

---

# Boekbesprekingen

---

## Bijbelwetenschappen

---

Hermann Spieckermann, *Lebenskunst und Gotteslob in Israel. Anregungen aus Psalter und Weisheit für die Theologie*, [Forschungen zum Alten Testament, 91] (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 500 p., € 119,00 (ISBN 9783161519154).

---

Deze bundel brengt artikelen samen van Hermann Spieckermann, die als hoogleraar Oude Testament aan de George-August-universiteit te Göttingen is verbonden, over de wijsheidsliteratuur en de Psalmen en over hun betekenis voor een theologie van het Oude Testament. Spieckermann behandelt ook de buitencanonieke geschriften Jezus Sirach, Wijsheid van Salomo en 4 Makkabeeën. De artikelen in de derde groep bieden meer dan de ondertitel doet vermoeden. Ik denk aan de bijdrage over schepping, gerechtigheid en heil. Daarin komt ook Genesis en vooral Jesaja ter sprake. Enkele bijdragen zijn nooit eerder gepubliceerd.

Een tijd lang is de betekenis van de Psalmen en de wijsheidsliteratuur voor de theologie van het Oude Testament onderbelicht gebleven. In Gerhard von Rad's *Theologie des Alten Testaments* valt alle nadruk op de heilsgeschiedenis. Von Rad kwam zelf tot het inzicht dat hij het Oude Testament niet geheel recht had gedaan en schreef aan het einde van zijn loopbaan *Weisheit in Israel*. Von Rad heeft niet meer de gelegenheid gekregen de aanzetten die hij in dit laatste werk gaf, verder te ontvouwen. Spieckermann heeft in zijn academische arbeid niet in de laatste plaats die leemte willen vullen. De wijsheidsliteratuur is onlosmakelijk verbonden met de

wetenschap van God als Schepper en Onderhouder. Spieckermann onderstreept dat het geloof in God als Schepper tot het oudste geloofsgoed van Israël behoort.

De Psalmen laten ons onder andere de grote plaats van de cultus zien. Als het gaat om het belang van de cultus, zien we overeenkomsten tussen Israël en de omliggende volkeren. Spieckermann meent dat in de voor-exilische tijd de godsdienstige identiteit van Israël in vergaande mate door cultus, rechtsordeningen, Psalmen en wijsheid werd bepaald. Naar zijn overtuiging is de heilsgeschiedenis pas in de tweede helft van de achttiende eeuw prominent geworden.

Wat dat laatste punt betreft, kan ik Spieckermann niet bijvallen. Wie uitgaat van het zelfgetuigenis van het Oude Testament moet ook de heilsgeschiedenis tot het oudste geloofsgoed van Israël rekenen. Ongetwijfeld heeft de naderende crisis van de ballingschap en ten slotte de ballingschap zelf diep het geloof van Israël gestempeld. Dwars door deze grote crisis bleek de trouw van God aan Israël. Echter, er zijn geen redenen aan te nemen dat bij het juiste vertrouwen op JHWH, lof en levenskunst onverbonden waren met de wetenschap dat JHWH niet alleen de Schepper is en degene tot wie in de cultus toegang wordt gezocht, maar ook de God die Israël in de geschiedenis voert tot heil.

Spieckermann heeft gelijk als hij stelt dat in het Oude Testament reminiscenties zijn te vinden van de chaosmachten zoals daarover door de omliggende volkeren werd gedacht. Echter, hij geeft niet aan dat in het Oude Testament de chaosmachten nooit een zelfstandige betekenis hebben. JHWH werd bij de

schepping niet met chaosmachten die Hij moest overwinnen geconfronteerd. Dat Spieckermann hier anders over denkt, heeft te maken met het feit dat hij een evolutionistische visie op de ontwikkeling van het Godsgeloof in Israël heeft.

Bij de constatering van Spieckermann dat binnen de horizon van een theologie van het Oude Testament over de eerste schepping alleen in samenhang met de nieuwe schepping kan worden gesproken, zou ik een kanttekening willen maken. De eerste hoofdstukken van Genesis maken ons duidelijk dat het kwaad in de wereld en de dood van de mens niet bij Gods goede schepping behoren maar zijn terug te voeren tot de ongehoorzaamheid van het eerste mensenpaar. Het Oude Testament getuigt ervan dat God de mens opzoekt en de door Hem geschapen wereld niet loslaat. In dat verband mag en moet de samenhang tussen God als Schepper en God die heil schenkt, worden belicht.

In het bijzonder de bijdragen over de Psalmen bieden waardevolle inzichten. Ik denk aan de opmerkingen dat uiteindelijk alle Psalmen – dus ook de klaagpsalmen – lofpsalmen zijn. Lof aan God behoort tot de diepste grondhouding van de oudtestamentische gelovigen, ook als zij klagen. De Psalmen laten ons zien dat ook de houding van de godvruchtige ten opzichte van JHWH en de wijze waarop hij tot Hem nadert, tot Gods openbaring behoren. In de Psalmen komt het verlangen naar het ervaren van Gods nabijheid naar voren. In eerste instantie is die nabijheid met het heiligdom verbonden. Ze wordt echter ook ervaren door hen die een gebroken en verslagen hart hebben. Minder dan Spieckermann zie ik hier in het Oude Testament een ontwikkeling, al is duidelijk dat het laatste element vooral in de ballingschap prominent werd. Echter, het verlangen naar het heiligdom bleef. Zo ontstond toch

het uitzien naar de herbouw. Voor de lezer die in staat is te schiften, biedt de bundel van Spieckermann belangrijke gezichtspunten.

Boven-Hardinxveld

P. de Vries

---

Thomas R. Schreiner, *Commentary on Hebrews* [Biblical Theology for Christian Proclamation] (Nashville: B&H, 2015), xviii + 539 p., \$ 39.99 (ISBN 9780805496130).

---

Thomas Schreiner is hoogleraar New Testament Interpretation en Biblical Theology aan het Southern Baptist Theological Seminary in Louisville, Kentucky. Wereldwijd behoort hij tot de huidige toonaangevende nieuwtestamentici.

Zijn commentaar op Hebreeën is het eerste deel dat in bovenstaande serie is verschenen. Het is de bedoeling dat 40 delen zullen verschijnen naar aanleiding van de 66 bijbelboeken. Vooral zal de theologie van ieder bijbelboek aandacht krijgen. Telkens zal de vraag worden beantwoord hoe deze theologie een bouwsteen is voor de bijbelse theologie (niet te verwarren met de systematische theologie). Daarbij wordt uiteraard uitgegaan van de terechte principiële opvatting dat er een eenheid in de verscheidenheid van de canon bestaat. Op deze manier wil deze serie een handreiking bieden voor de christelijke verkondiging. Indien dit eerste deel exemplarisch is voor de volgende delen, dan zal in deze serie, in tegenstelling tot veel andere commentaren, minder worden ingegaan op de grote hoeveelheid technische tekstdetails en vakmatige vragen.

Op de eerste pagina van zijn inleiding geeft Schreiner aan geen uitvoerige bespreking van de inleidingsvragen te willen geven. Hebreeën is een preek ('woord van vermaning', vergelijk Hebreeën 13:22) in een brief-

vorm (10) en zou (!) kunnen zijn geadresseerd aan de jodenchristenen in Rome die in ieder geval worden opgeroepen niet terug te vallen in het jodendom en te volharden in het geloof (9-10, 14). De theologie in deze brief staat niet op zichzelf maar dient de repeterende vermaning (14). Deze correcte waarneming wordt diverse keren herhaald, zowel in meer algemene zin – ‘In reading the NT we do not have abstract theology unrelated to life’ (433) – alsook toegespitst op Hebreeën – ‘The author gives a battery of arguments supporting the superiority of Jesus’ priesthood, but he does so for pastoral reasons. The readers must not forsake Jesus as their high priest’ (459). Passend bij de opzet van deze serie geeft Schreiner aandacht aan de relatie tussen Hebreeën en de ‘Story Line of the Bible’ (20-29) met als gevolg dat hij vier theologische thema’s bespreekt: 1) de verhouding belofte-ervulling; 2) de ‘reeds-nog-niet-eschatologie’; 3) de typologie, en 4) de ruimtelijke oriëntatie in Hebreeën. Ten aanzien van de typologie maakt Schreiner scherpzinnige en terechte opmerkingen.

Zijn interpretaties hebben telkens dezelfde opbouw: 1) schematisch overzicht van de directe context van de desbetreffende perikoop; 2) vertaling; 3) overzicht van de perikoop binnen de context; 4) exegese (per vers), en 5) korte samenvatting (soort *scopus*), bedoeld om een brug te slaan tussen de perikoop en de verkondiging ervan. Na de integrale interpretatie volgt een waardevol overzicht van negen theologische thema’s in Hebreeën die nader worden toegelicht (435-499). Uiteraard wijdt hij ook een paragraaf aan het veelbesproken vermanende karakter van Hebreeën (480-491). In de geschiedenis van de exegese wordt bijvoorbeeld de waarschuwing in Hebreeën 6:4-8 zeer divers geïnterpreteerd. Reeds in zijn exegese van Hebreeën 6:6 bepleit Schreiner de bekende

interpretatie: ‘the warnings are a means by which believers are preserved by God’ (188). Deze interpretatie wordt in de paragraaf over het vermanende karakter nader uitgewerkt. Onwillekeurig doen zijn opmerkingen herinneren aan de Dordtse Leerregels (‘door de vermaningen wordt de genade medegedeeld’, *DL* III-IV,17). Belangrijk is het hermeneutische inzicht dat de vermaningen in hun onderlinge samenhang moeten worden gelezen: ‘the warning passages should be read synoptically’ (484-485) met een verwijzing naar Scot McKnight; zo ook op bijvoorbeeld op pagina 14. Daarom zijn, aldus Schreiner, de geadresseerden werkelijk christenen die door middel van ernstige waarschuwingen worden opgeroepen te volharden. De commentaar bevat een bibliografie en drie nuttige registers met auteursnamen, onderwerpen en bijbelteksten.

Schreiner is erin geslaagd om niet alleen een bondige en vaak overtuigende exegese te bieden, maar ook om diverse theologische thema’s te beschrijven en in te kaderen binnen het geheel van de canon. Uiteraard is hem een dergelijke methode toevertrouwd, aangezien hij bijvoorbeeld reeds een theologie van het Nieuwe Testament (*New Testament Theology: Magnifying God in Christ*, Nottingham 2008) en zelfs een bijbelse theologie heeft geschreven (*The King in His Beauty: A Biblical Theology of the Old and New Testaments*, Grand Rapids 2013). Ook in deze commentaar vinden we in kort bestek veel gerijpte inzichten. Schreiners studie is, door de specifieke opzet ervan, bedoeld om de meer technische commentaren op Hebreeën aan te vullen en kan predikanten van dienst zijn bij hun preekvoorbereiding. We zien uit naar de volgende delen in deze ambitieuze serie.

T.E. van Spanje

### Kerk- en theologiegeschiedenis

Erica A. Mathieson, *Christian Women in the Greek Papyri of Egypt to 400 CE* [Studia Antiqua Australiensia 6] (Brepols: Turnhout, 2014) xii + 311p., € 60,00 excl. BTW (ISBN 9782503552415).

Erica Mathieson promoveerde in 2013 aan de Macquarie University (Sydney, Australië) op een proefschrift over de religieuze overtuigingen, ervaringen en praktijken van joodse en christelijke vrouwen in de eerste eeuwen van onze jaartelling. Haar boek *Christian Women in the Greek Papyri of Egypt to 400 CE* is gewijd aan de onderzoeksresultaten die specifiek op christelijke vrouwen betrekking hebben.

Mathieson probeert in kaart te brengen hoe christenvrouwen in Egypte hun christen-zijn beleefden en vormgaven. Ze schrijft dus vanuit historisch en niet vanuit theologisch oogpunt. Het is geen eenvoudige onderneming om dicht bij de dagelijkse ervaringen en praktijken van 'doorsneemden' te komen, in het bijzonder die van vrouwen. De bronnen zijn beperkt. Ze zijn vooral van mannelijke hand, dus een vrouwelijk perspectief 'van binnenuit' zul je niet zo gauw vinden. Verder is het moeilijk om dicht bij de dagelijkse realiteit te komen via *literatuur* die toch altijd aan een vooropgesteld doel, bijvoorbeeld geschiedschrijving, beantwoordt en weinig zegt over de dagelijkse werkelijkheid. Daarom richt Mathieson zich op de zogeheten *documentary papyri*, een grote verzameling documenten uit de praktijk van het leven die al dan niet een officiële status hadden: testamenten, contracten, privécorrespondentie en dergelijke. Deze papyri zijn voornamelijk gevonden in Egypte waar ze door het gunstige klimaat bewaard bleven tot op de dag van vandaag.

Na een inleiding over dit soort methodische kwesties, behandelt Mathieson een eerste set van zesentwintig teksten. Het gaat om papyri die door (of soms in opdracht van) vrouwen van christelijke signatuur geschreven zijn. Alle papyri stammen uit de vierde eeuw. Meer dan dit kleine tekstenbestand is er niet (voor wat betreft de Griekse taal) en dat maakt Mathieson voorzichtig in het trekken van algemene conclusies over 'de christelijke vrouw' tijdens die periode. Eerst geeft ze de teksten in het Grieks weer, gevolgd door een Engelse vertaling en een inventarisatie van wat inhoudelijk interessant is. Daarna onderzoekt ze het tekstenbestand op een aantal punten die voor haar vraagstelling van belang zijn. Zo bekijkt ze welke christelijke woordenschat en beeldtaal deze vrouwen hanteerden en welke theologische posities ze innamen. Maar ook probeert ze in beeld te krijgen welke gebedspraktijk de verschillende vrouwen erop nahielden, of er interactie was met geestelijken en andere functionarissen binnen de kerk, of ze deel uitmaakten van een kerkgemeenschap en hoe hun houding was in het bredere geheel van het familieleven. Een tweede set van teksten die Mathieson bestudeert, is weliswaar geschreven door mannen, maar toch aan vrouwen gericht of refererend aan vrouwen.

In grote lijnen concludeert Mathieson het volgende. Het lijkt erop dat de Egyptische christenvrouwen die 'deelnamen aan dit onderzoek' behoorden tot een geloofsgemeenschap en aanwezig waren bij religieuze samenkomsten. De papyri laten ook zien dat zij geloofden in genezing door gebed en in de goddelijke voorzienigheid. Hun positie rondom het huwelijk was overwegend consistent met het nieuwtestamentische spreken hierover. Zo bleven zij van hun kant trouw, ook aan een niet-christelijke echtgenoot. Tegelijk namen sommige vrouwen toch de vrijheid

om hun huwelijk te beëindigen wanneer het erg problematisch was en benaderden zij geestelijke overheden voor steun. Sommigen, de zogeheten ascetische vrouwen, wijdden zich als 'maagd' aan een leven voor God, hetzelfde in de familiekring, hetzelfde in een soort monastieke leefgemeenschap. Dit bood hun een christelijk alternatief voor huwelijk en moederschap. Verder leveren de onderzochte documenten geen bewijs dat vrouwen andere formele posities binnen de kerkgemeenschap innamen. Een belangrijk gegeven bij dit alles is dat deze vrouwen hun christen-zijn niet articuleerden in taal en in beelden die hen apart zetten van de Egyptische samenleving. Integendeel, ze blijken bijzonder goed geïntegreerd, zelfs zo goed dat het bij sommige teksten lastig is om ze als christelijk te typeren. De vrouwen gebruiken eerder algemeen religieuze terminologie dan typisch christelijke. Zo bevestigen deze *documentary papyri* de literaire bronnen in de waarneming dat christenen volop deelnamen aan het maatschappelijk leven.

Mooi is dat door de bespreking van de verschillende facetten heen deze vrouwen steeds meer een eigen gezicht krijgen: Tami, Valeria, Taouak, Didyme, Terouterou... Mathieson noemt ze door het hele boek heen consequent bij naam. Haar boek is ook aan hen opgedragen. Dit bepaalt de lezer tegelijk bij het gesitueerd karakter van de onderzochte documenten. Ook hierom wil Mathieson zich hoeden voor te snelle generalisaties. Toch klinkt het concluderende hoofdstuk erg algemeen en lijkt de methodische voorzichtigheid op het laatst bijna vergeten. In ieder geval, Mathiesons studie biedt wat ze belooft: een boeiende inkijk in hoe deze Egyptische vrouwen uit het begin van onze jaartelling hun christen-zijn beleefden en vormgaven.

