
Niet van deze wereld

De hedendaagse Gereformeerde publieke theologie en de ‘doperse optie’

A.L.Th. de Bruijne

Abstract

These days the Reformed tradition of public theology is challenged by a remarkable revival of the so-called ‘Anabaptist option’ in political theology. In this essay a biblical theological evaluation of this challenge is offered. It is argued that four key characteristics of Anabaptist ecclesiology should correct and improve the Reformed tradition, namely the radically eschatological character of the kingdom of God, the political features of this kingdom, the vision that the church is the beginning of an all-encompassing new society rather than one of the subsections of existing societies, and the view that power and violence should not be used to serve aims that are directly connected to the kingdom of God. At the same time the basic characteristic of the ‘Anabaptist option’ is rejected, namely the dualistic approach of creation and redemption. This leads to a proposal to conceive the public calling of the church in a manner that differs from traditional Reformed views, but also from contemporary Anabaptist ecclesiology. This view is inspired by the Anglican theologian Oliver O’Donovan.

1 Inleiding

In het westerse publieke debat vormt de plaats van religie binnen de samenleving een veelbesproken onderwerp.¹ Ook onder christenen ontmoet dit thema belangstelling. Zij bezinnen zich bovendien op de vraag naar hun eigen publieke en politieke verantwoordelijkheid.² Rond deze discussie verschuiven

-
- 1 Bijvoorbeeld B.C. Labuschagne (red.), *Religie als bron van sociale cohesie in de democratische rechtsstaat? Godsdienst, overheid en civiele religie in een post-geseculariseerde samenleving*, Leiden 2004; W.B.H.J. van de Donk, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee, R.J.J.M. Plum (red.), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, WRR-rapport, Amsterdam 2006; Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, London 2007; James Kennedy, *Stad op een berg. De publieke rol van protestantse kerken*, Zoetermeer 2010; Marin Terpstra, *Democratie als cultus. Over politiek en religie*, Amsterdam 2011.
 - 2 Bijvoorbeeld G.G. de Kruijf, *Waakzaam en nuchter. Over christelijke ethiek in een democratie*, Baarn 1994; Gijsbert van den Brink, Elco van Burg (red.), *Strijdbaar of lijdzaam. De positie van christenen in het publieke domein*, Heerenveen 2006; *De Kerk en de democratische rechtsstaat. Handreiking voor het gesprek in gemeente en kerk*, Generale Synode Protestantse Kerk in Nederland 2009 (www.pkn.nl geraadpleegd 10-10-2011).

posities die vaak al lang vastlagen. Zo geven evangelische christenen hun traditionele terughoudendheid op dit punt prijs en naderen zij de gereformeerde traditie van publieke betrokkenheid.³ Omgekeerd vertonen gereformeerde christenen zelf verlegenheid met hun gangbare accenten, waardoor bijvoorbeeld binnen de ChristenUnie en de SGP accenten zijn verlegd.⁴ Opvallend genoeg oefent daarbij de zogenaamde ‘doperse optie’ enige aantrekkingskracht uit. Deze ‘doperse optie’ vormt een dominante richting binnen het hedendaagse politiek-theologische debat. Vooral de Amerikaanse ethicus Stanley Hauerwas geldt als boegbeeld ervan.⁵ Intrigerend is dat grondlijnen van deze ‘doperse optie’ en traditioneel-evangelische accenten verwantschap vertonen.

De ‘doperse optie’ verzet zich tegen de eeuwenlange synthese tussen kerk en staat in westerse samenlevingen. Daarbij denkt zij niet alleen aan de theocratische vorm van die synthese, maar ook aan de aangepaste moderne variant. Deze beschouwt de christelijke traditie als leverancier van moreel en sociaal kapitaal, van een ‘ziel’ of een *civil religion* voor de democratische samenleving. Geloof en kerk worden gepresenteerd als ‘zichtbaar en relevant’.⁶ In toenemende mate bewegen ook gereformeerde benaderingen zich in deze richting.⁷ Zij vormt in het maatschappelijk debat dan ook het alternatief voor de liberale opvatting die een neutraal publiek domein voorstaat en kerken hoog-

3 J.J. Frinsel sr. e.a., *Vreemdelingschap en politiek. Christen en politieke verantwoordelijkheid*, Nunspeet 1994; W.J. Ouweneel, *Het koninkrijk Gods en de staat*, Nunspeet 1995; Wayne A. Grudem, *Politics according to the Bible. A comprehensive resource for understanding modern political issues in the light of Scripture*, Grand Rapids 2010.

4 Zo streeft sinds 2008 de Staatskundig Gereformeerde Partij geen theocratie meer na en discussieert de Christenunie over de noodzaak van herbronning (‘SGP, waak voor schijnoplossing’, *Reformatorisch Dagblad* 24-10-2008; Gerard Vroegindewij, ‘Kiezen tussen herbronnen of herhalen’, *Reformatorisch Dagblad* 17-04-2009 en idem, ‘Niet herbronnen, niet herhalen, maar hertalen’, *Reformatorisch Dagblad* 24-09-2009).

5 John Berkman, Michael Cartwright (eds.), *The Hauerwas Reader*, Durham, London 2001; Stanley Hauerwas, *After Christendom: How the Church is to behave if Freedom, Justice, and a Christian Nation are Bad Ideas*, Nashville, 1991; Stefan Paas, *Vrede stichten. Politieke meditaties*, Zoetermeer 2007, 251-262; Kennedy, *Stad*, 125-129.

6 Cio-rapport *Zichtbaar en relevant* uit 2003 (www.cioweb.nl – 10-10-2011).

7 Zie de toenemende nadruk op de ‘joods-christelijke traditie’ (bijvoorbeeld *Slagvaardig en samen. Verkiezingsprogramma CDA 2010-2015*, Den Haag 2010 (www.cda.nl – 11-10-2011); H.E.S. Woldring, *De christen-democratie. Een kritisch onderzoek naar haar politieke filosofie*, Utrecht 1996, 185v, 192vv, 246-252; Roel Kuiper, *Moreel kapitaal. De verbindingskracht van de samenleving*, Amsterdam 2009.

stens de privésfeer gunt.⁸ De ‘doperse optie’ doorbreekt het kader van dit maatschappelijk debat en oppert een alternatief dat minstens voor christenen zelf de termen van de bezinning verandert. Volgens haar vormt de kerk een contrastgemeenschap, die zich niet mag laten bepalen door de voorwaarden van de bestaande samenleving, maar juist publiek anders moet zijn. Daarbij past ook minder goed het dragen van politieke verantwoordelijkheid.

Met dit essay betoog ik dat deze ‘doperse optie’ vandaag verwerkt moet worden binnen een gereformeerd perspectief.⁹ Zonder haar integraal over te nemen, moeten haar waarheidsmomenten worden geïntegreerd. Vooral met Bijbels-theologische argumenten maak ik dat aannemelijk (3). In het licht daarvan kan ik de contouren schetsen van een bijgestelde gereformeerde visie op de publieke roeping van kerk en christenen (4). Hieraan voorafgaand analyseer ik welke theologische thema’s de ‘doperse optie’ op de agenda zet en in hoeverre deze ‘dopers’ zijn (2).

2 De ‘doperse optie’

De theologische accenten binnen de ‘doperse optie’ in de huidige politieke theologie kunnen worden samengevat in vier kernen.¹⁰

In de eerste plaats keurt de ‘doperse optie’ het christelijke streven naar politieke macht af. Wat christenen vanuit het evangelie als goed hebben leren kennen, mogen zij niet met politieke middelen doorvoeren in een samenleving. Dat strijdt met de stijl van vrede en geweldloosheid die Christus’ regering kenmerkt. Deze sluit niet alleen politioneel en militair geweld uit, maar ook wetgeving waarin christelijke waarden worden opgelegd. In de tweede plaats hanteert de ‘doperse optie’ een politieke interpretatie van het koninkrijk van God.

8 Ad de Bruijne, *Levend in Leviatan. Een onderzoek naar de theorie over ‘christendom’ in de politieke theologie van Oliver O’Donovan*, Kampen 2006, 10v, 18v.

9 Dit essay is de meer thetische pendant van een nog te verschijnen descriptieve analyse (Ad L. Th. de Bruijne, “A banner that flies across this land...”. An interpretation and evaluation of Dutch Evangelical political awareness since the end of the 20th century’).

10 Hiermee breng ik vereenvoudigd naar voren wat in een aanzwellende literatuurtraditie in allerlei variaties te vinden is, o.m. John Howard Yoder, *The Politics of Jesus. Vicit Agnus noster*, Grand Rapids 1972; idem, *The Priestly Kingdom. Social Ethic as Gospel*, Notre Dame 1984; Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame 1983; idem, *After; Berkman, Reader*; James Wm. McClendon, *Ethics. Systematic Theology Volume 1*, Nashville 1986; William T. Cavanaugh, *Theopolitical Imagination. Christian Practices of Space and Time*, Edinburgh 2003; vergelijkbare accenten bij Bram van de Beek (*Ontmaskering. Christelijk geloof en cultuur*, Zoetermeer 2001; *Hier beneden is het niet. Christelijke toekomstverwachting*, Zoetermeer 2005).

