

KAN DE GEREFORMEERDE THEOLOGIE EEN PARADIGMAWISSELING AAN?

Enkele reacties op Hoek, Immink, Verboom en Visser

H. de Leede

Vooropmerking

Allereerst dank ik de redactie voor de mogelijkheid het gesprek in het vorige nummer in de vorm van een schriftelijke reactie mijnerzijds te kunnen voortzetten. Ongetwijfeld zal het debat op andere plekken verder gevoerd worden. Ik ben erkentelijk voor de inzet van de collega's Hoek, Immink, Verboom en Visser om in te gaan op mijn poging actueel gereformeerd te theologiseren. De toonzetting is open, de vragen zijn kritisch en fors, de reserves ten opzichte van de begaanbaarheid van de weg die ik poog te gaan zijn duidelijk. Met name Hoek reageert positief op een aantal uitkomsten van mijn poging tot een actuele vervoeging van een aantal reformatorische noties in de antropologie. Op zijn thematiek herkent ook Visser mijn aanzetten tot een herbezinning op een gereformeerde *theologia religionum*. Meer kon Visser niet doen, omdat ik zelf het bij een aanzet heb gelaten. Duidelijk is dat Visser aarzelingen heeft bij de uitkomst van mijn inzet. Daar valt over te praten, denk ik.

Een tweede vooropmerking is dat mij opvalt in de bijdragen van met name Hoek en Verboom dat zij bij alle waardering hun gesprek niet inzetten bij wat ik zelf de spits en de eigenlijke scopus van mijn hoofdstuk V acht. Die scopus vat ik samen in de vraag *"Kan de reformatorische theologie adequaat, dat wil zeggen met integrale vervoeging van haar dieptepeilingen in het mens-zijn voor Gods aangezicht, spreken over en tot de moderne mens die diep beïnvloed is door de verworvenheden van de Verlichting, te weten: zijn subjectiviteit, mondigheid, zelf-bewustwording en autonomie?"* Mijn antwoord zoek ik een vanuit de pneumatologie in te zetten vervoeging van een werkelijk trinitarische theologie. Dat Hoek en Verboom hun kritiek niet op deze scopus inzetten, verwijt ik hun niet. Kennelijk achten zij de theologische basis onder mijn concept - 'mijn' hermeneutische inzichten, de (on-)mogelijkheid het gereformeerde concept van algemene en bijzondere openbaring los te laten en de motieven eruit anders te vervoegen, en de drieslag schepping-zondeval-verlossing - te wankel. Ik zal dus op de bezwaren die hen hoog zitten ingaan.

Het artikel van Immink is een ander verhaal. Immink deelt de intentie achter de scopus van mijn hoofdstuk V. Zijn artikel geeft daarvan ook blijk. Maar, het zouden zijn

eigen woorden kunnen zijn, met goede bedoelingen komen we er niet in het (theologische) leven. Zijn artikel is dan ook zeer kritisch ten aanzien van mijn onderneming. Als boerenzoon weet ik dat "het paard achter de wagen spannen" niet verstandig is. Immink pakt mijn theologische inzet aan op een aantal kwetsbare punten. Overspeel ik mijn hand niet? Dat kan. In zekere zin bedoel ik mijn slothoofdstuk ook als een serieus experiment.¹ Door middel van een aantal reacties op de vragen van Immink wil ik de houdbaarheid nog eens toetsen.

Ik wil separaat reageren op alle vier gesprekspartners. Ik veronderstel daarbij de artikelen in het vorige nummer bekend bij de lezer.

