

WAT KUNNEN REMONSTRANTEN EN REFORMATORISCHEN VAN ELKAAR LEREN - VROEGER EN VOORAL NU?

Een reactie op tien stellingen van E.P. Meijering

G. van den Brink

Inleiding

De hiervoor geplaatste bijdrage van dr. Meijering bestrijkt, hoewel gering van omvang, goed beschouwd tal van theologische disciplines. We treffen in elk geval beschouwingen en uitspraken aan van ecclesiologische (stelling 1 en 2), bijbels-theologische (stelling 3), kerk- en dogmenhistorische (stelling 3-5), dogmatische (stelling 6-7) en godsdienstsociologische aard (stelling 8-10). Het is boeiend om te zien hoe in een gerijpt theologisch denken deze veelsoortige overwegingen moeiteloos en vrijwel naadloos aan elkaar verbonden worden.

De aard van Meijerings bijdrage maakt het intussen lastig om een centraal punt eruit te destilleren en daarop in te gaan. Daarom kies ik ervoor de gang van zijn betoog min of meer op de voet af te volgen, en bij elk van zijn tien stellingen aan te geven wat deze mij oproept en hoe ik erop zou willen reageren. Bijgevolg zal dit artikel wellicht wat dispaaraat van karakter blijven, maar de gelegenheid om zodoende in gesprek te raken met dr. Meijering is m.i. belangrijk genoeg om haar niet voorbij te laten gaan. Meijerings bijdrage herinnert ons er immers aan, dat de hypotheek die rustte op het conflict tussen contra-remonstranten en remonstranten in de zeventiende eeuw nog altijd doorloopt in het heden. Het is daarom een goede zaak wanneer we ons ook als orthodox-gereformeerden¹ rekenschap geven van de wijze waarop hedendaagse arminianen met die hypotheek

¹ Graag beperk ik de discussie niet geheel tot hervormd-gereformeerden zoals die zich verenigd hebben in de Gereformeerde Bond. Dat Meijering dat wel min of meer doet, vindt zijn oorzaak in het feit dat zijn artikel (evenals de onderhavige reactie) teruggaat op een bijdrage aan de contio van predikanten uit de Gereformeerde Bond, gehouden op 4 januari 2001 te Doorn (Hydepark). Veel van wat aan de orde is, regardeert echter evenzeer andere lezersgroepen van *Theologia Reformata*.

omgaan, en hun verhouding tot het hedendaagse calvinisme zien.² Doordat mijn Leidse werkkamer grenst aan die van het Remonstrants Seminarium word ik er persoonlijk voortdurend aan herinnerd dat het Remonstrantisme nog altijd een *live option* is, maar vele anderen zijn zich daar vermoedelijk maar nauwelijks van bewust.

1. Dat het 'remonstrants-gereformeerde' gedachtegoed van Meijering niet representatief is voor dat van de Remonstrantse Broederschap, is bekend. Zelf onderscheidt Meijering zich door de toevoeging van de term 'gereformeerd' bewust van diegenen in zijn kerkverband (de meerderheid?), die het remonstrantisme liever in verband brengen met unitarisme en religieus humanisme.³ Toch is het opvallend, dat hij ook weer niet de enige is die momenteel een wat mildere houding ten opzichte van de gereformeerde orthodoxie ten toon lijkt te spreiden. Zo trof ik in een recente publicatie, waarin enkele toonaangevende remonstrantse theologen hun traditie presenteren aan een breder publiek, de volgende waardering van de Dordtse Leerregels aan: 'Door de Leerregels wordt op bewogen wijze gesproken over de macht van Gods genade en zijn troostende aanwezigheid bij alle aanvechtingen. Over de predestinatie zijn de Leerregels gematigd van inslag'.⁴ Men krijgt haast de indruk dat de schrijvers met de inhoud van de Leerregels wel kunnen instemmen! Al blijkt uit de latere ontvouwing van de remonstrantse geloofsopvatting wel weer zonneklaar, dat dat toch allerminst het geval kan zijn.⁵
2. Terecht wijst Meijering op het bestaan van groepen arminianen waarmee orthodox-gereformeerden de laatste decennia in allerlei verbanden tamelijk goed blijken te kunnen samenwerken, namelijk evangelischen. In Noord-Amerika heten grote groepen evangelicalen (m.n. van Anglicaanse en methodistische afkomst⁶) zelfs letterlijk

2 De Nederlandse Hervormde Kerk heeft in de 20e eeuw ettelijke malen het gesprek met de Remonstrantse Broederschap gevoerd (vgl. A.J. Rasker, *De Nederlandse Hervormde Kerk vanaf 1795*, Kampen 1986, 341v.); de participatiegraad van hervormd-gereformeerden in die gesprekken was doorgaans laag. Aan de meest recente serie gesprekken (1995-1998) namen voor het eerst ook vertegenwoordigers van de Gereformeerde Kerken in Nederland deel; ook schrijver dezes maakte deel uit van deze 'Theologische Gespreksgroep SoW-kerken - Remonstrantse Broederschap', min of meer als vertegenwoordiger van de rechterflank van de NHK.

3 E.P. Meijering, *Inspiratie uit de traditie. Gegrond geloof*, Kampen 1996, 9.

4 E.H. Cossee, Th.M. van Leeuwen & M.A. Bosman-Huizinga, *De remonstranten* (serie Wegwijs), Kampen 2000, 25. Ook erkennen de schrijvers dat er op het gedrag van de remonstrantse afgevaardigden tijdens de Dordtse synode (1618) wel wat aan te merken viel; in hun 'soms ellenlange' betogen kwamen zij voortdurend terug op de formele kant van de zaak (nl. de bevoegdheid van de synode), terwijl zij zich over de inhoud van hun theologische inzichten 'onvoldoende' uitlieten (24). De reactie daarop van Bogerman c.s. ('dimittimini exite') wordt dan opvallend genoeg ook niet als buitenproportioneel getekend.

5 *Ibid.*, 47-68.

6 C. Bangs, 'Arminianer III. Nordamerika', in: *GGG*⁴ I, Tübingen 1998, 778.

'arminians'. Weliswaar verloopt in Nederland de samenwerking tussen evangelischen en reformatorischen (zoals bijv. in de Evangelische Omroep) niet altijd probleemloos, maar naar mijn waarneming hebben die problemen slechts zelden rechtstreeks te maken met de klassieke geschilpunten tussen arminianen en calvinisten (hooguit is dat in afgeleide zin het geval, bijv. bij de doopkwestie). Op zichzelf geeft dat te denken: heeft het klassieke geschil ook in orthodox-gereformeerde beleving zijn relevantie verregaand verloren? Lopen leer en praktijk hier uiteen?