R. Sons, *Martin Luther als Seelsorger. Die Freiheit neu entdecken* (Holzgerlingen: SCM Hänssler, 2015), 256 p., € 14,95 (ISBN 9783775156219).

De rector van het Albrecht Bengelhuis in Tübingen verdiepte zich in de zielzorg van Luther en schreef daar een studie over. Omdat hij de theologie van Luther benadert vanuit de zielzorg, komt Luthers theologie ongetwijfeld in haar diepste facetten aan de orde. Deze benadering doet ook geheel recht aan Luther, omdat zijn theologie immers bedoeld is voor het hart.

Het boek kent verschillende facetten. In het eerste hoofdstuk schrijft Sons over de manier waarop Luther zielzorger is geworden. Hij belicht de vragen waar het in de Reformatie om ging. De rode draad die hij eruit oppikt, is de vraag naar vrijheid, zoals ook in de ondertitel van deze studie tot uitdrukking is gebracht. De Reformatie was niet in de eerste plaats een geding met de misstanden in de kerk van de Middeleeuwen, maar de vraag naar de bevrijding van de ziel. In dit verband benadrukt de auteur dat Luther met zijn ziel luisterde naar de stem van de Schrift. Zielzorg is de existentiële dimensie van het Woord horen. Zo sprak Luther als een bevrijd mens, waaraan we nog steeds de naam Luther in variatie op Luder hebben te danken.

In het volgende hoofdstuk werkt Sons de leer van de rechtvaardiging uit. Hij laat zien dat de rechtvaardiging het totale leven raakt. Ook de moderne mens is in zichzelf opgesloten. Sons wil laten zien dat de oude leer van de rechtvaardiging een geweldig bevrijdend potentieel heeft voor onze psyche. Op sommige momenten lijkt dit enigszins op een psychologisering van de theologie, vooral als de rechtvaardiging actueel wordt gemaakt ten aanzien van een burn-out of freudiaanse

wetmatigheden. Tegenover de prestatiecultuur van onze tijd klinkt de ontspannen gratieboodschap van het evangelie.

Op andere momenten biedt het boek meer historisch of theologisch onderzoek van Luthers boodschap, maar steeds met een praktische spits. Ik vond het sterk dat de schrijver liet zien dat Luther constant de denkrichting verandert door niet vanuit de mens te denken, maar vanuit God. Dit komt aan de orde als de vrees van Melanchthon in de publieke zaak van het evangelie wordt behandeld. Luther merkt dan op dat hij liever met Christus omvalt, dan staande blijft met de keizer. Hierachter zit de houding dat de kerk de zaak van Christus is. Dat mag ons heilig onbezorgd maken in de grootste zorgen.

Onze grootste strijd betreft dan ook niet de bedreigingen van buitenaf, maar het ongeloof binnen in ons hart. Het ongeloof is altijd erger dan de grootste vijand. Sons belicht de grote therapeutische waarde van deze attitude. In dit verband komen ook de teksten van Luther langs die het heilig luieren onderstrepen.

Hier loopt ook een lijn naar de christologie. Wij moeten niet Jezus' godheid opzoeken, maar beseffen dat God mens is geworden. Als God zwak is geworden, hoeven wij als mensen niet meer sterk te zijn. Hier doet zich overigens ook de diepste kennis van God voor. De weg van de natuurlijke theologie wordt afgesneden, maar in het kruis van de menselijke vertwijfeling schittert de oneindige liefde van God. Mensen bedenken allerlei beelden van God, maar in het kruis sterven onze ideeën over God en komt de ware God naar boven.

Zo gaat het boek door. In het derde hoofdstuk behandelt de schrijver de kwestie van het geweten. In tegenstelling tot de Middeleeuwen zag Luther het geweten niet als een rest uit het paradijs of als een potentie

van de mens, maar hij ontkende elke autonomie van het geweten. Deze theonomie van het geweten kon hem ook doen zeggen dat men kon trouwen of het klooster verlaten.

Een belangrijk hoofdstuk is ook het hoofdstuk over de aanvechting en de duivel. Luther ziet de duivel in concrete ziekten, in dwalingen en in geestelijke aanvechting. Treffend vond ik in dit verband de opmerking dat Luther het christenleven als een strijd typeerde en niet als een wetenschap bijvoorbeeld. Opmerkelijk is ook de opmerking dat Luther zijn tijd niet zag als nieuwe tijd, maar juist als eindtijd.

De auteur behandelt ook de betekenis van de schepping voor het gemoed van de christen, de zielzorg in het huwelijk, in het ziekenhuis, in het aangezicht van de dood en rondom de sacramenten. De grondtoon van dit boek is dat het evangelie het totale menszijn bevrijdt, omdat het geloof een verandering van perspectief biedt op het hele leven.

Kortom: de kracht van dit boek is niet de historische ontdekking, of de theologische analyse, maar de praktische toepassing van Luthers theologie.

W. van Vlastuin

---

Jeff Fisher, *A Christoscopic Reading of Scripture: Johannes Oecolampadius on Hebrews* (Göttingen/Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), 268 p., € 98,00 (ISBN 9783525551011).

---

In de zestiende eeuw nam de aandacht voor de interpretatie van de Bijbel significant toe. De Bazelse reformator Oecolampadius (1482-1531) speelde in dat proces een unieke rol, zo stelt Jeff Fisher, universitair docent aan het Kuyper College te Grand Rapids. Oecolampadius – deze gelatiniseerde vorm van

zijn oorspronkelijke naam Husgen betekent 'huislamp' – bevond zich met zijn exegese namelijk op het snijvlak van de middeleeuwse viervoudige schriftzin en de vroegmoderne letterlijk-historische bijbeluitleg (50-51).

Fisher vergelijkt Oecolampadius' commentaar op Hebreeën (1534) met de uitleg van deze brief door meer dan vijfentwintig exegeten uit hoofdzakelijk de periode van de vroege kerk tot en met de Reformatie. Daarmee is deze studie weliswaar breed, maar blijft de analyse van de gesignaleerde parallellen, of van de afwezigheid daarvan, overwegend aan de oppervlakte steken. Zo merkt Fisher overeenkomsten tussen Oecolampadius' benadering en de 21ste-eeuwse exegese van Peter Enns aan als 'reminiscent of what Oecolampadius taught as well' en constateert: 'Obviously, Oecolampadius's approach was not as nuanced as the views of current scholars' (234). Misschien was het ook wel wat ambitieus om in 240 pagina's een vergelijking te beogen tussen verschillende exegeten over een periode van bijna twee millennia.

De introductie geeft een samenvatting van Oecolampadius' leven en brengt alvast het begrip 'Christoscopisch' in verband met zijn exegese. Het volgende hoofdstuk schetst Oecolampadius' positie binnen de exegetische traditie. De beschrijving van de 'History of Biblical Interpretation' noemt Fisher met recht 'brief': net drie pagina's. Deze blijkt de periode te beslaan vanaf de Middeleeuwen tot het begin van de zestiende eeuw, wanneer de viervoudige schriftzin plaatsmaakt voor een meer letterlijk-historische benadering (34-37). Verder vergelijkt Fisher in datzelfde hoofdstuk Oecolampadius' commentaar op Hebreeën met de exegese daarvan door zijn voorlopers (bijvoorbeeld: Chrysostomus, Thomas van Aquino en de *Glossa Ordinaria*), tijdgenoten (zoals Erasmus, Bugenhagen, Augustinus Marius en Ambrosius Pelargus)

en theologen uit de Reformatie (zoals Zwingli, Bullinger en Calvijn).

In hoofdstuk 3 wordt het begrip 'Christoscopisch' enigszins toegelicht. Fisher stelt dat voor Oecolampadius Christus de *skopos* (het doel) van de Schrift was: 'everything written in Scripture was about him and for the benefit of his church.' Hebreeën moest dan ook gelezen worden vanuit de gedachte dat het Oude Testament reeds heenwees naar Christus (53). Pas in hoofdstuk 5 wordt het begrip 'Christoscopisch' gespecificeerd: 'Christ to be heard' (99). Dit was volgens Oecolampadius tevens het hoofdstema van de Hebreeënbrief, beschreven in hoofdstuk 4. Samengevat stelde een Christoscopische benadering Oecolampadius, volgens Fisher, in staat zowel recht te doen aan de historie als aan het mysterie van de oudtestamentische verwijzingen.

Fisher beschouwt Oecolampadius als uniek ten opzichte van zijn voorgangers, die slechts op Christus' uitnemendheid focusten, in zijn nadruk op de noodzaak om naar Christus te luisteren en Hem in geloof te omhelzen (97). Verder stelt hij dat Oecolampadius als eerste vroegzestiende-eeuwer de naam 'Hebreeën' bediscussieerde, een ander overzicht van de brief bood dan zijn eerdere collega's en ook filologische analyses verschaft.

Voordat Fisher in het slothoofdstuk zijn conclusies trekt, bespreekt hij in de hoofdstukken 5-7 respectievelijk Christus' superioriteit, zijn priesterschap en het betere verbond. Deze hoofdstukken zijn vergelijkbaar qua opbouw: ze belichten alle drie de accenten in de exegetische traditie vóór Oecolampadius, de visie van Oecolampadius op het desbetreffende thema evenals die van de reformatoren. Dit resulteert in de observatie dat Oecolampadius het Christoscopische interpretatiekader aan de oosterse kerkvaders ontleende, maar meer aandacht besteed-

de aan grammaticale, historische en literaire aspecten (234).

Of deze studie werkelijk aantoonst dat Oecolampadius 'played a foundational role in the Reformation 'recovery of a more consistently Christological understanding of the relationship between the Testaments' (234) betwijfel ik. Daarvoor is de wijze waarop Fisher de positie van anderen schetst mijns inziens te simplistisch. 'He is neither a representative of medieval interpretation that overemphasized allegory, nor is he a representative of modern interpretation that so strongly insists on the literal meaning. Instead, he exemplifies a theological, and specifically *Christoscopic*, interpretation of Scripture' (235) suggereert bijvoorbeeld dat een theologische/Christoscopische benadering enerzijds en allegorisch of letterlijk lezen anderzijds elkaar uitsluiten. Echter, Fisher constateert zelf al dat Oecolampadius' exegetische allegorische en typologische interpretaties bevat (237).

Kortom: de eindconclusie dat Oecolampadius 'shaped the way the Bible was interpreted and would be interpreted for generations to come' (241) lijkt gebaseerd te zijn op een te algemeen beeld van de exegetische methoden van kerkvaders, contemporaine en latere theologen. Een striktere afbakening van Oecolampadius' peer group had dit deels kunnen voorkomen.

Rijssen

J.H. Kreijkes-van Esch

Beate Kobler, *Die Entstehung des negativen Melanchthonbildes: Protestantische Melanchthonkritik bis 1560* [Beiträge zur historischen Theologie, 171] (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), xxiv + 623 p., € 129,00 (ISBN 9783161526961).

De auteur van dit 'negatieve' boek, inmiddels predikante in Sindelfingen, promoveerde in 2010 in Tübingen op een onderzoek naar de beeldvorming rondom Phillipus Melanchthon. Het is bekend dat de 'leraar van Duitsland' die altijd in de schaduw van Maarten Luther staat, vaak negatief beoordeeld werd, maar Kobler heeft dat nu onderzocht door alle contemporaine protestantse bronnen die zich over Melanchthon uitspreken te analyseren. Daaruit rijst het beeld dat de kritiek al tijdens zijn leven – en veel vroeger dan vaak werd aangenomen – opkwam. Hij werd er niet alleen van beschuldigd de leer van Luther te verdraaien maar hij werd ook als vreesachtig en te timide gekarakteriseerd.

Het boek is een voorbeeld van Duitse *Gründlichkeit*; de auteur streeft naar volledigheid, maar moet zich daarom ook beperken tot de kritiek die Melanchthon al tijdens zijn leven kreeg van andere protestanten. Zij heeft geen onuitgegeven materiaal uit archieven verwerkt. Zij neemt haar uitgangspunt in het negatieve beeld dat latere generaties van Melanchthon schetsen en vraagt zich af hoe dat beeld zich verhoudt tot de kritiek die hij gedurende zijn leven kreeg. Helaas slaagt zij er niet in om die kritiek weer te verbinden met de latere beeldvorming over Melanchthon, maar volstaat zij met de opmerking dat deze verhouding – net als de Melanchthon-receptie in het algemeen – voorlopig nog een 'Desiderat der Forschung' zal blijven (6). Daardoor heeft het boek vooral het karakter van een naslagwerk gekregen waarin alles wat tijdgenoten over Melanchthon te mop-

peren hadden minutieus is vastgelegd. Zo beschrijft Kobler hoe onder anderen Johannes Calvijn de waardering voor de astrologie duivels bijgeloof noemde (439).

De eerste helft van het boek biedt een overzicht van de kritiek op Melanchthon in de historische context en de tweede biedt een analyse van de verschillende vormen van die kritiek. Twee voorbeelden volstaan om de theologische debatten uit die periode te illustreren.

In 1529 vond in Marburg een gesprek plaats tussen de vertegenwoordigers van de Duitse en van de Zwitserse Reformatie; het was de enige keer dat Luther en Ulrich Zwingli elkaar zouden ontmoeten. Opmerkelijk genoeg was Melanchthon erg aarzeland over dit initiatief, niet omdat hij niet vredelievend was, maar omdat hij te vredelievend was en moeite had met de politieke agenda om via dit godsdienstgesprek te komen tot de vorming van een verbond van evangelische vorsten die zich militair tegen de keizer zouden keren. Melanchthon was er ziek van. Kobler verklaart zijn weerstand tegen Marburg terecht vanuit zijn hoop op herstel van de eenheid van de kerk en van het Duitse rijk en zijn respect voor de keizer als de door God ingestelde overheid die men 'unbedingten Gehorsam' schuldig was (103). Martin Bucer en Zwingli waren na afloop van het gesprek dat resulteerde in de *Marburger Artikel*, erg kritisch over de rol van Melanchthon.

Het is ook opvallend dat Melanchthon beschuldigd werd van doperse dwalingen, toen hij in een commentaar op het Johannesevangelie (1546) de wedergeboorte niet alleen als een levenslang proces typeerde, maar ook gebruikte voor de levendmaking en suggereerde dat er in de gemeente van Christus gedoopte leden waren die nog niet wedergeboren waren. Het kwam hem op kritiek te staan van Andreas Osiander, die hem

verweet de wedergeboorte 'im Sinne der Wiedertäufer' te gebruiken (382, 463). Dit is een interessant punt omdat het onderscheid tussen wedergeboorte in ruimere en in engere zin vaak verbonden wordt met de latere scholastieke protestantse theologie.

Ondanks de enorme gedetailleerdheid van deze studie – het notenapparaat neemt vaak meer dan de helft van de bladspiegel in beslag – blijft het onduidelijk hoe de balans tussen de waardering voor en de kritiek op Melanchthon was. Het boek roept wel de vraag op hoe deze lawine van kritiek door Melanchthon zelf verwerkt is. Het is bewonderenswaardig dat iemand, geconfronteerd met zoveel negativiteit, überhaupt nog kan functioneren. Melanchthon beklagde zich soms wel over de ondankbaarheid van zijn critici, met name waar het zijn leerlingen betrof (558).

In ieder geval bevestigt dit boek dat zo sterk focust op het negatieve beeld van Melanchthon dat degenen in de kerkgeschiedenis die het meest verzoeningsgezind zijn, vaak ook de meeste kritiek krijgen van hun tijdgenoten. Weggehoond door radicalere geloofsgenoten, worden de vredestichters door Christus Gods kinderen genoemd. Dat weegt gelukkig het zwaarst.

H. van den Belt

---

Michael Baumann, *Petrus Martyr Vermigli in Zürich (1556-1562). Dieser Klychen in der heiligen gschrifft professor und laeser* [Reformed Historical Theology, 36] (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), 457 p., € 120,00 (ISBN 9783525550991).

