

G.H. ter Schegget

Volmacht

in

onmacht

over de roeping van de christelijke
gemeente in de politiek

TEN HAVE / BAARN

Volmacht in onmacht

Ter nagedachtenis aan
Evert Louis Smelik

Aan de deur der werelddagen
klopt nog eens de Bruidegom:
'Op, ontwaakt, de nacht is om!
Nu de zon, de langverbeide,
rijzen gaat, schort op uw kleed,
maakt u voor de dag gereed!'

G. H. ter Schegget

VOLMACHT IN ONMACHT

*over de roeping van de
christelijke gemeente in de politiek*

Ten Have / Baarn

© 1988 Uitgeverij Ten Have b.v., Baarn
Ontwerp omslag: Hans Gordijn
Verspreiding in België: Uitgeverij Westland n.v., Schoten

ISBN 90 259 4274 1

Behoudens uitzondering door de Wet gesteld mag zonder schriftelijke toestemming van de rechthebbende(n) op het auteursrecht, c.q. de uitgeefster van deze uitgave, door de rechthebbende(n) gemachtigd namens hem (hen) op te treden, niets uit deze uitgave verveelvuldigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of anderszins, hetgeen ook van toepassing is op de gehele of gedeeltelijke bewerking. De uitgeefster is met uitsluiting van ieder ander gerechtigd de door derden verschuldigde vergoedingen voor kopiëren, als bedoeld in artikel 17 lid 2, Auteurswet 1912 en in het K.B. van 20 juni 1974 (Stb. 351) ex artikel 16b Auteurswet 1912, te innen en/of daartoe in en buiten rechte op te treden.

Inhoud

1. <i>Theologische ethiek</i>	7
1.1. Theologie	7
1.1.1. Wetenschappelijk	16
1.2. Theologische ethiek	23
1.2.1. Kultuurkritiek	36
1.2.2. Religiekritiek	38
1.2.3. Overstijging van het humanisme	49
1.2.4. Joodse kritiek op het vrijheidsbegrip	50
1.2.4.1. Het formele vrijheidsbegrip	50
1.2.4.2. Joodse kritiek	53
1.2.4.3. Voorwaarden van een inhoudelijk vrijheidsbegrip	61
2. <i>De gemeente en de bergrede</i>	64
2.1. De gemeente	64
2.1.1. De gemeente in het wereldgebeuren	64
2.1.2. Kenmerken van de gemeente	72
2.1.2.1. Eenheid	72
2.1.2.2. Heiligheid	75
2.1.2.3. Katholiciteit	78
2.1.2.4. Apostoliciteit	79
2.1.2.4.1. Discipelschap	80
2.1.2.4.2. Apostelschap	81
2.1.2.4.3. Apostoliciteit van de gemeente	85
2.1.2.4.4. Apostolaat en prediking	90
2.1.2.4.5. Kerk als institutie	94
2.1.3. Het lichaam van Christus	95
2.1.3.1. Charisma en structuur	110
2.1.3.2. De orde van de gemeente	113
2.1.4. Conciliair proces	119
2.2. De bergrede	122
2.2.1. Is de bergrede politiek bruikbaar?	122
2.2.2. De nabijheid van het Koninkrijk centraal	124
2.2.3. Jezus zelf is het Koninkrijk	129
2.2.3.1. Gezindheidsethiek	132
2.2.4. Schare en discipelen	133
2.2.4.1. Raadgevingen voor drop-outs?	135
2.2.5. De zaligsprekingen	136
2.2.5.1. Zondekennis?	139
2.2.6. Radikalisering van de geboden	145

2.2.6.1.	Kontekstuele verklaring	150	
2.2.7.	Volkomenheid	157	
2.2.7.1.	Geldig op alle terreinen	160	
2.2.8.	Bergrede in de politiek, nieuwlichterij?	165	
2.2.8.1.	Jezus kust de Groot-Inquisiteur	174	
2.2.9.	Terug naar 2.2.1.	181	
3.	<i>Politiek</i>		193
3.1.	Politiek, wat is dat?	196	
3.1.1.	Machiavelli	199	
3.1.2.	Democratie	203	
3.2.	Theologische modellen	204	
3.2.1.	Twee Rijkenleer	204	
3.2.1.1.	Luther over de overheid	204	
3.2.1.2.	Systematische interpretatie van Luthers positie	211	
3.2.1.3.	De Twee Rijkenleer in de liberale theologie	219	
3.2.2.	Heerschappij van Christus	224	
3.2.2.1.	Calvijn en de overheid	232	
3.2.3.	Twee Rijkenleer en christokratie, een dilemma?	239	
4.	<i>De gemeente in de wereld</i>		224
4.1.	Barmen en de drievoudige status confessionis	244	
4.1.1.	Rassisme (apartheid) en de eenheid van de gemeente	251	
4.1.2.	Wereldeconomie en de heiligheid van de gemeente	255	
4.1.2.1.	De integriteit van het milieu	261	
4.1.3.	Massavernietigingswapens en de katholiciteit van de gemeente	285	
4.1.3.1.	Verzekerde vrede	298	
4.1.3.2.	Ethiek en politieke beslissing	303	
4.2.	Het spreken van de gemeente (apostoliciteit)	307	
4.2.1.	Het spreken van de Hervormde Kerk	307	
4.2.2.	De gemeente als minderheid	311	
4.2.3.	Het getuigenis van de Gans Andere	313	
4.2.4.	Het recht om te spreken	324	
4.2.5.	Apostoliciteit en profetisme	327	
	<i>Literatuur en noten</i>		333

1. Theologische ethiek

1.1. Theologie

Theologie veronderstelt, dat er mensen zijn die van God hebben vernomen, die zijn woord hebben gehoord en die geloven. Als de menselijke existentie niet was gekonfronteerd met Gods openbaring, zou er van theologie geen sprake kunnen zijn. Evangelische theologie veronderstelt dus de christelijke gemeente, als gemeenschap van hoorders van evangelie en profetie, die van daaruit ook zelf over God en zijn heil spreekt. De theologie heeft als objekt van haar wetenschappelijk bezig zijn dit spreken over God. Dat is echter als menselijk spreken, een spreken van anderen in alle aanvechtbaarheid, maar wat gezegd wordt is, dat de gemeente aangesproken is van bóven, door God zelf. Dat is de kèrn, dat is waar het in dat spreken om gaat. Haal je dat er af, dan is het niet meer wat het is. Als we nu zeggen, dat theologie God heeft als objekt van onderzoek, dan moet dit niet worden misverstaan. Het kan al allerminst betekenen, dat de theologie uit kan maken wat God zegt of zelfs wat de ware God zegt. Dat maakt de theologie niet uit. Wie weet, is het misschien wel helemaal niet uit te maken! Bedoeld is, dat de theologie beschrijft en toetst wat de gemeente zegt, als zij getuigt dat zij God zelf in Jezus Christus heeft ontmoet. Dat toetsen hoort er bij, want alleen maar beschrijven en ordenen (daar komt ook een criterium bij kijken!) is niet genoeg: het zou geen helder en verstaanbaar geheel opleveren. Er wordt nogal wat tegenstrijdigs beweerd, vooral als het over God gaat.

Wat in ieder geval *niet* kan, is, dat de theologie onmiddellijk of tamelijk snel de getuigende hoorders van Gods belofte in de rede zou vallen met de vraag: hoe komen jullie daaraan? Het is zaak, dat de theologie de gemeente laat uitpraten. Zij heeft te luisteren naar het hele verhaal van de getuigen. Zonder ze in de rede te vallen. Hoe moet er dan echter getoetst worden? Toetsen is toch, na geluisterd en beschreven te hebben, de waarheidsvraag stellen. Wat voor maatstaf is daarvoor? Als de theologie zo massief te werk ging, zou zij in een vreemd parket komen. De gemeente zegt: Jezus Christus is de waarheid. De theologie zou vanuit een maatstaf voor wat waarheid is, die bewering moeten staven of ontkennen. Dan

botst massieve waarheidspretentie op massieve waarheidspretentie! Daar kan geen wetenschap uit komen, alleen maar ongelukken. Zo dus niet!

Als de theologie goed luistert, verneemt zij dat de gemeente zelf als de bron en het criterium van haar verkondiging de profetische en apostolische geschriften, de bijbel, noemt. Daaraan wil zij getoetst zijn. En dat is ook wat de theologie haar als wetenschappelijke dienst bewijst. Theologie is dus een dienst aan de gemeente. Die dienst is haar, als het goed is, als zodanig welkom. Alleen: in feite zal zij er vaak moeite mee hebben, want de toetsing kan negatief uitvallen. Bijv.: *gemeente, je hebt niet gedaan wat je zei te doen: het evangelie verkondigen, maar je hebt een ideologie gebracht in het kader van je eigen zelfbehoud; je hebt niet Gods rechtvaardiging verwacht, maar jezelf gerechtvaardigd.* Zo kan de toetsing luiden. Op dit punt aangekomen, kunnen wij zeggen: theologie is het kritisch onderzoek naar de prediking van gisteren met het oog op een bijbelser prediking van morgen.¹ Een bescheiden, moeilijke, maar toch ook heldere taak. Wij kunnen ook teruggrijpen op de zin, theologie heeft als objekt God. Dan moeten wij zeggen: het staat helemaal niet vast als mensen God zeggen, dat het dan echt over God gaat. Theologie hoeft dat objekt ook niet te hebben, als het al vaststond. Maar: wat God is kan de theologie ook niet uitmaken. Het enige dat zij wetenschappelijk kan doen is, kritisch vragen, of de gemeente, als zij zegt: *als déze God (die zij in Jezus Christus heeft ontmoet) god is, dan impliceert dat dit of dat*, het bij het rechte eind heeft. Zij toetst de implicaties van dit bijzondere belijden. Gaat het hier werkelijk over *deze* God en houdt het belijden van Zijn naam werkelijk *deze* implicatie in (waarbij moet opgemerkt worden dat belijden van *deze* God *zonder implicatie* leeg is).

De zaak ligt echter gekompliceerder dan ik tot dusver heb voorgesteld. Theologie houdt, volgens Kuitert² altijd twee dingen in: toetsing van wat er over God gezegd wordt en het (her)formuleren van een predikontwerp. Wij kunnen aan de kontekst bij Kuitert ontleen, dat hij de toetsing van wat er over God gezegd wordt houdt voor de eigenlijke wetenschappelijke taak. De andere taak houdt ook een toetsing in: het voorgestelde predikontwerp moet getoetst worden op houdbaarheid in het licht van de christelijk traditie. Over de *eerste* en eigenlijke wetenschappelijke toetsingskriteria laat Kuitert zich niet uit in zijn boekje over de politiek. De theologie van Barth wordt ingedeeld bij een soort theologie, die zich op de tweede taak concentreert (en die zelfs voor de enige en eigenlijke houdt): het herformuleren van een predikontwerp. Dat geldt dus ook voor mij, naar het zich laat aanzien. Immers ik sprak ook over theologie als kritisch

onderzoek naar de prediking met het oog op een bijbelsere prediking van morgen. Gezien Kuitert's boek *Wat heet geloven* deelt hij mij inderdaad hierbij in.³ Ik zou daar in zekere zin genoeg mee kunnen nemen. Maar heb er anderzijds toch geen vrede mee. En daarover moeten wij het nu hebben. Hoe komt dat?

Het is dan nodig even dieper in te gaan op Kuitert's visie op theologie. Daar moeten wij twee andere boeken van hem bij betrekken, waarin hij zich duidelijker uitsprekt over die eigenlijke wetenschappelijke taak van de theologie. Theologie heeft een eigen terrein: de Godtalk en daar moet zij emancipatoir werken, door de proposities van het geloof (de is-zinnen) op ervaring en inzicht te betrekken, zodat ze niet vanwege de autoriteit der kerk, maar vanwege hun kloppen met de ervaring en hun inzichtelijkheid worden aanvaard.⁴ Zo werkt ze dehumaniserende tendenties op haar eigen gebied tegen en werkt ze dus – in ieder geval indirect – emancipatoir. Plausibel is een propositie als zij voor een zo groot mogelijke groep mensen inzichtelijk gemaakt is.⁵ In ditzelfde boek noemt Kuitert het object van systematische theologie de godsdienst(en).⁶ Hij zit daar op de lijn van theologie als godsdienstwetenschap, maar, zegt hij, aangezien godsdienst zijn zin heeft in het ter sprake brengen van God is toch ook in dit geval *God* voorwerp van het theologisch onderzoek. En wel *God* als werkelijkheid, anders zou je wat je zeggen wil ook zonder *God* kunnen zeggen en dat moet je dan doen. Theologie is dan overbodig. Hier ligt een lijn naar Kuitert's politieke boek: op het terrein van de politiek is *God* een overbodig woord, vanuit *God* daarover spreken is onnodige verdubbeling. Maar goed: de godsdienstige Godtalk, hoe wordt die getoetst? Maatstaf van de christelijke theoloog is – in overeenstemming met de gemeente – de *bijbel*, want die is de bron.⁷ (1974) Het is echter niet altijd duidelijk wat bijbels is. Kuitert geeft daarom een criterium: als zij mens en wereld toekomst opent of vrijheid schenkt.⁸ Daar hebben we dus weer het emancipatiemotief. De christelijke waarheid moet dit bevrijdend werken insluiten. Kuitert vraagt zich af of dit *praktisch-bevrijdende werking hebben* geen vreemd criterium is, een vreemd juk. Hij vindt van niet omdat het toch zó is, dat *God* in zijn openbaring op de toekomst van mens en wereld uit is.

In 1977 gaat Kuitert verder. Hij zegt dat Barth in het dilemma van Kant gevangen zit. Zit je daarin dan moet je wel kiezen zoals Barth. Maar hij wil het dilemma ondergraven. Kant heeft door zijn *Kritik der reinen Vernunft* *God* als hypothese uit de empirie (ervaringswereld) verbannen. Als *God* wil zijn dan hoort hij niet tot onze ervaringswereld, maar is postulaat van de praktische rede, dat wil zeggen noodzakelijke vooronderstelling van ethiek. Barth kiest voor de wereldlijke *God* tegenover de goddeloze wereld. De enige uitweg als je het dilemma laat staan. Kuitert zegt: maar *God* en de menselijke ervaring sluiten elkaar niet uit, want de gemeente is door kumulatieve ervaring tot haar kennisontwerp van *God* gekomen. Hij ziet in dat zo *God* tot predikaat van onze ervaring kan worden en dan is

Hij geen God meer. Maar ja, zegt Kuitert als je Hem God laat (door Hem van de ervaring los te koppelen) wordt God een leeg woord. Barth zegt: God scheidt door zijn woord en daad geschiedenis. Kuitert zegt: *dus* kennen wij God door de geschiedenis. En dat ontkent Barth weer. Die zegt: niet geschiedenis als openbaring, maar openbaring als geschiedenis. Voor Kuitert is *God openbaart zich* een geloofsuitspraak, waarvan je zeggen moet: hoe weet je dat? Antwoord: door ervaring van mensen in de geschiedenis. Er is een macht opgewassen tegen schuld, lijden en dood en dat is God! Vanuit die ervaring komt het christelijk ontwerp (incl. zijn uitspraak: God openbaart zich). Het komt er niet alleen uit, het wordt er ook door *afgestraft*.⁹ Het uiteindelijke criterium van openbaring is dus de kumulatieve ervaring van de mensen in de geschiedenis. Je weet van God van daaruit. En dat weten wordt van daaruit gekorrigeerd. Maar alles is *ontwerp*, meer niet. Het laatste woord is aan God zelf, als Hij zich aan het eind onthult.

In 1985 gaat Kuitert als ik het goed zie nog verder. Het pleit voor hem: hij is in beweging. Maar waarheen? Hij verzet zich tegen een theologie die politiek-ethische of zelfs alleen maar algemeen-ethische uitspraken wil doen. Dat is allemaal verdubbeling. Uit de bijzondere openbaring, uit de bijbel zijn ook de principes van de ethiek wel te halen, maar zij kunnen er niet in gefundeerd worden. Dat is een zaak van de kumulatieve ervaring. Via de twee Rijkenleer en de leer van de algemene openbaring (die in elkaar grijpen) wordt er nu een *terrein* afgebakend waar de (kumulatieve) ervaring het alleen voor het zeggen heeft (als er tegenover de eigenwettelijkheid überhaupt nog iets te stellen valt). Het criterium van 1974: de geloofsuitspraken worden getoetst ook aan het *inhoudelijk* criterium: praktisch bevrijdende en toekomstopenende werking speelt in dit toetsen, voorzover ik zie, geen rol meer. Reeds in 1977 merkte Kuitert al op, met instemming D. Jenkins citerend: aan humanisering meewerken door criteria van humaniteit op te stellen, is een opgave die de theologie niet kan volbrengen.¹⁰ Ik hoor Kuitert ook niet meer zeggen dat God op de bevrijdende toekomst van mens en wereld uit is, want hij heeft de *vervulling* helemaal losgekoppeld van het schema nu-straks. Van de bevrijdende toekomst blijft alleen het hiernamaals over en dat kan, zo geïsoleerd en gevertikaliseerd, geen criterium van ons handelen, meer zijn. Het gaat er veel op lijken, dat bij Kuitert (1985) God alleen nog zinvol ter sprake wordt gebracht in vragen waarop het antwoord boven al onze ervaring uitgaat en dat hij niet ter sprake moet worden gebracht op het terrein waar wij het met ervaring afkunnen. Het *kriterium* (de kumulatieve ervaring) heeft inmiddels de God der openbaring van dit politieke en algemeen ethische terrein verdreven. Want algemene openbaring is geen openbaring, maar een theologisch woord voor kumulatieve ervaring!

Drie boeken van Kuitert heb ik samengevat. Ik kan hem geen recht hebben gedaan. Ik heb het wel geprobeerd. In ieder geval: zo zie ik zijn

ontwikkeling. Graag neem ik de handschoen op en zal proberen te zeggen, waar ik sta en waarom! Daarbij zal ik duidelijk maken waarom ik met de positie van theoloog van het predikontwerp niet tevreden ben, al zou ook ik mij erop terugtrekken als de dilemma's lagen zoals Kuitert die stelt. Ik zal ook duidelijk maken, dat ik meen dat Barth in *Kants* dilemma niet is bevangen gebleven, maar het heeft overstegen.

De God, van wie de christelijke gemeente spreekt en over wie het derhalve in de evangelische theologie gaat, onderscheidt zich van de andere goden. Wij laten in de theologie de gemeente niet uitspreken als wij haar spreken zonder meer laten vallen onder 'God-talk'. Als wij goed luisteren is het juist ook een kritiek op alle menselijke spreken over God. Het gaat om de God die de goden tot zwijgen brengt, die anders is, omdat Hij mens wordt en alle dingen nieuw maakt. In de bijbelse boodschap gaat het niet over godsdiens van mensen, maar over de mensendienst van deze God, niet zozeer over godsdienst, wel over de exodus uit het (gods)dienst-huis. Inderdaad om bevrijding van mensen, om opening van toekomst. Het getuigenis luidt: deze gans andere God is onze godheid. En daar heeft Bloch niet voor niets een atheïstische strekking in ontdekt (*Atheismus im Christentum!*). Het is en blijft een bezwaar van het woord theologie, dat het niet uitdrukt welke God hier in de aandacht staat. Deze God ontstaat dus niet uit de gods-dienst. Hij maakt vrij. Op deze grond kan ik *meegaan* met Kuitert als hij in 1974 stelt, dat bevrijdende, toekomstopenende werking inhoudelijk criterium is voor wat werkelijk uit bijbelse bron komt.