‘Koninkrijk’ is geen metafoor, maar een politieke werkelijkheid. Daarom kunnen aardse politieke orden en Gods rijk niet harmonieus samengaan. Alle aardse politiek moet het veld ruimen. In de derde plaats beschouwt de ‘doperse optie’ de kerk als ‘samenleving van de toekomst’. Zij vormt niet één van de instituten binnen de huidige samenleving, maar begin van de samenleving van Gods koninkrijk. Als alternatieve gemeenschap past zij niet bij andere samenlevingen. In de vierde plaats kent de ‘doperse optie’ een radicale eschatologie. De politieke werkelijkheid van Gods rijk zal pas in een komende bedeling op aarde bestaan. Nu domineren kruisdragen en martelaarschap.¹¹

Op elk van deze aspecten heeft de gereformeerde traditie de ‘doperse optie’ weersproken.¹² Het kernbezwaar betreft het daarin besloten dualisme tussen Gods verlossingswerk en de geschapen werkelijkheid. Natuur en genade gaan niet samen. Op grond van Romeinen 13 meenden gereformeerden dat politieke macht en geweld wel in dienst van God kunnen staan. De kerk zagen zij als een verband tussen andere levenskringen. Gods koninkrijk gold op grond van Johannes 18 als ‘niet van deze wereld’. Het concurreert niet met aardse samenlevingen, maar kan deze harmonieus omvatten. Bovendien is het niet alleen toekomstig, maar ook present. De dualistische ondertoon in de doperse traditie blijkt bijvoorbeeld in de christologie.¹³ De gedachte dat Jezus zijn menselijke lichaam niet van Maria ontving, maar meenam uit de hemel, verzaakt een kloof tussen schepping en verlossing. Door dit dualisme raakt de geschiedenis van Gods heilsdaden los van de gewone geschiedenis. Het leven als nieuwe mens wordt niet verbonden met het geschapen mens-zijn, en met de strijd tegen de oude mens. Geloofservaring geldt als hoger dan gewone ervaring. Verlossing impliceert dat christenen uit de tegenwoordige wereld worden gelicht. Verschillende van deze motieven herkennen wij in de huidige ‘doperse optie’. Gods politiek en aardse politiek blijven gescheiden. Kerk en samenleving staan naast elkaar.

Toch kunnen wij onderscheid maken tussen dit achterliggende dualisme en de ‘doperse’ positiekeuzen rond de vier genoemde kernen. Deze laatste bezitten

11 Hauerwas, *After*, 43 (‘... genuine politics is about the art of dying’).

12 W. Balke, *Calvijn en de doperse radicalen*, Amsterdam 1973, 261-313; A. Kuiper, *Het Calvinisme. Zes Stone-lezingen in oktober 1898 te Princeton (N-J) gehouden*, Kampen 1925, 25; Richard J. Mouw, *The God who Commands. A Study in Divine Command Ethics*, Notre Dame 1990, 111v, 143vv, 157; J.G. Woelderink, *De gevaren van de doperse geestesstroming. Bewerkt en ingeleid door Hans Maris*, Barneveld 2009.

13 W. van ’t Spijker, *Gereformeerden en dopers. Gesprek onderweg*, Kampen 1986, 69v.

namelijk oude katholieke papieren. Zij bestonden al in de kerk voor Constantijn de Grote.¹⁴ Nog Augustinus' denken ademt meer dualiteit dan westerse gereformeerden gewend zijn. Hij contrasteert de aardse en de hemelse stad, waarbij de eerste (anders dan vaak beweerd) de aardse politieke gemeenschap betreft en de tweede de kerk. Evenmin als de 'doperse optie' plaatst Augustinus deze aardse stad aan de kant van Gods rijk. Wel is zij opgenomen in Gods voorzienigheid en draagt zij daarin een positieve functie.¹⁵ Daarin verschilt Augustinus van de 'doperse optie'. In de periode na hem vervaagden deze accenten als gevolg van de opkomende christelijke synthesescultuur. Slechts dualistische stromingen, zoals de 'doperse', behielden deze. De huidige post-christelijke context brengt echter opnieuw de ervaring van principiële disharmonie tussen kerk en publieke samenleving. Dat verklaart de belangstelling voor theologische accenten die daaraan recht doen. Zij bestaan inmiddels alleen nog als 'doperse optie', maar kunnen helpen om klassieke katholieke inzichten te herwinnen. Gereformeerden zouden dat moeten herkennen als gelukkige consequentie van een dualistische basispositie die zij afwijzen.

3 Bijbels-theologische grondlijnen

Rond de vier kernen uit de vorige paragraaf opper ik vervolgens Bijbels-theologische overwegingen, die de 'doperse optie' ondersteunen. Eerst bespreek ik het concept 'koninkrijk van God' (3.1), daarna volgt de kerk (3.2). Tenslotte analyseer ik het resterende verschil met de 'doperse optie' (3.3).

3.1 Het koninkrijk van God

De gangbare gereformeerde visie op het koninkrijk van God zet in met Gods koningschap over de schepping.¹⁶ Gods koninkrijk betreft dan de geschapen

14 Oliver O'Donovan, Joan Lockwood O'Donovan (eds.), *From Irenaeus to Grotius. A Sourcebook in Christian Political Thought 100-1625*, Grand Rapids 1999, 1-88; Henk Bakker, *'Ze hebben lief, maar worden vervolgd. Radicaal christendom in de tweede eeuw en nu'*, Zoetermeer 2005.

15 Aurelius Augustinus, *De stad van God. Vertaald en ingeleid door Gerard Wijdeveld*, Amsterdam 1983, II, IV, 4; 19; XIV, 28; XV, 1; XIX, 17.26. Oliver O'Donovan, Joan Lockwood O'Donovan, *Bonds of Imperfection. Christian Politics, Past and Present*, Grand Rapids 2004, 48-72.

16 Van 't Spijker, *Gereformeerden*, 98-106; Herman Ridderbos, *De komst van het koninkrijk. Jezus' prediking volgens de synoptische evangeliën*, Kampen 1950; George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids 1974, 91-119; A. Kuyper, *Pro Rege I. Het koningschap van Christus in zijn hoogheid*, bijvoorbeeld 277-297; H. Hart e.a., *Confessing Christ in doing Politics. Essays on Christian Political Thought and Action*, Potchefstroom 1996; J. Douma, *Politieke verantwoordelijkheid*, Kampen 1984, 26-43. 54-66.

werkelijkheid, die in de geschiedenis naar haar bestemming geleid wordt. Daarom leven wij nu al in Gods koninkrijk. Sinds Jezus' hemelvaart breidt het zich uit over de aarde. Wij kunnen eraan meebouwen door gehoorzame daden van geloof op alle terreinen van het leven. Tot deze terreinen behoren ook het publieke domein en de politieke sfeer. Daarom bestaat er geen speciale spanning tussen dit rijk en de politieke werkelijkheid.¹⁷

In de Bijbel heeft het concept 'koninkrijk van God' betrekking op een politieke samenleving.¹⁸ De bron ervoor ligt niet in Gods algemene regering van de wereld maar in zijn koningschap over Israël. In een oudtestamentische voorgestelde krijgt dit rijk profiel in een driehoek tussen God, Israël, en het beloofde land, zoals de oudtestamenticus Christopher Wright laat zien.¹⁹ Davidische koningen vormen daarbij Gods representanten. Deze voorgestelde van het koninkrijk van God strandt in de ballingschap. Dan raakt het koningshuis in verval, leeft het volk verstrooid en verdrukt in een vreemd imperium, en bezetten tegenstanders het land. In die context groeit de verwachting van Gods koninkrijk, die wij tegenkomen in het Nieuwe Testament. Binnen de Davidische dynastie geeft God een nieuwe koning die bevrijding brengt en vanuit een herbouwd Jeruzalem regeert. Het verstrooide volk wordt verzameld en keert terug naar het beloofde land. Dat land ontvangt nieuwe zegen. Tegelijk blijft het niet bij Israëls herstel. Alle bestaande machthebbers geven hun posities op en schikken zich onder Israëls koning. Andere volken haken aan bij de terugkerende ballingen, zodat er een nieuwe mensheid groeit. Met het beloofde land wordt de hele aarde gezegend. Volgens de profetie van Daniël 7 maakt dit nieuwe wereldrijk van God voorgoed een einde aan de historische estafette van imperia. Tegen de achtergrond van deze verwachting staat het nieuwtestamentische spreken over het naderende Godsrijk.²⁰ Dit 'koninkrijk van God' is daarom een politiek concept, en geen toevallig politiek gekleurde metafoor.

Daardoor ontstaat een spanningsvolle verhouding tussen Gods koninkrijk en aardse politieke samenlevingen. Gods koninkrijk komt deze aflossen. In het

17 Ziccardi noemt het koninkrijk 'transcendent' en 'non-political' (Costantino Antonio Ziccardi, *The Relationship of Jesus and the Kingdom of God according to Luke-Acts*, Roma 2008, 508).

18 J. van Bruggen, *Het evangelie van Gods zoon. Persoon en leer van Jezus volgens de vier evangeliën*, Kampen 1996, 64-71.