Artikel Hoek

Het artikel van Hoek lezend - en hetzelfde geldt bij dat van Verboom - krijg ik het volgende beeld. Het elastiek van de gereformeerde theologie staat gespannen tussen een aantal belangrijke polen van de gereformeerde traditie. Hoek loopt met mij een heel eind mee, en het elastiek kan het volgens hem hebben. Dan komt het moment dat ik volgens Hoek over het elastiek heen stap. Vervolgens springt het elastiek naar de oorspronkelijke stand terug, en Hoek loopt mee terug. Ik bedoel met het beeld dit. Mijn voorstellen ten aanzien van de hermeneutiek, de actuele houdbaarheid van het concept van algemene en bijzondere openbaring en de trits van schepping-zondeval-verlossing, liggen onder mijn voorstellen tot een herformulering van de gereformeerde antropologie binnen een ingrijpend veranderd paradigma. Mijn conclusie is dat Hoek *óf* de ingrijpendheid van dat veranderde paradigma anders - lees: minder ingrijpend - waardeert, *óf* meent dat de uitdagingen vanuit dit veranderde paradigma opgepakt kunnen worden binnen de door Hoek vervolgens weergegeven hermeneutische, openbaringstheologische en systematische articulatie van de gereformeerde theologie. Met nog een keer het beeld: we kunnen toe met de verankeringspunten waar het elastiek tussen gespannen is. Wellicht is het bij Hoek en Verboom niet of-of, maar en-en. Maar hier zet ik met mijn vragen aan Hoek in.

1e. Met Hoeks stelling dat wij (moeten) kunnen spreken van de *kenbare objectieve* betekenis van de tekst, komen wij niet uit. We maken dan God en Zijn Woord te veel van elkaar los. De tekst staat echter principieel aan de kant van de zichzelf openbarende God. Het begrip 'objectief' is dan niet meer adequaat. God is *betrouwbaar* en daarom en daarmee Zijn Woord. Hij geeft Zijn Woord echter niet uit handen. Hij *openbaart Zichzelf* door Zijn Woord. Dat is voor mij een zeer principieel inzicht, verworteld in de belijdenis van de Heilige Geest als God Zelf. En daar, zeg ik tegen Hoek, zou de noodzakelijke voortgaande bezinning op de gereformeerde hermeneutiek moeten inzetten. En daar, zeg ik tegen

1 Dr. A.J. Plaisier typeert mijn hoofdstuk V in zijn bespreking in *Kerk en Theologie* als een voorstudie. Zie *Kerk en Theologie*, januari 2002.

Immink, ligt de basis van de eigen positie van een gereformeerde hermeneutiek tegenover moderne hermeneutische theorieën. Deze laatste, wat versimpeld gezegd, maken de tekst los van de auteur, zodat de tekst vervolgens zijn weg gaat in een 'autonoom' proces van interpretatie. De (zoals Immink terecht aanwijst) in de moderne op deze hermeneutische theorieën gestoelde theologie *onkenbare* God verdwijnt dan achter de horizon van onze werkelijkheid, in elk geval van onze kennistheoretische horizon. De met de belijdenis van de uitstorting van de Heilige Geest gegeven belijdenis dat de drieënige God Zelf zich openbaart door Zijn Woord in de voortgang van de geschiedenis, behoedt ons ervoor onkritisch *overgeleverd* te zijn aan een immanent doorgaand interpretatieproces. Tevens geeft deze belijdenis ons de ruimte om kritisch *rekenschap te geven* van nieuwe hermeneutische inzichten in de verhouding van openbaring en geschiedenis.

2e. De gesprekken met Hoek en met vele anderen in de gereformeerde gezindte onderstrepen voor mij telkens weer van het belang van het onder 1e gezegde. Ook in deze bijdrage van Hoek zie ik hoe hij vastloopt in een innerlijke inconsistentie. Enerzijds loopt hij een heel eind mee wanneer het gaat om de relatie tussen schriftverstaan en geschiedenis. Hij vult dat in zijn artikel niet verder in, maar zijn woorden over 'voortgaand verstaan van de openbaring' en 'voortgang van de openbaring' duiden onmiskenbaar op zijn eigen worsteling met de hermeneutische problematiek. Maar met zijn basisuitgangspunt in de kenbare objectieve betekenis van de tekst maakt hij een echte voortgang in de gereformeerde hermeneutiek weer moeilijk. Dan springt het elastiek weer in de oude positie terug. Ik maak dit op drie punten concreet.

