

## Ultra-Gereformeerd en Vrijzinnig

*Prof. Dr. A. A. van Ruler*

In de kring waaruit Wapenveld ontstaan is, was men van meet af aan geboeid door theocratische ideeën van wijlen prof. Van Ruler, Daarbij kwam dat hij - anders dan zoveel anderen - naast alle kritiek toch ook het "orgaan" bezat om een intuïtief begrip en warme waardering te tonen voor zaken waar wij van huis uit met de neus op gedrukt waren (de bevinding, de Nadere Reformatie etc.). Beide facetten vindt men in dit laatste artikel van zijn hand terug.

Tot slot: wij menen dat de aangesneden materie uw aandacht verdient, ook al rekent u zich wellicht niet tot de ultra-gereformeerden of vrijzinnigen. En zo heeft de overledene het ook bedoeld, getuige het motto dat hij aan zijn artikel had willen meegeven: **WIE DE SCHOEN PAST, TREKKE HEM AAN!**

De redactie.

.....

### Ter inleiding

Op 5 september 1969 hield ik op een conferentie van de reünistenorganisatie van S.S.R. te Lunteren een lezing over het onderwerp "Het einde van een huishoudelijke twist". De lezing ging over de verhouding van hervormden en gereformeerden en hun onvermijdelijke eenwording vóór het jaar 2000. Een van de kwesties is daarbij altijd het vraagstuk van de leertucht. In dat verband liet ik mij de opmerking ontvallen, dat aan de rechterzijde van de gereformeerde gezindte ketterijen schuilen, waarbij die van het modernisme kinderspel lijken. Deze uitlating is met een korte toelichting te vinden in het tijdschrift *Kerk en Theologie* XXI, 1 januari 1970, blz. 7/8. Ze is wat opzichtig en uitdagend en trok dan ook de aandacht van de redactie van het tijdschrift *Wapenveld*. Opmerkelijk als deze redactie altijd is, vond zij een soortgelijk oordeel in mijn boek "Waarom zou ik naar de kerk gaan?", waarin ik op blz. 173 de vraag stel:

Maar waar vindt men wel de zuivere leer van het zondaar zijn van de mens? en aan deze vraag de opmerking toevoeg: Toch zeker niet in de rechtervleugel van het Gereformeerd Protestantisme!

De redactie vraagt mij nu, deze stellingen wat nader uit te werken. Ik meen, dat ik aan dit verzoek moet voldoen. Men kan het niet hij zulke terloopse opmerkingen laten. Ze lijken dan gemakkelijk steken onder water te zijn. Bovendien doet men zulke uitlatingen niet zonder dat men er voor zichzelf een wereld van gedachten mee verbindt. Het is goed, alle ketterijen die men meent te bespeuren eens zorgvuldig op een rijtje te zetten Dat dient de helderheid.

Het is intussen wel wat verdrietig, zoveel kwaads te moeten zeggen van een geestelijke stroming, die men zo bemint. Het gereformeerde is de schoonste en rijkste vorm van het katholiek-christelijke. Het ultra-gereformeerde heeft

al de kwaliteiten van het gereformeerde in zich. Ik denk ook aan de ultra-gereformeerde mensen. Ze zijn mij dierbaar. Zij beleven de diepte van de existentie op een ongeëvenaarde wijze. Echte existentialisten zijn bij hen vergeleken burgermannetjes, salon-bevindelijken. De ultra-gereformeerden leven ook in een ernst, waarvoor men de diepste eerbied moet hebben. Zij zetten alles in de toonaard van het absolute. Zij lijken daarin op Pascal en Kierkegaard. In hun beste vertegenwoordigers vertonen zij een innigheid en wijdheid van het hart, een brede, alles omsluitende mildheid, waar men niet zonder ontroering naar kan kijken.

Zo zou ik nog lang kunnen doorgaan met het zingen van de lof op de ultra-gereformeerden. Maar dat is nu niet mijn taak. Ik moet het nu hebben over hun ketterijen. Over hun erge ketterijen. Die van de vrijzinnigheid lijken er kinderspel bij. Jaren geleden hield ik op de vergadering van de Vereniging van Gereformeerde Predikanten een lezing over het onderwerp "Licht en schaduwzijden in de bevindelijkheid" (te vinden in *Kerk en Theologie*, V, 1954. blz. 131-147). Na voltooiing van dit werkstuk had ik sterk het gevoel, dat de lichtzijden wel heel scherp naar voren gekomen waren en dat de schaduwzijden wat eenzijdig in de schaduw gebleven waren. Dat wordt nu rechtgezet, als ik me nu beperk tot het aanwijzen, niet alleen van een aantal schaduwzijden, maar bepaaldelijk van een aantal ketterijen in de ultra-gereformeerde bevindelijkheid. We hebben het dan niet alleen over de onwaarden (schaduwzijden), maar -- veel erger -- over de onwaarheden (ketterijen) van deze belangrijke geestelijke stroming.

Toch wil ik niet op ketterjacht. In de lezing van september 1969 heb ik er alleen opmerkzaam op gemaakt, dat we, wanneer we met leertucht beginnen, niet alleen aan de linkse, maar ook aan de rechtse ketterijen moeten denken, dat we dan meteen door de huiver worden overvallen dat men dan in edel vlees zou kunnen gaan snijden en dat we ook door deze overweging bescheiden worden in onze overdenking van het vraagstuk van de leertucht.

Of is het spreken over "ketterijen" uit de tijd? Is alles even waar? Gáát het eigenlijk wel om de waarheid? Moeten we niet lief voor elkaar zijn? Kerkelijk vertaald: moeten we niet in oecumenische openheid voor en verbondenheid met elkaar leven? Dat hoort men tegenwoordig allerwege. Merkwaardig is daarbij, dat de mensen die zo plegen te spreken juist voor de motieven en inhouden van de rechtsen, met name ook voor die van de ultra-rechtsen (in kerkelijke en theologische zin) ongehoord weinig openheid hebben. Ze hebben er geen zintuig voor. Ze snappen zelfs in de verte niet, waar het over gaat. Men zie de houding van de midden-orthodoxen in de Nederlandse Hervormde Kerk tegenover de mensen van de Gereformeerde Bond. Deze pleegt meer dan beschamend te zijn. Ook dat zou een reden zijn, om de ketterijen van de ultra-gereformeerden niet zo breed uit te meten. Zij vormen een groep, die al te zeer miskend wordt. Over de zwarte-kousen-gemeente pleegt men zich alleen maar vrolijk te maken of haar schamper en scherp te veroordelen.

Toch weerhoudt ook deze overweging mij niet, de gevraagde uiteenzetting te geven. De waarheid moge dan niet het een en het al zijn (de waarachtigheid is ook belangrijk! en de daadwerkelijkheid!), we kunnen haar toch niet op een hoop schroot gooien. We moeten ook om haar blijven worstelen. Ook alle oecumenische arbeid wordt ijdel, als we daarbij niet meer de waarheidsvraag stellen. Stellen we deze wel, dan moeten we ook het lef hebben, elkaar ketterijen voor te leggen en te verwijten. Pas dan komen we tot zaken doen. Het hoort Ook tot de liefde, althans tot de liefde in de zin van het evangelie en het christelijke geloof.

## 1. De versluiering

Mijn stelling dat de ketterijen van de vrijzinnigheid kinderspel zijn vergeleken bij die van de ultra-gereformeerdheid berust in de eerste plaats op de ietwat formele overweging dat de ultra-gereformeerde ketterijen plegen voorgedragen te worden onder de mantel van de echte vroomheid en de zuivere orthodoxie. Het is vreemd gesteld met het rechtse. Het wil steeds rechtser worden. Het is nooit rechts genoeg. Hoe rechtser hoe mooier. Dat wil zeggen: hoe rechtser men denkt en leeft, des te beter rechts lijkt men te zijn.

Dat is trouwens met het linkse ook het geval. We zien dat tegenwoordig in de politiek, in de beruchte sociale geëngageerdheid. Als men eenmaal de moed heeft gehad, zich "links" te noemen, pleegt men meteen door de onweerstaanbare neiging overvallen te worden, radicaal-links te gaan denken en spreken. Men wordt tenslotte zo absoluut democratisch, dat men tot de ontdekking komt, dat men eigenlijk anarchistisch is. De democratie is in de anarchie opgeheven. Er is kennelijk een grens aan de linksheid. Daar slaat zij om in rechtsheid. Een kleine anarchistische minderheid is zomaar bereid, een harde dictatuur te vestigen. In het kerkelijke en theologische hebben we dat ook gezien. Wie helemaal vrijzinnig wordt, wordt tenslotte zo vrijzinnig, dat hij geen plaats meer heeft voor een christologie, een leer aangaande Christus. Hij ontdekt dan, dat hij van pure vrijzinnigheid bezig is, het christelijke kwijt te raken.

Zoals er een grens is aan het linkse, zo is er kennelijk ook een grens aan het rechtse. Het is slechts schijn en gezichtsbedrog, dat men steeds rechtser wordt, als men inderdaad steeds rechtser wordt. De orthodoxie kan ook hyper-orthodox worden. Dat is dan te veel van het goede. Maar dat is het ergste niet. Erger is, dat de hyper-orthodoxie niet meer orthodox is. Zij raakt ook zo maar buiten de grenzen van het christelijke. In het vervolg hoop ik dat met de stukken aan te tonen.

Intussen speelt deze schijn van de rechtsheid van het ultra-rechtse, de schijn van de orthodoxie van het hyper-orthodoxe ons lelijk parten. Onwillekeurig zijn we er allemaal diep van onder de indruk. Die ultra-gereformeerden, die zijn pas echt gereformeerd! Zij trekken alle consequenties! Zij maken volledig ernst met de zaak! Zij zetten alles op de ene kaart van de eeuwige verlorenheid of het eeuwige behoud! Niet, dat wij ons bij de zwarte-kousen-gemeente voegen. Het is ons daar veel te benauwd. Cultureel en zedelijk kunnen we er niet ademen. Maar echt rechts en echt orthodox, echt gereformeerd zijn ze wel. Daar durft men nauwelijks wat op aan te merken.

De vrijzinnigen zijn in dit opzicht altijd anders geweest. Zij hebben zich altijd uitgegeven voor wat ze waren. Ze noemden zich vrijzinnig. Dat betekent altijd ook uitdrukkelijk: niet-orthodox. Met het dogma en de belijdenis van de kerk lagen zij duidelijk overhoop. Zij distantieerden zich er met zoveel woorden van. Er is zelfs te spreken van een duidelijke afkeer, vijandschap en haat aan vrijzinnige zijde tegen de orthodoxie en de orthodoxen. Vrijzinnigen plegen altijd keurige, beminnelijke en deugdzaam mensen te zijn. Maar als het tegen de orthodoxie gaat komt er iets fanatieks, en haatdragends in hun houding. Dat zal wel aan de ervaringen uit het verleden liggen.

Dit maakt evenwel een enorm verschil tussen ultra-gereformeerden en vrijzinnigen. De eersten varen onder de vlag van de orthodoxie en de echte, innige vroomheid. Ook al is hun lading nog zo kettters, nog zo volstrekt in strijd met de grondstructuren van het dogma, het dogma zelf blijft hoog aan

de mast wapperen. De vrijzinnigen daarentegen hebben deze vlag naar beneden gehaald. Hun lading is, gemeten aan het dogma van de kerk, rijkelijk kettters. Men denke aan de triniteit, aan de incarnatie, aan het offer van de verzoening, aan de opstanding, aan de sacramenten, aan de predestinatie. Wat is er in de vrijzinnigheid eigenlijk nog over van het dogma van de kerk? Maar de vrijzinnigen komen er openlijk voor uit, dat wat zij leren in strijd is met wat de kerk van eeuwen leert.

Dat de vrijzinnigen met een merkwaardige hardnekkigheid vasthouden aan de christennaam is misschien te begrijpen. Maar dat zij met een even grote hardnekkigheid aan de kerk vasthouden is beslist niet te begrijpen. De kerk is toch de kerk van de eeuwen. Ze heeft toch - als kerk! als het lichaam van de levende Christus! - haar belijdenis. De kerk is toch orthodox; niet een groep in de kerk. Hoe kunnen de vrijzinnigen daar zo hardnekkig aan vasthouden? Maken zij geen misbruik van de kerk?

Maar dat is hun zaak. Wat zij doen is misschien niet eerlijk. Zij doen het echter op een eerlijke manier. Zij komen er voor uit, dat hun lading kettters is. Dat doen de ultra-gereformeerden niet. Integendeel. Zij stellen het altijd zo voor, dat zij pas echt de ware orthodoxie vertonen, dat zij de ware kerk zijn.

Dat maakt hun ketterijen zo moeilijk. Men moet al scherp toekijken, diep door de dingen heen kijken, een flinke dosis geestelijke moed verzamelen, om te ontdekken en openlijk te zeggen, dat datgene wat als de zuivere gereformeerde waarheid wordt uitgegeven net niet meer gereformeerd is, zelfs niet meer christelijk is. De verborgen ketterij is altijd veel gevaarlijker dan de openbare. Ze pleegt ook dieper kettters te zijn. Het geestelijke leven in de christelijke zin van het woord wordt er ernstiger door aangevreten en op den duur zelfs verwoest.

## **2. De christusmannetjes**

Maar laten we van deze toch altijd min of meer formele kwestie van "openlijk" en "verborgen" afstappen. Laten we ons wenden tot het materiële. Tot dusver heb ik wel beweerd, dat er heel wat ketterse addertjes onder het welige gras van de ultra-gereformeerde stekken. Maar dat moet ook waar gemaakt worden.

Ik begin met wat een oud-leerling me vertelde, toen mijn vrouw en ik hij hem en zijn vrouw op bezoek waren. Hij diende in een hervormde gemeente van de Gereformeerde Bond. Uiteraard spraken wij over zijn werk en over zijn gemeente. Daarbij vertelde hij, dat er heel wat ultra-zware gemeenteleden waren, die hem maar zo'n christusmannetje vonden en ook zo noemden. Hij was namelijk gewend om de zuivere gereformeerde structuur van de prediking als *vocatio externa* in acht te nemen. Deze structuur bestaat uit de prachtige drieslag: *testimonium* -- *mandatum* -- *promissio*. "Testimonium" wil zeggen: de dienaar van het Woord geeft getuigenis van het heil; hij zegt wat het is en hij zegt dat het er is; het is eenmaal eens voor goed verworven en geschonken. "Mandatum" wil zeggen: de dienaar zegt er van Godswege bij, dat alle mensen worden geroepen, om dit heil in geloof aan te nemen en te ontvangen. Ja, ze worden niet alleen geroepen, hun wordt van Godswege geboden en bevolen, alles wat God schenkt in de gehoorzaamheid van het geloof, tot zich te laten komen en in zich op te nemen. Zo staat de Geest gedurig en geduldig te kloppen op de deur van het hart. De prins fluit buiten de poort van het kasteel, opdat de slapende prinses wakker zou worden. De

vocatio externa wil door alle muren heen penetreren en vocatio interna worden. "Promissio" wil zeggen: en degene die het in geloof aanneemt ontvangt het heil, het volle heil, ook daadwerkelijk en kan vanuit de eeuwige raad absoluut zeker zijn van zijn eeuwige zaligheid.

Of de oud-leerling zó zuiver gereformeerd preekte, durf ik niet met stelligheid te zeggen. Maar in ieder geval kwam het wel ongeveer hierop neer. Mij is geen schoner geheel van schakels in het heilsproces bekend dan deze drieslag. Zo slaat men niet door, noch naar de ene kant, noch naar de andere. Men zegt niet vanaf de kansel: mensen, het volle heil is ten volle volbracht en ik verkondig jullie, dat jullie allemaal behouden bent. Dan is de zaak puur christologisch. Maar men zegt ook niet: mensen, het volle heil is ten volle volbracht, maar brand je er niet aan, want het is alleen voor de uitverkorenen. Dan is de zaak puur pneumatologisch en dat zelfs op zeer eenzijdige en schrale wijze. De genoemde drieslag bewaart ons voor beide eenzijdigheden. Het christologische komt volledig aan z'n trekken: er wordt verwezen naar het historische heil in het historische werk van de historische Christus. Het pneumatologische komt ook volledig aan z'n trekken. Dat bevelen en beloven zijn manieren, waarop de Geest een mensenhart bewerkt. De vraag is niet: mág ik het mij toeëigenen? Ook niet: durf ik dat wel? De kwestie is: ik moet het van Godswege, de Here God gebiedt liet mij, door de mond van zijn dienaar.

Welnu, zo ongeveer preekte m'n oud-leerling. Maar zijn ultra-zware gemeenteleden keken daar meewarig en verachtelijk op neer. Ze spuwden 'ns op de grond. En ze zeiden: weer zo'n christusmannetje. Onze dominee heeft het altijd maar over Christus en het heil in Hem. Hij blijft aan de buitenkant. Wat hebben we aan een historische Christus? Wat hebben we daaraan, dat hij in Bethlehem is geboren en op Golgotha is gestorven? De historische Christus moet nog eens de innerlijke Christus worden. Hij moet in het hart geboren worden. Daar moet hij sterven en opstaan. Dat en dat alleen is het waarachtige heil.

Op zichzelf kunnen deze en dergelijke formuleringen natuurlijk heel goed bedoeld zijn. Dan duiden zij op de persoonlijke, subjectieve toepassing en toeëigening van het objectieve, historische heil. Die toepassing en toeëigening zijn even geweldige gebeurtenissen als de incarnatie, het kruisoffer en de opstanding van de historische Christus. Er gebeuren ook soortgelijke dingen in. Wel niet dezelfde dingen. Maar dingen, die er structureel op lijken -- al moet men de verschillen tussen het christologische en het pneumatologische in structureel en inhoudelijk opzicht niet onderschatten.

Maar zodra zulke formuleringen gepaard gaan met een zeker *dédain* tegenover het historische heil in de historische Christus en zijn historische werk is men van pure orthodoxie in een van de ergste ketterijen gevallen, welke denkbaar zijn. Als men helemaal diepzinnig wordt, spreekt men niet alleen over de inwendige Christus. De inwendige Christus is, voor men er erg in heeft, de eeuwige Christus. Al het tijdelijke valt dan uit. Men beleeft zichzelf alleen zoals men voorkomt in de eeuwige raad. In de mystiek van alle eeuwen is de innerlijkheid altijd gehuwd geweest aan de eeuwigheid. Maar met christendom heeft dit niets meer te maken. Het historische is dé grote drawback (voor de redelijke geest) en de grootste glorie (voor het bewustzijn van geschiedenis) van het christelijke geloof. De gnostiek is daarover altijd gestruikeld. Zij wilde steeds extreem christelijk zijn, maar was als zodanig de vijand, waardoor het christelijke geloof in alle tijden het ergst is aangevochten. Men wil boven het historische uit. Men wil de hogere, echt

geestelijke kennis, boven het eenvoudige geloof, dat in gehoorzaamheid zich aan het gezag van het apostolische evangelie onderwerpt en daar op steunt, uit. Men wil de waarheid achter de waarheid.

Ik aarzel niet, de ultra-gereformeerdheid klare gnostiek te noemen en haar zo van de ergste ketterij te beschuldigen, die denkbaar is. Zij valt als zodanig uit de boot van het Christendom. Met de zuivere orthodoxie van de katholieke kerk van de eeuwen heeft zij niets van doen. Wie het heil uiteindelijk niet buiten zichzelf -- in de historische en verheerlijkte Christus -- vindt (althans in het heden) maar in zichzelf, die is geen christen meer. Een christen heeft het heil achter zich. Hij leeft vanuit het heil. Zo leeft hij in het heil en heeft hij het heil ook in zich.

Daarbij vergeleken is de ketterij van de vrijzinnigen werkelijk kinderspel. Zij hebben altijd -- zij het op een hoogst gebrekkige en schamele manier -- verwezen naar de historische Jezus als het centrum van het heil. Goed, zij zien hem als de leraar van de zuivere begrippen of van de ware levenswijsheid of van de zuivere normen van het zedelijke leven. Goed, zij maken de waanzinnige tegenstelling van Jezus als de middelaar en Jezus als het voorbeeld en zien hem dan alleen of vooral als het voorbeeld, hetzij in zuiver normatieve zin van het woord (wij moeten hem navolgen), hetzij ook in de verlossende zin van het woord (van hem gaan krachten uit, die ons bevrijden en ons meetrekken). Zo schenden zij zonder enige twijfel op ernstige wijze het apostolische evangelie. Zij reduceren het in ieder geval op een wijze, die tegenover het Nieuwe Testament onverantwoord en onaanvaardbaar is. Maar zij blijven de naam van Jezus noemen. Daar komt in het christendom werkelijk alles op aan.

### **3. De logische afleiding uit de praedestinatie-idee**

De gnostieke aard van de ultra-gereformeerdheid wordt altijd weer versluierd doordat zij zo ongehoord intens bezig is met de grote gereformeerde waarheid van de praedestinatie en dat in de volle, Dordtse, zin van de dubbele praedestinatie.

Aan deze waarheid zou ik geen ogenblik willen komen. Ze is, dunkt mij, de diepste doorgronding van het menselijke bestaan, welke ooit gevonden is. Aan Calvijn en de vaders van Dordrecht komt de eer toe, dat zij de geestelijke moed en kracht hebben opgebracht, deze waarheid tot op de bodem toe uit te spreken en het in haar uit te houden, hoe groot de spanning ook moge zijn, welke zij in de geestelijke existentie aanbrengt. Augustinus heeft op het laatst altijd gearzeld. Luther is er tenslotte voor teruggeschrokken en deed er verder het zwijgen toe.

De waarheid, de werkelijkheid van de dubbele praedestinatie is empirisch als met de handen te tasten. De ene mens is er zo aan toe, dat het evangelie vanaf zijn jeugd tot in het uur van zijn dood hem niets doet. Het zegt hem niets. Hij lijkt er wel dood voor te zijn. Hij wordt door dit licht alleen maar verblind. De genade verhardt zijn hart. De andere mens, uit hetzelfde gezin, zit met alle vezels van zijn ziel en lichaam, van zijn gehele bestaan, van kindsbeen af verkleefd aan het getuigenis van profeten en apostelen, zoals een spijker aan een magneet zit vastgekleefd. Hij kan er eenvoudig niet van loskomen. Hij weet van duizend wetenschappelijke en wijsgerige bezwaren en argumenten tegen het evangelie en het geloof. Maar door alles heen blijft de betovering van het heil.

De waarheid van de praedestinatie is ook zonder meer aan de Heilige Schrift af te lezen. De levende God is een willende en handelende God. Verkiezend en verwerpend gaat Hij door de geschiedenis heen. De léér van de verwerping moge dan niet zo vaak of misschien wel helemaal niet in de Schrift voorkomen. Dat is vaker het geval met de leer. Dogma's plegen niet in de Schrift te staan. Maar kan men denkend werkelijk de volle inhoud van de Schrift vatten zonder te gaan denken in de banen van de dubbele praedestinatie?

Behalve dit empirische en schriftuurlijke heeft ook altijd het logische een rol gespeeld in de vorming van het dogma van de praedestinatie. Als er verkiezing is -- en die is er, dat staat schriftuurlijk als een paal boven water - is er dan niet ook niet-verkiezing? Brengt het begrip, de gedachte van de verkiezing dat niet met zich mee? En is niet-verkiezing anders te doordenken en te omschrijven dan als verwerping? Is het niet lafhartig, dit woord met alle geweld te willen vermijden?

Dus ten volle: de dubbele praedestinatie! Als waarheid en werkelijkheid. Maar J. G. Woelderink heeft er opmerkzaam op gemaakt, dat men in de ultragereformeerde gezindte de waarheid van de praedestinatie heeft vervangen door de praedestinatie-idee. Dat is misschien een wat ongelukkige formulering. In de verdere doordienking van de vragen is Woelderink zelf trouwens ook terzake van de praedestinatie in een merkwaardig agnostische duisternis terecht gekomen. Maar in zijn onderscheiding van praedestinatie als waarheid en praedestinatie als idee zou hij ons wel eens -- als zovaak bij deze diepzinnige theoloog het geval was -- een kostbare hint gegeven kunnen hebben.

De waarheid en werkelijkheid van de praedestinatie kan men met huivering en ontzetting aanschouwen, erkennen en belijden. Maar als men haar omzet in een idee, komt zij uit de aard van de zaak aan het begin te staan. Zij wordt het principe, waaruit men langs de weg van de logische redenering het hele systeem afleidt. Zij beheerst dan elk onderdeel van het systeem. Onwillekeurig gaat men in de veronderstelling leven, dat men -- nu men het principe heeft gevonden -- het hele systeem ook sluitend kan krijgen.

Wat is het ergste? Dat men denkend uit is op een gesloten systeem? Waar zou men anders op uit zijn, als men eenmaal denkt? Dat men langs de weg van de logische redenering wandelt? Is dat een denkend mens kwalijk te nemen? Of dat men de waarheid van de praedestinatie maakt tot principe van een logisch systeem?

Daar zou wel eens de kern van de kwestie kunnen liggen. Men volhardt in het denken. Men vergeet te bestaan. Men vergeet de werkelijkheid. Men vergeet het evangelie. Men vergeet, dat het evangelie verkondigd wordt en dat zo het heil in al z'n volheid voor alle mensen tegenwoordig wordt gesteld. Dáár -- in die geschiedende werkelijkheid van de levende existentie en van het verkondigde evangelie -- dáár voltrekt zich, in alle ondoorgrondelijkheid en verborgenheid, de dubbele praedestinatie. Mensen worden in alle feitelijkheid verkoren en verworpen. "God neemt z'n eeuwige besluiten op het allerlaatste ogenblik" -- om met O. Noordmans te spreken.

Natuurlijk kan men over deze dingen gaan denken. Men kan zelfs op een goed ogenblik de dubbele praedestinatie als uitgangspunt nemen, om van daaruit alles ook eens denkend te doorlichten. Ze wordt dan even tot principe, waaruit men spelenderwijs (theologie is ook spel) logisch een systeem tracht

te deduceren. Maar er zijn méér gegevens, waarmee men hetzelfde kan en mag en zelfs moet doen. Wat wil men met alleen een praedestinatieaanse theologie? Moet men niet evenzeer de keerzijde daarvan, een trinitarische theologie, hebben? Moet men niet ook de tegenpool daarvan hebben, een historisch-eschatologische theologie, een theologie van het rijk? Moet men niet ook, als even belangrijk, een christologisch-pneumatologische theologie hebben? En een scheppingstheologie met inclusief een theologie van de zonde?

Het is in het christendom om crazy te worden. Er is niet één principe. Er zijn er vele tegelijk. Dat maakt het ons, hoeveel logische denkwegen we ook afleggen, onmogelijk tot een gesloten systeem te komen. Het is al zo moeilijk. Voor een complete dogmatiek de goede volgorde van de losse loci te vinden. Laat staan, dat we een gesloten systeem, vanuit één principe opgebouwd, zouden kunnen uitdenken. We moeten er wel naar zoeken. Mét dat we denken, zijn we op het systeem uit. Maar we moeten niet doen, alsof we het kunnen vinden. Daarvoor is het evangelie te rijk, te zeer vertakt.

