderbouwen. Er zal hierbij apart aandacht gegeven worden aan de ervaring van de bidder, waarna bekeken zal worden hoe het gevondene samenhangt met andere delen van de theologie (§5). Het ligt voor de hand dat de aandacht voor een aanzienlijk deel uit zal gaan naar het vraaggebed, want een vraag veronderstelt in zekere zin een antwoord. Dit artikel zal zich echter niet tot het vraaggebed beperken. Ter afsluiting zullen de conclusies worden gegeven (§6).

## 2. Johannes Calvijn

Het gaat voorbij aan het doel van dit artikel om (de ontwikkeling van) Calvijns denken over het gebed in al zijn geschriften weer te geven. Om deze reden zal Calvijns uitgebreide thematisering van het gebed in de laatste editie van zijn *Institutie* (1559) dienen als voornaamste bron voor dit onderzoek.<sup>4</sup> Calvijn heeft het hoofdstuk over het gebed als titel gegeven: ‘Het gebed – de voornaamste oefening van het geloof, waardoor wij elke dag Gods weldaden verkrijgen’.

### 2.1 Gebed als asymmetrische ontmoeting

Het gebed is bij Calvijn een voluit trinitarisch gebeuren waarin de mens tot God, de Vader, nadert.<sup>5</sup> De Geest schenkt de mens hiertoe de woorden en helpt om op te klimmen tot Gods zuiverheid.<sup>6</sup> Door in zijn naam te bidden gaat de gemeente achter Jezus Christus aan, die ‘de troon van de geduchte heerlijkheid’ voor ons verandert in een ‘troon van genade’.<sup>7</sup> God wil gebeden worden, Hij wil dat wij onze nood bij Hem bekendmaken en Hem vragen om de weldaden die Hij ons beloofd heeft.<sup>8</sup> Het gebed geschiedt dus onder de gezichtspunten van gebod en belofte.<sup>9</sup> In het gebed komt de theologische inzet van Calvijn tot een concentratie en een climax: de mens ontbeert elke mogelijkheid om tot zaligheid te komen, maar in de plaats van onze ellende biedt God in Christus de mens zijn weldaden aan.<sup>10</sup> In het gebed vraagt de mens om dit geluk, en door de voorbede van Christus wil God het ons schenken.<sup>11</sup> Dit is de kern van de ontmoeting zoals die in het gebed plaatsvindt. Deze ontmoeting is sterk asymmetrisch van aard: wij hebben niets, God heeft alles, ons rest dus niets anders dan te vragen.<sup>12</sup> Hieruit leidt Calvijn vier gebedsregels af, die er vooral toe dienen te waken dat wij bidden

4 Calvijn, *Institutie*, III,20. Citaten zijn ontleend aan de recente vertaling van De Niet, *Institutie: of onderwijzing in de christelijke godsdienst*, Houten 2009.

5 O.a. Calvijn, *Institutie*, III,20,1, 8, 14.

6 Calvijn, *Institutie*, III,20,5.

7 Calvijn, *Institutie*, III,20,17.

8 Calvijn, *Institutie*, III,20,1, 2.

9 Calvijn, *Institutie*, III,20,13. Cf. W. van 't Spijker, *Bij Calvijn in de leer: een handleiding bij de Institutie*, Houten 2004, 162.

10 Deze theologische inzet keert in elke editie van Calvijns *Institutie* terug en vormt een samenvatting van zijn theologie. Zie hiervoor Van 't Spijker, *Bij Calvijn in de leer*, 157-158.

11 Calvijn, *Institutie*, III,20,20.

12 Calvijn, *Institutie*, III,20,28.

zonder ons bewust te zijn van ons eigen gebrek en van Gods heiligheid en goedheid.<sup>13</sup>

## 2.2 Nuttige gebedstheologie

Calvijns bespreking van het gebed wordt gekenmerkt door een antropologische focus; hij is vooral geïnteresseerd in de vraag wat het gebed betekent voor de (ervaring van de) bidder.<sup>14</sup> Deze gerichtheid op het nut voor en de ervaring van de gelovige lijkt karakteristiek voor Calvijns theologiseren.<sup>15</sup> Een consequentie hiervan in zijn bespreking van het gebed is dat Calvijns uitspraken niet altijd even precies of systematisch-consistent lijken te zijn. Zo onderschrijft Calvijn bijvoorbeeld enerzijds de onveranderlijkheid van God (wij bidden daarom niet om God op de hoogte te brengen van ons wel en wee, maar vooral omdat het gebed ons geloof levend houdt),<sup>16</sup> maar suggereert hij anderzijds dat God zich wel laat verbidden door Christus.<sup>17</sup>

Beschouwt Calvijn het gebed als dialoog? Wanneer een dialoog doelt op een actief spreken en antwoorden van beide zijden, dan zou je dat zo kunnen zeggen met Calvijn (cf. §5.1 en §5.2). Zijn aandacht gaat vooral uit naar de biddende mens, maar God is een God die gebeden verhoort (zij het niet altijd zoals wij dat wensen of verwachten). Deze verhoring is bij Calvijn primair betrokken op het schenken van de weldaden die wij ontberen, ten diepste in de (tweede) komst van Christus.<sup>18</sup> Calvijn verbindt het dialogische karakter

13 Calvijn, *Institutie*, III,20,4-16. De vier gebedsregels luiden: 1) Onze geest dient zuiver op God gericht te zijn; 2) Het gebed dient gekenmerkt te zijn door verlangen naar Gods weldaden, vanuit het besef van ons eigen gebrek; 3) De bidder dient alles van God te verwachten, vanuit het besef van zijn eigen onvermogen; 4) Het gebed dient gestempeld te zijn door hoop en vertrouwen op verhoring. Aan de hand van deze regels stelt Calvijn verschillende gebeden uit de Bijbel onder kritiek, zoals het gebed van Jotam om rampspoed over de inwoners van Sichem (Recht. 9:20) en het gebed van Abraham om het behoud van de inwoners van Sodom (Gen. 18:23 e.v.) (Calvijn, *Institutie*, III,20,15).