Ten eerste ontkomt Hoek niet helemaal aan een 'rooms' traditie-begrip. Wanneer wij volgens Hoek in de kennis van de objectieve betekenis van de tekst de waarheid van de openbaring, uiteraard ook volgens Hoek ten dele, kennen, waarbij die kennis in de loop van het voortgaand verstaansproces verder ontvouwd wordt, dan staat dat op gespannen voet met de reformatorische definiëring van de betekenis van de belijdenissen. Wij 'hebben' geen *custodium fidei*, dat mogelijk nog verder uitgebouwd kan worden.

Ten tweede heeft Hoek de kerk- en dogmengeschiedenis tegen zich. Die is niet een ontvouwing van een met de afsluiting van de canon gegeven *custodium fidei*. Dat wil Rome waar hebben. Reformatorisch gedacht ligt dat anders. De kerk- en dogmengeschiedenis is de weerslag van de betrouwbaarheid van God, dat Hij Zich door Zijn Geest en Woord steeds opnieuw en in sommige tijdsgewrichten in een geweldige doorbraak openbaart. En de vrucht daarvan is een - soms behoorlijk radicaal nieuw - verstaan van de Schrift. Het eerste en wat mij betreft exemplarische, voorbeeld binnen de Schrift is Handelingen 15. Mooie voorbeelden in de geschiedenis vind ik de reformatorische herformuleringen van de betekenis van de orde der kerk, de ambten en de antropologie (deze als antwoord op de uitdaging van het humanisme). Pijnlijk voorbeeld vind ik de (al te late) doorbraak van de betekenis van de christelijke vrijheid ten opzichte van de slaaf, de arme, de vrouw. Deze doorbraak van de Heilige Geest bracht met zich mee een ingrijpende her-lezing van de schriften van Oude en Nieuwe Testament. Een terugkijkend, gezien de verschrikkelijke geschiedenis van christelijk gemotiveerd antisemitisme, nooit echt te verwerken voorbeeld is het late moment van de ontdekking van de blijvende plaats van

Israël in Gods heilshandelen. De consequenties daarvan voor de her-lezing van de Schrift zijn althans mij nog maar zeer ten dele duidelijk. De huidige verwarring in onze kerken (en die herken ik ook in mijzelf) over de betekenis van de homoseksualiteit in onze culturele situatie is een signaal voor mijzelf dat ik hier niet zomaar zou willen spreken van een doorbraak van Gods openbaring door Geest en Woord in het heden.²

Ten derde wordt de noodzaak steeds dringender in de gereformeerde gezindte om theologisch (de) resultaten van het bijbelonderzoek van de laatste eeuwen te verwerken. Keer op keer wordt daar op gewezen, ook 'onder ons'. We voelen aan dat daar veel op het spel staat. We denken aan het inzicht dat 'historiciteit' in de culturele context van de bijbelschrijvers niet zomaar hetzelfde is als wat de moderne definitie ervan impliceert. Hetzelfde geldt van het wereldbeeld, etcetera. De positiebepaling van Hoek is hiertoe naar mijn overtuiging niet toereikend.

3e. Tenslotte nog dit naar aanleiding van het artikel van Hoek. Zijn vrees dat ik met mijn inzet de canon loslaat, is beslist ongegrond. 'Pinksteren' betekent een nieuwe 'fase' in het handelen van de drieënige God in de geschiedenis, en dat handelen is dat God Zich openbaren zal door Geest en Woord. Dat zal altijd betekenen een (nieuw) verstaan van *de Schrift*. Zijn vrees, vervolgens, voor relativisme bij mijn positiekeuze wuif ik niet weg als koudwatervrees. Mijn antwoord is dat een levende kerk theologisch niet over één nacht ijs gaat.³ Daarom moet bij elke theologische discussie de hele geloofstraditie meedoen. Als het goed is zal in de binnen een nieuw paradigma geherformuleerde gereformeerde theologie of antropologie of hermeneutiek herkend worden waar het in de vroegere ten diepste om ging. Dat is de continuïteit bij alle discontinuïteit.