---

Michael Baumann is predikant te Wiesendangen (Zwitserland) en reformatieonderzoeker.

Hij schreef een omvangrijke studie over de circa zes jaar dat Petrus Martyr Vermigli in Zürich verbleef. Vermigli was in zijn tijd een belangrijk figuur. Hij heeft niet de bekendheid gekregen van zijn tijdgenoten Calvijn, Bullinger en Beza, maar heeft dat misschien wel verdiend. Vermigli was in meerdere opzichten een belangrijke schakel. Dat hij minder bekend gebleven is, ligt misschien aan zijn zwervend leven. Hij begon zijn reformerende werk in zijn geboorteland Italië, doceerde daarna in Straatsburg, werd op uitnodiging van Thomas Cranmer hoogleraar te Oxford, keerde terug naar Straatsburg toen hij Engeland verlaten moest, en bracht de laatste jaren van zijn leven door te Zürich.

Dat Baumann over deze circa zes jaar ruim 400 pagina's kan volschrijven, zegt iets over de gedetailleerdheid van deze studie, maar ook over de werkzaamheden van Vermigli in Zürich. Want Baumann heeft nog moeten kiezen. Hij schrijft uitgebreid over de ontvangst van Vermigli en zijn salariering, maar besteedt geen aandacht aan het door hem bekend veronderstelde conflict met Bibliander, die na vele jaren werkzaam geweest te zijn in Zürich door dit conflict het veld moest ruimen.

Na een kort inleidend hoofdstuk gaat de auteur in op de komst van Vermigli naar Zürich in 1556 en geeft hij een overzicht van de gebeurtenissen. Met enige regelmaat wordt in dit hoofdstuk geciteerd in het Zwitserse Duits van de zestiende eeuw, maar wie het Duits machtig is komt daar wel uit. Hoofdstuk 3 vormt de kern van het boek: daarin wordt de 'Zürcher Theologie' van Vermigli beschreven. Hoofdstuk 4 behandelt de receptiegeschiedenis van deze werken en het beeld van Vermigli dat tijdgenoten hadden, waarna met een samenvatting de gebruikelijke literatuuropgave en registers worden afgesloten.

Hoofdstuk 3, dat maar liefst ruim 250 pagina's telt, bestaat uit vijf paragrafen. In de eerste daarvan beschrijft Baumann Vermigli's exegetische arbeid in Zürich. Vermigli schreef in die stad twee commentaren: op Samuël en op Koningen. In die commentaren komen ook allerlei kwesties aan de orde die wij eerder dogmatisch dan exegetisch zouden noemen. Maar goede dogmatiek komt uiteraard op uit de exegese. Daarvan is Vermigli een goed voorbeeld. Baumann gaat vooral diep in op het commentaar op Samuël en gaat daarbij dieper in op een aantal exegetisch en theologisch lastige passages, zoals de vraag of God de Auteur van de zonde is, aan de hand van wat er geschreven wordt over de zonen van Eli, die niet luisterden naar waarschuwingen 'want de Heere wilde hen doden' (1 Samuël 2). Sauls bezoek aan de waarzegster of geestenaanroepster te Endor – Baumann noemt haar gewoonweg een heks – is ook zo'n moeilijke passage. Vermigli ging zorgvuldig met zulke bijbelteksten om. Hij gebruikte onder andere ook rabbijnse bronnen.

In de tweede paragraaf geeft Baumann een kort overzicht van Vermigli als auteur van theologische werken. Paragraaf 3 is weer een diepteboring. Daarin behandelt hij de christologie van Vermigli aan de hand van diens antwoord aan Johannes Brenz uit 1561. In de vierde paragraaf komt de uitgebreide correspondentie van Vermigli aan de orde. Aandacht wordt geschonken aan correspondentie met Engeland, Frankfurt en Polen.

De gedetailleerdheid van deze studie is zowel haar kracht als haar zwakte. Het is een kracht, omdat er op een aantal zaken diepgaand wordt ingegaan. Het is een zwakte, omdat de grote lijn daarmee weleens uit het oog verloren wordt. Hoe dan ook, wie iets wil weten over Vermigli's werken in zijn laatste

levensjaren en de context waarin die werken ontstaan zijn, vindt hier veel materiaal.

Kampen

P.L. Rouwendal

---

A.E.M. Janssen en Kosterus G. van Manen, *Johannes Fontanus. Een Gelders predikant in dienst van de orthodoxie* (Nijmegen: Valkhof Pers, 2015), 304 p., € 29,95 (ISBN 9789056254513).

---

Vandaag zou Johannes Putts (1545-1615) wellicht Jan van Putten heten en als hij zijn naam had verlatiniseerd Johannes Puteanus. Maar toen hij in Heidelberg studeerde, zei Zacharias Ursinus: hier zijn geen putten, 'hier zijn Fonteynen', je zult uit de heilsfontein drinken en te drinken geven, 'soo heet dan Fontanus' (13). Hij kwam als legerpredikant van paltsgraaf Johan Casimir uit Duitsland in Arnhem, waar hij enkele malen voorging in de kleine gereformeerde gemeente. Hij was er vervolgens 37 jaar predikant en ontwikkelde zich tot 'reformator van Gelderland'.

De titel van dit boek doet vermoeden dat het om een biografie gaat. Daarvoor is echter te weinig bekend over de personalia van Fontanus. Des te meer is echter bekend over zijn niet-aflatende ijver om Gelderland te reformeren, c.q. te calviniseren. Daarover gaat het in dit boek. Alles wat naar Rome riekte, moest met wortel en tak worden uitgeroeid. Fontanus kreeg hiervoor de 'opdracht' van zijn vriend en geestverwant graaf Jan van Nassau, toen nog stadhouder van Gelre. Het is verbazingwekkend dat al spoedig na zijn komst meerdere predikanten (uit Duitsland) moesten worden aangetrokken. Ook de rooms-katholieke magistraat moest plaatsmaken voor een gereformeerde. Arnhem moest – zo is het later geïnterpreteerd – 'een klein Genève' worden. Zijn lijf-

spreuk was IEOVA REGNAT, de Heere regeert. Intrigerend is het te lezen hoe rigide hij de uitroeiing van alle afgoderij en valse godsdienst in artikel 36 van de NGB wenste toe te passen. Op grond hiervan werd bijvoorbeeld de Eusebiuskerk de rooms-katholieken ontnomen. Toen de rooms-katholieken nog in het zadel zaten wensten die geen 'religievrede'. Maar toen de kansen gekeerd waren, kwam er gereformeerde religiedwang. Mensen die zich in Arnhem vestigden moesten beloven de gereformeerde kerkdiensten bij te wonen, kinderen van rooms-katholieke ouders kregen de doop toegediend volgens 'gereformeerde ritus'. Artikel 13 van de Unie van Utrecht ten spijt drong de gereformeerde kerkenraad er bij de magistraat op aan het rooms-katholicisme in Arnhem volledig uit te bannen.

De actieradius van Fontanus breidde zich uit naar Zutphen, waar hij toeschouwer was bij 'de inplanting van de ware religie' en naar Nijmegen waar hij aanvankelijk nog maar weinig 'religionsverwanten' trof. De kerkenraad van Harderwijk kreeg opdracht Putten en Nijkerk te reformeren. Fontanus deed in eigen persoon wekenlang mee. Hij berichtte over zeshonderd kerkgangers in Nijkerk in zijn eerste ochtenddienst en tweehonderd in de avonddienst.

Een Gelderse Landdag had al in 1582 bepaald dat in alle Gelderse dorpen alleen de gereformeerde religie mocht worden uitgeoefend. Men kan zich in gemoede afvragen wat die gedwongen reformatie waard was. Pastoors werden vaak snel omgevormd tot predikanten.

Fontanus had ook oog voor de noodzaak van een gereformeerde, presbyteriaal-synodale kerkelijke structuur. Dat leidde tot de vorming van een provinciale synode en van classes. Hij stond aan de wieg van gereformeerd onderwijs, van een Illustere School in

Harderwijk. Fontanus kon echter niet verhinderen dat de Leidse twisten van remonstranten en contraremonstranten ook oversloegen naar Gelderland. Daarom trok hij ook te velde tegen de 'libertijnen'. Bovendien ondernam hij een 'beschavingsoffensief' omdat het met waarden en normen in de gemeenten vaak droevig gesteld was. Hij ging zich ook beijveren voor een Nationale Synode, na die van Middelburg (1581) en Den Haag (1586), met als doel de rechte leer aan de orde te stellen. Uitvoerig wordt de lange weg naar die synode beschreven. Fontanus voerde er hoogstpersoonlijk een dispuut over met raadspensionaris Johan van Oldenbarnevelt in het tegenstrevende gewest Holland. De Staten-Generaal dienden te beseffen dat blijkens Handelingen 15 een 'Christelyke Synodus' bevolen is. Fontanus heeft de uiteindelijke Dordtse Synode niet meer mogen meemaken. Hij overleed in 1615. Hij werd begraven in de Eusebiuskerk met op zijn grafsteen alleen de initialen I F. Na verwoesting van de kerk in de Tweede Wereldoorlog is in de herbouwde kerk een gedenksteen aangebracht. Over zijn 'godzalig sterven' en zijn begrafenis heeft alleen zijn Zutphense collega Baudartius in zijn tweedelig geschiedwerk uitvoerig geschreven.

Al met al geeft het boek een goede inkijk, hoewel compact en met veel oud-Hollands erin beschreven, in de roerige tijd na de Reformatie. Opmerkelijk hoe groot de invloed van een persoon in heel Gelderland is geweest. Aan het einde van zijn leven moest Fontanus overigens constateren dat de gereformeerde religie alom werd ondermijnd en dat leer en leven soms op grote spanning stonden met elkaar.

Huizen

J. van der Graaf

Andrew M. Leslie, *The Light of Grace: John Owen on the Authority of Scripture and Christian Faith* [Reformed Historical Theology, 34] (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 300 p., € 90,00 (ISBN 9873525550908).

*The Light of Grace* geeft een historische interpretatie van John Owens geschrift *The Reason of Faith* tegen de achtergrond van de theologiegeschiedenis en van het geheel van John Owens theologie. *The Reason of Faith* is in de werken van John Owen in de uitgave van Goold onderdeel van de pneumatologie. Het behandelt de vraag waarom wij geloven dat de Bijbel woord van God is. De auteur, afkomstig van Moore college in Australië en daar tegenwoordig werkzaam als docent, verrichtte het onderzoek voor dit boek als PhD-student in Edinburgh.

Deze monografie laat zien dat John Owen als theoloog weer helemaal meedoet, en is bovendien een mooi voorbeeld van hoe het onderzoek naar de theologie van de puritein John Owen zich ontwikkelt. Een scholastieke puritein als John Owen moeten we niet te snel beoordelen vanuit een (post)moderne of neo-orthodoxe theologische agenda, maar verstaan als onderdeel van lange theologische ontwikkelingen, die begonnen in de 12<sup>e</sup> eeuw. De invloed van het historische scholastiek-onderzoek van Richard Muller c.s. is duidelijk voelbaar. Leslie bespreekt Owen met veel kennis van zaken over middeleeuwse scholastici en hun visies op de Schrift, het natuurlijk licht, het begrip 'habitus' en de verlichting van het verstand. Het voordeel van deze benadering is dat het eigene en de kracht van Owens benadering goed tot hun recht komen.

Leslie bespreekt Owens geschrift en – breder – zijn schriftleer in zes hoofdstukken. Hij begint met het probleem van zekerheid

(hoofdstuk 2). Zowel het nieuwe als het oude van deze problematiek laat hij zien: in de zeventiende eeuw kreeg de vraag naar zekerheid nieuwe urgentie, maar tegelijk bevindt Owen zich met zijn aanpak in een doorgaande lijn die loopt via Thomas en Calvijn. Volgens Owen geeft God onfeilbaar bewijs voor de waarheid van de Schrift als zijn eigen woord, zodat er aan onze kant een onfeilbaar geloof kan zijn. Dat er volgens Owen een 'real testimony' moet zijn met een welomschreven inhoud ('dit is het woord van God') komt in Leslie's beschrijving niet zo duidelijk uit. Hoofdstuk 3 en 4 gaan in op het licht van de rede, zowel op het natuurlijke licht als op de verlichting door de Heilige Geest. Leslie laat goed zien hoe Owen hier in een lange epistemologische traditie staat, en hoe zijn behandeling van de verlichting door de Geest tal van parallellen vertoont met zijn kijk op het natuurlijk licht. De Geest herstelt het licht van de rede, dat door de zonde verloren was gegaan. In dit kader gaat Leslie ook in op de door de Geest ingestorte *habitus*. Opnieuw geeft hij veel historisch materiaal weer, dat een te makkelijk oordelen over dit idee (als zou het bijvoorbeeld een achterhaalde vorm van substantieel denken zijn) onmogelijk maakt. Hoofdstuk 5 bespreekt het bewijs voor het geloof dat de Bijbel woord van God is: het licht van de Schrift waardoor ons denken en het spreken van de Schrift met elkaar gaan overeenstemmen, en de kracht van God waardoor de gelovige overtuigd wordt van zonde en zijn ziel met de faculteiten van verstand, wil en gevoel herordend wordt en weer op God wordt afgestemd. Het bewijs voor het goddelijk gezag van de Schrift ligt voor Owen dus in het ervaren van het licht en de kracht van de Schrift. Hoofdstuk 6 neemt Owens denken over inspiratie in bescherming tegen negentiende-eeuwse dogmenhistorici. Het is te

makkelijk om te zeggen dat volgens Owen het schriftgezag rust op de inspiratie. Hoofdstuk 7 plaatst *The Reason of Faith* in het grotere geheel van Owens denken over het leven van de gelovigen met Christus.

Hoe waardevol een historische benadering van geschriften zoals Owens *The Reason of Faith* ook is omdat makkelijke onhistorische oordelen onmogelijk gemaakt worden, het is jammer dat Leslie zich beperkt tot een historische studie. Leslie plaatst Owens tekst binnen het grote geheel van zijn theologie, maar vraagt niet naar de beperkingen van de benadering die Owen kiest in *The Reason of Faith*, wat een op zichzelf staande verhandeling is. Als historicus neemt hij Owen in bescherming, maar de spannende dogmatische vragen stelt hij niet. Vervalt Owen in een cirkelredenering? Is zijn benadering van de Schrift van blijvende waarde? Wie historisch geïnteresseerd is in Owen vindt in Leslie's boek veel materiaal, soms zoveel dat je het overzicht verliest. Wie vanuit dogmatisch perspectief over de Schrift na wil denken, moet een stap verder zetten. Theologiegeschiedenis is nog geen theologie.

Kampen

J.M. Burger

---

Jan van der Kamp, *Op verzoek van vromen vertaald: Duitse vertalingen van gereformeerde stichtelijke lectuur 1667-1697 en de rol van netwerken* (Zoetermeer: Boeken-centrum, 2012), 168 p., € 17,50 (ISBN 9789023921103).

---

In deze populair-wetenschappelijke uitgave van zijn proefschrift legt Jan van der Kamp, gastdocent kerkgeschiedenis aan het Hersteld Hervormd Seminarium aan de VU, een netwerk bloot van vertalers en vertalingen van piëtistische literatuur uit de tweede helft

van de zeventiende eeuw. Van der Kamp concludeert aan de hand van de gegevens over deze vertalingen dat het Duitse piëtisme beïnvloed is vanuit Engeland en Nederland, maar houdt terecht een slag om de arm omdat hij slechts een klein deel van de gegevens in kaart heeft gebracht.