14 Het verbaast dan ook niet dat Immink vooral gebruikmaakt van het gedachtengoed van Calvijn in zijn bespreking van de biddende mens. Zie Gerrit Immink, *Bidden in het besef van Gods tegenwoordigheid*, Zoetermeer 2016, m.n. 98-113.

15 Calvijn, *Institutie*, I,5,9. Cf. Cornelis van der Kooi, *Als in een spiegel: God kennen volgens Calvijn en Barth*, Kampen 2005<sup>4</sup>, 116-120; Van 't Spijker, *Bij Calvijn in de leer*, 63.

16 Calvijn, *Institutie*, III,20,3.

17 Calvijn, *Institutie*, III,20,17.

18 Calvijn, *Institutie*, III,20,52. Cf. Wilfried Härle, 'Den Mantel weit ausbreiten: Theologische Überlegungen zum Gebet', *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* (2009), 241-242, 244, 247.

van het gebed dus niet met een direct (i.e. in het gebedsmoment) hoorbaar of zichtbaar spreken van God, hoewel het antwoord van God op het gebed zeker in geloof ervaarbaar is.<sup>19</sup>

### 3. Sarah Coakley

Als uitgangspunt voor deze paragraaf is gekozen voor het hoofdstuk 'Praying the Trinity: a neglected patristic tradition' uit Coakley's boek *God, Sexuality and the Self*.<sup>20</sup> In dit boek wil de feministische theologe laten zien hoe seksualiteit samenhangt met 'verlangen' als predicaat van God. Van hieruit wil zij een antwoord geven op hedendaagse vragen naar de triniteit.<sup>21</sup> In dit verband onderzoekt zij de relatie tussen het gebed en de triniteitsleer.

#### 3.1 Gebed als opgenomen worden in het leven van God

Volgens Coakley is het gebed een ontmoeting op een heel bijzondere manier: in het gebed wordt de bidder opgenomen in het leven van God zelf.<sup>22</sup> Zij komt tot deze conclusie op basis van de ervaring van gelovigen die contemplatief of charismatisch bidden (zie §3.2) en zij ziet hiervoor aanknopingspunten in Romeinen 8 en Galaten 4:6.<sup>23</sup> De Geest activeert de mens en brengt de mens tot spreken.<sup>24</sup> Volgens Coakley incorporeert de Geest de mens in een goddelijke beweging die uit en tot de Vader 'vloeit', met als doel om de hele geschapen werkelijkheid Christus gelijkvormig te maken.<sup>25</sup> De ontmoeting tussen God en de bidder is zo intiem dat de bidder helemaal opgenomen wordt in de dynamiek die God zelf is.<sup>26</sup>

De gebedservaring die Coakley beschrijft en waarvoor ze aanknoopt bij Romeinen 8 is voor haar een indicatie van een andere benadering van de triniteit. Deze benadering begint bij de prioriteit van de Geest (in aansluiting bij

19 Calvijn, *Institutie*, III,20,2: 'Daarmee roepen wij namelijk de hulp in van Zijn voorzienigheid waardoor Hij voor de behartiging van onze belangen waakt, en van Zijn kracht waarmee Hij ons ondersteunt, zwak en bijna geheel bezweken als wij zijn, en van Zijn goedheid waarmee Hij ons, jammerlijk met zonden beladen, in genade aanneemt.' Cf. Immink, *Bidden*, 99, 103-104, 107.

20 Sarah Coakley, *God, Sexuality and the Self: An Essay on the Trinity*, Cambridge 2013, 100-151.

21 Coakley, *God, Sexuality and the Self*, 1-2.

22 Coakley, *God, Sexuality and the Self*, 111. Cf. Immink, *Bidden*, 146.

23 Coakley, *God, Sexuality and the Self*, 111-112, 115, 117.

24 Cf. Immink, *Bidden*, 146-147.

25 Coakley, *God, Sexuality and the Self*, 111-114.

26 Voor kritiek op m.n. deze interpretatie van Romeinen 8, zie Härle, 'Den Mantel weit ausbreiten', 235-237.

het bijbelse taalveld van het 'geleid worden door de Geest'.<sup>27</sup> Deze benadering contrasteert Coakley met een in haar ogen meer lineaire benadering van de triniteitsleer (i.e. de Vader zendt de Zoon, de Geest zet de aanwezigheid van de Zoon voort) die vooral aansluit bij de taal en de theologie van het Johannes-evangelie en het boek Handelingen, waarbij de Geest volgens haar op een sub-ordinatiaanse wijze slechts als voortzetting, haast als verlengstuk, van Christus gezien wordt.<sup>28</sup> Zij verbindt deze beide manieren om de triniteit te benaderen met twee verschillende kerkstructuren: een structuur waarbij de prioritering van de Geest tendeeert naar het sektarische en soms zelfs het ketterse, en een structuur waarbij de lineaire benadering weerspiegeld wordt in een hiërarchische kerkstructuur met veel nadruk op autoriteit.<sup>29</sup> Coakley wil deze twee structuren niet tegen elkaar uitspelen, maar wijst op een derde mogelijkheid, waarbij de pneumatologische benadering zorgt voor mystiek in de traditionele kerk en dus niet buitenkerkelijke sektarische bewegingen.<sup>30</sup> Zoals in de evaluatie duidelijk zal worden, roept deze visie op mystiek en kerk vragen op voor de universaliteit van de gebedspraktijk die Coakley beschrijft.