Om het kras te zeggen: de logica moet gebroken worden door het historische evangelie, dat ons in de veelvoudige, ondoorgrondelijke werkelijkheid van het heil en de existentie dompelt. Er is meer werkelijk dan denkbaar is, althans voor een zondaar.

Dat plegen de ultra-gereformeerden niet door te hebben. Ze wisselen het evangelie in voor de logica. Ze gaan alles uitsluitend doordenken vanuit de eeuwige, dubbele praedestinatie. Dan hebben ze natuurlijk in alles wat ze zeggen volmaakt gelijk. Ook wanneer de helle zon van de dubbele praedestinatie alles doodschroeit, de hele historische Christus, de hele bemiddeling van het heil in de traditie, de hele uitwendigheid van het evangelie en de kerk, de hele subjectiviteit van de mens. Er blijft maar één ding over: de eeuwige raad.

Een wijsgeer, met name een wijsgeer van hegeliaanse snit, kan zich daarin wonderwel thuis voelen. Maar dat is, christelijk genomen, het bedenkelijke. Men moet de kerk niet omzetten in een school voor wijsbegeerte. Dat doet de ultra-gereformeerde gezindte. Ze kan op 'n ogenblik bijvoorbeeld alles laten buigen en barsten op de vraag, of het aanbod in de prediking wel gemeend is of niet.

Het evangelie roept ons terug uit dergelijke woestijnen van de logica. Het wil ons bekeren. Dát is het! Het is een echte bekering, om niet langer logisch op de loop te gaan met de praedestinatie-idee, maar in te keren in de onbegrijpelijke overvloed en vastheid van het evangelie. Is het geen ketterij, als men deze overvloed en vastheid kwijt is? Ook al is dat het geval door de gedachte aan de praedestinatie? Is men dan van pure gereformeerdheid niet on-gereformeerd geworden?

#### **4. De naturalisering van de zonde**

Wij wenden ons tot een ander spoor, waarop de ultra-gereformeerden graag wandelen en ook steevast -- het is gladde kleigrond -- uitglibberen. Ik denk aan de wijze, waarop zij over het zondaar-zijn van de mens plegen te spreken.

Dat zij zoveel werk maken van het stuk van de kennis van de ellende, dat zij nauwelijks aan het stuk van de verlossing toekomen, om van het stuk van de

dankbaarheid maar niet te spreken, is in eigenlijke zin geen ketterij te noemen. Het is meer een fout. Zij het wel een zeer ernstige. Nog afgedacht van het strijdpunt hoe een mens z'n zonde leert kennen, vóór het evangelie of dóór het evangelie, gaat het toch niet aan, zo eindeloos stil te staan bij de zondigheid van de mens. Alsof we daarvoor bijeenkwamen in de kerkdienst! Alsof we daarvoor kerk en christen waren! We willen toch ook wel eens wat over Christus horen, over het door hem volbrachte werk en over het daarin gewrochte heil. En het stuk van de dankbaarheid mag toch ook niet totaal verwaarloosd worden. De dankbaarheid mag ook niet beperkt worden tot de inwendige vreugde van het kind van God. Het hele dagelijkse bestaan moet -- tot op de veemarkt toe -- lofzeggende dienst van God worden. We zullen ons zeker niet mogen beperken tot het praktische christendom. Maar het christendom moet wel praktisch zijn.

In al deze oprichten zijn er ernstige tekorten aan te wijzen bij de ultra-gereformeerden. De vrijzinnigen staan precies aan de andere kant. Zij laten de zaak dikwijls opgaan in het praktische christendom. Zij willen -- God vergeve hun deze vermetelheid -- het evangelie (Christus!) "waar" maken in deze wereld. Met de verlossing in Christus plegen zij niet zoveel raad te weten. En van het zondaar-zijn van de mens willen zij niet horen. Dit laatste is des te merkwaardiger, omdat toch de christelijke leer van de zonde de meest zonnige wijze is, om met het probleem van het kwaad in de wereld in het reine te komen. De vrijzinnigen staan dan ook steeds op het punt, in de afgrond van een tragisch levensgevoel omlaag te tuimelen. Dan zijn de ultra-gereformeerden gezonder en optimistischer. Zij hebben de handen dusdanig vol aan het zondaar-zijn van de mens, dat het geen ogenblik in hun hoofd opkomt, nog op andere plaatsen te speuren naar de oorsprongen van het kwaad, bijvoorbeeld in de structuren van de schepping.

Maar hoe spreken zij over het zondaar-zijn van de mens? Als ik het wel heb, wordt hun gehele denk- en spreekwijze over deze zaak bepaald door het beeld van de apostel, dat wij "dood" zijn in onze zonden en misdaden. Dat beeld is door de ultra-gereformeerden aangegrepen. Een zondaar is een dood mens. Een dood mens is een lijk. Een lijk kan alleen maar liggen te verteren. De mens is stinkende in de neusgaten van de Here. Zo wordt hij geboren. Er is gemeenschappelijkheid en oorpronkelijkheid in de zonde: zondeval en erfzonde. Van het begin af aan is er alleen de lucht van de dood, de lijkenlucht in het leven en de wereld.

Naar mijn inzicht leidt deze uitwerking van het beeld van de apostel ons bepaaldelijk op ketterse banen. Is aan het zondaar-zijn van de mens de passiviteit van het lijk eigen? Heeft de zonde het lotskarakter met de dood gemeen? Is de zonde niet daad? Ik bedoel niet dat de zonde alleen uit zonden, uit losse verkeerde daden bestaat. Daar bestaat ze ook uit. Maar er is in en achter de zondige daden de zonde zelf, de zondige aard, de verdorven natuur. Maar ook daar moet men, als men zuiver orthodox wil blijven, weer doorheen stoten. Het gaat tenslotte niet om de daad of de daden. Zelfs niet om de aard of de natuur. Het gaat om de dader van de daden. Om de zondaar, om de mens als zondaar zelf!

Hij is dan in een beeld wel "dood" in zonden en misdaden te noemen. Maar in werkelijkheid is hij springlevend. Niet alleen in biologische, maar ook in geestelijke zin. In de verhouding tot God is hij springlevend. Hij gaat met alles wat in en aan hem is tegen God en zijn wil in. Hij is in permanente opstand. Het zondaar-zijn van de mens bestaat in pure actuositeit. Het is een en al daad. Het bestaat zelfs in pure moedwilligheid. De apostel spreekt niet over het lijk. Hij zegt wel dat wij zwak waren, ja, dat wij goddelozen waren,

ja zelfs dat wij vijanden waren -- vijanden van God en dat wij zó verzoend zijn en gerechtvaardigd worden.

Deze levendigheid van de zonde, deze actualiteit en moedwilligheid moeten wij er niet uithalen. Want dan naturaliseren wij de zonde. Dat wil zeggen: dan hebben wij een naturalistisch begrip van het zondaar-zijn van de mens. Het wordt als een gegevenheid van het lot verstaan en doorleefd. Een mens kan alleen maar wachten totdat het op een soortgelijke wijze, ook als gegevenheid van het lot, nog eens een keer anders met hem gemaakt wordt, zodat hij -- puur passief -- wordt omgezet van wereldling tot hemelling. Aan een naturalistisch begrip van zondeval en erfzonde beantwoordt een min of meer fatalistisch begrip van uitverkiezing.

Daartegenover kan men niet krachtig genoeg opkomen voor de zuiver orthodoxe leer, dat de zonde -- ook in de vormen van de zondeval, de oerzonde en van de erfzonde, de gemeenschappelijkheid -- schuld is. De mens is en blijft, ook als zondaar, de dader van zijn daden. Hij staat schuldig. En het enige wat hem te doen staat, is: niet jammeren over zijn zondaarslot, maar zijn schuld belijden. Ook het zondaar-zijn van de mens is een artikel van het geloof. Het wordt ons in de dienst van het Woord ambtelijk verkondigd. Men kan het alleen "met alle heiligen" belijden. Alleen in de verte, schemerig, vermoedt de enkele mens van daaruit bij zichzelf wat het inhoudt, wat daar ambtelijk óver hem en confessioneel-liturgisch dóór hem wordt gezegd. De middelaar heeft de verlorenheid van de zonde tot op de bodem geproefd. De kerk als zijn lichaam deelt met hem in deze kennis van de ellende. De enkele mens deelt op zijn beurt, als lidmaat van dit lichaam, weer in deze kennis van de kerk.

Maar dit is het punt: niet jammeren over de zonde, maar haar als schuld belijden! Alleen zo glijdt men niet uit op het glibberige pad van de waarheid van de zonde. Zodra men hier naturalistisch over gaat denken en spreken, wordt alles precies in z'n tegendeel verkeerd. Het tegendeel van de orthodoxie is de ketterij. We zien hier weer eens heel duidelijk de waarheid over de stelling: het meer rechtse is niet rechtser dan het rechtse. Men kan zo "zwaar" over de zonde spreken, dat men helemaal niet meer over de zonde spreekt, maar over totaal iets anders.

Is deze ketterij van het naturalisme in de leer van de zonde alleen aan de ultra-gereformeerden ten laste te leggen? Bij hen is deze ketterij zeer duidelijk te constateren. Maar dat kan daaraan liggen, dat zij zo verbazend veel over de zonde spreken. Is het hele Gereformeerde Protestantisme niet min of meer door deze ketterse infectie besmet? Over Rome en de Oosterse Orthodoxie behoeven we in dit verband nauwelijks te spreken. Daar hebben ze zeer zonderlinge of erg weinig gedachten over het zondaar zijn van de mens. In het Lutheranisme staan de zaken misschien iets beter, hoewel men daar wel eens duizelig zal worden van die eeuwige dialectiek van wet en evangelie, van gericht en genade. Maar waar hoort men in het Gereformeerde Protestantisme zuiver spreken over de zonde -- áls er überhaupt over gesproken wordt? Waar leeft ook maar iets van het besef, dat de zonde als schuld in zekere zin ook de eer van het schepsel is te noemen (hij heeft ook iets uit niets in het aanzijn kunnen roepen, namelijk het kwaad)? Waar wordt alles op de ene kaart gezet, dat men met de zonde maar één ding kan doen -- haar als schuld belijden en dat daarin het licht van de verlossing reeds begint te dagen? Is het hele Gereformeerde Protestantisme door de ultra-gereformeerde ketterij van een naturalistisch zondegevoel aangetast?

Het is ook uiterst moeilijk, zuiver orthodox over de zonde te spreken. Toch hebben we in onze moderne wereld, die in de wanhoop van het tragische levensgevoel te gronde dreigt te gaan, aan niets zozeer behoefte als juist daaraan -- of het moest zijn, dat het geloofsartikel van de schepping in de moderne situatie nog belangrijker is dan het geloofsartikel van de zonde.

## 5. De ziekte van de twijfel als normaal

Door het naturalisme in de zondeleer en het daarmee gepaard gaande fatalisme in de praedestinatieleer komen de ultra-gereformeerden nog in een andere ernstige ketterij terecht. In de Reformatie was de kwestie van de zekerheid -- zowel de zekerheid van het heil als de zekerheid van het geloof, het persoonlijk deel nemen en dan ook deel hebben aan het heil -- een van de hoofdpunten in de strijd met Rome. Rome kon vanwege haar kijk op het heil van het evangelie, dat zij in het coördinatenstelsel van haar leer van natuur en bovennatuur, de verheffing van de een in de ander, de genade als deze verheffing, de rechtvaardiging als rechtvaardigmaking in de zin van verheffing, de verdienstelijkheid van de goede werken trachtte te interpreteren, onmogelijk erkennen dat een mens in de aardse tijdelijkheid ooit absoluut zeker kan zijn, tenzij door buitengewone openbaring, van zijn eeuwige zaligheid. De Reformatie "herontdekte" het ware evangelie, dat wil zeggen, zij ging het heil van het evangelie centraal interpreteren in het coördinatenstelsel van de forensische leer van de rechtvaardiging van de goddeloze, zoals deze bij Paulus voorkomt, en van de pneumatische praedestinatieleer, zoals zij deze aan het geheel van de Schrift aflas. Het "eenmaal eens voor goed" van het plaatsvervangende offer van de verzoening door voldoening speelde bij een en ander een doorslaggevende rol.

Niet alleen Luther, maar ook Calvijn hebben op grond daarvan met kracht geponeerd, dat de absolute zekerheid de meest normale stand van ook de meest gewone christenmens is. Het is een absolute zekerheid. Niet een conjecturale, een gissende en tastende zekerheid, waarvoor men argument op argument, grond op grond bouwt, om zo geleidelijk aan vanuit de zekerheid tot de zekerheid te concluderen. Maar een absolute zekerheid, die op eenmaal en dan eens voor goed tot stand komt, mét dat het geloof ontvonkt in het hart, als de *vocatio externa* door de Geest penetreert tot in het binnenste van een mens. Bij die penetratie staat een mens zo verbaasd te kijken hij de genade van God, Die N.B. de goddeloze rechtvaardigt, dat hij van pure verbazing alleen maar absoluut zeker kan zijn. De gezonde gereformeerde christen heeft daarbij bovendien het lef, dat hij meteen de hele hangmat van zijn aardse, tijdelijke bestaan vast maakt in de eeuwigheid, aan de ene kant in de eeuwige raad, aan de andere kant in het eeuwige rijk. Hij is zo rotsvast overtuigd van de genade, waardoor de goddeloze gerechtvaardigd wordt, dat hij met overtuiging spreekt van de volharding van de heilige en in deze overtuiging onmetelijk vrolijk is.

De Reformatie heeft met deze stellingen kolossaal hoog gegrepen. De gereformeerde Reformatie het hoogst. Is het voor een mens uit te houden in de concentratie en de spanning, welke met name door de gereformeerde stellingen in de christelijke existentie worden aangebracht? De gevoelige plek -- ook de invalspoort voor de ketterijen -- in dit complex van stellingen ligt en ligt in de plaats, welke het geloof van de enkele mens in dit complex inneemt. Kan men volstaan met de gedachte van de correlatie -- om met G. C. Berkouwer te spreken? Het wezen van het geloof gaat dan op in zijn gerichtheid en betrokkenheid óp, ja in zijn bepaaldheid dóór zijn onderwerp. Gemakshalve vergeet men dan, dat het gericht, betrokken, bepaald worden van de mens op en door dit voorwerp toch ook een gebeurtenis is. Het zit niet

in het voorwerp zelf. Het is iets dat in en met het onderwerp gebeurt. Het kan in de dogmatische bezinning een ogenblik geïsoleerd en op zichzelf genomen worden om tot in al z'n diepten doorlicht en doordacht te worden. Dat is reeds hij Luther zelf en zeker in het zestiende-eeuwse Lutheranisme een kwestie, die op duizend punten om de hoek komt gluren. De Nadere Reformatie, het gereformeerde piëtisme heeft van deze kwestie overvloedig werk gemaakt.

Naar mijn inzicht was dat een legitiem en zelfs noodzakelijk experiment op de bodem van de Reformatie. Maar het was een experiment en experimenten kunnen mislukken of op ongelukken uitlopen. Kan men, als men eenmaal opmerkelijk is geworden op de plaats van het geloof van de mens in het heilsproces -- de zekerheid van het heil en de zekerheid van het geloof totaal laten samenvallen? Is de zekerheid van het geloof (de zekerheid dus dat ik deel neem en deel heb aan het heil) even absoluut als de zekerheid van het heil? Heeft zij niet ook conjecturale componenten? Word ik niet zeker, althans zekerder, van mijn geloof door de goede werken, waarin ik tot mijn verrassing wandel? Is er naast deze syllogismus practicus niet ook een syllogismus mysticus: ik word een onuitsprekelijke verrassing en vreugde over het heil in mij gewaar, zelfs een ondoorgrondelijke zoetheid (suavitas) van het rusten in dit heil. Ook dat versterkt weer de zekerheid.

Men kan deze dingen op een slecht ogenblik totaal gaan isoleren, niet alleen in de dogmatische bezinning, maar ook in de geestelijke existentie. Dan haalt men ze uit hun verband. De arm raakt dan uit het lid. Dan is Leiden in last. De doop betekent niets meer. De gemeenschap van de kerk en de liturgie verliezen alle waarde. De prediking is niet meer tegenwoordigstelling van het heil, maar leerrede over het tot op de inwendigheid gereduceerde heilsproces. Het volbrachte werk van Christus verdwijnt in de nevelen van het puur historische en uitwendige. Men heeft nergens meer houvast aan. Men is moederziel alleen met zichzelf overgebleven en met het -- eventuele -- eeuwige welbehagen. Men staat met z'n tijdelijke existentie tegen de steile wand van het bergmassief van de eeuwigheid en de winden, de stormen van de wanhoop waaien om de rotsen.

Het is al een heel ding als de mens zichzelf zo beleeft. Hij is niet meer een wereldling. Hij is een bekommerde geworden. Veel verder komt een mens gewoonlijk niet. Hij twijfelt niet aan de waarheid van het evangelie. Hij twijfelt, hij vertwijfelt over zichzelf en over eigen eeuwige verkiezing en eeuwige zaligheid. Daarbij legt men zich neer. Deze wanhoop en bekommernis, deze twijfel en vertwijfeling worden de normale stand van een christenmens. Men vindt dat zelfs al heel wat.

Laten we niet te gauw de staf breken over deze ultra-gereformeerde opvatting. Een ketterij is het wel. Zelfs een levensgevaarlijke, zowel voor de enkele mens als voor de kerk in haar geheel. In ieder geval wordt de geestelijke gezondheid er ernstig door geschaad. Maar zelfs het leven wordt er door aangetast. Deze ketterij is dodelijk.

Maar laten we er niet te gauw de staf over breken. Achteraf moeten we ons toch afvragen: hoe is het in 's hemelsnaam in de nadere ontvouwing van het reformatische, met name het gereformeerde leven tot deze ketterij gekomen? De Reformatie begon met de absolute zekerheid. Wat er uit voortkomt is de absolute onzekerheid. Dat is nog minder dan de morele zekerheid, waarin een rooms-katholiek christen tenminste nog mag leven. Hoe is dat in z'n werk gegaan? Ik sprak van een experiment. Ik noemde het

legitiem en onvermijdelijk. Ik waarschuwde meteen dat het zou kunnen mislukken en zelfs verongelukken. Maar waar is het dan mis gegaan? Ik meen te kunnen aanwijzen, waar de wissel verkeerd heeft gestaan. Dat punt noem ik de absolute prioriteit van het gevoel. Voordat we tot de behandeling daarvan onder een nieuw kopje overgaan, wil ik er nog opmerkzaam op maken, hoe modern de ultra-gereformeerden in wezen zijn. Terzake van het eigenlijke van het bestaan houden zij de onzekerheid, de twijfel voor het normale. De twijfel is zonder enige twijfel een ziekte van de geest.

Een mens -- zeker een gemeenschap, een cultuur -- kan niet leven zonder de waarheid en de goedheid en zonder er weet van te hebben wat het ware en het goede is, zonder daar met zekerheid weet van te hebben. Zodra de onzekerheid en de twijfel het enige zijn, wat overblijft, lijdt de geest aan een ongeneeslijke en letale kwaal. Het merkwaardige is, dat de moderne westerse cultuur deze kwaal tot de eigenlijke menselijke gezondheid verklaart. Ze verwacht "kritisch" met "sceptisch.". Dat een mens en een cultuur kritisch moeten zijn, willen ze op menswaardige en culturele wijze bestaan, is naar mijn inzicht zonder meer duidelijk. Maar als men zozeer of liever: in die zin kritisch wil zijn, dat men niets meer voor waar en goed houdt, ja dat men alle waarheid en goedheid met hoongelach loochent, dan heeft men zichzelf op het schavot gezet en zich opgehangen aan de strop van een valse "kritiek". Alleen vanuit de waarheid kan men het onware kritiseren.

De ouderwetse ultra-gereformeerde vertoont in deze verwarring van het kritische (zelfonderzoek) met het sceptische (bekommerdheid) geestelijke verwantschap met het moderne bewustzijn. Is hij een van de vaders, althans een van de ooms van dat moderne bewustzijn? Welke rol heeft het piëtisme historisch gespeeld in de opkomst en groei van de Aufklärung? Het is hier niet de plaats, deze vraag te beantwoorden. Alleen moet opgemerkt worden dat een reformatorisch en gereformeerd christen, die niet ketters is geworden, maar gezond orthodox is gebleven, aanzienlijk vreemder in de moderne cultuur staat dan z'n ultra-gereformeerde broeder. Hij is N.B. nog van iets zeker. Zelfs absoluut zeker. Namelijk van het heil, van z'n geloof en van de eeuwige zaligheid. Excusez du peu! Daarom moet zo'n gezonde gereformeerde christen zich niet al te modern willen aanstellen. Een echt modern mens kan hij niet zijn -- tenzij hij de hele Reformatie loslaat en zichzelf daarmee als gezond gereformeerd christen opheft.

## **6. De absolute prioriteit van het gevoel**

Maar nu dan die verkeerde wisselstand, waardoor de hele zaak in de geschiedenis fout is gegaan, waardoor men van de absolute zekerheid overging tot de absolute onzekerheid.

Er lag in het sola fide van de Reformatie van meet af aan een probleem. Men kan het sola fide wel geheel opsmelten in het sola gratia of solo Christo of sola sriptura. Er is een certitudo salutis. Maar de certitudo fidei is daarmee nooit geheel gelijk en gelijkvormig, maximaal is ze er gelijkvormig mee, hoewel ook dat nog te bezien staat. Het geloof moet het ware geloof zijn. Niet alleen naar de objectieve zijde, in deze zin dat het geloof het ware geloof is omdat het op de waarheid als z'n voorwerp en inhoud is gericht. Maar ook naar de subjectieve zijde. Het geloof moet het ware geloof zijn in de zin van het waarachtige, het echte geloof. In moderne taal: de ultra-gereformeerden zijn ontstaan omdat men naar de authenticiteit van de mens voor Gods aangezicht was gaan vragen. Er is een fides viva, een levend geloof. En er is een fides mortua, een dood geloof. Het eerste alleen is zaligmakend,

salvifica. Het tweede is geestelijk geen cent waard. Maar hoe zal men ze onderscheiden? Met die vraag hebben generaties van theologen én christenmensen zich afgetobd. Een fundamenteel gegeven vond men in de gedachte, dat de fides viva daardoor gekenmerkt wordt, dat een mens in het echte, reddende geloof het evangelie niet meer in het algemeen hoort, maar met betrekking op zichzelf. Daar zit reeds een element van re-flexiviteit, van teruggebogenheid op zichzelf in. Niet om in zichzelf het heil te zoeken. Maar om het heil te hebben in daadwerkelijke toepassing op zichzelf.

We betreden helemaal een zijpad, als we voor deze specialisering, deze verbijzondering van de algemene verkondiging van het evangelie de openbare dienst van het Woord terzijde schuiven en beweren, dat elk enkel mens een apart woordje rechtstreeks uit de hemel of uit de Schrift moet krijgen om er zeker van te zijn, dat met name ook hij bedoeld is. We raken helemaal aan het zwerven door buitenchristelijke woestijnen, als we om gezichten, visioenen, stemmen vragen, zullen we tot zekerheid komen. Dergelijke gedachten zijn altijd als secundaire bijverschijnselen, zelfs als vervalverschijnselen, verbasteringen van de mystiek opgevat. Ook op de heerweg van de gereformeerde bevindelijkheid. De voorvaderen van de ultra-gereformeerden, trouwens ook de ultra-gereformeerden zelf hebben altijd voor deze foklorisering van het subjectieve heilsproces gewaarschuwd.

Men bleef hij het evangelie als historische en traditionele grootheid. Men bleef bij de bediening van het Woord in al haar uitwendigheid. Maar: daar moest een mens ook innerlijk, van binnen uit opmerkzaam op worden. Hij moest de dingen zo gaan horen, dat zij betrekking kregen op hemzelf en op zijn eeuwige situatie. Als zoiets gebeurt, is dat al wonderbaarlijk genoeg. Daarbij vergeleken zijn al die woordjes, gezichten, visioenen en stemmen slechts glinsterende snuisterijen, klatergoud. Het echte goud ligt in de waarachtige terugkeer tot zichzelf met het oog op de eeuwigheid. Deze gaat trouwens met zeer diepe ervaringen gepaard. De schellen vallen van de ogen. Men gaat het evangelie en zichzelf ineens of gaandeweg totaal anders zien. Men krijgt geopende oren en een geopend hart en als een meiregen stort het evangelie van de genade zich over de dorstige akker van het verloren bestaan uit. De zaak is niet meer alleen uitwendig. Ze is ook inwendig geworden. Het is geen puur verstandswerk meer, het is zaak van de gehele mens geworden.

Tot zover gaat naar mijn inzicht alles goed. Men zou het onderscheid tussen het levende en het dode geloof natuurlijk ook nog wel in andere dingen kunnen zoeken dan in deze reflexiviteit, bijvoorbeeld in de activiteit of in de spontaneïteit. Maar die reflexiviteit lijkt mij toch wel de kern van de zaak te raken. Kierkegaard heeft dat op de formule gebracht: de subjectiviteit is de waarheid. De mens als tijdelijk wezen moet bestaan in de categorieën die hij denkt en zo de categorieën omzetten van denkcategorieën in bestaanscategorieën. Iets soortgelijks zeiden de mensen van het gereformeerde piëtisme. Een mens moet gaan bestaan, niet zozeer in wat hij denkt, maar in wat hij hoort. De waarheid van het evangelie moet waarheid in het binnenste worden.

Men kan dit op verschillende wijze tot uitdrukking brengen. Men kan zeggen: het moet geen zaak van het verstand blijven, het moet ook een zaak van het hart worden. Men kan dat nog iets specificeren en zeggen: het moet vooral zaak van de wil worden. Een mens moet gaan willen wat God wil. Hij moet zondaar willen zijn en hij moet van de genade in de middelaar willen gaan leven. Hij moet met God gaan mee willen en mee oordelen en mee spreken.

In de eerste decennia, zeg in de eerste eeuw van het gereformeerde piëtisme is men daar opmerkzaam op geweest. Ik denk aan mensen als G. Udemans en J. Taffin. Ook aan W. Teellinck met zijn accent op het voornemen en het "consciëntie maken van de dingen". De vaders van Dordrecht hebben dit inzicht -- dat de wil een beslissende factor is -- op grootse wijze neergelegd in hun Leerregels. Deze leren immers de vrije wil, in de zin van de vrijgemaakte wil. Daarop komt volgens Dordt alles aan: dat, die eerst niet wil, nu met gewilligheid, zelfs met blijdschap gaat willen.