Artikel Hoek en Verboom

Verboom gaat vooral in op de drieslag schepping-zondeval-verlossing. Zijdelings komt ook bij hem de verhouding algemene en bijzondere openbaring aan de orde. Daarop gaat Hoek in zijn artikel uitvoeriger in. Daarom hierover eerst enkele opmerkingen.

1e. Hoek geeft aan dat de onderscheiding bijbels-theologisch niet dwingend is. Het is een constructie die helpend is geweest om zicht te houden op de verhouding van Gods

2 Ik heb er moeite mee de homoseksuele medemens toe te voegen aan de genoemde rij van de arme, de slaaf, de vrouw. Dan zou de mogelijkheid van zegening van homoseksuele relaties een vrucht zijn van de bovengenoemde her-lezing van de Schrift die het gevolg was van de doorbraak van Geest en Woord rond de christelijk vrijheid. De vraag - antropologisch, bijbels, cultureel, en historisch - van de homoseksuele geaardheid en van de homoseksuele relatie is van een eigen aard. De al te gemakkelijke gelijkstelling van de homoseksuele relatie met het huwelijk van man en vrouw acht ik te kort door de bocht. De compromisformulering zoals aangenomen voor de kerkorde van de Samen op Weg-kerken is kwetsbaar, maar wellicht in de huidige theologische onduidelijkheid in de kerken de meest draagbare.

3 Daarom mijn opmerking in noot 2 ten aanzien van de homoseksualiteit.

handelen als Schepper en Onderhouder enerzijds, en als Verzoener en Verlosser anderzijds. Tevens helpt de onderscheiding helder te houden dat en waarom er goedheid, wijsheid, schoonheid en menselijke leefbaarheid is in deze werkelijkheid, zonder dat daarmee alles heil moet heten in de zin van verlossing. De onderscheiding geeft ook grond aan het helder houden van de relatie tussen het geloof in de God van Israël en het religieus besef zoals dat gearticuleerd wordt in de andere religies. Er hangt echter aan de onderscheiding een theologisch en apostolair prijskaartje. Daarop ben ik eerder voldoende ingegaan: onbedoelde secularisering van een groot deel van de levenssferen, doordat de 'gemene gratie' onmiskenbaar de neiging heeft uit te dijen en zo te verdunnen dat God uiteindelijk niet nodig is om het gewone leven te leven. Voorts delen wij met de onderscheiding de werkelijkheid te gemakkelijk in in wat en waar heil is in de zin van het bijzondere zaligmakende heil⁴, en wat en waar onheil is.

Waar zit nu mijn belangrijkste punt? De onderscheiding is op zichzelf helder, maar zij is mij *te* helder. En zij is te *onkritisch*. Daar ligt mijn vraag aan Hoek en Verboom. Hun hoofdbezwaar tegen de loslating van de onderscheiding tussen algemene en bijzondere genade is, of bij mij niet alles 'bijzondere genade' en dus 'heil' wordt. En is de bijzondere genade niet daarin bijzonder dat zij reactie is op de zonde *die erbij is gekomen*? Ook Immink komt hierop. Twee punten wil ik als reactie voorleggen.