Toch zitten er ook andere kanten aan dit vragencomplex. Allereerst moet Meijering zelf toegeven, dat de Nederlandse remonstranten met de evangelicale arminianen weinig of geen affiniteit vertonen, en dat verbaast niet. Er is immers sprake van een zo totaal andere geloofsbeleving, dat de gedeelde benaming 'arminiaans' (met bijbehorende wilsopvatting) wel zo ongeveer de enige overeenkomst lijkt te zijn. Toenadering tot evangelische arminianen zegt dus nog niet zoveel over de mogelijkheid van toenadering tot de klassieke arminianen.

Bovendien is deze toenadering tussen reformatorische en evangelische christenen ook weer niet iets van de laatste tijd. Zij heeft, anders dan vaak gedacht wordt, m.i. wel degelijk historische wortels, en wel in de samenwerking tussen methodistische arminianen en calvinisten in de Engels/Amerikaanse opwekkingsbeweging van de achttiende eeuw. In deze context blijkt trouwens ook, dat opwekkingsbewegingen bepaald niet per definitie uitgaan van de vrije wil. Hoe voor de hand liggend dat Meijering ook voorkomt, het aandeel van calvinistische theologen als George Whitefield in Engeland en Jonathan Edwards in de Verenigde Staten bewijst het tegendeel.⁷ Deze predikers zagen opwekkingsbewegingen als een middel waarvan de Heilige Geest gebruik maakt om Gods genade breed en diep uit te werken. Ondanks spanningen kon Whitefield in de methodistische opwekkingsbeweging lange tijd goed en zegenrijk samenwerken met de arminiaan Wesley. Ook na hun breuk in 1740, toen Whitefield meende dat Wesley een 'ander evangelie' bracht, kwamen beiden geleidelijk aan toch weer nader tot elkaar, doordat zij zich richtten op wat hen met elkaar verbond en wat zij beschouwden als de hoofdzaak van het evangelie. Uiteindelijk hield Wesley de begrafenispraak bij Whitefields dood.⁸

Het is bekend dat de Evangelische Omroep haar wortels heeft in late uitlopers van het 19e eeuwse Reveil. Dit Reveil staat op zijn beurt weer niet los van de grote opwekkingsbewegingen gedurende de eeuw ervoor, zoals die in Groot-Brittannië (met o.a. Schotland) en Noord-Amerika.⁹

7 Zie over laatstgenoemde nu in ons taalgebied W. van Vlastuin, *De Geest van opwekking. Een onderzoek naar de leer van de Heilige Geest in de opwekkingstheologie van Jonathan Edwards (1703-1758)*, Heerenveen 2001.

8 Ik ontleen deze gegevens aan C. Graafland, *Van Calvijn tot Barth. Oorsprong en ontwikkeling van de leer der verkiezing in het Gereformeerd Protestantisme*, 's Gravenhage 1987, 207.

9 Vgl. S. van der Linde, 'Het Nederlandse Reveil in de negentiende eeuw', *Theologia Reformata* 22 (1979), 103-115; Van der Linde meent, dat men het 19e eeuwse Nederlandse Reveil doorgaans te los ziet van de vele opwekkingsbewegingen in de 18e eeuw (106).

3. De vraag wie al of niet exclusief de theologische traditie voor zich kan opeisen met betrekking tot het probleem van de verhouding tussen menselijke verantwoordelijkheid c.q. wilsvrijheid enerzijds en Gods verkiezing c.q. genade anderzijds, is vanuit reformatorisch gezichtspunt van ondergeschikt belang. Niet de traditie is immers bepalend, maar de Schrift. In dat verband mag het opmerkelijk heten, dat de remonstrant Meijering de enige Schriftgetuigen die hij opvoert - Paulus en met enige reserve Johannes - aan contra-remonstrantse zijde plaatst (om het anachronistisch uit te drukken). Dat zou Arminius natuurlijk niet met hem eens geweest zijn.¹⁰ Wanneer Meijering stelt dat andere bijbelschrijvers niet als representanten van het *sola gratia* gezien kunnen worden, onderbouwt hij dat verder niet. De bewering ligt natuurlijk wel voor de hand, aangezien het probleem bij verreweg de meeste bijbelschrijvers niet in de toegespitste vorm aanwezig is als waarin dat bij Paulus het geval is. Daarmee is echter nog niet gezegd, dat men het tegengestelde gezichtspunt in de Bijbel zou kunnen aantreffen. De meest voor de hand liggende kandidaat daarvoor is natuurlijk Jacobus, maar diens protest tegen een geloof-zonder-werken hoeft (anders dan Luther meende) niet noodzakelijk anti-paulijns gelezen te worden.¹¹ Het is dus m.i. niet op voorhand evident dat het Schriftgetuigenis op het punt van de verhouding tussen goddelijke genade en menselijke inbreng in de totstandkoming van het heil innerlijk verdeeld zou zijn.

Dan wat betreft de traditie. Meijering stelt dat alle vroegchristelijke auteurs vóór Augustinus aanhangers van de leer van de menselijke wilsvrijheid waren, en hij meent dat Calvijn dat ook zo zag. Ik lees echter iets anders op de plaats in de *Institutie* waar Meijering dit laatste aan ontleent.¹² Calvijn stelt daar nl. dat afgezien van Augustinus alle kerkelijke schrijvers 'dubbelzinnig en afwisselend' (*ambigue aut varie*) over de zaak hebben gesproken. Nu eens leren ze dat de mens, beroofd van zijn vrije wil, de toevlucht zoekt in genade alleen; dan weer rusten ze hem toe, of lijken ze hem toe te rusten, met zijn eigen wapenrusting.¹³ Daarom moet men ook niet op hun opinies afgaan, want dan zal men altijd 'onzeker heen en weer slingeren' (*incerta fluctuabunt*). Calvijns punt is dus niet, dat de kerkvaders de wilsvrijheid zouden leren, maar dat zij niet consistent zijn in wat zij over de verhouding tussen vrijheid en genade te berde brengen. Afhankelijk van de context brengen ze nu eens

10 Vgl. over Arminius' uitleg van de Romeinenbrief E. Dekker, *Rijker dan Midas. Vrijheid, genade en predestinatie in de theologie van Jacobus Arminius (1559-1609)*, Zoetermeer 1993, 29-33; de predestinatieleer van 'velen' (Calvijn, Beza e.a.) kan volgens Arminius geen grond vinden in Rom.9; - Jac. Arminius, 'Analysis Cap.IX ad Roman.', in: *Opera Theologica*, Leiden 1629, 778.