Maar men is daar niet mee tevreden geweest. Dat weten uit het horen en dat willen met het hart was de mensen van de zeventiende en de achttiende eeuw niet genoeg. Men was er kennelijk te modern voor. Men zegt wel, dat de mens pas in de nieuwe tijd, vanuit de Renaissance, het gevoel ontdekt heeft. Dat is misschien te veel gezegd. In de Middeleeuwen en daarvoor hadden de mensen natuurlijk ook gevoel. Ze waren zich daar natuurlijk ook van bewust. Maar zou het verschil met de nieuwe tijd ook daarin kunnen liggen, dat men vóór de Renaissance het gevoel anders waardeerde? Zag men soms het verstand en de wil als de hogere functies van de mens, van de mens als geest, en zag men in het gevoel een lagere functie, temidden van de zintuigelijke gewaarwordingen of zelfs te midden van de zinnelijkheid, dus grenzend aan het dierlijke? En is men in de nieuwe tijd daarop teruggekomen? De Renaissance als herontdekking of als ontdekking van de mens en de wereld in al hun zintuigelijke concreetheid! Wie die ontdekking gedaan heeft krijgt in zijn opvatting van het mens-zijn ook een geheel andere plaats voor het gevoel. Het wordt de derde in de trits: verstand, wil en gevoel. Het hoeft zich niet meer te generen in dit gezelschap. In de negentiende eeuw redden veel theologen zich zelfs door in het spoor van Schleiermacher zich met God en de religie terug te trekken in het gevoel, al of niet verstaan als onmiddellijk besef van zichzelf, van het universum en van de identiteit van het zelf in het universum.

Hoe dit alles precies ook zij, ik houd het er voor dat we de ultra-gereformeerden in het kader van deze grote geesteshistorische samenhang moeten trachten te verstaan. Gaandeweg wilde men God en zijn genade gaan voelen in het hart. Men sprak zelfs van zekerheid van het gevoel en onderscheidde deze nadrukkelijk van de zekerheid van het geloof.

Ook daarvan kan men nog niet zoveel kwaads zeggen. Het wil mij voorkomen, dat de reflexiviteit een wezenlijk moment in alle zekerheid is. De zekerheid voelt zichzelf. Ze is ook zeker van zichzelf. Zo is de mens ook altijd zeker -- als hij zeker is -- op de wijze van het gevoel.

Men kan ook niet ontkennen, dat het op deze lijn tot verrukkelijke vormen van christelijke mystiek is gekomen. Ik denk aan iemand als Th. á Brakel. Men zoekt het in de suprême en sublieme gevoelens. Daarin wil men de hele trinitarische God en de overstelpende overvloed van zijn verkiezende genade hebben. W. Goeters spreekt in dit verband van "den reinen Sensualismus". Het is een waarneming, neen een gewaarwording, een betoverend aangeraakt worden in het diepste innerlijk. Het is alleen te vergelijken met de verliefdheid en de dronkenschap van de geslachtelijke gemeenschap.

Onwillekeurig wordt men meegesleurd in de geestelijke vervoering, als men bij de oude schrijvers over deze dingen leest. Ook deze ketterij is met andere woorden een kostbaar, in ieder geval een kostelijk goed uit de schat van de traditie van de christenheid.

Een ketterij is het intussen wel. Voor men er erg in heeft zet men het gevoel in een absolute tegenstelling met het verstand. De factor van de wil als constitutief moment in de christelijke existentie vergeet men, om van de daadwerkelijkheid maar te zwijgen. Alléén het gevoel is het enige echte. Daarin wil men God hebben. Als men Hem daarin niet heeft, heeft men Hem op geen wijze. Men staat dan nog buiten alles. In de gevoelsmatigheid stijgt men zelfs boven de reflexiviteit uit. Men stijgt op tot de onmiddellijkheid (waarin men bijvoorbeeld over zichzelf in de derde persoon gaat praten: "toen kreeg hij het zo benauwd", "toen werd hij in de verwijding gezet"). Van pure geestelijkheid wordt men boven- en dus buitenkerkelijk. Men heeft de bemiddeling van het heil in de middelaar door de Geest niet meer nodig. Op een ogenblik waagt men de stelling, dat men het zelfs zonder middelaar kan redden: men heeft immers in de armen van de eeuwige verkiezing gelegen.

Dat zijn -- christelijk genomen -- allemaal barbaars en boos ketterse gedachtengangen. Reeds de eerste gedachte (het gevoel in een absolute tegenstelling met het verstand) is ongehoord kettters: waar blijft zo het horen van het evangelie. Om van de laatste gedachte (ik red het zonder middelen) maar niet te spreken. Maar ook alles wat daar tussen ligt is even kettters.

Deze ketterijen wreken zich intussen zelf. Rara hora, hora brevis! Het suprême moment, waarin men God en zijn genade werkelijk voelt, pleegt zeldzaam te zijn. Bovendien is het uiterst kort. Men staat op het puntje van z'n grote teen. Men reikt met zijn gevoel naar de eeuwige raad. Men voelt de verkiezing ook 'n ogenblik.

Maar dan valt men uitgeput in een geestelijke dorheid en doodsheid terug, die te verschrikkelijker is naarmate zij afsteekt tegen de opperste liefdesgloed, waarin men even stond. Deze dorheid en doodsheid plegen dagen en nachten, maanden en jaren te duren. Het hart ligt een winter lang als een kale akker, waarop alleen kiezelstenen glinsteren.

In deze woestijn zijn de ultra-gereformeerden aan het dolen geraakt en zij verleiden de andere mensen, om ook daarin te gaan dwalen. "Zo lang ik niets voel, heb ik niets" -- dat wordt het devies. Welnu: de meeste mensen plegen niet zo machtig veel te voelen, althans niet van God en zijn eeuwige raad en eeuwige Rijk. Maximaal voelen zij iets van de schuld, althans van de macht, althans van de straf van de zonde, van de verdorvenheid en verlorenheid van het bestaan.

Ik wil met een en ander het gevoel niet uit-schakelen. Laten we niet anti-piëtistisch en anti-romantisch worden! Het gevoel moet meedoen. Maar als moment in het geheel. In het geheel van het mens-zijn. En als moment in de reactie op het evangelie. Alle gevoel ontstaat alleen aan de een of andere objectiviteit. Wordt het in zichzelf opgesloten, dan raakt het in een draaikolk, waarin alles vernield wordt. Een gezonde gereformeerde orthodoxie gaat daarbij tot de extreme formulering, dat het verstand even belangrijk is als het gevoel, als het er om gaat, uit het evangelie de eeuwige genade en daarmee de drieënige God zelf te ontvangen en aan te nemen. Wie deze formulering fundamenteel zou willen aanvechten is niet meer gereformeerd, maar ultra-gereformeerd en daarom niet meer orthodox, maar kettters.

## **7. De Heilige Geest en de man op het peerd**

Maar hangt deze ketterse eenzijdigheid, waarin men aan het gevoel een absolute prioriteit toekent, niet samen met een nog veel grotere -- bredere

en diepere -- schade, welke de gereformeerde Reformatie in haar verdere ontwikkeling heeft opgelopen?

Men wist van meet af aan van het vraagstuk van de applicatio. Het volmaakte heil in Christus moet toegepast worden. Met de gedachte aan de applicatio salutis objectiva, volgens welke de toepassing van het heil reeds als moment in het heil zelf, dus in het object dat toegepast moet worden, zit en met de gedachte, dat het geloof z'n wezen vindt in de volstreckte gerichtheid op zijn voorwerp, ja daarin opgaat, komt men eenvoudig niet uit. De toepassing van het heil is werkelijk iets anders dan de verwerving van het heil. Ze is bovendien een zo grote gebeurtenis, dat men niet kan volstaan met een verwijzing naar het geloof. De Heilige Geest moet er aan te pas komen. Hij moet het in Christus geschonken heil toepassen.

Deze twee dingen heeft men van de aanvang af geweten: ten eerste dat er toepassing nodig is en ten tweede dat God de Heilige Geest het is, die dat moet doen. Men moet de theologische gedachtengangen van Calvijn wel aan alle kanten zodanig besnoeien, dat men ze totaal verminkt, als men deze twee elementen uit zijn uitspraken en denkcomplexen wegsnijdt. Hij heeft er zelfs zijn Institutie trinitarisch voor opgezet en een geheel deel gewijd aan de leer van de Heilige Geest en zijn werk. Dat is juist de glorie van de gereformeerde theologie en van het geestelijke leven van de gereformeerde Reformatie: men wilde eindelijk eens voluit trinitarisch de dingen doordenken en doorleven en daarom ook -- in een relatieve zelfstandigheid -- pneumatologisch.

Maar is men er in geslaagd, theoretisch en praktisch, tot een leer aangaande de Geest en zijn werk te komen, welke echte christelijke consistentie vertoonde? Het wil mij voorkomen, dat men deze fundamentele vraag ontkennend moet beantwoorden. Uitwendig blijkt daar reeds iets van in de omstandigheid, dat men de trinitarische opbouw van de Institutie in de structuur van geen enkele gereformeerde dogmatiek terugvindt. Dat is echter niet het ergste. Veel erger is, dat men al heel spoedig en gaandeweg in steeds sterkere mate over het werk van de Geest op een hoogst eenzijdige wijze is gaan spreken. De Geest is niet pas aan de gang, als hij inwendig in het hart van de mens aan de gang is! De veelszins onbewuste gedachte, dat dat wel zo is, is de grote -- brede en diepe -- schade, welke de gereformeerde Reformatie in de ontwikkeling van haar theologische denken en geestelijke leven heeft opgelopen. De Geest is iets totaal "geestelijks". Dat wil zeggen: hij is iets totaal innerlijks. Pas als er wat in het hart, in het binnenste innerlijk van de mens gebeurt. pas als daar iets fundamenteels gebeurt, als de mens daar in zijn zijn wordt aangeraakt en omgezet -- pas dan kan men van Geesteswerk gaan spreken. Voor de rest zijn we alleen met de duivel, maximaal met God de Vader in de wereld.

Het is onbegrijpelijk, dat het ooit tot zo'n spiritualistische uitwerking van de pneumatologie heeft kunnen komen. Reeds het conceptus de Spiritu Sancto (ontvangen van de Heilige Geest) had de gereformeerde christenheid daarvan moeten weerhouden. De Geest doet meer dan in de harten van mensen wederbarend werken. Hij formeert de menselijke natuur van de middelaar in de schoot van de maagd Maria. Zo poneert hij de Messias. En dat doet hij waarlijk niet als God de Schepper, als hoedanig hij elk voorjaar het gras weer groen laat worden. Het poneren van de Messias is werk, dat Hij doet als God de Verlosser. Het is tenvolle en uitsluitend werk van het heil. Daar -- in de stal van Bethlehem! -- dáár begint reeds het heilswerk van de Heilige Geest. Zelfs op een grondleggende wijze. Reeds daarom kan men de Geest niet opstuiten in het innerlijk van de enkele mens.

Maar men kan ook aan Pinksteren denken. Waartoe geschiedt de uitstorting van de Heilige Geest? Om de blinde discipelen de ogen te openen voor de heerlijkheid van de verrezen Heer. Zonder enige twijfel. Maar ook om de tongen los te maken, zodat er gesproken wordt. Nu wordt het zendingsbevel van de opgestane Christus gerealiseerd. De discipelen worden eindelijk omgezet in apostelen. En als apostelen trekken ze uit, eerst naar het volk Israël in alle windstreken en dan naar de volkeren van de aarde. Ook dat is tenvolle werk van de Heilige Geest en dat tenvolle heilswerk: de loop van het apostolische Woord door de eeuwen en de continenten.

De apostelen hebben hun opvolgers, gehad: de zendelingen, de bisschoppen, de kerkeraden, de dienaren van het Woord. In één woord: de traditie is heilswerk van de Heilige Geest. Aan de uitstorting van de Heilige Geest beantwoordt geen terugkeer van de Geest, zoals aan de incarnatie de hemelvaart beantwoordt. De Geest blijft. Hij is niet alleen uitgestort. Hij woont ook in. Er is inhabitatio Spiritus Sancti in het corpus Christi (de kerk), in het corpus christianum (de gekerstende en de te kerstenen cultuur) en in het corpus christiani (het lichaam! -- van elk christenmens). Men kan niet lichamelijk, uitwendig, historisch en traditioneel genoeg over de Heilige Geest denken. Als men aan de Geest denkt en aan wat hij doet, dan moet men aan de man op het peerd denken, aan het standbeeld van Willibrord dat op het Janskerkhof van Utrecht -- de oorsprong en het hart van de Nederlandse natie -- staat. Hij bracht het evangelie uit Engeland naar Nederland. Hij houdt een kerk in zijn hand. Maar hij zit op een paard. Hij wil het hele land doorrijden om overal te evangeliseren, kerken te planten en te kerstenen.

Men mist de christelijke consistentie in z'n pneumatologie als men deze zijde van het werk van de Geest verwaarloost of ook maar bagatelliseert. Zoals Rome na de Reformatie in pure contra-reformatorische gestemdheid heeft volhard in barre eenzijdigheden, zo heeft ook de Reformatie, ook de gereformeerde, in anti-papistische verblinding talloze elementen van de heilswaarheid, onder meer ook dat grote element van de traditie en de traditionele bepaaldheid van het heil én van het heilsbezit, verwaarloosd. Men had alleen oog voor de Schrift. Niet de traditie, maar de Schrift! Dan gaat het uiteraard met één sprong meteen over van de Schrift naar het hart van de enkele mens. Desnoods ziet men de Geest nog aan de gang in de Schrift, althans in de geboorte van de Schrift. Zij is geïnspireerd. Dat is een rest van katholiek-christelijk denken. Maar zo gauw men doorzakt wordt ook de bijbel een bij-bel, slechts een bel, die er bij hangt, maximaal nu en dan eens klingelt.

Door deze ontwikkeling in de pneumatologie is onmetelijke schade aangebracht in het geestelijke leven en de theologische bezinning van de gereformeerde gezindte. Over de hele linie. Het wordt alleen het meest zichtbaar bij de ultra-gereformeerden. Maar in dit verband moet men zich afvragen, of in wezen niet alle gereformeerden min of meer ultra-gereformeerd zijn.

Wat mist men niet door deze schade! Men raakt in de grond van de zaak de hele traditie kwijt als heilselement en blijft eenzaam met de Schrift en het hart in z'n handen in de kou staan. Men ziet niet meer dat de hele tijd in zijn gestrektheid gevuld is met het heil, dat op ons toekomt, ons omgeeft en doordringt. Men ziet niets meer van de spreiding van het heil door die drie corpora: in wezen raakt men de kerk, het gekerstende gemenebest en het eigen lichaam kwijt. Men weet nog wel van toepassing, maar verstaat deze alleen in de zin van toeëigening. Dat de toepassing van het heil als even belangrijke component ook bestaat in de bemiddeling van het heil ziet men,

althans in z'n fundamentele betekenis, over het hoofd. Voor het verbond (in al z'n biologische uitwendigheid!) houdt men geen zintuig meer over. De beloften van God -- die in geloof omhelsd willen worden -- vallen krachteloos ter aarde. Dat de enkele mens naar zijn wezen ook moment in de gemeenschap is én in de samenhang van de geslachten, speelt in de heilsvraag geen enkele rol. Voor de stelling "ik ben sinds Clovis bekeerd", een stelling die veel minder eenzijdig en veel meer waar is dan die andere stelling "ik ben op Golgotha bekeerd", is geen enkele plaats. Ja, dat de Heilige Geest volop aan de gang is en het volle heil in alle overvloed uitdeelt, als de dienaar van het Woord -- sprekend uit de Schrift -- op de kansel staat, wordt totaal over het hoofd gezien. De Géést, meneer? De Geest? Die is pas aan de gang, als er wat in mijn stenen hart gebeurt! Zelfs de formule van Calvijn, dat het dan toch maar een electio is, zij het een electio generalis, een algemene en gemeenschappelijke uitverkiezing, als men in een natie wordt geboren, tot welke het evangelie is gekomen en door welke het is ontvangen, laat men als onbelangrijk buiten beschouwing of behandelt men laatdunkend door er de nadruk op te leggen dat het slechts (!ketterij!) een electio genéralis is.

Al deze dingen mist men. Dat heeft het verziekingproces in de gereformeerde gezindte op gang gebracht, waardoor het hele lichaam geïnfecteerd is, zodat het in de ultra-gereformeerde is gaan wemelen van de ketterijen.

Nu hebben deze ketterijen zonder enige twijfel houvast in één bepaalde zijde van de gereformeerde waarheid. Men kan de toepassing van het heil ook weer niet beperken tot de bemiddeling van het heil. Het moet ook tot toeëigening komen. En dan tot de echte toeëigening. Het is de mens zelf, die zich zelf het bemiddelde en zo aangeraakte heil toeëigent, het zich eigen maakt, het -- om met de bevindelijken te spreken -- "mijnt", dat is "tot het mijne maakt", zó dat het niet meer puur in Christus is, ook niet puur in het Woord of in de prediking en de belofte of in het verbond en de gemeenschap van de kerk of in de liturgie is, maar ook in de mens, in zijn zelf, in zijn existentie, in zijn levenstijd, in zijn hart.

Dat is het fijne puntje! De poort van het hart moet van binnenuit open gedaan worden. Hij wordt niet van buiten af -- door het geweld van de prediking, die zich dan tot absolutie verstijft -- open gerammeid. Het huwelijksaanzoek van Gods zijde is echt niet meer dan een huwelijksaanzoek. Het is geen aanranding en verkrachting. Van binnenuit moet de poort opengedaan worden. En dat door de mens zelf. Daarbij zijn enige dingen te bedenken. In de eerste plaats, dat het de Geest is, die de mens van binnenuit de poort van zijn hart doet opendoen. Hoe zou de zondaar, die dood is in de zonden en de misdaden, dat zelf, van zich uit kunnen doen? Hoe zou hij het ooit, vijand zijnde, willen doen? Een mens moet wedergeboren worden om in het geloof de beloften van het evangelie, die in de prediking tot hem komen, te kunnen en te willen omhelzen.

Dat brengt in de tweede plaats met zich mee, dat men in de beschrijving van het werk van de Geest niet kan volstaan met de opmerking, dat de Geest door het Woord werkt. Dat doet hij, geheel uitwendig, van buiten af, traditioneel. Maar nu en dan moet de Geest het Woord even achter zich laten, op de een of andere manier over de muur klimmen en het huis van de mens binnendringen om de mens aan te raken, te overreden en te overwinnen, zodat de mens bereid wordt, de poort van binnenuit te openen. Dat is in het werk van de Geest een plus, dat bij zijn werk door het Woord bijkomt. Dat plus heeft én in

de geestelijke beleving én in de dogmatische bezinning steeds de grootste moeilijkheden opgeleverd. Op dit punt glijdt men heel gemakkelijk uit.

Daarom moet men in de derde plaats aan deze twee opmerkingen haastig de opmerking toevoegen, dat een mens van dit inwendige handelen van de Geest in zijn hart niets anders merkt, dan dat hij zelf -- tot zijn eigen verbazing -- handelt. Die niet wilde, wil opeens. Die niet kon, kan opeens. Die niets deed, doet opeens de poort van binnenuit open en laat God in Christus in het gewaad van het evangelie binnen. Zo grondeloos verborgen is dit inwendige werk van de Geest. Het neemt geheel en uitsluitend de gestalte aan van een werk van de mens.

Vandaar ook de vierde opmerking. Dit werk van de Geest is het uiterste van de traditie. Zo geeft de Here God het heil helemaal uit handen. Hij overhandigt het. Hij legt het in de handen van de mens. Niet ambtelijk, zoals in de bemiddeling. Daarin wordt de mens als instrument gebruikt, aan Gods zijde. In de toeïgening -- de andere zijde van de toepassing -- wordt de mens geponeerd als partner, als tegenover van God. Hij zelf is, in een door de Geest gewerkte authenticiteit, willend en handelend aan de gang.

In de vijfde plaats moet hieraan nog worden toegevoegd dat wat zo het uiterste van de traditie is ook in de context van de gehele traditie gehouden moet worden. De enkele mens met zijn hart is een wezenlijk moment. Maar hij is slechts een moment in het grote geheel. In de samenhang van dat grote geheel moet hij blijven. Hij moet zich daaruit niet isoleren, zich op zichzelf stellen en dan verabsoluteren. Want dan is opeens alles weg. De Geest heeft nog meer gestalte. Wij hebben althans meer houvast aan de Geest, in de man op het peerd dan in ons eigen wedergeboren hart.

## **8. Het sacrament als de vorm van het eeuwige leven**

Dit alles brengt ons op een ander chapter. Wanneer men zo de toepassing van het heil in haar volle omvang, dus én als bemiddeling én als toeïgening, in het oog houdt en elk moment daarin als slechts moment in het grote geheel, dan krijgt men ook de zuivere plaats van het sacrament in het oog. Is het vorm van de bemiddeling, niet meer dan een zichtbaar woord, aanhangsel van de prediking met als functie, de inhoud van de prediking te bevestigen door haar nog eens, maar nu in andere vorm, te herhalen? Ontvangen wij het heil op twee manieren, door de prediking en door het sacrament? Ik houd het er voor, dat deze gedachte ons op een dwaalweg leidt. Natuurlijk heeft het sacrament ook een verkondigend karakter, omdat het gebruik van het sacrament (onder meer) een belijdend karakter heeft. Even natuurlijk heeft het sacrament een bevestigend en versterkend karakter. De beloften van het evangelie worden er in uitgebeeld, verzegeld en gewaarborgd en zo bevestigd. Het zwakke geloof wordt door het gebruik van de sacramenten versterkt. Maar ik meen dat we de eigenlijke plaats van het sacrament niet ergens op de baan van de bemiddeling als vorm van de toepassing moeten zoeken. De eigenlijke bemiddeling geschiedt uitsluitend door de prediking. Daardoor geschiedt zij volledig. In de prediking wordt het hele Goddelijke, historische heil tegenwoordig gesteld, na aan de poort van het hart.

Is het sacrament dan soms vorm van de toeïgening, dat andere stuk van de toepassing? Ook dat kan men onmogelijk volledig ontkennen. Ik houd mijn kind ten doop, ik neem het brood en de beker, ik eet en drink. Daar zit iets in van toeïgening. En toch: is dit de eigenlijke toeïgening? Geschiedt deze niet als het geloof ontvonkt in het hart en de mens van binnenuit de klink van

de deur licht? Dat is toch de volle inlijving van de mens in Christus en de volle intocht van Christus in de mens! Deze waarheid moeten we ongerept bewaren. Zij is een kostbaar kleinood uit de reformatorische, met name ook uit de gereformeerde traditie. Deze geweldige realiteiten van de toeëigening - inlijving in en intocht van Christus -- gaan op zuiver menselijke wijze toe. Wie daar het sacrament bij haalt loopt goede kans, de menselijke aard van de toeëigening te schenden.

Waar blijven we dan met het sacrament? Staat het soms buiten het heilsproces? Hoort het niet in de dogmatiek? Hoort het in de ethiek? Dat ware, dunkt mij, de grootste ramp, welke het sacrament kan overkomen. Zwingli heeft voor deze gedachte het voorspel gespeeld. Barth was juist begonnen, het hele koraal te spelen. Hij verwees de sacramenten resoluut naar de ethiek. Toen ik dat voor het eerst bij hem las, heeft mijn hart een ogenblik stilgestaan. Het is naar mijn inzicht het ergste defect in de gehele theologie van Barth.

Persoonlijk meen ik, dat het in de lijn van de gereformeerde traditie ligt, het sacrament te zien staan aan gene zijde van de toepassing, dus voorbij de bemiddeling, voorbij de toeëigening, in het laatste stuk van de pneumatologie, dat stuk dat eschatologie heet. Wat is het sacrament? Het is het verholde eschaton!

Wat is daarmee gezegd? Niet minder dan dit, dat het sacrament gemeenschappelijk werk is van de drieënige God enerzijds en de gelovende en belijdende mens en gemeente anderzijds. Samen beelden zij het bemiddelde en toegeëigende, het door God geschonken en door de mens aangenomen heil uit. Het is echter meer dan uitbeelding van het heil. Het is ook -- weer gemeenschappelijke! -- viering van het heil. God en mens tezamen vieren het heil. En alle viering is meer dan viering. De viering als zodanig is realisering. In het feest wordt het leven bevestigd. Het wordt machtig. Het wordt geladen. Het sacrament is het feest van het voltooide heil, van het heil van gemeenschap van God en mens. Het is dé vorm van het eeuwige leven.

Daar zit op meer dan één manier een zeker "terug" in. We keren, als we het sacrament gaan bedienen en gebruiken, terug uit de pure innerlijkheid. Het sacrament is als zodanig de uitwendigheid par excellence. We keren terug uit de pure enkelheid. Het sacrament is de gemeenschappelijkheid zelve: gemeenschap van de gelovende en belijdende mensen onderling, gemeenschap van de christen met de middelaar, gemeenschap van de mens met de drieënige God.

Er zit vooral ook in deze zin een "terug" in, dat we uit de pure menselijkheid terugkeren. Waarin? Wel, in de sacramentaliteit. Anders kan men zich op dit punt niet uitdrukken. Men moet zich hier steeds tautologisch uitdrukken. Men zegt bij de sacramenten alsmaar hetzelfde omdat men het onuitspreekbare uitspreekt. Maar het is niet geheel zinloos, om zo tautologisch te praten. Men zegt er wel iets mee. Men zegt er dit mee: dat het heil, het eeuwige leven in geen van de vele vormen van de menselijke existentie in haar gevallen staat is te vatten en vast te houden. Daarom is er een geheel eigen een tegenover de schepping geheel nieuwe vorm voor gegeven. Die eigen, nieuwe vorm is het sacrament. Dat is de enige vorm, waarin wij -- in de situatie van de zonde en de middelaar -- het eeuwige leven althans enigermate werkelijk kunnen vatten en vasthouden.

We moeten dat ook weer niet overdrijven. Natuurlijk bezitten we het heil en het eeuwige leven ook wel enigszins in andere vormen. Ik denk aan de uitgaande daden van het geloof, waarin het hart van de mens verbrijzeld wordt en hij zich overgeeft. Ik denk ook aan de oneindige reeks van bevindingen, tot in de roerselen van het bloed, met haar talloze gestalten en ongestalten. Ik denk aan de goede werken, aan het hele pad van de heiliging als pad, niet alleen náár, maar ook in het eeuwige leven. De heiliging gaat door tot in het politieke en heet dan kerstening. Ook dat is een gestalte van het eeuwige leven. Ik denk -- om niet meer te noemen -- tenslotte ook aan de belijdenis. Het vat van de confessie -- de confessie welke ook altijd het karakter van confectie houdt! -- heeft misschien nog wel de grootste capaciteit van alle menselijke vorm, om het eeuwige leven er in te hebben. Maar als het er op aankomt, schieten al deze vormen toch weer tekort. Het heil, het eeuwige leven is te onvoorstelbaar groot, dan dat wij het in een van deze vormen werkelijk zouden kunnen bewaren. Het ontglipt telkens weer. We staan dan opnieuw met lege handen in een leeg heelal. Maar dan is er het sacrament! Het is zo uniek én naar de vorm (het is een hoogst erratisch blok in ons dagelijkse bestaan) én naar de capaciteit (de unio sacramentalis van het teken en de betekende zaak), dat het inderdaad een vat lijkt, waarin we het eeuwige leven op onze reis door de tijd veilig mee kunnen nemen.