Ten eerste trek ik werkelijkheid en zonde veel sterker op elkaar dan mijn gesprekspartners doen. Ik formuleer bewust zo. Schepping en zonde vallen niet samen. Ik ben geen marcioniet. Ook ik belijd de goede Schepper en daarmee de goede schepping. Maar over de goede schepping kunnen wij niet spreken dan alleen in het licht van de herschepping, c.q. de Nieuwe Mens en zijn Koninkrijk. En zeker kunnen wij niet meer (elementen van) de goede schepping in onze werkelijkheid aanwijzen of omschrijven. Dat vind ik nu de valkuil bij de onderscheiding van algemene en bijzondere openbaring/genade: de suggestie dat we ergens toch nog van de zonde een beetje gevrijwaarde plekken of hoedanigheden hebben in bijvoorbeeld de scheppingsordeningen als het huwelijk, de ordeningen van het gewone leven, de genieting van de wijsheid, de cultuur, etcetera. Ik zie dat anders, namelijk kritischer. Wij belijden God, de Schepper, en zijn goede schepping, zoals wij Die in de thora en in het evangelie kennen, *opdat wij onze val en ongehoorzaamheid des te sterker beseffen*. Wij kunnen daarom over de schepping zoals die ons nu gegeven is en dus over de God, Schepper en Onderhouder, alleen spreken vanuit de genade, en vanuit de strijd tegen de machten van de chaos. De goede God laat zich niet onbetuigd, en niet het minst in de weerhouding van het kwaad. De belijdenis van de Schepper is 'bijzonder'!

Ten tweede meen ik dat ook uit de Schriften van Oude en Nieuwe Testament af te lezen. De Bijbel leert ons de goede schepping, en wel, zoals Verboom terecht zegt, 'in

4 Indien dit dan vervolgens verbonden wordt met 'kerk' dan dreigt de zelfgenoegzaamheid en vervolgens de val, zoals ecclesiologisch en historisch ook in de gereformeerde (kerk-)geschiedenis is af te lezen.

den beginne'. Niet als 'idee', ook niet als pro memorie-post over hoe het eenmaal was, maar als de helverlichte achtergrond waartegen de dia van mijn bestaan in zijn schrille kleuren zichtbaar afsteekt. De mens is beeld Gods (Psalm 8 bezingt *post lapsum* de goede schepping), maar: wat is ervan geworden.....? De mens is man en vrouw, maar wat is ervan geworden? De mens is heerser over de vogelen des hemels en de vissen der zee, maar.....? De mens is geschapen voor de sabbatsvreugde met God, maar.....? Voorts lees ik niet dat de bijbel ons toegang geeft tot die goede schepping of overblijfselen ervan. Ik lees dat de God van Israel geen einde maakt aan de mens, zijn beelddrager (Genesis 5), maar genadig een nieuwe ruimte om te leven scheidt na de vloed. Ik lees dat God als God van Israël ook Heer der volken is, in oordeel en genade. Zo kan Hij bij monde van de profeten de volken schelden, en Hij schenkt de wijzen en de rechtvaardigen uit de volken, waaruit Hij heil en wijsheid scheidt voor Israël en die volken.

Kortom, naar mijn inzicht wordt de verhouding, of, zoals Immink zegt, de betrekking God-mens-werkelijkheid, bij mij enerzijds kritischer vanwege de zonde en anderzijds spannender in verband met de genade, wanneer wij niet vanuit de onderscheiding algemene en bijzondere genade/openbaring theologiseren.

2e. Uitvoerig gaat Verboom in op de trits schepping-zondeval-verlossing. Tegen de achtergrond van het voorgaande wil ik daar kort over zijn. Ik deel zijn stelling dat de belijdenis van de goede schepping en de belijdenis dat de zonde erbij gekomen is, onopgeefbaar zijn voor de gereformeerde theologie en spiritualiteit. Anders word je *óf* een marcioniet *óf*, kort door de bocht, een hegeliaan. Ik erken dat ik door de link in mijn betoog met het evolutionistisch werkelijkheidsverstaan de indruk heb gewekt in de laatstgenoemde val te trappen. Immink ziet scherp dat de eerstgenoemde val van het marcionitisme bij mijn positiekeuze eerder openstaat. Beide wens ik niet. Daarom ga ik op een paar dingen bij Verboom in.