### 3.2 *Dialogo als 'a movement of divine reflexivity'*

Coakley wil aansluiten bij de ervaring van gelovigen: zij die contemplatief of charismatisch bidden, hebben de ervaring dat 'the dialogue of prayer is strictly speaking not a simple communication between an individual and a divine monad, but rather a movement of divine reflexivity, a sort of answering of God to God in and through the one who prays'.<sup>31</sup> In zijn ervaring neemt de bidder God waar als 'ineluctably trifaceted': hij ervaart God als drie aspecten van de gebedservaring.<sup>32</sup> De bidder wordt in deze gebedservaring opgenomen; hij speelt hier zelf ten diepste geen actieve rol in.<sup>33</sup> De mystieke gebedstheologie zoals Coakley die voorstaat, een die hand in hand gaat met een ascetische (in de zin van: door lichamelijke oefening en transformatie verkregen)

27 Coakley, *God, Sexuality and the Self*, 112, 118.

28 Coakley, *God, Sexuality and the Self*, 111-112, 134.

29 Coakley, *God, Sexuality and the Self*, 12, 116-118.

30 Coakley, *God, Sexuality and the Self*, 118. Volgens Coakley is echte trinitarische orthodoxie van nature het meest aan de randen van traditionele kerken te vinden; sterke autoritaire controle op de leer is geen garantie voor orthodoxie in kwalitatieve zin (12-13).

31 Coakley, *God, Sexuality and the Self*, 112-113.

32 Coakley, *God, Sexuality and the Self*, 114. Het gebed is de enige ervaring op basis waarvan er aan de Geest een aparte hypostase toegekend kan worden, aldus Coakley (113).

33 Coakley, *God, Sexuality and the Self*, 115: 'prayer at its deepest is God's, not ours, and takes the pray-er beyond any normal human language or rationality of control'.

zuivering van seksuele verlangens in en door de Geest,<sup>34</sup> doet een aanspraak op elke gelovige: goede theologie komt alleen voort uit de praktijk van het gebed, de contemplatie en de aanbidding (op de pneumatologische wijze zoals ze die in haar boek beschrijft).<sup>35</sup> Alle gelovigen zouden zich moeten toeleggen op deze praktijken om zo tot een dieper inzicht in en een diepere overgave aan God te komen.<sup>36</sup>

#### 4. Gerrit Immink

Immink exploreert in zijn boek *Bidden in het besef van Gods tegenwoordigheid* de vraag naar Gods tegenwoordigheid en werkzame presentie in het gebed en de merkbaarheid hiervan voor de bidder.<sup>37</sup> Aangezien deze thematiek dicht bij de kernvraag van dit artikel ligt ('Is het gebed een dialoog?'), zal Immink's hele boek in deze bespreking worden betrokken. Hierbij dient bij voorbaat gesteld te worden dat Immink in zijn boek veel lijnen trekt die niet altijd even duidelijk met elkaar in verband staan. Dit lijkt voort te komen uit zijn verlangen om aan zo veel mogelijk theologische tradities recht te doen. Dit geeft een complexe dynamiek aan Immink's boek en maakt het niet altijd even eenduidig of nauwkeurig. In wat volgt zal ik de essentie van Immink's benadering van het gebed onder woorden brengen.

##### 4.1 Tussen asymmetrie en gelijkwaardigheid

In het gebed heeft de bidder een besef van Gods werkzame presentie en dit besef correspondeert met de werkelijkheid van Gods aanwezigheid als (handelend) subject.<sup>38</sup> Deze werkelijkheid is niet waarneembaar met onze gebruikelijke kenmiddelen (ratio en zintuigen), maar is wel toegankelijk in het geloof.<sup>39</sup> Het gebed veronderstelt twee subjecten. Daarom kan het gebed het beste gekarakteriseerd worden als ontmoeting.<sup>40</sup>

34 Coakley, *God, Sexuality and the Self*, 6-7, 18, m.n. 308-339.

35 Coakley, *God, Sexuality and the Self*, 16. Cf. de opmerking dat de noodzaak van ascetische zuivering universeel is (9).

36 Cf. Coakley, *God, Sexuality and the Self*, 18-19.

37 Immink, *Bidden*, 26.

38 Cf. L. Harold de Wolf, 'The Influence of Prayer on God and Man: Prayer Involves a Faith and Belief that God Can Be Confidently Expected to Respond to Human Prayer', *Pastoral Psychology*, 4 (1953), 19: 'It is hard to see how the subjective values of prayer which are so often lauded (...) can be forthcoming without belief in its objective efficacy for the actual changing of God's action.'