Het sacrament is het verborgen eschaton. Dat houdt enerzijds in, dat het het eschaton is. Het is het einde. We zijn aan alle bemiddeling en toeëigening voorbij. We staan in de volle realiteit. Anderzijds houdt het in, dat het het verholde eschaton is. Het sacrament wordt daarom gekenmerkt door de voorlopigheid en de tijdelijkheid. Het is het eschaton in het heden. Op zichzelf is het de meest sobere en schamele levensvorm die denkbaar is: een handjevol water, een hap brood, een slok wijn! Het sacramentele bestaan lijkt op het bestaan van de schooier in het logement. Armoediger en harder dan in het sacrament is het leven nergens. Daarom: hoe sacramenteler (wat mij betreft: hoe sacramentalistischer) men denkt en leeft, des te eschalogischer denkt en leeft men, des te meer staat men in het ontzagwekkende voorbehoud, waaronder het evangelie de existentie zet.

En nu de vraag: wat hebben de ultra-gereformeerden met het sacrament gedaan? Het antwoord op deze vraag bevat een lange reeks zeer ernstige beschuldigingen. Ik aarzel niet, het beschuldigingen van ketterij te noemen.

In de eerste plaats: we hebben de twee sacramenten gescheiden. Normaliter pleegt men wel z'n kinderen te laten dopen, maar zelf niet aan het avondmaal te gaan. Hoe deze geestelijke schizofrenie terzake van de sacramentaliteit in de christelijke existentie mogelijk en draaglijk is, is niet wel in te zien. Men zal het wel daaruit moeten verklaren, dat men over deze waanzinnige discrepantie niet nadenkt.

In de tweede plaats: de ultra-gereformeerden hebben de kinderdoop, waar ze -- uit conservatisme? -- hardnekkig aan vasthouden, gedevalueerd tot een in wezen waardeloze christelijke usance. Betekenis heeft de doop eigenlijk niet. In ieder geval geen heilsbetekenis. Maximaal is hij teken van het uitwendige verbond -- en we weten wat het woord "uitwendig" in de mond van ultra-gereformeerden betekent, welk een bepaald ketterse klank het daar heeft.

In de derde plaats mijdt men het avondmaal. Dat wordt zelfs beschouwd als teken van ernst en (natuurlijke, dus onwedergeboren?) vroomheid. Men baseert het sacrament puur op de innerlijkheid en dat nog wel op de innerlijkheid van het suprème gevoel. Dat is een even grote en even erge

onmogelijkheid als die verwording van de kinderdoop tot inhoudsloze christelijke usance. Het is er alleen precies het tegendeel van. De sacramentaliteit is niet op de innerlijkheid te baseren. Dan loochent men op ketterse wijze het element van het "terug", dat zo kenmerkend is voor het sacrament.

In de vierde plaats: men mijdt het avondmaal, maar doet wel mee aan de verkiezing van ambtsdragers, laat zich zelfs tot ambtsdrager kiezen. Als men niet aan het avondmaal kan, omdat dat te heilig is, kan men dan wel het actieve en passieve kiesrecht uitoefenen? Is dat dan een minder heilige zaak? Is het ambt minder hoog en diep mysterie dan het sacrament? Regeert Christus niet zelf door de ambten zijn kerk? Men zegge niet, dat de ambten sacramenten zijn of sacramenteel van aard. We moeten de sacramentaliteit en de ambtelijkheid als dimensies in de christelijke existentie zorgvuldig van elkaar onderscheiden houden. Maar ze zijn wel vergelijkbaar. Ook en zeker in de heiligheid. Christus is wel op een andere, maar niet op een mindere wijze tegenwoordig in de ambten dan in de sacramenten. Maken de ultra-gereformeerden door zo te scheiden tussen sacramentaliteit en ambtelijkheid zich niet schuldig aan de ketterij van de verburgerlijking van de ambten tot menselijke bestuursfuncties? Ze halen kennelijk het christokratische gezag uit de ambten. Dat is op gereformeerd, althans op Frans-Zwitsers gereformeerd terrein een ernstige ketterij.

In de vijfde plaats: men mijdt niet alleen zelf het avondmaal, men houdt ook van het avondmaal af. Het avondmaal is maar voor een paar enkelingen. Uitdrukkelijk wordt vastgesteld dat er altijd maar weinig uitverkorenen zijn, hoewel Jezus in het evangelie nadrukkelijk niet op deze vraag is ingegaan. Men heeft ook eigenmachtig en hoogst eenzijdig zowel de criteria als de keurmeesters voor de vaststelling van de uitverkorenheid in het aanzijn geroepen. Deze versperren de toegang tot het avondmaal voor talloze aangevochten zielen. Er wordt, op de dorpen, zelfs met sociale boycot gedreigd. Ik spreek uit ervaring. In Hilversum had ik een paar voortreffelijke belijdeniscatechisanten, die als dienstmeisjes werkzaam waren. Ze kwamen uit een ultra-gereformeerd dorp. Daar waren ze ook verloofd. Ze zagen met hoofd en hart in dat ze, belijdenis gedaan hebbende, aan het avondmaal behoorden deel te nemen. Ze wilden ook niets anders. Maar ze zeiden: dominee, we beloven niets, want als we straks getrouwd zijn en we gaan aan het avondmaal, dan worden we door de dorpsgemeenschap uitgestoten. Iets ergers heb ik van ultra-gereformeerde zijde voor mijn besef nog nooit meegemaakt.

Het sacrament is dé vorm van het eeuwige leven. Z'n kinderen laten dopen en zelf aan het avondmaal gaan is daarom het meest normale in de normale christelijke existentie. De ultra-gereformeerden hebben zich op een veelvoudige en radicale wijze aan het sacrament vergrepen. Ze hebben daardoor het eeuwige leven verstoord en de christelijke existentie verwoest.

## **9. Verabsolutering van de eigen inzichten**

Wij wenden ons tot een andere zijde van de zaak. Naast de sacramentaliteit en ambtelijkheid staat de confessionaliteit. Zij is even wezenlijk in de christelijke existentie. Men heeft de waarheid niet uit zijn eigen duim gezogen. Zij is ook niet door analyse van het menselijke bestaan of door onderzoek van de geschapen werkelijkheid gevonden. Zij is van buiten af tot ons gekomen. Met het gezag van het profetische en apostolische getuigenis. Daarachter staat een mens, die zelfs zegt: ik ben de waarheid. Dat alles wat

zo van buiten af tot ons komt, kan men verwerpen. Dan loochent men het. Men kan het ook aanvaarden. Dan belijdt men het. Men eigent het zich ook wel toe. Dat wil zeggen: men zet de profetische en apostolische Christuswaarheid om in gekerstende christelijke levenswerkelijkheid, mystiek en ethisch.

Maar kan men dat ooit volledig doen? Zijn de incarnatie, de nederdaling ter helle, het offer van de verzoening, de opstanding uit de dood, de hemelvaart, het zitten aan de rechterhand van de Vader, het wederkomen om te oordelen ooit ook maar enigszins om te zetten in menselijke levenswerkelijkheid? Is en blijft de middelaar niet een ander dan de mens? Blijft hij zijn "vreemdheid" niet ondanks alle "toeëigening" behouden, zodat het toegeëigende nooit totaal "eigen" wordt, maar "vreemd" blijft, in de zin van "van een ander"? Als dat zo is -- en zo staan de zaken in het evangelie en daarmee in de christelijke existentie -- dan kan men, als het er op aankomt, maar één ding doen: van zichzelf afwijzen en terzake van de waarheid naar een ander, naar al dat andere dat van buiten af met gezag tot ons komt verwijzen. Dat noemt men belijden. De confessionaliteit is de tegenpool van de authenticiteit. Vandaar dat de confessie steeds wat, als een confectiepakje, om de christenmens heen slobbert. Ze is nooit helemaal "echt". Ze komt nooit helemaal van binnen uit. Men heeft het van horen zeggen. Men praat na. Maximaal praat men, ook met het hart, mee. De factor van het gezag blijft er een onophefbare rol in spelen.

Dit is een universeelchristelijke, katholieke stand van zaken. Het dogma is in alle eeuwen een wezenlijk element in het kerk-zijn geweest. Het is interpretatie, althans omschrijving en aanduiding, op het vlak van het denken, van de inhoud van het evangelie.

De Reformatie heeft van het begin af aan een uitzonderlijk zwaar accent op dit confessionele element van het kerk-zijn gelegd. Dat lag aan de situatie. Het breekpunt in de zestiende eeuw was niet de liturgie, was niet de kerkorde, was zelfs niet de bisschop of de paus. Het breekpunt was de inhoud van het evangelie. Men "herontdekte" het evangelie in zijn kern, als boodschap van de genade Van God voor verloren zondaars. De bisschoppen gingen niet mee in deze herontdekking. Maar wat het zwaarste was moest ook het zwaarste wegen. De inhoud van het evangelie was zwaarder dan het gezag van het ambt in de legitieme orde van de apostolische successie. Daarom heeft men terwille van het evangelie, zij het met diepe pijn in het hart, de breuk met Rome én, met minder diepe pijn, de brandstapel aanvaard.

Het evangelie was in geding! Het was een religieuze kwestie, in christelijke zin. Maar daarmee was het meteen ook een confessionele kwestie. Men interpreteerde het evangelie op tegengestelde wijze. Als inhoud van het evangelie omschreef en duidde men geheel verschillende zaken aan. Kort gezegd: geen verheffing van de natuur tot de bovennatuur, maar rechtvaardiging van de goddeloze.

Deze situatie gaf aan de Reformatie het kenmerk van een radicale beslistheid in het belijden. Het dogma kreeg dan ook in de reformata een geheel andere, een veel grotere plaats dan in de romana. De dogmata werden niet meer door de geestelijkheid "voorgehouden" aan de beminde gelovigen om ze, desnoods in een impliciet geloof, te aanvaarden. Fides sita est in cognitione. Het geloof ligt in de geestelijke kennis van alles wat God doet, zegt en belooft. De gelovigen moeten met het dogma aan het werk. Ze moeten het in hun

geestelijke leven verwerken. Elke bepaling van het dogma is een belofte van God, waarop ze moeten leven en sterven. Een reformatorisch christen is typisch een belijdend christen. De gehele kerk, niet alleen als instituut, maar ook als gemeenschap, is subject van het belijden.

Deze beslistheid, hardnekkigheid en vastberadenheid terzake van de waarheidsvraag zijn zonder enige twijfel de reformatorische christenheid als deugden aan te rekenen. Maar er zijn -- ik spreek hier nog niet over de ultra-gereformeerden -- ook kwalijke kanten aan te wijzen. Men zou kunnen zeggen, dat de confessionaliteit in deze vorm van de radicale beslistheid in het Lutheranisme met zijn ene augustana all over the world verward is en in het Gereformeerde Protestantisme met zijn eindeloze reeks van nationale belijdenisgeschriften is geconsolideerd. Het Lutheranisme had daarbij altijd een sterk tegenwicht in z'n liturgische en bisschoppelijke aard. Het Gereformeerde Protestantisme zou een tegenwicht gehad kunnen hebben in z'n verbondsgedachte, in z'n oorspronkelijke "mystieke" sacramentsleer en in z'n -- even mystieke -- ouderling. Maar het heeft daarvan nauwelijks gebruik gemaakt. Het heeft gaandeweg het hele kerk-zijn steeds meer vastgezet op het ene punt van de ware, de zuivere leer. Dat is een doodlopend slop. De mensen van de gereformeerde Reformatie zijn dat slop allemaal ingerend. Ze zijn daarin -- kerkelijk -- dan ook goed komen vast te zitten. In onze tijd merken we hoe erg dat is. We hebben onze richtingen en modaliteiten. We hebben onze vele vertakkingen van de gereformeerde stam. We zitten met onze vele en uitvoerige belijdenisgeschriften temidden van de oecumene. De romana is tot aller gereformeerden verbazing blijven bestaan, ze zoekt zelfs in onze tijd overdadig en al te gretig toenadering. De luthersen, de anglikanen, de oosters-orthodoxen zijn er ook nog. Wat doet het Gereformeerde Protestantisme in dit oecumenische gezelschap met z'n confessionaliteit? Het lijkt er op, dat de belijdeniskwestie oecumenisch grotendeels op sterk water is gezet. De ambtsvraag is een groter oecumenisch struikelblok. En overigens verloopt men zich in het sociale engagement terzake van de grote vragen van de gehele bewoonde wereld, "de eigenlijke -- God betere het! -- oecumene".

De ultra-gereformeerden hebben al deze kwalijke kanten van het Gereformeerde Protestantisme tot de hoogste macht verheven. Zij plegen bijzonder beslist, hardnekkig en standvastig te zijn in confessioneel opzicht. De belijdenis van de vaders? Daar moet men van afblijven! Daar mag men geen kwaad woord van zeggen en geen letter in veranderen. De vaders hebben deze belijdenis met hun bloed bezegeld. De "gereformeerde waarheid" is het kostbaarste, dat er op aarde is. Daar kan iedereen aan meedoen, bekeerd of onbekeerd, wedergeboren of onwedergeboren. Men kan onwrikbaar staan voor de waarheid.

Daar komt bij, dat men gaandeweg gekomen is tot een bepaalde interpretatie van de gereformeerde interpretatie van het evangelie. Denkt en leeft men in de ultra-gereformeerde kringen werkelijk in de gereformeerde categorieën, zoals deze zijn vastgelegd in de symbolische en liturgische geschriften van de zestiende en zeventiende eeuw? Over Calvijn zullen we het maar niet hebben. De ultra-gereformeerden beroepen zich wel graag en veel op hem, maar als ze in hun leesdiensten eens de preken van Calvijn zouden lezen, zonder er bij te zeggen dat ze van Calvijn waren, dan zouden de meesten die preken maar lichte en oppervlakkige verhaaltjes vinden. Maar ook in de symbolische en liturgische geschriften van de gereformeerde kerken worden accenten gelegd, welke men bij de ultra-gereformeerden smartelijk mist. Men denke, om slechts twee dingen te noemen, aan het accent op het verbond van de genade en aan dat op de heiliging. Men kan veilig zeggen, dat men bij hen niet alleen

bepaalde, belangrijke accenten mist, maar dat de structuur van de waarheid, zoals deze in deze geschriften beleden is, bij de ultra-gereformeerden totaal is zoek geraakt of alleen in een totaal verwrongen toestand is terug te vinden. Soms krijgt men de indruk, dat de hele waarheid van het evangelie op de kop is gezet. In wat ik schreef over de praedestinatatie, de zonde, de onzekerheid, het gevoel, het werk van de Geest, de sacramenten en de ambten kan men voor deze stelling de bewijzen vinden. In het ultra-gereformeerde leven is het, alsof de gereformeerde waarheid je in een huiveringwekkende lachspiegel aankijkt. Het ultra-gereformeerde is werkelijk een diep ernstige verzieking van het gereformeerde.

Men kan deze stelling zelfs volhouden als men de ultra-gereformeerden vergelijkt, niet alleen met Calvijn en met de symbolische en liturgische geschriften van de zestiende en de zeventiende eeuw, maar ook met de oude schrijvers uit de zeventiende en zelfs uit het begin van de achttiende eeuw. M. J. A. de Vrijer heeft daarover in zijn boeken over Schortinghuis en Smytegelt een boekje opengedaan. Bij die oude schrijvers is het proces van de Nadere Reformatie als legitiem experiment op de bodem van de Reformatie volop aan de gang. Maar men vindt er -- ik denk bijvoorbeeld aan een man als Jodocus van Lodensteyn -- kostbare goudklompen van klassiek-christelijke allure. Men vindt er de oorspronkelijke structuur. Alleen gaandeweg is er de verzieking, de vergroeiing, de structuurverstoring in gekomen.

De ultra-gereformeerden hebben niet alleen de gereformeerde waarheid in haar katholieke volheid gereduceerd tot een paar stukken, die op zichzelf waar zijn, alleen monotoon eenzijdig naar voren worden gehaald. Ze hebben de structuur van het geheel van de gereformeerde waarheid omgezet. Ze hebben een groot aantal onwaarheden bedacht.

Maar bij deze eigen, nieuwe "gereformeerde waarheid" betreft men de wacht met dezelfde confessionele stelligheid, hardnekkigheid en vastberadenheid, als waarmee de reformatorische geslachten in het vuur van de grote kerkstrijd van de zestiende eeuw stonden. De eigen -- gereformeerd gezien: ten dele verwrongen, ten dele nieuw uitgevonden -- inzichten verabsoluteert men. Men hangt zelfs met onverbiddelijke ernst aan de eigen dierbare formules.

Een welwillende buitenstaander kan dat goed begrijpen. Daar is het hoge en kostbare goed van de "tale Kanaäns". Zij is een middel van geestelijke communicatie, dat bijna geen middel meer is. De communicatie geschiedt in haar vrijwel onmiddellijk. Men verstaat elkaar met een half woord, alleen maar met een klank. Zo gevoelsgeladen zijn deze woorden. Dat men daaraan met z'n hele ziel hangt, is maar al te goed te verstaan. In dit verband kan men ook denken aan de onwrikbaarheid, waarmee men vasthoudt aan de overgeleverde liturgie, zoals die in de loop van de eeuwen, al soberder, al schraller, geworden is. Daar mag niets aan veranderd worden, ook al hadden Calvijn en de oorspronkelijke gereformeerde vaders een heel liturgisch program in hun achterhoofd. De ultra-gereformeerden vechten op leven en dood niet alleen voor de Statenvertaling, maar zelfs voor zo'n achttiende eeuws product als de oude psalmberijming en ze verzetten zich tegen de afschaffing van zo'n nieuwigheid als het zingen op alleen maar hele noten. Men kan dat alleen afdoen met de gedachte, dat het allemaal barbaars conservatisme is. Men kan echter ook opmerken, dat de ultra-gereformeerden in liturgisch opzicht ineens bar hoogkerkelijk zijn. In deze liturgische vorm heeft het heil vanaf hun jeugd vóór hen gestaan. Daar hangen ze aan met alle vezels van hun ziel. Daar willen ze in geen geval van af.

Maar keren wij terug tot het confessionele. Men heeft z'n eigen confessie gekregen. Ze dekt zich bij lange na niet met de oorspronkelijke en zuivere gereformeerde. Maar men stelt deze confessie tot absolute vorm. Er is geen enkele openheid en soepelheid. Het kan en mag op geen enkel punt anders gedacht en gezegd worden. De confessionele spieren van de gereformeerde gezindte zijn bij de ultra-gereformeerden stram geworden. Ze zijn reumatisch verstart. Alle rheuma pleegt met enorme pijnen gepaard te gaan.

En dan te bedenken, dat de ultra-gereformeerden die gevaarlijke eenzijdigheid van het Gereformeerde Protestantisme, om alles op de ene kaart van de leerstellig geformuleerde waarheid te zetten, tot het uiterste heeft doorgedreven. Men wil kerk zijn. Maar wat heeft men in dit opzicht anders in handen dan de -- eigen -- confessie? De prediking als bemiddeling van het heil? Neen, zij is alleen voordracht van de ware, zaligmakende leer. Het verbond? Neen, dat is alleen uitwendig. Het sacrament? Neen, dat is voor de happy few. De liturgie als spel van de kinderen van God? Neen, want wat daar samenkomt is niet de gemeente van de Heer (of van de Here), maar een bonte hoop volk en de liturgie is alleen (in wezen onmogelijke!) franje rondom de preek. De ambten? Neen, want er is alleen een soort burgerlijk bestuur van de gemeente en de kerk. Alle constitutieve elementen van het kerk-zijn zijn, goed beschouwd, fundamenteel weggevallen. Het enige constitutieve element, dat men heeft overgehouden is: de confessie van eigen makelij, wat men noemt "de aloude gereformeerde waarheid", een product van de achttiende en (ondergronds) de negentiende eeuw!

Door dit alles heeft men de enorme versplintering van de katholieke kerk, welke voor het Gereformeerde Protestantisme als zodanig reeds zo kenmerkend is, tot in het absurde doorgezet. Men bevecht elkaar -- élkkaar! dus de ultra-gereformeerden onderling! -- op leven en dood om de meest splinterige confessionele kwesties, met name terzake van de subjectieve soteriologie. En zonder blikken of blozen sticht men nieuwe kerkgemeenschappen. Ze noemen zich allemaal om het luidst gereformeerd. Ze zwaaien om het hardst met de drie formulieren van enigheid. Maar men valt in steeds kleinere groepjes en clubjes uiteen. In wezen is men bezig de kerk in te ruilen voor het conventikel. Met andere woorden: men is sectarisch geworden. Welnu: het sectarische en het ketterse liggen niet zo machtig ver uit elkaar. Ik bedoel in dit verband dus niet de ketterse inhouden van de kleine confessie van eigen makelij. Ik denk aan de sectarische verabsolutering van het geheel van eigen inzichten en formules. Deze verabsolutering is een ketterse trek in de ultra-gereformeerdeheid.

De vrijzinnigen komen daartegenover uit in hun ver doorgevoerde moderaatheid, behoudens hier en ginds hun fanatieke haat tegen alles wat orthodox is. Maar laten we over deze moderaatheid niet te veel woorden vuil maken. Ze is te burgerlijk, te ver beneden de maat van het kerk-zijn, dan dat het de moeite waard zou zijn, de ketterse aard ervan aan te wijzen. In ieder geval is hun ketterij ook in dit opzicht kinderspel vergeleken met die van de ultra-gereformeerden.

## **10. De tyrannie van de geestelijke mens**

Bleef het nu maar bij deze verabsolutering van de eigen inzichten! Dat is echter niet het geval. Er pleegt nog een noodlottige versmalling bij te komen. De ultra-gereformeerden vormen als zodanig ook een bonte hoop. Er zijn er heel wat bij, die de waarheid alleen maar uitwendig kennen en aanhangen.

Maar sommige! dat zijn de geestelijke mensen. Er zijn er gewoonlijk niet veel. Maar die paar, die er zijn, zijn dan ook iets geheel uitzonderlijks.

Zo'n geestelijk mens heeft bij zichzelf uitgemaakt, dat hij van eeuwigheid verkoren, in de tijd krachtadig geroepen en in de kern van zijn bestaan wedergeboren is. Daarvan is hij absoluut zeker. De waarheid van de eeuwige praedestinatie geeft meteen dat staal van de absolute zekerheid als er eenmaal dat besef van eigen staat van behoudenheid is. Bovendien werpt de waarheid van de volharding van de heiligen ook meteen zo'n absolute zekerheid voor zich uit, de toekomst in, tot in het uur van de dood. Wie eenmaal gearresteerd is door de genade wordt niet meer losgelaten. Hij kan niet meer vallen, althans niet meer totaal en finaal.

Aan z'n medemensen heeft zo'n geestelijk mens zichzelf ook geopenbaard. Niet alleen door zijn gedrag en de hele-verloste-uitdrukking van zijn wezen. Hij heeft het ook uitdrukkelijk meegedeeld en bekend gemaakt, dat hij op de aangegeven wijze verkoren, geroepen en wedergeboren is. Hij heeft daarbij ook omstandig verteld van de weg, die de Here met hem gegaan is. Zoals een mens, die een ernstige operatie in het ziekenhuis heeft ondergaan, er niet genoeg van krijgt om steeds maar weer te vertellen, wat hij allemaal heeft meegemaakt, zo krijgt onze geestelijke mens er ook nooit genoeg van, om telkens opnieuw over al de ups en downs van zijn bekeringsweg te verhalen. Beiden, de operatiepatiënt en de geestelijke mens, zijn pas helemaal gelukkig, als ze een soortgenoot treffen, die iets dergelijks heeft meegemaakt. Dan wordt het een uitwisseling van ervaringen, die op elkaar aansluiten, elkaar aanvullen, ook elkaar tegenspreken -- waar geen einde aan is. Er komt zelfs een zekere wellust in de zaak.

Niet minder opmerkenwaard is het, dat sommige mensen het gedaan krijgen, dat ze door hun omgeving, door de gemeente, door de dorpsgemeenschap of door een kleinere of grotere kring in de stad erkend en aanvaard worden als datgene, waarvoor zij zich uitgeven, namelijk als geestelijke mensen. In de publieke opinie komt onwrikbaar vast te staan, dat die en die uitverkoren, geroepen en wedergeboren is. Men is misschien jaloers op hen. Maar dat mag men -- tegenover de hoge majesteit en soevereiniteit van God staande -- niet laten merken. Men is eerder verwonderd over zo'n Godswonder. En men kijkt als profaan mens, als wereldling, naar zo'n veranderd mens als naar het heilige, zoals een rooms-katholiek christen de hoed afneemt (of liever: afnam), als hij langs een kerk komt, waar Christus in de schijn tegenwoordig is.

Naar mijn inzicht moet men beginnen met eerbiedig tegenover deze dingen te staan. Het gaat over het geestelijke leven van een mens, van een paar mensen, van een gemeenschap. Wat kan er in het geestelijke leven zoal niet gebeuren? Er zijn verschrikkelijke worstelingen mogelijk. Ook wonderbaarlijke overwinningen. Zoals het bij een bevalling op een goed ogenblik tot een doorbraak komt en een mens de wereld binnentreedt, zo kan ook een kind van God geboren worden. Dat is toch altijd een wonder van de Heilige Geest. Want we zijn niet van meet af aan, bijvoorbeeld vanaf de bevruchting van de eicel door de zaadcel, dus vanaf de conceptie kinderen van God. De geboorte is, in de situatie van de zonde, niet genoeg. Er moet nog eens de wedergeboorte op volgen. Wel komt werkelijk alles er op aan, dat men over de verhouding van de geboorte en de wedergeboorte zuiver -- niet gnostisch, maar christelijk -- denkt. Maar er is in geen geval alleen de geboorte. Er is ook de wedergeboorte.

De eerbied, waarmee men daar tegenover moet staan, moet men naar mijn inzicht ook uitstrekken tot de wijze waarop, de weg waarlangs, de vorm waarin het in een mensenleven tot de wedergeboorte komt. Wie lange reizen doet, kan veel verhalen. Er zijn heel wat mensen, die geestelijk heel wat jaren rondzwerven door woestijnen en steden om eindelijk op een wonderbaarlijke wijze thuis te komen. Als ze dan ook nog spraakzaam en praatgraag zijn, dan verhalen ze gretig van de weg die de Here met hen gegaan is door de diepten tot op de hoogte van de rots van de eeuwige verlostheid.

Maar ondanks deze eerbied moeten we toch ook een open oog hebben voor een viervoudige wonderlijkheid en vreemdheid in dit verschijnsel van de geestelijke mens. Ik denk in de eerste plaats aan zijn volstreekte apartheid. Met hem is iets heel bijzonders gebeurd. Met de anderen gebeurt dat niet. Hij is van eeuwigheid uitverkoren. Hij is krachtdadig geroepen. Hij is tot in de binnenste kern van zijn bestaan wedergeboren. Het zijn er maar een paar, van wie dit alles gezegd wordt. Herkennen we in deze apartheid en uitzonderlijkheid het evangelie? Is dat het werkelijke bijbelse beeld van Jezus en de schare, van de herder en de kudde? Zijn er niet ook andere schapen? Gaat de herder alleen op zo buitengewone wijze te werk? Mij dunkt, reeds bij deze fundamentele vraag, die de kern van de zaak aan de orde stelt, moeten we bijzonder omzichtig te werk gaan. Wie hier voetstoots alles voor zoete koek neemt valt reeds in de tyrannie.