Daarmee zijn we er nog niet. Als God zó is dan moet toch wat Hij aan bevrijding en opening van toekomst schenkt volgens de profetische traditie, zijn implicaties hebben voor de geschiedenis en de wereld en zullen wij dus in de prediking uitspraken daarover moeten doen. Deden wij dat niet dan zouden de bijbelse noties in de ervaringswereld in het geheel niet geldend gemaakt worden, ja helemaal zelfs niet gelden. M.a.w. de exodus uit Egypte heeft in dit geval niets te maken met welke andere bevrijding van slaven ook. Daar heeft Bonhoeffer met zijn niet-religieuze interpretatie van bijbelse begrippen tegen geageerd: hij wilde de beperking van de geldigheid tot innerlijkheid en metafysika aan de kaak stellen als onbijbels, met name on-oudtestamentisch. Barth laat de theologie bij zichzelf beginnen, dat wil zeggen: aan het expliciteren van de zelfopenbaring Gods gaat geen apologie of filosofische fundering vooraf, waarom hij van de Christuswerkelijkheid moet of kan

uitgaan. In zoverre deelt hij kennelijk Kants agnosticisme en zijn destructie van de godsbewijzen (zie ook Barths misschien niet juiste, maar wel voor hem tekenende uitleg van het anselmiaanse godsbewijs), wat Kuitert noemt: de *lege* wereld, de wereld die zo is ingericht dat de hypothese God overbodig gemaakt is. Maar dat is niet het hoofdargument om zo te beginnen, want dan zou Barth namelijk ook zo eindigen. En dat is niet het geval. Hij begint zo, omdat *God als de Andere* (in de bovenvermelde bijbelse zin) anders niet meer kan heenbreken door de begrenzings van de menselijke ervaring. Hij zou geen God meer kunnen zijn. *Kruis* kan dan historisch zijn, *opstanding* niet. Kortom: Barth wil zich blootstellen aan de *agressie* van het theologische objekt – Gods *zelfopenbaring* in Jezus Christus. Die openbaring wordt ook ervaren, zeker, maar het is een wedervaren dat diepgaand en fundamenteel het gegeven wereldervaren kritiseert en omzet. De proposities waarin de implicaties van het belijden (*deze God is onze God*) worden geformuleerd, zullen op twee wijzen getoetst moeten worden. Ik geef een voorbeeld: Als de God van de exodus God is –, dan moeten de tweederde armen van deze wereld bevrijd worden. Dat moet getoetst worden als implicatie van het God-zijn van God. Wat betekent het dat deze God de exodus met het joodse volk volvoert? Wat is daarvan verhaald in de Schriften? Wat wordt met die verhalen profetisch bedoeld? Rechtvaardigt dit in eerste instantie de geformuleerde implicatie? Maar ook zal getoetst moeten worden, of de situatie van tweederde van de mensheid zodanig is dat hun lot met recht en rede kan worden vergeleken met dat van Israël in Egypte. Dat vereist analyse van bijv. de economische verhoudingen. Overigens niet alleen van die van *nu* en *hier*, maar ook van die in Egypte toen. Voor beide zal de theologie een beroep moeten doen op andere wetenschappen als hulp. Het is zeker *niet* zo, dat als de theologie nu maar niet deze toepassing gaf, de analyse overbodig zou zijn. We hadden dan namelijk de exodus in het geheel niet historisch-kritisch begrepen, maar op voorhand gespiritualiseerd. Bekijken wij haar echter wel dan zal altijd die analyse vergelijkingen met nu oproepen, anders komen wij niet tot begrip. Aan welke kant je ook begint: je moet het toch doen! Zegt iemand: theologie kan zulke analyses niet maken, dan kunnen we helemaal niet exegetiseren! (Want tekst wordt niet alleen met tekst verklaard, maar moet ook in de historische, maatschappelijke, politieke context geplaatst worden). Kuitert weet ook dat Barth wel plaats heeft ingeruimd voor de geschiedenis. Dus: ervaringen waarop Van Peursen doelt met zijn

uitdrukking *Hij is het weer* zijn mogelijk. Volgens Kuitert heeft Barth dit *meer en meer* plaats gegeven. Hij is als christoloog *opnieuw* aan natuurlijke theologie gaan doen (Lichterlehre!) (Dat geloof ik eigenlijk niet, zelfs al zegt Barth het zelf: het was van stonde aan zo. Maar we hoeven daarover niet te twisten). Barth ruimt plaats in voor de geschiedenis. Kuitert zegt: God komt er bij Barth van buitenaf (zo te zeggen: vreemd) in. Maar, vraagt hij, waar komt die wereld vandaan? Ik denk dat Barth daar helemaal niet onduidelijk over is: de geschiedenis is vanuit de heilsgeschiedenis te bezien als een gebeuren uit en door en tot God, waarop het chaotische en boze wel perverterend vat heeft, maar niet zó dat Gods schepping er door vernietigd wordt. God komt in Christus dus wel degelijk tot het *zijne*. En dus is de geschiedenis ook geschikt als theater van Gods glorie, want er zijn gelijkenissen, analogieën van Gods handelen in de geschiedenis aanwijsbaar en tekenen van zijn Rijk zijn zeker in de geschiedenis op te richten. In andere taal gezegd: de prediking en de theologie kunnen implicaties van het belijden van deze God als God geven in de vorm van analogieën. Dat zijn dan proposities die de theologie moet toetsen, zowel theologisch (aan de bijbel) als historisch-kritisch (aan de kontekst hier en nu).

Hiermee heeft Barth het kantiaanse dilemma overstegen. Hij brengt God en zijn openbaring als *werkelijkheid* terug in de wereld der ervaring en laat God niet alleen maar gelden als postulaat van de praktische rede. Niet de onsterfelijkheid als postulaat van de ethiek, maar het Rijk Gods gekomen in de persoon van Jezus Christus en komende als vervulling van Gods beloften is het werkelijke perspectief, waarin de wereld-der-ervaring wordt gezet en nieuw ervaren.

Van hieruit ontspringt zelfs een hele kultuurkritische tendentie in de theologie. Het zou wel eens zo kunnen zijn, dat Kuiterts leer van de Twee Rijken en van de algemene openbaring eerder een kapitulatie is voor het kantiaans dilemma dan de theologie van Barth dat zou zijn.

Nu zal Kuitert echter tegenwerpen dat het geloofde geloof geen andere principes oplevert dan wat in de gekumuleerde ervaring van mensen toch al bekend is, want de *fides quae* is daar immers een onderdeel van. De bijbel geeft eigenlijk alleen illustratie wat de algemene en politieke ethiek betreft. A fortiori geldt dan dat implicaties van het belijden overbodig zijn. Wij kunnen ook zo wel zeggen dat het een schandaal is dat tweederde van de wereld honger lijdt. Deze tegenwerping van Kuitert klink aannemelijk. Als wij God er onnodig bijhalen wordt zijn naam ook ijdellijk gebruikt.

Uiteindelijk zal hier de doorslag moeten geven of de prediking en de theologie kunnen bijdragen aan de humanisering door criteria van humaniteit te geven die de gangbare westerse visie doorbreken en te boven gaan. Ik denk dat dat het geval is en wijd daaraan een aparte paragraaf.¹¹

De God waarom het in de theologie gaat is er voor de mens. Gods zelfopenbaring is dus inhoudelijk: de verzoening van de wereld met God, Gods vriendschap voor mensen. De mens mag er dus wezen. Menszijn is geen achterhaalde zaak. Juist op de religieuze vervreemde mens maakt God zijn aanspraak geldend. De rechtvaardiging is geen individualistisch-innerlijke zaak alleen, maar draagt politieke en sociale beslissingen in zich. De Messias wordt daar geprezen waar recht wordt gesticht, waar het kromme rechtgetrokken en het gebogene rechttop gezet wordt. Het gaat dan tegen Baäl, tegen geweld, tegen eer, tegen macht en geld. Zo heeft theologie ook een ontmaskerende functie. Zij houdt halt voor het signaal van de grens: zij heeft geen theoretisch antwoord. Zij laat God God zijn – en verzet zich dus tegen alle verabsoluteringen. In haar dogmatiek kritiseert zij dat mensen claimen het woord van God te spreken en in haar ethiek kritiseert zij dat aan menselijk oordelen goddelijk gezag wordt verleend. Waarheid zoals wij die bezitten is nog lang geen waarheid in uiteindelijke zin. Waar de laatste vragen worden beantwoord, wordt altijd een menselijke mogelijkheid vergoddelijkt. Het kerngebod is, dat God niet kan en mag worden afgebeeld en *zó* aanbeden. Deze dingen betekenen, dat het predikontwerp, dat door de theologie die uitgaat van Gods openbaring in Christus wordt geboden, altijd kritisch moet zijn tegenover het vanzelfsprekend overnemen van de eigen kulturele kontekst. Op zichzelf is dat onvermijdelijk, maar het dient onder kritiek te worden gesteld, omdat anders de theologie nog slechts een weerspiegeling is van wat eenvoudig toch al geldt. Deze theologie doet aan ideologiekritiek, in de eerste plaats op zichzelf. Voorts betekent het echter, dat deze theologie heel bewust ook vanuit haar zaak (God in zijn openbaring) kritisch-kontekstueel is, dat wil zeggen inspeelt op lokale, regionale, continentale vormen van maatschappelijke en politieke onderdrukking. Dat de theologie daarbij een kritisch-normatieve inbreng heeft, van eigen karakter, hoop ik in het vervolg van dit boek duidelijk te maken. Dit maakt een analyse van de kontekst niet overbodig, maar die moet wel geschieden vanuit het erkenntnisleitendes Interesse dat met de zaak van theologie (= openbaring) gegeven is. Het Rijk Gods zou

dan alleen maar motiveren of inspireren, indien het niet in Jezus Christus reeds in onze werkelijkheid was ingebroken. Nadat dit wel het geval is geeft het Rijk ook inhoudelijk criteria af, waarnaar ons handelen zich te richten heeft. De prediking wordt dus niet alleen getoetst aan het criterium, of zij in overeenstemming met de bijbel en de christelijke traditie is, maar ook aan het criterium, of zij Christus zo verkondigt en het Rijk zo proclameert, dat mensen niet alleen worden gemotiveerd tot handelen, maar ook dat dit handelen zo wordt gericht, dat het de humanisering (de bevrijding) van mensen (de opening van hun toekomst) dient op een wijze die analoog is aan de menswording (het humanisme) van Godzelf in Christus. Het is om deze redenen, dat ik wel genoeg neem met de kwalificatie een theoloog te zijn, die het predikontwerp nieuw formuleert (vanuit een kritiek van de verkondiging der kerk, getoetst aan de bijbel), maar niet tevreden ben, als dat de suggestie zou inhouden dat in deze theologie dus een inhoudelijke toetsing van de prediking aan het criterium van humanisering en bevrijding niet zou plaatsvinden. Dat moet ook gebeuren. Alleen gaat ook dan de theoloog niet onder het juk door van de algemene principes van humaniteit, de morele kritiek van de gekumuleerde ervaring, maar omgekeerd gaan die principes en deze ervaring onder het oordeel door van Gods inzet voor de menswording. Dat is de *theologische* opgave. Dat sluit andere benaderingen niet uit, maar die zijn niet theologisch. Vreemde kumulatie van ervaring die niet meer open zou zijn voor aanvulling en kritiek! Vreemde theologie, die bij voorbaat weet niets in te brengen te hebben, behalve wat religieus 'Sondergut'.

Evangelische theologie, zoals hier gekenschetst, laat zich zeker in een godsdienstwetenschappelijke definitie plaatsen. Maar vanuit de opvatting van haar inhoud acht zij zichzelf zo onvoldoende recht gedaan. De *sacrale orde*¹² is voor haar geen neutrum, maar de God die in Christus in de geschiedenis bevrijdend handelt. Gods geschiedenis is voor haar geschiedenis van zijn *overwinning* op wat de religie ons wil doen *aanvaarden*: de onvermijdelijke nederlaag. Deze theologie is dus maatschappelijk en politiek vol hoop. Zij vindt in de bijbel iets dat veel groter is dan religie: de van Godswegen verwikkelde voorwaarde tot vernieuwing van mens en wereld met de religie en al. Deze opvatting van theologie breekt heen door de definitie van theologie als godsdienstwetenschap. Zij begrijpt echter dat dit meerdere als zaak van het geloof door haar wel in zijn consequenties en implicaties kan worden getoond, maar dat het

niet met voor allen inzichtelijke argumenten kan worden gefundeerd. Ze kan op geen ander bewijs hopen dan dat des geestes en der kracht.

1.1.1. *Wetenschappelijk*

Twee chassidische joden hebben onenigheid welke tsaddik de voortreffelijkste is. 'Iedere vrijdagavond', zegt de ene, 'spreekt God met onze tsaddik.' 'Hoe weet je dat?' vraagt de andere. 'De tsaddik heeft het ons zelf verteld!' 'Misschien was dat wel gelogen.' 'Hoe haal je het in je hersens, iemand van leugens te beschuldigen, met wie God elke vrijdag spreekt!'¹³

Dit verhaal zet ons op een olijke manier voor het probleem van de wetenschappelijkheid van de theologie. Als de theologie uitspraken doet over haar voorwerp, God, dan kan zij op de vraag 'hoe weet je dat?' alleen maar antwoorden, dat Gods zelfopenbaring betrouwbaar is, althans als zij zichzelf streng als wetenschap van God verstaat. Het ligt anders als zij zich bescheiden terugtrekt op de positie van godsdienstwetenschap. Dan echter verdwijnt de theologie als eigenstandige discipline: zij valt dan binnen het terrein van letteren en geschiedenis, wijsbegeerte en sociale wetenschappen. Een eigenaardig parket. De theologie is dus of geen wetenschap (want niet toetsbaar) of zij is het wel, maar dan is zij een verdubbeling, lees: overbodig. Dat theologie zich in het algemeen noch massief als wetenschap van God noch uitsluitend als onderzoek naar godsdienst(en) verstaat, maar zich met haar zelfverstaan meestal tussen die extremen bevindt, maakt de zaak niet beter.

Kuitert heeft ongetwijfeld gelijk, als hij zegt, dat onderzoek naar godsdiensten niet mogelijk is zonder ernstig te nemen, dat de zin van godsdienst is, God ter sprake te brengen. Wie dus aan de kant van het onderzoek naar de godsdienst begint, stuit vroeg of laat op het probleem van het spreken over God. Wie aan de andere kant begint, bijv. bij de openbaring van God in Jezus Christus, stuit vroeg of laat op het probleem van de godsdiensten. De theologie kent dus twee denkrichtingen, van bottom naar top en van top naar bottom. Wij kunnen het ook een denkweg noemen, die in twee richtingen begaanbaar is. Wie deze weg begaan, komen elkaar altijd weer tegen. Dit is de feitelijke oplossing van het probleem in de Hoger Onderwijswet van 1876 en haar duplex ordo. Dit alles neemt niet weg dat deze fakulteit onder twee niet geringe verdenkingen staat: overbodigheid enerzijds en onwetenschappelijkheid anderzijds. En die verdenkingen komen niet alleen van buiten.

Theologen zelf – al naar gelang hun visie en positie – doen er aan mee.

Met Philipse ben ik van mening, dat alle in Leiden gedane pogingen deze netelige kwestie op te lossen eigenlijk niet gelukt zijn. H.J. Adriaanse heeft gesteld dat uitspraken over God (d.i. over alles, over de totaliteit) als zodanig niet toetsbaar zijn en wel allerminst in een openbare procedure. Daarmee is het oordeel over de fakulteit gevallen. Alleen zegt hij gewichtige redenen te kennen die het bestaan van theologische fakulteiten rechtvaardigen, mits ze verstaan worden als onderzoeksinstituten van het verschijnsel godsdienst. Berkhof heeft terecht naar voren gebracht, dat ook de totaliteitservaringen of bronervaringen aan de universiteit voorwerp van onderzoek moeten zijn. Dus, zegt hij, ook God! Het is echter de vraag, of *deze* (bron)-ervaring, ervaring is in de zin waarin zij toetssteen is van de empirische wetenschappen. Van de Beek heeft gesteld, dat de theologie alleen mogelijk is vanuit de openbaring van God en de bevinding. Dat vereist een ander uitgangspunt dan openbaarheid van de wetenschap. Hij wil uitgaan van de eigenaardigheid van het objekt van wetenschap. Het gezag van Gods openbaring dat in de bevinding als onontkoombaar wordt beleefd, is een toetsingskriterium dat voor anderen niet toegankelijk is. Van de Beek kan alleen zeggen, dat theologie wetenschappelijk is, omdat bij hem de theologie zelf bepaalt wat wetenschap is. Tot zover mijn korte weergave van Philipse's artikel. Konklusie: vooralsnog is niet bewezen, dat theologie een wetenschap kan zijn.

Wij zouden nu kunnen antwoorden: het interesseert ons ook niet, of wij deze erkenning krijgen of niet. De vos, voor wie de druiven te hoog hingen, zei ook: ze zijn zuur. Zo makkelijk kunnen wij ons er niet van afmaken. In het geding is de openbaarheid, dat wil zeggen in dit verband: als er een theologische fakulteit aan de universiteit is, moet zij voldoen aan de voorwaarden waaronder deze universiteit in onderling gesprek is. Doet zij dat niet, dan hoort zij er niet thuis! Zij dient op te gaan in andere fakulteiten die aan deze voorwaarden wel voldoen. En voorzover zij meer doet dan wat zo opgevangen kan worden, dient dat te geschieden in bijzondere instituten (bijv. seminaria van de kerk). Inmiddels ben ik echter met Adriaanse eens, dat er gewichtige redenen zijn de theologische fakulteit te laten bestaan. En wel – uiteraard – als *echte* fakulteit der universiteit.

Laten we, om te beginnen (hier ligt niet mijn voornaamste argument) eens kijken, wat er zou gebeuren als de godsdienstwetenschap door letteren, geschiedenis en wijsbegeerte zou worden

overgenomen. Het is dezelfde Philipse, die in zijn inaugurele rede (1986) in een fraai betoog heeft aangetoond, dat het natuurwetenschappelijk wereldbeeld het leven van de letteren (de *humaniora*) in de wortel aantast. Hij noemt dit terecht een aanmatiging van de natuurwetenschappen, want zij beperken de waarneming tot wat voor hen empirisch-relevant is (vorm, grootte, positie, beweging, massa, 'ondoordringbaarheid') en verklaren andere waarnemingen tot gewaarwordingen in het subjeet (te vergelijken met het voelen van pijn). De *humaniora* staan er in de B-kultuur niet goed op. Er staat een flink vraagteken achter de wetenschappelijkheid ervan: immers het gaat hier over zaken die empirisch niet te toetsen zijn, over *gewaarwordingen*, over *bevinding(en)*. – Wat de filosofie betreft staat het er niet veel beter voor. Dat blijkt uit Philipse's toespraak tot de studenten. Wijsbegeerte is een merkwaardig vakgebied, want er zijn hier nauwelijks algemeen aanvaarde theorieën en inzichten. Het is niet gelukt – wat bijv. Kant wilde – er een zekere wetenschap van te maken zoals de fysika. Philipse zegt dan, dat uit zijn rede de konklusie mag worden getrokken, dat het verlangen om van de wijsbegeerte een wetenschap te maken misplaatst is. Waarvan met vreugde akte!

Met vreugde, ja, want wij hebben als theologen in onze benarde situatie nu in ieder geval gezelschap: de *humaniora* en de wijsbegeerte. Philipse rekent overigens de theologie tot de *traditionele kultuur* van de *humaniora*, waartoe de wijsbegeerte in haar *ruime opvatting* in een open verhouding wil staan.¹⁴ Wij kunnen uit Philipse's artikel en zijn rede zien, dat hij geen softe bemiddelaar tussen *humaniora* (incl. theologie) en het natuurwetenschappelijke denken is. In zijn artikel stelt hij scherpe vragen aan een theologie, die zich tot een empirische wetenschap verklaart zonder haar bewering waar te maken. In zijn rede stelt hij scherpe vragen aan de natuurwetenschap over haar verenging van het kennen, zodat het weten over onszelf en de wereld daarbuiten valt. Dat is niet halfzacht, maar to the point. Wij zouden slechte gesprekspartners zijn als wij als theologen nu Philipse's vragen aan de fysikale kultuur zouden gebruiken om onze eigen positie te versterken, zonder op zijn vragen aan ons als theologen een antwoord te geven.

Mijn antwoord zij duidelijk: mijn uiteenzettingen over theologie onder 1.1. dienen niet zo gelezen te worden, dat ik voor deze opvatting van theologie solliciteer naar de status van erkende empirische wetenschap. Voor die erkenning zou ik iets moeten inleveren, dat voor de theologie wezenlijk is, welke denkweg zij ook gaat: de vraag naar God. Ik zou aan het afschuwelijke dilemma,

waarvoor de theologie schijnt te staan (of onwetenschappelijk of overbodig!) willen ontkomen op de wijze, die Philipse aanbeveelt: ook niet-wetenschappelijke (in de geijkte zin) activiteiten verdienen een plaats aan een openbare universiteit. Gezien zijn rede is Philipse van mening, dat de *humaniora* en de wijsbegeerte het, op zijn minst gedeeltelijk (dat geldt ook voor de theologie!), van deze eervolle uitweg moeten hebben. Laten wij het zo zeggen: naast wetenschap moet er plaats zijn voor geleerdheid. God kan nooit via een ook Hem omvattende theorie in het bestand van wetenschap worden ondergebracht. Hij zou geen God meer wezen. Dat sluit niet uit dat godgeleerdheid, niet als wetenschap, maar als onderdeel van het bestuderen der vragen omtrent de wereld en het menselijk bestaan, haar plaats aan de universiteit verdient.

Philipse prijst in zijn rede Heidegger, omdat hij een kategoriale structuur heeft ontworpen voor de cultuur van het dagelijks leven en de *humaniora*, zodat het probleem van de twee culturen op grond van zijn werk scherper gesteld kan worden dan voorheen.¹⁵ Ik deel die mening.

Twee dingen evenwel moet ik erbij aantekenen. Het eerste is, dat Heidegger zelf dit scherper stellen in de weg zit, omdat hij het menselijk *Dasein* uitsluit van de natuurwetenschappelijke analyse. Hij onttrekt zich aan de aanval en kan, omgekeerd, dus ook niet in de aanval gaan. Dat is funest voor het gesprek. Van een overwinnen van de kulturele kloof zal dan in de verste verte geen sprake meer zijn. Hij is veeleer juist bevestigd. (Tussen haakjes: dit is ook een soort Twee Rijkenleer!). De theologie moet zich in dit opzicht niet achter Heidegger verschuilen; zij zou zich dan aan de discussie onttrekken, terwijl het er juist om gaat een gesprek *in* de wetenschap te ontketenen, waardoor ook de wetenschap in haar zelfverstaan in het geding komt. Dat bereik je niet door je in een stormvrij gebied terug te trekken. (En zeker niet door er een eigen wetenschapopvatting op na te gaan houden).

Het tweede is, dat de theologie niet eenvoudig de existentiale ontologie van Heidegger kan overnemen (in de wereld zijn, zorgend vooruit zijn, eigenlijk of oneigenlijk zijn, zijn naar de dood toe) om zich in deze kategoriale structuur in te passen. Daartegen heeft Heidegger zelf gewaarschuwd. Hij zegt: de theologie zoekt naar een oorspronkelijker uitlegging van het zijn van de mens voor God, een uitlegging die vanuit de zin van het geloof wordt ontworpen, binnen het raam waarvan zij ook blijft.¹⁶ Als theologie deze raad volgt, kunnen de wonderen niet zo worden afgedaan als Bultmann doet: onverenigbaar met ons moderne wereldbeeld (tech-

niek), dus: ontmythologiseren. En dat is gelijk aan: existentieel interpreteren in de zin van Heideggers tegen natuurwetenschappelijke analyse gevrijwaarde categoriale structuur. Van *het wonder*, waarvan het NT getuigt: de opstanding van Jezus Christus, blijft zó alleen over, dat de discipelen daarin gelóófd hebben. Die uitspraak zal geen bèta-wetenschapper onthutsen. Dat God door Christus op te wekken alle dingen nieuw maakt, heeft dan, heel anders dan in het NT, immers helemaal geen betekenis meer voor de materiële werkelijkheid. Berkhof heeft zeker gelijk daarin, dat voor de bijbelse getuigen het wonder geen kwestie van interpretatie was.¹⁷ Als wij – bijv. door ons te konformereren aan Heideggers categorieën – de zaak daartoe reduceren, moeten we ons wel afvragen, of we daarmee aan het getuigenis recht doen. De categoriale structuur van onze theologie zal zo moeten zijn, dat de relevantie voor de materiële en historische werkelijkheid van het wonder (van bijv. de opstanding) erin tot uitdrukking kan worden gebracht. (Bronervaring is dan ook geen goede categorie). Dat zijn we verplicht èn aan de getuigen èn aan onze gesprekspartners in de B-sfeer.