11 Vgl. bijv. L. Floor, *Jakobus. Brief van een broeder*, Kampen 1992, 111-115; Alister E. McGrath, *Justification by Faith*, Grand Rapids 1988, 30v.

12 Calvijn, *Institutie* II 2 9.

13 ... adeo nunc hominem liberi arbitrii viribus spolatum, ad solam gratiam confugere docent; nunc propriis ipsum armis aut instruunt, aut videntur instruere. *Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia* (= CO) II, Brunswijk 1864, 193.

het ene, dan weer het andere naar voren. Met een dergelijke inconsistente theologie kan Calvijn niet uit de voeten; daarmee brengt men de mensen immers maar in onzekerheid en pastorale nood.¹⁴ Daarom beroept hij zich bij voorkeur slechts op Augustinus, die de kwestie van de wils(on)vrijheid in de pelagiaanse strijd immers tot op de bodem doordacht heeft.

Dat dit bij Calvijn voorligt, blijkt ook wel uit het vervolg van zijn betoog. Ondanks de ambiguïteit in het denken van de betreffende *patres*, zo stelt hij dan namelijk, valt het toch niet moeilijk aan te tonen dat zij weinig of geen achting hadden voor de menselijke deugdzaamheid, maar alle lof voor alle goede werken aan de Heilige Geest toeschreven.¹⁵ Ter adstructie voert hij daarop citaten aan van Cyprianus, Eucherius en Chrysostomus, met de mededeling er nog zeer veel vergelijkbare uitspraken van andere auteurs aan te kunnen toevoegen. Hij ziet daar echter van af, om niet het verwijt te krijgen selectief te zijn in de keuze van zijn citaten. Hij eindigt de betreffende paragraaf dan met de conclusie, dat de *patres*, hoezeer zij de vrije wil soms ook ophemelen, uiteindelijk slechts één doel voor ogen hadden, nl. de mens te leren om af te zien van alle vertrouwen in eigen deugdzaamheid, en al zijn kracht in God alleen te vinden.¹⁶ Wanneer we de door Meijering aangehaalde zinsnede op deze wijze in haar context plaatsen, valt o.i. dus niet vol te houden dat Augustinus volgens Calvijn de eerste kerkvader was die het *sola gratia* leerde.

Niettemin heeft Meijering ontegenzeggelijk gelijk als hij stelt dat de augustini-aans-reformatorsche genadeleer binnen het geheel van de christenheid (zowel diachroon als synchroon) een minderheidsstandpunt vormt. Misschien moet men zeggen dat alleen de waarlijk groten - Paulus, Augustinus, Thomas van Aquino (hij ook!), Luther (*De servo arbitrio*) en Calvijn - de hoge worp hebben aangedurfd om het heil consequent en restloos te herleiden tot op God, terwijl hun epigonen er steeds alweer spoedig toe neigden water bij de wijn te doen, of juist terechtwamen in een verstarde predestinatieleer waar alle leven en (hoog)spanning uit verdwenen was.

14 Dit gezichtspunt bij Calvijn trof (ja troostte) mij, omdat vandaag de dag het zoeken naar een consistente theologie vaak juist in verband gebracht wordt met een bij uitstek *onpastorale* attitude, die onvoldoende recht zou doen aan de fricties en inconsistenties die er in het menselijk leven nu eenmaal zijn. Illustratief voor deze opvatting is bijv. H.M. Vroom, 'Bijbelse verhalen en de filosofische godsídee', in: W. Stoker & H.M. Vroom, *Verhulde waarheid*, Zoetermeer 2001, 52-71.

15 *Difficile tamen factu non est, ut appareat eos in huiusmodi loquendi ambiguitate, humana virtute nihil aut quam minimo aestimata, totam spiritui sancto bonorum omnium laudem detulisse...; CO II, 193.*

16 *Audeo tamen hoc affirmare, utcunque nimii interdum sint in libero arbitrio extollendo, hunc tamen illis propositum fuisse scopum, ut hominem, a virtutis suae fiducia penitus aversum, in Deo uno fortitudinem suam repositam habere doceant (ibid.).* Vgl. voor Calvijns eigen visie op de menselijke wils(on)vrijheid, de discussie tussen V. Brümmer en A de Reuver over 'Calvijn, Bernardus en de vrije wil' in *Theologia Reformata* 37 (1994), 242-293.

Meijering erkent intussen, dat over de waarheid niet bij meerderheid van stemmen beslist wordt, en dat de numerieke verhoudingen in de christenheid op dit punt niet beslissend zijn. Toch trekt hij uit deze verhouding een ecclesiologisch-occumenische consequentie: het feit dat de meerderheid van de kerkelijke tradities de wilsvrijheid leert betekent z.i., dat men elkaar op grond van deze leer in elk geval het christen-zijn niet moet ontzeggen. Nu weet ik niet of dat laatste in de praktijk voorkomt, maar ik zou zeggen dat ook de vraag naar het christen-zijn niet aan de hand van kwantitatieve verhoudingen beantwoord kan worden.

In de wijsgerige theologie is de vraag naar de 'definitie' van de christelijke identiteit de laatste tijd juist weer voorwerp van onderzoek. Meestal pleit men daarbij tegenwoordig tegen een essentialistische en voor een meer historische definitie van christen-zijn: de christelijke identiteit is niet gegeven met een bepaalde gelijkblijvende kern van overgeleverde geloofsopvattingen, want die zijn alle omstreden, maar met het feit dat men - in continuïteit met de traditiestroom die in het bijbels getuigenis over het gebeuren rondom Jezus Christus haar startpunt vindt - Christus op de één of andere manier beschouwt als zinbepalend voor het menselijk bestaan.¹⁷ Dat gaat voor remonstranten (hoop ik) zeker op!¹⁸

Zelf houd ik het als het gaat om de vraag wie wel en niet christen is graag op de 'definitie' die de *Heidelbergse Catechismus* geeft: christen is ieder die door de acte van het geloof tot het lichaam van Christus behoort, en zich vandaaruit geroepen weet profetisch, priesterlijk en koninklijk in het leven te staan.¹⁹ Het lijkt mij niet dat dit van een specifieke genadeleer afhankelijk is, maar laat ieder vooral voor zichzelf nagaan in hoeverre men zich in een dergelijke omschrijving herkent.