Ten eerste is Verboom zelf onhelder in zijn spreken over de historiciteit van de historische zondeval. In het begin van zijn artikel neemt hij positie in. Hij wil de Schrift ook op het punt van Genesis 1-3 lezen vanuit wereldbeeld en 'historieverstaan' - als we dat woord al zouden kunnen gebruiken - van de context/cultuur van de bijbelschrijvers. Ik deel dat met hem: de discussie over de 'historische zondeval' is een 'moderne' discussie, vreemd aan de bijbel (-schrijvers). Aan het einde van zijn artikel zie ik dat echter bij Verboom niet terug in duidelijke bijbels-theologische consequenties. Het elastiek springt daar weer op z'n oude plek. Hier is mijns inziens grotere helderheid geboden. Dat heeft met de bovengenoemde verwerking van de resultaten van de bijbelwetenschappen te maken. En het heeft met de ook door Graafland onder ons geëntameerde hermeneutische consequentie te maken, dat God in zijn openbaring radicaal ingaat in onze werkelijkheid, *dus ook in ons wereldbeeld en 'historie'-verstaan, zowel dat van de bijbelse mens en als dat van ons nu.*

Ten tweede onderstreep ik dat de drieslag ook voor mij onopgeefbaar is, en theologisch werkt zoals ik onder 1e omschreef. Ik zie het zo ook functioneren bij de apostel Paulus in Romeinen 5:12vv. De drieslag functioneert daar noëtisch. In het licht van de

Tweede Adam spreekt Paulus over de eerste Adam en diens val en ongehoorzaamheid. En de val en ongehoorzaamheid van de eerste Adam steekt af tegen de goede schepping, waarop wij vanuit de Tweede Adam voluit zicht hebben. De volgorde functioneert noë-tisch, maar het gaat daarbij wel om werkelijkheid. Daarom *belijd* ik de goede schepping ook ontisch *als ons voorafgaand*.

Artikel Immink

Evenals Immink zie ik hoe onder invloed van de Verlichtingsfilosofie God tot grensbegrip is geworden. Enerzijds is dan de consequentie van het *naturalisme* in de godsleer: het *deïsme*. God staat buiten deze werkelijkheid. En dan kunnen we niet meer van Zijn handelen spreken. Anderzijds is de consequentie: een *panentheïstisch* godsbegrip, zoals we vooral zien in veel moderne theologie, ten onzent bijvoorbeeld bij Dingemans. De openbaringstheologie, met name Barth, heeft een antwoord willen geven op het eerste, door radicaal in te zetten op Gods transcendentie. Met Immink vind ik die positie tekort schieten. Altijd dreigt, zoals historisch is gebleken, de omslag, van de weeromstuit, in een radicale immanentie. Kort door de bocht: God wordt dan waarachtige humaniteit in het spoor van Jezus. Wie gereformeerd wil spreken, wil helder houden dat God zich bekend maakt *in* onze menselijke existentie. Mijn grondintuïtie is dat de gereformeerde orthodoxie niet voldoende bewerktuigd is om de beide posities - deïsme en pantheïsme - te overstijgen. Mijn poging is dit wel te doen en ik lever daarvoor het theologisch instrumentarium vanuit een pneumatologisch-trinitarisch verstaan van Gods werkelijkheid en van zijn handelen in ons bestaan. Imminks kritiek richt zich op twee punten, waarop ik wil ingaan.

1e. *De godsleer*. Ik span volgens Immink 'het paard achter de wagen'. "Je start in de immanentie, maar krijg je dan theologisch nog wel de ruimte om over de werkelijkheid van de levende God te spreken?"

Ten eerste doe ik dat niet. Ik zet niet in bij de immanentie, en al helemaal niet bij God als de Immanente. Ik zet in bij de werkelijkheid van de trinitarische God Die door de Geest in onze werkelijkheid handelt als Schepper en Verlosser. God functioneert in mijn ontwerp niet als grensbegrip. Hij is *actus purus*. Dat is Gods 'zijn'. Ik heb Hasselaar eens horen zeggen dat Barths theologie is samen te vatten in de zin dat bij hem 'op de plaats van het 'zijn' Christus komt'. Als variant daarop zou ik 'mijn' inzet willen samenvatten, dat in de gereformeerde theologie 'op de plaats van het 'zijn' de drieënige God komt'. Ik spreek dus vanuit de zo gekwalificeerde werkelijkheid van God.