De godgeleerdheid is daarom onwetenschappelijk, omdat haar object God alleen in zijn zelfopenbaring is te kennen en er daarom geen toetsingscriteria zijn op te stellen, die voor anderen dan de eigen groep kunnen gelden. Dit hoeft m.i. geen bezwaar te zijn om toch de theologie aan de universiteit haar plaats te gunnen. Dat is echter wel aan de voorwaarde verbonden, dat er niet alleen bereidheid tot gesprek is met de anderen, maar dat er ook *mogelijkheden* tot een vruchtbaar gesprek worden geschapen. Dat kan als de theologie het belijden van de gemeente, dat de God die zich in Christus heeft geopenbaard god is, theologisch als *hypothese* stelt. Haar taak is het dan de implicaties van deze premisse te ontvouwen op een methodische konsekvente wijze, onder erkenning van het logische principe van non-contradictie, in een helder begrippenmateriaal.¹⁸

Anders dan Kuitert, definiëren Adriaanse, Leertouwer en Krop wat zij verstaan onder *klassieke theologie*, namelijk concepties waarin theologie wetenschap van God (zonder aanhalingstekens!) is.¹⁸ Deze conceptie kan volgens hen niet voldoen aan de maatstaven, die aan een openbare universiteit aan wetenschap moeten worden gesteld. Wel kan zij aan de maatstaf van rationaliteit voldoen, mits zij semantisch helder, logisch consistent en methodisch doordacht is.¹⁹ Als theologie wordt gekoncipieerd als godsdienstwetenschap kan zij wel aan de genoemde wetenschappelijke maatstaven voldoen. Dan echter gaat de vraag spelen of zij niet overbodig is,

m.a.w. of deze wetenschap aan een eigen fakulteit moet worden bedreven.²⁰ Adriaanse noemt in dit verband zijn *gewichtige redenen* om voor deze zelfstandigheid te pleiten. Die redenen blijken niet filosofisch (bijv. de idee van wetenschap) van aard, maar pragmatisch. Hij constateert, dat naar hedendaags inzicht de afbakeningen plaatsvinden op basis van de maatschappelijke relevantie. Die is in dit geval gelegen in een bepaald beroep: het ambt van predikant. Godsdienstwetenschap heeft geen eigen objekt en methode en kan zich daarop niet beroepen om haar eigenheid te funderen. Van hieruit valt de argumentatie uiteen in tweeën. *Ten eerste*: zolang bepaalde kerken van de godsdienstwetenschappelijke opleiding gebruik maken voor de vorming van hun voorgangers, is de bestaande organisatievorm de beste. *Ten tweede*: de studie van het maatschappelijk relevante verschijnsel van de godsdienst is gebaat bij een fakultaire aanpak, want de literatuurwetenschapper en de socioloog hebben wel wat anders te doen dan zich met dingen bezig te houden, die voor hen bijzaken zijn.²¹ De vragen, die ik hierbij heb zijn de volgende. De pragmatische overweging van de maatschappelijke relevantie, zoals die tegenwoordig steeds meer gebruikelijk wordt, als het gaat om de afbakeningen, is onderdeel van een visie op het wetenschappelijk onderwijs naar een model, dat wel wordt gekarakteriseerd als de *supermarkt*: de studenten moeten grote vrijheid hebben om hun doktoraal-pakketten af te stemmen op de maatschappelijke vraag. Zelfstandige fakulteiten zijn in het kader van deze visie obstakels! Moet nu uitgerekend op de pragmatische visie de zelfstandigheid van de theologische fakulteit worden gebouwd? Het lijkt mij drijfzand! Wat het *eerste* argument betreft: de kerken vragen geen godsdienstwetenschappelijke opleiding voor haar toekomstige dienaars, maar een theologische, een *godgeleerde*. Dat wil zeggen, zij verwachten dat de godsdienstwetenschap in haar spits de theologische vraag naar God en zijn openbaring niet vermijdt, daar men het verschijnsel van de godsdienst niet ernstig neemt als men de kern ervan (God ter sprake brengen) niet durft te thematiseren. In de wijze waarop de staatsstudie is ingericht moet tot uitdrukking komen dat men in ieder geval naar deze vraag wil heenleiden. Dogmatiek, theologische ethiek en praktische theologie vormen dan de vakken, waarin de integratie van het geheel plaatsvindt. Er zijn geen twee ordines, waarvan de ene de fakulteit vormt en de andere een kerkelijke opleiding, maar de ene fakulteit heeft een duplex ordo (enkelvoud!). Slechts in de dialectiek van deze dubbelheid kan de fakulteit werkelijk theologische fakulteit zijn. Ik probeer in deze paragraaf duidelijk te maken, hoe dit op een verantwoorde wijze kan. Wat het *tweede* argument betreft: als de godsdienst werkelijk zo'n grote maatschappelijke relevantie heeft verdient hij ook de aandacht van de literatuurwetenschappers en sociologen. Hun vermeende gebrek aan belangstelling voor een verschijnsel dat grote aandacht verdient – ook van hen! –, is wel een heel zwak argument voor de zelfstandigheid van de theologische fakulteit. Het is bovendien alleen de – door de kerk niet erkende – vrije studierichting die het complexe verschijnsel van de godsdienst, zoals het in onze maatschap-

pij relevant is tot objekt van onderwijs en onderzoek maakt, en niet de reguliere. Het zwakke fundament is dus te smal om de hele fakulteit te dragen.

Konklusie: het eerste argument geldt niet voor een eng godsdienstwetenschappelijk geconcipieerde theologische fakulteit en het tweede argument heeft zelfs te weinig draagkracht om blijvend de vrije studierichting te dragen. Daarom zou ik willen pleiten voor een fakulteit der godgeleerdheid aan een openbare universiteit, die geleerdheid naast wetenschap een plaats gunt.

Kolakowski heeft in zijn *Religion – If there is no God*²² duidelijk gemaakt in een knap essay, dat alle theoretische reductieschema's, monistische of welke andere ook, geen betere status hebben dan de pogingen van theologen om de wereld in godsdienstige begrippen begrijpelijk te maken. Is God het produkt van de menselijke zelfvervreemding of is de mens juist Gods zelfvervreemding? Is de gestalte van de Zoon Gods een fantastische verheffing van de aardse zoonverhouding of is hij daarvan juist het archetypische paradigma? Is het een fantoomgod, die ons zicht op de dingen vertroebelt, of is het de wereld, die God voor onze blik versluiert? Deze vragen zijn met vele te vermeerderen, maar komen steeds weer op hetzelfde neer. Het zijn onbeantwoordbare vragen, als wij geen *petitio principii* willen begaan. Dat geldt voor alle algemene problemen die tot de geschiedenisfilosofie behoren. Het is echter ook onmogelijk om deze vragen te laten liggen: zodra wij theorieën ontwikkelen vooronderstellen deze een antwoord op *zulke* onbeantwoordbare vragen. In dat kulturele konflikt ontmoeten wij elkaar als wetenschappers en geleerden.

Wat we dus niet doen moeten is onszelf inmetzelen in deze vooronderstelde beantwoording. Het reductieschema zelf moet ook ter sprake kunnen komen. Wat 'ausgeklammert' is, heeft niet als mogelijkheid afgedaan. Theologen hebben echt niet alleen het dubieuze alleenvertoningsrecht van verabsolutering. Het zou goed zijn nog eens heel goed naar Nietzsche te luisteren om opnieuw doordringen te worden tot welk een ramp het hypothetische atheïsme van de natuurwetenschap, als het verabsoluteerd wordt, leidt. Volgens Nietzsche heeft de moderne wetenschap God gedood en de horizon van mens en wereld uitgewist. Hij zelf zag geen andere oplossing dan die situatie met zijn aristokratisme en vitalisme te radikaliseren. Het laatste woord echter blijft: niets. Nietzsche heeft echter tegelijkertijd elk christelijk-apologetisch misbruik onmogelijk gemaakt door te laten zien, dat christenen

slaven zijn met een obsessie voor een almacht, die hen definitief van hun menselijke waardigheid berooft. Ik haal Nietzsche dan ook niet aan om zijn belijdenis van het nihilisme apologetisch te misbruiken. Wat ik zeggen wil is, dat het bepaald geen kwaad kan als wij elkaar ook vragen stellen over wat wij buiten de haakjes hebben gebracht en wat wij onbespreekbaar hebben gemaakt.

Overtuigen kunnen wij elkaar niet. Zelfs al zou, zegt Kolakowski, de rationalist het dilemma aanvaarden: *God of de leegte*, zou hij daar nog geen bewijs in zien dat hem noopt gelovige te worden. De gelovige weet ook dat hij niets bewijzen kan, niet met een beroep op religieuze ervaring en ook niet met een beroep op openbaring. Hij laat zich ook niet door het rationalisme overtuigen, want voor hem is een door het geloof verlichte wereld begrijpelijker en leefbaarder dan een lege wereld. Kolakowski zegt terecht: hier ligt een cultureel konflikt, dat niet sociologisch kan worden afgedaan. In een rationalistisch klimaat van kalkulatie en berekening, waarin gedacht wordt in geld en efficiëntie, in termen van nuttigheid en beheersing, maken geloofsopvattingen die niet geschikt zijn om de drang naar macht te bevorderen weinig kans. Dit culturele konflikt moeten wij als theologen niet interioriseren door verinnerlijking van het geloof, door een leer van natuur en genade of een Twee Rijkenleer. Wij moeten de moed hebben dit konflikt onder ogen te zien. Het niet aangaan van dit konflikt zou wel eens verraad aan onze beschaving kunnen zijn.

1.2. *Theologische ethiek*

Theologische ethiek wil, van de vooronderstelling uit, dat de menselijke existentie met Gods openbaring is gekonfronteerd en dat de christelijke gemeente dit weet en beseft, zich methodisch bezinnen op het handelen in gehoorzaamheid aan het gebieden van de God der openbaring. Deze bezinning dient de gemeente, die haar gehoorzaamheid konkreet gestalte wil geven, maar is niet exclusief tot de gemeente gericht, want de gemeente is er voor de wereld ook in haar worsteling om het goede te doen. De geadresseerde is de gehele mensenwereld. Nu kunnen wij dit wel zeggen, maar is het geen slag in de lucht? Hoe kan christelijke ethiek algemene geldigheid claimen? Is er wel plaats voor een eigen, een aparte christelijke ethiek?

Uit het voorgaande is wel genoegzaam duidelijk geworden, dat ik er geen enkele behoefte aan heb te verhelen, dat de openbaring van God niet met algemene denkmiddelen is toegankelijk te maken

voor iedereen van goeden verstande en van goeden wille. Dat geldt evenzeer van het gebod van God, want dat is het imperatieve aspect aan Gods zelfopenbaring en dus niet iets anders dan deze openbaring. Het is dan ook inderdaad zo, dat daar waar de theologische ethiek (in distinkatieve zin:) *christelijk* spreekt, er sprake is van een bijzonder gebod (bijv. liefde tot de vijand). Het gebod om de vijanden te vergeven is een duidelijk bewijs dat christelijke ethiek niet zomaar algemeen menselijke ethiek is. Menselijke ethiek is in het algemeen gebouwd op de veronderstelling dat zelfverdediging geoorloofd is; in het algemeen wordt ook overleving als bron van morele principes erkend. De christelijke ethiek evenwel komt met een ernstige kritiek op deze wens, zichzelf en zijn leven te willen behouden. Zij ziet er een bron van veel kwaad in.

Men zegt nu wel: de christelijke ethiek kan de claim van algemene geldigheid beter laten vallen, althans voorzover zij gekwalificeerd christelijk spreekt en niet bereid is zich op algemeen menselijke principes te beroepen. Uit mijn voorgaand betoog mag afgeleid worden, dat ik vind, dat aan de theologische ethiek ruimte moet worden gegeven vanuit haar onbewijsbare grondkeuze te ontvouwen wat het gebieden van God inhoudt. Wat van haar gevraagd kan worden is: bereidheid tot kommunikatie, zoveel mogelijk tegenspraken te vermijden, zodat de ander van de konsekwenties kennis kan nemen. Al is de openbaring niet algemeen kenbaar, zij is wel algemeen begrijpelijk te ontvouwen, zeker ook in haar praktische betekenis. Zoals de gelovige de rationalist of de atheïst kan begrijpen in het kader van zijn eigen geloofsdelen, zo kan omgekeerd de rationalist of de atheïst de gelovige in het raam van zijn eigen wereldbeschouwing begrijpen. Men kan alleen de ander niet overtuigen, want er heerst onenigheid over de criteria en men verwerpt elkaars regels van geldigheid. Wij staan hier aan twee zijden van een diepe kulturele kloof, die te diep is om tot elkaar te komen, maar niet te breed om met elkaar te communiceren.

Het kenmerkende, het distinkatieve van de christelijke ethiek betekent natuurlijk niet dat er geen punten van overeenstemming met anderen zijn. Waar echter de theologische ethikus niet in meegaat is een konstruktie waarin, op basis van algemeen geldende principes gefundeerd op de menselijke natuur, een universele ethiek wordt opgebouwd. Hij heeft daar een grondig wantrouwen tegen. De theoloog denkt altijd, Miskotte heeft het ons ingeprent, van het bijzondere naar het algemene. Hij vermoedt in de claim van universaliteit een verborgen kultureel imperialisme, dat heel agressief kan worden. Als principes algemeen zouden zijn, voor allen toe-

gankelijk en diep geworteld in de menselijke natuur, dan ligt de terreur van de deugd al op de loer. De theoloog is diep doordrongen van het christelijk besef, dat de ethische overtuigingen niet onafhankelijk zijn van de historie, maar voortkomen uit de betrokkenheid in een *bepaalde* geschiedenis. Waar zouden wij het vandaan halen, dat we *de mens* zouden kennen, zoals hij wezenlijk is, in een wereld die door tegenstellingen en vijandschappen verscheurd is? Wij zien dan ook, dat zelfs de *universele rechten* van de mens een logika in zich hebben van gewelds-rechtvaardiging.^{21a} Ze zijn zelfs inzet van koude oorlog en bewapening. Juist waar we algemeen willen zijn, verabsoluteren wij vaak het relatieve en universaliseren wij het beperkte. De theologisch-ethikus ziet hier het gevaar, dat morele idealen en principes in de plaats komen van het geloof in God, die ons een toekomst geeft en ons roept. Aan het konstrueren van een universeel-geldende ethiek doet hij dan ook niet mee, al verheugt hij zich over alle punten van overeenstemming met andere ethici. Voor hem is algemene menselijkheid geen werkbaar uitgangspunt, maar een belofte en mitsdien een perspectief waarin wij – ook ethisch – staan. Ieder zal dat ene doel moeten dienen vanuit de bijzondere traditie die hem gegeven is. Pas als wij kennen, zoals wij gekend zijn, reikt het wederzijds begrip van alle mensen tot het wezen, tot het eigenlijke. Tot die tijd zijn we genoopt ons wederzijds onbegrip te erkennen en geroepen het te boven te komen, zo goed als het ons lukken wil – over alle kulturele en andere kloven heen. De christelijke ethiek is daartoe bij uitstek gemotiveerd door de grensoverschrijdende, murendoorbrekende, vijandschapnietachtende Messias Jezus. In deze Mens ziet zij het perspectief van de verzoende mensheid der toekomst. Christelijke ethiek claimt geen algemene geldigheid op basis van algemene principes of idealen, maar vertrouwt en hoopt op begrip ook van hen, van wie zij gescheiden is door wereldbeschouwelijke of religieuze of welke andere verschillen en tegenstellingen ook.

Er zijn een aantal oplossingen voor het konflikt tussen theologische en algemene ethiek. Zoals in zulke gevallen gebruikelijk wordt er vrede gesticht door terreinen af te bakenen, geldigheden in te perken, boedels te scheiden, grenzen te stellen, gradaties aan te brengen of door andere vergelijkbare maatregelen. Al deze oplossingen doorkruisen de mogelijkheid, die juist een distinktieve theologische ethiek heeft om op de vragen van onze tijd in te gaan op een wijze die voor haar karakteristiek is en die tegelijk zeer nodig is. Die oplossingen dienen daarom ook afgewezen te worden.

Na de cartesische wending heeft het menselijke een vrijplaats ge-

vonden in de zelfstandige zielesubstantie en zo zijn de ethische vragen in toenemende mate toegewezen aan de subjectieve gewetensbeslissing. Het politieke, economische, het maatschappelijke samenleven echter voltrekt zich in eigenwettelijkheid, het moet pragmatisch worden bekeken. De ethiek raakt zo in de innere Emigratie: in het ghetto van de innerlijkheid en het private. Zij staat op zijn gunstigst aan de grenzen van de eigenwettelijke terreinen op wacht; zij kan echter nauwelijks op de competentievelden van de wetenschappen ethische vragen stellen. Dat de ethische verontrusting zich zou kunnen nestelen in het hart van de wetenschappelijke rationaliteit zelf is rebus sic stantibus utopisch. Het pragmatisme, dat om met Marcuse te spreken: *ééndimensionaal* is, loopt vast in een paradox. Nog niet lang geleden is het, dat wij naief-weg dachten, dat de wetenschappelijke en technologische ontwikkeling in een zekere vanzelfsprekendheid vooruitgang betekende. Dat is niet meer zo. Als wij geen doelen stellen loopt het mis. Maar wij hebben geen helderheid over de doelen. Door de subject-objekt-scheiding hebben wij ook geen mogelijkheid, als wij het enigermate over de doelen eens konden worden, die doelen effectief te introduceren in het systeem. Daar komt deze paradox uit voort: de wetenschappelijke en technische ontwikkeling vraagt steeds dwingender om doelen voor het maatschappelijk handelen (om ethiek!), maar maakt tegelijkertijd het voorzien in deze noodzaak onmogelijk. Het is voor deze uitdaging, dat de theologische ethiek staat. Van Max Weber stamt de onderscheiding tussen *Gesinnungs- und Verantwortungsethik*.²³ Het gaat erom dit dualisme te overwinnen: vanuit de gezindheid zijn we verantwoordelijk en als verantwoordelijken tonen we onze gezindheid. Er moet ethisch een integratie tot stand komen tussen de innerlijke ethische gezindheid en het pragmatisme van het uiterlijke leven. De vervreemding van het ethische subject van de buitenwereld (ook voorzover die zich in de mens zelf manifesteert) zal moeten worden overwonnen. Wij nemen aan, dat wij hiermee, heel summier, maar toch herkenbaar, het centrale probleem hebben aangeduid. Het gaat er dan om tot een goede integratie te komen – theologisch-ethisch gesproken – tussen de ervaring van de openbaring (de geloofservaring) en de ervaring van de wereld (de empirie). Op dit punt zal de theologische ethiek uiterst kritisch moeten zijn. Er liggen immers een aantal modellen klaar die het dualisme van de verhouding bevestigen, terwijl de opgave waarvoor de theologische ethiek staat juist is de burgerlijke ambivalentie te overwinnen en tot een integratie van de tweespalt te komen.

Het bekendste model is wel dat van natuur en bovennatuur (genade). Dat model houdt een tweevoudige fundering van de ethiek in. Enerzijds worden er normen van de openbaring afgeleid en anderzijds principes uit de structuur van de natuur (lees: levensterreinen). Aangezien nu de genade de natuur niet opheft, maar vervolmaakt, heerst er een harmonie tussen de uit de natuur gededuceerde en de uit de genade afgeleide normen. De genade bevestigt dus op hoger niveau de algemene normativiteit, die rationeel is te kennen en met goede wil te verwerklijken. Het model, waarin naast de bijzondere openbaring een algemene wordt gesteld, is hieraan verwant. Ook Kuitert bijv. zegt: Volgens Jezus heffen de christenen de moraal dan ook niet op (...) maar gaan ze nog boven de maximum moraal uit.²⁴ In deze uitspraak is gemakkelijk de klassieke regel, waarin de harmonische verhouding tussen natuur en genade wordt gesteld, herkenbaar. Dit model is onbruikbaar, wil de ethiek de genoemde tweespalt aan de orde stellen en overwinnen, omdat het model a priori het konflikt tussen de natuurlijke en historische leefwereld van de mens ontkent. In dit model werkt de vooronderstelde harmonie (die oorspronkelijk vanuit een heel andere maatschappelijke structuur geprojecteerd is!) als een ver sluiering van het huidige konflikt; wat eschatologisch nog te wachten staat wordt eenvoudig voorondersteld. Daar zit een ongeoorloofde anticipatie in, waardoor deze ethiek boven het bestaande niet uitkomt. Dat hangt ook daarmee samen, dat hier de natuur tot schepping en/of de wereldervaring tot openbaring wordt bestempeld, zonder recht te doen aan het belijden, dat het de God van de Messias Jezus is die zichzelf heeft geopenbaard als schepper der wereld. Die kritische notie valt weg. Daarom is deze ethiek ongeschikt om de genoemde opgave waar te maken.

Als in dit model wordt gesteld, dat christelijke ethiek op het terrein van de politiek niets eigens, niets kenmerkends te zeggen heeft, wat men niet van elders ook zou weten, is het van te voren onmogelijk gemaakt, dat de theologische ethiek op de vraag van de tweespalt zou kunnen ingaan, omdat juist de tweespalt tot deze afbakening van terreinen voert. De tweespalt is dus reeds bevestigd en aanvaard, voor hij überhaupt tot thema kan worden.

Als men de *distinktief*-christelijke ethiek in haar geldigheid beperkt tot bepaalde mensen, een klooster-élite of ook moderne 'drop-outs' (wat gebeurt in de leer van de zogenaamde evangelische raadgevingen) veroordeelt men de christelijke ethiek, voorzover die samenvalt met de algemene, tot een zeker konformisme, omdat het perissoon, het meer dan het gewone (Mt 5:47), niet meer kritisch

kan inwerken op het geheel van de ethiek. Faktisch betekent dat – om een voorbeeld te geven – dat offerbereidheid en vijandsliefde als gebod geen structureel-kritische betekenis hebben voor het politiek-ekonomische systeem van zelfbehoud en machts handhaving. Ook zo kan de theologische ethiek dus geen kritiek op de tweespalt van de grond krijgen. Ook zo is de ambivalentie van te voren voor lief genomen. Dat is geen wonder, want de doctrine, waarin het onderscheid tussen *praecepta* en *consilia* (tussen geboden en raadgevingen) wordt gemaakt, heeft van oorsprong vooral gediend om bewegingen als de jonge franciscaanse kerkelijk te assimileren.