Niettemin lijkt zijn conclusie gerechtvaardigd en dat plaatst de bewegingen van het gereformeerde puritanisme en de Nadere Reformatie en het Duitse – lutherse zowel als gereformeerde – piëtisme in een breder internationaal verband. Moeilijker te beantwoorden is de vraag of en wanneer er sprake is van beïnvloeding. Die vraag laat zich weliswaar niet zonder empirische gegevens beantwoorden – te vaak is in het verleden louter op grond van inhoudelijke overeenstemming geconcludeerd dat er sprake was van beïnvloeding – maar mijns inziens ook niet louter op empirische gronden. Ook met betrekking tot de opvattingen van de vertalers ligt speculatie op de loer, als de opvattingen van de vertalers over de reikwijdte van de verzoening – is Christus voor alle mensen of alleen voor de uitverkorenen gestorven – afgeleid worden uit de boeken die zij vertaalden (140). Het is veeleer de vraag of de scheidslijnen bij dit theologische onderwerp wel zo scherp getrokken kunnen worden.

In de hoofdstukken 3 tot en met 7 bespreekt de auteur het werk van vijf verschillende vertalers, die allen een bepaalde relatie met Bremen hadden. Opvallend is daarbij dat de vertalers zich soms veel vrijheid veroorloofden. Van der Kamp maakt aannemelijk dat dit samenhangt met het gangbare ideaal om de bronnen niet alleen correct weer te geven, maar ook te bewerken.

Het slothoofdstuk biedt enkele interessante conclusies en de auteur waagt zich zelfs aan een definitie voor het piëtisme als koepebegrip voor Engels puritanisme en het

Duitse en Nederlandse lutherse en gereformeerde piëtisme. De stroming van het piëtisme ijvert volgens deze definitie 'voor zowel de innerlijke doorleving van de leer en de persoonlijke levensheiliging alsmede de radicale en totale heiliging van alle terreinen van het leven' (154). Deze mooie definitie roept wel de vraag op waar de grens tussen gereformeerde en lutherse orthodoxie enerzijds en gereformeerd en luthers piëtisme anderzijds precies loopt. Het is de vraag of het terecht is om te spreken van een verschuiving van de leer naar het leven aan het eind van de zestiende eeuw. In de context van de verdergaande confessionalisering gaan sommige orthodoxe theologen andere accenten leggen. Verder lijkt het Duitse piëtisme zich sterker afgezet te hebben tegen bepaalde scholastieke vormen van academische theologie-beoefening dan de vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie.

Wat betreft de afbakening van de Nadere Reformatie als subgroep binnen het Nederlandse gereformeerde piëtisme, is het inmiddels gebruikelijk om vooral het streven naar hervorming van de samenleving en het schrijven van theocratische reformatieprogramma's als het springende kenmerk voor de ware vertegenwoordigers van de 'Nadere Reformatie' te zien. Van der Kamp volgt die lijn en exporteert op grond van de voorliefde van sommige vertalers voor het streven naar hervorming van de samenleving het onderscheid zelfs naar Duitsland door binnen de groep van Duitse gereformeerde piëten een 'Duitse Nadere Reformatie' te onderscheiden. De mate waarin de reformatieprogramma's relevant waren, was echter ook wel sterk afhankelijk van de context en de auteurs en vertalers maakten zelf geen scherp onderscheid op dit punt. Het lijkt dan vooralsnog verstandiger om de grenzen tussen orthodoxie en piëtisme en tussen piëtisme en

Nadere Reformatie wat vloeiend te houden.

Uiteraard toont de grote hoeveelheid vertalingen aan dat er in Duitsland behoefte was aan deze stichtelijke literatuur, maar een conclusie over de invloed ervan kan toch niet losstaan van een inhoudelijke vergelijking waarin ook de verschillende maatschappelijke contexten verdisconteerd worden, om over de theologische verschillen tussen de gereformeerde en de lutherse orthodoxieën die elkaar in de zeventiende eeuw fel bestreden nog maar te zwijgen. Juist vanwege dat felle theologische debat is de geestelijke herkenning over en weer erg interessant. Blijkbbaar – en gelukkig – is er op het terrein van de spiritualiteit meer overeenstemming dan de theologische discussies soms doen vermoeden.

Deze populair-wetenschappelijke samenvatting geeft een goede indruk van de wetenschappelijke kwaliteit van Van der Kamps dissertatie en van de grondigheid waarmee hij zijn bronnen bestudeerd heeft. Het smaakt naar meer en we zien dan ook uit naar de definitieve uitgave van zijn proefschrift *Deutsche Übersetzungen englischer und niederländischer reformierter Erbauungsliteratur 1667-1697 und die Rolle von Netzwerken*.

H. van den Belt

---

P.W. van Lunteren, *Hervormd Arnhem: Ontwikkeling van een gemeenschap 1816-1998* (Velp: Jansen & De Feijter, 2016), 354 p., € 19,95 (ISBN 9789081785167).

---

In 1896 verscheen van de hand van emeritus predikant A.C.J. van der Kemp een boek over hervormd kerkelijk leven in Arnhem van 1578 tot 1815, het jaar van de totstandkoming van het Koninkrijk der Nederlanden.

Van Lunteren, in Nijmegen afgestudeerd historicus en geboren en getogen in Arnhem, schreef het vervolg vanaf 1816, het jaar van de invoering van het 'Algemeen Reglement' door koning Willem I. Onderbouwd met ruim 1250 toelichtende noten schetst de auteur de ontwikkeling van de kerkgebouwen, het ledenbestand (in 1816 6000), de wijkgemeenten en de geestelijke ligging. Wat het laatste betreft voltrok zich in 1850 met de komst van ds. Pieter Schouw Santfoort het begin van een omslag van 'modern' naar orthodox. De liberale, moderne prediking bleef dominant tot 1867, omdat de algemene kerkenraad zichzelf kon aanvullen. Maar die veranderde in dat jaar, toen de belijdende leden de nieuwe kerkenraadsleden mochten stemmen. Schouw Santpoort werd opgevolgd door Karel Creutzberg uit Maarssen, die 'een brede basis' legde voor een meer orthodoxe prediking. Op den duur werd de vrijzinnigheid geweerd. Vrijzinnigen gingen in 1927 buiten de hervormde gemeente zelfstandig verder. Op 2 februari 1958 kregen zij met de komst van ds. Willem Metz overigens weer een onderdak in de hervormde gemeente.

Wat de orthodoxie betreft was er ook een ontwikkeling. In 1948 verscheen een boekje onder de titel *Dictatuur in de Nederduits Hervormde Gemeente van Arnhem*, een 'venijnig manifest' van een Hervormd-Gereformeerd Comité, met de klacht dat de algemene kerkenraad niet omzag naar 'de gereformeerde minderheid'. Men verlangde een 'dogmatisch-gereformeerde prediking', zoals in vroegere jaren werd gebracht door de predikanten J.P. de Bie en H.O. Roscam Abbing. Laatstgenoemde, die van 1915 tot 1939 in Arnhem stond, staat ook in de predikanten-galerij aan het eind van het boek. Mevrouw M. Brons, die zijn profetisch getuigenis aangaande de toekomst van de kerk in Neder-

land bewaarde, wordt niet genoemd. De activiteiten van het comité leidden uiteindelijk wel tot de komst van ds. H. Hiensch als eerste predikant van de Gereformeerde Bond, later opgevolgd door ds. K. Ooms. Curieus is een voorstel in die tijd van ds. M. van Grieken, medeoprichter van de Gereformeerde Bond en in die jaren ouderling in Arnhem, om voor de mensen van het comité middagdiensten te organiseren, maar wel met de eigen predikanten als voorganger.

Indrukwekkend is de beschrijving van de oorlogsp periode. Heel Arnhem werd geëvacueerd. Hervormd Arnhem verspreidde zich over de omliggende gemeenten, voor een deel naar Apeldoorn. Na de oorlog nam aanvankelijk het aantal kerkgangers toe, maar in 1949 kwam alweer de neergang. De ene kerk na de andere werd gebouwd maar later ook weer afgestoten. De Grote of Eusebiuskerk werd van de grond af opgebouwd, vergelijkbaar met de Rotterdamse Laurenskerk. In 1973 viel echter een brok steen uit het gewelf. De kosten voor restauratie: f. 22.000.000. Na de tweede restauratie, met steun van de burgerlijke gemeente, kreeg het gebruik van het gebouw een multifunctionele invulling; het was geen wijkkerk meer en werd een toeristische trekpleister. De plaquette met het gezicht van Johannes Fontanus, de eerste predikant van Arnhem ('den eersten hervormer van Gelderland') die er bijna veertig jaar stond (1579-1615), is er nog steeds te zien.

Ik noemde al de domineesgalerij. Daar treffen we ds. K.W. Vethake, die met de Doleantie meeging, maar na vier jaar op de dwalingen zijns weegs terugkwam, ds. D. Bouman, de markante rechts-confessionele predikant die later in Katwijk dominee werd en ds. P.H. de Pree, de wijkpredikant van ir. G.B. Smit, ooit vele jaren zeer accuraat redactiesecretaris van *Theologia Reformata*, wiens begrafenisdienst ook door De Pree werd

geleid. En verder de emeriti predikanten A. Boertje en M. Ravenhorst, die als bijstand in het pastoraat de huidige wijkgemeente De Rank voor hervormd-gereformeerden dienden. Ten slotte noem ik nog de aandacht die de auteur geeft aan de Stichting Red Uw Kameraad (RUK), een door de heer Th. Kusters opgerichte instelling voor opvang van alcoholverslaafden. RUK is mij vertrouwd door jaarlijkse lezingen op zaterdagavond voor (hoofdzakelijk) Korsakovpatiënten. Helaas moest dat werk worden beëindigd omdat de subsidiekraan van de overheid dichtging.

Ik nam maar een paar grote lijnen uit dit boek, waarmee ik genoeglijke uren doorbracht. Waar in citaten de Statenvertaling werd gehanteerd, wijzigde de auteur de tekst in de Herziene Statenvertaling. Verder verfraaien veel foto's deze *histoire locale*.

Huizen

J. van der Graaf

---

B.J. Spruyt (red.), *Romantiek en stichtelijkheid. Nagelaten geschriften van ds. J.T. Doornenbal* (Apeldoorn: De Banier, 2016), 541 p., € 24,95 (ISBN 9789462782518).

---

Het is een mooi initiatief geweest van de redacteur om deze bundel rondom ds. Doornenbal samen te stellen. Om een indruk van de inhoud te krijgen, geef ik een korte duiding van de inhoud. De eerste tweehonderd pagina's geeft de redacteur een beschrijving van het leven en denken van ds. Doornenbal. Vervolgens komen er ongeveer driehonderd pagina's van ds. Doornenbal zelf. Dit zijn enkele preken en verhandelingen, over Kesteren rondom de Tweede Wereldoorlog, over Comrie, over de prediking, over de zekerheid van het geloof, over Theodorus à Brakel, over ds. Jacob van Leeuwen, over de poëzie van

Gerrit Achterberg, en dergelijke. Na de eigen teksten van ds. Doornenbal sluit Spruyt af met een overweging over de relevantie van deze pastor voor vandaag.

Wat brengt deze bundel ons? In de eerste plaats is het mij opgevallen hoe bevindelijk deze dominee preekte. Op een fijnzinnige wijze weet hij het grote wereldgebeuren en de geestelijke aanvechtingen samen te laten komen in het ene christenhart, terwijl op de bodem van het hart de verwachting van God en zijn toekomst blijft functioneren. In dit kader zouden we zelfs van een natuurmystiek kunnen spreken als de pastor van Oene in vervoering raakt over de schoonheid van de schepping en dit als een heenwijzing naar de nieuwe aarde duidt. Overigens is deze mystieke ontvankelijkheid niet beperkt tot de natuur.

Dit is nauw verbonden met een tweede observatie waar Bart Jan Spruyt vooral de vinger bij heeft gelegd, namelijk het aspect van het verlangen in het oeuvre van ds. Doornenbal. Spruyt vergelijkt dit met het concept van 'joy' dat hij bij Lewis heeft gevonden. Het gaat hier om de gerichtheid van de ziel die in alle onrust uiteindelijk slechts rust vindt in God (Augustinus). Waar Doornenbal dit heimwee en de worsteling daaromtrent herkent, is er verbinding van welke levensbeschouwing men ook is.

Een derde dimensie van deze mooie bundel is de katholiciteit die eruit spreekt. Ds. Doornenbal was geen lid van de Gereformeerde Bond, hij weigerde te spreken over enige richting of zelfs in een onderverdeling tussen rechtzinnigen en vrijzinnigen in zijn gemeente, maar hij dacht vanuit het geheel. Dat maakte hem mild in zijn oordeel over anderen, terwijl het een gezindheid opleverde om van iedereen iets te leren. Hij is het bijvoorbeeld niet eens met de scholastieke trekken in Comrie, maar dat weerhoudt hem er

niet van met waardering over hem te spreken en zijn reformatorisch-geestelijke lessen wel ter harte te nemen. Iets dergelijks geldt van de boodschap van ds. Van Leeuwen. Doornenbal vindt dat de beleving van de rechtvaardiging de aandacht voor zondag 7 doet verbleken, maar ook hier wint de waardering het van de kritiek. Zo weet hij zich ook verbonden met de existentiële worsteling van de dichter Gerrit Achterberg. Omdat hij in de meest authentieke vormen van literatuur en poëzie iets van deze worsteling herkende, was Doornenbal er een liefhebber van.

Een vierde opmerking betreft de existentiële peiling van de ontwikkeling van de cultuur. Hierop is de nabeschouwing van Spruyt gericht. Nadat hij vanuit Lewis heeft laten zien hoe juist de geschiedenis ons kan helpen om onze eigen beperkte geest op te frissen met inzichten uit een andere tijd, past hij dit toe op deze klassieke dominee die iets van de desintegratie van de moderne tijd voorvoelde. Dat gaf Doornenbal een verlangen naar de heelheid van volk en kerk en een lijden aan tegenstellingen en antithesen die hij in zijn eigen tijd ontwaarde. Overigens was Doornenbal pessimistisch over menselijk streven om breuken te helen. Met een verwijzing naar de blijvende gebrokenheid van Juda en Israël zag hij geen heil in alle pogingen om een te maken wat niet een was. Een sprekend detail in dit verband is ook Doornenbals afschuw van het Amerikaanse congregationalisme wegens het individualisme ervan.

Het gewoon menselijke in deze *pastor loci* is tot slot ook een grote bemoediging voor alle werkers in Gods Koninkrijk. Op een fijnzinnige wijze weet Doornenbal zijn onhandigheden, beperkingen, vrees, spanning, twijfel en onzekerheid te benoemen. Als we ons vandaag weleens laten aanpraten dat we schapen met vijf poten moeten zijn,

werkt een stukje inzicht in het leven van ds. Doornenbal ontnuchterend en bevrijdend, om zo ontspannen toegewijd en dienstbaar te zijn aan de zaak van de levende God.

Wat mij betreft, is dit boek als eerste aanzet een opstapje naar een diepere analyse van het denken van Doornenbal met het oog op een vruchtbare verwerking daarvan in het heden.

W. van Vlastuin

---

Remco van Mulligen, *Radicale protestanten: Opkomst en ontwikkeling van de EO, de EH en de ChristenUnie en hun voorlopers (1945-2007)* (Amsterdam: Buijten en Schipperheijn, 2014), 470 p., € 29,50 (ISBN 9789058818164).

---

Op de voorkant van dit proefschrift prijkt een cartoon. Het is een spotprent waar Andries Knevel viermaal op is afgebeeld. De eerste keer staat hij fier overeind en belijdt hij het creationisme. Dan gaat hij steeds meer voorovergebogen staan. Dit zijn de fasen van 'intelligent design', 'theïstisch-evolutionisme' en 'EOvolútie'. Ten slotte hurkt Knevel neer op de grond en zegt 'mea culpa'. De tekening geeft in een notendop weer welke ontwikkeling diverse protestantse leidslieden en organisaties de afgelopen decennia hebben door gemaakt. Tegelijkertijd illustreert de tekening dat deze ontwikkeling door anderen bekritiseerd is.