39 Immink, *Bidden*, 107, 110.

40 Immink, *Bidden*, 18.

De aard van de gebedsontmoeting is voor Immink een aangelegen punt. In de negentiende eeuw, in reactie op de Verlichting, zag men de gebedsontmoeting als een zaak van het innerlijk: in zijn innerlijk ontmoet de mens God en in het innerlijk van de mens openbaart God zich.<sup>41</sup> Om te voorkomen dat hiermee de zelfstandige subjectiviteit van God buiten ons innerlijk om in het gedrang komt, benadrukten theologen van de twintigste eeuw het antwoordende karakter van het gebed: God is de Ander die ons roept, waarna en waarop wij antwoorden.<sup>42</sup> Immink wil deze beide benaderingen met elkaar in balans brengen, om te voorkomen dat de subjectiviteit van de mens en de wederkerigheid van het gebed onderbelicht raken.<sup>43</sup> Onderdeel van de menselijke subjectiviteit is dat de mens zich richt op God met al zijn noden en zorgen, met alles wat hem of haar bezighoudt.<sup>44</sup> Door God aan te roepen evocert de mens een gebeuren. Immink maakt niet helemaal duidelijk of de mens ten diepste Gods aanwezigheid evocert, of dat hij vooral een sterker bewustzijn van Gods aanwezigheid bij zichzelf oproept.<sup>45</sup> Toch zal dit voor hem geen probleem zijn, omdat deze twee uiteindelijk niet los van elkaar gezien kunnen worden: het *beseft* van Gods aanwezigheid is onlosmakelijk verbonden met de *werkelijkheid* van Gods aanwezigheid.<sup>46</sup>

#### 4.2 Dialoog als de zin van het gebed

Bidden is spreken met God.<sup>47</sup> Dit betekent voor Immink dat het aangesproken worden door God en het luisteren naar zijn stem kernonderdelen van de gebeds-

41 Immink, *Bidden*, 34-45.

42 Immink, *Bidden*, 19, 23.

43 Immink, *Bidden*, 15, 24, 95-96. Wanneer de subjectiviteit van de mens buiten beschouwing gelaten wordt, of zelfs afgewezen wordt als belemmerend voor het ware bidden, dan dreigt het gebed uiteindelijk te resulteren in een leeg ritueel, aldus Immink (Immink, *Bidden*, 100). In het gebed blijkt de asymmetrische verhouding het beste in de bede om vergeving. In het gebed komt de mens tot vernieuwd inzicht dat Gods trouw ook de diepe grens doorbreekt die de zonde trekt tussen Schepper en schepsel/schepping (Immink, *Bidden*, 52, 61). Een voorbeeld van een hedendaagse theoloog die inzet bij de asymmetrie van het gebed op een manier die kwetsbaar is voor de kritiek van Immink is Härle, 'Den Mantel weit ausbreiten', m.n. 236-237, 244, 247.

44 Immink, *Bidden*, 11, 130.

45 Immink, *Bidden*, 103, 113, 138-140. Voor een verdediging van de positie dat de mens in het gebed een groter bewustzijn bij zichzelf evocert, zie Christiane Tietz, 'Was heißt: Gott erhört Gebet?', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 106 (2009), 340-343.

46 Vermoedelijk zal Immink deze verwevenheid rekenen tot het geheimenis van het gebed (cf. Immink, *Bidden*, 19).

47 Immink, *Bidden*, 200.



praktijk zijn; het gebed is meer dan mediteren.<sup>48</sup> Dit is niet alleen een theologisch uitgangspunt maar ook de ervaring van gelovigen.<sup>49</sup> Het horen van Gods stem probeert Immink te begrijpen aan de hand van het begrippenpaar Woord-Geest: de stem van God valt niet samen met het Woord dat vlees geworden is, of met de Schriften, maar ontspringt hier wel aan.<sup>50</sup> De stem van God staat volgens Immink voor een heel palet aan 'werkingen' van God (zoals de ervaring van een nieuw elan, vernieuwd vertrouwen op God, etc.), die allemaal uitdrukking zijn van een nieuw, geïntensifieerd, op de huidige situatie betrokken verstaan van Gods Woord.<sup>51</sup> In de dialoog toont God zich conform zijn nieuwe werkelijkheid.<sup>52</sup> Het is daarom ook van belang om te zien dat het gebed echt een ontmoeting is, want een ontmoeting is een geheimenis dat verandering teweegbrengt en voor nieuwe ontdekkingen zorgt.<sup>53</sup> Ontkennen dat de bidder Gods ervaringen zou opdoen tijdens of na het gebed doet volgens Immink geen recht aan het gebed als 'performance', aan de evocerende werking van bidden.<sup>54</sup> Sterker nog, het groeiende besef van Gods tegenwoordigheid en de verwachting dat God zich zal tonen is in feite de diepste zin van ons bidden.<sup>55</sup>

## 5. Evaluatie

### 5.1 De aard van de ontmoeting als consequentie van het theologisch uitgangspunt

Wanneer valt het christelijke gebed onder de noemer 'ontmoeting'? De minimumdefinitie is mijns inziens, aansluitend bij Immink, dat twee personen, namelijk God en de mens, tijdens het gebed in contact met elkaar staan en daarin beiden hun subjectiviteit behouden. Dit sluit opvattingen uit waarbij de mens slechts met zichzelf in contact staat en opvattingen waarbij God slechts met zichzelf in contact staat.<sup>56</sup> Wanneer een van beide gesprekspartners geen

---

48 Immink, *Bidden*, 19-20, 119-122, 129, 131.

49 Immink, *Bidden*, 128-129.

50 Immink, *Bidden*, 119.

51 Immink, *Bidden*, 121-123, 129, 140. Door te spreken over de 'stem' van God wordt Gods subjectiviteit gearticuleerd (129).