Een tweede model geeft zich gewonnen aan de reductie van de ethiek tot het ethische subjekt. Het subjekt, als (zelf)bewustzijn, wordt, in aansluiting aan een existentiale, personalistische of daaraan verwante filosofische antropologie als vooruit-zijn of als verantwoordelijk centrum, als transcenderend open of als zoekend en ontwerpend gekenschetst, in staat om gereflekteerd en intentioneel met de wereld om te gaan. Deze antropologische structuur is het continuüm dat wereld- en geloofservaring verbindt. Wat het subjekt is wordt vastgesteld voor er nog een theologisch woord is gesproken. Er wordt een antropologisch vloetje gelegd, dat alle vormen van ervaring kan dragen. Daardoor blijft dit model in het burgerlijke subjektivisme steken. In de theologische ethiek kan zo de natuur en de geschiedenis niet gethematiseerd worden. Wij zijn overtuigd, dat ook over het ethisch subjekt van stonde af aan theologisch moet worden gesproken. In mijn inaugurele rede over het gebed als hart van de ethiek heb ik er nadruk op gelegd, dat het ik van de mens in de akte van het bidden geconstitueerd wordt. De eigenlijke identiteit van de mens wordt door de Ander (ander) geïmputeerd. Hier is van belang wat onder 4.2.4. gezegd wordt over de categorie van de enkeling, zoals deze door Søren Kierkegaard is ontwikkeld. Men kan deze categorie niet losmaken van de rechtvaardiging; immers de rechtvaardiging door God wil zeggen, dat de menselijke persoon niet wordt geconstitueerd door werken, door prestaties, ook niet door het voldoen aan de wet van de maatschappij, door aangepast rolgedrag, maar alleen door *God*, de gans Andere, die roept: waar ben je Adam! Alleen een subjekt dat daarop in dankbaarheid (= eucharistia, gratitudo!) antwoordt: *credo, amo, spero*²⁵ heeft zijn substantie buiten zich in God gevonden en is kwalitatief meer dan een knooppunt van eisen en verhoudingen, is een bron van *perisson*²⁶ (Mt 5:47).

Het wordt nauwelijks beter als in een derde model wel de grond-

houding van de mens wordt geacht te zijn bepaald door geloof, hoop en liefde, maar deze grondinstelling is alleen inspirerend en motiverend, er komen echter geen maatstaven uit voort voor de omgang van de mens met natuur en geschiedenis. De criteria daarvoor moeten rationeel worden uitgewerkt in operationaliseerbare doelstellingen. Dit betekent dat de wereldervaring niet in het kritisch licht van geloof en verwachting wordt gezet, maar dat zijzelf de maatstaven moet leveren. Dat geeft aan dit soort denken een groot realisme. Het distinktief-christelijke echter blijft in de ethische grondinstelling gevangen: het wordt onttrokken aan de integratie met de wereld en zo ook aan de kommunikatie met andere grondhoudingen. Mij dunkt, dat wij hier te doen hebben met een interiorisatie van de kulturele kloof: er ontstaat in het subjekt een identiteit in duplo. Er wordt een waterdicht schot opgetrokken tussen het ik dat *credo, amo, spero* zegt en het ik dat als een ding in de wereld verkeert. Het is de garstiger Graben van Lessing als scheur door het innerlijk. Juist het theologisch gedefinieerde *ik* houdt zich afzijdig als het erom gaat een bijdrage te leveren aan de integratie van het ethische subjekt met de wereld.

De drie door mij behandelde modellen zijn ideaaltypen: zij komen in reinkultuur niet voor. Zo vertoont Kuitert voor mij trekken van alle drie de modellen, maar past m.i. toch het beste in het derde model. Hij isoleert het evangelisch proprium en verwacht het in de ethiek niet van de theologie, maar van de gekumuleerde ervaring in de kontekst van analyse van de wereld. De maatstaven voor wat goed is komen niet uit de theologie: christenen vallen bij wat goed is. De maatstaven zijn algemeen goed. Wij mogen zeker zeggen dat zij van God komen, maar dan via algemene openbaring en algemene genade. Verder speelt de categorie algemene openbaring en genade bij Kuitert geen rol meer: het is alleen de deur waardoor hij als ethikus de theologie verlaat. Wie nu zou denken, dan kan het niet anders dan dat het gebod uit de geschiedenis, uit de konteksten wordt afgelezen, vergist zich. Dat ontkent Kuitert.²⁷ De theologie (christologie) levert echter ook geen direktieven....²⁸ Zij kan niet anders dan bijvallen²⁹ of legitimeren³⁰ wat goed is. Waar komen nu de goede principes vandaan, die met de kontekstuele analyse tezamen tot handelingsdirektieven leiden?³¹ Dit is een kleine verschuiving in Kuitert's terminologie: hij had eigenlijk³² moeten schrijven dat er uit de kontekst geen principes komen, want het blijkt dat principes gekombineerd met analyse tot handelingsdirektieven leidt.³³ M.a.w. mits je principes hebt kun je uit de kontekst direktieven halen. De vraag is echter: waar komen die principes van-

daan? Het antwoord luidt, niet exclusief uit de bijbel, want de fides quae kan alleen maar bevestigen wat van elders al bekend is. Het antwoord luidt: kennis van goed en kwaad (principes) is vrucht van *kumulatieve* ervaring met de schepping.³⁴ In zoverre kan de fides quae, het geloofde geloof ons helpen principes te generaliseren. Uiteraard heeft het evangelisch proprium ook een eigen ethische inhoud, maar dat is een extra dat uitgaat zelfs boven wat in een maximum-ethiek van een mens wordt gevraagd.³⁵ Het heeft geen horizontale relevantie.

Het hoofdverweer dat ik heb, heb ik verwoord vooral bij mijn kritiek op model 3. Ik stel hier nog een paar vragen om verheldering, vragen waar ik van Kuitert voorzover ik zie geen antwoord op heb gekregen in zijn boek. *Vraag één*: Als de theologie kennis van goed en kwaad kan bijvallen, bevestigen en legitimeren, en de christenen de principes uit de eigen traditie kunnen halen,³⁶ waarom moet er dan bij hoog en laag ontkend worden, dat Barth, Moltmann en Kreck direktieven/principes uit de theologie (christologie) hebben gehaald.³⁷ Het is toch voldoende in het kader van Kuitert's betoog te stellen, dat zij het ook elders hadden kunnen vinden? Deze vraag is niet zo belangrijk, maar deze overdrijving heeft iets van een Fehlleistung. – *Vraag twee*: Kuitert stelt, dat de morele principes (de kennis van goed en kwaad) vrucht zijn van kumulatieve ervaring. Kumulatie is opstapeling, samenvoeging. Hoe komt er door opstapeling van ervaring een redelijk betrouwbare morele kennis tot stand? Is daar geen selectiekriterium voor nodig? Zo ja, zit het eigenlijke oordeel over goed en kwaad dan niet in dat criterium? *Vraag drie*: principes komen niet uit de historische situatie, niet uit gebeurtenissen, niet uit de kontekst.³⁸ Over welke ervaring heeft Kuitert het dan als hij principes ziet voortkomen uit *kumulatieve ervaring*? Hier wreekt zich dat Kuitert helemaal niet ingaat op de vraag wat algemene openbaring is. Ik houd het voor een onmogelijke categorie, die een tegenspraak in zich bevat, die door het vervangende begrip kumulatieve ervaring bepaald niet wordt opgeheven.

Hoe Kuitert's antwoord ook mag luiden, zijn verwijt aan opvattingen als de mijne, zal blijven: doordat jouw theologie bij zichzelf, bij de openbaring, begint, worden in de bijbehorende ethiek de grondpatronen van gedrag en handelen afgeleid (gededuceerd) uit het geloof (zowel de fides qua als de fides quae) en zonder bemiddeling opgelegd aan het leven in de wereld, waardoor de eigenwettelijkheid zowel van de natuurlijke als van de historische (politieke en economische en andere) processen niet werkelijk onder ogen wor-

den gezien. Tegen dat *bij-zichzelf-beginnen* van de theologie, brengt Kuitert het bezwaar in dat het een cirkelredenering (een petitio principii) bevat. Dat bezwaar heb ik in 1.1.1. behandeld; ik kom daar niet op terug. Het gaat hier nu om de andere kant van het bezwaar: de wereld komt niet echt in zicht, waardoor deze ethiek een vrome slag in de lucht is en zich onttrekt aan de solidariteit der denkenden en aan de kommunikatie.

Deze vragen onder ogen ziende, markeer ik hier mijn theologisch-ethische positie. Het front waarop wij als ethikus staan, heb ik beschreven: de burgerlijke tweespalt. De autonome rede van de Verlichting, die natuur en wereld wilde beheersen en veroveren, heeft tot subjektivisme en pluralisme geleid, waardoor onze cultuur dreigt richtingloos en doelloos te worden. De eerste vraag, die gesteld moet worden, is: kan de theologische ethiek de *autonomie* zo funderen dat zij niet in strijd komt met de universaliseerbaarheid. Dan zal het niet de vrijheid van een individueel subjekt kunnen zijn, dat los van de ander bij zichzelf begint. De theologische ethiek begint, juist omdat zij naar algemeenheid streeft, bij het bijzondere: de openbaring van God in Jezus Christus. Voor haar is de vrijheid een geschenk: de mondigheid is gefundeerd in het zijn van de mens voor die God, die zich in Jezus Christus heeft geïdentificeerd met de minsten der mensen. Van daaruit is autonomie van stonde af aan: de vrijheid om de ander in liefde te dienen in navolging van Gods beweging in de Messias. In de theologische ethiek begint het subjekt, niet bij zichzelf maar is het subjekt, voordat het tot zichzelf komt, al door de ander aangesproken en in dienst genomen. Verantwoordelijkheid komt voort uit ter verantwoording geroepen zijn. Het ethisch subjekt springt daar in patroon, waar tot een mens, die zelf goed en kwaad meent te kennen en te bepalen, de vraag van de andere kant komt: *mèns*, waar ben je? De mondigheid is gefundeerd in het zijn voor het aangezicht van de konkreet humane God. De liefde tot het einde van Jezus is de kritiek waaronder ons handelen en ons gedrag van stonde aan staat. Theologische ethiek probeert de vragen te vertolken, die van daaruit aan mensen in een bepaalde tijd en situatie moet worden gesteld.

De autonomie van de Verlichting, in het proces van haar *negatieve dialektiek*, gaat aan zichzelf te gronde: een bleek subjekt in de privé sfeer is het enig tegenwicht tegen de massalisering en de vervreemding. Die tweespalt kunnen wij niet overwinnen, als God voor de ethiek alleen maar een postulaat is en Zijn Rijk alleen maar een (regulatieve) idee! Als de autonomie bij zichzelf begint, zonder te vragen wie hier de wet aan wie geeft, als zij te direkt, te onmid-

dellijk wordt gesteld en opgevat, draagt zij de zelfdestruktie in zich. Wat gebeurt er aan en in een mens, dat hij zichzelf tot wet wordt? Dat veronderstelt toch een breuk, een verstoring. Welnu: theologische ethiek gaat daarvan uit, dat die breuk van Godswege geslagen, dat die verstoring van Godswege aangedaan is. Het gaat hier konkreet om de verstoring door God van het kennen van goed en kwaad, van het eigenmachtig bepalen wie vriend, wie vijand is, van het oordelen om zelf niet geoordeeld te worden, dat inherent is aan het menselijk machtsstreven. De mens, die op deze wijze autonoom is, heeft zijn God verloren, want hij is het zelf. Hij heeft zijn waardigheid verloren, want, als hij zelf goed en kwaad bepaalt, is zijn eigen waardigheid een ijdele zelfverheffing. Hij heeft ook zijn medemens verloren, want die is a limine als konkurrent, als potentiële vijand gedefinieerd. Theologisch moet nu worden gesteld, dat de breuk die de autonomie vooronderstelt geslagen is door God, die deze kenner van goed en kwaad als zondaar ter verantwoording roept. De God van de bijbel verstoort het kennen van goed en kwaad. Dat is het uitgangspunt van een kritische theologische ethiek.³⁹ Als God alleen maar een postulaat blijft, dan blijft het concept van autonomie gevangen in de ideologie van zelfrechtvaardiging (kennis van goed en kwaad, oordelen om niet geoordeeld te worden): God en de naaste zijn uit het blikveld zodra deze ethiek haar eerste woord spreekt. Ook Kant kon met zijn beroemde regels (de maxime van je handelen moet als principe van algemene wetgeving kunnen dienen; behandel de ander nooit alleen als middel, maar ook als doel in zichzelf) niet werkelijk meer bij de ander komen. Theologische ethiek is zich bewust, dat ethiek van de Ander komt – from the very beginning.

In de theologische ethiek wordt dus niet de mens als een vrij, een mondig en verantwoordelijk wezen als aanknopingspunt voor de openbaring (en het ethische spreken van daaruit) voorondersteld. Vanuit de openbaring van de God, die in Jezus Christus mens onder mensen, slaaf onder slaven is geworden, is de mens ter verantwoording geroepen. Wat dit betekent probeert de theologische ethiek redelijk te ontvouwen. Vanuit het konkreet door de Ander ter verantwoording geroepen zijn spreekt deze ethiek over verantwoordelijkheid. De fenomenen van het menszijn worden van stonde aan als symptomen van het konkreet door God aangesproken verstaan. Ook de vooronderstelde antropologie is theologisch. Het kritische uitgangspunt is steeds weer de openbaring. Dat wil echter niet zeggen, dat de geboden (de normen of direktieven, zo men wil) uit de Schrift worden afgelezen of – nog misser – uit de

dogmatiek gededuceerd. Het leven is geen veld waarop voorgegeven normen moeten worden toegepast, maar een terrein waarop door integratie van het gegevene der openbaring met de structuur van de kontekst tot handelingsdirektieven moet worden gekonkludeerd. Wat ons in Jezus Christus gegeven is, is geen pure geloofszaak, die innerlijk en individueel kan blijven, maar moet zijn vervolg vinden in een analyseren, afwegen en handelen in de wereld, in de geschiedenis, op alle terreinen van het leven. De ethiek gaat tussen kasuïstiek en Gebot der Stunde door: in het historische karakter van het gebod ligt een teleologisch moment, zodat de konstante in het gebieden van God geen tijdloze is. Het profetische moment is wezenlijk voor de theologische ethiek. De dogmatiek mag niet funktionieren als een soort metafysika, zodat het accent gaat vallen op de idee van het transcendente. Profetisch mag de God die zich juist in de immanentie (door solidariteit met de niet-aangepasten, de randfiguren, de outcasts) de transcendente betoont nooit losgekoppeld worden van de historische en sociale werkelijkheid. Het gaat veeleer om een kritisch transcenderen in de richting en op de lijn van het Koninkrijk Gods, dat gekomen is in het verborgene en welks onthulling te verwachten is. In die tussentijd loont het tekenen van die toekomst te stellen, radend en tastend, en te zoeken naar analogieën. Dit is een zaak ook van analyseren, van meten en wegen. De handelingsdirektieven zijn niet met de dogmatiek gegeven. Principes zijn wel met het metafysisch transcendente, maar niet met deze kondescendent-transcendente God, die de levende, steeds nieuw gebiedende God is, te verenigen. De kontekst wordt geanalyseerd in het licht van het evangelie en in het perspectief van het Rijk. Het is niet de eigenwettelijkheid van de verschillende levensterreinen, maar Gods belofte en gebod waardoor bepaald wordt wat voor mogelijk is te houden.

Zelfs specifiek ethische teksten, zoals de Tien Woorden, staan in de bijbel in een historische kontekst waarvan profetisch wordt verhaald. Nergens bevat de bijbel algemene principes of tijdloze normen of transcendente waarden; altijd zijn de geboden konkrete imperatieven tegen konkrete mensen in een konkrete situatie. God wordt alleen gekend in zijn 'daadwoord' zoals dat tot uitdrukking komt in het profetisch verhaalde bevrijdingsgebeuren. In dat geheel valt ook het gebieden Gods. God wordt niet anders gekend dan in wat *horizontaal* van Hem spreekt, omdat Hij in het gebeuren *vertikaal* spreekt! Daarom kunnen de geboden alleen in de horizontale kontekst in hun strekking worden verstaan. De gebiedende God kan in Zijn gebieden niet anders dan zó gekend worden. Alle

theologische spreken verwijst naar God zelf door in gelijkenissen, in analogieën te spreken. De problemen waarvoor de bijbelse mensen gesteld werden, werden hun voorgeworpen door wat zij in de wereld ervoeren en in het licht van hun verkiezing en roeping als uitdaging, als verleiding of als kans, als onmogelijkheid of mogelijkheid onderkenden.

Met ons is het niet anders. Ook wij onderkennen wat om ons gebeurt alleen als probleem, als onze wereldervaring kritisch is vanuit belofte en gebod. De wereldervaring wordt in het krachtveld van het Rijk gezet. En dan werkt de vrije, de (als mens voor God) autonome mens in de situatie zelf zijn handelingsdirectieven uit. Het is die morele bezinning van de mens die de theologische ethiek kritisch wil begeleiden. Niet door normatief te werk te gaan, maar door die vragen te stellen, die nodig zijn om tot gehoorzaam handelen te komen. Die vragen worden uitgewerkt door op de beweging van gehoorzaamheid toen de richting van het verantwoordelijke handelen nu te oriënteren. Een ander antwoord op het gebod echter dan het handelen zelf wordt niet gegeven. Het gebod vraagt gehoorzaamheid.

Tot de fundamentele inhoud van het geloof (bijv. de exodus en het Rijk Gods) staan de grondpatronen, waarin de mensen zich tot de wereld verhouden (bijv. bevrijdingsbewegingen), in analogie. Er worden door de ethiek geen normen gededuceerd uit het (geloofde) geloof, maar kritisch onderwijzend worden er richtingen aangewezen en lijnen getrokken. Deze onderwijzing is altijd open en onafgesloten, komt nooit rond, is wel methodisch, maar geen systeem.

Theologische ethiek is⁴⁰:

1) analytisch-kritisch

a) t.a.v. de wetenschap(pen)

- negatief: waar worden samenhangen, verbanden, wetmatigheden verabsoluteerd (tot vox dei verheven)?
- positief: wat zijn de ethische voorwaarden van de mogelijkheid van wetenschap(pen)?

b) t.a.v. de ethiek zelf

- negatief: waar wordt de ethiek in haar integratieve en bemiddelende functie gehinderd door dogmatisme, wetticisme, moralisme (de eigen woorden geïdentificeerd met de vox dei)?
- positief: wat zijn de theologische voorwaarden van de mogelijkheid van ethiek?

2) synthetisch-kritisch

- zij elaboreert handelingsdoelen en -direktieven, bemiddelend, integratief en kommunikatief (gehoorzaamheid aan het gebod als *viva vox dei* in (niet: vanuit) de situatie).

ad. 1a: Lang niet alle ethische vooronderstellingen en implicaties van de wetenschappen komen in de wetenschappen zelf tot thematisering, zodat zij gekritiseerd kunnen worden. Zij gelden vaak vanzelfsprekend en worden niet onderkend. Het reductieschema van de wetenschappen is vaak verabsoluteerd. Het gevolg is een verregaand konformisme aan de bestaande verhoudingen, waardoor de ontwikkeling ééndimensionaal verloopt en vele mogelijkheden onherkend blijven. Een telos, een doel wordt nauwelijks gesteld.

ad 1b: De vraag is in hoeverre de theologische ethiek in een leersysteem gevangen zit, in een dogmatiek, die geen hermeneutisch karakter meer heeft, maar tot een systeem is verworden. Als dat zo is heeft theologie God in regie genomen of is aan de goden en machten van het bestaande vervallen. Alleen als ethiek in de kontekst van een werkelijk vrije theologie staat zal zij het morele bezinningsproces (de analyse, het trekken van analogieën, het beslissen) in een open, de mensen in hun mondigheid erkennende wijze kunnen begeleiden.

ad 2: De theologische ethiek is vanuit deze analyses ook synthetisch-kritisch, omdat zij – in open gesprek met de wetenschappen – naar een welgefundeerde consensus zoekt, die de ideologische zelfrechtvaardiging (van zichzelf en anderen) emanciperend overstijgt naar vrede, gerechtigheid en vrijheid toe omdat zij in analogie zijn met de grondinhoud van de profeten. Zij getuigt zo van een mogelijkheid die alle historische verwerkelijkingen te boven gaat, maar die zij kent uit het gehoor van Gods belofte. Dit is de grond van de haar eigen openheid.

Samenvattend:

de theologische ethiek ontvouwt

- de imperatieve implicatie van het belijden der gemeente, dat deze God god is,
- door het ethische gehalte van de bijbelse onderwijzing te analyseren en te verhelderen in zijn horizontale kritische betekenis,
- zij vraagt zich af, of zij ideologisch voldoende vrij is van haar Umwelt om goed te kunnen luisteren naar de boodschap,

- zij analyseert de eigentijdse kontekst met gebruikmaking van andere wetenschappen, die zij ondervraagt op haar ethische mogelijkhedenvoorwaarden,
- en ontwerpt analoge handelingsdoelen en -direktieven voor het heden.

1.2.1. *Kultuurkritiek*⁴¹

Lesslie Newbigin heeft ons de dienst bewezen zijn grote ervaring met de kontekstualisering van het evangelie in India te gebruiken om een evangelische kultuurkritiek van de moderne westerse wereld te ontwerpen. Zijn inzichten zijn niet alleen goed te plaatsen in ons betoog, maar vormen daarop ook een aanvulling en toespitsing. Onder dit hoofdje geef ik een kort résumé.

Aan de hand van werk van Peter Berger laat hij zien hoe de plausibiliteitsstructuur van onze moderne wereld er uitziet. Op het vlak van normen en waarden geldt niet, dat zij waar of niet-waar zijn: zij zijn een zaak van privékeuze. Er heerst pluralisme. Dat is niet het geval waar het om feiten, standen van zaken gaat. Die zijn waar of niet-waar. Berger kiest daarom voor de inductieve methode en een nuchtere rationaliteit als criterium.