4. Eerlijk en m.i. fair beschrijft Meijering de voornaamste verschilpunten tussen remonstranten en calvinisten. Het is duidelijk dat er heel wat meer in het geding is dan alleen de genadeleer. De vraag is dan inderdaad, of dat al van meet af aan het geval was. Hier staat Meijering naar het mij voorkomt voor een lastig dilemma: óf hij moet het verschil tussen de oude remonstranten en de calvinisten maximaliseren (door te erkennen dat de oude remonstranten niet slechts op één maar reeds op vele punten van het orthodox belijden afweken), óf hij moet het verschil tussen oude en nieuwe remonstranten maximaliseren (door te erkennen dat remonstranten sinds de Verlichting veel kritischer

17 Zo Vincent Brümmer, 'The Identity of the Christian Tradition', in: Marcel Sarot & Gijsbert van den Brink (red.), *Identity and Change in the Christian Tradition*, Frankfurt 1999, 23-41, speciaal 41. Zie ook het onder Brümmer verdedigde proefschrift van Wybren de Jong, *Identities of Christian Traditions*, Frankfurt 2000.

18 In elk geval geeft hun beginselverklaring aanleiding om dit te veronderstellen; zie voor de tekst van deze verklaring bijv. E.J. Kuiper & Th. M. van Leeuwen, *Als een vuurbaken. Teksten over de functie van belijdenissen naar remonstrants inzicht*, Zoetermeer 1994, 76.

19 *Heidelbergse Catechismus*, antwoord 32; maar vgl. ook, meer vanuit de gemeenschap gedacht, antw. 54.

zijn geworden dan hun voorvaderen). Hij lijkt vooral het laatste te doen, maar misschien zou men kunnen zeggen, dat de verwijdering rond Dordt op het punt van de genadeleer de kiem voor de latere veel verdergaande ontwikkelingen gelegd heeft.

Op die wijze heeft C. Graafland in elk geval de verbanden gezien. Hij constateert aan het slot van zijn omvangrijke studie naar de verkiezingsleer, dat deze in de loop der tijd geheel uit het remonstrantse blikveld verdwenen is, en dat daarbij tevens 'alle kernen van het reformatorisch belijden' teloor zijn gegaan. 'Dat zou erop kunnen wijzen', zo vervolgt hij dan, 'dat, waar de religie van de belijdenis van de reformatorische verkiezingsleer niet meer wordt aanvaard en gekend, de weg open ligt naar een ten diepste humanistisch georiënteerde religiositeit'.²⁰ Graafland beschouwt dit dan als de éne zijde van de 'tragiek' van de ontwikkeling van de predestinatieleer. De andere zijde is, dat de verkiezing elders 'op een benauwende wijze de evangelieverkondiging overstemt'.²¹ Zo zijn na Dordt beide rivaliserende gezichtspunten dus verabsoluteerd geraakt, en de pogingen ze weer bijeen te krijgen moeten volgens Graafland als mislukt worden beschouwd.²²

Wanneer de verwijdering rond Dordt dan de oorzaak is geweest voor zoveel latere tragiek, dringt zich opnieuw de vraag naar de legitimiteit van de beslissingen van Dordt. Ook hier zijn er weer twee mogelijkheden. Men kan zeggen: de contra-remonstranten voelden van meet af aan wel aan, dat het de remonstranten niet om een kleine bijstelling van de verkiezingsleer begonnen was, maar dat zij een totaal ander geloofstype voorstonden - en zij hebben er (vanuit hun gezichtspunt terecht) krachtig voor gewaakt dat dat niet dominant zou worden. Maar men kan ook zeggen: juist *doordat* Dordt het remonstrantse gevoelen zo krachtig van de hand wees, dreven de remonstranten steeds verder af in de door hen ingeslagen richting, zonder zich daarbij nog te laten corrigeren door andere christenen, en kwamen zij uiteindelijk terecht in een religieus humanisme. Uit het persistente bestaan van evangelicale arminianen blijkt in elk geval, dat verwerping van de gereformeerde verkiezingsleer niet dwingend hoeft te leiden tot een op den duur innemen van heterodoxe posities over de hele linie. Terecht geeft Meijering echter aan, dat de kip-of-ei vraag niet puur historisch te beantwoorden valt, en dat daarom de eigen theologische voorkeur onvermijdelijk een rol zal spelen in de keuze die men hier maakt.

De discussie is enigszins vergelijkbaar met de debatten die zich soms voordeden (voordoeden?) rondom doopweigeringskwesities in de hervormde kerk. Weigerde een predikant of kerkenraad de doop te bedienen aan een kind van ouders die naar zijn gevoelen te weinig kerkelijk betrokken waren, dan was dat voor die ouders nogal eens aanleiding om de laatste banden met de kerk te verbreken, en zich er in het

20 C. Graafland, *Van Calvijn tot Barth*, 595v.

21 *Ibid.*, 596.

22 Graafland denkt daarbij aan het hervormd-remonstrants gesprek sinds de hervormde *Richtlijnen* over de verkiezingsleer van 1961; zie voor zijn evaluatie van dat gesprek *Van Calvijn tot Barth*, 588-592.

geheel niet meer te vertonen. Tegenstanders van de doopweigering zeiden dan: 'Zie je wel, dat komt er nu van! Zo verwijder je ze nog verder van je en raak je ze helemaal kwijt!' De voorstanders vermoedden echter, dat dat evengoed wel gebeurd zou zijn, en concludeerden uit de definitieve breuk dat zij wel goed hadden ingeschat, dat men hier met mensen te maken had, aan wie zij terecht de doop geweigerd hadden... Dergelijke discussies zijn per definitie niet op objectieve wijze beslisbaar, omdat ze cirkelen rondom de beoordeling van verborgen drijfveren.

5. Onmiskenaar is in elk geval, dat de Remonstranten vanaf de achttiende eeuw door het feit dat ze losgeraakt waren van de gereformeerde kerk meer en eerder dan anderen openstonden voor het opkomende Verlichtingsdenken. Hun kritische omgang met de Bijbel was daarvan het rechtstreekse gevolg, en impliceert m.i. toch ook wel een reële breuklijn tussen remonstranten van vóór en van na de Verlichting (hoezeer men ook de gemeenschappelijke onderliggende spiritualiteit kan benadrukken). Terecht wijst Meijering er intussen op, dat de historisch-kritische benadering van de Bijbel inmiddels ook ver buiten remonstrantse kring aanvaard is, en niet alleen binnen de vrijzinnigheid. Hij noemt dan de namen van enkele geleerden die ook in orthodox-gereformeerde kring regelmatig met respect genoemd worden, zoals W.C. van Unnik, Th.C. Vriezen en A.S. van der Woude. Het blijkt dus inderdaad mogelijk te zijn de bijbel historisch-kritisch te benaderen zonder daardoor noodzakelijkerwijs in theologisch opzicht vrijzinnig te worden.