Ik denk in de tweede plaats aan de bewustwording van de geestelijke mens. Hij is zich daarvan bewust, dat hij een geestelijk mens is. Is hij zich daarvan met zijn natuurlijke, onwedergeboren bewustzijn bewust? In ieder geval is dat -- ultra-gereformeerd gedacht -- met de anderen het geval. Zij zijn zich er van bewust, dat hij een geestelijk mens is. Maar zij zijn in die zin nog niet wedergeboren. Hoe kunnen zij zich dan van zijn wedergeboorte bewust zijn? Of is de geestelijke mens zich met zijn geestelijke bewustzijn daarvan bewust, dat hij een geestelijk mens is? Dat is een cirkelgedachte, waar men niet zo gauw uit is. Ook dat behoort tot 's mans wonderlijkheid en vreemdheid. En dan de kwestie, waarvan hij zich bewust is. Hij is zich bewust van dat grote werk van de Geest, dat wij penetratie noemen, waarin de uitwendige roeping inwendig wordt! Hij is zich bewust van het meest verborgene wat er is: van zijn diepste zelf, van zijn zijn en wezen en van de omzetting daarvan! Karl Barth heeft met name over dat eerste -- de bewustheid van de persoonlijke verkiezing in het eeuwige decreet -- niet alleen zijn verwondering en bevreemding, maar zeer bepaaldelijk zijn afschuw uitgesproken. Hij vindt zo'n mens aanstotelijk en onmogelijk in zijn zelfbewustzijn. Zo ver zou ik niét willen gaan. Ik houd het er voor, dat dit tipje eeuwigheid mede-constitutief is in de christelijke existentie. Maar al te hoog moet men er mijns inziens toch ook weer niet van opgeven. Men moet het meer invouwen in de tijd. De existentie blijft -- om met Kierkegaard te spreken -- in de tijdelijkheid verlopen, al moet men daarin -- maar dan als ridder van het geloof! -- de beweging van de eeuwigheid voltrekken.

Ik denk in de derde plaats aan de bekendmaking, waarmee de geestelijke mens zich aan zijn omgeving als zodanig, als geestelijk mens, bekend maakt. Hij spreekt er over, wat God zijn ziel deed ondervinden. Wanneer dat in alle eenvoud en ootmoed gebeurt, kan men daar nauwelijks bezwaar tegen maken. We spreken met elkaar over alles wat er in de wereld gebeurt. Het zijn allemaal daden van God. Vrouwen spreken veel met elkaar over wat er in hun sexuele leven gebeurt, in het huwelijk. Waarom zouden we dan niet met elkaar spreken over wat er in ons innerlijke leven gebeurt? Het conventikel is naar mijn inzicht een bijzonder waardevol en groot goed in het kerkelijke en

geestelijke leven. Maar die bekendmaking van de geestelijke mens pleegt steeds ook het element te bevatten, dat hij zich in zijn hoge uitzonderlijkheid opwerpt, waarin hij zich afzet tegen de rest. Hij is het koren, de anderen zijn het kaf. In deze opvatting en houding, in deze gezindheid waarmee de bekendmaking geschiedt, wordt de grondslag van de tyrannie van de geestelijke mens gelegd. Ja, meer dan dat: daarin begint hij zijn geestelijke tyrannie reeds uit te oefenen.

Maar daar is hij niet alleen aan schuldig. Zijn ("onwedergeboren") ultra-gereformeerde omgeving is er niet minder schuldig aan. Daarom verwonder en bevreemd ik mij in de vierde plaats over de erkenning, die de geestelijke mens bij de anderen vindt. Over de kennistheoretische vraag, hoe zij met hun onwedergeboren bewustzijn de geestelijke staat van de geestelijke mens kunnen herkennen en erkennen, ja alleen maar kennen, had ik het al even. Maar daarover pleegt men niet na te denken. In het ultra-gereformeerde levenspatroon spreekt het vanzelf, dat er zulke geestelijke mensen (een paar maar) zijn en dat deze, als het Gode behaagt, ook tot doorbraak en tot licht komen en dat zij er dan eenvoudig zijn, met een feitelijkheid, die niet te ontkennen valt. De enkele ultra-gereformeerde mens valt hier niets te verwijten. Hij leeft (meestal) van kindsbeen af in dit levenspatroon. Maar aan de ultra-gereformeerde als zodanig moet men dit valse, door en door ketterse, onevangelische levenspatroon wel ten laste leggen. Kleine tipjes waarheid zijn uit hun verband gerukt (uit het verband van het geheel van het evangelie én uit het verband van het geheel van de christelijke existentie, welke onder meer ook een kerkelijke existentie is), ze zijn geïsoleerd en verabsoluteerd. Daardoor zijn ze in hun tegendeel omgeslagen. Ze zijn grote ketterijen geworden.

Tegen deze achtergrond kunnen we nu de eigenlijke tyrannie van de geestelijke mens beschrijven. Ik wijs op vier vormen daarvan.

De eerste vorm van tyrannie ligt daarin, dat de geestelijke mens of liever de paar geestelijke mensen tezamen (zolang ze geen ruzie over de waarheid of over een erfenis hebben gekregen) zichzelf en hun eigen weg, die de Here met hen is gegaan, tot model stellen voor iedereen. Als het bij een ander mens niet net zo of op soortgelijke wijze is gegaan, is het niet goed. Als de ander niet ongeveer dezelfde gevoelens, gewaarwordingen, opvattingen en gedragingen heeft, geeft hij er duidelijk blijk van, dat hij er nog helemaal buiten staat. Zelfs als hij niet dezelfde woorden en formules gebruikt, dezelfde gedachtenpaadjes op- en afrent, is het duidelijk, dat hij er nog geen deel aan heeft. De geestelijke mens hoort het aan de mate van innerlijkheid en gezalfdheid, waarmee de ander de tale Kanaäns weet te spreken, of hij bij het volkje hoort of niet.

Het is bijvoorbeeld interessant, de ontmoeting mee te maken van een ultra-gereformeerde christen met een methodistisch christen. In de kerkeraad van Hilversum overkwam mij zulks meer dan eens. De methodistische christen heeft ook de mond vol over de persoonlijke bekering en de volstreekte noodzakelijkheid daarvan. Hij weet ook zonder enige schaamte, soms ietwat onbeschaamd, van zijn eigen bekering te vertellen en van de weg, die hij daarbij is gegaan. Een gewoon kerkelijk meelevend, gereformeerd denkend christenmens pleegt daarbij al het gevoel te hebben, door de grond te gaan. Maar de ultra-gereformeerde staat meewarig hoofdschuddend over zoveel oppervlakkigheid, over zo'n gemis aan diepgang, er bij. Hij zegt tegen zo'n methodistische medechristen: broeder, jij hebt alleen de woorden, maar de zaken in de woorden, die heb je nog nooit aanschouwd, laat staan doorleefd.

Alles wat er aan sprietjes groen van geestelijk leven in de hof van de kerk ontspruit trapt onze ultra-gereformeerde met lompe voeten dood. Dat is een ernstige vorm van tyrannie.

De geestelijke mens pleegt zichzelf en zijn weg echter niet alleen tot model te stellen. Hij werpt zich ook op als keurmeester. Dat is de tweede vorm van zijn tyrannie. Hij werpt zich op en hij wordt erkend en aanvaard als keurmeester in het geestelijke leven. Is het bij iemand tot bekering gekomen? Laat hij er dan maar eens mee tevoorschijn komen. Hij moet wat hij kregen heeft aan genade maar eens op tafel leggen. De geestelijke keur- en waredienst zal het dan wel eens chemisch tot op z'n laatste moleculen onderzoeken. Daar steken drie fouten in.

Ten eerste: men vergeet, dat ieder mens met zichzelf staat of valt en dat hij tenslotte alleen aan het oordeel van God onderworpen is. Men kan ook teveel wieden in de tuin. Hoe gemakkelijk houdt men een boven de aarde uitbottend crocusje voor onkruid! En zelfs al is het onkruid, moet het niet tezamen met het koren opwassen tot de oogst? Tucht moet er zijn in de kerk. Maar het mes van de tucht moet uitzonderlijk voorzichtig gehanteerd worden, niet alleen ter zake van de zeden, ook niet alleen ter zake van de leer, maar ook en vooral ter zake van het geestelijke leven van een mens.

Ten tweede: de meeste keurmeesters zijn -- de goede niet te na gesproken -- alleen maar keurmeesters. Ze wachten rustig af tot zich weer eens een bekeerling meldt. Het enige wat zij doen, is dan keuren. Een enkele keer keuren zij goed. Heel dikwijls keuren zij af. Een mens wordt dan weer in z'n eeuwige verlorenheid teruggetrapt. Maar dat nu daargelaten. Waar is het pastoraat? Is er alleen maar tucht? Gaat aan alle tucht niet het opzicht vooraf? En gaat aan alle opzicht niet de herderlijke zorg vooraf? In de herderlijke zorg kan men niet zo machtig veel doen. Men kan in geen geval de zaak dóórdrukken. Elk mens moet er zelf komen. De pastor kan alleen handen spandiensten verlenen in het geestelijke leven. Hij kan overleggen. Hij kan opmerkzaam maken. Hij kan herinneren aan het evangelie. Hij heeft de paraklese en de paraenese. Zo kan hij de mens verder helpen in z'n geestelijke ontwikkeling tegenover de eeuwigheid. Evenmin als de prediking kan het pastoraat -- althans normaliter, structureel -- uitlopen in de absolutie. Maar dat alles wat in het pastoraat wel kan gebeuren, moet dan ook met noeste vlijt gedaan worden. Daartoe is de geestelijke mens geroepen! Hij moet zijn zwakke, sukkelende, verdoofde, wereldse broeder helpen op de weg in het eeuwige leven. Hij moet pastor zijn. Dat past hem meer dan het keurmeesterschap.

Ten derde: waar haalt men in Godsnaam de moed vandaan, om over zo'n bekeerling die zich meldt, een definitief oordeel te vellen? Is men dan de paus, die sommige mensen -- trouwens alleen na hun dood en dat na een zeer langdurig en grondig onderzoek -- zalig of heilig verklaart? Is men soms de Here God zelf, Die het laatste oordeel heeft? Natuurlijk, er zit iets verrukkelijks in het denkbeeld op zichzelf. Zo ver moet een mens komen: dat hij met God mee oordeelt. allereerst over zichzelf en dan ook over alles. Maar ook over de naaste? Over zijn eeuwige zaligheid? Over zijn genadestaat? De naaste is toch ook mens, ook subject, ook geroepen om met God mee te oordelen? Hij is toch niet een van "de dingen"?

De derde vorm van tyrannie ligt weer op een ander terrein. In ultra-gereformeerde gemeenten en groepen plegen de geestelijke mensen de dienst uit te maken. Zij bepalen, wie aan het avondmaal kan en wie niet. Zij zeggen

wat kan en wat niet kan. Ook wat moet en wat niet moet. Dat bestrijkt bijkans het hele leven. Vanaf de vraag hoe de liturgie ingericht en hoe er gepreekt moet worden tot en met de vraag of men een brandverzekering mag sluiten en of er (al of niet op zondag, al of niet gemengd) gezwommen zal worden. Het dienstboek, het belijdenis- en leerboek, de kerkorde, het boek van de discipline -- alle boeken worden door ben volgeschreven. Of de oorspronkelijke gereformeerde tekst van deze boeken daardoor totaal bedekt wordt (Calvijn reed op zondag paard -- om maar één ding te noemen), doet er niet toe. Wat de geestelijke mensen zeggen, dat is de waarheid. Het is de wil van God.

Een bijzonder kwalijke kant daaraan is deze, dat door deze heerschappij van de geestelijke mensen de ambten en de ambtelijke vergaderingen worden weggedrongen. Zij kunnen op geen wijze meer verstaan en beleefd worden als de organen, waardoor Christus zelf als het hoofd zijn lichaam, de kerk regeert. Het christologische gehalte van de kerkregering en daarmee van het kerk-zijn is vervaagd en aan het verdwijnen. De hele zaak is pneumatologisch geworden en als men de zaak maar voldoende eenzijdig pneumatologisch maakt wordt ze vanzelf puur anthropologisch. Men ziet dat in de ultra-gereformeerde. De ambten en de ambtelijke vergaderingen verworden tot een burgerlijk, administratief bestuur, als van een menselijke vereniging. De kerk en het gemenebest worden zuiver charismatisch geregeerd.

Een bijzonder kwalijke kant dááaraan is weer, dat een charismatische regering in de vorm van machtsspreuken zich pleegt te voltrekken. Wie zich -- kuis-gereformeerd of gereformeerd-kuis -- houdt aan de institutaire vorm van kerkregering langs de presbyteriale-synodale weg, weet van het beráád, het overleg, de consensus als de vorm, waarin de wil van Christus gevonden wordt. De gemeente, het volk van God kan daar altijd navraag naar doen, kritiek op leveren, er zelfs tegen in oppositie komen. Als het charismatisch toegaat, bij de geestelijke mensen heeft men daar geen schijn van kans op. Bij hen staat alles in de absolute toon.

De anti-institutaire geesten in de christenheid, die tegenwoordig ook ze hoog van de toren blazen -- de kerk als instituut moet tot de grond toe afgebroken worden! wat we willen is alleen een christokratische broederschap (liefst sociaal geëngageerd!) -- zelfs E. Brunner werd niet moede op dit aambeeld te hameren! -- deze anti-institutaire geesten mogen wel eens goed tot zich laten doordringen, wat ze zich en ons allen op de hals halen, als ze alles niet-institutair, maar puur authentiek en charismatisch ("als in de oerchristelijke gemeente -- hetgeen nog zeer te bezien staat: denk aan Jacobus in Jeruzalem!) willen zien gebeuren. De druk op het leven, welke de institutaire vormgeving zonder enige twijfel met zich meebrengt, is kinderspel, vergeleken met de ondraaglijke tyrannie van de geestelijke mens.

Als ik wel zie, is in dit opzicht de hele christenheid tegenwoordig bezig, ultra-gereformeerd te worden. De tyrannie en de onverdraagzaamheid van de progressieve avant-gardisten zijn in ieder geval even erg als die, waaronder ultra-gereformeerde gemeenschappen en mensen al tijden lang gezocht hebben. Het instituut is een kathedraal met wijde bogen. Daarin kan men wandelen. Het is ook een schoon bouwwerk. Men kan door de schoonheid ervan bekoord worden. Als geestelijke mensen echter bij elkaar hokken wordt het al gauw in de kamer tot stikkens toe benauwd.

De vierde vorm van de tyrannie van de geestelijke mensen ligt in hun onaantastbaarheid. Ze zijn wedergeboren. Ze zijn geroepen. Ze zijn

uitverkoren. Zij zijn echte kinderen van God. En al Gods echte kinderen zijn zijn oogappels. Daar mag een onbekeerd mens niet aankomen. Hij mag er zelfs niet naar wijzen. De geestelijke mensen hebben het kogelvrije vest van de eeuwige verkiezing aan. Daar kan niemand tegenop.

Niets menselijks is hun intussen vreemd. In alles wat ze doen -- in hun apartheid, hun bewustwording, hun bekendmaking, hun erkenning; ook in hun zichzelf tot model stellen, in hun keurmeesterswerk, in hun regering van het geheel -- doet zich heel wat gebrekkigheid en verdorvenheid, heel wat ijdelheid en heerszucht, heel wat hardheid en machtswellust voor. Maar men mag hun dat nauwelijks nadragen. Misschien is het nawerking van de oude Adam. Maar ze blijven ondertussen oogappels van de Here God. Daar moet een onbekeerd mens met zijn menselijke kritiek niet op afdingen.

Dit gaat zo ver, dat men z'n kritiek liever voor zich moet houden, als zo'n geestelijk mens zich in het zedelijk leven komt te misgaan. Dat gebeurt nog wel eens. In zaken is hij niet altijd even oprecht. Met vrouwen is hij vaak niet te vertrouwen. Maar is hij daarom soms niet meer het uitverkoren kind van God, dat de Here God van eeuwigheid tot eeuwigheid dierbaar is? Er zit, als het hoog loopt, in dit verband zelfs iets in het zegje "hoe groter geest, hoe groter beest". Maar wat zal men er tegen doen? Kan de ethiek soms op tegen de praedestinatie? Moet de wil van het bevel niet ondergeschikt gemaakt worden aan de wil van het besluit? Niet, dat de geestelijke mens nu maar z'n gang kan gaan. Zo ver is -- voor zover mij bekend -- de ultragereformeerdheid nooit gekomen. Maar men liet wel altijd wat men het zwaarste achtte het zwaarste wegen. En de genadestaat weegt ultragereformeerd oneindig zwaarder dan het gedrag. Ook dit is een vorm van tyrannie. De geestelijke mens heeft de onaantastbaarheid van de dictator. Hij lijkt boven het ethische uit te zijn.

## 11. De verhouding van het natuurlijke en het geestelijke

Dit is een punt, dat aparte bespreking verdient: de positie van het ethische in de ultra-gereformeerdheid. Maar vóór we daartoe kunnen overgaan, moeten we eerst een andere, nog dieper liggende kwestie bespreken. De kwestie van het ethische is in zekere zin een onderdeel van de kwestie van het natuurlijke, van datgene wat we in de geboorte hebben meegekregen. Elk mens wordt niet alleen als zondaar, maar ook met een geweten geboren.

Met deze volzinnen over de verhouding van het ethische en het natuurlijke steek ik m'n handen natuurlijk in een theologisch wespennest. Gunning en Chantepie de la Saussaye Sr. zouden hevig in verzet komen tegen de stelling, dat het ethische een moment in het natuurlijke is. Zij zouden daar de stelling tegenover willen zetten, dat het ethische, het geweten, het diepste van de persoonlijkheid, het enige echte natuurlijke is en dat al het zogenaamde natuurlijke daartegenover afsteekt als het lagere, het gemene, het onnatuurlijke. Iemand als J. H. Gerritsen is in deze lijn zelfs zo ver gegaan, dat hij de materie niet meer als schepping, maar als gevolg en straf van de zonde verstond. Hoe het bij de ethischen dan zit met de verhouding van het ethische en het christelijke, is en blijft altijd een ietwat duister punt. In Christus is het ethische in volmaaktheid als historische werkelijkheid verschenen. Maar het heeft in hem de gestalte van de godheid, het offer en de verzoening aangenomen. Jezus is de Godmens, in wie niet alleen het goede, maar ook het heil is gerealiseerd.

Bij de modernen in de negentiende eeuw lag de zaak weer wat anders. Daar stond het ethische op een natuurlijke wijze in een tegenover met het natuurlijke. Uit de noodzakelijkheid van de natuur ontwikkelde zich in een natuurlijke ontvouwing -- met noodzakelijkheid of met een sprong? -- de vrijheid van het zedelijke. Deze ontwikkeling werd beschouwd als het heilsproces. Jezus is daarvan de grote illustratie. Bij hem is de vrijheid volkomen. Daarom is hij het voor ons normatieve of ook verlossende voorbeeld.

Zo zijn er heel wat verwickelingen, als men nadenkt over de verhouding van het ethische en het natuurlijke. Iemand als Kohlbrugge staat weer helemaal aan de andere kant. Hij beschouwt het ethische als het zondige. Het ethische is dit, dat de mens de wet van God zelf ter hand neemt, deze wil gaan vervullen, goed wil worden en zich een eigen gerechtigheid aan het opbouwen is. Hij wil niet van de genade leven. Hij weigert het geloof. Hij leeft in het ongelooft. Dat is het wezen van de zonde.

Maar al deze en dergelijke verwickelingen kunnen wij in ons verband laten voor wat zij zijn. Als wij de gedachtengangen van de ultra-gereformeerden bespreken moeten wij eerst handelen over hun beleving van de verhouding van het natuurlijke en het geestelijke vóórdat we het kunnen hebben over de plaats van het ethische in hun leven en denken. Het tweede vraagstuk ligt ingebed in het eerste. Het ethische steekt bij hen dermate -- als mensenwerk -- af tegen het mystieke -- als werk van God --, dat men gerust van de gedachte kan uitgaan, dat het ethische tot het natuurlijke behoort, tot het natuurlijke in de zin, welke het woord krijgt als het in ultra-gereformeerd verband wordt gezet tegenover het geestelijke.

Het natuurlijke is al datgene wat we met onze geboorte hebben meegekregen. Maar als nu een mens niet alleen geboren is, maar hij is ook wedergeboren -- hoe staat het dan met hem? Dan heeft hij er iets bijgekregen. Hij weet van meer dan van het natuurlijke leven, dat hij met alle mensen gemeen heeft. Hij weet ook van het geestelijke leven. Daaraan heeft hij deelgekregen door de wedergeboorte. Het is in hem ingestort. Nu heeft hij om zo te zeggen twee levens: het natuurlijke leven uit de geboorte (dat raakt hij pas kwijt in de dood) en het geestelijke leven uit de wedergeboorte (dat zet zich door de dood heen door tot in alle eeuwigheid).

Welke is nu ultra-gereformeerd de verhouding van het een tot het ander? Het natuurlijke is het gemene. Alle mensen hebben het. Het geestelijke is het bijzondere. Dat hebben alleen bepaalde mensen. Het natuurlijke was er. Met een zekere vanzelfsprekendheid. Daar verbaast eigenlijk niemand zich meer over. Het geestelijke daarentegen is er bijgekomen. Dat is een ondoordringelijk groot wonderwerk van Gods genade.

Het natuurlijke is het zichtbare, het gewone, het gemeenschappelijke. Het geestelijke is het principieel onzichtbare, het buitengewone, het particuliere. Het natuurlijke is het aardse. Het geestelijke is het hemelse. Het natuurlijke is het lagere. Het geestelijke is het hogere. Een ultra-gereformeerd christen zal niet gauw zeggen: het natuurlijke is het kwade, het niet-zijnde en het geestelijke alleen is het goede, het alleen echt zijnde. Zo consequent is hij niet. Daarvoor is hij te zeer gereformeerd en te zeer christen. Zowel christelijk als gereformeerd moet men immers de schepping respecteren en kan men niet ontkennen, dat de aardse, zichtbare, stoffelijke, natuurlijke werkelijkheid werk van God is. Wie dat ontkent doet een enorme stap buiten het christendom. De ultra-gereformeerde christen heeft wel steeds de

neiging, deze stap te doen, maar op het laatste ogenblik wordt hij toch door de leer van de kerk er van weerhouden. Maar in wezen is hij wel steeds op weg om deze stap te gaan doen.

Deze gerichtheid op, deze gestrektheid náár de volle ketterij is zelf ook reeds als kettters te beoordelen. Er moet iets mis zijn als men door de gedachte van de loochening van de schepping wordt aangetrokken en bekoord. In ieder geval kan men bij de ultra-gereformeerde christen spreken van een totale ontwrichting in de verhouding van het natuurlijke en geestelijke leven. In wezen leeft hij in twee werelden, die radicaal tegenover elkaar staan. Hij trekt zich dermate uit de wereld in de kerk terug, dat hij door de kerk dreigt heen te schieten, om in het conventikel terecht te komen. Hij zal zijn aardse beroep -- uitzonderingen daargelaten -- niet verlaten of verwaarlozen. Integendeel. Telkens treft men ook in ultra-gereformeerde kring harde werkers aan, die met een oer-calvinistische volharding de wereld (dat is niet hetzelfde als de mensen) uitbuiten. Toch is het aardse beroep een marge rondom het eigenlijke. Kan hij het nog -- zoals de oer-calvinisten -- beleven als dienst van God? Of dient hij God alleen in zijn innerlijk en in het conventikel? Ja, dient hij God eigenlijk nog wel? Laat hij God -- zijn genade, zijn verkiezing, niet veel meer over zich heenvallen en door zich heengaan, in gelatenheid en lijdelijkheid?

Is er veel plaats in de leefwereld van de ultra-gereformeerde christen voor de wetenschap en de kunst, voor de cultuur in het algemeen? Van het amusement moet hij al heel weinig hebben. Het spel past een volwassen mens niet. De sport wordt als van weinig nut beoordeeld. Een televisietoestel wordt uit de huiskamer geweerd. Er zijn ultra-gereformeerden die wel een radio hebben, maar dan in hun auto -- daar gaan ze zitten om de nieuwsberichten te beluisteren. Merkwaardig is in dit verband, dat ze voor de politiek in het algemeen wel een intensieve belangstelling plegen te bezitten. De S.G.P. zij hier met ere geroemd. Niet om datgene, wat zij in de praktijk, met name in het kader van de gemeentelijke politiek, presteert. Daar demonstreert zij al te zeer de culturele engheid en benauwdheid van de ultra-gereformeerde gezindte. Maar wel omdat zij ten eerste het hoge belang en de heilige ernst van het politieke erkent en honoreert en ten tweede de vragen van de staat en het volksleven tot op hun grondslagen in de waarheid, dat is onder meer in Gods geschreven Woord, tracht te doordenken -- zij het in alle gebrekkigheid. In onze nationale en internationale politiek zet de S.G.P. geen enkele zode aan de dijk. Daarvoor ligt het gemenebest te zwaar te slapen in de moderniteit. Maar zij blijft de eigenlijke vragen -- die van de geestelijke grondslagen van de staat en de samenleving -- aan de orde stellen.

Dit is een hoogst opmerkelijk verschijnsel. In het algemeen hebben de ultra-gereformeerden de band tussen het natuurlijke en het geestelijke leven vrijwel doorgesneden. Maar in het politieke knopen zij de eindjes toch weer aan elkaar. Dat proberen zij althans te doen. Over dit verschijnsel raakt men niet spoedig uitgedacht. Men bemoeit zich dan toch maar met die zondige wereld! Men laat haar niet aan haar heilloze lot over. Men is bereid, in de gemeenteraad, in de provinciale staten, in het parlement in aanraking te komen en geconfronteerd te worden met alle vragen van de moderne tijd, niet alleen met de politiek, maar ook met de sociale, culturele en maatschappelijke vragen waarvoor men in z'n eigen particuliere leven nauwelijks aandacht heeft. Een verklaring van dit opmerkelijke verschijnsel kan men alleen vinden in de gedachte, dat de politiek inderdaad een zo hoge en heilige zaak is, dat ze zich eenvoudig onontwikkbaar opdringt aan ieder mens, die wat dieper leeft en wat grondig nadenkt én in de gedachte, dat de ultra-gereformeerden ondanks alles kennelijk ook nog echt gereformeerd zijn.