Vanuit het evangelie is de reductie tot de feiten, die de westerse wetenschap toepast, mogelijk. Vanuit de leer der schepping immers mag de wereld gezien worden als kontingent, terwijl zij tegelijkertijd toegankelijk mag worden geacht voor rationaliteit. Maar als men alleen de vraag 'hoe?' stelt, laat men de vraag 'waarheen?' vallen. Die vraag kan niet beantwoord worden zolang men de reductie niet opheft.

Ook de religie kan inklusief worden bestudeerd: de fenomenen van religieuze aard moeten worden erkend, zij behoren ook bij de kultuur. In de plausibiliteitsstructuur is zeker ook plaats voor godsdienstige gevoelens. Waar evenwel geen plaats voor is, is voor de openbaring; dat de schepper en onderhouder aller dingen zich persoonlijk bekend zou gemaakt hebben in de geschiedenis, is geen vaststelbaar feit.

Mac Intyre noemt het feit een populair concept van adellijke afkomst. Het is waardevrij, terwijl doel en waarde altijd spekulatief is. De populaire gedachte is nu, dat de wereld eigenlijk de wereld van de feiten is en daarin heeft het hopen, het wensen van de mens geen plaats. Feiten zijn feiten, niet goed of kwaad, but just facts. Dat dit alleen zo is *binnen* het reductieschema (dat ook een spekulatief raster is: beperking tot de vraag: hoe?, d.i. de causa, de oorzaak) wordt maar al te gemakkelijk vergeten. De wereld van de feiten is overheersend: voor geloven is geen ruimte. Wij mogen op dit punt geen heretici zijn.

Mac Intyre konstateert voorts, dat alle pogingen om het dualisme van Kant te overwinnen en te komen van feit naar waarde (in de analytische filosofie: van be naar ought) zijn mislukt. De vraag naar het telos, naar het doel is geblokkeerd, want de feiten zijn zo gedefinieerd dat het doel is

uitgesloten. Daarom is het een *publiek* feit, dat de DNA-code in de mens is ingeprogrammeerd. Maar dat de mens is geschapen om God te eren, is een *privé*-mening.

Als wij nu deze cultuur van de Verlichting konfronteren met het evangelie, wat gebeurt er dan? Wij draaien de rollen om, niet het evangelie gaat onder het juk van de Verlichting door, maar de cultuur wordt door het evangelie gekritiseerd. Wij nemen aan dat het evangelie waar is, dat in Christus het doel oplicht. Newbiggin geeft hierop de volgende voorlopige antwoorden:

- 1) De moderne wetenschap rust op *geloof*. En dat geloof gaat ook terug op de bijbelse traditie. De werkelijkheid is geschapen, dat wil zeggen: zij is geen noodzakelijke emanatie uit het goddelijk wezen waarover wij spekuleren, maar door het woord (de logos) voortgebracht, dus: toegankelijk voor de ratio, en als eigen werkelijkheid door God gesteld, dus: kontingent. De rationaliteit maakt de wetenschap mogelijk. De kontingentie maakt haar noodzakelijk.
- 2) Er moet een vraag worden gesteld bij het onderzoeken van mensen als feiten. De gedragswetenschappen proberen de wetten van het menselijk gedrag na te gaan. Ten bate van wie? Wie/wat richt het gedrag van de gedrag-richters? Het gevaar is, dat wij zo agents of nature worden, zodat de natuur ons beheerst in plaats van wij de natuur.
- 3) De elimineren van de doel-vraag kan alleen maar een methodologische strategie zijn. Van deze methode mag geen ideologie worden gemaakt. Er zijn in de natuur andere doeleinden werkzaam dan die er door de mens, i.c. de wetenschapper als onderzoeker, worden ingelegd.
- 4) De wetenschappelijke visie is wereldwijd. Er is geen mogelijkheid meer haar op haar vooronderstellingen te toetsen. In het algemeen geldt eenvoudig: it works! Het christelijke geloof zal zich niet langer in de hoek van de ideologie mogen laten drukken. Het moet de vreedzame ko-existentie van science en theologie opzeggen en een konfrontatie van de cultuur met het evangelie aangaan. Daarbij moet bedacht worden, dat het huidige paganisme resistent is tegen het christelijke geloof, want het is er gedeeltelijk vrucht van en is er doorheen gegaan. Toch berust het op verwerping van het evangelie als waarheid.

In dit programma van konfrontatie op het uitdagend front van de cultuur, is de taak van de kerk ongeveer als volgt te zien:

- 1) De theologie moet gedéklerikaliseerd worden. Zij moet uit de enclave komen en zich richten op het publieke (op de naties, de maatschappij, de cultuur, de handel en wandel, de regeringen, de multinationals, de vakbonden, de scholen).

- 2) Het apokalyptische zal moeten worden herontdekt. Het gaat niet alleen om de overleving van het individu, maar om de redding van de wereld. Het verval van het apokalyptische is een vorm van privatisering.
- 3) Er moet een leer van de vrijheid vanuit het evangelie ontwikkeld worden: de verlichtingsautonomie is een illusie, maar aan de mondigheid kan wel recht worden gedaan. De kerk bezit de waarheid niet, maar getuigt ervan; een getuige is niet dominant, niet heersend, maar bereid om voor de waarheid te lijden.
- 4) De opsplitsing van de kerk in denominaties moet ongedaan worden gemaakt, want zij is een institutionele vorm van privatisering en een kapitulatie voor de ideologie van het pluralisme. De denominaties kunnen de missie die we tegenover de cultuur hebben niet vormgeven.
- 5) De kerk zal naar zichzelf moeten kijken door de ogen van anderen. Wij moeten luisteren naar het getuigenis van christenen uit andere culturen.
- 6) Wij hebben moed nodig, want wij strijden niet tegen vlees en bloed, maar juist tegen die machten en overheden (die afgoden!), waarvoor wij blind zijn in onze cultuur door de verabsolutering van ons reductieschema.

Ik zie Newbigins programma als een belangrijke bijdrage aan een theologie, die geschikt is om het conciliair proces en het covenant waartoe Vancouver 1983 besloot te begeleiden.

1.2.2. Religiekritiek

Ernst Bloch herinnert er in zijn *Atheismus im Christentum*⁴² aan, dat Feuerbach met zijn religiekritiek de mensen van kandidaten van het Jenseits wilde maken tot studenten van het Diesseits. Hij voegt daar evenwel aan toe: *wobei jedoch das Jenseits vorzüglich als die Nicht-nur-Chimäre eines 'Reichs der Freiheit' (der Kinder Gottes) gerade auch Kandidaten eines besseren Diesseits machen sollte*. In die zin hebben wij dan ook, volgens Bloch, kandidaten van de transcendentie te blijven, dat wij hebben te transcenderen. En vooral als studenten van het Diesseits hebben wij dat kandidaatsexamen af te leggen.

Bloch is dan ook de mening toegedaan, dat het in de voorstelling van het Jenseits uiteindelijk niet ging om de inhoud der projectie, maar om de akte, de daad van het projekereren, niet om de utopie als zodanig, maar om de utopische geest. Het Jenseits is dan ook meer dan een hersenschim, meer dan een fata morgana van het rijk der

vrijheid. Het drukt immers niet alleen de subjektieve hoop op een betere toekomst uit (dat wist Feuerbach ook), maar ook iets van de objektieve hoop, van wat in de entelechie van de procesmaterie gegeven is. Wij moeten dus in zoverre wel degelijk kandidaten van het Jenseits blijven als dit Jenseits een utopische chiffré is van een beter Diesséits.

Wij geven eerst een kort resumé van Feuerbachs religiekritiek. Vervolgens zetten wij in een uitvoeriger verhaal Marx daartegen af. Tenslotte trekken wij enige theologische konklusies.

Feuerbach⁴³ verstaat zichzelf als een ultra-lutheraan. Het is immers Luther, die in zijn Römerbrief-kolleges⁴⁴ gezegd heeft: *qualis est unusquisque in se ipso, talis est ei deus in objecto*. Het is ook Luther van wie de uitdrukking stamt: *fides creatrix divinitatis*. Feuerbach urgeert deze uitspraken ontologisch, terwijl zij bij Luther dienen om het pro me te accentueren. Bij Feuerbach gaat zo het extra nos, dat bij Luther beheersend is, verloren. In de christologie overdrijft Feuerbach Luthers uitspraak: *Wie tiefer wir Christum dringen können ins Fleisch, je besser ist es*. Dat leidt dan bij Feuerbach tot de totale antropologisering van de christologie. Het ware wezen van de religie is de mens. En de homoousie⁴⁵ heeft betrekking op de mens en de medemens, op Ich und Du.

In werkelijkheid heeft Feuerbach de gedachte van de Nicht-Gegenständlichkeit Gottes overgenomen van Kant, Schleiermacher en vooral van Hegel. Daarmee valt hij niet uit de geschiedenis van de theologie, evenmin als Schleiermacher. Immers Feuerbach wil het *Wesen des Christentums* blootleggen en bewaren. Dat doet hij door de beletselen om tot dit wezen te komen weg te nemen. Die verandering is de verdubbeling in de bovenwereld. Want door deze verdubbeling worden de beste eigenschappen en de hoogste idealen van de mens vervreemd. Feuerbach elimineert bij deze reductie het hele subjekt God, maar handhaaft de predikaten. Dat loopt bij hem uit op een religieuze antropologie, een hooggestemd Ich-Du-personalisme, kortom een bijzonder vroom atheïsme.

Feuerbachs religiefilosofie is een anti-theologie. Het is immers de theologie die bij hem verantwoordelijk wordt gesteld voor de systematisering en daarmee de bestendinging van de religieuze verdubbeling. De religie zelf is naïef en verdubbelt om zo te zeggen onschuldig. Zij drukt zich uit in oriëntaalse wijzen van spreken, bijv. als zij stelt, dat God liefde is. Dan is eigenlijk liefde subjekt en God predikaat van de zin. De inkarnatie dient dan ook verstaan te wor-

den als een rehumanisering van God. Los van de liefde is God een produkt van religieus fanatisme. De inkarnatie heeft dan ook een tendentie tot atheïsme in zich. Het geloof – dat Feuerbach tegenover de liefde stelt – kan hij alleen verstaan als geloof aan het bestaan van een goddelijk wezen, dus als *sacrificium intellectus*;⁴⁶ het geloof degradeert de liefde tot een predikaat van God. Als de theologie die degradatie dan ook nog systematiseert is deze niet meer terug te nemen en is de liefde voorgoed van de mens en de mens van de liefde vervreemd. Terwijl toch de religie in haar naiveteit heel iets anders bedoelde. Daarom: in de oriëntaalse zegswijze moeten subjekt en predikaat worden omgedraaid. Gezegd wil zijn, dat de liefde god is, dat wil zeggen het hoogste is.

Hebben wij dit eenmaal verstaan, dan zien wij ook in, dat het bewustzijn van God staat voor het bewustzijn van de menselijke Gattung, dat wil zeggen voor de humanitas (die voor Feuerbach in het verlengde van de soort ligt). Het geloof aan de verdubbeling moet dan – tegen de theologie in – worden teruggenomen in het subjekt en het wordt zo tot *Gesinnung der Liebe*. De eenheid van de menselijke soort, de humanitas als idee is al werkelijkheid in deze gezindheid. Christus is het uitgedrukte beeld van dit besef, de plaatsvervanger die dit bewustzijn expressie verleent. De liefde is het *Bewusstsein der Gattung*, de gezindheid waarin de humanitas reeds subjektief bestaat. Het ethische principe (uitgewerkt in Feuerbachs Ich-Du-filosofie) wordt als geanticipeerde eenheid-der-mensen gezet tegenover de historische werkelijkheid, verscheurd door macht en geweld. Ernst Bloch noemt het een pectorale theologie, die als het erop aankomt goedkoper is dan de theologie welke Feuerbach bestrijdt. Wij laten het wat Feuerbach betreft bij deze al te korte weergave van zijn *Wesen des Christentums*. Wij hebben gezien, dat bij Feuerbach de mensen van kandidaten des Jenseits tot studenten des Diesseits worden. Wij willen nu bezien, hoe Marx deze studenten des Diesseits op zijn beurt maakt tot kandidaten eines *besseren* Diesseits. Dat brengt mee, dat over het Jenseits in zijn verhouding tot het Diesseits meer gezegd moet worden dan Feuerbach deed.

Marx sluit aan bij zijn leermeester Feuerbach.⁴⁷ Door deze Feuerbach, vuurbeek, moeten wij allemaal heen, zei hij eens. In de tekst, die ons hier bezighoudt, begint hij te stellen, dat Feuerbach er terecht is van uitgegaan, dat de mens op zoek is naar zichzelf, naar het beste wezen van of in zichzelf, op zoek is kortom naar de Übermensch. In dat kader moet de religie verstaan worden. De

mens op zoek naar zichzelf is begin, midden en einde van de religie. Met Feuerbachs élan van Aufklärung en emancipatie kan Marx meegaan. Het gaat om de vrijheid van de menselijke subjektiviteit uit de beperkingen en begrenzings van de natuur. De fundamentele stelling van Marx is via Feuerbach ontleend aan de wijdere kontekst van de Verlichting: de mens als zoeker van zichzelf maakt de religie en niet de religie de mens. Het gaat ook Marx daarom, dat geloof dan alleen geloof mag heten als het geloof van de mens in zichzelf is. Al het andere is bijgeloof.

Het tweede waarin Marx overeenstemt met Feuerbach is, dat ook hij overtuigd is, dat de mens wel zichzelf in de fantastische werkelijkheid van de hemel zoekt, maar niet vindt. Hij zoekt de Übermensch, zoekt zijn ware wezen, maar hij vindt niet meer dan een weerschijn van zichzelf, vindt alleen maar een niet-mens, een onmens. De religie maakt dus inderdaad de mens niet, maar breekt hem in stukken, berooft hem van zijn wezen. De mens raakt door de religie in een vergeefs zoeken; raakt daarin verstrikt.

Vragen wij nu aan Feuerbach waarom de mens zichzelf in de transcendente werkelijkheid van de religie zoekt, waarom hij die illusoire werkelijkheid projekteert, dan antwoordt deze: hij doet zulks in primitieve omstandigheden. Immers in primitieve omstandigheden beschikt de mens niet over de techniek en de macht zich boven de beperkingen en begrenzings van de natuur te verheffen. Hier zet Marx' kritiek in. Marx gaat wel mee met de Aufklärungsgedachte, dat de mens op zoek is naar zichzelf, maar hij wil toch ook weten *hoezo* en *waarom*. Waarom *hééft* de mens zijn wezen niet. Hoe komt het dat hij zijn ware werkelijkheid niet kent, er niet over disponeert? Marx geeft op die vraag twee antwoorden, waartussen hij niet kiest. Dat wezen is óf nog nooit gevonden óf verloren gegaan.

Marx kiest niet, want van dit dilemma geldt wat hij zegt in de tweede these over Feuerbach: de vraag of aan het menselijk denken waarheid t.a.v. het objekt toekomt is geen vraag van de theorie, maar een praktische vraag. In de praxis moet de mens de waarheid, d.i. de werkelijkheid en de macht, de Diesseitigkeit van zijn denken bewijzen. De rest is scholastiek.

Dit betekent, dat wij nu verwachten mogen, dat Marx zich vanuit het criterium der praxis zal uitspreken over de vervreemding van het menselijk wezen. Hij zal daarbij niet teruggrijpen op primitieve omstandigheden, ja überhaupt niet kiezen tussen kwijtgeraakt of niet gevonden. Ik ga nu niet in op Marx' praxisbegrip, omdat dat te ver zou voeren. Volstaan moge, dat praxis bij hem niet betekent

praktijk in de zin van praktische toepassing van geabstraheerd van de praktijk gevormde theorieën, maar altijd *maatschappelijke* praxis, waarvan de theorie een deel, een moment is. Wij zien dan inderdaad, dat hij in de volgende zinnen van de tekst zegt: de mens, het wezen van de mens is niet buiten de wereld te vinden, want de mens is geen *ausser der Welt hockendes Wesen*. De mens moet gevonden worden in de wereld. En het is ook *in die wereld* dat de kondities liggen, waaronder de religieuze illusie van de mens tot stand komt. Willen wij nu komen tot een versterking van die illusie, tot opheffing van de religie, dan zullen die voorwaarden, die toestanden en verhoudingen, die tot dit zelfbedrog aanleiding geven, moeten worden veranderd. Vervreemding komt door een vervreemdende wereld!

Kortom: het is geen primitief stadium van, maar ook geen boven-tijdelijk apriori in de mens, dat hem religieus illusionneert, maar (hoe het ook zij) de religieuze vervreemding gaat terug op de vervreemding van de mens in de kapitalistische maatschappij en die wordt veroorzaakt door arbeidsdeling, privaateigendom en klas-sequentegestellingen. Die begrippen vallen nog niet in de opiumtekst, maar zij zullen later gevormd worden door de student des Diesseits die Marx als politiek ekonomist is geworden. In deze tekst wordt nog verhuider, tastender en suggestiever gesproken. Het is de staat onder bourgeoise verhoudingen en de maatschappij onder kapitalistische verhoudingen die de religie produceren. Als verkeerde wereld nopen zij het volk tot een verkeerd bewustzijn. Door het bewustzijn der mensen loopt dezelfde gespletenheid die het kenmerk is van staat en maatschappij.

Marx is niet tevreden met een globale verklaring van het religieus projekteren uit de primitieve omstandigheden van de mens die afhankelijk is van de natuur. Dan zou de religie (zoals de Aufklärung inderdaad dacht) berusten op de nawerking van voorbijge toestand. Atheïsme is dan eigenlijk niet meer dan een aggrornamento. Religie heeft zichzelf overleefd. Marx zegt: het zijn de bourgeoise staat en de kapitalistische maatschappij die de religie produceren, en hij zegt dat in de tegenwoordige tijd. Religie is voor hem geen overwonnen stadium.

De nawerking van de religie wordt in de Aufklärung verklaard door de hypothese van het priesterbedrog. Die verklaring vinden wij bij Marx niet. Hij zag kennelijk de logische onhoudbaarheid van de konstruktie in. Zij berust op de terugprojektie van de Aufklärung op de priesters, van waaruit vervolgens tot een samenzwering wordt gekonkludeerd. Bij Marx zijn het staat en maatschap-

pij, als hendiadys, die indirect de religie produceren, namelijk via de produktie van een verkeerde wereld. Die verkeerde wereld wil de mens niet aanvaarden, krachtens instinkt. Hij gaat zich illusies maken. Anders dan Lenin later, wil Marx dan ook niet direkt tegen de religie strijden, maar tegen (de produktie van) de verkeerde wereld. De kondities, waaronder religie ontstaat, moeten worden veranderd. Als de omstandigheden de mens maken en hem tot onmens maken, dan moeten die omstandigheden worden veranderd.

Het in het bewustzijn plaatsvindende niet-aanvaarden of niet kunnen aanvaarden van de verkeerde wereld is dubbelzinnig. In de niet aanvaarding zit zowel een moment van protest als van vlucht. Die ambiguïteit komt bij Marx tot uitdrukking in een reeks van fraaie karakteristieken. De religie is:

- de algemene theorie van deze wereld
- haar encyclopedisch compendium
- haar populaire logika
- haar geestelijk point d'honneur
- haar enthousiasme
- haar morele sanktie
- haar plechtig sluitstuk
- haar algemene grond van troost en rechtvaardiging.

Het protest wordt verslingerd aan een illusie, zodat de verschrikkelijke praktijken in deze wereld, de onoverzichtelijke chaos, het irrationalisme, het schandaal, het geestdodende, het immorele, het nergens op uitlopende, het smartelijke en onrechtvaardige dezer wereld in de tegenwereld van de religie tegelijk wordt *uitgedrukt* en *weggedrukt*. Men zou wat Marx hier zegt kunnen karakteriseren door twee psycho-analytische termen te combineren: er is sprake van een kollektieve verdringing der maatschappelijke ellende door religieuze sublimering. Diezelfde dubbelzinnigheid zit ook in de verdere karakterisering: zucht van de benarde kreatuur, gemoed van een harteloze wereld, geest van geestloze toestanden. Het verwondert ons niet meer dat Marx dit samenvat met de woorden: de religie is tegelijkertijd (*in einem*) uitdrukking van en protest tegen de werkelijke ellende.

Alleen: wij verstaan hem nog verkeerd als wij dit lezen als *niet alleen* uitdrukking, *maar ook* protest. Marx schrijft: in *in*em! Dus uitdrukking als protest en protest als uitdrukking. De apologeet kan niet met de ene term aan de haal gaan en zeggen: ik zal u aantonen dat het christendom in wezen een protest tegen de ellende is. Marx stelt dat het (machteloze) protest verbonden is met de (illusoire)

uitdrukking. De ellende drukt zich uit in religie, die zó in zekere zin ook protest tegen die ellende is. Men zou ook kunnen zeggen: aanklacht.

De opheffing der religie (een term die Marx ongetwijfeld in de dialektische zin van opheffen en bewaren bedoelt) eist dan ook het opgeven van een toestand, die illusie nodig heeft, die behoefte aan zelfbedrog kweekt. Kritiek der religie kan daarom alleen maar een begin zijn. Zij is op zichzelf onvoldoende om religie te overwinnen. Marx gebruikt twee metaforen om de religie aan te duiden. De eerste is: *opium*. Het beeld is niet van hem, maar min of meer gangbaar zelfs. De religie is de goedkope pijnstillert en verdover van het volk. Religie is zelfbedrog. Geen bedrog. De tweede is: *bloem*. Dat beeld komt twee maal voor.