19 Christopher J.H. Wright, *Old Testament Ethics for the People of God*, Downers Grove 2004, 17-20, 23-99, 212-251.

20 Jakob van Bruggen, *Marcus. Het evangelie volgens Petrus*, Kampen 1988, 405-412.

Nieuwe Testament schemert deze botsing-in-potentie voortdurend door. Hedendaagse nieuwtestamentici wijzen op de politieke ondertonen in de evangeliën en in Paulus' brieven.²¹ Met name in de geschriften van Lukas ontwikkelt zich een confrontatie tussen de bestaande heersers en Israëls Messias. In Handelingen 4:24vv duidt de gemeente dit conflict in het licht van Psalm 2, waarin de aardse machthebbers voor de keus gesteld worden tussen goedschikse of kwaadschikse onderwerping aan de Zoon.²²

Ook Johannes' Openbaring bevat deze antithetische lijn. In de gereformeerde traditie is deze vaak benaderd als uitzonderlijk ten opzichte van de hoofdlijn die men aantrof in Paulus' oproep tot onderwerping aan overheden als Gods dienaressen (Romeinen 13:1vv). Dat Openbaring 13 de keizer als beest neerzet, zou dan duiden op exceptionele vervolging.²³ Het doet echter meer recht aan het Nieuwe Testament om juist in Openbaring 13 de hoofdlijn te zoeken. Romeinen 13 past vervolgens bij andere apostolische instructies die waarschuwen tegen een revolutionaire attitude onder christenen. Zij moeten zich ondanks de nadering van Gods koninkrijk schikken naar de bestaande verhoudingen waarvan God nog gebruikmaakt. De noodzaak tot deze oproep bevestigt juist dat de boodschap over Gods koninkrijk bestaande verhoudingen bedreigt. Niet zomaar protesteerden niet christenen tegen het feit dat christenen 'een andere koning, Jezus' erkenden (Handelingen 17:7). Alleen al door wie zij waren, brachten zij de 'vrede van Rome' in gevaar.²⁴

21 N.T. Wright, 'Paul and Caesar: A New Reading of Romans', in: Craig Bartholomew e.a. (eds.), *A Royal Priesthood. The Use of the Bible Ethically and Politically. A Dialogue with Oliver O'Donovan*, Carlisle 2002, 173-193; Richard A. Horsley, *Jesus and Empire. The Kingdom of God and the New World Disorder*, Augsburg 2003; John Dominic Crossan, Jonathan L. Reed, *In search of Paul. How Jesus's Apostle opposed Rome's empire with God's Kingdom. A new Vision of Paul's Words & World*, London 2005; J. van Bruggen, *Romeinen. Christenen tussen stad en synagoge*, Kampen 2006, 14; Tom Wright, *Justification. God's Plan and Paul's Vision*, London 2009.

22 J. van Eck, *Paulus en de koningen. Politieke aspecten van het boek Handelingen*. Franeker 1989; J. van Eck, *Handelingen. De wereld in het geding*, Kampen 2003, bijvoorbeeld 13. 23v; Oliver O'Donovan, *The Desire of the Nations. Rediscovering the Roots of Political Theology*, Cambridge 1996, 234.

23 A. Zijlstra, *De wereldpolitiek in het licht van de Schrift*. Goes 1950, 91v; A.J. Verbrugh, *Universeel en Antirevolutionair. Toelichting bij de richtlijnen voor de nationaal-gereformeerden dat is universeel-christelijke en antirevolutionaire politiek*, Groningen 1980, 63-66. 85; Douma, *Politieke*, 185-189.

24 Henk A. Bakker, in: Van Houwelingen, *Apostelen*, 314v.

Dit 'koninkrijk van God' moet vervolgens worden gezien als toekomstige werkelijkheid. In de theologie van de 20^{ste} eeuw werd via het begrippenpaar 'alreeds' en 'nog niet' vaak benadrukt dat het koninkrijk tegelijk present en toekomstig is.²⁵ Als aardse politieke werkelijkheid bestaat het echter nog niet. Van de elementen van Wrights driehoek maakt vooral het 'land' dit duidelijk. Nog altijd bezetten vreemde machten het rijksgedebiet. De schepping blijft aan de vruchteloosheid onderworpen (Romeinen 8:18vv). Pas na haar brandende ondergang komen de nieuwe hemel en aarde (2 Petrus 3:10). Van het 'volk' geldt dat de bevrijding en verzameling begonnen zijn. Tegelijk duurt ook de verstrooiing voort. Een deel van Israël keerde terug uit de eerste diaspora en opende zich via de Twaalf voor alle volken. Jeruzalems ongeloof en verwoesting brachten echter een voortgezette diaspora, nu ook voor Jezus' gemeente (Handelingen 8:1; Jakobus 1:1). Zij deelt in de nog voortdurende verstrooiing van de twaalf stammen (1 Petrus 1:1.17).²⁶ Treffend typeert de *Nederlandse Geloofsbelijdenis* de kerk dan ook als verstrooid over de hele wereld (artikel 27). Het volk voor het naderende rijk verkeert in een staat van permanent vergaderd worden vanuit verstrooiing.²⁷ Daarom vormt het nog geen aardse samenleving. Zijn verzameling vindt plaats rond de hemelse troon (Heb 12:22, Openbaring 14:1-5) en spreekt op aarde allereerst uit zijn liturgie. Het volk lijdt nog altijd onder de dominantie van vreemde machten en kan slechts in geloof een hemels perspectief van overwinning aannemen.

Rond de 'koning', Wrights derde aspect, zien wij een beslissende overgang. Opnieuw representeert een zoon van David Israëls God. Jezus' hemelvaart is zijn troonsbestijging. Toch impliceert dat niet de komst van het rijk. Op de

25 Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeits- und Geschichtsauffassung*, Zürich 2-1948; Ridderbos, *Komst*, 62. 67v.102v; Dale C. Allison, *The End of the Ages has come. An early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus*, Edinburgh 1985, 150; Patrick Nullens, *Verlangen naar het goede. Bouwstenen voor een christelijke ethiek*, Zoetermeer 2006, 203; Glen H. Stassen, David P. Gushee, *Kingdom Ethics. Following Jesus in Contemporary Context*, Downers Grove 2003, 19-31; Paul O'Callaghan, *The Christological Assimilation of the Apocalypse. An Essay on Fundamental Eschatology*, Chippenham 2004; Gerard den Hertog, *De passie van de hoop. Over de verhouding van eschatologie en ethiek*, Zoetermeer 2007.

26 Variërend op Van Houwelingen (*Apostelen*, 67v, 73vv, 78vv), die in navolging van Van Unnik terecht wijst op de joods-christelijke wortels van het concept verstrooiing in het NT, maar minder verwerkt dat uiteindelijk alle christenen daar via hun entree in Israël in delen.

27 Naar zondag 21 HC en het dynamische kerkbegrip van K. Schilder (vergelijk H.J.D. Smit, 'Gehoorzamen: achter Christus aan! Schilder over de kerk', in: J. Douma, C. Trimp, K. Veling, K. Schilder. *Aspecten van zijn werk*. Barneveld 1990, 66-89, 71vv).

vraag van de leerlingen of Jezus 'in deze tijd het koninkrijk voor Israël herstelt' (Handelingen 1:6), volgt geen verwijzing naar de aanstaande hemelvaart. Evenmin corrigeert Hij een mogelijk eenzijdig politieke visie op het rijk. Hij concentreert zich op het tijdsaspect en wijst voorbij zijn hemelvaart naar onbekende 'tijden en gelegenheden' (Handelingen 1:7; 1 Thessalonicenzen 5:1). Ook de engelen richten de verwachting op de parousie. Pas dan zijn kennelijk 'de tijden van de volken die Jeruzalem overheersen', voorbij (Lukas 21: 24. 31). Eerst volgt dus een hemelse fase van Jezus' koningschap die op aarde verborgen blijft (Kolossenzen 3:3). Zij wordt alleen zichtbaar voor de ogen van het geloof (Hebreeë 2:8v).

Andere gegevens bevestigen dit beeld. In Johannes' Openbaring volgt na de hemelvaart geen aards offensief van het rijk, maar een geïntensiveerde heerschappij van de duivel en de bestaande machten (Openbaring 12 en 13). Daarbij past Jezus' typering van Satan als 'overste van deze wereld' (Johannes 14:30; 16:11). Zijn rijk is 'niet van deze wereld' (Johannes 18:36). Met dit woord moet niet met veel christenen sinds de Verlichting worden gesteld dat het koninkrijk geen echt rijk is. Die interpretatie dient de moderniteit die religie die de politieke orde bedreigt, niet tolereert.²⁸ Jezus verklaart echter waarom de koning nederig en gewelddoos optreedt. Zijn koninkrijk openbaart zich in 'deze' wereld nog niet als rijk. Het is thuis in de hemel en komt pas later herkenbaar op aarde. Net als het Lam Zelf gaan ook zijn volgelingen er alleen na lijden en verdrukking binnen (vergelijk Handelingen 14:22). Voor hen komt het aan op volhouden tot het einde. Juist de verworteling van het rijk in de hemel maakt die volharding mogelijk. Zelfs het komende Jeruzalem bestaat daar al (Openbaring 7; 14:1-4; 21:2, vergelijk Galaten 4:26). Christenen hebben in de hemel een onaantastbaar burgerschap, een onvergankelijke erfenis (Filippenzen 3:20; Matteüs 6:19vv; 1 Petrus 1:4v).

Deze futurische interpretatie past bij de onderliggende geschiedenisvisie in het Nieuwe Testament, de leer over de twee aeonen. Anders dan sommigen menen, begon de nieuwe aeon niet al bij de eerste komst van Christus. Enkele Bijbelpassages maken impliciet een tegenstelling tussen 'deze aeon' en de 'komende aeon' (Rom.12:2).²⁹ Duidelijk spreekt deze ook uit de veel gehan-

28 Bijvoorbeeld Robert Audi, 'Liberal Democracy and the Place of Religion in Politics', in: Robert Audi, Nicholas Wolterstorff, *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*, New York 1997, 1-66.