De historicus Remco van Mulligen heeft een lijvige dissertatie besteed aan de ontwikkeling van Knevel en de EO. Daarin biedt hij de lezers veel feitelijke gegevens, alsmede een breed perspectief. Centraal staan organisaties van 'radicale protestanten' die werden opgericht als alternatief voor oudere protestantse organisaties. Zo kwam de EO naast de NCRV

te staan (1967), *Koers* naast *Trouw* (1969), de RPF naast de ARP en de CHU (1975), en de EH naast de VU (1977). 'Radicale protestanten' waren van hervormden, gereformeerden en evangelischen huize. Zij beschouwden zichzelf als 'bijbelgetrouw', en richtten precies om die reden nieuwe organisaties op. Binnen de bestaande organisaties vervaagden volgens hen de bijbelse normen. Radicale protestanten wilden terug naar de *radix* (wortel). Bovendien gingen zij daarbij antithetisch te werk. Alhoewel radicale protestanten afkomstig waren uit diverse gemeenschappen, was de relatie met bevindelijk gereformeerden en pinksterchristenen spanningsvol.

Van Mulligen belicht de geschiedenissen van deze organisaties vanuit het oogpunt van secularisatie op mesoniveau, ofwel: verzwakking van de identiteit binnen christelijke organisaties. In zijn theoretisch kader combineert hij de begrippen 'secularisatie', 'ontzuiling' en 'professionalisering'. Liever spreekt Van Mulligen echter over 'zware en lichte gemeenschappen', dan over 'verzuiling en ontzuiling'. Zware gemeenschappen bieden een totaalpakket van bijvoorbeeld school, kerk en krant. Lichte gemeenschappen bieden meer mogelijkheden om uit een veelheid van opties zelf een pakket samen te stellen. Professionalisering slaat op de interne ontwikkeling van organisaties. Hoe professioneler een organisatie geleid wordt, des te groter de onafhankelijkheid van kerk of religieuze groep.

Het theoretisch kader, dat in de loop van het proefschrift consequent wordt uitgewerkt, verraaft dat de focus van dit boek meer sociaal-maatschappelijk dan kerkelijk-theologisch is. Kerkelijke en theologische kwesties passeren de revue, maar *Radicale protestanten* is niet (alleen) voor doorgewinterde theologen en kerkhistorici geschreven.

Van Mulligen concludeert dat radicale

protestanten ondanks hun verzet tegen de tijdgeest meedeinden op de golven van maatschappelijke ontwikkelingen. Toen het maatschappelijke debat sterk gepolariseerd was, opereerden ook radicale protestanten vanuit de antithese. Vanaf de jaren 1980 en 1990 kozen radicale protestanten juist vaker voor de dialoog. De EO, de EH en de voorlopers van de ChristenUnie maakten net als niet-christelijke organisaties de nodige crises door, terwijl zij zich begaven in de richting van steeds meer professionalisering. Conform de gang van de samenleving werd het netwerk van radicale protestanten in de loop van de tijd steeds lichter. De interne pluriformiteit van de organisaties nam toe. Van Mulligen wil echter (nog) niet concluderen dat radicale protestanten zelf seculariseerden. Nadrukkelijk laat hij de mogelijkheid open dat er een nieuwe, christelijke moderniteit ontstaat. Op dit moment vindt hij de EO, de EH en de ChristenUnie ‘veel te vitaal en invloedrijk om te kunnen spreken van secularisatie. Hun identiteit en aanpak wortelen zeer sterk in het christelijk geloof’ (343).

Het proefschrift van Van Mulligen illustreert dat radicale protestanten en hun organisaties in enkele decennia ingrijpend veranderd zijn. Dit verklaart een deel van de kritiek die een organisatie als de EO krijgt. Sommige radicale protestanten zijn trouw gebleven aan de opvattingen en de werkwijze van het eerste uur. De verschuiving die voornamelijk optrad in de jaren 1990 hebben zij niet mee kunnen maken.

Tegelijkertijd zullen aanhangers van een ‘hellend vlak-theorie’ hun argumenten uit een andere bron dan dit proefschrift moeten putten. Van Mulligen toont namelijk aan dat radicale protestanten in de jaren 1970 net zo goed beïnvloed werden door de – toenmalige – tijdgeest. Bij conflicten binnen de nog onprofessioneel geleide organisaties zijn veel

mensen beschadigd geraakt. Ook bediende de EO in de beginperiode voornamelijk nog de eigen achterban. Evangelisatie – en daarmee aansluiting bij de seculiere cultuur – werd pas later belangrijker.

De omslag van Knevel is typerend voor de ontwikkeling die radicaal protestantse organisaties doormaakten. Toch is ook een andere kentering mogelijk. Van Mulligen beschrijft dat hervormd-gereformeerde leidslieden aanvankelijk kritisch stonden tegenover het ‘fundamentalisme’ en creatiënisme van de EH (151). Dit roept de vraag op of de huidige discussie rondom schepping en evolutie samenhangt met een verlate evangelisatie van de hervormd-gereformeerde beweging?

Groningen

M. Hofman

### Dogmatiek

---

Michael Allen en Scott R. Swain, *Reformed Catholicity: The promise of Retrieval for Theology and Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2015), 168 p., \$ 19.99 (ISBN 9780801049798).

---

Wie een goed boek wil lezen over het juiste verstaan van het *sola scriptura*, kan ik *Reformed Catholicity* van Michael Allen en Scott R. Swain, beiden verbonden aan het Reformed Theological Seminary te Orlando, Florida, van harte aanbevelen. Zij laten gedocumenteerd zien dat *sola scriptura* voor de reformatoren niet betekende dat de Bijbel wel de uiteindelijke en allesbeslissende, maar niet de enige bron en norm van het geloof was. Welbewust wilden de reformatoren katholiek zijn. Zonder reserve aanvaardden zij de theologische erfenis van de vroege kerk met betrekking tot de leer van de drie-een-

heid en de christologie. Het woord 'gereformeerd/hervormd' wijst ook op continuïteit. Men wilde de katholieke kerk hervormen. De kerk van de Reformatie was de katholieke kerk in haar hervormde of gereformeerde gestalte. Allen en Swain wijzen ook op het boek *The Reformed Catholic* van William Perkins, de verbreider van het piëtistische puritanisme. Ter zijde wijs ik erop dat de reformatoren niet ook, maar juist katholiek wilden zijn. Zij verweten Rome een gebrek aan katholiciteit.

Allen en Swain wijzen op de kerkhistorische betekenis van het apostelconvent. Feitelijk is dit het eerste oecumenische concilie. Er waren niet alleen apostelen maar ook ouderlingen tegenwoordig. De laatste categorie vormt een schakel naar latere kerkelijke vergaderingen. Wel zou ik meer dan Allen en Swain erop willen wijzen dat door de aanwezigheid van de apostelen het apostelconvent ook een uniek en grondlegend karakter had dat de latere kerkvergaderingen, inclusief de oecumenische concilies, niet kunnen hebben.

Overigens geven Allen en Swain wel aan dat alleen de Schrift *norma normans* (normerende norm) is en alle kerkelijke, confessionele uitspraken nooit meer kunnen zijn dan *norma normata* (genormeerde norm). Zij laten wel zien dat de christelijke kerk de Schrift nooit zonder *norma normata* heeft gelezen. In de tweede eeuw ontstaat de geloofsregel waarin de apostolische boodschap wordt samengevat. De Apostolische Geloofsbelijdenis is een vorm van deze geloofsregel. De structuur ervan gaat terug op het nieuwtestamentische gegeven dat God de Vader zijn Zoon naar deze wereld zond en dat Deze eenmaal zal wederkomen. Catechetisch onderwijs bleef heel dicht bij deze geloofsregel. In dogmatische werken werd de regel verder ontvouwd.

Allen en Swain voeren een pleidooi voor het goed recht van bewijsteksten, maar dan ook het goed gebruik ervan. Er zijn vele voorbeelden van misbruik te noemen, maar lang niet altijd is kritiek erop deugdelijk en billijk. Zij wijzen op het verschil in genre tussen een dogmatisch werk en een commentaar. Dat verschil werd ook in de tijd vóór de Verlichting gevoeld. In een dogmatisch werk kan een tekst nooit zo uitvoerig in de context worden geplaatst en belicht als in een exegetisch commentaar. Allen en Swain wijzen er ook op dat men het hermeneutisch kader waarin een tekst wordt aangehaald, moet verdisconteren. Dat geldt al voor de wijze waarop oudtestamentische teksten in het Nieuwe Testament worden aangehaald. Zij voeren wel een pleidooi dat ook eigentijdse dogmatici zich wagen aan een bijbelcommentaar.

Nu dreigt het gevaar dat goede exegese als een zaak van experts wordt gezien. Daardoor ontstaat een kloof tussen exegese en het doortrekken van de relevante exegetische gegevens naar het heden. Dat laatste is bij uitstek een taak voor de dogmatiek. Exegetici plegen tegenwoordig in het algemeen weinig kennis te hebben van de geschiedenis van de exegese en theologie. Daardoor kunnen zij hun eigen exegese niet in historisch perspectief zien.

In een slotwoord contrasteert J. Todd Billings een katholiek gereformeerde wijze van theologiebeoefening met wat hij noemt moralistisch, therapeutisch deïsme. Met dat laatste bedoelt hij dat de Bijbel gelezen wordt door een moralistische bril en met het oog op beantwoorden van eigen vragen en behoeften. De mens is er in deze benadering niet voor God, maar God voor de mens. Ik had graag nog wat nader uitgewerkt gezien op welke wijze concreet katholiek gereformeerde theologie moet worden beoefend en

welke constanten dan altijd weer aan de orde komen. Dat neemt niet weg dat ik *Reformed Catholicity* ter lezing kan aanbevelen.

Boven-Hardinxveld

P. de Vries

---

Karl Barth, *De verkiezing van de gemeente, Paragraaf 34 uit de Kirchliche Dogmatik vertaald en bezorgd door Wessel H. ten Boom*, (Zoetermeer: Boekencentrum, 2016), 200 p., € 32,50 (ISBN 9789023970644).

---

Israël en de kerk vormen de ene gemeente van God. Daarmee slaat Barth in 1942 (!) een nieuwe weg in ten opzichte van het eerdere denken over de verkiezing, zoals we dat met name kennen uit de calvinistische dogmatiek van zijn ‘dubbele predestinatie’. De gemeente heeft voorrang boven de enkeling. Barth definieert Israël als ‘het zich tegen zijn verkiezing verzettende volk van de Joden’, en de kerk als ‘de op grond van haar verkiezing geroepen vergadering uit Joden en heidenen’. In dat principieel van elkaar verschillen vormen Israël en de kerk de ene gemeente van God. Daarbij is de kerk noodzakelijk op dat ‘andere Israël’ aangewezen. Barth brak met de ‘vervangingsleer’ waarin Israël als volk van God min of meer heeft afgedaan. Hoezeer Israël en de kerk ook tot een gemeente horen, Barth houdt Israël en de kerk strikt uiteen omdat ze ertoe zijn geroepen om in een eigen rol te getuigen van de dynamiek van de verkiezing van Jezus Christus. In een dialectisch samen horen worden Israël en de kerk dogmatisch gewaardeerd. Die dialectiek, eigen aan zijn theologisch denken, komen we ook in de eraan voorafgaande paragraaf tegen waar de ‘dubbele predestinatie’ als verkiezing tot heil én onheil geheel op Jezus Christus wordt betrokken. In paragraaf 34 laat Barth zijn dogmatische gedachten verge-

zeld gaan door een voortgaande uitleg van Romeinen 9-11. In vier ronden werkt hij de verkiezing van de ene gemeente uit:

1. Israël en de kerk. De verkiezing in Jezus Christus hebben we te begrijpen als een dubbele predestinatie, oorsprongshandeling van de vrije liefde van God, ondergaan van het gericht en de heerlijkheid van zijn ontferming. Naar Gods eeuwig besluit bestaat zij uit het volk Israël en tegelijk als de kerk uit Joden en heidenen. Als kerk is zij Israël en als Israël is zij kerk. Dat is de ecclesiologische versie van de christologische stand van zaken. De verkiezing van Israël staat gefixeerd onder het negatieve voorteken van het gericht, predestinatiaans vastgezet in de raad van God. Israël en de kerk in onderlinge eenheid en verscheidenheid.

2. Het gericht en de ontferming van God. De speciale dienst waartoe Israël is bestemd binnen het geheel van de verkozen gemeente bestaat eruit de spiegel te zijn van het gericht waaraan God de mens ontruikt heeft en dat Hij in de persoon van de ene Jezus van Nazareth zelf wil ondergaan. Israël maakt dat volgens Barth ook in en met zijn ongeloof, ook in de spookachtige gestalte van de synagoge, zichtbaar. Zo wordt zichtbaar dat ook Gods gericht in Jezus Christus gedragen en omsloten is door Gods ontferming.

3. De gehoorde en de geloofde belofte van God. De gemeente is ertoe verkozen ten overstaan van de gehele wereld (als uitbeelding van Jezus Christus en de daad van het goddelijke gericht en de goddelijke ontferming die in Hem heeft plaatsgevonden) de goddelijke belofte te dienen die wacht op het gehoor en het geloof van de mens. De gehele gemeente – Israël en de kerk – is hierin verkozen, en is in deze dienst geplaatst.

4. De mens die vergaat en de mens die komt. In de eeuwige verkiezing van de ene mens Jezus van Nazareth laat God, barmhar-

tig in zijn gericht, de mens aan een genadig einde komen en aan een nieuw genadig begin. Niet op grond van eigen vermogen, maar van haar Hoofd mag de gehele gemeente van God – Israël en de kerk – uitbeelden Gods genade die doodt en die levend maakt. Lofprijzing vanwege ontferming in vergaan en komen.

In zijn nawoord 'Kerk en Israël: een solidariteit die pijn doet' besluit de theoloog en emeritus predikant dr. Wessel H. ten Boom met vast te stellen dat het lezen van paragraaf 34 een opwindende maar ook een vervreemdende ervaring is. Krijgt Israël niet een schaduwrol toebedeeld? Versterkt dat niet het negatieve beeld (1942!)? Het dogmatische en het exegetische deel ontlocken nieuwe vragen. Boeiend zijn gedachten van de Berlijnse dogmaticus Marquardt. Hoe gaan we verder met de instemming en correctie van dr. A. van de Beek in zijn boek *De kring om de Messias*? Barth voert de spanning hoog op, want tegenover het ongeloof en de zelfhandhaving van Israël blijft Romeinen 11:26 staan. Vanwege trouw en ontferming van Israëls God in Jezus Christus. In de dialectiek van gericht en genade.

Nunspeet

C. van Sliedregt

---

Craig G. Bartholomew, *Introducing Biblical Hermeneutics: A Comprehensive Framework for Hearing God in Scripture* (Grand Rapids: Baker Academic, 2015) xiv + 623 p., \$ 44.99 (ISBN 9780801039775).

---

In deze studie over bijbelse hermeneutiek bouwt Craig G. Bartholomew, hoogleraar filosofie aan Redeemer University College, Ontario, voort op inzichten uit de serie *Scripture and Hermeneutics* waarvan hij mederedacteur was. De betekenis van bijbelse theo-

logie, geschiedenis van de schriftuitleg, filosofie, literatuur en geschiedeniswetenschap voor een bijbelse hermeneutiek worden door hem belicht. Het gaat om een grondige en uitvoerige studie. Gedetailleerdere informatie is in een kleiner lettertype afgedrukt. Dat vergroot de leesbaarheid. Wie deze informatie overslaat, blijft de lijn van het betoog volgen.

Ik val Bartholomew bij dat een bijbelse hermeneutiek altijd een trinitarisch karakter moet dragen. Een dergelijke hermeneutiek sluit de mogelijkheid voor echte interpretatie van de Schrift niet af, maar opent die juist. Bartholomew stelt dat academisch gezien een trinitarische interpretatie een van de vele mogelijkheden is, maar dat het vanuit christelijk perspectief de enige, juiste wijze is om de Schrift te lezen. Ik zou daaraan graag toevoegen dat de Schrift zelf aanwijzingen geeft dat zij zo moet worden gelezen. Nog meer dan Bartholomew doet, zou ik de christelijke en academische omgang van de Schrift met elkaar willen integreren.