Ten tweede is het goed om nogmaals te benadrukken wat mij nu zo hoog zit. De invloed van het onder invloed van de Verlichting gesloten wereldbeeld is zo groot, dat 'moderne mensen' zeer moeilijk meer voorstelling en ervaring van God (kunnen) hebben.⁵ Het gaat mij dus evenals Immink om de betrekking van God-mens-wereld. Zoals zojuist al aangegeven, schiet de gereformeerde theologie op de een of andere wijze tekort om daar voldoende het instrumentarium voor te leveren. In de praktijk van het

geloofsleven zou het geloofsverstaan en de geloofservaring weleens veel 'deïstischer' kunnen zijn dan wij vermoeden. En de zuigkracht van een panentheïstische godsvoorstelling is in de kerken groot, naar mijn waarneming. Mijn inzet is dus God en onze werkelijkheid dichter op elkaar te betrekken vanuit het geloof dat God door Zijn Geest op drievoudige wijze handelend aanwezig is in onze werkelijkheid. Gods 'zijn' is *actus purus*. Met een zin uit de *Gereformeerde Dogmatiek* van Bavinck: "God werkt altijd".

Staan we dan niet sterker, zo vraagt Immink, wanneer we ons startpunt in de theologie nemen in Gods 'zijn', als een 'zijn' buiten onze werkelijkheid? Houden we de zaak waarom het gaat daarmee niet helderder? Het onderscheid van Schepper en schepsel, het onderscheid van God in Zichzelf genoegzaam en God die zich openbaart, blijven dan goed zichtbaar. De *aseitas dei* ligt achter de openbaring, en dan hebben we het over het leven van God, over zijn macht en wil en liefdevolle bewogenheid, zo schrijft Immink. In het geloof leren wij deze God, die de God van Jezus Christus is, werkelijk kennen. En dat (leren) kennen is vrucht van het feit dat deze God zich openbaart, als de Schepper en vanwege de zonde als Verzoener. Ik denk dat ik zo Immink goed weergeef. Heb je het spreken over God in zijns categorieën en de belijdenis van de *aseitas dei* niet nodig om hier zuiver te spreken? En lijd ik ook niet, meer dan ik door heb, aan het 'Kant-syndroom'? Ik wil met drie reacties antwoorden.

Ten eerste leg ik Immink zijn eigen opmerking voor als voor mij nu juist een apostolair en pastoraal motief van de eerste orde. Hij schrijft "Ik denk wel dat in de scholastiek het persoon-zijn van God onderbelicht is gebleven...". Is dat nu juist niet de consequentie van het spreken over God in categorieën van het 'zijn'. Het verwijdt ons niet alleen van het bijbelse taaleigen, maar ook van de levende en voorstelbare persoonlijke omgang met God.

Ten tweede neem ik niet mijn uitgangspunt in de immanentie, vanwege een veronderstelde principiële *onkenbaarheid* van God. Ik lijd niet, voor zover ik mijzelf peil, aan het 'Kant-syndroom', en zie met Immink te zeer de gevaren van dit uitgangspunt. Mijn uitgangspunt is theïstisch, en ik pleit voor een doordenking van de betrekking van God-mens-wereld vanuit Gods drievoudige handelen aan en in deze werkelijkheid.