29 French L. Arrington, *Paul's Aeon Theology in 1 Corinthians*, Washington 1978; Hans Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 4-1987, 20v; Stephan K. Davids, *The Antithesis of the Ages. Paul's reconfiguration of Torah*, Washington 2002, 8.

teerde beeldspraak van nacht en dag. Deze vormde in de Vroege Kerk een kader voor het christelijke leven. Volgens dat beeld duurt de nacht nog voort, maar is hij wel ‘vergevorderd’ (Romeinen 13:12). Pas de parousie brengt de dag. Christenen worden nergens opgeroepen om de dag terreinwinst te bezorgen op de nacht, maar om zelf in de nacht te midden van slapende mensen wakker te blijven in afwachting van de naderende dag (1 Tessalonicenzen 5:5vv). Nog levend in het oude aardse leven putten zij uit de krachten van de komende eeuw, die de Geest als voorschot meebrengt (Romeinen 8:23). Zo verwijzen zij naar de dag die eens komt.³⁰

Soms lijkt de Bijbel meer presentisch over het rijk te spreken, bijvoorbeeld in Jezus’ gelijkenissen.³¹ Dat presentische element kan echter ook worden opgevat als aanduiding van de onverwachte weg waarlangs het rijk zal komen. Steeds blijkt de route geplaveid met onaanzienlijke en verborgen activiteiten en gebeurtenissen. Alleen wie in geloof de ogen opent voor de verborgen hemelse werkelijkheid, ziet dat het rijk aanstaande is.³² Andere presentische accenten (Matteüs 11:12; Lukas 17:20) kunnen heilshistorisch begrepen worden. Tijdens de jaren dat de Koning Zelf op aarde optrad, naderde het rijk soms duidelijk merkbaar. Sinds zijn kruisdood en verheerlijking nadert het meer in verborgenheid. Nog steeds is het niet gearriveerd.

Een al dan niet futurische interpretatie van Gods rijk heeft gevolgen voor de vraag naar de zin van het christelijke leven tussen hemelvaart en terugkomst.³³ Bij een gedeeltelijk aanwezig en oprukkend rijk wordt het christelijke handelen gemakkelijker geduid als meebouwen aan Gods koninkrijk. Concrete aardse resultaten worden dan bouwstenen. Christenen zullen het aardse leven zo willen inrichten dat het rijk daarin zoveel mogelijk zichtbaar wordt. Juist publieke en politieke inzet worden daarbij belangrijke instrumenten. Daarmee kan de politieke werkelijkheid worden onderworpen aan Gods wil. Deze ambitie is sterk gestimuleerd door de wijze waarop Augustinus het vroeg-kerkelijke chiliasme pareerde. Hij betrok de duizend jaren uit Openbaring 20 op de geschiedenis tussen Jezus’ hemelvaart en terugkomst.³⁴ Volgens Openbaring 20:4 zullen de heiligen tijdens deze periode met Christus heersen, ter-

30 Van Houwelingen, *Apostelen*, 241, 273, 300, 310, 312v, 327, 333, 350, 352.

31 Ladd, *Theology*, 91-104; Ridderbos, *Komst*, 122v.

32 J. van Bruggen, *Matteüs. Het evangelie voor Israël*, Kampen 1990, 253-261.

33 J. Douma, *Algemene genade. Uiteenzetting, vergelijking en beoordeling van de opvattingen van A. Kuyper, K. Schilder en Joh. Calvijn over ‘algemene genade’*, Goes 3-1976, 344-354.

34 De Bruijne, *Levend*, 80. Augustinus, *Stad*, XX,7.

wijl God de duivel in bedwang houdt. Met die visie is het niet vreemd dat christenen een publieke taak ambiëren en via politieke inzet streven naar een aardse gestalte van het koninkrijk van God.

Recente inzichten in de nieuwtestamentische wetenschap lezen Openbaring 20 echter als een specifieke belofte voor de christelijke martelaren, die bovendien niet op het heden betrekking heeft.³⁵ Dat past bij een bescheidener visie op de christelijke roeping. Met Jezus' kruis en opstanding nadert het einde van de geschiedenis. In het resterende traject verkeert de aarde onder de voortdurende dreiging van Gods oordeel. Dat is al begonnen maar wordt tegelijk genadevol opgeschort. Tevens staat zij onder de permanente belofte van het koninkrijk dat in Christus al klaarligt. Daarom ligt de prioriteit bij het verzamelen van burgers voor dit rijk uit alle volken. Vervolgens moeten deze burgers zelf alvast beginnen te leven vanuit die verborgen hemelse werkelijkheid in Christus en zich laten vormen in de stijl van het rijk dat eens komt (Matteüs 28:20). Daarmee eren zij God publiek (Efeziërs 1:12vv). Een eerste concretisering daarvan is dat zij dwars door de bestaande verbanden heen de nieuwe gemeenschap in Christus rond de hemelse troon vormgeven, waarin alle gebruikelijke barrières tussen mensen en volken relatief worden.³⁶ De liefde die daarvan het bindmiddel is, zullen zij bovendien uitstralen naar de wereld. Verder ligt er nadruk op strijd, niet om aan te vallen en te veroveren, maar om stand te houden in verleiding (Filippenzen 2:15; Efeziërs 6:1vv).³⁷ Het christelijke leven blijft daarbij gefocust op Jezus' terugkomst (1 Tessalonicenzen 1:9v). Daarbij passen geen doelen voor christelijk publiek en politiek handelen die aardse gestalten van het koninkrijk nastreven.

3.2 Kerk als samenleving

Inmiddels heb ik van twee kernen uit de 'doperse optie' betoogd waarom zij serieus genomen moeten worden. Gods koninkrijk betreft een politieke werkelijkheid en deze draagt een toekomstig karakter. De twee resterende kernen, over de aard van de kerk en het afzien van machtsmiddelen, volgen hieruit. De kerk vormt bij deze benadering de bevolking-in-wording voor het komende rijk. Daarom is zij een alomvattende gemeenschap. In de samenleving van de toekomst monden immers alle volken, culturen en samenlevingsverbanden uit. Zo beschouwd past de kerk bij geen enkele structuur van de oude aeon.

35 Van Houwelingen, *Apostelen*, 144v, 149v.

36 Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament. A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, San Fransisco 1996, 35v, 46, 56, 196, 306.

37 L. Floor, *Efeziërs. Eén in Christus*, Kampen 1995, 205-208.

Enerzijds herinnert zij aan het complete volksbestaan van Israël. Anderzijds anticipeert zij op een werkelijkheid die pas in de toekomst zal bestaan.

Deze benadering strookt niet met de hedendaagse benadering van de kerk als vitaal deelverband in de *civil society*.³⁸ Ook verschilt zij van het gereformeerde neocalvinisme. Dit beschouwt de kerk als één van de samenlevingsverbanden binnen de scheppingswerkelijkheid. Zij ontvangt een plaats tussen de andere kringen, zoals gezin, staat en economische gemeenschap. Vanuit een moderne gedifferentieerde samenlevingsopvatting krijgt ook de kerk een eigen sector toebedeeld.³⁹ Zelfs de neocalvinistische subtraditie rond Klaas Schilder, waarin de kerk centraal staat, schiet tekort. In zijn model is de kerk 'vuurhaard' voor andere levensterreinen met elk hun eigen kerkelijk genormeerde organisaties, zoals een politieke partij.⁴⁰ Hoe intens de onderlinge relatie ook is, toch blijft de kerk hierbij onderscheiden van die andere verbanden. Nog het meest in de buurt van dit Bijbelse profiel komt de klassieke theocratisch-gereformeerde benadering. Het concept van de volkskerk herinnert terecht aan het complete volksbestaan uit de tijd van het Oude Testament. Dat maakt duidelijk dat de kerk inderdaad meer is dan één van de samenlevingsstructuren.⁴¹ Hier verdwijnt echter het eschatologische karakter van de kerk, omdat zij verbonden wordt aan een aards volk uit het heden. Bovendien vergt juist die verbinding een harmonieuze relatie met de overheid of de staat als aanpalende structuur. Van Ruler typeert volkskerk en christelijke overheid als twee brandpunten binnen één ellips.⁴² Dat begrenst alsnog de actieradius van de kerk. Bovendien vormt zij geen omvattende nationale, maar internationale samenleving.

Nog dichterbij het getekende Bijbelse profiel komt hier de rooms-katholieke benadering, zeker in haar klassieke vorm, maar ook nog via het moderne subsidiariteitsbeginsel. Meer dan protestanten hebben gehonoreerd, is Rome's

38 *Kerk en democratische rechtsstaat* (PKN-rapport), 36-40; Kennedy, *Stad*, 25-30.

39 L. Kalsbeek, *De wijsbegeerte der Wetsidee. Proeve van een christelijke filosofie*, Amsterdam 1977, 242, 244; J. Douma, *Kritische aantekeningen bij de wijsbegeerte der wetsidee*, Groningen 1976, 19-26; A. Rouvoet, *Reformatorische staatsvisie. De RPF en het ambt van de overheid*, Nunspeet 1992, 106vv; Kennedy, *Stad*, 49, 58; De Bruijne, *Levend*, 235.