Wanneer Bartholomew een trinitarisch lezen van de Schrift nauw wil verbinden met een typologisch lezen om zo zicht te krijgen op de innerlijke eenheid van de Schrift, sluit hij daarbij niet alleen aan bij de vroege kerk, maar wat nog belangrijker is bij de wijze waarop het Nieuwe Testament omgaat met het Oude Testament. Daarnaast acht hij het van fundamenteel belang dat recht gedaan wordt aan het feit dat het bijbelse getuigenis de waarheid plaatst in Gods daden en woorden in de geschiedenis met als centrum en climax de verschijning van de Heere Jezus Christus. De typologische benadering wordt zo door hem verbonden met de heilshistorische benadering.

Geen benadering van de Bijbel is waardevrij. Bartholomew heeft volkomen gelijk als hij stelt dat de Verlichting en de met de Verlichting opgekomen wijze van historisch-

kritisch lezen van de Bijbel die claim ten onrechte maakte. Eigenlijk ruilde de Verlichting het ene dogma voor het andere in. De boodschap van Bartholomew is dat wij de Schrift vanuit een wereldvisie die aan de Schrift zelf is ontsproten, moeten verstaan. Bijbelse theologie heeft daarbij een belangrijke plaats. Bijbelse theologische en klassieke inzichten gaan samen als Bartholomew wijst op het grondleggende karakter van Genesis 1-3 binnen het geheel van het bijbel-se getuigenis.

Wie de bijbeltekst eerlijk leest, moet recht doen aan de claims van de tekst zelf. Aansluitend bij de Joodse geleerde Meir Sternberg betoogt hij dat wie de oudtestamentische verhalen niet als geschiedenis maar als fictie interpreteert, God reduceert van Heer van de geschiedenis tot een product van menselijke verbeelding. Het (hoog) literaire karakter van bijbelse verhalen kan niet als argument tegen de historische betrouwbaarheid ervan worden gebruikt. De bijbelse tekst heeft zowel historische, literair-esthetische en levensbeschouwelijke aspecten.

Een van de vragen die in de bijbelwetenschap naar voren komen, is waar de canonvorming begint. Ik val Bartholomew volledig bij dat voor het Oude Testament het antwoord is: bij Mozes. In een uitvoerig excurs in kleine letters geeft hij een gedegen onderbouwing van deze zienswijze. Hij wijst ook op de nauwe relatie tussen canon en cultus. Ongetwijfeld moeten wij de mogelijkheid openhouden dat canonieke teksten nog lange tijd taalkundig aangepast zijn. Teksten zijn ook geredigeerd. De nieuwtestamentische canon verbindt Bartholomew met de apostelen als ooggetuigen van het optreden van de Heere Jezus Christus.

Bartholomews studie loopt uit op een pleidooi voor eigentijdse traditionele hermeneutiek. Met traditioneel bedoelt hij dat uit-

gegaan wordt van de overtuiging dat het in principe mogelijk is de oorspronkelijke betekenis van de tekst vast te stellen om zo toepassingen naar het heden te maken. Hij wijst zowel exegetische als homiletische benaderingen af die het onderscheid tussen uitleg (*meaning*) en toepassing (*significance*) laten vervagen. Als het gaat om de wijze waarop een dergelijke homiletiek gestalte krijgt, had Bartholomew nadrukkelijker aan de orde mogen stellen dat Gods natuur, de diepste nood van de mens en de weg van Gods genade onveranderd blijven. Al kan er meer gezegd worden, Bartholomew geeft in deze studie veel.

Boven-Hardinxveld

P. de Vries

---

D.A. Carson (ed.), *The Enduring Authority of the Christian Scriptures* (Grand Rapids: Eerdmans, 2016), 1240 p., \$ 65.00 (ISBN 9780802865762).

---

Als jong theoloog redigeerde Donald Carson samen met John Woodbridge een tweetal bundels over schriftgezag en hermeneutiek. De bijdragen in deze bundels zijn nog altijd het lezen waard. Carson zelf is bij zijn overtuiging gebleven dat de Bijbel het onfeilbare Woord van God is. Echter er zijn naast de vragen die in de jaren tachtig van de vorige eeuw speelden nieuwe vragen met betrekking tot het gezag van de Schrift gekomen. Of er zijn oudere vragen teruggekeerd. We kunnen dan denken aan de these dat het oorspronkelijke christendom heel divers was en de (proto-)orthodoxie van latere datum.

Onder redactie van Carson verscheen vorig jaar bij Eerdmans een zeer omvangrijke studie over het blijvende gezag van de Schrift. Meerdere medewerkers van de bundels over het schriftgezag en de hermeneu-

tiek uit de jaren tachtig van de vorige eeuw gaven opnieuw hun medewerking. Onder hen is ook John Woodbridge. Daarnaast zien we tal van nieuwe namen. Naast nieuwe vragen geldt, zoals Carson zelf terecht in het woord vooraf opmerkt, dat een nieuwe generatie bijbelwetenschappers, dogmatici en kerkhistorici zich de argumenten voor het volstreekte gezag van de Schrift innerlijk moet eigen maken.

*The Enduring Authority of the Christian Scriptures* is zo omvangrijk dat het volstrekt onmogelijk is om in een niet al te omvangrijke recensie alle bijdragen ook maar enigszins recht te doen. Ik licht er een aantal uit. Allereerst is dat de bijdrage over de visie van de negentiende-eeuwse theologen verbonden aan Princeton Theological Seminary op het schriftgezag. Mede met behulp van de Schotse Common Sense Philosophy die toen het heersende wetenschappelijk paradigma in de Verenigde Staten was, hebben de negentiende-eeuwse Princeton-theologen het objectieve gezag van de Schrift verdedigd. De Schrift is geen neerslag van menselijke ervaringen, maar in mensenwoorden maakt God Zichzelf aan ons bekend.

Zij konden een vergelijking maken tussen de wijze waarop een natuurwetenschapper de data verwerkt en die waarop een theoloog dat doet met de bijbelse gegevens. Bradley N. See-man geeft aan dat deze vergelijking niet geheel gelukkig is. Zij doet geen recht aan het primaat van de Schrift boven theologische formuleringen. Seeman brengt wel heel terecht naar voren dat wij niet moeten vergeeten in welke context deze vergelijking wordt gemaakt. Naast de objectieve betekenis van de bijbelse openbaring gaat het deze theologen om een zeer grondige exegese. Alleen op basis daarvan mogen wij uitspraken doen. Daarbij komt nog dat de Princeton-theologen zelf uitdrukkelijk aangaven dat we alleen in

geloof tot de diepste kern van de Schrift komen. Deze geloofshouding is in de natuurwetenschap niet nodig. Meer dan sommige critici waar willen hebben, waren zij overtuigd van het belang van de verlichting en vernieuwing door de Heilige Geest.

De belijdenis van het objectieve gezag van de Schrift wordt nogal eens als funderingsdenken afgedaan. Dat denken wordt dan negatief gewaardeerd. In meerdere bijdragen komt het funderingsdenken ter sprake. Dat geldt onder andere voor die van Osvaldo Padilla over 'Postconservative theologians and Scriptural Authority' en die van R. Scott Smith over 'Non-Foundational Epistemologies and the Truth of Scripture'. In beide bijdragen komt naar voren dat volstreekte verwerping van het funderingsdenken ertoe leidt dat de Bijbel niet meer als bron van Godskennis kan worden gezien. Die opvatting is echter klassiek en ontstond niet pas ten tijde van de Verlichting. Wat wij vanaf de Verlichting zien, is dat tegen de heersende trend in toch de overtuiging blijft bestaan dat de boodschap van de Schrift ook een kenniselement heeft. Postconservatieve theologen menen dat God zijn wil in een samenspel van de Schrift, de kerk en de cultuur openbaart met zijn zelfopenbaring in Christus als norm. Echter wie dat laatste concreet wil invullen, moet toch het kenniselement van de bijbelse openbaring – hoe minimaal ook – een plaats geven zonder dat men die plaats echt kan funderen.

Smith pleit voor een gematigde vorm van funderingsdenken. Ons verstaan van de bijbelse waarheid moeten we niet gelijkstellen aan die waarheid zelf. Wij kennen ten dele en lopen het gevaar de bijbelse boodschap fout te verstaan. Wij mogen het getuigenis van de kerk der eeuwen niet negeren bij ons pogen de Schrift te verstaan. Wel mogen en moeten we uitgaan van het objectieve bestaan van

God. Hij spreekt in relatie daarmee over metafysisch realisme. Het objectieve bestaan van God en het feit dat zijn openbaring in de Schrift ook een objectief kenniselement bevat, zijn met elkaar verbonden.

Het christelijke geloof is gebaseerd op publieke, historische feiten. Het is van belang om daarom datgene wat de Schrift als historisch aandient ook zo te aanvaarden. Bijbelse geschiedschrijving heeft wel een focus maar is echte geschiedschrijving. De bijdrage over wetenschap en Schrift van Kirsten Birkett is informatief, maar vind ik te algemeen blijven. Nogmaals benadruk ik dat *The Enduring Authority of the Christian Scriptures* meer en zelfs veel meer biedt dan datgene wat in deze recensie wordt besproken. Ik stip even aan dat in een aantal bijdragen aandacht wordt gevraagd voor de status en betekenis van heilige geschriften in andere religies. Ik meen dat het om een zeer waardevolle bundel gaat.

Boven-Hardinxveld

P. de Vries

---

E.P. Meijering, *Kennis is niet alles maar alles is ook kennis. Karl Barth over de Heidelbergse Catechismus* (s.l.: Anybook Press, 2016), 124 p., € 12,50 (ISBN 9789491030925).

---

Vanuit het perspectief van theologisch vakmanschap is het een enerverende bezigheid om Karl Barth over de Heidelbergse Catechismus te lezen. Hier is een scherpzinnig theoloog aan het woord die consequenties aanwijst, verbanden legt en interpretaties geeft die verhelderend zijn of aan het denken zetten.

Daarom noteerde ik diverse uitspraken uit dit geschrift. Bijvoorbeeld dat het evangelie een blijde boodschap is en dat het anders geen evangelie is. Of dat de presentatie van het evangelie geschiedt als een kerkelijke ver-

antwoordelijkheid en daarbij niet losgemaakt kan worden van de grote christelijke traditie. Het mag ook onze aandacht hebben dat de christelijke leer niet losgemaakt kan worden van exegese.

Het is treffend om te zien hoe Barth het opneemt voor de anselmiaanse elementen in de Heidelbergse. Hij ziet dat niet als een rationalistisch kader waarin de verzoening wordt verdedigd buiten Schrift en geloof om, maar als een doordenking van de noties van het geloof, zodat duidelijk gemaakt kan worden dat Christus' offer niet toevallig is.

Ik vond het ook een diepe gedachte dat Gods vaderlijke voorzienigheid het domein van deze wereld met al het kwaad tot een plaats van zijn rechtvaardig handelen maakt. Zo kunnen we zeggen dat 'het is zeer goed' door de zonde niet wordt overwonnen.

Interessant is ook de gedachte dat een betere verwerking van het vrije geweten van de christen de latere Verlichting inclusief de Franse Revolutie overbodig zou hebben gemaakt. Hetzelfde geldt voor zijn suggestie dat de bijbelse uitdrukking 'dit is Mijn lichaam' in de geschiedenis veel te abstract ontologisch is geduid, omdat het ziet op een handeling. Het hele geding tussen luthersen en gereformeerden zou daardoor eigenlijk overbodig zijn geweest. Of het waar is, weet ik niet, maar het zet ons aan het denken.

De manier waarop Barth concreet en confronterend 'nee' zegt tegen de ontmythologisering van Bultmann ten aanzien van Christus' opstanding komt weldadig over: 'Het is echter niet mogelijk om aan het verhaal het karakter te ontfangen van een verhaal omtrent iets dat werkelijk is gebeurd.'

Het was voor mij ook een eye-opener hoe Barth vraag 50 uitlegt. Christus is het Hoofd van zijn kerk waardoor de Vader alle dingen regeert. Op deze manier is er een onderscheid tussen kerk en wereld, terwijl

Christus op beide is betrokken. De algemene voorzienigheid kan niet worden geïsoleerd van de kerk, terwijl de kerkgeschiedenis het hart vormt van de wereldgeschiedenis.

Deze waarderende opmerkingen nemen niet weg dat ik fundamentele kritiek heb op deze benadering van de Heidelberger, omdat Barth fundamentele kritiek levert op de grondlijn van de Heidelberger dat deze het heil op de kerk betreft en niet op de wereld. Barth beroept zich dan op de bekende tekst Johannes 3:16 of 1 Johannes 2:2, nog enkele bijbelteksten, en ook uitspraken in deze catechismus.

Dit hangt samen met Barths kritiek op het geloofsbegrip in de Heidelberger. Barth ziet het geloof als een kennen van een objectieve werkelijkheid die ongelovigen niet kennen, zodat het enige verschil tussen gelovigen en ongelovigen is dat de laatstgenoemden niet weten dat het heil in Christus tot stand is gebracht. Gelovigen weten wat er in Christus is gebeurd. Maar Barth gaat voorbij aan het feit dat geloof in de Heidelberger een eenheid met Christus impliceert die gelovigen in een andere positie brengt. Dat brengt ook met zich mee dat geloof van een andere orde is dan puur epistemologisch.

Hier is weer een samenhang met Barths manier van spreken over Gods vloek. Hij plaatst dat geheel in het kader van Gods verbond en ziet de vloek vervuld in Christus, zodat er alleen vanuit Christus over Gods vloek gesproken kan worden. De vraag is of er op deze manier recht wordt gedaan aan Gods toorn. Bovendien wordt er op deze manier geen recht gedaan aan de trinitarische onderscheiding in God, omdat alle spanning op een christomonistische wijze wordt opgelost.

Ik begrijp best dat Barth op een bepaalde manier bang is voor een antropologische factor in de theologie, maar dat lossen we niet

op door het *sola fide* te laten verbleken. Ik snap het ook niet helemaal vanuit Barth zelf die zo nadrukkelijk over het recht van de mens spreekt. In ieder geval is er een samenhang tussen het verlies van het *sola fide* en het verlies van *sola scriptura*.

W. van Vlastuin

---

J. Richard Middleton, *A New Heaven and a New Earth: Reclaiming Biblical Eschatology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2014), 332 p., £ 19.51 (ISBN 9780801048685).

---

Deze met grote bevlogenheid geschreven monografie heeft terecht veel waardering geoogst. De auteur legt er de vinger bij dat er door de eeuwen heen iets grondig mis is gegaan met de christelijke eschatologie. Hij spreekt van 'the problem of otherworldly hope'. De visie dat de hemel de uiteindelijke bestemming van de gelovigen is en dat de aarde definitief zal vergaan, is meer schatplichtig aan Plato dan aan het bijbels getuigenis. De christelijke kerk worstelt nog steeds met de negatieve consequenties van de synthese die de kerkvaders tussen christelijk geloof en Griekse filosofie tot stand hebben gebracht.

Middelton baseert zijn betoog op grondige bijbels-theologische beschouwingen met over het algemeen gefundeerde exegetische excursen. Door heel de Schrift heen trilt de verwachting van de verlossing van de kosmos, die in overeenstemming met Gods oorspronkelijke scheppingsplan gelouterd en vernieuwd zal worden tot een grote tempel voor God. In die tempel van ongekorven hout (maar ook van een geheiligde cultuur) zal de verlost mensheid volop haar talenten kunnen ontplooien in zinvolle arbeid en zo in lofprijzing van de Drie-enige. Op deze

wijze zal de scheppingsopdracht van Genesis 1:26 eindelijk optimaal worden vervuld. De uittocht uit Egypte gevolgd door de intocht in het beloofde land, staat model voor dit omvattende plan van verlossing. Bevrijd uit de slavernij van de zonde kan het leven zich ontplooiën in *sjaloom*, in harmonie met God, met elkaar en met heel de schepping. Waar in de Schrift in zeer krachtige termen over Gods oordeel wordt gesproken zodat het soms lijkt dat God een definitief eind zal maken aan de huidige wereld, moet de apocalyptische beeldspraak worden verstaan als beklemtoning van het ingrijpende van het gericht. Maar door dat gericht heen houdt God vast aan de werken van zijn handen en realiseert Hij alsnog zijn oorspronkelijke plan met de in wezen goede schepping. Deze toekomstverwachting stempelt de christelijke ethiek. Inzet voor cultuur, zorg voor het milieu, toegewijde ontplooiing van talenten worden er niet door getemperd, maar juist gestimuleerd.