52 Immink, *Bidden*, 210-212.

53 Immink, *Bidden*, 119, 114-115.

54 Immink, *Bidden*, 131.

55 Immink, *Bidden*, 210-212.

56 Een voorbeeld van een opvatting die het gebed reduceert tot de mens die in gesprek is met (een projectie van) zichzelf, vinden we bij Ludwig Feuerbach. Cf. Immink, *Bidden*, 37-40. Zoals zal blijken, kan de visie van Coakley beschouwd worden als een opvatting van het gebed waarbij de mens van zijn subjectiviteit ontdaan is.

subjectiviteit heeft, wordt het gebed een naar binnen gekeerde activiteit.<sup>57</sup> Deze minimumdefinitie sluit opvattingen in die aan God of de mens enkel een luisterhouding toekennen. Luisteren impliceert immers subjectiviteit, omdat er nog altijd sprake is van een relatie tussen God en de mens.<sup>58</sup>

Zo bezien is het gebed in de benaderingen van Calvijn en Immink te definiëren als ontmoeting. Dit hangt nauw samen met hun theologische uitgangspunt. Calvijn gaat uit van een sterk asymmetrische verhouding waarbij de mens niets heeft en God de mens in Christus alles wil schenken. Immink zoekt, onder anderen in aansluiting bij Calvijn, naar een nieuwe balans tussen de asymmetrie van de relatie God-mens en de subjectiviteit van de mens en legt daarom een grote nadruk op de activiteit van de mens en op de manier waarop die activiteit ook daadwerkelijk iets (namelijk: Gods tegenwoordigheid) evoceert. Immink doet met zijn theologische insteek mijns inziens het meest recht aan de variatie in het bijbelse spreken over het gebed; Calvijn keurt gebeden waarin de mens God probeert te verbidden af en gaat hierin aanzienlijk verder dan de bijbelschrijvers, die zich doorgaans van dergelijk commentaar onthouden.<sup>59</sup> In de Bijbel proeven we in de asymmetrie, zoals Calvijn die treffend uitwerkt, ook de worsteling van de mens in het gebed met God. Dit noemt Immink de wederkerigheid van het gebed.<sup>60</sup> De mens brengt zijn noden voor Gods aangezicht (een notie die overigens zeker niet afwezig is bij Calvijn). Hij vraagt echter niet enkel om een groter besef van Gods tegenwoordigheid, maar ook echt om verandering in een specifieke situatie. Volgens het bijbelse getuigenis kan dit iets uitwerken bij God en dit werkt op zijn beurt

57 Cf. De Wolf, 'The Influence of Prayer', 18: 'If He [God] is aware [that I am addressing Him], then God himself is having an experience which he would not have had without my having prayed.'

58 In zijn verlangen om het gebed asymmetrisch te duiden, stelt Härle dat het gebed een zaak van 'Unterordnung' is: het is slechts zinvol wanneer een schepsel de Schepper aanroept. God roept niet zichzelf aan. Dit betekent voor Härle dat God niet subject in het gebed kan zijn. Gods 'antwoord' kan ook enkel bestaan in het uitvoeren van zijn eeuwige wil. Het verwondert dat Härle ondanks dit alles toch over het gebed als dialoog wil spreken. Zie Härle, 'Den Mantel weit ausbreiten', 235-237, 244, 247.

59 Calvijn, *Institutie*, III,20,15. Calvijn keurt bijvoorbeeld de boetedoening van Achab af, als ware die boetedoening geveinsd. De bijbelschrijvers onthouden zich echter van zulk commentaar. Voor Calvijn is de verhoring van Achabs gebed vervolgens een teken dat God ook slechte of ongepaste gebeden kan verhoren, terwijl het dus ten zeerste de vraag is of het hier om een ongepast gebed gaat.

60 Mooi inzicht in deze veelzijdige dynamiek tussen mens en God geeft W.H. Velema, *Gebeden in de Bijbel*, Kampen 1978, o.a. 9-14.

weer iets uit bij de mens.<sup>61</sup> In het gebed behoudt de mens dus zijn subjectiviteit, in de asymmetrie.<sup>62</sup> Op deze wijze is het vraaggebed de dragende grond van elk gebed: de ontvangende houding is nooit een gepasseerd station.<sup>63</sup>

Coakley's theologische inzet bestaat vooral in het herontdekken van 'verlangen' als predicaat van de trinitarische God zelf. In de gebedsontmoeting wordt de bidder volgens Coakley opgenomen in deze goddelijke, verlangende dynamiek. Hierdoor verdampt bij Coakley feitelijk de menselijke subjectiviteit in het gebed: de mens bidt, maar is hiertoe aangezet door de Geest en functioneert verder slechts als medium waarbinnen het goddelijke leven weerklinkt. Haar exegese van Romeinen 8 brengt verschillende waardevolle zaken aan het licht, zoals de betrokkenheid van de Geest op de bidder en de verrassende rol van de Zoon als *telos* van de schepping, maar gaat in het verabsoluteren van deze visie op het gebed voorbij aan de troostende intentie van de tekst voor de bidder die zelf niet goed weet waarvoor te bidden.<sup>64</sup> De Geest is geen vervanger van de subjectiviteit van de mens, maar stelt ons zijn 'zuchten' ter beschikking.<sup>65</sup> Op de keper beschouwd maakt Coakley dus haar wens om aan te sluiten bij de gedachte dat het gebed ontmoeting is niet waar. Sterker nog, waar Coakley graag de wederkerigheid van het gebed wil benadrukken, verliest zij die wederkerigheid volledig door de mens op te laten gaan in God. Schepper en schepping zijn niet langer strikt te scheiden grootheden – een mystieke gedachte met bedenkelijke theologische gevolgen – waardoor er in Coakley's benadering toch geen sprake van een ontmoeting kan zijn.