Behoudens deze ene uitzondering moet men echter het ultra-gereformeerde dualisme van het natuurlijke leven uit de geboorte en het geestelijke leven uit de wedergeboorte als kettters wraken. Testcase is de vraag: kan een echt wedergeboren kind van God echt genieten van de coïtus, met name van de hartstocht, de zinnelijkheid, de wellust, welke daarmee gepaard gaan? Kennelijk leven ultra-gereformeerde mannen en vrouwen in het huwelijk ook geslachtelijk samen. Er worden tenminste nogal eens natuurlijke kinderen uit geestelijke mensen geboren. Ze hebben geen alleen maar geestelijk huwelijk, waarin men als broer en zuster samenleeft, zoals in de christelijke traditie ten tijde van de oude kerk, ook in de tijd van de moderne devotie, wel is geprobeerd. Hebben ze dan alleen geslachtelijke gemeenschap. omdat dit roeping en plicht is van Godswege, met het nog op de procreatie, zonder lichamelijk genot, zonder dat ze "warm" worden, zoals dit genoemd wordt? In die richting hebben kerkvaders en reformatoren ook wel eens gewezen. Het lijkt echter een bijzonder cerebrale gedachte. Of is er wel echt lichamelijk genot, maar wordt dat op de debetzijde van de oude Adam (die trouwens alleen maar debetposten heeft) geschreven? Met deze manoeuvre zou men z'n dualisme totaal geconsolideerd hebben.

'k Heb deze vraag over de coïtus meer dan eens voorgelegd aan ultra-gereformeerde theologen. Tot mijn niet geringe verbazing ging men met een diep stilzwijgen aan mijn uitdrukkelijk gestelde vraag voorbij. Toch acht ik de vraag niet frivol. Ze is ook niet niet-ter-zake. Integendeel. Ze schiet in de roos. De seksualiteit is een van de meest fundamentele elementen in alles wat met de geboorte gegeven is. Hoe men dit element verwerkt vanuit de wedergeboorte is daarom van medebeslissende betekenis voor de verhouding, waarin men de geboorte en de wedergeboorte, het natuurlijke en het geestelijke ziet staan. Aanvaardt men de geslachtsgemeenschap, met haar verrukking, dan aanvaardt men in beginsel alles. Bijvoorbeeld ook het spel. Wat doen volwassen mensen in het liefdeleven anders dan spelen, puur voor hun plezier? Aanvaardt men dit positief en bewust, dan staat men ineens totaal anders in de wereld. Men kan dan als geestelijk mens met lust kijken naar een voetbalwedstrijd en in het plezier dat men -- ook als men tegen de dood aan leeft -- daarin heeft, een moment van de heiliging vinden.

Het probleem van het dualisme is echter niet van vandaag of gisteren. We mogen het beslist niet alleen de ultra-gereformeerden ten laste leggen, al hebben zij er voor ongeteld veel mensen en dat in de levenspraktijk en het levensgevoel wel een bijzonder nijpende vorm aan gegeven. In wezen heeft de christenheid er altijd mee getobd. Zij heeft er vele vormen voor gevonden. Het is een probleem, dat met het christendom als zodanig gegeven is. Men kan het op de formule brengen, dat het gaat om de verhouding van de geboorte en wedergeboorte of van het natuurlijke en het geestelijke. Men kan het vraagstuk ook in wijder verband zetten. Dan vindt men z'n achtergronden en eigenlijke oorzaken. Welke is de verhouding van natuur en genade? Als we iets minder belaste termen gebruiken en het vraagstuk op het zuiverst formuleren, vragen we: welke is de verhouding van de schepping en de verlossing?

Met deze vraagstelling staan we helemaal op de bodem van de feiten. Aan de ene kant is er het feit van de werkelijkheid van de wereld, in natuur en geschiedenis. Er is iets. Er is niet niets. Tenminste, dat geloven we. Het is een stukje gelóóf, met name israëlietisch en christelijk en van daaruit ook europees geloof, dat de werkelijkheid niet een sluier van schijn is, welke de afgrond van het niets bedriegelijk bedekt. Ze is er werkelijk. En ze is werkelijk. Dit realiteitsgevoel wordt in het christelijke dogma van de schepping geformuleerd, onderstreept en vastgelegd. Bovendien zegt dit

dogma niet alleen dat de wereld werkelijkheid is, maar ook dat deze werkelijkheid goed is, want door God gewild en geponeerd.

Aan de andere kant is er het feit van de verkiezing van Israël. Het wordt uitgezonderd uit alle volkeren van de aarde. Het wordt opgenomen in het verbond van de genade. Het ontvangt de wet van God. In dat alles wordt het totaal uitgeleid uit het diensthuis van het heidendom en de demonen. De profetie en de psalmodie ruisen uit dit alles op. Maar het is niet genoeg, hoe veel het ook is. Ten laatste zendt Hij zijn Zoon. In hem en in zijn werk wordt het doel bereikt. Is het het doel van de schepping? Of alleen het doel van de verkiezing van en het verbond met Israël? Is het wel het doel van deze laatste? Is het niet middel -- noodmaatregel -- om het doel van deze laatste (de wereld als rijk van God) te bereiken? Hoe dat ook zij, het Christusgebeuren is -- in de kontekst van de geschiedenis van Israël -- een geweldige realiteit. Het is een geheel eigen realiteit. Ook een geheel nieuwe. God wordt mens. Het rijk krijgt vaste voet. De schuld wordt verzoend. De dood wordt overwonnen. Het eeuwige leven wordt aan het licht gebracht. De verlossing geschiedt. De Geest wordt uitgestort. Mensen worden geroepen en wedergeboren. Ze worden verzameld in de kerk. Daar wordt het heil verkondigd. Men krijgt er deel aan (buiten de kerk -- dat is: buiten de gemeenschap met Christus -- geen zaligheid). Men viert het ook. De liturgie wordt van creatuurlijke lofprijzing tót aanbidding van het heil.

Hoe verhouden zich deze twee realiteiten tot elkaar: enerzijds de werkelijkheid van de wereld, in natuur en geschiedenis, anderzijds het heil, in Israël, de Christus en de kerk? De christenheid is steeds van beide realiteiten diep onder de indruk geweest. De ene keer meer van de ene realiteit, de andere keer meer van de andere. Maar vrijwel nooit is zij uitsluitend van slechts een van deze realiteiten, met verwaarlozing van de andere, onder de indruk geweest. Dan raakte zij buiten de grenzen van het christelijke geloof. Zodra men alleen weet van het heil, de verlossing, zit men in de gnostiek. Zodra men alleen weet van de schepping zit men in de ultra-vrijzinnigheid. Beide mogelijkheden zijn niet meer als christelijk te verstaan. Zij zijn nauwelijks kettters te noemen. Daarvoor wijken ze te ver af.

Maar men is er nog niet, als men beide wil vasthouden. Men staat dan voor de vraag, in welke onderlinge verhouding men ze wil vasthouden. Is de verlossing totaal in de plaats gekomen van de schepping? En waarom dan? Omdat de schepping als zodanig slecht was en nodig vervangen moest worden? Dat is het antwoord van de gnostiek. Of omdat de schepping door de zonde dusdanig slecht was gewórden, dat er niets meer aan op te knappen viel en er wel een nieuwe schepping, een nova creatio in de plaats moest komen? Dat is het doperse antwoord, eventueel met alle revolutionaire geweld, dat daarmee in de zestiende eeuw verbonden was en door de revolutionaire christenen in onze tijd er weer mee verbonden wordt. Of ligt de zaak veel soepeler en geleidelijker? Was de schepping als zodanig onvolledig, een verbum abbreviatum, een afgekort en onderbroken woord?

Had de Here God zich in de schepping pas ten dele uitgesproken en sprak Hij zich in de incarnatie pas volledig uit? Het is een gedachte, welke in de christenheid telkens opduikt. Het duidelijkst kwam ik haar tegen bij Wessel Gansfort. Bij de vaders van de ethische theologie komt men haar tegen in deze vorm, dat de incarnatie de vervulling is van de schepping, omdat pas in de incarnatie de humaniteit de gestalte van diviniteit en de diviniteit het gehalte van de humaniteit is geworden of is gebleken te zijn. Karl Barth heeft diepere tonen aangeslagen. Hij stelt zuiver supralapsarisch -- het supralapsarisme alleen gereinigd van het denkbeeld van het eeuwige decreet

-- dat God zichzelf kiest als de God van de mensen. In dat kiezen poneert God zichzelf, roept Hij zichzelf bijkans in het aanzijn, laat Hij althans zijn wezen opgaan. Het verbond, de genade is alles. Het is althans het eigenlijke. Terwille daarvan heeft God de wereld in het aanzijn geroepen. De schepping is de uitwendige grond, de sacramentele praefiguratie van het verbond. Het verbond is op zijn beurt de inwendige grond van de schepping, dus datgene, waar het in de schepping eigenlijk om te doen is. Het is gerealiseerd in de persoon en de geschiedenis van Jezus Christus. In hem en in hem alleen is God inderdaad de God van de mensen. Dat is de eigenlijke werkelijkheid, welke aan alle werkelijkheid voorafgaat, zelfs aan die van de zonde. De verlossing, het heil, de genade, de gemeenschap van God met ons en van ons met God is het alles overheersende. Rome heeft sinds eeuwen de kwestie weer heel anders gesteld. In de zonde is de mens wat kwijtgeraakt. Namelijk zijn gerichtheid op en zijn verbondenheid met God, met het leven van de drieënige God, met het bovennatuurlijke. In de bovennatuur ligt de eigenlijke bestemming van de mens. In Christus wordt hem de weg weer geopend om deze bestemming te bereiken. De Reformatie stelde daar tegenover, dat de mens niet zozeer iets is kwijtgeraakt (of het moest zijn gerechtigheid zijn), maar eerder er iets bij gekregen heeft. Namelijk de zonde (de schuld van de zonde, ook de macht van de zonde) en het tijdelijke en eeuwige verderf. De verlossing bestaat dan daarin, dat hij daarvan -- van wat hij zich op de hals gehaald heeft -- verlost wordt. In haar kern is zij verzoening van de schuld en rechtvaardiging van de goddeloze. Per definitie wordt de mens dan door de verlossing in de schepping teruggezet, zelfs in haar gevallen staat.

Voor de vraag, hoe men de verhouding van de geboorte en de wedergeboorte, het natuurlijke en het geestelijke moet zien, maakt het een enorm verschil, welk van de genoemde antwoorden men kiest. Persoonlijk zou ik beslist voor het laatste antwoord willen kiezen. Het houdt in, dat de Here God met de schepping een andere bedoeling had en heeft dan wat Hij in de verlossing realiseerde. De bedoeling met de schepping is, dat het bestaan zich voor Gods aangezicht verheugt in zichzelf en zo lofzeggende dienst van God is. In de verlossing heeft de Here God een enorme omweg moeten maken. Dat lag aan de zonde. Daar moest de middelaar aan te pas komen. En moest verzoening geschieden. De zondaar moet van genade gaan leven. Daar komt hij nooit toe zonder de werking van de Geest. Om te werken moest de Geest uitgestort worden en gaan inwonen. Dat alles is een enorm proces. Het is vooral een proces van verbrijzeling, verbrijzeling van God in de dood en het offer, verbrijzeling van de mens in het erkennen en belijden en nog meer in het loslaten van z'n schuld.

Daarvoor is dat hele apparaat nodig van Israël, zijn Messias en de kerk. Maar het doel ligt niet daarin, dat de zondaar op de knieën komt en dat God hem genadig kan zijn. Dat is wel nodig. Het kan niet anders. Het hoort wezenlijk tot het waarachtige geestelijke leven. Het is er de diepgang van. Maar het is niet het doel. Het doel is, dat de schepping door de verlossing weer uit de afgrond van de verlorenheid gehaald wordt, gered wordt en zo weer schepping kan zijn, er kan zijn voor Gods aangezicht en ook weer kan zijn, wat ze is, namelijk schepping. De verlossing is belangrijker dan de Verlosser. Datgene wat verlost wordt is belangrijker dan de verlossing. Dat het weer is en weer kan zijn, is belangrijker dan dat het verlost is. De oorspronkelijke bestemming is ook de uiteindelijke. Ze bestaat uitsluitend daarin, dat het bestaan zich verheugt in zichzelf, voor zijn aangezicht, Hem lofzeggend dienend. De beleving van de totale wereldwerkelijkheid, in natuur en geschiedenis, als rijk van God hoort nog veel wezenlijker tot het geestelijke leven dan de doorleving van de zonde en de genade. Het echte geestelijke leven bestaat in het natuurlijke leven, op de rechte wijze beleefd, dat is: door

de zonde en de genade, door de dood en het eeuwige leven heen als (verloste) schepping.

Is dit de zuivere reformatische opvatting? Worden we zó door Calvijn bijvoorbeeld in de wereld gezet? Zo positief? Zo genietend? Men weet het nooit helemaal zeker. Ik houd het er voor, dat de geschetste wijze van beleving van de dingen in de lijn van Calvijn ligt. Maar bij Calvijn moet men toch steeds een zekere, smartelijke verscheurdheid constateren. Enerzijds zegt hij, dat de politiek een heilige zaak is, anderzijds dat het hemelse leven oneindig veel beter is dan het aardse. Bedoelt hij met het "aardse leven" inderdaad het aardse leven? Ware dat niet blasfemisch tegenover de Schepper? Bedoelt hij in wezen niet het zondige leven? En heeft hij dan niet gelijk? Blijft de zonde niet een smartelijke scheur aanbrengen in de hele christelijke existentie? Maar hoe onderscheidt men zuiver tussen het zondige en het aardse leven? Daar komt toch alles op aan?! De zonde huist niet in het aardse, in het stoffelijke en zichtbare. De zonde huist in de wil. Men moet naar mijn inzicht op dit punt scherper en zuiverder onderscheiden dan Calvijn gedaan heeft.

Het is intussen maar al te goed begrijpen, dat de christenheid in alle eeuwen dusdanig verbaasd en verrast is geweest over de bijzondere openbaring, over de genade voor zondaren, over de verlossing uit de eeuwige verlorenheid, over het eeuwige leven, dat ze de verwondering over de schepping vergat. In de theologie van K. Barth is deze gang van zaken tot zijn hoogtepunt gekomen. Bij hem wordt het zijn door het heil verslonden. God gaat op in zijn genade. In dat opzicht zijn barthianen en ultra-gereformeerden broertje en zusje van elkaar. Toch heeft alles bij de ultra-gereformeerden een andere kleur en toon. Waar moet men hen dogmenhistorisch plaatsen? Liggen zij op de lijn van een radicale vereenzijdiging van de verscheurdheid in Calvijns denken? Of is hun plaats ergens tussen het gnostische en het doperse in? In ieder geval: terzake van het eerste artikel (Van God de Vader en onze schepping) kan men -- evenzeer als terzake van het tweede en het derde artikel (over het werk van Christus en dat van de Heilige Geest) -- ketterse gevoelens bij de ultra-gereformeerden ontwaren, die bepaaldelijk niet van onschuldige aard zijn. Wie over het zijn verkeerd denkt, denkt perse ook verkeerd over het heil.

De grote vraag, die in al deze kwesties een rol speelt, is deze: wat is gemeenschap met God? Is daar de hemel voor nodig? Moeten we daarvoor boven de tijdelijkheid en de zichtbaarheid uit? Zit er iets ontologisch in? Of is het geweten daarvoor voldoende? Dan kan ik op de aarde blijven, in de geschapen werkelijkheid. Maar in mijn geweten besef ik, dat de Here God een welgevallen aan mij, vreugde over mij heeft. Op mijn beurt heb ik weer vreugde daarover, dat God vreugde over mij heeft én daarover dat God is en dat Hij God is. Daarover, dat zijn vreugde tot in mijn diepste zelf is doorgedrongen heeft Hij weer vreugde. En zo tot in het oneindige. De kern van alles ligt daarin, dat ik mij verheug over mijzelf met de vreugde waarmee de Here God zich over mij verheugt. Dát is "gemeenschap met God"! Alleen bij deze definitie heeft men enige kans, een enigszins zuivere verhouding tussen het natuurlijke en het geestelijke leven te vinden, zowel in de theoretische doordenking als in de praktische doorleving.

## **12. Boven het ethische uit**

Na deze uitvoerige bespreking van de vele mogelijke verhoudingen van het geestelijke tot het natuurlijke zijn we rijp voor de behandeling van een

onderdeel van dit totale complex van vragen. Ik bedoel: de positie van het ethische in het christelijke. In onze doorlichting en beschrijving van de ultra-gereformeerdheid kwamen we dit onderdeel reeds even tegen. Het werd voor onze aandacht helemaal concreet in de gestalte van de geestelijke mens in de onaantastbaarheid van zijn genadestaat, hoe hij zich in de praktijk van het dagelijkse leven ook gedraagt.

Deze figuur is slechts symptoom en exponent van de ultra-gereformeerdheid als zodanig in haar verhouding tot het ethische. Ultra-gereformeerde christenen maken over de hele linie de indruk, dat zij in zekere zin boven het ethische uit zijn. Zij staan er althans wat buiten. Zij zijn er in ieder geval niet diep in geïnteresseerd. Hun interesse ligt elders. Het ligt vrijwel uitsluitend in het religieuze. En dan in het religieuze bij uitstek: in het zondaar-zijn van de mens en in zijn wedergeboorte. Zij zijn daarbij zonder enige twijfel niet blijven steken in wat S. Kierkegaard de religiositeit A noemt: het algemeen menselijk religieuze. Maar zij zijn toch wel enigszins door de religiositeit B, het specifiek-christelijk religieuze heengesloten. Zij staan niet, in de hartstocht van de innerlijkheid, stil voor het absurde (de term is van Kierkegaard) van God-in-de-tijd, voor de kleine, zichtbare God van de christenen (Irenaeus), voor de historische Christus en zijn in de geschiedenis volbrachte werk van de verlossing. Zij staan evenmin stil voor de uitgestorte en inwonende Geest en zijn werk van de bemiddeling van het heil, dat hij ook in het historische proces van de loop van het apostolische Woord volbrengt. De Geest is senkrecht von oben (om met K. Barth te spreken) in de ultra-gereformeerdheid. Hij is ook (weer met Barth) het laatste woord dat er te zeggen is, het concreetissimum van het beslissende ogenblik. De ultra-gereformeerden zijn in het religieuze meer dan christelijk, ze zijn hyper-christelijk en dreigen daardoor a-christelijk te worden.

Wanneer men zo het historische loslaat, in de religie, is men eo ipso verder van het ethische afgeraakt. Het historische heeft om zo te zeggen een innige, geestelijke verwantschap met het ethische. Dat geldt cultuurwijsgerig. Men zie het levenswerk van E. Troeltsch. Zijn grondgedachte was deze, dat men uit de stroom van de geschiedende werkelijkheid de zedelijke waarden en normen moet opvissen en in een -- altijd relatieve, individuele en tijdelijke -- tegenwärtige Kultursynthese moet samenvatten. Aan de tegenovergestelde kant staat iemand als J. H. Gunning Jr, een van de vaders van de ethische theologie. Bij hem verdicht het woord "ethisch" zich christelijk-mystiek in die mate, dat het nauwelijks meer vertaalbaar is met het woord "zedelijk", laat staan met het woord "moreel". Het wordt bijna identiek met het woord historisch. "De waarheid is ethisch" betekent: ze is werkelijkheid geworden in de geschiedenis, in de gestalte van de vleesgeworden en verheerlijkte Heer.

Zolang men, hoe dan ook, aandacht houdt voor het historische loopt men een goede kans, ook aandacht te houden -- ook nu weer: hoe dan ook -- voor het ethische. De ultra-gereformeerden staan steeds op het punt, de aandacht voor het historische te verliezen, zowel christologisch als pneumatologisch. Daaraan zal het liggen, dat zij de indruk maken, op een zo vreemde en hulpeloze wijze tegenover het ethische te staan. Van goede werken hoort men in hun preken en dogmatische uiteenzettingen nooit of nauwelijks. Daarvan te spreken lijkt hun een roomse ketterij. Terwijl het Nieuwe Testament er toch op alle bladzijden overvloedig en onbekommerd over spreekt. De bergrede lijkt wel niet in de evangeliën te staan. Ze wordt -- althans als regel voor het christelijke leven -- overgeslagen. Maximaal is zij kenbron van de ellende van de mens. Van het stuk van de dankbaarheid weet men natuurlijk, met de Heidelbergse Catechismus, wel te spreken, maar men vat het toch vooral in mystieke zin op. Nu is dat ook een kostbare zaak: de dankbaarheid in de

vorm van de innerlijke verknechting, het inwendige vermaak over de genade, verlossing en de onuitsprekelijke, eeuwige verkiezing. Maar de gereformeerde vaders kwamen dan toch met de tien geboden, de tien "woorden van het leven" aanzetten. Gereformeerd genomen moet de dankbaarheid ook ethische gestalte krijgen. De roep om een "praktisch christendom", ja om een "social gospel" klinkt zuiver gereformeerde mensen als muziek in de oren. Ultra-gereformeerde mensen huiveren bij deze roep echter van zoveel "arminianerij".

Men kan niet zeggen, dat de ultra-gereformeerden volledig naar het andere uiterste zijn door geslagen. Dat ligt in het libertinisme. Daartoe is het in de christelijke traditie meer dan eens gekomen. Men denke aan de Broeders en Zusters van de vrije Geest! In het libertinisme is de geestelijke mens zo geestelijk, dat er voor hem geen onderscheid meer is tussen goed en kwaad. In zijn geestelijkheid is hij boven deze aardse, natuurlijke onderscheiding verheven. Ook het kwaad (in de aardse, natuurlijke zin) is voor hem in de geestelijke zin van het woord goed. Hij kan de teugels vieren. Hij kan aan al de lusten van het vlees toegeven. Want bij hem is het alles vergeestelijkt. Gewoonlijk heeft dit libertinisme een pantheïserende achtergrond. Zoals de onderscheiding tussen goed en kwaad wegvalt, zo ook die tussen God en de wereld, tussen de Schepper en het schepsel. "Niets is wat niet goddelijk is. Ik ga maar en ben. Ik geef geen namen" (J. C. van Schagen). De innerlijke schoonheid en kracht, het consequente van deze opvatting en houding zou ik niet graag willen ontkennen. Maatschappelijk kan het natuurlijk niet, werkelijk libertijnistisch te leven. Christelijk-religieus aan het stellig ook niet. Ook het gereformeerde christendom heeft hier steeds een stokje voor gestoken. Maar merkwaardig is het feit, dat de ultra-gereformeerde nooit ontaard is in libertinisme. Daarvoor stond men te zeer, in steile en diepe afhankelijkheid, voor de majesteit van God. Men was en is allergisch voor pantheïsme. Daardoor kan het in die vreemdheid tegenover het ethische niet komen tot libertinisme.

Maar het oorspronkelijke gereformeerde accent op de heiliging is toch ook niet te vinden in de ultra-gereformeerde. Vanuit Calvijns gedachtenwereld gezien wordt een mens toch door God "gearresteerd" en in beslag genomen, niet zozeer opdat hij verlost zou worden en voor eeuwig behouden (dat is slechts middel tot het doel), maar opdat hij een verlost bestaan zou gaan leiden in heiligheid, waardoor het rijk van God komt, zijn naam geheiligd wordt, zijn wil geschiedt -- en dat over de volle lengte en de volle breedte, over de hele oppervlakte van het individuele en gemeenschappelijke bestaan. De uitverkoren en krachtadig bekeerde mens wandelt over de flatstones van de goede werken door de modder van de gevallen schepping, over het pad van de heiliging in en naar het eeuwige leven. De subjectieve soteriologie is in de Institutie van Calvijn op dit stramien geborduurd. De heiliging staat voorop. Om haar gaat het. Niet om het getuigenis, zoals K. Barth wil: der Christ als Zeuge, de christen als christen alleen voorkomend in het munus propheticum van Christus (in zijn munus sacerdotale en regium zijn alle mensen als zodanig inbegrepen). Maar ook niet puur om het heilsbezit. Daartegen opponeert K. Barth in zijn K.D. IV, 3 terecht. Tertium datur! Dat derde, die zuivere tussenweg is de these, dat het om de heiliging gaat.

Deze stand van zaken is bij de ultra-gereformeerden verdwenen. De dynamiek van het leven in de worstelingen van de heiliging is tot stilstand gebracht. Ze is vervangen door een zekere statiek van ten eerste het lijdelijk wachten op het grote ogenblik, het "stondetje van de minne", ten tweede de blikseminslag van de Geest senkrecht von oben, en ten derde de genietende zekerheid van de eeuwige verkiezing en de eeuwige zaligheid.

De wet is in de christelijke existentie dan ook een heel andere rol gaan spelen. Men kan naar mijn inzicht volkomen terecht zeggen, dat de wet sinds Calvijn in de gereformeerde christenheid een zo grote, positieve plaats heeft gekregen dat het christelijke leven een wettisch karakter heeft ontvangen. Men genere zich daar niet voor, ook niet tegenover de Lutheranen. De wet is tenslotte meer dan het evangelie. "Evangelisch" leven is werkelijk niet het toppunt van zaligheid en zedelijkheid. De wet is de vorm van het rijk. Zij brengt een zekere hoofse ridderlijkheid in het christelijke bestaan aan. Zij is de levende wil van God, die voortdrijft in het leven en in het historische proces. Zij is een dynamische macht. Zij is virulent in de existentie.

Bij de ultra-gereformeerden is de wet niet weg. Integendeel! Enerzijds functioneert zij, al te overvloedig, al te eenzijdig zelfs, als alleen maar of vooral als kenbron van de ellende (lutherse infectie?). Anderzijds is zij verward tot harde volkszede. Dit laatste is het ergste. Het ergste is daarin niet eens de hardheid, waaronder talloze levens en gemeenschappen gebukt gaan, waardoor ze op onherstelbare wijze gekoeioneerd en geschonden worden. Erger is het feit, dat de wet tot volkszede is geworden. Ze heeft iets onbeweeglijks gekregen. Er is geen verandering meer in aan te brengen. Het allerergste is echter, dat de wet, zo tot volkszede geworden, zonder religieuze betekenis is. Bij Calvijn en de oorspronkelijke gereformeerde vaders was ze vorm van het rijk. Het hele leven werd er in eindeloze strijd en bonte afwisseling door gereguleerd. Dat was althans de bedoeling. Zo werd God gediend. Het leven werd daardoor tot aan de rand toe vol van het heil en de glorie van God. Het heil werd omgezet in menselijke levenswerkelijkheid en deze levenswerkelijkheid was het "meerdere" stukje van de glorie van God ("ad maiorem" gloriam dei!). Wat is van deze levensmoed en van deze moed voor de wereld, van deze ridderlijke dapperheid ("vroomheid" in de oorspronkelijke zin van het woord) over bij de ultra-gereformeerden?

Nu is het ook ongehoord moeilijk, in het oorspronkelijke gereformeerde evenwicht terzake van de betekenis van de wet, terzake van de plaats van de heiliging en zo terzake van de positie van het ethische te blijven. Het vraagstuk, dat in dit gereformeerde evenwicht een zekere oplossing heeft gevonden, is altijd ook ongehoord moeilijk geweest. Hoe moet men vanuit het evangelie het ethische beoordelen?