40 H.J.D. Smit e.a., *Toekomst voor gereformeerde organisaties*, Barneveld 1994, 46.

41 J.P. de Vries, *Een theocratisch visioen. De verhouding van religie en politiek volgens A.A. van Ruler*, Zoetermeer 2011, 13-17, 73-80, 137-143; J.W. Kirpesteijn, 'Theocratie, de enige redding aan het einde van het ideologietijdperk' in: P.B. Cliteur e.a., *Cultuur, politiek en christelijke traditie. Welke plaats is er voor het christelijke verhaal in onze samenleving?* Baarn 1996, 151-161.

42 De Vries, *Theocratisch*, 41v.

benadering van de kerk als ten diepste een complete aardse samenleving terecht.⁴³ Ook Rome opereert daarbij echter met een gedeeltelijk presentische opvatting van het Rijk van God. Dat leidt tot een concept waarin de kerk nu al Gods rijk op aarde wordt en daarbij ook de andere samenlevingsgestalten en zelfs de staat incorporeert. Een futurische invulling van het koninkrijk impliceert daartegenover dat deze ware identiteit van de kerk in het heden verborgen is. Zij mag deze niet eigenmachtig en voortijdig opheffen en evidente zichtbaarheid forceren. In de huidige aeon verschijnt zij als miskend volk in verstrooiing, dat gedomineerd wordt door andere machten. Alleen voor de ogen van het geloof blijkt haar eigenlijke aard. Ook niet gelovigen kunnen daarvan iets vermoeden, wanneer zij naar het woord van Petrus 'beter toezien' (1 Petrus 2:11v). Dan ontdekken zij immers een unieke gemeenschap die in Christus' liefde alle sociale en politieke grenzen van de bestaande aeon overstijgt. In de hellenistische wereld doorbrak zij met haar eenheid tussen man en vrouw, vrije en slaaf, Griek en barbaar en zo verder, de bestaande maatschappelijke orde die van ieder verlangde zich te schikken naar een vaste plek binnen de hiërarchie van hoger en lager.⁴⁴ Tegelijk proeven buitenstaanders dat de gedeelde liefde in Christus volledige loyaliteit aan het *common good* van een bestaande samenleving uitsluit. Christenen weigerden bijvoorbeeld de keizercultus, die voor de toenmalige samenleving identiteitsbepalend was. Zij hadden lief wie maatschappelijk of politiek als 'vijanden' golden. Met deze trekken intrigeerde en irriteerde de kerk haar omgeving.⁴⁵ Toch mag zij zichzelf niet in deze contrastpositie nestelen. De apostelen roepen haar juist op onnodige irritatie te voorkomen en zich zoveel mogelijk als goede burgers te schikken naar de bestaande verhoudingen en het geldende 'common good'.⁴⁶ Ook het feit dat het Nieuwe Testament de kerk niet alleen typeert met politieke metaforen ('stad', 'volk', 'vergadering'), maar ook als 'familie', verhindert haar zich nu al te profileren als een aardse samenleving.⁴⁷ God is

43 O'Donovan, *Irenaeus*, 177v; H.E.S. Woldring, *De christen-democratie. Een kritisch onderzoek naar haar politieke filosofie*, Utrecht 1996, 185v, 192vv, 246-252.

44 Myriam Klinker-De Klerck, *Als vrouwen het woord doen. Over schriftgezag, hermeneutiek en het waarom van de apostolische instructie aan vrouwen*, Barneveld 2011, 41-47; R.E.O. White, *The changing continuity of Christian Ethics. Volume 2: The Insights of History*, Exeter 1981, 26-31; Nullens, *Verlangen*, 34v.

45 Van Houwelingen, 314v.

46 Bruce W. Winter, *Seek the Welfare of the City. Christians as Benefactors and Citizens*, Grand Rapids 1994, bijvoorbeeld 11-23.

47 Brent Waters, *The Family in Christian Social and Political Thought*, Oxford 2007 (met name de hoofdstukken 6-8); Oliver O'Donovan, *The Ways of Judgment*, Grand Rapids, 2005, 261-292.

met haar op weg naar een ongedachte toekomst waarin zij al deze samenlevingsvormen tegelijk zal vervullen. In haar huidige gestalte is dat nog onmogelijk. Nadruk op één van de aspecten zou de andere tekortdoen. In het heden heeft dit nieuwe volk de bestaande volken nog nodig. Als nieuwe familie kan zij nog niet zonder gewone families. De samenleving van de toekomst blijft vooralsnog aangewezen op de samenlevingen van het heden.

In de hedendaagse bezinning op de publieke roeping van de kerk wordt benadrukt dat zij zichtbaar en relevant moet zijn. Kennedy vermeldt het verwijt van Joshua Livestro dat de Nederlandse kerken nu niet bepaald 'een stad op een berg' vormen.⁴⁸ Zegt dit Bijbelse beeld echter wel wat velen menen? Jezus vergelijkt zijn volgelingen in Mattheüs 5 eerst met zout. Het beeld van zout duidt op onopvallende, verborgen invloed, evenals de eerdergenoemde beelden uit zijn gelijkenissen. Dat vormt ook de vooronderstelling van de daaropvolgende metafoor van de stad op de berg. Uit de vergelijkbare plaatsen in Markus 4:21v en Lukas 8:16v blijkt dat het gaat om wat eerst verborgen is, maar uiteindelijk toch publiek wordt. In een heuvellandschap blijft een bergstadje vaak lang aan het oog onttrokken. Uiteindelijk komt het zeker tevoorschijn. Zo ziet men gemakkelijk voorbij aan de ware aard van de kerk. Wanneer zij dichtbij Christus zichzelf blijft en haar licht laat schijnen, zal zij echter vroeg of laat herkend worden als samenleving van de toekomst. Deze uitleg relateert juist een opzettelijk streven naar publieke zichtbaarheid en invloed in dienst van Gods koninkrijk.

In het verlengde van deze aard van de kerk moeten machtsmiddelen als wetgeving en geweld worden afgewezen, tenminste wanneer deze de invloed van de kerk en het openbaar worden van Gods rijk willen bevorderen. Wel houden kerk en christenen de roeping om hun omgeving lief te hebben en goed te doen. Daarbij delen zij uit van de zegen die zij zelf van God ontvingen (zie Genesis 12:1-3 in combinatie met Galaten 3:29 en 6:9v). Dat kan met daden van hulpbetoon, maar ook met woorden van inzicht, ontleend aan Gods openbaring. Het is mogelijk in particuliere relaties met allerlei naasten, maar ook door constructieve participatie in samenlevingsstructuren of bijdragen aan het geldende *common good*. Ook dat aspect hoort volgens de instructies van de profeet Jeremia bij het leven in omstandigheden van verstrooiing.⁴⁹ Daarbij past wel meer terughoudendheid dan in particuliere relaties. De kerk

48 Kennedy, *Stad*, 64.

49 P.H.R. van Houwelingen, *1 Petrus. Rondzendbrief uit Babylon*, Kampen 1991, 46. 91v.

mag de bestaande samenleving niet destabiliseren met radicale contextloze koninkrijksidealen. Zij moet juist aansluiten bij de feitelijke situatie in elke samenleving waarin zij verkeert. Daarin zal zij haar zegen op een verstandige manier mengen. Het doel is immers niet dat de bestaande samenleving nu al wordt hervormd tot een fragment koninkrijkswerkelijkheid, maar dat zij in aanraking komt met een voorproef van Gods zegen. Daarom mag de kerk wel meehelpen om in aansluiting bij het geldende *common good* optimale wetten voor een land tot stand te brengen. Zij zou echter te ver gaan wanneer zij wetgeving of andere politieke instrumenten gebruikt om het goede van het koninkrijk of gehoorzaamheid aan God en zijn geboden op te leggen aan een bestaande samenleving binnen de oude aeon.

3.3 Resterend verschil: geen dualisme met het bestaande

In het voorgaande lijkt de 'doperse optie' bij elk van haar vier kernen gelijk te krijgen. Toch resteert een ingrijpend verschil. Het dieperliggende dualisme tussen schepping en herschepping bewerkt dat de 'doperse optie' ook het contrast tussen deze bestaande wereld en de komende eeuw verabsoluteert. Een gereformeerde benadering ziet juist harmonie en legt daarom toch andere accenten.

In de eerste plaats vergeet de 'doperse optie' in de kerkleer haar eschatologische gerichtheid. Zij stapt nog dieper in dezelfde valkuil waarin wij eerder Rome, gereformeerde theocraten en benadrukkers van kerkelijke zichtbaarheid en relevantie zagen geraken. Ook zij profileert de gemeente in het heden, maar dan als contrastgemeenschap die publiek anders is. Zij dwingt daarbij voortijdige zichtbaarheid af door de kerk als presente koninkrijksgestalte opzettelijk tegenover de bestaande samenleving te positioneren.⁵⁰ Daarin openbaart zich haar dualistische grondtrek. De nieuwe gemeenschap van de herschepping en de bestaande samenleving sinds de schepping gaan niet samen. Wie hier niet dualistisch denkt, houdt ruimte om de kerk aangewezen te laten blijven op de bestaande samenleving. Deze laatste staat wel onder vreemde machten, maar is naar haar structuur niet kwaad of ongeschikt voor God en zijn werk. De dualiteit tussen Gods rijk en de bestaande rijken betekent geen dualisme tussen schepping en herschepping.