Inderdaad is dát waar de laatste jaren ook in orthodox-gereformeerde kring meerderen naar zoeken: een zo eerlijk mogelijke verwerking van de resultaten van de hedendaagse bijbelwetenschap, die er echter niet toe dient te leiden dat de kernen van het gereformeerd belijden opgegeven of gerelativeerd worden.²³ M.i. is deze zoektocht begrijpelijk, en gaat het niet aan haar onmiddellijk af te doen als zijnde een vijfde colonne.

Daar moet echter meteen aan toegevoegd worden, dat de marges hier ontzaglijk smal lijken. Een historisch-kritische benadering van de Bijbel heeft immers hoe men het ook wendt of keert gevolgen voor het gezag dat men aan de Bijbel toeschrijft. En behoort juist een hoog aanslaan van de betrouwbaarheid van de Bijbel niet zélf tot de

23 Vgl. bijv. B. Loonstra, *De geloofwaardigheid van de bijbel*, Zoetermeer 1994; H. de Leede, *Waarachtig mens-zijn: sterven of streven*, Zoetermeer 2001, en de discussie hierover in *Theologia Reformata* 44 (2001) nr.4. Voor wat betreft vrijgemaakt-gereformeerde kring trof mij onlangs de opvallend enthousiaste bespreking die K. van Bekkum wijdde aan Van der Woudes posthuum verschenen *Oudisraëlitische en vroegjoodse literatuur* (Kampen 2001; heruitgave van het bekende samen met Vriezen geschreven handboek *Literatuur van Oud-Israël*); K. van Bekkum, 'De kracht van gelovige geleerdheid', *Nederlands Dagblad*, 16-11-2001. De positieve toonzetting hing echter, zo bleek me uit persoonlijke correspondentie, mede samen met piëteit i.v.m. het recente overlijden van Van der Woude.

kernen van het gereformeerd belijden? Is zo'n hoge bijbelopvatting (hoezeer men deze ook in uiteenlopende inspiratietheorieën nader kan uitwerken) niet met het *sola scriptura* gegeven? Men kan zich daarnaast ook afvragen hoe consistent het precies is om enerzijds te opteren voor een historisch-kritische benadering, maar anderzijds theologisch orthodox te (willen) blijven. Meijering zelf heeft tijdens de bijeenkomst waarop onze bijdragen teruggaan aangegeven (onder verwijzing naar K. Schilder²⁴), dat het op grond van historisch-kritische overwegingen loslaten van de historiciteit van de zondeval niet zonder grote gevolgen kan blijven voor iemands theologische totaalconceptie. Natuurlijk hoeft dat bij bijbelwetenschappers niet altijd onmiddellijk naar voren te komen, omdat zij zich veelal tot hun vak beperken zonder de uiteindelijke gevolgen van hun vakmatige opvattingen voor het geheel van de systematische theologie te hoeven doordenken. Op die manier kan men een historisch-kritische benadering van de bijbel min of meer onbekommerd - maar ook onverbonden! - naast een verder orthodoxe theologie laten staan. Met een dergelijke schijn-oplossing kunnen we ons echter natuurlijk niet tevreden stellen.

Meijering verbindt ook aan zijn observatie dat de kritische omgang met de bijbel inmiddels breed in het protestantisme aanvaard is weer een ecclesiologische overweging. Het zou z.i. irreëel zijn om aan de remonstranten voor opname in de Nederlandse Hervormde Kerk als voorwaarde te stellen, dat zij hun kritische houding ten aanzien van de bijbel moeten herzien. Want die eis zou men dan ook aan vele geestverwanten moeten stellen. Die redenering klopt - tenzij dat laatste nu precies is wat men voortdurend doet! En dat kan bijv. ten aanzien van de Gereformeerde Bond niet ontkend worden. Een soortgelijk verwijt wordt hervormd-gereformeerden nogal eens gemaakt in verband met het SoW-proces: waarom doen jullie toch zo moeilijk over de vrijzinnigheid van vele synodaal-gereformeerden, hun opvattingen komen toch onder hervormden evenzeer voor? Men beseft dan te weinig, dat dat laatste het geval is onder protest van rechtzinnige zijde, een protest waarvoor men zich veelal ook kan beroepen op de confessionele grondslag van de kerk - zij het dat een dergelijk beroep op grond van een rekkelijke opvatting van die grondslag doorgaans niet ontvankelijk wordt verklaard.

6. Wanneer de calvinistische en lutherse belijdenisgeschriften met hun onderlinge veroordelingen in de nieuw te vormen kerkorde min of meer onverbonden naast elkaar zouden komen te staan, dan is inderdaad niet in te zien waarom de *Remonstrantie* daar niet aan zou kunnen worden toegevoegd. De betreffende geschriften hebben dan immers een vrijwel louter formele functie: ze duiden de traditiestroom aan waaruit een bepaald segment van de nieuw te vormen kerk afkomstig is. De opstellers van de nieuwe kerkorde hebben deze weg echter m.i. terecht niet op geweld, zoals blijkt uit

²⁴ Vgl. ook Meijerings schets over Schilder in E.P. Meijering, *Een eeuw denken over christelijk geloven*, Kampen 1999, 73-86, met op 85v. een soortgelijke opmerking.

de opname van de *Leuener Konkordie* in de grondslagartikelen - nadrukkelijk niet op één hoogte met de klassieke belijdenisgeschriften, maar wel als een document dat laat zien hoe met de onderlinge tegenspraken en veroordelingen in die geschriften omgegaan dient te worden. De vraag of Leuenerberg op de juiste wijze met de 'onvriendelijke dingen' (Meijering) die over en weer gezegd worden omgaat laat ik hier rusten. Het gaat me om de achterliggende gedachte: de tegenstellingen mogen niet zomaar blijven staan, duidelijk dient te zijn hoe zij overwonnen kunnen worden. Alleen zo neemt men de eigen traditie serieus zonder die te verabsoluteren. Ik verschil dan ook van mening met geestverwanten die vinden dat elke verwijzing naar de Konkordie in de nieuwe kerkorde zou moeten ontbreken. Daarmee zou men de weg nl. pas echt vrijmaken voor een degradatie van de belijdenisgeschriften tot museumstukken, aangezien het er dan kennelijk niet meer toe doet dat zij elkaar op onderdelen tegenspreken.