Ten derde besef ik de kwetsbaarheid van mijn verdere aanzetten tot de theologische doordenking van dit uitgangspunt. Immink⁶ wijst daar ook op wanneer hij mijn spreken over de 'Sprake en de aanspraak' kunstmatig noemt. Mijn wijsgerige polsstok is te kort, en daarom waag ik het niet om hier te gaan springen. Het is mij wel duidelijk waar ik het zoek. De betrekking God-mens-wereld is er een van openbaring. De daarbij passende

-
- 5 Verboom denkt blijkens het slot van zijn artikel dat dat wel meevalt. In onze post-moderne tijd met zijn openheid voor religiositeit zou dat, volgens hem, anders zijn komen te liggen. Ik acht dat *wishfull thinking*. De ontvankelijkheid voor het transcendente bij de post-moderne mens leidt eerder tot de esoterie, dan tot de God van Israel. In de boekhandels staan bijbel en theologie in de schappen van esoterie, en niet andersom of, eigenlijk nog beter, in gescheiden kasten.
- 6 Eevens op zijn wijze Plaisier in zijn bespreking in *Kerk en theologie*.

grondwoorden zijn 'persoon', relatie (van Subject en subject), spreken en handelen. Zoals gold van het door Immink bepleite spreken over God in zijns categorieën, dat we alleen *per analogiam* over Gods 'zijn' kunnen spreken, namelijk gelijk in de hoogste mate van ongelijkheid met ons 'zijn', zo geldt het ook dan. Per analogie spreken wij van 'persoon', relatie, etcetera, bij de betrekking God-mens-wereld. De vraag, die ik niet in staat ben zelf te beantwoorden, is dan waar eigentijdse, vaak door het joods-christelijke spreken beïnvloede, filosofie ons als nieuwe *ancilla theologiae* kan helpen ons spreken over God voorstelbaar en erfahrbaar te verwoegen.

2e. *De antropologie.* Immink stelt kritische vragen bij mijn kanttekeningen bij een zelfstandige antropologie als basis voor of onderdeel van een bijbels spreken over de mens. Ik kom daar een aantal keren op naar aanleiding van de spanningen die ik bij Calvijn meen op te merken, wanneer deze enerzijds vanuit bijbelse grondwoorden over de mens spreekt en anderzijds gebruik maakt van de klassieke wijsgerige antropologie. Het belangrijkste motief bij Immink is zijn relatief zelfstandige scheppingsleer. Ik heb twee redenen hier anders over te denken. Ik verwijs naar wat ik eerder in dit artikel schreef over de door mij strakker getrokken relatie tussen werkelijkheid en zonde. Tevens zeg ik graag met O. Noordmans dat de bijbel ons leert telkens onder ander gezichtspunt over de mens te spreken: vanuit het werk van de Vader, van de Zoon en van de Geest. *Met verdiscontering van deze twee punten* wil ik gaarne mij verstaan met wat de klassieke wijsgerige antropologie en de moderne menswetenschappen ons aan inzichten over de mens schenken. Pas als die gedoopt zijn, kunnen ze van dienst zijn.

Artikel Visser

Wanneer ik op het artikel van Visser maar kort inga, dan impliceert dat niet dat wat hij te berde brengt, niet belangwekkend zou zijn. Integendeel. Ik schreef dat al eerder hierboven. Ik lees Vissers artikel als met mij meedenken. Zijn opmerking vanuit Bonhoeffer deel ik. Een *theologia religionum*, die start van onderop, komt waarschijnlijk nooit Boven. En er is alle reden om vanuit Bonhoeffers brieven over de niet-religieuze mens kritisch te staan ten opzichte van allerlei religieus zoeken als apostolaire kans. Veel te vaak hoor ik dat Bonhoeffer zich vergist heeft. Onze cultuur is echter in de wortel veel a-religieuzer dan wij soms gaan denken bij alle schijn van religiositeit. Bij een gereformeerde *theologia religionum* gaat het erom, met H. Bavinck, theocentrisch te denken en op een theocentrische wijze missionair te handelen in de dialoog met de aanhangers van andere godsdiensten. Graag zeg ik dan: trinitarisch. De vragen waarmee Visser eindigt, zie ik als waarschuwingssignalen. Ik meen dat een inzet bij de werkelijkheid van *deze* bijzondere God, die nooit 'algemeen' is, een kritische dialoog mogelijk maakt. Het zal, tussen christelijk geloof en andere religies én binnen de christelijke religie, altijd gaan om het onderscheid van God en afgod.