Ook bij de stelling dat Gods koninkrijksdoelen niet mogen worden nagestreefd via wetgeving of politieke macht, resteert een principieel verschil tussen 'dopers' en gereformeerd. In de 'doperse optie' passen macht en geweld

50 Van 't Spijker, *Gereformeerden*, 92v.

principieel niet bij God en zijn rijk. Omdat Gods karakter als alleen liefdevol en geweldloos wordt opgevat, is er sprake van een pacifistische basisbeslissing.⁵¹ In het Oude Testament openbaart God zich echter als rechter die het kwaad zo nodig met geweld bestraft. Hij machtigt mensen om zijn recht uit te voeren. Zelfs buitenlandse overheden, die zich antithetisch verhouden tot zijn rijk, schakelt Hij daarbij in. In het Nieuwe Testament verandert deze structuur niet wezenlijk. Voordat het koninkrijk komt, oordeelt God eerst. Pas wanneer het kwaad met een machtsdaad is weggedaan, komt het rijk. Het nieuwe is niet dat God bij nader inzien toch anders is, maar dat Hij zijn vijandige wereld liefdevol respijt gunt. Zijn oordeel begint bij Christus en wordt tijdens diens hemelse regeerfase eerst nog opgeschort. Voor volken en regerders ontstaat zo de mogelijkheid om bij Jezus aan Gods oordeel te ontkomen. Met dat doel continueert God in zijn geduldige voorzienigheid de oude aeon. Dit uitstel van zijn oordeel schept ruimte voor christelijke vijandsliefde en tolerantie tegenover ongeloof en kwaad in de huidige samenleving.⁵² Hieruit concluderen dat macht en geweld als zodanig niet bij God horen, zou echter onjuist zijn. Paulus verbindt in Romeinen 12:19 de christelijke vijandsliefde juist met de zekerheid van Gods komende oordeel.

Wordt de oude aeon gecontinueerd, dan trekt God dus ook zijn eerdere beleid nog door. Hij bewaart minstens de basisvoorwaarden voor menselijk leven en samenleven en beteugelt minstens minimaal kwaad en onrecht. Volgens Romeinen 13 gebruikt Hij daarbij nog steeds de zittende overheden, al is de spanning tussen deze bestaande macht en Gods naderende rijk met Christus' hemelvaart gestegen. Nog steeds machtigt Hij mensen om zijn rechterlijk handelen te dienen met macht en geweld. Er is geen reden om bij voorbaat uit te sluiten dat ook gelovigen deze taak kunnen vervullen. Dat gebeurde immers eveneens in het Oude Testament. Alleen een dieperliggend dualisme neemt de ruimte voor die mogelijkheid bij voorbaat weg. Ook hier blijft een gereformeerde benadering daarom verschillen van de 'doperse optie'.

Tenslotte blijkt dit verschil bij nieuwe vragen en mogelijkheden. De bezinning op de publieke verantwoordelijkheid van kerk en christenen draagt een hermeneutisch karakter. Zij komt immers voort uit contexten die het Nieuwe Testament nog niet kent. De 'doperse optie' blijft vervolgens opereren vanuit

51 Samuel Wells, *Transforming Fate into Destiny. The Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Carlisle 1998, 126v.

52 J.W. Skillen, 'Public Justice and true tolerance', in: Hart, *Confessing*, 348-355.

de context van het Nieuwe Testament. Een gereformeerde benadering verwerkt de voortgaande geschiedenis en vindt nieuwe wegen.

Op drie punten verandert in de vroege kerkgeschiedenis de context van bezinning op de christelijke publieke roeping. In de eerste plaats duurt de oude aeon langer voort dan aanvankelijk leek. In de tweede plaats worden christenen binnen het Romeinse imperium van een miskende minderheid een gerespecteerde meerderheid. In de derde plaats geven zelfs regeerders gehoor aan het evangelie. Als vanzelf leidt dit tot nieuwe bezinning op mogelijkheden om als kerk toch invloed uit te oefenen op de bestaande samenleving. Ook ontstaan vragen bij de antithetische teneur van het Nieuw Testament. Past de principiële karakterisering 'beest' ook op een christelijke keizer? Wat moet een regeerder doen nadat hij bekeerd is?⁵³

Volgens de baptistische theoloog James McClendon hanteert de 'doperse optie' een hermeneutiek van gelijktijdigheid vanuit het principe *this is that*.⁵⁴ In elke tijd is de Jezus van het Nieuwe Testament onmiddellijk present en blijft rechtstreekse navolging mogelijk. De geschapen orde en haar voortgaande geschiedenis ontvangen geen functie bij Jezus' gang naar het koninkrijk. Er bestaat geen saeculum, de vroegkerkelijke aanduiding voor de verlengde oude aeon voorafgaand aan de komst van het rijk.⁵⁵ Tussen oude wereld en nieuwe wereld bestaat geen verbinding. Daarmee blijft de mogelijkheid dat de kerk alsnog meer zou kunnen betekenen binnen de bestaande orde, buiten beeld. Met een gereformeerd uitgangspunt wordt dat anders. In het voorgaande onderscheidde ik in de roeping tot christelijke naastenliefde ook de verantwoordelijkheid om de gegeven structuren niet te negeren en het geldende *common good* zoveel mogelijk te respecteren. Dankzij de nieuwe historische context blijkt de actieradius van deze verantwoordelijkheid groter dan in het Nieuwe Testament kon uitkomen. De zegen die de christelijke gemeenschap verspreidt, kan zelfs bestaande samenlevingen saneren, culturen transformeren, en politieke instituties vernieuwen. Zonder dualistische basisovertuiging kunnen zulke nieuwe mogelijkheden positief worden begroet. Er is geen reden waarom de geanticipeerde zegen van het koninkrijk niet kan worden ervaren op het vlak van de schepping en haar geschiedenis. Zo kwam het tot Bijbels georiënteerde bezinning op de aard van het regeren, de inrichting van een

53 O'Donovan, *Desire*, 212, 215v; Paas, *Vrede*, 231.

54 McClendon, *Ethics*, 33.

55 O'Donovan, *Desire*, 211v; R.A. Markus, *Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge 1970.

samenleving, wetgeving en oorlogvoering. Niet vreemd is het dat daarbij werd teruggerepen op het Oude Testament. Daarin vinden wij immers goddelijke wijsheid rond de inrichting van een aardse samenleving in de oude aeon.⁵⁶ Tegelijk ontstaan er nieuwe en soms spannende vragen. Hoe verhoudt zich deze nieuwe vormgeving van de christelijke ambitie om als goede burgers bij te dragen aan de tijdelijke structuren van de oude aeon, tot de roeping om zelf een consequent begin te maken met het leven van de nieuwe eeuw? Hoever mag men gaan bij het sluiten van compromissen? Toch zou het onjuist zijn om deze bezinning uit veiligheidsoverwegingen bij voorbaat te mijden. Het gaat pas verkeerd wanneer enerzijds de stijl van het koninkrijk uit de kerk zou wegvloeien of wanneer anderzijds deze nieuwe publieke armslag uit het kader van het saeculum wordt overgezet naar dat van Gods rijk en koninkrijksdoelen maatschappelijk worden afgedwongen.

Vandaag is de hermeneutische situatie opnieuw veranderd.⁵⁷ De lange periode waarin kerk, cultuur en samenleving een synthese vormden, loopt af. Opnieuw reageert de 'doperse optie' vanuit haar *this is that*-beginsel. Zij blijft opereren vanuit de context van de Vroege kerk. Dat is eenzijdig, omdat de geschiedenis zich niet herhaalt. Anders dan in die 'pre-christendom' periode blijven in de huidige postchristendom context de Bijbelse waarheid en de christelijke traditie op ontelbare manieren in de cultuur aanwezig. Tijdloos teruggaan naar de Vroege kerk doet daaraan geen recht. Tegelijk mag de gereformeerde traditie niet uit afweer daartegen, even onhistorisch blijven steken in haar gereformeerde verleden. Juist de huidige contextwisseling legt bloot dat de 'doperse optie', weliswaar als bijproduct van haar dualisme, enkele basale Bijbelse noties beter bewaard heeft dan zij.

4 De publieke roeping van kerk en christenen

In het licht van de voorgaande Bijbels-theologische overwegingen schets ik tenslotte de contouren van een visie op de christelijke publieke en politieke verantwoordelijkheid, waarin de uitdaging van de 'doperse optie' is verwerkt.

4.1 Publiek zichzelf zijn

Terecht beschouwt Hauerwas het als de eerste roeping van kerk en christenen dat zij publiek zichzelf blijven.⁵⁸ Zij bestaan om een begin te maken met de stijl van het koninkrijk, het leven van de nieuwe schepping. Dat gebeurt met

56 De Bruijne, *Levend*, 44.

57 O'Donovan, *Desire*, 194v.

58 Volgens Hauerwas heeft de kerk geen sociale ethiek maar is zij een sociale ethiek (*Peaceable*, 99).

vallen en opstaan, niet in een idealistische greep naar voren die het huidige bestaan overslaat. Het nieuwe leven groeit op de bodem van de schepping en via een voortdurende strijd tegen het daar nog sterke oude leven. In die strijd worden ook nederlagen geleden en christenen komen soms niet verder dan tussenstappen die het oude leven wel beteugelen, maar niet overwinnen. Toch helpt het geloofsuitzicht op de verborgen hemelse werkelijkheid van Christus' overwinning hen vol te houden. Zo getuigt de kerk van het naderende koninkrijk en zij nodigt anderen uit om dat met haar tegemoet te leven.