Het ethische is toch onder meer dit, dat de mens handelt, dat hij iets doet. Verder houdt het in, dat hij iets goeds doet, naar normen handelt, waarden realiseert, de wet vervult, de wil van God tot schepselmatige werkelijkheid laat worden. In de derde plaats houdt het in, dat er kennelijk iets van de mens verwacht wordt, zoals de mens zichzelf ook mag verstaan als iemand, van wie iets verwacht wordt en dus ook iets van zichzelf mag verwachten. Houdt het tenslotte niet ook in, dat wat zo -- door het ethische handelen -- tot stand komt, ook iets waard is, niet alleen voor het ethische subject (vorming van de persoonlijkheid), ook niet alleen voor het ethische object (opbouw van de gemeenschap), maar ook voor God? Is het niet onvermijdelijk, mét dat men het ethische ruimte geeft, te spreken van de verdienstelijkheid van de goede werken, in ieder geval in deze zin, dat ze -- ook voor God -- wat waard zijn, maar toch ook in deze zin, dat er iets door bereikt wordt, grof gezegd dat we er de hemel mee verdienen, fijner gezegd dat we er het eeuwige leven door bereiken?

Verdraagt het evangelie het ethische? Spreken de ultra-gereformeerden niet een waarheid uit, zelfs een kernwaarheid van het evangelie, als ze zeggen, dat een mens geen zuchtje aan zijn zaligheid toedoet, dat het alles alleen maar pure genade, vrije en soevereine genade van God is? Vanaf de vroegste

tijden heeft men daarmee te worstelen gehad. Paulus had al veel te stellen met de vraag, hoe zijn, hoe hét apostolische evangelie zich verhoudt tot de wet van God. Is het waar, wat alle protestantse dogmenhistorici elkaar -- in een dogmatische benauwdheid van geest -- naschrijven, dat men al heel gauw van het paulinische evangelie niets meer verstond en de zaak moralistisch radicaal omhoog, zelfs in haar tegendeel liet verkeren, doordat men het evangelie als nova lex ging verstaan? Was dat moralistisch bedoeld en verstaan? Stond het niet veeleer in de context van een stuk pneumatisch leven? En is het niet wezenlijk voor het pneuma, dat het ethische er een moment van is, even wezenlijk als het voor het ethische is, (slechts) moment in het pneuma te zijn? Het Pinksterfeest is toch het feest van de gave van de wet? De Geest hanteert toch -- op een veelvoudige wijze -- met name de wet?

Maar met de verwijzing naar de Geest is men er niet. Men kan wel van een vraagstuk zeggen, dat het pneumatologisch doorlicht moet worden en dan alleen doorzichtig wordt. Maar zo'n pneumatologische doorlichting is zelfs een heel karwei. Hoe verhoudt zich het evangelie tot de wet? Is het afschaffing van de wet? Is het vervulling van de wet? Is het herstel, wederoprichting van de wet? Men kan ook omgekeerd vragen. In het Nieuwe Testament wisselen de indicatief en de imperatief op een onbekommerde wijze elkaar af. Maar wie ziet kans, de verhouding van de imperatief tot de indicatief op een zodanig zuivere wijze op formule te brengen, dat de imperatief in de indicatief gefundeerd blijft en toch niet ophoudt, echte imperatief te zijn?

Dat zijn allemaal nog maar formele omschrijvingen van het vraagstuk: evangelie en wet, imperatief en indicatief. We moeten ook op de inhoud letten. Dan wordt het ons, ethisch genomen, groen en geel voor de ogen. Is de inhoud van het evangelie niet ook, zelfs centraal, op de formule te brengen van de rechtvaardiging van de goddeloze? Kan het geweten dit gewicht van het evangelie dragen? Gaat deze inhoud van het evangelie niet rechtstreeks tegen het geweten in? Het geweten blijft mij alsmaar aanklagen, satanisch mij verwijzende naar de eeuwige verdoemenis. Maar God spreekt mij in zijn genade alsmaar vrij. O. Noordmans heeft dit op de prachtige formule gebracht, dat de grote ethiek van het evangelie in de plaats komt van de kleine ethiek van het geweten. Maar is het geweten door zo'n prachtige formule gerustgesteld? En heeft men in deze formule werkelijk plaats gevonden voor het ethische in strikte zin. De grote ethiek van het evangelie! Prachtig! Maar is deze ethiek nog ethisch? Wordt het ethische niet ook zo doodgedrukt door het evangelie? Vergeving is toch iets, wat dwarsdraads tegen alle ethiek ingaat en daarmee de humaniteit op het ergste schendt? Het is de glorie van de anselmiaanse leer van de verzoening door voldoening, dat zij -- zij het heel diep in de mysteriën van het goddelijke handelen -- tast naar de ook ethische gronden van de rechtvaardiging van de goddeloze. De straf is gedragen. De toorn is gestild. Aan de gerechtigheid is genoegdoening geschied, geen compensatie, maar echte satisfactio. Het is zonderling, dat men aan vrijzinnige zijde nooit enig oog heeft voor deze humanistische gronden, welke de anselmiaanse leer in het evangelie van de goddelijke liefde aanbrengt. Het is ook zonderling, dat de ultra-gereformeerden wel strak staan op de anselmiaanse satisfactietheorie, maar daardoor niet uit hun verlamdende vreemdheid tegenover het ethische worden gerukt.

Nu zijn er nog erger dingen -- erger vanuit de gezichtshoek van het ethische -- dan de rechtvaardiging van de goddeloze in het evangelie aan te wijzen. Het heilsproces is niet alleen christologisch te beschrijven. Het moet ook pneumatologisch beschreven worden. De bemiddeling van het heil hoort evenzeer, even wezenlijk tot het heilsproces als de verwerving van het heil. Van de toeëigening van het heil is precies hetzelfde te zeggen. Het heil moet

in geloof ontvangen, aanvaard, beleefd, beleden en gevierd worden. Dan pas is het compleet heil. Ook dat is het werk van de Heilige Geest. Maar wie gelooft het? Wie gelooft het niet? Treedt daar niet de grote waarheid van de dubbele praedestinatatie op? Hebben de ultra-gereformeerden niet gelijk met de hun zo dierbare formule, dat God onderscheid maakt waar geen onderscheid is? Ze staan daarmee in ieder geval diametraal tegenover de aristotelische formule, dat God zich op gelijke wijze tot allen verhoudt (deus se aequaliter ad omnes habet). Nu is het prettig voor een christen, aan de dans van het aristotelische denken ontsprongen te zijn. Het zou er op kunnen duiden, dat het evangelie tot hem doorgedrongen is. Maar hoe staat het ethische te kijken bij die formule, dat God onderscheid maakt waar geen onderscheid is? Staat het niet te trillen van ingehouden woede? Heeft Luther niet, toen hij dit in het handelen van God ontdekte, toorn over God en afschuw van Hem gevoeld? Is de resignatio ad infernum, de overgave aan het welbehagen tot in de hel toe niet de geluidsbarrière, waar het in elke christelijke existentie doorheen moet? Maar betekent dat niet, dat evenals het vliegtuig de snelheid van het geluid wij de snelheid van het ethische voorbijgestreefd zijn, de grenzen van het ethische overschreden hebben, het ethische voorgoed achter ons gelaten hebben? Dat zou de vreemdheid van de ultra-gereformeerden tegenover het ethische verklaren. Ze zijn dusdanig gefascineerd door het hoge mysterie van de goddelijke praedestinatatie, dat ze alle zintuigen voor het ethische dreigen kwijt te raken. Zelfs Calvijn sprak van een decretum horribile. Is er een parallel van de anselmiaanse satisfactieleer als ethische verzachting, zelfs fundering van de waarheid van de rechtvaardiging van de goddeloze (zij het met de steeds boven-ethische kern van de plaatsvervanging)? Is er zo'n parallel voor een ethische verzachting of zelfs fundering van de waarheid van de dubbele praedestinatatie? Men zal niet in een zekere geestelijke afstomping en stupiditeit mogen blijven staan bij die formule, dat God onderscheid maakt waar geen onderscheid is. Men zal er op zijn minst de formule aan toe moeten voegen, dat God oorzaak uit zichzelf genomen heeft, althans voor de genadige verkiezing. Men zal echter ook de veronderstelling moeten opperen, dat God in zichzelf, in zijn eeuwige wijsheid, in ieder geval in zijn goddelijk welbehagen goede gronden zal hebben voor zijn tweevoudig, verkiezend en verwerpend handelen. Maar dan zal men er bij moeten zeggen, dat deze gronden ons totaal ontgaan. Men zal zich ook af moeten vragen, of het evangelisch ons geoorloofd is, zo lang en zo gefascineerd te blijven kijken naar het mysterie van de dubbele praedestinatatie. Moet men het gelaat niet meer wenden naar de barmhartigheid van God te onswaart, in Christus? Niet, dat dat zoveel helpt tot redding van het ethische. Het kan ons wel van de wanhoop redden.

Is men er met de oude solutie, dat men aan het ethische, denkende vanuit het evangelie, een plaats geeft onder het hoofd "burgerlijke gerechtigheid"? Dat het daar een plaats moet hebben spreekt volmaakt vanzelf. Neem de gerechtigheid weg en de staat wordt een roversbende (Augustinus). Maar kan men over de burgerlijke gerechtigheid spreken als over "slechts" burgerlijke gerechtigheid? Kan men zeggen, dat zij natuurlijk geheel iets anders is dan de ware, de geestelijke gerechtigheid, die alleen voor God geldt? Kan men zo atheïstisch over het wereldlijke leven spreken? Stelt de Here God de burgerlijke gerechtigheid niet op zeer hoge prijs? Wat wil Hij eigenlijk, als het er op aankomt, anders dan een samenleving van mensen, waarin de lijnen van de gerechtigheid en de liefde en alle andere trekken van zijn beeld getrokken worden? De politiek is toch een heilige zaak? Is zij niet de heiligste zaak die denkbaar is?

Met deze vragen hebben wij het vraagstuk van het ethische weer ingebed in het vraagstuk van de verhouding van het natuurlijke en het geestelijke. Aan het einde van de behandeling van dat vraagstuk pleitte ik voor een volledige integratie en synthese van beide. Het geestelijke leven is identiek met het natuurlijke leven, op de rechte wijze doorleefd. De verlossing bestaat uiteindelijk daarin, dat we tot de schepping terugkeren. Moeten we zo niet ook zeggen, dat het evangelie uiteindelijk daarin bestaat dat we tot de wet terugkeren en de genade daarin dat we tot het ethische terugkeren? In het genadeverbond zijn we weer op weg naar het werkverbond. Ik zou daarin nog een stap verder willen gaan. In de terminologie van S. Kierkegaard gezegd: als we de religiositeit B, het christelijke, maar ver genoeg doorvoeren komen we ook weer terug bij het aesthetische of, omgekeerd gezegd, keert ook het aesthetische terug. Het einde van de verlossing, het neusje van de zalm van het evangelie is de genieting, de pure genieting, het aesthetische, maar zonder de component van de wanhoop en de vertwijfeling, de *fruitio dei*, maar ook de *fruitio mundi* en -- dat is het uiterste! -- de *fruitio sui*.

Ik weet, met deze gedachten over de terugkeer tot de schepping, het werkverbond, het ethische en het aesthetische ben ik ver over de grenzen van de reformatorische traditie gegaan. Ik pleit ermee voor een levensgevoel, dat de hele reformatorische christenheid vreemd moet voorkomen. Wezenlijk in de heiliging is: genieten van Ajax en Feyenoord! Maar ik houd het ervoor, dat ik op deze wijze de grondgedachten van de Reformatie en van het evangelie zoals de Reformatie het verstond alleen maar -- zij het zeer fors -- doortrek. En het zijn juist de vragen, welke de ultra-gereformeerden door hun theorie en praktijk oproepen, welke mij tot deze gedachten brengen. Dat onaantastbare wedergeboren kind van God, dat men zedelijk nauwelijks met de vinger mag nawijzen, wat hij ook uithaalt, is toch een teken aan de wand. In de daarmee gegeven constellatie van de dingen zijn ook lijnen van de Reformatie en het reformatorisch verstande evangelie doorgetrokken. Kan men daartegenover volstaan met tot de oorspronkelijke Reformatie, tot Luther en Calvijn, "terug te keren"? Is het legitieme experiment van de Nadere Reformatie in de context van de opkomende moderne tijd dan totaal tevergeefs geweest, een pas op de plaats? Ik meen, dat de ultra-gereformeerden ons aan het denken moeten zetten en dat wij dan dingen moeten gaan denken, waarvan de reformatoren zelfs niet gedroomd hebben. De evolutie van het dogma is niet beperkt tot de eerste zestien eeuwen. De laatste vier eeuwen zouden we ook wijzer hebben kunnen worden. Ik zwijg daarbij over het voordeel, dat we in de thesen over de genieting van God, van de wereld en van onszelf, ook het levensgevoel van de moderne tijd in de christelijke existentie geïntegreerd hebben.

### **13. Positie en taak van de kerk in wereld**

De verhouding van het ethische en het evangelie staat echter in een wijder verband. In een nog wijder verband dan dat van de verhouding van het natuurlijke en het geestelijke. Ik heb nu niet meteen het -- zeer wijde -- verband van de verhouding van de kerk en de wereld op het oog. Wanneer wij ons nu tot deze kwestie zouden beperken, zouden wij ons gezichtsveld toch nog te smal nemen. Ik denk nu in eerste aanleg aan de verhouding van de *ecclesia* en de *basileia*, de kerk en het rijk.

In het historische werk van de historische Christus is op een historische wijze het eschatologische rijk opgericht. Het is het rijk van God zij het in de gestalte van het rijk van Christus. Dat is het wijdeste perspectief, dat de Schrift ons opent. Zo krijgen we werkelijk alles in het gezichtsveld. Het werk van Christus is centraal het offer van de verzoening. Completer gezegd: de

verzoening van de schuld en de overwinning van de dood. Maar daarin is het rijk opgericht. Het heeft er althans vaste voet in gekregen. De verzoening van de schuld en de overwinning van de dood vormen tezamen het heil. Maar wie de volheid en de zuiverheid van het bijbelse kerugma en het christelijke geloof tracht te bewaren, bedenkt dat het in het heil niet gaat om het heil, maar om iets anders. Dat andere is niet alleen het heilsfeit van de enkele mens en de omzetting van het heil in menselijke levenswerkelijkheid in zijn levenstijd. Het is veeleer het rijk van God, dat is uiteindelijk de totale geschapen werkelijkheid in haar verlostte staat. Tot de eschata behoren niet alleen de hemel en de hel. Die hebben zelfs als eschata iets voorlopigs, in ieder geval de hemel. Tot de eschata behoort ook de aarde, in de gestalte van de nieuwe, dat is de vernieuwde aarde.

Dat is de eschatologische gestrektheid en wijdte van het christelijke geloof: de wederkomst van de Heer, de opstanding van het vlees, het laatste oordeel, de verheerlijking van alles, nieuwe hemelen en een nieuwe aarde. Wat is er van deze eschatologische aard van de orthodoxie overgebleven in de ultra-gereformeerde vroomheid en theologie? Er is zonder enige twijfel verwachting en hoop. Maar de hoop is meestal een "hoopje" en de verwachting bestaat in een zeker afwachten. En alles is gericht op de vraag: wat gebeurt er, geestelijk, met de enkele mens? Wordt hij gearresteerd door de genade? Of zal deze genade aan hem voorbijgaan? Is hij voor eeuwig behouden of is hij voor eeuwig verloren? Zoals de historische Christus vervluchtigt tot de innerlijke en de eeuwige Christus, zoals de Geest geconcentreerd wordt in de verticale bliksemingslag in het uur van het welbehagen, zo wordt het eschaton versmald tot het eeuwige lot van de enkele mens.

Het een hangt met het ander samen. Wie het zintuig voor het volle eschatologische kwijt is, is ook het zintuig voor het historische kwijt. Hij heeft dan niet alleen niet of nauwelijks aandacht voor het historische in de zin van de objectieve en de subjectieve soteriologie. Hij heeft in het geheel geen aandacht voor de geschiedenis als zodanig, voor het wereldhistorische proces van het menselijke geslacht. Het enig belangrijke daaraan is, dat er enkele visjes -- de verkoren -- uit opgevist worden om op het droge van de eeuwige zaligheid gelegd te worden. Voor het feit dat het eschaton de consummatie van het historische proces is, dat het zo alleen het eschaton in de volle en zuivere bijbelse en christelijke zin van het woord kan zijn, dat daarom het wereldhistorische proces als zodanig voor het christelijke geloof van fundamentele betekenis is, zozeer zelfs dat alle christelijke belijden uitloopt in een theologie (of wijsbegeerte) van de geschiedenis, dat omgekeerd het wereldhistorische proces geen echte geschiedenis (samenhang, eenheid, doelgerichtheid, onomkeerbaarheid enz.) kan zijn zonder de verwachting van het eschaton -- voor al deze fundamentele feiten heeft men in een ultra-gereformeerd verband van denken geen oog meer. Toch staat en valt met het historische de humaniteit en de cultuur! Wat is de méns, als hij geen historisch-eschatologisch wezen is? Wat is de cultuur als zij zich niet uitstrekt naar het rijk van God? Ja, met het historische staat en valt het hele christelijke geloof. Het historisch-eschatologische handelen van God is de essentie van het christelijke geloof! Mozes, de profeten en de apokalyptici zijn begonnen met over de geschiedenis na te denken. De apostelen stonden midden op het veld van de geschiedenis, ze zagen met een huivering van vreugde de grote daden van God, ze trokken naar de volkeren van de aarde, zo zágen zij niet alleen de geschiedenis, zo máákten zij haar ook. De geschiedenis is -- onder meer, maar fundamenteel -- de loop van het apostolische Woord door de eeuwen en de volkeren en de kerstening van de culturen en de continenten. Alle christelijke denkers hebben dan ook, als ze enigermate christenen waren en enigermate dachten, lang en diep over de

geschiedenis gepeinsd. Augustinus is de grootste onder hen. Eventueel Hegel ook. Maar wie laat de geschiedenis helemaal schieten? Geen enkele christelijke denker. Zelfs Kierkegaard niet, al heeft hij de denknood in dit vraagstuk het diepst doorleefd.

Men moet het de ultra-gereformeerde christenheid zwaar aanrekenen, dat zij zich én soteriologisch én cultuurwijsgerig zo radicaal uit de geschiedenis heeft teruggetrokken. Met deze ketterij heeft zij de christenheid -- althans de reformatische -- van de laatste eeuwen ernstig geïnfecteerd. In onze tijd beleven we de radicale omslag in dit opzicht. De progressieve theologen en christenen zijn door Marx uit hun ultra-gereformeerde dommel wakker geschrokken. Zij weten nu van maar één ding meer. Maatschappij-kritiek is het enige evangelie. Theologie is alleen politieke theologie en anders niets. Een theologie van de geschiedenis (cq. van de hoop) is niet slechts de wezenlijke uitloper van het christelijke belijden, maar komt in de plaats ervan. De christelijke existentie en het kerk-zijn gaan op in activisme, liefst van sociaal-revolutionaire aard. Men existeert puur in het ethische. Op het moralistische -- in sociale zin -- af. Het evangelie is men dan ook kwijt. En in wezen is men nog steeds ultra-gereformeerd. Men blijft in de kennis van de ellende steken, nu op wereldniveau. Niets van wat er gebeurt en gedaan wordt (in ieder geval in onze kapitalistische wereld) is goed. Alles kan en mag alleen maar gekritiseerd worden. In plaats van geduldig en moeizaam verder opbouwen (van de sociale gerechtigheid bijvoorbeeld) moet alleen alles met revolutionair geweld omvergeworpen worden. Zelfs trekt men zich ook terug uit de geschiedenis. Marx is in wezen nog te orthodox. Men trekt zich terug in de mythe van de permanente revolutie. Dat is de nieuwe vrijzinnigheid, die als een hoge vloed komt opzetten en bezig is, de christenheid te bedelven en de kerk weg te spoelen. Ook bij deze ketterij vergeleken is de ketterij van de oude vrijzinnigheid van een gemoedelijke onschuld. De mythe van de permanente revolutie is naar mijn inzicht het klare heidendom. Maar er is verwantschap in deze ketterij met de ultra-gereformeerde heidendom. Deze verwantschap wordt met name voelbaar in het alleen maar jammeren over alleen maar de ellende. De complicaties van de verlossing en de heiliging slaat men over. Men denkt, als de bekering naar geschied is (maatschappelijk heet dat revolutie), dan is men er. Ik situeerde de ultra-gereformeerden reeds eerder in de buurt van de dopers. Het radicale christendom van onze tijd moet daar ook gesitueerd worden. Men wil geen recreatio, maar een nova creatio.

Maar keren wij terug tot ons onderwerp. De ultra-gereformeerden missen het historisch-eschatologische. Zij zien niet verder dan de ecclesia. Zij zien de basileia niet. En de ecclesia zien zij als ecclesiola in de ecclesia, als hét kerkje in de kerk, als de smalle gemeente, in principe als conventikel. Daarin ligt een ketterij op ecclesiologisch terrein. De kerk is toch méér dan alleen de ruimte voor de religie, het geestelijke leven, de bevindelijkheid -- hoezeer zij dat ook is? De kerk staat toch in de wereld?! Daar "bevindt" zij zich niet alleen. Daar is zij ook niet in geworpen, op de existentialistische manier van de Geworfenheit ins Dasein. Daar is zij van Godswege in gesteld. Daar stáát zij. Historisch-eschatologisch, vanuit het rijk gezien, is het wezenlijk voor het kerk zijn, dat de kerk in de wereld is. Zij heeft daarin een positie. Zij heeft daarin een functie. Zoals de apostelen (trouwens ook de profeten) mensen waren, voor wie het wezenlijk was, dat zij op het veld van de geschiedenis stonden, een ambt bekleedden niet primair in de kerk, maar in het rijk, zo is het ook wezenlijk voor de kerk, dat zij ook op het veld van de geschiedenis, dus in de wereld, met al haar chaos en turbulentie, staat. Dat behoort tot haar apostoliciteit.

Wat heeft zij daar dan te doen? Zij heeft allereerst open te staan voor de wereld, dat wil zeggen voor de mensen uit de wereld. Zij mag geen afgesloten groepje van lieden zijn, die het geestelijk echt goed hebben onder elkaar. Er moet steeds nieuw bloed bijkomen. In een gesprekskring, met name van intellectuelen, blijkt het altijd op enorme weerstand te stuiten, als men eens enkele nieuwe deelnemers wil aantrekken. De een heeft bezwaren tegen deze, de ander tegen die kandidaat. Een dergelijke beslotenheid is volstrekt in strijd met het wezen van de kerk. Daar moet iedereen naar binnen kunnen lopen. Sterker, de kerk moet niet alleen opstaan. Ze moet er ook op uittrekken, de wereld in. Ze moet evangeliseren. Ze moet zieltjes winnen. Die zieltjes moeten zielen worden. Ze moeten gewonnen worden voor Christus. Maar dat kan niet zonder dat ze ook gewonnen worden voor de kerk. Hoe zou een mens van Christus kunnen zijn zonder van de kerk, lidmaat van zijn lichaam, te zijn? De uitverkorenen zitten overal. Ze moeten opgezocht en verzameld worden. Wie niet evangeliseert, belijdt de dubbele praedestinatie op een ketterse wijze.

Maar dat alles niet alleen. Als de kerk zich werkelijk in het ruimere verband van het rijk weet opgenomen heeft zij niet alleen weet van de enkele mensen, die gered moeten worden. Zij heeft ook een comprehensive approach. Zij heeft ook weet van de verbanden, waarin die enkele mensen leven. Die neemt zij mee op in de rekening, als zij evangeliserend de enkele mensen benadert.

De zaak is nog veel wijder. De verbanden van het leven -- het gezin, de familie, de vriendschappen, de buurt, het dorp, de stad, het beroepsleven, de maatschappij, de cultuur, de staat enz. -- zijn meer dan alleen verbanden, waarin de enkele mensen leven. Zij zijn op zichzelf ook iets, ook voor Gods aangezicht. De gemeenschappelijkheid is in het mens zijn op zijn minst even wezenlijk als de enkelheid. De Here God is, volgens het bijbelse getuigenis (zie met name het Oude Testament) even diep, of dieper, geïnteresseerd in de vraag, hoe de gemeenschap in al haar vormen is ingericht, als in de vraag, hoe een enkele ziel er -- tijdelijk en eeuwig -- aan toe is. Het historische proces levert de ingrediënten op, waaruit Hij zijn eschaton samenstelt.

Daarom hoort het ook tot het apostolisch in de wereld staan van de kerk, dat zij zich ook richt op alle samenlevingsverbanden, op alle vormen van de gemeenschappelijkheid van het mens zijn. De kerk is volkskerk of zij is geen kerk. Zij heeft een functie in het volksleven.

Haar prediking is profetie, apostolisch kerugma, een uitroepen van en een oproepen tot het rijk. Dat strekt zich uit over alle terreinen van het leven. Het moet alles omgezet -- liever: hersteld -- worden tot rijk van God.

Naast de prediking staat de tucht. Daarin blijft het niet bij woorden. De theocratie is, ook van de kerk uit gezien, niet alleen verkondigingstheocratie. In de tucht wordt het theocratische kouter daadwerkelijk door de klei van het geschiedende leven getrokken. In de moderne tijd is de kerkelijke tucht door duizend oorzaken veelszins een wassen neus. Maar het is zonder meer een ramp te noemen, dat de Nadere Reformatie in de achttiende eeuw uit moedeloosheid de taak van de tucht heeft opgegeven. Er blijft een schreeuwende behoefte aan discipline bestaan. Men ziet dat aan de ordoïde groepen en aan de secten. Het gevaar is alleen, dat de tucht naar binnen slaat en de ruimte van de kerk steeds bedomptert maakt. De zuivere tucht is een uitgaande, niet een reflexieve daad van de kerk. Daarom vraagt zijn zo enorm veel wijsheid en tact.

Naast de prediking en de tucht staat de bezinning. Ambtelijke vergaderingen hebben organen van bijstand nodig. Die denken onder meer na. Bijvoorbeeld over vraagstukken als die van de inenting, de verzekering, de geboorteregeling, de kunstmatige inseminatie, de abortus, de sport, de wetenschap en de kunst, de ontwikkelingssamenwerking, het rassenvraagstuk, ook over het verkeer en de besteding van het geld en de vrije tijd -- om maar een paar dingen te noemen. In al die vraagstukken staat lang niet alles vast. Met een starre volkszede, een adat komen we niet uit. De tijden veranderen en wij met hen. Dat is een van de diepe mysteriën van de geschiedenis. Men kan het theologisch op formule brengen door te zeggen dat de wil van God -- in de zin van de wil van het bevel -- niet onveranderlijk, maar veranderlijk is. God gaat mee met zijn tijd. Deze is immers in eminente zin zijn tijd. Daarom moet ook de kerk rusteloos bezig zijn met een grondige bezinning op de vraagstukken van de tijd. Zij moet de mensheid begeleiden op haar pelgrimstocht naar het eschaton. Zij moet de wegen vinden en zoeken. "Beproeven" wat Gode welbehaaglijk is.