Toevoeging van de *Remonstrantie* aan de klassieke belijdenisgeschriften zou dus op z'n minst vergezeld moeten gaan van een met de Konkordie vergelijkbare consensus over de vraag hoe de tegenstellingen met de Dordtse Leerregels opgelost dienen te worden. Dat lijkt me nog niet eenvoudig. Een geschrift als het hervormd-remonstrantse commissierapport *Enige aspecten van de leer der uitverkiezing* (1966) zou nog het meest in aanmerking komen, maar met Graafland²⁵ vrees ik eerlijk gezegd dat daarin de breuk op het lichtst geheeld is. Meijering suggereert dat het gemakkelijker zou gaan wanneer men in de belijdenisgeschriften 'niet meer ziet dan' menselijke getuigenissen omtrent Gods openbaring. Dat lijkt me echter niet direct in het geding, aangezien ook de belijdenis zelf zich geen hoger gezag aanmeet, en allen die zich erop beroepen dat dus ook moeilijk kunnen doen.²⁶ Waar het op aankomt is de gemeenschappelijke erkenning dat de belijdenis der kerk, voluit menselijk als ze is, nochtans naar haar diepste intentie overeenstemt met Gods openbaring. Zover zijn we in SoW-verband nog lang niet, laat staan in het contact met de Remonstrantse Broederschap. Terwijl het met minder toch niet toe kan, wanneer we de eenheid der kerk die Christus verlangt tenminste als een geestelijke eenheid opvatten en niet als een louter organisatorische.

7. Nu doet Meijering echter zelf een poging om het traditionele verschil van inzicht in de genadeleer tussen remonstranten en calvinisten te boven te komen - en met die poging kan ik geheel instemmen! Het mooie van zijn '100% genade - 100% verantwoordelijkheid' formulering (die in orthodoxe-gereformeerde preken waaronder ik opgevoed ben regelmatig letterlijk zo gebruikt werd, en ongetwijfeld nog wordt!), is dat ze afziet van pogingen om de verhouding tussen beide rationeel doorzichtig te

25 Graafland, *Van Calvijn tot Barth*, 589-592, m.n. de conclusie op 592.

26 Vgl. de *Confessio Belgica*, art.7 (geen geschriften van mensen, hoe heilig ook, mogen op één lijn met de Bijbel gesteld worden).

krijgen. Wanneer Meijering dan toevoegt, dat het geloof *achteraf* zegt dat God in Zijn genade het initiatief heeft genomen, komt dit prachtig overeen met een beeld dat in orthodox-gereformeerde kring nogal eens gebruikt wordt ten aanzien van de verhouding tusen verkiezing en verantwoordelijkheid, nl. dat van een poort aan de voorzijde waarvan de oproep is aangebracht 'Strijdt gij om in te gaan', terwijl men, eenmaal door de poort heen, terugkijkend op de achterzijde ervan een andere spreuk aantreft: 'Door u, door u alleen / om 't eeuwig welbehagen'.²⁷ Beide zijn tegelijkertijd waar, maar veronderstellen verschillende perspectieven.²⁸ En het gaat mis zodra men die perspectieven door elkaar heen gaat halen door 'met de verkiezing te beginnen', zoals het dan genoemd wordt.

Kortom, het lijkt mij dat Meijerings voorstel volstrekt in overeenstemming is met de augustiniaans-reformatorische genadeleer. Ook al is men in eerste instantie wellicht geneigd die te verwoorden in termen van een 100% - 0% verhouding, er is toch nooit mee bedoeld de menselijke verantwoordelijkheid voor het eigen handelen te minimaliseren ten gunste van de genade, en dat is precies wat de 100% - 100% verhouding aangeeft. Ik betwijfel echter zeer of Meijerings voorstel ook genade kan vinden wanneer het gezien wordt met 'gnosis-remonstrantse' ogen. Juist de remonstrantse visie (zoals klassiek verwoord door Arminius) gaat naar mijn waarneming uit van een concurrentieschema, dat zich uit in compromis-denken. Want waarom is die paar procent menselijke bijdrage, die in mindering gedacht moet worden op Gods werk, anders zo onopgeefbaar? In elk geval wilde men telkens de menselijke factor als een aparte, nadrukkelijk van Gods genade onderscheiden element gehonoreerd zien.

Het lijkt mij dus, dat Meijering met zijn visie op de problematiek in feite gewoon aan de calvinistische kant staat. Natuurlijk heb ik even gedacht, dat een dergelijke interpretatie te naïef moest zijn, dat ik me bijv. wellicht door een linguïstische verschuiving om de tuin liet leiden. Staan moderne theologen niet bekend als grootmeesters in het verbinden van nieuwe betekenissen aan klassieke begrippen, zodat hun uitspraken wel orthodox lijken maar dat bij nader inzien toch echt niet zijn? Maar alle twijfel moet wel verdwijnen, wanneer men beziet wat Meijering al eerder over de genadeleer schreef in zijn dogmatiek. Een krachtige afwijzing van het pelagianisme ('de aartsvijand van het christelijk geloof', omdat het een christendom representeert dat het goed met zichzelf getroffen heeft, zegt hij Von Harnack na²⁹) wordt daar gevolgd door een passage die de spiritualiteit van de reformatorische genadeleer wel bijzonder raak verwoordt. Ik citeer:

27 De herkomst van dit beeldverhaal is mij niet bekend; de eerste spreuk is ontleend aan Luk.13:24 (SV), de tweede aan Ps.89:8 in de berijming van 1773 (4e regel).

28 Zelf heb ik geprobeerd een vergelijkbare 'oplossing' te schetsen in mijn *Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kampen 1996², 236-240.

29 Meijering, *Inspiratie uit de traditie*, 163.

In ons allen leeft de hoogmoed dat we best op eigen krachten kunnen doen wat God van ons vraagt, als we maar willen, en dat we best weten wat goed en wat kwaad is. Leven van Gods onverdiende genade is iets dat we allemaal ons leven lang moeten leren. De weg tot de augustiniaans-reformatorische genadeleer moet in de theologie steeds opnieuw worden teruggevonden. Men moet in zijn eigen pelagianisme zijn vastgelopen om de betekenis van de augustiniaans-reformatorische zonde- en genadeleer te beseffen.³⁰

Heeft die laatste zin ook een autobiografische achtergrond? In elk geval beschrijft Meijering even verderop de augustiniaans-reformatorische leer als 'cement van de gemeente', omdat het een moralisering van het geloof voorkomt, en zo het besef levend houdt dat we zonder uitzondering zondaren zijn die van Gods genade moeten leven.³¹ Dergelijke overwegingen staan m.i. haaks op de gangbare remonstrantse spiritualiteit. Hier is iemand aan het woord die van binnenuit gestuit is op het grote manco van een optimistisch verstands- en vooruitgangsgeloof, van elk daarmee gepaard gaand moralisme en activisme in de theologie, en die vandaaruit de diepe waarheid en waarde van de klassiek-reformatorische genadeleer is gaan onderkennen. Dat het zo kan gaan, is bemoedigend - en in zekere zin ook verootmoedigend, want het zou wel eens kunnen zijn dat slechts weinig reformatorische gelovigen deze dingen zo intens beleven als Meijering ze verwoordt.³² Als 'bekeerling' ziet men de waarde van het nieuw gevonden geloof nu eenmaal scherper, omdat men uit ervaring weet wat voor verschil het maakt.