Dit accent relativeert de ambitie om opzettelijk relevant te zijn voor de samenleving. Daartoe verleidt de actuele discussie over de plaats van religie in de samenleving. Bovendien klinken daarin soms bevrijdingstheologische tonen na, volgens welke juist de politieke praxis Gods waarheid moet verifiëren. Ook mengen gereformeerden hierin onwillekeurig de restanten van hun theocratische of neocalvinistische idealen. Deze inzet voor relevantie functioneert dan als laatste schans bij de aftocht van een christelijke publieke orde. Het risico van deze strategie is dat de kerk het inoefenen van een eigen levensstijl voor het koninkrijk verwaarloost. Juist die is voor de samenleving belangrijker dan opzettelijk nagestreefde relevantie.

4.2 Gods waarheid publiek hooghouden

Wanneer de kerk zichzelf is, belichaamt zij de boodschap van het koninkrijk. Een tweede moment in haar publieke roeping ligt in de publieke proclamatie van die boodschap. Zij adverteert Gods waarheid en roept op tot bekering (1 Timoteüs 3:15; Openbaring 14:6v). Daartoe hoort ook dat zij profetisch spreekt rond concrete thema's, maar niet om daarmee de bestaande samenleving te hervormen tot een koninkrijksgestalte.⁵⁹ Publieke profetie mondt uit in een missionair appel.

Tot deze taak behoort ook de aanspraak van regeerders en autoriteiten. Met de typering 'evangelie' presenteert Christus' boodschap zich antithetisch tegenover politieke heilsbeloften. Juist de publieke berichten van het Romeinse keizerlijke hof heetten 'evangelie'.⁶⁰ De politieke context is doortrokken van heilsverwachtingen. Zelfs democratische samenlevingen kennen een transcendente afgodische dimensie.⁶¹ De kerk moet deze profetisch ont-

59 G.J. Schutte, *Er zit meer achter dan je denkt. Enkele achtergronden van hedendaags politiek denken*, Bedum 2002, 42-47.

60 Dieter Georgi in: Richard A. Horsley (ed.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg 1997, 148v; Wright, *Paul*, 175v.

61 Terpstra, *Democratie*, 21vv, 37-45, 61.

maskeren en de gezagsdragers oproepen tot onderwerping aan Christus. In de manier waarop zal zij creatief inspelen op de omstandigheden. Paulus hanteert tegenover autoriteiten bijvoorbeeld hoffelijkheid en humor (Handelingen 26:2v., 29). Dat neemt niet weg dat deze publieke aanspraak de kerk duur kan komen te staan.

De Nederlandse context vertoont rond deze roeping complicaties. Veel christenen zijn gewend aan de gedachte dat deze publieke oproep aan de overheden om God te eren bij uitstek een taak voor christelijke politici vormt. Wij zullen echter nog zien dat de spits van het christelijk-politieke ambacht elders ligt. Bovendien kennen veel samenlevingen geen christelijke politiek, terwijl deze roeping ook dan blijft. Zij hoort bij de publieke taak van de kerk zelf.⁶² Complicerend is verder de actuele tendens tot privatisering van evangelisatie en zending via vriendschapsrelaties en huiselijke ontmoetingen (Alphacursus). Volgens Van Ruler moet de aarde volksgewijs gekerstend worden.⁶³ Minstens ligt daarin dit waarheidsmoment dat het evangelie ook een publieke boodschap is die wil uitgaan tot volken en samenlevingsverbanden als geheel. Daartoe motiveert primair het feit dat de Schepper recht heeft op publieke eer van zijn schepselen (Openbaring 14:6v). Dat motief mag niet schuilgaan achter het feit dat velen zulke verbale publieke religieuze confrontaties verstorend achten voor de maatschappelijke vrede, en achter de inschatting dat deze methode minder effectief is omdat zij mensen afstoot. Daardoor zou secularisatie ontstaan van het publieke optreden van christenen, zeker nu ook christenpolitici deze publieke oproep nauwelijks meer tot hun taak rekenen.

Belastend werkt ook de traditie van kerkelijk publiek spreken in de 20^{ste} eeuw.⁶⁴ Daarin scholen restanten van een kerk als machtsinstituut, met leiders die een respectvol onthaal verwachtten bij de autoriteiten. De kerk claimde eigenlijk de plaats van de oudtestamentische profeet naast de koning. In een christelijke natie kon dat misschien, maar vandaag is het misplaatst. Het kan echter ook minder dominant. De kerk spreekt al publiek in haar samenkomst, waar God 'publiek aangeropen' wordt (zondag 38 HC). Voorgangers kunnen ontmoetingen benutten en brieven schrijven. Christenen kunnen opiniepagina's of websites bevolken en zich missionair mengen in het publieke debat. Theologen kunnen publieke theologie beoefenen. Zendelingen kunnen

62 O'Donovan, *Desire*, 214v.

63 De Vries, *Theocratisch*, 13v. 16vv.

64 Kennedy, *Stad*, 55-64.

protesteren tegen onrecht. Plaatselijke kerkenraden kunnen iets aankaarten bij hun gemeentebestuur. Het gaat niet per definitie om kanselboodschappen en synoderapporten met een grote actieradius. Toen Paulus voor hooggeplaatsten verscheen, was zijn zaak voor hen slechts één van de vele. Zonder erkende positie of vanzelfsprekende entree benutte hij eenvoudig en onopvallend de gelegenheid.

4.3 *Liefhebben en goed doen*

Het derde aspect in de publieke roeping van de kerk betreft het goed doen aan haar omgeving. De krachten van het koninkrijk bleken in beginsel op alle terreinen van de scheppingswerkelijkheid zegenrijk te kunnen doorwerken. Zonder programmatisch streven om deze terreinen nu al te 'veroveren' voor Christus' rijk, kan de kerk contextueel opereren en onderscheiden waar al dan niet kansen en urgenties liggen. Zo heeft de koninkrijksstijl van de kerk in de geschiedenis indirect sanerend doorgewerkt op gebieden als zorg, sociale gerechtigheid, wetenschap en maatschappelijke gelijkberechtiging. Behalve met daden kan zij ook goed doen met inzichten. Dankzij Gods openbaring bezitten christenen unieke kennis over God, mens en wereld. Ook als zij niet direct missionair spreken, kunnen zij die kennis verhelderend inzetten. Juist vandaag lopen westerse samenlevingen vast omdat zij breken met hun christelijke verleden zonder dit werkelijk van zich te kunnen afschudden. Dat leidt tot ambivalenties, bijvoorbeeld in de omgang met ziekte en dood.⁶⁵ Ook het verhelderen van zulke ambivalenties en het aanreiken van oplossingsroutes vormt een daad van christelijke naastenliefde. Naast het direct missionaire motief kan ook dit motiveren tot christelijke deelname aan het publieke debat en tot het beoefenen van publieke theologie.

Daarbij gaat het niet om reddende ambities als het behoud van de aarde of het streven naar een betere wereld. Het komt hoogstens tot fragmentarische indirecte verwijzingen naar de zegen van het komende rijk. Dat kan anderen irriteren. Christenen treden nijpende wereldproblemen als armoede, terrorisme, militant fundamentalisme, populisme, opdrogende energiebronnen of financiële crises niet met dezelfde laatste ernst tegemoet als hun omgeving. Bij nader inzien zorgt hier echter de christelijke hoop voor de langste adem. Wie het niet doet om de aarde te redden, houdt er ook niet mee op wanneer idealen bij de handen afbreken. Wie Gods rijk verwacht, noemt zelfs een druppel

65 Ad de Bruijne, 'Voltooid leven of nieuw begin. Christelijk reageren op moderne omgang met de dood', in: *De Reformatie* 86,2 (2010), 52-55.

op de gloeiende plaat niet vergeefs. Juist christenen hoeven niet moe te worden in goeddoen (Galaten 6:9).

Bij deze kansen om goed te doen reken ik vandaag ook dat de kerk zich nuttig maakt voor de *civil society*. Zij kan inderdaad bijdragen aan burgerschap en publieke normen en deugden bevorderen. Zij kan ook zorgen voor samenbinding en zingeving in een uiteenvallende samenleving. Zij bezit waardevol moreel en sociaal kapitaal. De 'doperse optie' wijst dit alles af omdat hier de eigenlijke identiteit van de kerk als contrastgemeenschap onduidelijk wordt.⁶⁶ Wij stelden echter vast dat deze identiteit in het saeculum niet zomaar zichtbaar is en dat zichtbaarheid niet mag worden geforceerd. Dat de samenleving de kerk in haar eigen kaders plaatst en daarmee geen recht doet, hoort bij haar verborgenheid en bij haar lijden in de navolging van Christus. Op voorwaarde dat zij haar zelfverstaan niet aanpast, haar koninkrijkstijl blijft inoefenen en haar publieke missionaire boodschap voluit laat horen, moet zij zich juist waar mogelijk schikken in de bestaande structuren en daarbinnen goed doen.