Dat leidt naar een vierde functie. Ik spreek graag van kerstening. Dit woord werkt merkwaardigerwijze allereerst als een rode lap op een stier. Maximaal is men bereid te erkennen, dat er als ongewild bijproduct van de verkondiging van het Woord (en van het belijden van het geloof) een dun laagje vernis van christelijkheid over een cultuur gelegd kan worden. Dat is iets, wat ik totaal niet begrijp. Gaat het niet om de heiliging? Gaat het niet daarom dat ik op een christelijke wijze in het leven sta, met mijzelf en de naaste omga? Zo wordt toch het heil omgezet in menselijke levenswerkelijkheid? En dat is toch de bedoeling, zelfs het eigenlijke -- zij het voorlopige -- doel? Maar waarom alleen het persoonlijke leven en de verhouding tot de naaste? Moet het leven van de gemeenschap niet een soortgelijke heiliging ondergaan? Moet de gemeenschap niet ook bekeerd worden, als gemeenschap? Dat was juist de glorie van de beginnende Nadere Reformatie, dat zij met deze gedachte ernst maakte. Het visioen van de theocratie is de onvermijdelijke vrucht en tegenpool van de bevindelijkheid. Een mens, die de Here bevindelijk kent, verwacht nog iets van en voor de wereld. Het leven is hem niet volmaakt zinloos en tevergeefs.

Op al de complicaties van het vraagstuk van de kerstening ga ik nu niet in. Moet er veel of zo weinig mogelijk gekerstend worden? Wat kan wel en wat kan niet gekerstend worden? Welke middelen moet men in de kerstening gebruiken: de christelijke organisatie? de christelijke persoonlijkheid? de christen als getuige? Welke rol spelen staat en overheid in de kerstening? Dat zij zelf gekerstend moeten worden spreekt vanzelf. Als er iets gekerstend moet worden, dan zeker zij. Maar hoe zit het dan met het probleem van de tolerantie? En moeten we in de kerstening van de diverse terreinen van het leven ook de macht, zelfs het geweld, van de overheid te baat nemen, om nu en dan eens wat door te drukken?

Natuurlijk, de kerk kan zich ook verlopen in al deze vormen van het apostolaat. Zij is wachtpost van de eeuwigheid in de tijd. Daarom moet zij zich niet al te diep en vooral niet al te lang en zeker niet al te eenzijdig met de vraagstukken van de tijd bezig houden. De zending is haar meer opgedragen dan de ontwikkelingssamenwerking. De verzoening door het bloed van Christus moet haar nader aan het hart liggen dan de ethiek van het verkeer. Men ontkomt niet aan de indruk, dat de kerken in onze tijd, de Nederlandse Hervormde Kerk voorop, de neiging hebben, zich te verliezen in allerlei culturele, sociale, politieke en internationale kwesties. De zaak wordt helemaal heilloos wanneer het apostolaat z'n apostolische gehalte kwijtraakt en omgezet wordt in onbaatzuchtige dienstbaarheid aan de "oecumene" in de

zin van de hele bewoonde wereld. Als het die kant uitgaat, vraagt men zich af, waarom men eigenlijk nog kerk wil zijn. Waarom niet een "maatschappij tot nut van het algemeen" in het groot?

Het is daartegenover goed, nog even te kijken naar een vijfde functie van de kerk in de wereld. De kerk liturgeert! de liturgie is de lofprijzing van de Schepper en Verlosser. Naar de vorm en gedeeltelijk naar de inhoud is zij zuiver creatuurlijk van aard. De mens als mens is homo laudans. Daar hoeft hij geen zondaar of aangenomen kind van God voor te zijn. Zodra een mens niet meer naar de kerk gaat, bijvoorbeeld om daar een psalm te zingen of de voorbede te doen, houdt hij op een compleet mens te zijn en een volwaardig menselijk bestaan te leiden. De liturgie is de voltooiing, de spits van de kegel van de humaniteit en de cultuur. Ook als alle apostolaat mislukt, op niets uitloopt of in haar tegendeel verkeert -- men zie wat er over is van het apostolaire élan van 1945! -- heeft het een volle wereldlijke zin, kerk te blijven en kerkdiensten te houden. De kerk moge gereduceerd en gedecimeerd zijn en worden, ook zo zullen wij haar -- al was het alleen maar om de liturgie -- met hartstocht beminnen en realiseren.

Maar nu de vraag: wat is er van dit alles overgebleven in de ultra-gereformeerde kring? Staat men werkelijk open? Trekt men er op uit? Ziet men de samenhangen van het leven? Is de prediking ook profetie tot de overheid, over het volksleven? Verlangt men naar de bevrijdende tucht in de gemeenschap? Is er bezinning, echte bezinning, op de vraagstukken van de tijd? Steekt men een poot uit naar de kerstening van staat, maatschappij en cultuur (behoudens het optreden van de S.G.P.)? Heeft men ook maar enige notie daarvan, dat het liturgie is, waaraan men zo radicaal conservatief hangt, en wat dat is: liturgie!? Ik zie één element uit de positie en de functie van de kerk in de wereld bij de ultra-gereformeerden op waarlijk grootse wijze gerealiseerd. Daar brandt een boerderij tot op de grond af. De boer is uiteraard niet verzekerd. Maar het ultra-gereformeerde volk brengt meteen, spontaan en met liefde het nodige kapitaal bijeen om de boer weer op de been te helpen. Dat is diaconie in optima forma. Elk verhaal dat mij daarover bereikt ontroert mij. Maar dat is dan ook vrijwel het enige: de diaconale functie. Al die andere functies zijn maximaal in rudimentaire vormen aanwezig.

Een dergelijke versterving van de positie en de functie van de kerk in de wereld, in het volksleven als geheel is geen geringe zaak. Het kan door duizend omstandigheden in de praktijk tot zo'n versterving komen. In een communistisch geregeerd land blijft de kerk niet veel anders over, dan zich terug te trekken in de eigen kring. Maximaal collaboreert men op een hoogst onsmakelijke wijze met de machthebbers. Maar de ultra-gereformeerden hebben hun theorie ook naar de praktijk gevoegd. Dat is erger! Zij willen niet anders dan op deze wereldlijk onvruchtbare wijze als kerk puur bevindelijk gericht staan op de inslag van de goddelijke verkiezing in het uur van de wedergeboorte. Ook dat is, naar mijn inzicht, een ketterij en dan een bijzonder schadelijke. Zij is niet alleen schadelijk voor het welzijn van de wereldlijke omgeving van de kerk. Ook niet alleen voor het naar Gods bedoelingen functioneren van de kerk in de wereld als rijk van God. Zij is vooral ook schadelijk voor het geestelijke, bevindelijke leven van de enkele gelovigen. Zodra -- om het kort te zeggen -- de bevinding niet meer centraal een verbaasd en verrukt schouwen in het theocratische visioen is, is zij aan een radicaal verziekingproces onderhevig, waarin het beste omslaat in zijn tegendeel, het slechtste. De bevinding puur als mystieke grootheid, op zichzelf gesteld, is werkelijk het ergste bederf van het beste.

## Ten besluite

Zijn er nog meer ketterijen te vinden in de ultra-gereformeerde christenheid? Mij dunkt, het aantal is gaandeweg aardig aangegroeid. De voornaamste zullen we in ieder geval wel gesignaleerd hebben. Maar men kan nooit weten. Het net van het denken, dat men over de werkelijkheid spant, is nooit zonder mazen, waar een en ander doorheen kan kruipen, om zo aan de aandacht te ontsnappen.

Eén ding heb ik de ultra-gereformeerden in het bovenstaande in ieder geval niet ten laste gelegd. Dat is hun alom bekende en ver doorgevoerde conservatisme. Ik meende, dat het geen zin had, in het kader van deze verhandeling daarop in te gaan. Er waren diepere problemen te behandelen. Die brachten ons voortdurend op een niveau, waarop de bespreking van de kwestie "conservatief" of "progressief" schrill zou afsteken als ver beneden de maat. Daarvoor is deze kwestie te burgerlijk van afmeting, ook te zeer een vraagstuk van de mode.

De ultra-gereformeerden zijn op tal van terreinen (bepaaldelijk niet op alle! men denke aan de toepassing van de nieuwste technische snufjes in hun bedrijven) inderdaad rijkelijk conservatief. Maar hoe erg is conservatisme eigenlijk? Is het het ergste wat er is? Of heeft het ook goede kanten? Vanuit het thema van onze verhandeling zou men de vraag zo moeten formuleren: is conservatisme een ketterij? Dat wordt tegenwoordig door alles wat progressief en radicaal is wel beweerd. Men heeft er een handje van om eigen these meteen tot een status confessionis te verklaren, dus tot een zaak, waarmee de kerk van Christus als zodanig staat of valt. In het algemeen wordt men, zodra men niet mee zingt in het radicale koor gesmaad, gemeden en uitgeworpen. De linkerkzijde is er tegenwoordig zeer vlug en zeer hardhandig met de tucht bij. Zij is bepaaldelijk permanent op ketterjacht. Zij heeft iets van de inquisitie. Reeds vanwege een krant, die men (ook) leest, kan men met de nek worden aangekeken.

Deze these, dat conservatisme een ketterij is, zou zich laten verdedigen. Maar dan op het niveau van de gedachte, dat de Here God de enige is, die wérkelijk niet conservatief is. Hij gaat N.B. van het proton naar het eschaton en daarin is al zijn lust. Een mensenkind staat tussen het proton en het eschaton in. Hij moet voorlopig nog een heleboel van de schepping (de zonde), het in de geschiedenis gerealiseerde eschaton (Israël, de bijbel, Christus, de kerk, de kerstening) bewaren, ook al is hij duizendmaal zich strekkende naar "het rijk dat komt". Daarom gaat het niet aan, het conservatisme in de burgerlijke en modieuze zin van het woord, als echte ketterij in de kerk van Christus te beschouwen. Vandaar dat ik deze zijde van de zaak liet rusten.

Het aantal ketterijen, dat ik aanwees, is al groot genoeg. Het ketterse ervan is ook erg genoeg. Er zij nogmaals onderstreept, dat deze verhandeling uit liefde geschreven is. Ten eerste uit liefde voor de ultra-gereformeerde mensen en groepen. Misschien zijn zij wel de hoop voor de toekomst, wat de kerk betreft. In ieder geval hun hoge ernst, de wijze waarop zij met het hart leven, de brede mildheid waarmee zij -- in bekommerdheid ook om zijn eeuwige zaligheid -- de naaste kunnen omgeven zijn dingen, waarover men niet dankbaar genoeg kan zijn.

Ten tweede is het bovenstaande uit liefde voor de ultra-gereformeerde waarheid geschreven. Het gereformeerde is de uiterste en schoonste

toespitsing van het katholieke. Het ultra-gereformeerde heeft met het kenmerkend gereformeerde een laatste ernst gemaakt. Hoeveel katholiek-gereformeerde goudkorrels liggen niet in het ultra-gereformeerde gesteente verspreid? Dat alles kan men alleen beminnen. Ten derde zou ik -- puur experimenteel, slechts ter aanduiding -- ook willen gewagen van een zekere liefde voor de ultra-gereformeerde ketterijen. Hebben de ultra-gereformeerden geen gelijk? Redeneren zij niet logisch en consequent? Doorleven zij niet al de diepten en verschrikkingen van de existentie en al de moeiten en onmogelijkheden van het kerk-zijn? Moet men zelfs niet ultra-gereformeerd worden, als men werkelijk consequent christen wil zijn? Op dat punt heb ik mijzelf in de rede laten vallen door het apostolische evangelie in zijn historische inhoud en traditionele karakter. Het evangelie "ontmaskert" het ultra-gereformeerde als vals-speculatieve en daarom valse wijsbegeerte van menselijke makelij. Dat is een uiterst pijnlijke ontdekking. Als ik in het bovenstaande de ultra-gereformeerden in het vlees gesneden heb, dan heb ik tegelijkertijd in het eigen vlees gesneden. Voor een wijsgerig aangelegd mens is het zonder meer een permanente bekering, zich te houden aan de niet-puur-redelijke eenvoud en feitelijkheid van het evangelie. Deze verhandeling is niet alleen uit liefde, maar ook met leed in het hart geschreven. Wat zou het een wijsgerige bevrediging geven, zich in de ultra-gereformeerde consequenties te rust te leggen! Men zou het gevoel hebben, in de naaste omgeving van Hegel te sluimeren.

Er zit nog een andere zijde aan de zaak. Deze moet in deze beschouwing ook wel even naar voren gehaald worden. De ultra-gereformeerden zijn een groep. Dat wil zeggen: ze zijn een aantal groepen, verspreid over en in verschillende kerkgemeenschappen. Maar zijn het Indianen, die in reservaten zijn opgesloten? Leeft de rest van het Nederlandse volk daar buiten om? Mij dunkt, wij zullen nooit de Nederlandse volksziel volledig kunnen aanvoelen en verstaan, tenzij wij er ons bewust van zijn, hoezeer zij doortrokken is van de ultra-gereformeerde vraagstellingen. Men moet iets van de Moderne Devotie (en Erasmus) weten, iets van (Calvijn en) de Nadere Reformatie, iets van de achttiende eeuwse piëtistische orthodoxie, om een Nederlander te begrijpen. De dubbele praedestinatie is een "hollands drama" geworden. Wie hebben meer de buitenkerkelijkheid bevorderd: de vrijzinnigen of de ultra-gereformeerden? De vrijzinnige dominees zeiden: het zit 'm niet in de kerkgang, de bijbel is niet Gods Woord te noemen, wat je belijdt is niet zo belangrijk. Daaruit hebben talloos velen de conclusie getrokken: dan laten we de kerkdienst ook maar voor wat hij is, we trachten goede mensen te zijn, we geven ieder het zijne en bidden voor het eten is onzin. Hele streken van ons vaderland zijn zonder enige twijfel door de vrijzinnigheid ontkerkelijkt. De ultra-gereformeerde dominees zeiden: er is wel het evangelie van het heil in de middelaar, maar vergrijp je er niet aan, het is alleen voor de uitverkorenen, ga niet met een ingebeelde hemel naar de hel. Tallozen hebben het in de wanhoop van deze condition humaine niet uitgehouden. Ze dachten: als dit de situatie van de mens tegenover de eeuwigheid is, dan kan ik alleen maar lijdelijk afwachten, of ik nog eens een keer gegrepen word. Verder leefden ze, diep innerlijk zuchtend, luchtig voort in de wereld en de maatschappij. Hoe vaak ben ik in mijn pastoraat in Hilversum niet op deze ultra-gereformeerde wanhoop gestoten als kern van de buitenkerkelijkheid van buitenkerkelijken.

In ieder geval: ik heb in deze verhandeling niet puur klappen uitgedeeld naar een bepaalde groep. Ik heb een serie ketterse lijnen in het geestelijke leven van het Nederlandse volk als zodanig aangewezen. Degenen die er niet meer aan doen kunnen zich dat evenzeer aantrekken als de ultra-gereformeerden zelf. Want diep in hun binnenste verstaan zij de dingen op precies dezelfde

wijze. Welke Nederlander verwacht de jahwistische gedachte van de dubbele predestinatie niet met de germaanse gedachte van het noodlot?

We moeten bij deze terugblik op de afgelegde weg nog naar een andere kant kijken. We gingen uit van de stelling, dat de ketterij van de vrijzinnigheid kinderspel is, vergeleken met die van de ultra-gereformeerden. Is daarmee gezegd, dat de ketterij van de vrijzinnigheid geen ketterij is? Is "kinderspel" hetzelfde als "niets"? Deze uitleg zou een verschrikkelijk misverstand van de stelling inhouden. Naar mijn inzicht is de vrijzinnigheid een ketterij, in de meeste van haar vormen zelfs een ernstige ketterij. Dat zegt zij zelf. Zij noemt zichzelf met nadruk "vrijzinnig". Dat betekent ook: niet "gebonden" (sic!) aan het of aan een (nou nog mooier!) dogma. Alsof het in de orthodoxie ging om "binding", bijvoorbeeld aan het dogma! Alsof het daar niet ging om de inhoud van het dogma, als weerspiegeling van het apostolische kerugma! En alsof de vrijzinnige denker inhoudelijk zonder dogma's was, vooronderstellingen, waarvan hij in geloof eenvoudig uitgaat en waarin zekere knopen inzake het zijn en het denken, inzake het bestaan en het heil zijn doorgehakt!

Over die kwestie van die binding en over de kwestie van al of niet dogma behoren beschaafde mensen en zindelijke denkers niet te twisten. Het woord "ketterij" betekent heel eenvoudig, dat men van het pad, dat door de orthodoxie van de eeuwen in het oerwoud van zijn denken, heil en existentie is gehakt, afwijkt en dat men het apostolische kerugma niet gelooft, zoals het z'n denkende weerspiegeling in het dogma van de traditie heeft gevonden.

Ook al is de ketterij van de vrijzinnigheid kinderspel, vergeleken bij die van de ultra-gereformeerden, omdat de laatste veel diepzinniger zijn en een dieper insnijden van de zaak, daarom is de eerste -- in al haar openhartigheid, oppervlakkigheid en bekrompenheid -- nog wel degelijk een ketterij. De dwalingen van het verstand mogen dan niet zo ernstig zijn als die van de rede en het hart, dwalingen zijn en blijven het.

Intussen: elke ketter heeft niet alleen z'n letter, er zitten altijd ook waarheidselementen in wat hij zegt. Dat moet van de ketterijen van de ultra-gereformeerden ook gezegd worden. In het voorgaande heb ik naar vermogen hun waarheidselementen getracht bijeen te zamelen en te honoreren. Zo zal men ook voor de gedachtengangen van de vrijzinnige theologen en christenen de aandacht levend moeten houden. Op z'n minst hebben zij steeds vanuit de moderne tijd (elke tijd is steeds weer modern) problemen aan de orde gesteld, waarvoor de kerk in haar orthodoxie open behoort te staan, welke zij in haar synthese heeft op te nemen en te verwerken. Het curieuze is daarbij echter, dat de vrijzinnige theologen in het algemeen zo verbazend weinig bijdragen hebben geleverd tot een echte doordinking van de problemen in de verhouding van het evangelie en het dogma enerzijds en de cultuur en de wetenschap anderzijds. Ze konden in dat opzicht ook niet zo machtig veel presteren. De klem van het probleem was in hun gedachtenwereld in wezen er van te voren uit. Tegenover het dogma stonden zij per definitie kritisch. En de vraag, of zij ooit het apostolische evangelie in zijn volheid en vreemdheid aan de orde lieten zijn in de kwesties van de verhouding van "het evangelie en de cultuur", kan onmogelijk bevestigend worden beantwoord. De geschiedenis van het modernisme in de negentiende eeuw is toch voor een groot deel een proces, waarin men het ene stuk na het andere (van het geloof) liet vallen. Tenslotte houdt men bij een dergelijke manier van doordinking van het vraagstuk alleen de cultuur over. Het oorspronkelijke probleem bestaat dan niet meer.

Toch is dat attent maken op de problemen ook wat waard. De vrijzinnigheid heeft met grote hardnekkigheid gefunctioneerd als het geweten van de kerk in haar orthodoxie, in cultureel en wetenschappelijk opzicht. Een van haar belangrijkste producten is de moderne bijbelwetenschap. Daar was de orthodoxie in haar vooringenomenheden, menselijkerwijs gesproken, nooit opgekomen. Wat sinds de achttiende eeuw aan bijbelonderzoek is gedaan, is ongelooflijk. Dat we daardoor de bijbel als geheel en in zijn onderdelen op een geheel nieuwe en naar het ons voorkomt betere wijze zijn gaan verstaan, danken wij aan de vrijzinnigheid. Gelukkig komen we langzamerhand ook de vergissing te boven, dat we door zo volledig naar de bijbel en alleen naar de bijbel te luisteren "natuurlijk" in strijd komen met het dogma van de traditie. In onze tijd klagen de theologische studenten bovendien steen en been over de ver doorgevoerde kritische analyse (traditionsgeschiedtlich bijvoorbeeld), waardoor men aan de synthese en zelfs aan de inhoud van de (kanonieke!) tekst van de laatste Redactor niet meer toekomt -- hetgeen in hun ogen het vak "exegese" waardeloos maakt.

In de loop van de eeuwen, althans van de laatste eeuwen, is veel meer aandacht besteed aan de vraag, of de vrijzinnigen recht van bestaan hebben in de kerk van Christus dan aan dezelfde vraag ten aanzien van de ultra-gereformeerden. In de eerste eeuwen van onze jaartelling was de laatste vraag vooral aan de orde. Het apostolische evangelie was toen nog vreemd genoeg, om geen of weinig last te hebben van de vrijzinnigheid, al heeft van meet af aan het adoptianisme (om deze vrijzinnigheid alleen te noemen) een rol gespeeld. Veel dringender echter was de vraag aan de rechterzijde: de gnostiek. In een bovenmenselijke inspanning en worsteling heeft de kerk zich deze uiterst gevaarlijke ketterij van het lijf gehouden en heeft zij de weg van de orthodoxie gevonden. Dat is een uiterst belangrijk gezichtspunt! De orthodoxie van de kerk is niet primair tegen links, maar tegen rechts gericht. De vrijzinnigen zijn niet meer dan kefhondjes, die het de orthodoxie lastig genoeg kunnen maken. Het grote geváár voor de kerk lag elders: in de redelijke en geestelijke gnostiek.

Dit gevaar heeft zich echter gaandeweg onder de vlag van de consequente orthodoxie in de kerk genesteld. Dat ultra-gereformeerden evenzeer voor leertucht in aanmerking zouden komen als vrijzinnigen, lijkt in de laatste eeuwen een ondenkbare gedachte. Wij tobben nu al geslachten lang om met de vraag, wat de kerk met de vrijzinnigen moet doen. Ik zou nu willen volstaan met te verwijzen naar de gedachten van J. H. Gunning Jr, die z'n leven lang in een diepe geestelijke nood van hart en geweten betoogd heeft, dat de vrijzinnigheid, gemeten aan de kerk en aan de Christus, een "gemeenheid", een geestelijke alledaagsheid en platvloersheid is en dat de gedachte, dat deze "recht" in de kerk zou hebben, uit alle macht bestreden moet worden.

Betekent dat ook, dat we dan via een tuchtprocedure, of liever: via een eindeloze reeks tuchtprocedures dit probleem van de vrijzinnigheid in de kerk moeten oplossen? Heeft de Nederlandse Hervormde Kerk daartoe in 1951 haar nieuwe kerkorde aangenomen en het christokratische gezag van de ambten en de ambtelijke vergaderingen hersteld? De vrijzinnigen waren er bang voor. In deze richting is echter niets gebeurd. Ook de confessionelen hebben de bijl -- die inderdaad klaar lag -- nooit gehanteerd.

De vragen vermenigvuldigen zich ook hij deze vraag. Moest en moet de kerk niet haar tijd hebben, om na de reorganisatie van haar dodelijke ziekte (synodeloosheid vóór en besturenkerk ná 1816!) te genezen? Moest de reorganisatie niet gevolgd worden door reformatie van de kerk? Was de

medische weg van de uitbanning van de leugen door de innerlijke kracht van de waarheid niet te verkiesen boven de juridische weg van de judiciële en justitiële leertucht? Moest alleen de linkerkant aangepakt worden? Kan men de ketterijen ter rechterzijde rustig laten voortwoekeren? Is de kerk, niet alleen de Nederlandse Hervormde Kerk, maar de gehele christenheid geestelijk gezond, krachtig en zuiver genoeg om dat hoge werk van de leertucht te kunnen volbrengen? Is zij "geestelijk" genoeg? Wie voelt zich in onze tijden bekwaam om het mes er in te zetten en chirurgisch in te grijpen in het lichaam van de kerk? Wie bidt de Here God er niet om, er voor gespaard te blijven, betrokken te worden -- als verantwoordelijke instantie -- in een leertuchtproces? En wat zullen de journalisten van de pers, de radio, de televisie er niet van zeggen? Ze hebben al van de Kerk zo weinig verstand. Zouden ze van een leertuchtproces ook maar een grein begrijpen? In onze moderne, democratische, tolerante tijd? Natuurlijk, als de communisten de partij zuiver houden, leertuchtprocessen aanspannen en ketteren er uit gooien, in concentratiekampen stoppen en in de gevangenen martelen -- dat wordt met de mantel van de liefde bedekt. Daar spreekt men niet teveel over. Het geschiedt immers met het oog op de sociale gerechtigheid?! Maar als de kerk zich daadwerkelijk, tot in het leertuchtelijke toe, zou bekommeren om de waarheid -- zouden dan niet alle journalisten, kunstenaars, geleerden, arbeiders in één geweldig koor gaan huilen over zoveel barbaarsheid, inquisitiezucht, gewetensknechting en middeleeuwse duisternis?

Er is trouwens het veel grotere probleem van de nieuwe vrijzinnigheid, die bezig is met name de orthodoxen -- die tegenwoordig uit apostolische overwegingen graag hij de tijd willen zijn -- te overspoelen en weg te spoelen. De laatste tijd spitst zich deze nieuwe vrijzinnigheid toe in de gedachte, dat het evangelie alleen maatschappijkritiek is en dat we voor de rest niets met het evangelie te maken hebben. Ik kan het niet anders zien dan zo, dat we met deze nieuwe vrijzinnigheid, zeker in deze toegespitste vorm, op den duur alleen het communisme in de armen kunnen vallen. En van het communisme is -- op z'n best -- te zeggen dat het een ketterij van het christendom is te noemen. Ook daarbij vergeleken is de vrijzinnigheid, die uit de Verlichting stamt, kinderspel.

Zie ik het wel, dan is dát het probleem, waarmee we in de komende jaren (of worden het decennia?) het meest te worstelen zullen krijgen. De slingerbeweging lijkt in onze tijd de tegengestelde kant uit te gaan. We zijn eeuwen bezig geweest, ons van de theocratie te bewegen naar de tolerantie. In onze tijd begint men weer theocratisch, ja hyper-theocratisch (de ideale maatschappij, waarin alle mensen geëmancipeerd zijn!) te worden en de eerste aarzelende tonen kan men reeds vernemen, waaruit duidelijk wordt, dat men de intolerantie vanuit het ideaal als consequentie bereid is, op de koop toe te nemen. De achtergrond van deze allerlaatste ontwikkeling ligt -- mirabile dictu -- bij D. Bonhoeffer en zijn gedachten over de mondigheid van de moderne mens, een religieus geloof en christendom, een wereldlijke interpretatie van de bijbelse begrippen.

Met dit probleem zijn we echter totaal buiten ons onderwerp gekomen. Het valt buiten een bespreking van de problematiek, die is aangeduid in het thema "ultra-gereformeerden en vrijzinnigen".

Utrecht,  
december 1970