## 5.2 De aard van de dialoog: waarin bestaat het reageren van God?

Als gebed ontmoeting is, zoals met name Immink genoegzaam heeft aangetoond vanuit de Schrift, waarin bestaat dan de rol van God in het gebed? Luistert God slechts, of gaat er ook een spreken van Hem uit, een reactie of een werking?

Calvijn stelt God voor als een Vader die gebeden wil worden en die op het gebed zijn weldaden schenkt. Dit is, zoals Härle doet, terug te leiden tot Gods eeuwige raad waarin Hij besloten heeft tot het gebed als middel waarlangs de

---

61 Cf. Tietz, 'Was heißt: Gott erhört Gebet?', 336-338.

62 Cf. Härle, 'Den Mantel weit ausbreiten', 236-237.

63 Cf. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III/3, Zürich 1961<sup>2</sup>, 303-304; H. Berkhof, *Christelijk Geloof*, Kampen 2002<sup>8</sup>, 481.

64 Thomas R. Schreiner, *Romans, Baker Exegetical Commentary on the New Testament*, Grand Rapids 1998, 443-444.

65 Härle, 'Den Mantel weit ausbreiten', 235.

weldaden geschonken worden.<sup>66</sup> Gods reactie op het gebed is dan geen verandering, maar enkel uitvoering van zijn raadsbesluit. Volgens Calvijn zijn er zeker ervaarbare werkingen, maar deze werkingen kunnen mijns inziens in Calvijns benadering eveneens op de noemer van Gods eeuwig besluit gebracht worden. Hetzelfde geldt voor Gods aanwezigheid en zijn werkingen zoals Immink die schetst, hoezeer Immink ook recht wil doen aan de actualiteit van Gods getoonde aanwezigheid.

Mijns inziens wordt het gebed in dit denken vanuit Gods raadsbesluit te zeer bepaald door een (klassiek Griekse) filosofische conceptie van Gods onveranderlijkheid, ingebed in een causaliteitsfilosofie waarbij de eeuwigheid voorafgaat aan de tijd (cf. §5.4). Hierdoor wordt voorbijgegaan aan het veel dynamischere en spanningsvollere spreken van de Bijbel over Gods rol als handelend subject in en op het gebed.<sup>67</sup> Bekende voorbeelden hiervan zijn Genesis 18 en Exodus 33, waar God zich door de bidder laat verbidden. In aanvulling hierop is te verwijzen naar een tekst als Hosea 11, waar staat dat er een omkeer in Gods hart plaatsvindt.<sup>68</sup> De genoemde teksten verklaren aan de hand van een accommodatieleer draagt het risico in zich dat God zoals Hij ‘in zichzelf’ zou zijn, op een afstand wordt geplaatst van zijn handelen in de wereld. Vanuit een accommodatieleer wordt God zoals Hij in zichzelf zou zijn niet gelijkgesteld aan God zoals hij zich openbaart, omdat God zich in zijn openbaring aanpast aan het bevattingsvermogen van de mens. Hier laat zich de vraag bij stellen, op welke manier de mens ontdekt heeft hoe God in zichzelf is als dit niet door de openbaring kan (die is immers geacommodeerd) en in hoeverre dit ‘werkelijker’ zou zijn dan hoe God zich openbaart. Het lijkt mij van belang dat Gods eigenschappen kleur krijgen vanuit het bijbelse spreken over Gods handelen, om te voorkomen dat ze vooral gevuld worden met

---

66 Härle, ‘Den Mantel weit ausbreiten’, 240-243.

67 Cf. Tietz, ‘Was heißt: Gott erhört Gebet?’, 336; G. van den Brink en C. van der Kooi, *Christelijke dogmatiek: Een inleiding*, Zoetermeer 2012, 144-149.

68 Wanneer bijv. de Nederlandse Geloofsbelijdenis artikel 1 spreekt over Gods ‘onveranderlijkheid’, dan lijkt dit te functioneren tegen de achtergrond van de toentertijd gangbare Grieks-filosofische gedachte dat ‘stilstand’ (geen ontwikkeling) beter is dan ‘verandering’: verandering maakt kwetsbaar. De Schrift relateert Gods onveranderlijkheid echter meer aan Gods trouw (als kwalificatie van zijn toewending) dan aan zijn onkwetsbaarheid. Zo gaat het m.i. in Hebreëen 6:17 niet om een alomvattend raadsbesluit, maar veel ‘beprekter’ het besluit tot de belofte die, in de tijd, aan Abraham gegeven is. Aan die belofte blijft God trouw. Ook in Jakobus 1:17 staat het spreken over Gods onveranderlijkheid in het teken van de goede gaven die Hij schenkt, niet in het kader van een raadsbesluit dat de hele geschiedenis vastgelegd zou hebben. Cf. Van den Brink, Van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek*, 141-143.

metafysische filosofie. Overigens spreekt Calvijn zelf vrijmoedig over gebedsverhoring. Dit veronderstelt een dynamischer Godsbeeld dan elders in zijn werk naar voren komt. Dit is opnieuw een teken van Calvijns op de gelovige toegesneden godsleer die systematisch niet altijd even nauwkeurig is, maar wel telkens weer vol troost (cf. §2.2). Calvijn wil recht doen aan de werkelijkheid van Gods verheven heerlijkheid en aan de werkelijkheid van de menselijke ervaring, maar deze krijgt hij niet goed bij elkaar. Mijns inziens lukt dit niet door het filosofische kader. In §5.4 hoop ik te laten zien hoe dit anders kan.