In de eerste plaats: religie is verbloeming van de werkelijke ellende, die metaforisch wordt aangeduid als *fantasieloze, troosteloze keten*. De bevrijding uit de ellende wordt gekenschetst als verbreking van de ketenen door de gevangene. Als dat gebeurt komt het pas tot opheffing der religie. Die gaat daaraan niet vooraf! Tot verbreking van de ketenen komt het pas als de mens zich bewust wordt gevangen te zitten. De religiekritiek nu heeft de verbloeming van de ketenen weggenomen. Maar dat is nog maar bevrijding in de kiem; 't is nog maar het halve werk. Uit die kritiek komt voort: de ontgoocheling. En het is de teleurstelling, de ontgoocheling, waarom het bewustzijn scharniert van *verkeerd* naar *waar*. Via de ontgoocheling komt de mens eerst tot zijn verstand. Bij Marx vinden wij dus niet het recht-toe-recht-aan geloof in de rationaliteit van het empirisch bewustzijn, zoals bij de ideologen onder de verlichters; dat empirisch bewustzijn moet *veranderen*, moet uit de verkeerdheid naar de waarheid scharnieren rond de spil der ontgoocheling. En de religiekritiek als '*ontbloeming*' is de aanzet tot dit proces.

Zo eert Marx ongetwijfeld Feuerbach. Feuerbach heeft het halve werk gedaan. Maar de andere helft niet gezien. Hij kwam met een abstrakt humanisme op de proppen en verloochende zijn eigen materialistische inzet. Marx gaat anders verder. De mens moet zich om zichzelf gaan bewegen. Hij moet tot zichzelf komen. De vraag is dus: hoe wordt de gewezen kandidaat van het Jenseits tot een kritische en succesvolle student van het Diesseits? Het antwoord luidt: via de ontgoocheling. Maar dan moet hem in die ontgoocheling wel een werkelijke, bevrijdende mogelijkheid worden geboden. Die moet geleverd worden door het socialisme als wetenschap. Uit Marx' latere werk is duidelijk, dat het de kritiek van de

aarde, van het recht, van de politiek en van de economie is, die de revolutionaire wetenschap moeten leveren. De economische verhoudingen en toestanden moeten in de politieke economie bestudeerd worden op de zwakste schakel in de keten, opdat de ontgoochelde moed grijpt en zijn gebondenheid doorbreekt. Dat is de andere, even noodzakelijke, zo niet noodzakelijker helft van het werk der zelfbevrijding. Pas via de ontmaskering van de religieuze gedaanten der vervreemding, het verdrijven van het zelfbedrog, de illusies, ontstaat die ontgoocheling, die nodig is om te komen tot de ontmaskering van de economische, politieke en juridische vervreemding. Religiekritiek die zijn doel, bevrijding van de mens, wil bereiken moet noodzakelijk analytisch worden en kritisch de toestanden onderzoeken die tot religie aanleiding geven. Religiekritiek stuit zo op de keiharde vraag naar de macht.

Marx gaat er, dunkt mij, van uit in 1844 dat de eerste fase al achter de rug is en dat alle aandacht op de tweede dient te worden gelegd. Hij heeft althans in zijn leven voor het tweede gekozen en zich met religiekritiek als afzonderlijk thema niet meer beziggehouden. Aanvankelijke studies van religiositeit en religies heeft hij opgegeven.

Maar hoe dit zij: belangrijker is een andere zaak in ons verband. En dat is de andere gedaante waaronder de metafoor bloem (voor religie) in de tekst voorkomt: *die lebendige Blume*, die door de bevrijde mens zal worden geplukt. Het is aan deze zijde van de bloem-metafoor dat Bloch zijn dialektische visie op de *Aufhebung der Religion* laat aansluiten. Hij brengt daarmee iets naar voren dat wij bij de latere Marx nauwelijks of niet meer terugvinden, maar dat hier ongetwijfeld aanwezig is. De levende bloem is kennelijk het *konkrete humanisme* dat aan de kategorische imperatief beantwoordt. Dat konkrete humanisme is wat na het opheffen van de religie als verheffing ervan bewaard blijft!

Met de term *kategorische imperatief*, wordt de Kant van de *Kritik der praktischen Vernunft* en de *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* bezworen en wel bewust, dat is zonneklaar. Op zichzelf zouden wij een vraagteken kunnen zetten bij het gebruik van de term *kategorische imperatief*, omdat Marx haar een inhoud geeft die gericht is op het scheppen van vrijheid en geluk. De imperatief is dan eerder hypothetisch. Wij gaan op dit bezwaar niet in, overtuigd als we zijn dat Marx de ernst van de eis wilde onderstrepen en ook Kant wilde oproepen. De gedachte aan Kant doet twee vragen rijzen. De eerste is: is *God* bij Marx ook postulaat van de praktische rede? Het antwoord luidt: de religiekritiek heeft ons geleerd dat de *mens* het

hoogste wezen voor de mens is. Dus homo homini deus (d.i. de mens is god voor de mens). Wat er meer met *God* werd uitgedrukt is onder de kritische hamer gevallen. Toch blijft er zo *iets* van religie! (Marx heeft hier later niets of nauwelijks meer wat mee gedaan: het hele primaat van de praktische rede, hier nog erkend, ging bij hem teloor en daarmee ook het concrete humanisme als het blijvende van de religie). De tweede vraag luidt: hoe verhoudt zich Marx tot Kants pogingen het formele *Sollen* op een inhoud te betrekken terwille van de handelingsmotivatie, bijv. als hij zegt: de maxime van het handelen dient zo te zijn, dat de medemens niet alleen maar als middel, maar altijd ook als doel in zichzelf wordt gezien en behandeld. Het antwoord luidt: Marx' analyse leert hem dat de economische, politieke en juridische verhoudingen zo zijn, dat de mens daarin altijd al tot een middel verlaagd is en dus geen *Selbstzweck* meer zijn kan. Kants kategorische imperatief komt dus altijd te laat! De levende bloem is derhalve een konkreet, strijdbaar humanisme, waarin de mens voor de mens god is (god is hier predikaat) en wel zo dat alle toestanden erdoor worden omvergevoeren waarin de mens geknecht, vernederd, vereenzaamd en verachtelijk is, dat wil zeggen tot *bloss ein Mittel* verlaagd.

Summa: de mens wordt pas tot een werkelijk kritisch student van het Diesseits als hij via de ontgoocheling van de religiekritiek tot een werkelijkheidsanalyse komt, die hem tot een kandidaat eines besseren Diesseits maakt, omdat het Rijk der vrijheid immers meer dan een hersenschim blijkt te zijn! Hier ligt bij Marx de mogelijkheid om (wat Bloch genoemd heeft) de *Religion im Erbe* te aanvaarden. Immers de *hoop* en het *verlangen*, die in de religie tot illusie werden, blijven in het concrete humanisme gesublimeerd bewaard en present. De levende bloem wordt geplukt! Zo is de hoop eerst recht hoop – immers zij wordt niet meer verspild aan luchtspiegelingen. Van die luchtspiegelingen echter geldt toch ook dat zij toch 'ergens' meer dan hersenschimmen waren! Ergens, dat wil zeggen juist niet in de hemel maar op aarde!

Zoals aangekondigd, onthouden wij ons van alle apologie, niet dat wij geen verweer hebben, maar wij willen vragen wat hier relevant kan zijn voor een rechte beoefening der theologie.

Karl Barth vat zijn oordeel over Feuerbach in *Die Protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts*⁴⁸ aldus samen (ik geef vrij weer): Feuerbach wilde het Jenseits van God in het Diesseits van de mensen verleggen. Dat zou een loochening van God kunnen zijn. Maar, zegt Barth, wij moeten wel bedenken, dat de ontkenning en

negatie, dat Gods Jenseits op ons Diesseits is gericht en betrokken, ook een loochening van God kan zijn.

Hiermede is gezegd, dat Feuerbachs visie op het wezen van het christendom gezien moet worden tegen het fond van het spiritualisme en idealisme dat kenmerkend is voor veel theologisch spreken, niet alleen toen. Voorzover dat zo is, verdient Feuerbach een zekere bijval: hij komt in zekere zin op voor een radikaal paasgeloof, voor de opstandig des vleses in haar volle materialiteit. De kritische vraag, die van hem uit aan de theologie wordt gesteld is: hoe spreekt de theologie over Gods transcendentie. Bonhoeffer heeft hier belangrijk werk gedaan: zijn theologische religiekritiek is gericht tegen een metafysisch spreken van de theologie over transcendentie, terwijl in een niet-religieuze interpretatie van de bijbel het aksent hoort te liggen op het feit, dat God *midden onder ons* de transcendente is.

Feuerbachs antropologisering van de theologie en de christologie leidt er echter toe, dat hij veel te algemeen en te abstrakt over de mens spreekt. Het wezen van de mens is, bij hem, *das Bewusstsein der Gattung*. Volgens Barth is dat evenzeer een supranaturele fictie als welke andere abstraktie ook. Zo krijgen wij, zegt hij, de werkelijke mens niet voor ogen. Barth licht dat n.b. toe met Max Stirner's kritiek op Feuerbach. Hij had het ook – en het was mij liever geweest – met Marx' kritiek kunnen doen.

Marx' verwijt immers luidt exact zo: Feuerbach is in zijn kritiek op het christendom (naar het verleden toe) materialist – en daar had Barth terecht goede woorden voor –, maar in de filosofie, in de ethiek en de antropologie (naar de toekomst toe) is hij weer idealist. Hij verloochent in deze liefdesfilosofie de konkrete mens die leeft in het *Diesseits* en stelt het *Gattungsbewusstsein* heel algemeen als idee daartegenover, maar deze abstraktie verbleekt in het aangezicht van de machtsvraag. Theologisch gesproken: juist de verwachting van het Koninkrijk Gods is in de antropologisering verdwenen. Wat overblijft is een *pectorale theologie* (Ernst Bloch) die in de grond goedkoper is dan de theologie die Feuerbach bestreed.

Marx op zijn beurt zet voor het vage *Gattungsbewusstsein* (dat een idealistische kategorie is, ontleend aan de natuur) in de plaats: klassebewustzijn en solidariteit. Dat is in ieder geval konkreter. En gaat niet aan de machtsvraag voorbij. De filosofie echter verliest zo wel zijn menselijke gezicht. Het konkrete humanisme is gericht op strijd en omverwerping van eigendoms- en machtsverhoudingen. Het perspectief is geweld en revolutie.

Samenvattend: Feuerbach laat de christologie opgaan in antropolo-

gie. Daarmee gaat teloor, dat de Almachtige zich openbaart in deze liefde (namelijk die van Christus) en wordt Christus beeld van menselijk bewustzijn, plaatsvervanger van Gattungsbewusstsein, exponent van de algemene antropologie dus. Feuerbach had gelijk dáárin, dat christologie zonder antropologie leeg is, maar hij vergat dat antropologie zonder christologie blind is, blind met name voor de machtsvraag te hebben, blind ook voor de (vol)macht in de onmacht en haar triomf. Marx toont wel oog voor de machtsvraag te hebben en is daarom te prijzen. Hij blijft daarin ten aanzien van veel theologie, die *idealistisch* en *spiritualistisch* denkt, kritisch. Marx' kritiek op Feuerbach moet door de theologie worden opgenomen: het is niet voldoende het Jenseits op het Diesseits te betrekken – ook dan kan theologie nog terugvallen.

Marx' concrete humanisme gaat niet voorbij aan de mens in de geschiedenis, tussen de machten: in de gedaante van belediging, uitbuiting, isolering, vervreemding, knechting komt het boze en de dood aan de orde. Barths kritiek op Feuerbach, dat hij de werkelijke mens niet ziet, geldt zo niet van Marx.

Marx' concrete humanisme (als levende, te plukken bloem) is een vraag aan de theologie. Nauwelijks wordt in de theologie het Jenseits zo op het Diesseits gericht en betrokken, dat de hoop op het Rijk ook tot *docta spes* wordt. Als de theologie alleen maar zegt, dat de verwachting op de geschiedenis is betrokken, is dat onvoldoende; er moet ook gezegd worden *hoe* die betrekking ligt. Zij zal dat waar moeten maken door analyse van de historische, de sociale, de economische, de politieke werkelijkheid met het oog op een praktikabele emancipatoire praxis. Dat betekent in ieder geval openheid voor het *Anliegen* van de bevrijdingstheologie.

Pas als aan deze voorwaarde is voldaan, wordt het gesprek met de marxistische traditie over haar prometheïsch-revolutionaire strategie zinvol. Marx immers gaat met zijn concrete humanisme wel niet aan de machtsvraag voorbij, en daarmee niet aan het boze en de dood, maar stelt *macht* tegenover *macht*. Het zou kunnen zijn, dat hier zich wreekt, dat hij de Feuerbachiaanse wissel van christologie naar antropologie is gepasseerd. In mijn titel noem ik dit: *de volmacht in de onmacht (en haar triomf!)*. Dit overweegt Marx niet! (De noodzaak, tot een alternatief te komen van de absurde eskalatie in de machtsstrijd, zal niemand kunnen betwisten.)

Feuerbach zag in de theologie de boosdoener die de naieve religieuze verdubbeling systematiseert. In deze visie is theologie per se ideologie. Wil de theologie dit gevaar onderkennen en afwenden, dan zal zij ideologische zelfkritiek tot haar opgaven moeten reke-

nen. Van Feuerbach kan zij leren, dat zij aan de religiekritiek niet kan voorbijgaan. Dan is het echter niet genoeg, als zij bijbelse noties van religiekritische aard (ze zijn er voldoende, ze vormen zelfs een kern) exegetisch en bijbels-theologisch ontdekt en onderzoekt, maar zij zal haar kritiek ook moeten ontwikkelen aan de concrete levensomstandigheden, anders zou ze maar half werk doen. Een theologie, die zo te werk gaat, kan niet deductief uit een boventijdelijke idee worden ontwikkeld, maar wordt ontwikkeld uit het feit, dat God toen en daar zijn naam heeft geopenbaard door een bevrijdend handelen in de geschiedenis – met het oog op de bevrijding van mensen uit beledigende en onderdrukkende omstandigheden nu en hier. Daartoe moet de theologie in haar spits (in de praktische en ethische theologie) zich bewegen in maatschappijen en economie-analyse – terwille van de gemeente als *experimentum regni* tussen de machten. De andere mogelijkheid, (vol)macht die in onmacht wordt volbracht, moet in de proëxistentie der gemeente concreet worden. (Anders blijft Marx de enige die concreet is!)

De vrees, dat deze religiekritische theologie het gesprek met de religies – dat inderdaad open gevoerd moet worden, zonder aanspraken en pretenties – zou kunnen frustreren lijkt mij niet gegrond. Met Marx is voor haar religie niet het kenmerk van een voorbijge periode, een primitief stadium (hier krijgt Feuerbach ongelijk). Evenmin echter opereert zij met iets boventijdelijks-ontologisch als een religieus apriori. De religiekritiek is allereerst op de theologie zelf gericht: zij maant tot de bereidheid de eigen religie (het christendom) onder haar criterium te stellen: de concrete humaniteit zoals die in Christus is geopenbaard (de overwinning van de Onmachtige over de machten). Zij doet dit in de verwachting dat de gesprekspartner ook bereid is een analoge kritische toetsing aan zich te doen plaatsvinden. Dit gesprek veronderstelt dus een zich openstellen van alle deelnemers – en daarin zit dan ook een klein stukje gelijk van Marx – voor de imperatief alle hindernissen op te ruimen die de menswording van de mens in de weg staan. De mens is het hoogste wezen voor de mens. Het kan worden beaamd, mits het eerste 'mens' met een hoofdletter wordt geschreven, omdat het heenwijst naar de ware mens die waarlijk God was juist *in de zwakheid* waarmee hij zijn (vol)macht volbracht.

1.2.3. Overstijging van het humanisme⁴⁹

Theo de Boer heeft in een fraai, nog niet gepubliceerd artikel over het wijsgerig kader van de theologie, onder de titel: *Hermeneutiek van de transcendentie*, vier punten opgesomd, waarop het bijbelse denken de westers-humanistische categorieën overstijgt.

- 1) *Verantwoordelijkheid*. Deze reikt in het bijbelse denken verder dan de aktieradius van mijn handelen. Het verstoort de zelfgenoegzaamheid van het soevereine subjekt. Jezus heeft door zijn zijn-voor-anderen de orde van het menszijn omgekeerd. God in Christus impliceert: voor elkaar en anderen instaan. Levinas noemt dat: plaatsvervanging, gijzelaarschap.
- 2) *Schuld*. Het bijbelse begrip schuld wil zeggen, dat wij de ander iets verschuldigd zijn zonder voorafgaande prestatie van zijn kant. Zo doorbreekt deze categorie de do-ut-des situatie, het evenwicht van rechten en plichten. Als deze verstoring niet zou optreden, zou de samenleving in een volkomen verstarring terecht komen.
- 3) *Lijden*. Een autonoom subjekt kan niet lijden; vandaar het stoïsche ideaal van de apatheia, het onberoerd blijven. Geloven is een meege-sleept worden in de messiaanse beweging, in het lijden van de Christus. Alleen door plaatsvervangend lijden verandert er iets in de geschiedenis. Juist daarin blijkt de Messias Jezus beeld Gods te zijn.
- 4) *Openbreking van het subjekt*. Het ik van het ego credo is een ander ik dan van het ego cogito. 'Ik geloof in Christus, die mij rechtvaardigt' is een zin, waarin het ik in zekere zin objekt is, in ieder geval passief. Het vindt zijn identiteit vanuit de geloofde rechtvaardiging. Het ik ontledigt zich in de navolging van Christus. En vanuit deze passiviteit wordt het eerst actief, maar dan draait het niet meer om zichzelf.

1.2.4. Joodse kritiek op het vrijheidsbegrip

Hoe verschillend de vrijheidsbegrippen van het liberale en het democratische denken ook zijn, zij stemmen daarin overeen dat ze beide formeel zijn. In het eerste deel van dit betoog laat ik dat zien. In het tweede deel behandel ik joodse kritiek op dit vrijheidsbegrip. Ik geef dan eerst aan wat we hier onder *joods* te verstaan hebben en laat vervolgens een aantal kritische stemmen uit deze traditie horen. Het derde en laatste deel is konkluderend (er worden enige voorwaarden geformuleerd, waaronder het tot een inhoudelijk vrijheidsbegrip kan komen).

1.2.4.1. *Het formele vrijheidsbegrip*

Sinds Thomas Hobbes (1588-1679), bestrijder van de metafysika, wordt vrijheid vaak gedefinieerd als afwezigheid van dwang (*libertas a coactione*). Zo zet de politieke aksentuering van het vrijheidsbegrip in. Vrijheid is dan in de eerste plaats de speelruimte, waarbinnen een wezen zich kan bewegen en ontplooiën. In navolging van de renaissance, zag de Verlichting vrijheid dan ook als het zich losmaken van de burger uit de klerikale en feodale bindingen.

Dit vrijheidsbegrip heeft geen inhoud, het is formeel, het is zelfs negatief: vrijheid-van. Onafhankelijkheid is de eerste voorwaarde tot menselijk handelen. De mens moet speelruimte hebben. Hij mag niet aan willekeurige dwang onderhevig zijn.

Het liberalisme vooral is voor dit type van vrijheid opgekomen. Het wil de mens beschermen tegen uitwendige dwang. Er is evenwel een grens aan de speelruimte: de enkele mens heeft niet de vrijheid over andere mensen dwang uit te oefenen. De individuele vrijheden begrenzen elkaar. Alle mensen hebben gelijkelijk recht op vrijheid van dwang. Dus moeten er regels zijn – en in zoverre ook enige dwang, maar redelijke dwang – om de neiging van de individu, zijn *natuurlijke vrijheid* ten koste van anderen uit te leven, in te perken. De liberale vrijheid is dus vrijheid onder de wet. De daarmee gepaard gaande afdwinging is niet willekeurig, maar gericht op de egalisatie van de vrijheid.

Vrijheid is in deze traditie afwezigheid van kwaad. Zij is een voorwaarde, waardoor mogelijkheden worden opengelegd, zij geeft aan allen – althans formeel – gelijke kansen, zij vergroot de waarschijnlijkheid, dat mensen hun doeleinden zelf kunnen kiezen en ook nastreven. De staat zorgt alleen voor de spelregels, hij grijpt niet in in het vrije spel zelf. In het liberalisme wordt ervan uitgegaan, dat de resultante van de door de individuen in eigen verantwoordelijkheid verwerkelijkte mogelijkheden de welvaart van allen is. Het *laissez faire, laissez aller* vooronderstelt het geloof in een gepraestabiliseerde harmonie tussen individueel streven en maatschappelijke welvaart. Men kan het liberale vrijheidsbegrip zeer wel karakteriseren als vrijheid *van* de staat.

Er is een andere kant aan het probleem der vrijheid. Naast deze objectieve zijde (vrijheid van) is er de subjektieve: de vraag naar het menselijk wezen, dat zich in de speelruimte der vrijheid beweegt en ontplooit. De subjektieve potentie, het positieve vermogen hiertoe wordt eveneens vrijheid genoemd. De vraag luidt nu: *Wie* is het, die vrij is? Wat vrijheid konkreet betekent hangt in hoge mate af

van de wijze waarop men deze vraag naar de mens en zijn wezen beantwoordt.

In het liberalisme wordt, zoals wij zagen, de vrijheid betrokken op de individu: de enkeling moet zijn krachten kunnen ontplooien, hij moet zichzelf kunnen verwerklijken, zijn geluk kunnen najagen, initiatieven kunnen ontplooien, kontrakten kunnen aangaan en ondernemingen kunnen vestigen. De maatschappij wordt vanuit de individu gezien als een nuttigheidsinstituut: het algemeen welzijn is de som van het geluk der enkelingen. Daarom komt de individu het recht toe zijn eigen lust en neiging te volgen. Er zit in het mensbeeld van het liberalisme van oorsprong een sensualistische en materialistische trek (en in het maatschappijbeeld een anarchoïde trek). Als de liberaal van verantwoordelijkheid spreekt, bedoelt hij dan ook in de eerste plaats de aansprakelijkheid voor het eigen lot, inklusief het eigen naturel. Elke individu weet zelf het beste, wat zijn bekwaamdheden zijn, wat zijn kennis is en welke doeleinden hij van daaruit wenst te kiezen. Uit die vrijheid komt maatschappelijk vanzelf het optimum voort. De vrijheid van de individu betekent nu ook dat hem zijn daden kunnen worden toegerekend. Ethisch geldt, dat hij zijn vrijheid niet zo mag verwerklijken dat hij de vrijheid van anderen schaadt. Die maatstaf blijft zuiver formeel: door deze regel kunnen zeer grote verschillen (bijv. tussen rijkdom en armoede) worden gerechtvaardigd.