8. Opmerkelijk is de bescheiden wijze waarop Meijering spreekt over de rol en betekenis van de vrijzinnigheid in de kerk. Wanneer hij de gedachte dat de vrijzinnige interpretatie van het evangelie de toekomst heeft een illusie noemt, is zijn toonzetting diametraal tegengesteld aan die welke we aantreffen bij bijv. een jongere vrijzinnig theoloog als A.L. Molendijk (Groningen). In een recent opstel over de theologiebeoefening in Nederland noemt deze het juist een illusie te menen dat 'de eenheid der kerk gebaseerd zou kunnen worden op een consensus over de inhoud van de belijdenisgeschriften'; hij wil daar dan ook niet eens meer naar streven. Dat soort discussies zullen z.i. zeker niet bijdragen aan 'een bloeiende kerk'. Als er nog redding is, zo vervolgt hij dan, 'dan zie ik meer in een vrijzinnig-theologische insteek'.³³ Het is mij volslagen onduidelijk waarop hij dit baseert. In elk geval niet, lijkt me, op de expan-

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*, 171; vgl. ook 170, waar Meijering (met een pluralis auctoris) spreekt over 'de door ons beaamde augustiniaans-reformatorische genadeleer'.

32 Ook tijdens de bijeenkomst op de bewuste contio (vgl. n.1) was dat het geval, waardoor deze indringende momenten kende.

33 Arie L. Molendijk, 'De beoefening van de theologie in Nederland aan openbare instellingen van onderwijs', in: H.J. Adriaanse (red.), *Tweestromenland. Over wijsgerige en belijdende theologie*, Leuven 2001, 49v.

sieve groei en bloei van de doorsnee vrijzinnige gemeentes in ons land. Het is immers een publiek geheim dat in zulke gemeentes de vergrijzing en uitdunning nog sterker dan elders toeslaat. Dat is ook wel begrijpelijk: in de praktijk functioneren zij nogal eens als opvangreservoir voor mensen die los willen komen van een orthodoxe achtergrond. Maar ressentiment duurt meestal hooguit één generatie, en daar kunnen kerk en geloof dus niet van leven. Meijering geeft dan ook aan dat de vrijzinnigheid over het algemeen niet de plaats is waar het geloof van generatie op generatie wordt overgeleverd. Het ware te wensen dat theologen als Molendijk zich van dat gegeven even eerlijk rekenschap gaven als Meijering doet.

Op zichzelf hebben we hier m.i. overigens wel met een wonderlijke paradox te maken. Wanneer het de rol van de vrijzinnigheid is om het geloof 'voor het heden te interpreteren', zoals J.M. de Jong en W. Banning dat zagen, dan zou je toch verwachten dat juist van zo'n geloof grote aantrekkingskracht uitgaat op in het heden levende mensen, veelmeer dan van het traditioneel vormgegeven geloof? Toch lijkt het tegendeel het geval. Meijering illustreert het aan de ontwikkelingen in de (Synodaal) Gereformeerde Kerken, als hij rechttoe rechtaan stelt, dat men ook daar tegenwoordig 'schrikbarend weinig jeugd' meer aantreft, en dat in verband brengt met het loslaten van het vroegere orthodoxe karakter. Ik meen dat deze analyse in al haar eenvoud en nuchterheid raak is - meer dan die van godsdienstsociologen die er hun levenswerk van maken deze verbanden te onderzoeken en er wijze adviezen aan te ontlenuen.³⁴

Wanneer men een grafiek zou maken, waarbij men op de ene as de graad van orthodoxie zou laten toenemen, en op de andere de graad van kerkelijke betrokkenheid, dan zou de curve vermoedelijk een rechte lijn zijn die zich onder een hoek van 45 graden naar boven beweegt. Er lijkt met andere woorden sprake van een direct verband. De Gereformeerde Bond en vergelijkbare denominaties bevinden zich daarbij overigens nog maar ergens in het midden van het spectrum. De grootste en drukst bezochte kerk in Nederland is bij mijn weten de Gereformeerde Gemeente in Nederland te Opheusden (met zo'n 2700 zitplaatsen). De Gereformeerde Bond en bijv. de Christelijke Gereformeerde Kerken hebben dan ook maar weinig aanleiding om zich (al dan niet met een beroep op Meijerings observaties) tegenover de vrijzinnigheid op hun prestaties te beroemen, want ze hebben er de handen vol aan het geloof inderdaad te doen landen bij de komende generatie, en het mislukt veel vaker dan ons lief is. Zoals natuurlijk ook de kerken ter rechterzijde velen zien vertrekken vanwege de onverstaaenbaarheid van de boodschap (dan wel vanwege de karikatuur die van het evangelie gemaakt wordt), en het ledental er voornamelijk groeit door de

³⁴ Als het getij verandert, moet men de bakens verzetten, redeneert G. Dekker (vgl. zijn *Als het getij verloopt...*, Baarn 1995). Alsof het getij niet juist - in elk geval mede - is verlopen *doordat* men de bakens verzetste. Als er uit godsdienstsociologische analyses één wijze les te trekken valt, dan is het wel: *ad fontes!* Het is echter opmerkelijk dat men juist dit advies in godsdienstsociologische kringen zelden aantreft.

hoge geboortecijfers.

Wanneer de vrijzinnigheid nog veel meer met teruggang en afkalving te maken heeft, zal dat niet zijn vanwege de onverstaaenbaarheid, maar doordat daar wat Meijering noemt de *substantie* van het geloof aan slijtage onderhevig is. Waar hij daarom naar zoekt en verlangt, en ik kan dat opnieuw helemaal meemaken, is een geloofstype dat de substantie van het geloof én weet vast te houden, én op een voor hedendaagse mensen verstaanbare manier weet te vertolken.^{34A} Noch vrijzinnigen noch orthodox-gereformeerden vinden het leuk om toe te geven, maar waarschijnlijk komen evangelische christenen nog het meest toe aan de vervulling van deze opdracht - en is dat ook de reden waarom zij (in elk geval wereldwijd) de meeste groei vertonen.