Bij alle waardering plaats ik toch enkele kritische kanttekeningen. In de eerste plaats denk (en constateer) ik dat verwereldlijking in negatieve zin op de loer ligt wanneer deze eschatologisch gemotiveerde wereldaanvaarding niet met een krachtig accent op pelgrimage en vreemdelingschap gepaard gaat. Middleton geeft er overigens blijk van zich hiervan bewust te zijn wanneer hij zich kritisch uit tegenover geloofsgenoten die hun consumptieve instelling en abundante levensstijl als rijke Amerikanen rechtvaardigen met een beroep op de goede schepping. In de tweede plaats doet de auteur mijns inziens geen recht aan een niet onbelangrijke zijlijn in de christelijke toekomstverwachting, namelijk de hoop op geborgenheid bij Christus direct na het sterven. De teksten die daarop wijzen worden zodanig geïnterpreteerd dat er van deze verwachting van zalig leven direct na de dood (ook al gaat het dan

om een interim in afwachting van de opstanding der doden en de kosmische vernieuwing) weinig overblijft. Hier schiet Middleton door in zijn terechte strijd tegen spiritualisering. Daarin betaalt hij de tol voor een te eenzijdig negatieve inschatting van de synthese tussen christelijk geloof en Griekse cultuur bij de kerkvaders.

Veenendaal

J. Hoek

---

Christoph Schwöbel (ed.), *Gott – Götter – Götzen: XIV. Europäischer Kongress für Theologie (11.–15. September 2011 in Zürich)* [Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 38] (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2013), 960 p., € 68,00 (ISBN 9783374030477).

---

Op 11 september 2011, precies tien jaar na de aanslagen op de Twin Towers in New York, ging een groot Europees theologisch congres van start dat helemaal was gewijd aan de vraag naar God. In het bijzonder ging het om de vraag naar de eenheid en uniciteit van God. De actualiteit van deze vraagstelling lag/licht in het gegeven dat veel terroristisch geweld religieus gemotiveerd blijkt te zijn. Sommigen beweren zelfs dat geweldpleging 'in naam van God' inherent is aan monotheïstische godsdiensten en dat polytheïstische religies in wezen vredelievender zijn. De theologie is aan de samenleving verplicht om zich op deze vragen te bezinnen en kan zich, aldus de voorzitter van het congres, Christoph Schwöbel, niet terugtrekken in het tempeldomein van de eigen academische geleerdheid. Zij moet juist een constructieve bijdrage leveren aan de menselijke omgang met religies in onze samenleving. Dat kan zij het beste doen door in al haar subdisciplines de vraag naar God centraal te stellen.

Onder redactie van Schwöbel, hoogleraar systematische theologie in Tübingen, zijn de vele bijdragen aan dit congres nu gebundeld in een kloeke uitgave van bijna 1000 pagina's dik. Dat werkelijk geprobeerd is om het debat zo breed mogelijk te voeren, blijkt uit de maar liefst 55 artikelen die deze bundel bevat en die allerlei verschillende invalshoeken laten zien. Hoewel de relatie tussen religie en geweld de aanleiding was voor de themakeuze van het congres, gaat het in de meeste bijdragen om tal van aspecten die met de vraag naar God respectievelijk de goden en de relaties tussen de verschillende religies verbonden zijn. In dertien hoofdzinnen komen niet alleen joodse en christelijke perspectieven, maar ook islamitische perspectieven ter sprake. Daarna volgen allerlei bijdragen vanuit de oud- en nieuwtestamentische bijbelwetenschap, vanuit de kerkgeschiedenis, de systematische theologie, de interculturele theologie en de praktische theologie. Te veel om in een beknopte recensie allemaal aandacht te kunnen geven en recht te doen.

Om toch een indruk te geven van de brede inhoud van deze bundel, noem ik een aantal onderwerpen dat zoal aan de orde komt. De oudtestamentische bijdragen circuleren veelal om de vraag naar het ontstaan van monolatrie en monotheïsme in Israël. Dit tegen de achtergrond van de sinds de jaren tachtig mede door archeologische opgravingen gegroeide overtuiging dat dit ontstaansproces veel complexer is dan vaak werd gedacht en ook veel bijbelwoorden een nog sterk polytheïstisch gekleurde denkwereld laten zien. De nieuwtestamentische bijdragen zijn relatief beperkt in aantal; behalve de rabbijnse literatuur, komt enkel de vroegchristelijke interpretatie van de afgoden – onder anderen bij Paulus – ter sprake. Merkwaardig genoeg ontbreekt een bijdrage over

de christologie van het Nieuwe Testament. Elf kerkhistorische bijdragen bestrijken vervolgens de tijd tussen de godsdienstkritiek van Tatianus en de godsleer van Tertullianus tot aan de omgang van de Evangelische Kirche met de new-agebeweging in de jaren zeventig en tachtig van de vorige eeuw. Verschillende systematisch theologen laten Paul Tillich en Karl Barth de revue passeren, maar reflecteren ook op het trinitarisch godsbegrip en op het religieus karakter van de huidige monetaire economie. Enkele godsdienstwetenschappers schrijven over godsvoorstellungen in de verschillende religies, waarna ten slotte nog zeven praktisch-theologische bijdragen onder andere inzoomen op de aanspraak van God in de liturgie, maar ook onomwonden en kritisch de voetbalgoden, popidolen en godsbeelden in de bioscoop ter sprake brengen.

Het is jammer dat Schwöbel als redacteur van deze bundel en toenmalig congresvoorzitter zich niet heeft gewaagd aan het geven van een inhoudelijke slotbeschouwing. De congresbundel is zonder meer indrukwekkend en laat een zeer gedifferentieerd beeld zien van hoe de verschillende theologische disciplines zich met de godspraak bezighouden. Boeiend en belangwekkend. Maar wat is uiteindelijk de oogst van dit groots opgezette congres geweest? In zijn inleiding betoogt Schwöbel dat de huidige in godsdienstig opzicht plurale samenleving niet alleen wetenschappers nodig heeft die hun reflecties vanuit een toeschouwerperspectief aanbieden, maar ook theologen die de processen van religieuze vorming in kerken, instellingen en gemeenschappen vanuit een deelnemerperspectief kritisch weten te begeleiden. Wat mij betreft had Schwöbel daar bij wijze van inhoudelijke evaluatie nog wel iets meer over mogen zeggen. Waarschijnlijk echter zal hij de lezer dan verwijzen naar zijn

eigen in 2011 – hetzelfde jaar als waarin dit congres werd georganiseerd – verschenen boek *Gott im Gespräch* (Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2011).

Enschede

J. Dekker

---

A.C. Thiselton, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015), 467 p., \$ 40.00 (ISBN 9780802872722).

---

Het is een voorrecht als een senior theoloog in staat is om aan de avond van zijn carrière zijn werk en ontwikkeling samen te vatten in een toegankelijk boek. We mogen verwachten dat we in een dergelijk project een stuk rijp inzicht en wijsheid meekrijgen.

Zo werd mijn belangstelling gewekt door het onderhavige boek. Het boek begint met een hoofdstuk over methodologie en waarheid waarin de auteur eerst ingaat op het begrip 'systeem' als achtergrond van het spreken over systematische theologie. Hij benoemt de bezwaren tegen een theologisch 'systeem' en verdedigt dat de Heilige Geest ons verstand heiligt om ordelijk over Gods openbaring na te denken. In dit kader kan hij opmerken dat we in een postmoderne tijd geneigd zijn het redelijke van het christelijke geloof te weinig te waarderen. Wat mij in dit hoofdstuk aansprak is dat hij benadrukt dat de leer niet los verkrijgbaar is van vroomheid en gebed. Thiselton wil blijkbaar de oude tegenstelling tussen spiritualiteit en theologie overstijgen en doorbreken. Eerlijk gezegd was deze inzet veelbelovender dan de uitwerking.

In het boek komt een dwarsdoorsnede voor van de thema's die in de systematische theologie gebruikelijk zijn. Thiselton behandelt in vijftien hoofdstukken onder meer de godsleer, de christologie, de verzoening, de kerk, terwijl hij twee hoofdstukken besteedt

aan de pneumatologie en twee hoofdstukken aan de eschatologie. Er is een hoofdstuk met een apologetische strekking en een hoofdstuk waarin hij laat zien dat historische theologie tot de systematische theologie behoort. Hier komt iets naar voren van het oorspronkelijke verlangen om theologie en spiritualiteit met elkaar te verbinden, aangezien alle theologie in de ruimte van de kerk is beoefend. Opvallend mag ook zijn hoofdstuk over de leer van de zonde heten. Volgens hem vraagt de huidige tijd erom de leer van de zonde voor de christologie aan de orde te stellen.

Deze opzet brengt met zich mee dat een aantal thema's ontbreekt. Zo ontbreekt een thetisch hoofdstuk over de Schrift. Wel komen er noties van de schriftleer aan de orde in een hoofdstuk dat gaat over de uitdagingen vanuit het atheïsme. Ook een hoofdstuk over de schepping als zodanig ontbreekt, we vinden echter wel een hoofdstuk over de schepping van de engelen en de positie van de dieren. Ook zaken als huwelijk, politiek en gerechtigheid komen vanuit een theologisch perspectief aan de orde.

Het is niet verwonderlijk dat er ruime aandacht wordt besteed aan de Heilige Geest. Eén hoofdstuk behandelt de bijbelse noties, terwijl een ander hoofdstuk de lijn van de geschiedenis aan de orde stelt. Het nadeel van deze historische aanpak is dat een expliciete thematische aandacht voor de zogenaamde *ordo salutis* ontbreekt.

Deze lijn is wel karakteristiek voor dit boek. In zijn algemeenheid kan worden gezegd dat in dit boek steeds mooie staaltjes van bijbelse theologie worden gegeven en dat er ook regelmatig historische overzichten voorkomen. In deze historische overzichten is de waardering van de auteur breed. Hij wil van iedereen leren. Er is veel aandacht voor de vroege kerk, Luther en Calvijn ontbreken

niet, soms komt Owen ook naar voren, ook de pinksterbeweging en moderne theologen komen aan het woord. Als zodanig getuigt deze opstelling van een wijze nederigheid. Een nadeel vond ik echter dat het boek meermalen te weinig systematisch is. Thiselton kan gewoon eindigen na een historische inventarisatie, zonder de noties te wegen. Dit komt ook op cruciale momenten voor, zoals bij de behandeling van de problematiek van de *kenosis* of het universalisme.

Een paar opvallende details wil ik niet verzwijgen. Zo gaat Thiselton in op de vraag hoe Gods transcendentie zich verhoudt tot zijn persoonlijk karakter. Hij komt dan uit op de benadering dat God *suprapersonal* is. God is dus niet minder dan een persoon, maar meer en van een hogere orde.

De laatste twee hoofdstukken over de laatste dingen deden mij weldadig aan. Thiselton bespreekt uitvoerig hoe de opstanding van Christus een paradigma is voor de opstanding van de gelovigen. Hier neemt hij afstand van Bultmann en Kant, terwijl hij zich aansluit bij Wright en Pannenberg als hij uitgaat van het realistische karakter van de opstanding.

Een spannende vraag is ook hoe we ons het leven na de opstanding moeten voorstellen. Is dat tijdloos? Thiselton komt dan uit op de gedachte dat tijd en lichamelijkheid een 'post-resurrection quality' zullen hebben. In ieder geval moeten we ons het eeuwigheidsleven niet statisch voorstellen, maar er is sprake van een 'ever increasing glory'. Al met al een waardevol boek met een encyclopedisch karakter.

W. van Vlastuin

## Ethiek

---

Guido de Graaff, *Politics in Friendship: A Theological Account* (Londen/New Delhi/New York/Sydney: Bloomsbury T&T Clark, 2014), 231 p., £ 59.99 (ISBN 9780567029362).

---

Aan dit boek ligt de dissertatie ten grondslag waarop de auteur in Oxford bij Bernd Wannenwetsch promoveerde, na daar gestudeerd te hebben bij Oliver O'Donovan (die in 2006 naar Edinburgh vertrok). De Graaff is een landgenoot van ons, ooit afgestudeerd aan de Vrijgemaakte Theologische Universiteit in Kampen en daarna naar Engeland vertrokken, waar hij inmiddels als docent in het theologisch onderwijs aan St Augustine's College werkzaam is.

Het thema van het boek is de vraag wat er theologisch valt te zeggen over de rol van vriendschap in de politiek. Voor Aristoteles al behoorde vriendschap tot wat een samenleving samenbindt. Door de eeuwen heen is dit thema telkens weer opgepakt en het staat in onze tijd sterk in de aandacht. Meteen al op de eerste bladzijden stelt De Graaff de vraag: als ondanks het huidige enthousiasme voor dit thema het toch niet echt wil landen en uit de verf komen, wijst dat dan niet naar wat de *kerk* geroepen is te doen? Is Aristoteles' ideaal van een *polis* die door vriendschap gedragen en bijeengehouden wordt mogelijk een heidense verwijzing naar de 'hemelse stad'? De opgeleefde interesse in de politieke betekenis van vriendschap zou volgens de auteur weleens te maken kunnen hebben met de onvrede over het neoliberale individualisme en te duiden zijn als het zoeken van een seculier alternatief voor de kerk als gemeenschap.

De belangrijkste gesprekspartners van De Graaff zijn de seculiere filosofe Hannah Arendt en de christelijke ethicus Oliver

O'Donovan, met name zijn *The Ways of Judgment*. Aan de hand van een doorgaand gesprek met hen baant de auteur zich een weg door de vragen heen, waarbij hij zijn gedachten telkens weer spiegelt en toetst aan de vriendschap van de anglicaanse bisschop George Bell (1883-1958) en de Duitse theoloog Dietrich Bonhoeffer (1906-1945). Die vriendschap was ontstaan in een tijd van toenemende oorlogsdreiging tussen Duitsland en Engeland. Met name de laatste ontmoeting van Bell – als niet alleen bisschop, maar ook lid van het Engelse Hogerhuis – en de samenzweerder Bonhoeffer in Sigtuna (Zweden) in 1942, waarin de plannen voor een aanslag op Hitler even vertrouwelijk als open werden besproken en Bonhoeffer uitdrukkelijk het gaan van de weg van schuldbelijdenis en boete in de politiek bepleitte, levert veel op voor het onderhavige thema. De twee vrienden eigenden zichzelf niet de taak van de overheid – in de kern: 'judgment' – toe, maar verstonden hun plaatsvervangende politieke handelen als een gehoorzaam antwoorden op Gods 'judgment'.

De Graaff heeft een heldere en doorzichtige schrijfstijl, waardoor het boek heel plezierig leest. De opbouw van het betoog is ook uitstekend, de rode draad wordt tot het eind toe vastgehouden. Voor mij is het alleen de vraag of de vriendschap tussen Bell en Bonhoeffer in dit boek niet te veel te dragen krijgt, als het het *enige* voorbeeld van politieke betekenis van vriendschap tussen christenen is. Maar het is zonder twijfel een sprekend voorbeeld!

G.C. den Hertog

## Wijsbegeerte

---

Stephen Bullivant en Michael Ruse (ed.), *The Oxford Handbook of Atheism* [Oxford Handbooks in Religion and Theology] (Oxford University Press, Oxford 2013), xvi + 784 p., £ 95.00 (ISBN 9780199644650).

---

Bij OUP verscheen een lijvig handboek over het atheïsme. Van de twee redacteurs is een atheïst (Ruse), de ander (Bullivant) is atheïst geweest en heeft zich tot het christelijke geloof bekeerd. Het handboek is dan ook beslist geen verkapte bestrijding van het theïsme.

Het verschijnen van het boek impliceert dat de vraag naar het godsbestaan een filosofisch vraagstuk is dat recht heeft op gedegen academische aandacht. Vroeger was dat wel anders. Lange tijd is het, onder invloed van het positivisme, gebruikelijk geweest de bewering 'God bestaat' als betekenisloos te bestempelen. Op grond van betekenis theoretische en epistemologische overwegingen werd de kwestie als zinloos ter zijde geschoven. Die opvatting is overigens nog steeds bij de Utrechtse universiteitshoogleraar Herman Philipse te vinden. Maar het lijkt erop dat die periode grotendeels voorbij is. Metafysische vragen mogen weer worden gesteld, ook in de academische filosofie.