Als wij vrijheid beschouwen onder de vraag: wie is vrij?, geldt er in onze kultuur een ander antwoord, onverbonden verbonden met het liberale antwoord en dat is het antwoord, waarop de idee van de democratie is gefundeerd. Het wezen van de mens wordt in dit antwoord juist in zijn hogere fakulteiten gezocht, in zijn geest, zijn zedelijk vermogen, zijn geweten. De negatieve vrijheid van uiterlijke bepaling gaat dan positief betekenen: de vrijheid om dit hogere zelf van de mens te ontplooien, ook tegen de lagere instinkten, de zinnelijke begeerten, tegen lust en neiging in. Het ethische denken van Kant kenmerkt zich door dit zedelijke vrijheidsbegrip. Vrijheid is voor hem de vrijheid van een zedelijk wezen dat zichzelf onder morele wetten stelt.⁵⁰ Zijn definitie van verlichting is: de emancipatie van de mens uit de onmondigheid tot de vrijheid van de autonomie. Van hieruit was Kant republikein in het perspectief van wereldburgerschap en eeuwige vrede. Zijn definitie van democratie verhinderde hem zich demokraat te noemen. Zijn ideeën evenwel leiden politiek tot de eis van een democratische rechtsstaat.

Het bondgenootschap van liberalisme en democratie is tamelijk dubbelzinnig: ten diepste verdragen zij elkaar niet goed. Dat komt omdat er twee typen van vrijheidsbegrip in het geding zijn. Het liberale: speelruimte voor de vrije ontplooiing van de enkele mens en dus vrijheid van de staat. Het democratische: vrijheid tot zedelijke mondigheid, tot participatie in de staat, dus vrijheid *in en voor* de staat. Het liberalisme is er vooral op uit de politieke macht, ook als die op de meerderheid steunt, te begrenzen. Voor de democratie is de meerderheid het criterium voor de rechtmatigheid van de macht. Liberale vrijheid kan bestaan onder niet-democratische verhoudingen. In naam van de democratie kan soms de liberale vrijheid onderdrukt of opgeschort worden. Wij hebben in onze tijd kunnen zien, dat een extreem liberalisme de democratie opoffert als haar macht zich al te interventionistisch gedraagt. Ook valt waar te nemen, hoe een democratisch systeem op gespannen voet kan komen met de liberale vrijheidsrechten. De twee principes profileren zich op verschillende fronten: de democratie stelt zich tegen een autoritaire regering, het liberalisme keert zich tegen totalitarisme. En het is nu eenmaal zo, dat in het oog van de liberaal de democratie totalitaire trekken vertoont (bijv. als ze terwille van de gerechtigheid intervenueert in het vrije ondernemerschap). Wij zien dan ook dat het liberalisme zijn vrijheden soms beter gegarandeerd acht door een autoritair dan door een democratisch regime.

Het ideaal blijft inmiddels het bondgenootschap, waarin zij elkaar steunen en dragen. De liberale gedachte verlangt een binding aan principes, die in een institutie worden neergelegd, waardoor de wetgevende macht wordt ingeperkt. De liberale vrijheden maken het mogelijk, dat de burger goed geïnformeerd is, dat hij vrij kan discussiëren en zijn mening vormen. Dit komt de rationaliteit van de democratische stem ten goede. Omgekeerd vormen de democratische rechten de garantie dat de speelruimte voor de ontplooiing in stand wordt gehouden. Zo kan het in de democratische rechtsstaat tot gewetensvrijheid komen. De twee dubieuze bondgenoten hebben elkaar toch nodig.

Konkluderend: Het liberale vrijheidsbegrip is objectief, negatief en formeel. Het democratische vrijheidsbegrip is subjectief, positief – maar evenzeer formeel. De ethische dimensie is in het eerste geval: de vrijheid van de ander mag niet geschaad worden, en in het tweede geval: de zedelijke persoonlijkheid geeft zichzelf de wet en is dus autonoom. Kortom: er wordt niet doorgestoten naar de vraag, waartoe de mens vrij is. Laat staan dat de vraag

wordt gesteld, of vrijheid niet juist vanuit zijn telos, zijn 'waartoe' moet worden gedefinieerd.

1.2.4.2. Joodse kritiek

Het is in ons bestek niet mogelijk diep in te gaan op de vraag, wat wij onder 'joods' dienen te verstaan. Ik volsta hier met te verwijzen naar het zelfverstaan van een vooraanstaande joodse denker, de filosoof Levinas, en naar de interpretatie van het jodendom, zoals die te vinden is bij de grote kenner van de joodse geest, K.H. Miskotte. Als Miskotte het jodendom verstaat als een kritische vraag aan de kerk en aan de christelijke wereld, dan heeft hij het oog op de nabijbelse religie van het joodse volk, op de talmoedische uitleg van de tora en dan toont hij zich onder de indruk van dat verstrooide volk, dat tegen vervolging in, maar ook tegen zichzelf en zijn eigen wil in, krachtens zijn uitverkiezing, toch zichzelf gelijk blijft in de hoofdkenmerken van zijn cultuur, die van oorsprong af overwegend religieus-zedelijk van aard is. Het jodendom is een vraag aan het christendom, een ernstig te nemen, uiterst kritische, onbeantwoorde vraag.

Ook Levinas verzet zich tegen de idee, dat wat waardevol is in het jodendom reeds zou zijn opgenomen in de hogere, mono-theïstische godsdiensten. Dat geldt ook van het christendom. De bijzondere weg van het jodendom is alleen te begrijpen vanuit de bijbel en de talmoed. Het jodendom is uitverkoren, dat wil zeggen: het staat apart, het is partikulier. De idee van de uitverkorenheid evenwel is geen pretentie, veeleer het besef van een roeping, een verantwoordelijkheid voor de wereld, namelijk om de wereld door een uitzonderlijk gevoel van verplichtingen in stand te houden. Als er dus sprake is van bijzonderheid dan is het er één terwille van de universaliteit: de ene broeder-en-zusterschap van de mensen. Daarom kan ook dit bijzondere besef een ervaring van alle mensen zijn. Het jodendom is in zijn eigenheid niet gesloten. Joodzijn valt uiteindelijk samen met wat de mens ten diepste is.

Wat nu, zowel volgens Levinas als volgens Miskotte, kenmerkend is voor het jodendom, is dat het, hoewel een godsdienst, *onreligieus* is: het gaat in het bijbelse en joodse geloof niet om een eeuwig heil los van de wereld. Het gaat om de verwerkelijking van goedheid en gerechtigheid. Daarom is het jodendom wantrouwend tegenover wat bestaat en in zichzelf rust en zich gerechtvaardigd acht. Het jodendom vraagt of wij de geschiedenis niet uit het oog hebben verloren. Die ramp kan zich op twee wijzen voltrekken: tegen de

geschiedenis wordt een buitenwereldse zin uitgespeeld of de zin wordt in de geschiedenis zelf gelegd. In beide gevallen kritiseert het jodendom dit. Voor het jodendom staat de geschiedenis in het perspectief van de profetische belofte, het messiaanse Rijk. En zo is het laatste het criterium van het voorlaatste. Van daaruit is het jodendom vrij tegenover de geschiedenis, maar laat zij de geschiedenis ook niet los.

Het jodendom stelt ons vragen, beter nog: het is door zijn bestaan en zijn lot een kritiek op ons. Het is die kritiek, die ik terzake van het vrijheidsprobleem wil vertolken. Ik doe dat door naar kritische stemmen te luisteren die naar het gegeven criterium 'joods' mogen heten. Ik geef daarbij het woord aan drie denkers, Karl Marx, Max Horkheimer en Emmanuel Levinas. Dat het juist deze drie moeten zijn kan ik van te voren niet aannemelijk maken. Dat de keuze goed is, moge blijken uit het resultaat: de bijdrage aan een overstijgende kritiek van het formele vrijheidsbegrip.

Karl Marx wil geen genoegen nemen met wat wel de burgerlijke ambivalentie wordt genoemd. Enerzijds het objektieve vrijheidsbegrip, waarin het om materiële bevrijding gaat van allerlei vormen van dwang en beknotting, anderzijds het subjektieve begrip, waarin de geestelijke vrijheid, de autonomie van de zedelijke persoon wordt gesteld. Hij betreft in zijn *Zur Judenfrage* (niet toevallig juist in die verhandeling tegen de burgerlijke emancipatie, lees: assimilatie van de jood) deze ambivalentie op de twee gestalten waarin de burger verschijnt: de bourgeois en de citoyen. In deze twee gestalten ziet hij een ondialektische verhouding tussen materialisme en idealisme weerspiegeld. Met zijn historische dialectiek wil hij nu deze tegenstelling overstijgen. De burgerlijke ambivalentie is inderdaad onjoods: immers zo worden lichaam en ziel, materie en geest tegen elkaar uitgespeeld. Zij is een stagnatie van de dialectiek. Dat is hem, als de joodse messianist, die hij volgens Horkheimer is, een gruwel. Ik refereer kort wat hij hierover in zijn *Zur Judenfrage* zegt.

Ik begin met een letterlijk citaat, een zeer geladen zin: *De politieke emancipatie is de reductie van de mens, enerzijds tot het lid van de burgerlijke maatschappij, tot het egoïstische, onafhankelijke individu, anderzijds tot de staatsburger, tot de morele persoon. Pas als de werkelijke, individuele mens in zijn empirische leven, in zijn individuele arbeid, in zijn individuele verhoudingen, een sociaal wezen, een humaan mens is geworden, pas als de mens zijn 'forces propres' als sociale krachten herkend heeft en georganiseerd en zodoende de maatschappelijke kracht niet meer in de gestalte van politieke kracht van zichzelf afscheidt, pas dan is de menselijke emancipatie volbracht.*

Marx' stelling is, dat de van dwang bevrijde bourgeoisie staat voor een egoïstisch najagen van eigen belang en macht. Dat houdt in: het schone ideaal van de vrijheid is in de ontwikkeling verworpen tot een ideologie die de realiteit van uitbuiting dekt. De citoyen, als vrije zedelijke persoon, noemt Marx een ideële gestalte, een figuur van de politieke hemel. Hij is als zodanig het morele alibi van de bourgeoisie. Deze dubbelzinnigheid veroorzaakt de stagnatie van de dialectiek in de burgerlijke maatschappij.

Aan de zaak van de vrijheid kan worden gedemonstreerd wat Marx bedoelt. Reeds in de *Constitution van 1791* is de visie op de vrijheid bepaald door een individualistisch mensbeeld. Individuele vrijheden die elkaar begrenzen strekken tot wederzijdse isolatie. Dat komt vooral scherp tot uiting in de konkretisering van deze vrijheidsidee terzake van de eigendom. Over zijn privé-eigendom mag men volgens de *Constitution van 1793* beschikken *à son gré*. De staat, hooggeroemd instituut van de zedelijke persoon, doet niet anders dan deze rechten beschermen. De vrijheid kan daardoor de belangen van de op zichzelf gerichte bourgeoisie niet werkelijk overstijgen. De subjektiviteit is versmald en verschaald tot willekeur en in de objectiviteit is er alleen formele afgrenzing. Zo moet de burgerlijke maatschappij wel een verzameling atomen blijven. De tegenstelling is die tussen individu en maatschappij. De mens gaat een dubbel leven leiden, in het gemenebest als citoyen, als demokraat, als zedelijke persoon, wiens maxime een principe van algemene wetgeving kan zijn. Maar in het maatschappelijke leven, in de realiteit der materiële verhoudingen, is deze mens een privé-persoon, beheerst door lust en neiging, die zijn eigen geluk zoekt. In de eerste sfeer is de mens waar, maar onwerkelijk. In de tweede is hij werkelijk, maar onwaar. De dialectiek kan alleen uit de stagnatie worden gehaald, als de werkelijke mens de ware mens in zich terugneemt, hem terughaald uit zijn vervreemding, uit de politieke hemel (een sekulier afleggertje van de religieuze hemel). Alleen zo kan vanuit de eigenlijke potenties van de mens (en dat zijn volgens Marx sociale krachten!) de ware vrijheid werkelijk worden gevestigd. Dat Marx later de wereld der waren als een stolling en vervreemding van de levende verhoudingen zag, compliceert de zaak, maar houdt ons hier niet bezig.

Aan de rand van Marx' denken doemt hier het vermoeden op van een vrijheid terwille en ten bate van de groei en beveiliging van de vrijheid, een vrijheid die haar begrenzing niet vindt in de ander, maar die in ieder geval de ander inkludeert. Ja meer nog: die in de ander zijn criterium vindt. Marx echter heeft zich in die richting

niet verder ontwikkeld. Maar Horkheimer heeft gelijk, als hij in gedachtengangen en analyses als deze de joodse messianist herkent, die Marx is, als hij de maatschappij in het perspectief van het Rijk der vrijheid zet.

Max Horkheimer is van mening, dat het systeem in toenemende mate zich fundeert op de verloochening van zijn eigen karakter. Daarom past het niet, dat het egoïsme, hoezeer het ook de motor ervan is, openlijk wordt verdedigd. Integendeel: het moet gekritiseerd worden. In de burgerlijke era worden lust en genieting verdacht gemaakt. Het is de economische situatie, die het burgerdom noodzaakt een idealistische moraal te prediken. De krachten van de vrije concurrentie (dat is wat vrijheid concreet is!) kunnen niet zonder enige remming worden ontketend. Voor de armen dient er een moraal van aanpassing, bescheidenheid en opoffering voor het geheel te zijn. Daarom wordt egoïsme een lagere drift genoemd, soms zelfs een bestiaal instinkt. Zo ontstaat er een structuur van onderdrukking der driften. Eigenlijk wordt het hele gevoelsleven bestreden.

Zo is het vermogen tot lust afgezwakt door het kontinu prediken van tevredenheid en hogere waarden, een idealisme dat de economische machtsverhoudingen versluiert. Het idealisme waar de bourgeoisie zelf van vervreemd is, houdt hij zijn knecht voor. *Quod licet Iovi non licet bovi.*⁵¹ Niet alleen door veroordeling van de lustaanspraken, maar ook door de – even idealistische – leer van de zogenaamde 'vrije' subjecten vindt deze versluiering plaats. Iedereen is vrij op de markt, vrij eigendom te hebben, vrij om contracten te sluiten. Naar de materiële voorwaarden wordt niet gevraagd! Zo wordt wat Marcuse noemt de *progressieve ontsublimering* tegengehouden.

Wat ons dan ook ernstig zal moeten bezighouden is, dat de subjectieve, innerlijke vrijheid in de geschiedenis niet met de objectieve, uiterlijke vrijheid is meegegroeid. Alweer integendeel: vaak wordt de innerlijke vrijheid verminderd door de toename van de uiterlijke vrijheid.

Horkheimer als joodse denker is genoeg op de aarde gericht om gefascineerd te zijn door de reële strijd om de vrijheid als strijd voor een beter leven. Vrijheid is dat je niet straffeloos wordt gemarteld en vermoord. Dat je niet verkommert in een ellendige hut of uit bedelen moet. Vrijheid is afschaffing van kinderarbeid, hulp bij ziekte en ouderdom. Het doel van de strijd is vrijheid van handelen en niet van de wil. Het maakt in onze tijd van overvloed veel

verschil, als het om vrijheid gaat, of je met een volle beurs en vrije tijd langs de étalages loopt of dat je laat, na een dag ploeteren, bijna platzak je hoognodige inkopen doet. Wij hoorden al: laat niemand hier van egoïsme en materialisme spreken. Horkheimers konkrete humanisme is goed joods.

Echter, tot die vrijheid van handelen behoort ook de gedachten-vrijheid. Als we daarover nadenken komt er iets dubbels naar voren. Terugdringing van de dwang en toename van deze vrijheid zijn niet hetzelfde. In de bezettingstijd was een gesprek met gelijkgezinden een onschatbaar iets. In overvloed wordt het gesprek valer, schraler, kaler. De innerlijke vrijheid neemt niet toe. Niet de objectieve mogelijkheden echter, maar wel de subjektieve vrijheid geeft de graad van vrijheid aan. Niet de subjektieve vrijheid als ideologische verhulling van momenten van dwang, maar een vrijheid vol verlangen, fantasie, ervaring, verantwoordelijkheid. Niet een door reclame gemaltraiterd subjekt met vervreemde begeerten, maar een werkelijk vrij subjekt. Het gaat om de spontaneïteit, de wil, die uit het materieel bereikte iets wil maken. En die wil, die fantasie wordt niet groter naar de mate van zijn toenemende mogelijkheden. Er is een innerlijke tegenspraak tussen materiële en geestelijke vrijheid. De materiële bevrijding leidt vaak tot politieke lethargie. Wij hebben daarbij wel te bedenken: een politieke vorm zonder deze vitale participatie, zonder deze spontane en levendige belangstelling van de burgers blijft leeg. Pas door de uitoefening van de politieke vrijheid wordt democratie werkelijk.

In zijn (met Adorno geschreven) *Dialektik der Aufklärung* heeft Horkheimer verdedigd, dat politiek, die geen theologie meer in zich heeft, ontardt in een zaakje, een handeltje. Die theologie mag ongereflekteerd zijn, maar zij hoort erin.

De theologie, die de politiek boven zichzelf moet uitheffen, is een theologie, die vanuit een verlangend vermoeden van God (niet vanuit een weten) kritisch staat ten opzichte van de geschiedenis. Zij vertolkt zo wat Miskotte noemde de vraag die het jodendom door zijn pure bestaan aan ons stelt. Die theologie gaat, volgens Horkheimer, tussen thomisme en protestantisme door. Het protestantisme maakt een scheiding tussen Diesseits en Jenseits. Het gaat om God en de enkeling en in zoverre kun je niet van heil voor het geheel spreken. De enkeling zal zich in het geloof aan het woord moeten houden; het is alleen die innerlijke gezindheid, die een betrekking heeft tot het Jenseits, niet het handelen. Het thomistisch denken kent de mens altijd nog zoveel vrijheid toe, dat het ook in de geschiedenis om het hoogste goed gaat. Deze vrijheid evenwel

wordt gebroken door de dood, de dood die met de zonde samenhangt. Dus heeft de aardse geschiedenis alleen zin als voorspel van de hemel. Horkheimer volgt in dit dilemma Kant, die volgens hem het beste van beide posities heeft weten te combineren. Bij Kant – in zoverre zit hij op de protestantse lijn – kan de gezindheid het heil niet als motief hebben en ook niet als doel. Kant geldt terecht als rigoureuus: de goede gezindheid is plichtsvervulling om niet. Wat echter voor het verstand ondenkbaar is, mag de geest toch hopen, namelijk dat de goede wil, dat de vrijheid het onheil zal afwenden. Kants werk is doortrokken van hoop, geen hoop op eigen zaligheid, maar op bevrijding, gemeenschap, vrede in de geschiedenis zelf. Het is daarom dat Kant God postuleerde. Als Horkheimer Kant wil uitleggen vertelt hij een verhaal van Victor Hugo: *een oude vrouw loopt over straat, zij heeft kinderen opgevoed en ondank geoogst, heeft geploeterd en leeft in ellende, zij heeft liefgehad en is eenzaam. Toch is zij verre van alle haat en helpt waar zij kan. Iemand ziet haar haar weg gaan en zegt: Ça doit avoir un lendemain.* Omdat hij niet kon denken, dat het onrecht zou winnen, heeft Kant een God geëist, niet voor zichzelf alleen, maar voor de wereld. Het hoogste goed in het Jenseits is de verlenging van het doel in het Diesseits. Hier is hij aan het thomisme verwant.

Ik treed theologieggeschichtlich niet in discussie, maar volsta ermee te vermelden, dat Horkheimer van mening is, dat deze theologie nodig is, wil politiek niet verworden tot een *Geschäft*. Daarbij is voor Horkheimer, als joodse denker, het gebod dat de ene God van Israel niet mag worden afgebeeld, het eigenlijke woord van de bijbel. Het betekent, dat er niets van of in de wereld absoluut is: onrecht kan het laatste woord niet zijn. Boven leed en dood uit is er het verlangen naar de voleindigde gerechtigheid. Die is echter in de sekulaire geschiedenis onmogelijk, want in ieder geval zijn het leed, de ellende en de moord van het verleden nooit goed te maken. De verschrikkelijke omweg is niet te rechtvaardigen. Het verlangen stijgt daarom hoger, het wordt tot verlangen naar het gans andere. De grote angst van Horkheimers laatste jaren was dat men de theologie zou afschaffen en dat dit verlangen zou doven. Dat gebeurt als de wereld zich in haar zelfbestuur absoluut stelt. Dan is het ook met de vrijheid gedaan.

Emmanuel Levinas' indrukwekkende thema is *la difficile liberté*, de moeilijke vrijheid, die kenmerkend is voor het jodendom. In deze vrijheid gaat het asymmetrisch toe: de verantwoordelijkheid wordt niet bepaald door de mate waarin het subjeekt vrij is, zoals in

het liberale denken, maar andersom: de joodse mens is ertoe verko-
ren van meetaf in staat van beschuldiging te zijn. Jood ben je al voor
je nog geboren bent: voor de onschuld ben je te laat. De joodse
geest krijgt een verplichting opgelegd, onvrijwillig. Het is dan ook
de unieke wijsheid van Israël, dat niet een vermeend vrij *pour soi* het
wezen van de mens is, maar juist zijn *zijn voor de ander*. Hij is de
hoeder van zijn broeder en zuster. Die verplichting jegens de ander
is ouder dan de vrijheid. Ik word geraakt door het appèl van de
ander, waardoor ik verantwoordelijk word gemaakt, ik weet mij
schuldig aan de daden van anderen. Daaraan ontspringt een verant-
woordelijkheid als obsessie. Deze is bron van een uiterst lastige
vrijheid. Ik ben als het ware gijzelaar geworden. Ik sta plaatsver-
vangend in voor de universele broederschap van mensen. De uit-
verkiezing tot deze dienst fundeert een universele verantwoorde-
lijkheid, die veel verder gaat dan de aktieradius van mijn vrijheid.
In het burgerlijke denken, dat zijn uitgangspunt neemt in de vrij-
heid van het subjezt, blijft de ander altijd een cogitatum, d.i. iets
gedachts, hoezeer ook het subjezt zich boven zijn geborneerdheid
verheft en zich op algemeen standpunt stelt. Het ik ontspringt bij
Levinas aan de kritische ondervraging door de ander. Subjezt-zijn
is in de eerste plaats *onderworpen* zijn aan allen. Zie mij, geakku-
seerde – en dan pas: ik.