### 5.3 Gebedservaringen of gebrek hieraan

In het licht van het voorafgaande valt het op dat Coakley benadrukt voort te willen bouwen op de ervaring van gelovigen die charismatisch of contemplatief bidden. Mijns inziens verabsoluteert zij deze ervaring ten onrechte: zelfs als dit een legitieme dan wel bijbelse gebedsvorm is (cf. de geuite kritiek in §5.1), dan blijft het de vraag op basis waarvan deze gebedsvorm aan elke gelovige voorgeschreven zou moeten worden. Zou het misschien zo kunnen zijn dat het inherent is aan de mystiek, en dus ook aan een mystieke specifieke gebedsvorm en –beleving, dat die beleving en levensstijl een zekere exclusiviteit hebben? Verder onderzoek hiernaar is gewenst.

De benaderingen van Calvijn en Immink veronderstellen dat de mens ervaringen kan opdoen van Gods spreken in en op het gebed. Toch doen deze ervaringen zich niet altijd voor. Vanuit en in aanvulling op de bijdragen van Calvijn en Immink laten zich de volgende handvatten noemen in het luisteren naar Gods antwoord:

- In Christus beantwoordt God ten diepste alles wat we nodig hebben. Dit betekent niet dat er geen reden meer is om te bidden (cf. 2 Kor. 12:7). Ook na de eerste komst van Christus is er nog leven op deze aarde dat voor God en mens de moeite waard is. Een consequent ‘hier beneden is het niet’, dat elke grond om te bidden zou wegslaan, is daarom ook (gelukkig) niet het hele verhaal.<sup>69</sup> Wanneer wij niets vernemen, mogen wij des te vreugdevoller uitzien naar Christus’ tweede komst, waarna er geen reden tot vraaggebed zal zijn, want dan is God alles in allen.

---

69 A. van de Beek probeert een consequent ‘hier beneden is het niet’ theologisch uit te werken in zijn verschillende publicaties. Voor een evaluatie hiervan, waarin wordt aangetoond dat hiermee elke grond voor ethiek (en m.i. ook voor het gebed) komt te vervallen, zie G.C. den Hertog, ‘Ascetism only, or ethics as well? Oepke Noordmans’ view of eschatological ascetism and ethics as a challenge for Bram van de Beek’, in: E.A.J.G. Van der Borghst e.a. (red.), *Strangers and Pilgrims on Earth*, Fs. A. van de Beek, Leiden 2011, 381-395.

- Gods werkingen zijn divers: de Geest kan en wil ons ook door de Schrift heen nieuw zicht op Christus geven (een perspectief dat opvallend afwezig is in de pneumatologische benadering van Coakley).<sup>70</sup> Wij hoeven niet te wachten op een stem uit de hemel of een besef van troost, liefde of eigen onvermogen, maar we mogen biddend de Schrift lezen in de verwachting dat God ook daarin spreekt. Het gebed en lezing van de Schrift gaan samen op.
- De reactie van God kan uit meer bestaan dan enkel dat de mens Gods hand gaat herkennen in zijn of haar eigen situatie. Toch is dit ook zeker onderdeel van het verstaan van Gods spreken. Wij mogen hier alert op zijn.

#### **5.4 Samenhang van het gebed en de theologie**

Zoals tot dusver al is gebleken, concentreert zich een groot deel van de theologie in de gebedspraktijk. Hoe je bidt, zegt iets over je godsbeeld, christologie, pneumatologie (en als we Coakley moeten geloven: ecclesiologie) enzovoorts. Het gebed en de theologie werken op elkaar in. In wat volgt zal een indruk gegeven worden van hoe de gebedsvisie zoals die in dit artikel geformuleerd is, door zou kunnen werken in andere delen van de theologie. Hierbij zal ik mij concentreren op enkele zaken met betrekking tot de godsleer en de theologische antropologie.

#### *Godsleer*

Wanneer het gebed een echte dialoog is, waarin zowel God alsook de mens als subject acteert, dan betekent dat, dat God in staat is om te reageren. Wil het een echte dialoog zijn, dan betekent dit dat God de loop van de geschiedenis niet, voorafgaand aan die geschiedenis, tot in alle details heeft vastgelegd.<sup>71</sup> De geschiedenis is in zekere zin ‘open’, de mens kan deze geschiedenis beïnvloeden en God kan dat zeker. Het is onderdeel van de soevereiniteit van God dat Hij niet opgaat in de geschiedenis maar er Heer over is. De gedachte van een ‘gesloten’ geschiedenis kan opkomen uit een causaliteitsdenken waarin de eeu-

---

70 Cf. Beth Felker Jones, ‘The Spirit Helps Us in Our Weakness: A Review of God, Sexuality, and the Self’, *The Other Journal*, geraadpleegd 25 oktober 2017. Beschikbaar via: <https://theotherjournal.com/2014/06/09/the-spirit-helps-us-in-our-weakness-a-review-of-godsexuality-and-the-self/>: ‘I think Coakley is right to recover a particular, Spirit-empowered kind of experience and practice as theologically normative, and I agree with her that such a practice need not devolve into hopeless subjectivism, but I believe it is important to emphasize the coherence between Spirit-led experience and Spirit-inspired Scripture.’