De wetenschappelijke aandacht is volgens de redacteurs gerechtvaardigd vanwege de maatschappelijke betekenis van het (a) theïsme. In de inleiding schrijven zij: 'Het bestaan van de godheid [...] is niet een zaak van academische bezigheid en interesse alleen. Evenmin is het iets alleen van belang voor het hiernamaals, voorbij de dood van ieder van ons. Een wereld met God en een wereld zonder God zijn twee totaal verschillende plaatsen, met zeer verschillende betekenissen en verplichtingen voor ons mensen

die in die wereld leven. Mensen die zijn geschapen, geliefd en gesteund door de godheid zijn zeer verschillend van hen die alleen rond dwalen, zonder externe betekenis of doel, die hun eigen bestemmingen scheppen. Of Nietzsche nu wel of niet gelijk had over de dood van God, in ieder geval had hij gelijk als het ging over het belang en de betekenis van de dood van God. Vandaar dit boek.'

Het handboek telt 46 hoofdstukken, verdeeld over 7 onderdelen. In deel 1 worden definities en debatten besproken: bekende vraagstukken zoals het probleem van het kwaad, de objectiviteit van de moraal en de betekenisloosheid van het leven komen hier ter sprake. Deel 2 bespreekt de historie van het atheïsme, van de pre-socraten tot aan het 'new atheism'. Ten tijde van Renaissance en Reformatie was er niemand (!) die zichzelf openlijk als atheïst manifesteerde, maar tegelijk zijn er aanwijzingen dat er in het jaar 1623 alleen al in Parijs 50.000 mensen atheïst waren, alhoewel zij zich als christen voordeden. Deel 3 bespreekt de plaats van het atheïsme in een aantal wereldbeschouwingen, zoals in het humanisme, existentialisme, boeddhisme en hindoeïsme, maar ook de verhouding van atheïsme en analytische filosofie. Deel 4 bevat vier hoofdstukken over de relatie tot de natuurwetenschappen. Hier komt bijvoorbeeld de rol van de wetenschappelijke methode aan de orde, evenals de verhouding tot het darwinisme.

Deel 5 bespreekt wat de sociale wetenschappen over het atheïsme hebben te melden. Onder andere wordt de psychologie van het atheïsme besproken, alsook de thema's van mensen die gelovig worden (*conversion*) en die het geloof de rug toekeren (*deconversion*). Hoe komen mensen ertoe ongelovig te worden? Gaat daaraan een emotionele crisis vooraf, of een rationele twijfel, of is het een

grotendeels onbewust proces? Interessante vragen die ook voor theologen en predikanten van belang zijn. Deel 6 onderzoekt hoe de geografische verspreiding van het atheïsme is: wat valt er demografisch te zeggen over het atheïsme in West-Europa, in Noord-Amerika, in de islamitische wereld of in Japan? Ten slotte gaat deel 7 in op de verhouding van het atheïsme tot de kunst: de plaats ervan in literatuur, schilderkunst, muziek en film.

Zoals bij alle handboeken, verschilt de kwaliteit van de bijdragen. Ik noem er enkele. De sociobioloog David P. Barash bespreekt in hoofdstuk 27 de relatie van atheïsme en darwinisme. Teleurstellend is dat hij niets zegt over de oorsprong van de moraal. Helaas probeert hij op een ietwat lacherige toon zijn doelpunten te scoren; al met al geen goede bijdrage. Kimberly A. Blessing daarentegen geeft in hoofdstuk 7 een uitstekende analyse over de kwestie of het menselijke leven al of niet betekenisloos (*meaningless*) is. Zij maakt onderscheid tussen de vraag naar de betekenis van een enkel leven en naar de betekenis van alle menselijke leven gezamenlijk; naar betekenis *in* het menselijke leven en naar betekenis *van* het menselijke leven. Ook andere vragen komen ter sprake: is betekenis louter intrinsiek, of kent het menselijke leven ook extrinsieke betekenis? Wat is de relatie tussen betekenis en doelgerichtheid?

Wie beroepsfilosoof is, heeft aan dit handboek uiteraard niet voldoende; maar voor theologen die zich willen verdiepen in het atheïsme, biedt het meer dan genoeg.

Capelle aan den IJssel G.A. van den Brink

Nicholas Jolley, *Causality and Mind: Essays on Early Modern Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2013), ix + 296 p., £ 45.00 (ISBN 9780199669554).

De zeventiende eeuw is in filosofisch opzicht van uitermate groot belang geweest. Er leefden in deze vroegmoderne tijd meerdere belangrijke denkers van wie de invloed zich uitstrekt tot vandaag de dag toe. Te denken valt aan Descartes, Leibniz, Hobbes, Malebranche, Locke. Ieder van hen heeft op beslissende wijze invloed uitgeoefend op het filosofische, theologische en politieke denken van hun eigen tijd en van de eeuwen daarna. Het is dan ook niet verwonderlijk dat het onderzoek naar hun denken nog immer voortgaat.

Bij Oxford University Press verscheen een bundeling van artikelen van professor Nicholas Jolley, emeritus hoogleraar aan de universiteit van Californië. De titel maakt kenbaar dat hij zich concentreert op oorzaakelijkheid en geest. De publicatie bevat bijna twintig artikelen die ingaan op de filosofische discussies van de vroegmoderne tijd over de interactie van geest en stof, het kennisbegrip bij Descartes, het causaliteitsbegrip bij Malebranche, occasionalisme, fenomenalisme, enzovoorts.

Jolley maakt duidelijk dat hij de onderzochte auteurs niet wil zien als hedendaagse gesprekspartners, maar als vroegmoderne auteurs, die gelezen en geïnterpreteerd moeten worden in de context van hun eigen tijd. De gewoonte die in de twintigste eeuw gemeengoed was om hen als eigen tijdgenoten te zien en vanuit het moderne gezichtspunt te bekritisieren, acht hij terecht laakbaar. Meestal komt zo'n benadering – onder anderen bij Bertrand Russell te vinden (2) – neer op een ontoelaatbare simplificering van de opvattingen van de betrokken auteurs, en op

een meewarige en laatdunkende bejegening. De kracht van Jolleys benadering is dat hij de interacties tussen de vroegmoderne auteurs opspoort. Malebranche en Locke reageren op Descartes, Leibniz bekritiseert Malebranche, Arnauld wijst Leibniz' interpretatie van Malebranche af maar zonder dat hij met Malebranche instemt. Op deze wijze ontstaat er begrip van en begrip voor de levendige en grondige discussies die er in de zeventiende eeuw zijn gevoerd.

Des te meer is het te betreuren dat Jolley geen werkelijk oog heeft voor de theologische component van de debatten. De genoemde filosofen hadden veel meer gesprekspartners dan alleen elkaar. Bekend is dat Descartes een directe en uitvoerige discussie heeft gevoerd met Gisbertus Voetius, gereformeerd rector magnificus van de universiteit in Utrecht. Ook Petrus van Mastricht, Jacobus Koelman, Samuel Maresius, Leonard Ryssen en andere gereformeerde theologen zijn het gesprek met het cartesisme aangegaan. Soms ging dat uiteraard over specifiek theologische vraagstukken, zoals het gezag en de interpretatie van de Heilige Schrift. Maar ook de filosofische onderwerpen hadden nadrukkelijk de aandacht van deze theologen.

Voor deze intellectuele interacties van de theologen heeft Jolley helaas geen enkele aandacht. Weliswaar prijst hij een belangrijk artikel van Jeffrey McDonough over Berkeley en als een treffend voorbeeld van hoe kennis van traditionele theologische leerstukken gebruikt kan worden om vroegmoderne filosofen te verdedigen tegen de beschuldiging dat zij in analytisch opzicht incoherent zijn (6-7); maar Jolley zelf doet geen enkele moeite om dat voorbeeld te volgen. Het boek wekt zodoende de indruk dat een laatdunkende benadering verboden is jegens die filosofen die wij nu nog als belangrijk,

invloedrijk, origineel en baanbrekend beschouwen, maar is toegestaan jegens hun theologische tegenstanders.

Deze benadering van Jolley (die overigens te vinden is bij veel historici die zich met de geschiedenis van de filosofie bezighouden) veronachtzaamt ook dat de filosofen zelf zich niet zelden minstens zoveel voor theologie als voor filosofie interesseerden. Hugo Grotius heeft grondige commentaren op ongeveer alle bijbelboeken geschreven; John Locke schreef een (controversieel) boek over de rechtvaardiging door het geloof, *The Reasonableness of Christianity* (1695). Het zou goed zijn als huidige onderzoekers bereid zijn die onderwerpen als belangrijk te beschouwen die de onderzochte filosofen zelf ook als belangrijk hebben aangemerkt.

Kortom, Jolleys publicatie bevestigt de verzuchting van Richard Muller: 'In many histories of early modern philosophy, the only thinkers mentioned are Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz, Locke, [...] – and all treated as part of a massive break with the past and as founders of modernity' (R.A. Muller, *Calvin and the Reformed Tradition: On the Work of Christ and the Order of Salvation* (Grand Rapids, 2012, 19)). Het onderzoek van het intellectuele klimaat van de zeventiende eeuw zou er zeer bij zijn gebaat als de inbreng van de theologische deelnemers aan het filosofische gesprek zou gaan worden erkend.

Capelle aan den IJssel     G.A. van den Brink

---

## Boekaankondigingen

---

J. Philip Arthur, *Why Read Church History* (Edinburgh/Carlisle: The Banner of Truth Trust, 2015), 24 p., £ 1.50 (ISBN 9781848715271).

In dit pamflet geeft de auteur, baptistenpredikant in Lancaster en gastlector in de kerkgeschiedenis aan London Theological Seminary, een aantal redenen om de geschiedenis van het christendom te bestuderen. Hij waarschuwt voor onkritische heldenverering en benadrukt de passie voor de kerkgeschiedenis die wortelt in het geloof dat God die geschiedenis leidt. We kunnen er ook uit leren om tolerant te zijn. Baptisten moeten bijvoorbeeld erkennen dat verreweg de meeste eminente christenen tot en met de negentiende eeuw kinderbesprenkeling praktiseerden. 'God used them for all that!' Arthur sluit af met het advies om naast overzichtswerken vooral ook biografieën te lezen.

H. van den Belt

---

Gerard Dekker, *Voorlopig: De voorlopers van de revolutie* [Ad Charta-reeks, 29] (Barneveld: De Vuurbaak, 2016), 130 p., € 17,95 (ISBN 97890556051940).

Dekker beschrijft in dit boekje welke rol het tijdschrift *Voorlopig* in de voormalige Gereformeerde Kerken in Nederland heeft gespeeld. In de jaren zeventig van de vorige eeuw was dit orgaan de spreekbuis van de progressieve fractie in deze kerken. De voornaamste functie van het blad bestond uit het signaleren van de plaatsvindende veranderingen in de samenleving en het stimuleren van noodzakelijk geachte veranderingen in de gereformeerde wereld. Met de stukken

wordt aangetoond hoe het blad een bijdrage heeft geleverd aan vaak revolutionair te noemen veranderingen in het geloofsleven van vele mensen binnen die kring waarop het zich richtte.

J. Hoek

---

Peter Enns, *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament*, 2<sup>e</sup> editie (Grand Rapids: Baker Academic, 2015), 202 p., \$ 19.99 (ISBN 9780801097485).

De eerste editie van dit spraakmakende boek is in 2007 in *Theologia Reformata* gereценсеerd. Daar concludeert G. Kwakkel dat het boek uitdaagt tot verdere doordenking, maar te weinig echt verder helpt. Enns is mede vanwege dit boek in maart 2008 ontslagen als docent aan Westminster Theological Seminary in Philadelphia. Deze tweede editie – 'tenth anniversary edition' – is interessant vanwege het voorwoord, waarin de auteur afstand neemt van 'progressive inerrancy', al vindt hij nog steeds dat de positie die hij in het boek nog innam zo getypeerd kan worden. In het naschrift reflecteert hij op de receptie van zijn boek. Enns neemt zijn uitgangspunt radicaal in de parallel tussen incarnatie en inspiratie en vindt het daarom geen probleem dat God zich openbaart in de mythen van Genesis en in de vorm van de midrasj bij Paulus. Hij neemt afstand van de parallel tussen de zondeloosheid van Christus en de foutloosheid van de Schrift zoals de 'Chicago Statement on Biblical Hermeneutics' die trok (174). Het begrip 'inerrancy' is erg elastisch geworden.

H. van den Belt

Jochen Klepper, *Onder de schaduw van Uw vleugels. Een selectie uit zijn dagboeken (1932-1942)*, bezorgd door Titia Lindeboom (Heerenveen: Royal Jongbloed, 2015), 352 p., € 24,95 (ISBN 9789063537067).

De Duitse theoloog Jochen Klepper (1903-1942) wordt om gezondheidsredenen geen predikant, maar werkt in het uitgeversvak en wordt auteur van romans en gedichten, met name kerkliederen. Als hij begin jaren dertig trouwt met de dertien jaar oudere weduwe Johanna Stein – een Joodse – begint hij een dagboek, slechts onderbroken door de periodes dat hij tijdens de oorlog dienst doet in de *Wehrmacht*. Een kleine selectie uit deze dagboeken is nu – voortreffelijk – vertaald en gepubliceerd in een fraai gebonden uitgave. Men krijgt er een goede indruk van zowel het geloofsvertrouwen van Klepper, als van de groeiende vrees voor wat er komt. Als de pogingen om uit Duitsland weg te komen op 10 december 1942 definitief mislukt zijn, wachten de Kleppers de deportatie niet af, maar gaan ze met elkaar de dood in. De dagboeken zijn aangrijpende literatuur.

G.C. den Hertog

Jan Ridderbos, met medewerking van G.C. Hovingh, *Predikanten in de frontlinie. De gevolgen van deelname aan het (kerkelijk) verzet in Nederland tijdens WO II* [Ad Charta-reeks, 26] (Barneveld: De Vuurbaak, 2015) 254 p., € 22,50 (ISBN 9789055605040).

J. Ridderbos, gepromoveerd op de weg van K. Schilder in de Tweede Wereldoorlog, brengt in dit boek de lotgevallen van predikanten van diverse kerkgemeenschappen die gedurende de Tweede Wereldoorlog op enigerlei wijze aan het verzet deelgenomen hebben in

kaart. In de eerste vijf hoofdstukken laat hij de evenzo vele ‘fases van de bezetting’ de revue passeren, om in het zesde en laatste hoofdstuk degenen onder hen die in de oorlog het leven lieten voor het voetlicht te halen. Een drietal bijlagen en een overzicht van hulp door predikanten aan Joodse onderduikers (door G.C. Hovingh) zijn toegevoegd. Het boek laat helaas op diverse plaatsen vreemde overgangen, inconsistenties, omissies en herhalingen zien.

G.C. den Hertog

Thomas Scott, *Jozef: Een herkenbare uitleg* (Heerenveen: Jongbloed, 2016), 109 p., € 9,95 (ISBN 9789065394118).

De integrale bijbelverklaring van Thomas Scott (1747-1821) wordt momenteel vertaald in het Nederlands door Cornelis van der Meiden. Deze eerste proeve omvat de geschiedenis van Jozef (Genesis 37-50). Het werk van de anglicaanse geestelijke verscheen aanvankelijk in wekelijkse afleveringen en was bedoeld voor gebruik in het gezin. De schrijver volgt de tekst van de Schrift op de voet en onderscheidt uitlegkundige opmerkingen van praktische toepassingen, hoewel beide ook door elkaar lopen. De speculatieve opmerking dat de Satan ongetwijfeld met levendige kleuren de voordelen van het overspel met Potifars vrouw voor Jozefs ogen geschilderd zal hebben, staat bijvoorbeeld bij de uitleg. De vertaling is soms door het streven naar nauwkeurigheid wat houderig. Het boek bevat een aanbeveling van H. Selderhuis en een inleiding van P. de Vries.

H. van den Belt