4.4 Politieke verantwoordelijkheid

Het laatste aspect in de publieke roeping van de kerk betreft de politieke orde. Dit facet sluit aan bij de roeping tot goed te doen. Treffend plaatste Luther de christelijke politieke verantwoordelijkheid in het kader van de naastenliefde.⁶⁷ Toch is hier sprake van een afzonderlijk aspect vanwege het beperkte karakter van alle politieke verantwoordelijkheid in de tijd dat Gods koninkrijk nadert. Aardse regeringen bestaan alleen nog voort ter wille van de tijdelijke continuering van de oude aeon. Daarom moeten christenen in de politiek geen universele koninkrijksnormen willen implementeren, eventueel in een burgerlijke of uiterlijke gedaante.⁶⁸ Christelijke politieke doelen moeten binnen de grenzen van het saeculum blijven. Zij zullen veelal zelfs bescheidener zijn dan de politieke ambities van anderen. Wel kennen zij eigen spitsen. Christenen weten immers welk doel God heeft met de continuering van de oude aeon. Hij biedt zijn gemeente een voorlopige bestaansvoorwaarde en creëert voor de mensheid ruimte om zich aan Christus gewonnen te geven. Christelijke politiek moet daarom extra alert zijn op de

66 Hauerwas, *After*, 29vv; Berkman, *Reader*, 114; Kennedy, *Stad*, 29. 95-98. 122-135.

67 Antti Raunio, *Summe des christlichen Lebens. Die 'Goldene Regel' als Gesetz in der Theologie Martin Luthers von 1510-1527*, Mainz 2001, 280-286.

68 Johannes Calvijn, *Institutie, of Onderwijzing in de christelijke godsdienst*. Uit het Latijn vertaald door C.A. de Niet, Houten 2009, IV,xx,1.

bestaansmogelijkheden van de kerk en de ruimte voor het evangelie.⁶⁹ Tegelijk moet zij Gods royale geduld met een ongelovige wereld weerspiegelen. Dat houdt christelijke politieke doelen contextueel en variabel. Zij ontstaan wanneer christenen in een gegeven samenlevingsconstellatie onder Bijbelse belichting meedenken over de basisvoorwaarden voor de continuering van het saeculum. Soms kan dat uitlopen op inzet voor christelijk gekleurde wetgeving en beleid. In veel contexten zouden deze echter destabiliserend uitpakken en dus onverstandig zijn. Hier ligt een ingrijpend verschil met gangbare gereformeerde visies, die in de politiek idealen najagen die uiteindelijk gericht zijn op het koninkrijk. Tegelijk blijft er ook afstand tot de 'doperse optie' omdat deze christelijk gekleurde politieke idealen als zodanig afwijst. Inzichten uit Gods openbaring kunnen echter helpen ontdekken wat goed is voor een gegeven samenleving. Zelfs politieke instituties kunnen onder invloed van het evangelie worden hervormd. In de westerse politieke geschiedenis gebeurde dat bijvoorbeeld rond oorlogvoering, de scheiding van de machten en persoonsgebonden gezag.⁷⁰

Op dit punt rijst de vraag wat nodig is voor het continueren van de oude aeon. Oliver O'Donovan, aan wiens model ik hier veel ontleen, concentreert zich op het rechtzetten van kwaad. Positieve doelen van politiek handelen geeft hij slechts ruimte voor zover ze daarbij nodig zijn.⁷¹ Dat hangt samen met zijn ook presentische benadering van het koninkrijk sinds Jezus' hemelvaart, en met zijn relativisering van de situatie van verstrooiing voor de kerk.⁷² Daardoor kan Jezus' regering in zijn concept meer aardse effecten krijgen, met als gevolg een kleinere resttaak voor de bestaande autoriteiten, die immers voor Hem moesten wijken. De meer futurische lijn uit dit essay leidt tot een ander evenwicht en een grotere politieke resttaak. Ook de Bijbel beperkt de resterende politieke doelen niet tot recht doen. In Romeinen 13 roept Paulus christenen op zich zoveel mogelijk te voegen in de *pax romana*. Daarbij verwijst hij naar de overheidstaak van het 'loven wie goed doen'.⁷³ De oudtestamentische davidische koning zorgde ook voor gerechtigheid, streefde naar vrede en bood iedere familie eigen bestaansvoorwaarden. Er bestaat geen reden waarom de

69 Dit is het waarheidselement in artikel 36 NGB, dat verder teveel spreekt vanuit een context van een bondgenootschap tussen kerk en staat.

70 O'Donovan, *Desire*, 243-271; *Ways*, 86v. 89, 157, 165, 186-210. 224vv

71 O'Donovan, *Ways*, 52-66 ('Political Judgment').

72 O'Donovan, *Desire*, 120; De Bruijne, *Levend*, 67vv.

73 Gerrit de Kruijf, 'The Function of Romans 13 in Christian Ethics', in: Bartholomew, *Royal*, 225-237.

resterende politieke doelen na het aantreden van de hemelse koning daarbij niet nog steeds kunnen aansluiten, mits in bescheidenheid.⁷⁴

Een op de huidige aeon gerichte politieke roeping laat meer ruimte voor politieke compromissen.⁷⁵ Anders dan bij een afleiding van politieke doelen uit koninkrijksdoelen is de kernvraag immers niet hoe ver een wet of maatregel verwijderd mag zijn van Gods norm. Het criterium ligt bij de vraag wat samenleving en kerk in de gegeven omstandigheden optimaal dient in hun voortbestaan, en tot hoever een christen zijn overtuiging daaromtrent kan inleveren. Daarom zijn de door Douma geformuleerde criteria voor een aanvaardbaar compromis te streng.⁷⁶ Volgens hem vormt een aanvaardbaar compromis altijd een minder goede stap in de goede richting. Een minder slechte stap in de verkeerde richting wijst hij af. De oude aeon beweegt zich echter onontkoombaar in de verkeerde richting. Christelijke politiek kan uiteindelijk niet meer doen dan onder Gods geduld die beweging helpen vertragen. Zorgt een compromis daarvoor, dan is het in beginsel aanvaardbaar. Wel ligt er een grens waar christenen zelf actief kwaad zouden doen. Dan strijdt hun politieke verantwoordelijkheid met andere aspecten van hun publieke roeping en met hun koninkrijkstijl.⁷⁷

Deze benadering verandert ook de visie op christelijke politieke partijvorming. Christelijke politiek is politiek door christenen die ingebed zijn in de kerk en zich publiek oriënteren op Gods openbaring. Dat is ook mogelijk binnen andere partijen. Of christelijke partijvorming nuttig is, is een praktische vraag die samenhangt met de specifieke context.⁷⁸ Dat de gereformeerde traditie vaak principiëler over christelijke partijvorming spreekt, hangt samen met de ambitie om het politieke levensterrein nu al op te eisen voor koning Christus en in te richten naar zijn wil. Partijvorming wordt dan een machtsin-

74 Nicholas Wolterstorff heeft minstens aangetoond dat O'Donovans nadruk te beperkt blijft: ook een positief ingevulde gerechtigheid hoort tot de roeping van overheden (*Justice. Rights and Wrongs*, Princeton 2008, contra O'Donovan 68-75; zie ook *Justice in Love*, Grand Rapids 2011, 14v. 76v).

75 Hier nadert mijn benadering De Kruijf, *Waakzaam*, 209v. 236vv. Een verschil blijft dat hij deze politieke roeping niet inbedt in een bredere (ook profetische) publieke roeping van kerk en christenen.

76 J. Douma, *Grondslagen. Christelijke ethiek*, Kampen 1999, 302vv.

77 Ad de Bruijne, 'De Christenunie verdient een verbeterde politieke theorie', in: *Denkwijzer* 8,4 (2008), 15-18.

78 Ad de Bruijne, 'Ontspannen jezelf blijven. Over de grondslag van de Christenunie', in: *Denkwijzer* 6,2 (2006), 11-14.

strument van de koninkrijksgemeenschap. Eerder in deze bijdrage wees ik die combinatie echter juist voor het saeculum af. Toch komt het hiermee niet tot principiële afwijzing van christelijke partijvorming, zoals bij de ‘doperse optie’ of de naoorlogse doorbraaktheologie.⁷⁹ Blijft immers het politieke doel beperkt tot het saeculum, dan ontmoet het machtsaspect in partijvorming geen principieel bezwaar. Afhankelijk van de context kan eventuele partijvorming dan juist nuttig zijn om als christenpolitici elkaar te steunen en te zorgen voor de gedegen bezinning die voor een christelijke bijdrage in het publieke debat of de politieke deliberatie vereist is.

Deze laatste conclusie illustreert de teneur van dit essay als geheel. De benadering daarin verschilt van gangbare gereformeerde opvattingen, al bestaat er wel degelijk verwantschap met grondgedachten van Abraham Kuyper.⁸⁰ Toch blijft de afstand tot de ‘doperse optie’ groter. Dat in de hedendaagse context meer ‘doperse’ accenten worden omarmd, gaat niet samen met een dualistisch bepaalde afrekening met het christelijke verleden en de politieke inzet uit dat tijdperk. De verbindende belijdenis van Gods komende koninkrijk en de grondgedachte van de eenheid tussen schepping en herschepping zorgen juist voor herkenbare continuïteit.

79 C.J. Dippel, *Kerk en wereld in de crisis. Een appèl tot christelijke solidariteit in een democratisch-socialistische politieke en maatschappelijke omwenteling*, 's-Gravenhage 1947; Martien E. Brinkman, *De theologie van Karl Barth. Dynamiet of dynamo voor christelijk handelen. De politieke en theologische controverse tussen Nederlandse Barthianen en Neocalvinisten*, Baarn 1983.

80 Peter S. Heslam, *Creating a Christian Worldview. Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism*. Grand Rapids 1998, iv. 8.