71 Tietz, ‘Was heißt: Gott erhört Gebet?’, 340-343.

wigheid voorafgaat aan de tijd. Als God iets in de eeuwigheid (of: van eeuwigheid af) besloten heeft, dan is dat dus vóór onze tijd; nu ligt het vast. Het is echter de vraag of dit recht doet aan de aard van de eeuwigheid. Verwordt de eeuwigheid zo niet tot tijd? Een loslaten van dit voor-naschema laat meer ruimte voor het denken van Gods reageren(d handelen) in de geschiedenis. In deze benadering gaat Gods raadsbesluit niet noodzakelijkerwijs vooraf aan de hele aardse geschiedenis. Tevens beslaat dit raadsbesluit niet noodzakelijkerwijs die hele aardse geschiedenis. Beide zouden immers een deficiënte (namelijk: 'tijdelijke') eeuwigheidsvisie veronderstellen. Het (vraag)gebed mag worden uitgesproken in de verwachting dat God het gebed kan verhoren, ook door een concrete verandering van omstandigheden of gebeurtenissen. Dat is de dynamiek die in de Bijbel het gebed bepaalt. Betekent dit dat God aan verandering onderhevig is? Nee, eerder verandert er iets in de interactie tussen God en mens.<sup>72</sup> Gods onveranderlijkheid (immutabilitas) betekent niet dat God niet kan reageren, maar dat Hij dezelfde blijft: Hij is betrouwbaar.<sup>73</sup> Het gebed maakt ons alert op dit onderscheid en voorkomt dat wij in de theologie de beschrijving van Gods verhevenheid laten heersen over de beschrijving van zijn toewending naar de mens.

### *Theologische antropologie*

In het gebed blijkt hoe sterk de mens van God afhankelijk is. Het noopt ons om klein te denken van de mens. Deze afhankelijkheid zou ons ertoe aan moeten zetten om te bidden, maar hier ontbreekt het vaak aan. Zoals Karl Barth scherp zei: 'Es ist nicht wahr, daß Not beten lehrt':<sup>74</sup> wij willen het liefst onze problemen zelf oplossen. De Heilige Geest komt ons in dit gebrek te hulp. Hoe klein we ook van de mens moeten denken, toch neemt God de mens in de gebedsdialoog serieus. Dit inzicht dreigt verloren te gaan als het gebed beperkt wordt tot het ontvangen van de weldaden van God. In het gebed krijgt de mens een hoge plaats. Heeft de mens dan invloed op God? Zeker.<sup>75</sup> Bepaalt

---

72 Cf. Michael Horton, *The Christian Faith: A Systematic Theology for Pilgrims On the Way*, Grand Rapids 2011, 241.

73 Cf. noot 68.

74 Barth, *KD*, III/4, 100.

75 Op dit punt valt het op dat Tietz enerzijds inzet bij het gegeven dat God bewogen wordt door het gebed, maar vervolgens stelt: 'Der Satz "Gott hat mein Gebet erhört" beschreibt eine Veränderung auf der Ebene des Wahrnehmens des Menschen' (Tietz, 'Was heißt: Gott erhört Gebet?', 342). Net als Immink is er de aanzet voor een dynamisch godsbeeld waarbij het gebed van de mens ook daadwerkelijk iets bewerkt bij God, anderzijds schrikt zowel Tietz als Immink terug voor de conclusies die hieruit te trekken zijn.

de mens wat God doet? Nee, veeleer is het zoals de theoloog Gerhard Ebeling stelt: 'Die Gottesbeziehung ist nicht eine physikalische Kausalitätsrelation (...), sondern eine sprachliche Personalitätsrelation.'<sup>76</sup> Het is 'gebonden inspraak' (Hendrikus Berkhof).<sup>77</sup> God geeft ons als een Vader de ruimte om ons zegje te doen en neemt ons daarin serieus (hoe treffend is het dat Barth het gebed behandelt onder Gods wereldregering waaraan de mens deelneemt),<sup>78</sup> zonder dat Hij daarmee de eindregie en eindverantwoordelijkheid uit handen geeft. Hierin is het essentieel dat de mens vertrouwen heeft in Gods verhoring, want wie niet gelooft, vraagt niet en zal geen verhoring zien.<sup>79</sup> Het is, zoals Immink zegt, wederkerigheid in asymmetrie.<sup>80</sup>

## 6. Conclusies

Bijbels en theologisch gezien kan het gebed goed beschreven worden als een dialogische ontmoeting, waarin God en de mens tot elkaar komen en daarin hun eigen subjectiviteit behouden. Dat God als subject bij het gebed betrokken is, veronderstelt een 'open' geschiedenis waarin God reagerend kan handelen op het gebed. Dit betekent niet dat God verandert, maar dat er iets verandert in de interactie tussen God en mens. Hierin bestaat de ruimte voor en de noodzaak van een echt vraaggebed: God de Vader wil zijn kinderen betrekken in zijn regering van de wereld. Dit is 'gebonden inspraak': de mens bepaalt niet wat God doet, maar mag in geloof zijn noden voor Gods aangezicht brengen, in het vertrouwen dat in Christus het gebed niet vergeefs is.

P.D. (Pieter Dirk) Dekker is student aan de Vrije Universiteit en doet daar de researchmaster *Theology and Religious Studies* met als specialisatie *Reformed and Evangelical Theology*.

---

76 Verwijzing bij Tietz, 'Was heißt: Gott erhört Gebet?', 336.

77 Berkhof, *Christelijk geloof*, 481.

78 Barth, KD, III/3, bijv. 322-326.

79 Berkhof, *Christelijk geloof*, 483.

80 Immink, *Bidden*, 15, 24, 95-96.