Binnen orthodox-gereformeerde kring is het probleembewustzijn rondom deze thematiek echter de laatste jaren gelukkig wel toegenomen, getuige de vele conferenties die belegd worden over de prediking, de 'boodschap en de kloof' etc.³⁵ Het moet toch mogelijk zijn de substantie van het geloof op een levende en niet verstarde manier te vertolken, zonder daarmee vrijzinnig te worden of in die richting op te schuiven? Want inderdaad geldt: substantie verloren, al verloren! Terecht wijst Meijering in dit verband op H. Berkhofs onvolprezen *Crisis der midden-orthodoxie*, en ik meen dat de Gereformeerde Bond inderdaad best voor een heruitgave daarvan zou kunnen instaan.³⁶

9. De verwijzing naar veilig te stellen predikantspensioenen als één van de vermoedelijke drijfveren achter het SoW-proces is wellicht niet helemaal fair, maar als buitenstaander kan Meijering zoiets opperen (zeker in de wat lichtvoetig getoonzette causerie, waarop zijn artikel teruggaat). Belangwekkender acht ik de toekomstige kerkelijke landschapsverdeling die Meijering voor ogen staat. Deze stemt immers overeen met het ideaalbeeld van vele orthodox-gereformeerden: laten allen die werkelijk in overeenstemming met de belijdenis (als weergave van de 'substantie' van het geloof) willen leven, zich in één kerk verenigen, en laat hen die zich daar niet bij thuis voelen maar tot een plurale kerk daarbuiten komen! Een dergelijk scenario staat bijv. in kringen van het COGG (Contact Orgaan voor de Gereformeerde Gezindte) de meeste niet-hervormde deelnemers voor ogen. Zo eenvoudig zal de gordiaanse knoop van de kerkelijke verdeeldheid zich echter niet laten ontwarren, vooral niet omdat de meeste hervormd-gereformeerden zich evenmin als Hoedemaker ooit los zullen willen en kunnen maken van de volkskerk ('Jan Rap en z'n maat'). Maar ook

34A Vgl. nu ook E.P. Meijering, *Vijftig jaar onder theologen*, Zoetermeer 2002, 198vv.

35 Vgl. bijv. J. van der Graaf (red.), *De boodschap en de brug. De prediking doordacht*, Heerenveen 1999.

36 Pogingen van de zijde van de GB om de gedachtenwisseling tussen H. Berkhof en G. Boer over de verzoening opnieuw uit te geven mislukten indertijd.

buiten de hervormde kerk slagen de kleinere gereformeerde kerken er helaas al vele decennia lang niet of nauwelijks in landelijk tot meer zichtbare eenheid te komen.

Van werkelijkheidszin getuigt intussen Meijerings observatie, dat een goede verstandhouding tussen duidelijk verschillende kerken te prefereren valt boven één kerk, waarin men om de macht strijdt en waarin velen zich daarom niet op hun plaats zullen voelen. Het is precies deze gedachte, die recentelijk door enkele kerkelijke organisaties werd uitgewerkt tot een zogeheten *unievoorstel*. Deze poging om te komen tot drie nauw samenwerkende kerken met een goede onderlinge verstandhouding en een voortgezet zoeken naar theologisch-geestelijke eenheid werd echter van de zijde van de kerkelijke beleidsmakers onmiddellijk afgewezen. Het is daarbij opvallend, dat de meest beeldbepalende van die beleidsmakers inmiddels nauwelijks meer uit de klassieke midden-orthodoxie afkomstig zijn - daar lijken velen, even bezadigd als Meijering, wel wat voor zo'n unie (als groei-model) te voelen - maar uitgerekend een achtergrond hebben in de gereformeerde orthodoxie. Iets van de daar wellicht mee gegeven felheid en ijver hebben zij inmiddels overgedragen op hun inzet voor een SoW-fusie. Wanneer nu echter ook een buitenstaander en scherp waarnemer als de remonstrant Meijering waarschuwt voor breuken en scheuren die zich voor zouden kunnen doen bij een fusie tussen de kerken, meen ik dat de fusievoorstanders er verstandig aan zouden doen zich hierop nog eens te bezinnen.

10. Hier alweer een zin om in te lijsten: 'We hebben weinig aan loopplanken die worden uitgelegd opdat de moderne mens aan boord komt, als van die loopplanken primair in de voor de kerken verkeerde richting gebruik wordt gemaakt.' Al is de zin aan Noordmans ontleend, orthodox-gereformeerde kerken en instanties zouden aan Meijering een prima adviseur hebben. Persoonlijk heb ik de laatste jaren vanuit de praktijk van het predikantswerk steeds vaker moeten denken aan de korte maar krachtige oproep die in de zeven brieven aan de klein-aziatische gemeenten aan de gemeente van Philadelphia gedaan wordt: *Houd wat gij hebt* (Openb.3:11)! Zou het ook vandaag niet het *Gebot der Stunde* zijn voor de christelijke gemeente om alle energie te investeren in de klassieke drieslag van catechese, prediking en pastoraat, in plaats van in 'beleidsontwikkeling', herziening van gemeentestructuren, vernieuwingen in de eredienst etc.? Dat kan dan natuurlijk geen vrijbrief zijn voor ongebreidelde conservatisme, maar inderdaad voor een doorgaande zoektocht naar een *levende* vertolking van het overgeleverde geloofsgoed. Het impliceert ook geen naar binnen gerichte verenging van het blikveld, want een dergelijke vertolking zal - zoals we kunnen leren van de Evangelische Omroep, waardoor Meijering zo zeer gefascineerd is - niet slechts gericht zijn op de eigen achterban, maar ook op de buitenwacht.

Of we voor zo'n levende vertolking vrijzinnigen c.q. arminianen nodig hebben, daar ben ik nog niet direct van overtuigd, omdat ik dan toch al gauw weer substantieverlies vrees. Maar laten we open ogen en oren hebben voor alles wat behulpzaam kan zijn, en daarbij niet te benauwd afgaan op de herkomst. En laten 'gereformeerde remonstranten' als Meijering vooral volop over deze dingen blijven meedenken. Ik betreur het niet dat hun stem voor het eerst ook in dit blad klinkt, en zal proberen er

in de toekomst goed naar te blijven luisteren.³⁷

37 Ik dank drs. A.W. Berkhof (Ermelo) voor het opfrissen van mijn geheugen m.b.t. enkele gegevens die in voetnoot 2 vervat zijn.