Een burgerlijk denken kan zich deze verantwoordelijkheid alleen
maar voorstellen als van een absoluut vrij subjezt aan de oorsprong
van de wereld. Tegen die traditie gaat Levinas dan ook in: voor
hem gaat de staat van beschuldiging door de ander, het tot rekening
en verantwoording geroepen zijn en het in dienst genomen zijn
vooraf aan de vrijheid. De asymmetrie is dan ook wezenlijk voor
de ethische relatie, want de relatie tot de ander is de relatie tot God.
Israël is daarin apart, dat het tot dit gijzelaarschap, tot deze plaats-
vervanging is verkoren.

Het jodendom staat zo voor de moraal die de oorsprong van alle
moraal is, om zo te zeggen haar gietvorm. Altijd weer is het joden-
dom uitgedreven uit de wereld der ordeningen in de ballingschap,
in het ghetto, in het kamp, waar het wordt teruggeworpen op zijn
innerlijke ethos, op zijn moreel. Als het antisemitisme, als het
nazisme heerst, gaan alle ordeningen en instituties onder, het goede
dat zich beroemt er te *zijn*, is niet meer: het nihilisme openbaart
zich. Dan is het jodendom verkoren in die nihilistische wereld het
geweten te vormen. Het jodendom is de mensheid aan de rand van
een moraal zonder instituties. Het is daar aangewezen op zijn inner-
lijke ethos. Zo staat het jodendom model voor de oorspronkelijke

situatie van de mens. Van daaruit heeft het zijn messiaanse roeping. Dat wat het minst institutionaliseerbaar is – namelijk vrijheid die vrijheid veilig stelt – moet geuniversaliseerd worden zodat deze moraal van gijzelaarschap en offer niet wordt ondergeschikt gemaakt aan de politiek, aan de ordeningen, aan de geschiedenis, maar aktueel gemaakt voor allen. Universeel betekent niet van allen, maar voor allen!

Zo dankt het jodendom aan de tora zijn vrijheid tegenover de geschiedenis. Vanuit zo'n positie als schuldige is het onmogelijk de wereld met religieus enthousiasme (zich met God vereenzelvigend) te willen veroveren en hervormen. De joodse mens is geroepen deze oorspronkelijke vrijheid veilig te stellen voor alle mensen. Dan is het nodig dat men zich een wet oplegt, een uitwendig gebod. Dat leidt niet tot heteronomie, want die begint bij de intimidatie, waardoor de slaaf zich met de meester identificeert. Nee, juist de uitwendige wet als *tegenover* is redelijk en zo voorwaarde voor de veiligheid van de vrijheid. Dat veronderstelt de vrije instemming van personen over de instelling van zo'n wet. De ontmoeting met het naakte gelaat van de ander heeft een imperatief in zich: gij zult niet doden. Dit neen is een weerloos verzet tegen mijn macht en mijn geweld, het is een intelligibele weerstand, waardoor ik tot de orde van de institutie wordt gebracht. De redelijke orde is gefundeerd in ontmoeting en gesprek. Zo alleen kan de vrijheid worden veilig gesteld. Levinas verzet zich tegen het politieke messianisme, want de geschiedenis kan het handelen niet rechtvaardigen. De geschiedenis kan geen enkel onrecht goedmaken. Het criterium waaraan de mensengeschiedenis wordt gemeten ligt in de tora, het woord van God dat door binding vrijmaakt. Zolang de vrijheden binnen een totaliteit van het zijn elkaar begrenzen en beperken, zal er oorlog en geweld zijn. Dan wordt Gods gebod, de oorsprong van alle vrijheid, niet gehoord. Zo'n konfrontatie van vrijheden is dan ook geen vrijheid. Voor wie echter de moord meer vreest dan zijn eigen dood, is het leven een zijn voor-het-aan-genezijde-van-mijn-dood. Dat is althans het vermoeden dat de eschatologie van de messiaanse vrede kenmerkt. Waar de tora zo wordt bemind, is vrijheid.

1.2.4.3. Voorwaarden van een inhoudelijk vrijheidsbegrip

Onder dit derde punt volsta ik met een samenvatting van de kritische punten, waarna ik afsluit met enige opmerkingen van mijzelf.

- 1) Het vrijheidsbegrip zal moeten worden betrokken op de soci-

aal-ekonomische en politieke omstandigheden van de burger, zodat de ambivalentie van individu en maatschappij kan worden overwonnen. Dit vergt een ideologie-kritische benadering van het liberale en het democratische vrijheidsbegrip.

- 2) In een inhoudelijk vrijheidsbegrip mogen de machtsverhoudingen niet worden toegedeekt. Dit geschiedt waar een absolute vrijheid van het subjekt wordt geponeerd. Het geschiedt ook waar de lustaanspraken moralistisch worden geoordeeld.
- 3) Subjektieve vrijheid, die gekenmerkt wordt door verantwoordelijkheid en verlangen, is geen vanzelfsprekend produkt van de bevrijding van dwang en de verruiming der materiële mogelijkheden, hoe waardevol die op zichzelf ook zijn.
- 4) De dienst waarin de mens gesteld wordt door de ander, de ontrechte en vernederde in wie God hem ontmoet, gaat vooraf aan de vrijheid. Vrijheid ontspringt aan plaatsvervangende verantwoordelijkheid en zoekt een redelijke orde waarin juist deze vrijheid, om er voor en door de ander te zijn, wordt veilig gesteld. Vrijheid heeft een teleologische structuur: vrijheid dient om vrij te maken, vrijheid te stichten en vrijheid te beveiligen.
- 5) Een ernstige bedreiging van de vrijheid treedt daar op waar een geheel zich als totaliteit stelt en zichzelf verabsoluteert: vrijheid die haar naam verdient laat ruimte voor het messiaanse verlangen naar het gans andere, niet als vlucht, maar als kritiek, gericht op de geschiedenis.

In de joodse en de christelijke traditie – voorzover deze laatste zich niet heeft losgemaakt van haar wortels – is het oerbeeld van de vrijheid niet een almachtige godheid, die over een eindeloze potentie beschikt temidden van oneindige mogelijkheden (het niets). Vrijheid vanuit zo'n vereenzelviging draait dol en is niet meer in te perken. Vrijheden van deze aard laten zich niet door elkaar begrenzen. Het gevolg ervan kan niet anders zijn dan de oorlog van allen tegen allen, dodelijke concurrentie, geweld, moord. Vrijheid in de genoemde tradities is de *overgave* van Gods belofte in de Messias: de mens levert zich uit aan de creatieve vrijheid van God. Dat handelen van de mens is vrij, dat in zijn kern gebed is. Of beter gezegd: het gebed is de hoogste daad van vrijheid, omdat het handelen erdoor in de horizon van de messiaanse verwachting wordt gezet. Dat geschiedt niet onder druk, het messiaanse Rijk te moeten realiseren, alsof dat zou kunnen in de geschiedenis. Er behoeven zelfs geen klaarliggende mogelijkheden ter verwezenlijking te zijn (al is het ook schoon als dat wel het geval is) om de daad van vrijheid te

stellen. Aan de rand van alle mogelijkheden reduceert zich de daad tot zijn kern: het gebed om het Rijk. En zo is zij daad van verzet! De verzetsdaad is een uiting van vrijheid vanuit verantwoording en dienst in de kontekst van bijna totale objektieve onvrijheid. De kern van die daad is een roep uit de diepte. Er werd nooit een beter bewijs uit het ongerijmde gevoerd, dat de wereldmenners nietig zijn, dan in het verzet. Nietig juist in het uur van hun opperste macht! Dat bewijs wordt geleverd door die mens, die, teruggevoerd op zichzelf, gestoord als hij is door dat gelaat van de vervolgte, in het toekomstige perspectief van vrijheid, waarop hij bij totaal verduisterde hemel toch blijft hopen, neen zegt tegen gelijk-schakeling, tegen onrecht, tegen geweld door op te komen voor het slachtoffer. De vervolgte heeft God aan zijn zijde, want God kan onmogelijk de God zijn van hen, die alles kapotmaken wat God heeft beloofd en geboden. Wie door de vervolgte wordt aangezien, ontmoet God, die roept: Adam, waar ben je? Kain, waar is je broer? Op genade en ongenade gooit zich de mens die verzet pleegt deze God in de armen – zonder te vragen of Hij wel bestaan kan. Dat is de geboortestonde van die vrijheid, die tot vrijheid dient, die vrijheid zoekt en vorm geeft, in alle voorlopigheid, verlangend en hopen.

2. De gemeente en de bergrede

2.1 De gemeente

2.1.1 De gemeente in het wereldgebeuren

Wie door Jezus als Messias geroepen is, is tegelijk daarmee geroepen tot de gemeente. Er is geen christen-zijn los van de deelname aan de gemeente. Robert Jungk citeert het dagboek van een japanse arbeider, die zich heeft laten dopen¹: *Ik deed dat toen niet uit geloof, maar veeleer uit een onbestemd gevoel. Want ik zocht naar verantwoordelijkheid. En ik dacht als ik ooit op een hellend vlak mocht komen, dan zal het feit dat ik gedoopt ben een houvast zijn, een soort onzichtbare belofte, een verdrag dat mij bindt!* Dat is heel eenvoudig, heel onzeker en kwetsbaar, maar zuiver waar het om gaat. De enkele christen wordt door de gemeente gedragen. In de gemeente houden mensen die voor Jezus als Messias gekozen hebben elkaar vast, bouwen elkaar op, want daar wordt steeds weer het verhaal van profeten en apostelen gelezen, daar wordt gebeden en verkondigd. En zo vormen christenen met elkaar een bijzonder volk in de mensenwereld: het volk van de God, die zich in Jezus de vriend van mensen betoond heeft tegen alle vijandschap in. De mensen van de gemeente zijn de eerstelingen die schuchter reeds nu – geroepen door Jezus – het ene mensenvolk van de toekomst beginnen te vormen. De gemeente is, als het goed is, een gebeuren van Godswege in de wereld. God is bezig in Christus Zijn gekomen Rijk te onthullen. De gemeente laat zich meenemen in die beweging en beeldt dat Rijk voorlopig en vóórlopend uit.

Dit betekent dan meteen, dat de gemeente in de wereldgeschiedenis staat.² Immers zij beeldt als gemeente uit, wat vanuit de haar geschonken kennis het innerlijk geheim van het tumultueuze wereldgebeuren is, namelijk dat het zich afspeelt onder het regeren van de God van het verbond en dat het daarom zal uitmonden in God-alles-en-in-allen: kosmische vrede en gerechtigheid. Zij kijkt dus anders naar het wereldgebeuren, naar het weltlich' Getümmel (Mahler): het is géén fatum, géén toevallig ratjetoe, geen willekeur der machten – al schijnt het dit alles ook te zijn. De gemeente gelooft en zegt en beeldt uit, dat het uiteindelijk zó is als het in haar midden profetisch verhaald wordt. De gemeente heeft geen

vreemde Umwelt: het wereldgebeuren is niet profaan. Niet dat zij de wereld optimistisch beoordeelt, maar ook niet pessimistisch. Sterker dan deze stemmingen is voor haar het geloof dat de Messias Jezus met haar is tot *de voleinding der wereld*.

Theologisch moeten wij daarom ook niet aanleunen tegen pessimistische of optimistische geschiedenisfilosofieën. De wereldgeschiedenis is geen pandemonium en ook geen apotheose. Deze God is God, dat geldt niet alleen voor de gemeente, maar dat geldt in de gemeente (want zij gelooft het en weet het) voor de wereld. De gemeente is er met dit geloofsweten voor de wereld. Zij zoekt zichzelf niet, maar is apostolisch. Zij verkondigt aan de wereld dat de geschiedenis potentieel heilsgeschiedenis is en uitloopt op het toekomstige Rijk. Deze eschatologische visie is in eminente zin realistisch. Deze toekomst heeft de wereld – van Godswegen. Zo is het ook met de geschiedenis van de goëim temidden waarvan Israel bestaat om tot *zegen* te zijn.

Wat het wereldgebeuren van zich uit kenmerkt is confusio, verwarring: het zijn mensen, die de geschiedenis maken en niet de duivel. Zeker, waar mensen op een goddeloze en medemens-loze wijze (dat is in de grond hetzelfde) bezig zijn, is de duivel aan het werk, maar de duivel kan geen geschiedenis maken. Het zijn de mensen die de zaak door elkaar gooien, zij scheppen verwarring. En zij doen dat door voortdurend weer samen te voegen wat God heeft gescheiden: goed en kwaad. God heeft de wereld goed geschapen en de chaos, het nietige verworpen. De mens echter legt daar toch weer verbindingen en scheidt zo verwarring. Hij zet de deur open voor de chaos. De wereldgeschiedenis nu heeft als mensengeschiedenis zowel deel aan de goede schepping als aan de ontkenning ervan. Zij is een geschiedenis van verwarring. Maar in die verwarring zit toch ook dit positieve moment: de wereld is en blijft Gods goede schepping. Dat zij dat is is echter door menselijke aktie, door goddeloosheid en verloochening van elkaar, dubbelzinnig gemaakt en op het spel gezet.

De menselijke verwarring bestaat daaruit dat zij altijd weer het mogelijke en het onmogelijke gelijkelijk wil laten gelden. Het is zelfs zo dat juist *deze* verbinding altijd weer als *rationeel* en *realistisch* geldt. De mens wil niet wat God heeft uitgesloten werkelijk als onmogelijk laten gelden. Misschien wel ooit, maar nu nog niet. Misschien wel principieel, maar in de praktijk nog niet. En zo krijgt juist het uitgeslotene het primaat. Inmiddels (dat mag de gemeente weten en zeggen) blijft God God – Hij laat zijn goede schepping niet vallen. Alle verwarring kan niet vernietigen dat de

wereld Gods goede schepping blijft. De duivel kan bijna vrij spel krijgen, maar hij kan geen mens worden en hij kan de goede schepping niet vernietigen. Hij kan alleen verwarring zaaien. En die verwarring, hoe negatief ook, houdt toch altijd nog, ergens, de bevestiging in van de orde die geldt: God regeert!

De mens echter stelt door zijn verwarring de goede schepping in dienst van het nietige. Hij gebruikt de gegeven mogelijkheden niet om samen mens te zijn, maar om zijn eigen begeerte naar macht te bevredigen en de ander van zijn lijf te houden en aan te vallen. De schepping is goed omdat zij de objektieve grond van het verbond van God en mensen, ook met elkaar, is, maar zij wordt misbruikt om dit verbond te breken. Dit begint bij Kain en eindigt in de voorbereiding van een atoomoorlog. De verwarring stijgt ten top als dan die voorbereiding van de alvernietiging wordt gezien als een garantie van vrede. Dat is de geperverteerde (wat God heeft gescheiden samenvoegende!) kennis van goed en kwaad en haar zogenaamde *rationele* toepassing. De geweldige mogelijkheden van de goede schepping worden er niet minder om. Gods genade is nimmer bruut: Hij steekt er geen stokje voor. De mens oogst wat hij gezaaid heeft. Hij wordt voor vol aangezien. Ook in deze vreemde dienst biedt de goede schepping al haar mogelijkheden aan. Maar wel: ten gerichte! (Wie 'tegen oorlog' is bedenke dat! Zouden we onze trekken niet thuis moeten krijgen?)

Is dit alles wat er te zeggen valt? De wereldgeschiedenis is het produkt van menselijke verwarring, omgeven en overtroffen door de regering van God? Als dat alles is – en sommigen zeggen dat –, dan zit er voor de gemeente niets anders op, dan *met beide factoren* rekening te houden. Wat wij totnogtoe theologisch gesteld hebben kan zeer wel de theologische inkleding zijn van een ook zonder haar vindbare en formuleerbare waarheid. Men kan het reduceren tot *twee principes* waardoor de geschiedenis wordt beheerst: het goede en het kwade, het licht en de duisternis. En in die schemering komt het erop aan voor het goede en het licht te kiezen! Het laatste woord is dan altijd een *dringend appèl*. Ja, maar daartegenover staat dan altijd weer de waarschuwing toch vooral *realistisch* te zijn. Boven de dubbelzinnigheid, te leven in twee rijken, dat van de duisternis en dat van het licht, dat van de duivel en dat van God, kom je zo nooit uit. Het laatste woord is dan nooit werkelijk het laatste woord. *Als de gemeente niet meer had dan deze theologie, zou ze in twee rijken tegelijkertijd leven.* Zij zou niet meer kunnen zeggen dan wat iedereen al zegt. Zij zou alleen een vrome verdubbeling van het algemene inzicht kunnen bieden. En dat inzicht is: er is een hogere,

theoretische waarheid en een lagere, praktische. Het zou goed zijn de eerste te volgen. Maar je moet de wijze raad van de politici en deskundigen niet in de wind slaan: dus je moet de praktijk niet uit het oog verliezen. Zo blijft er uiteindelijk geen andere mogelijkheid meer over dan... de verwarring te bevestigen. Het gekke daarbij is altijd, dat wij het over de praktische (lagere) waarheid veel beter eens kunnen worden dan over de hogere. Dit geeft dan ook de doorslag. Goed en kwaad laten zich niet synthetiseren. Dat het wel zou kunnen is de wijsheid van de slang.

Een theologie, die maar twee woorden spreekt: God heeft de wereld goed geschapen èn, helaas!, de mens is zondig, doet niet meer dan de slechte dialektiek van twee principes op een religieuze noemer brengen, zodat de toch al nooit eindigende ambivalentie om zo te zeggen vereeuwigd wordt. Maar wat moeten we dan? Toch een synthese, toch wijsheid van de slang? Volgens Hegel was die wijsheid bewustwording en was het paradijs alleen maar goed om er te blijven... voor de dieren. Hegel heeft de twee principes inderdaad op één noemer gebracht: goed (these) en kwaad (antithese) voeren tot de hogere synthese, waarvan de filosoof weet heeft. Gods goede schepping èn de chaos worden allebei meegenomen als domme kracht in het proces van de listige geest. En wat komt eruit?: een synthese van pruisische monarchie en plichtsbesef met franse revolutionaire geest en fantasie. Dat moet dan doorgaan voor de vervulling der wereldgeschiedenis! Als de gemeente niet meer dan deze twee woorden spreekt en – in navolging van Hegel en Von Münchhausen – zichzelf uit de ambivalentie optrekt tot een (daaruit te synthetiseren) hoger niveau, dan raakt zij zelf verward in de verwarring der wereld. Zij zal het eindeloze enerzijds-anderzijds van idealisme en realisme, van theorie en praktijk, van recht en macht, van gezindheid en verantwoording, van privaat en publiek (en hoe ze verder heten mogen deze spanningen der wereld) niet te boven komen. Zo'n theologie zal in de grond van de zaak altijd een bepaald machtsstreven bijvallen. Hegel zelf was zo'n kolos dat hij boven rechts en links stond. De navolgers zullen zich naar de ene of de andere zijde wenden om er de machtsbasis voor het synthetisch visioen te vinden. De hoogste speculatie is in de geschiedenis gebleken de dekmantel te zijn van de laagste praktijken. Als de gemeente niet meer dan deze twee theologische woorden spreekt werkt zij zulks in de hand. Halve waarheid wordt tot leugen. Wat is het alternatief waarvan de gemeente getuigt? Geen synthese en zeker geen derde principe! Zij getuigt van het ene Woord van God in Christus. En *dat* ene Woord houdt die twee andere woorden

in. Dat *God voorzienig regeert* en de *zondige mens in verwarring verkeert* zijn geen twee principes, maar woorden (belofte en oordeel) van God en zij komen voort uit Zijn ene allesbeheersende Woord dat in Christus Jezus vlees werd. In Hem wordt openbaar dat de wereld door deze God *goed is geschapen*, omdat zij als huis der liefde is gemaakt. En in Zijn licht worden mensen openbaar als vijanden van God en van elkaar, vervreemd van dit huis. Die twee woorden echter stelen op het ene allesbeheersende woord, dat in Christus deze God de wereld met zichzelf verzoend heeft: de Gekruisigde is het begin van de vernieuwing aller dingen, omdat God in Hem de oude vijandschap op zich nam en doorbrak, en in zijn opwekking toonde, dat uit Hem en door Hem en tot Hem alle dingen zijn. In deze kontekst alleen krijgen de beide woorden, die los daarvan tot een ideologie worden (want een halve, voorbarige waarheid!), hun ware, bevrijdende betekenis. Er is uiteindelijk maar één woord en dat is het eschatologische woord van het kruis. Van daaruit alleen kunnen wij op de rechte wijze theologisch over het wereldgebeuren spreken.

De gemeente is door deze Heer geroepen en samengebracht. Zij bestaat in Hem. Daarom leeft zij niet onder twee principes, niet in twee invloedssferen, op twee terreinen of zelfs in twee rijken, waartussen zij verscheurd wordt. Zij leeft in het Rijk van God, reeds nu, want het is gekomen in Jezus Messias. Zij leeft bij de nieuwe werkelijkheid die in Hem is binnengebroken in het wereldgebeuren. Van daaruit weet zij dat Gods regeermacht sterker is dan de chaotiserende machten, waaraan de mens zich in zijn verwarring steeds weer prijsgeeft. Het dubbele aspekt van de wereldgeschiedenis is niet opgeheven, niet opgelost, maar de tegenstelling – hoewel niet te synthetiseren – is niet definitief, niet zelfstandig, want Jezus Christus is de nieuwe werkelijkheid van de wereldgeschiedenis.

Nu moeten we van deze waarheid niet toch weer een principe maken, alsof het hier om een triomf der genade gaat en niet om het vertrouwen der gemeente, dat Jezus, zoals zij Hem kent, werkelijk zal overwinnen. Met andere woorden: de vernieuwing door Christus is *verborgen* in de wereld aanwezig. Zij is alleen *kenbaar* in het getuigenis van de apostelen en profeten omtrent de Messias en zijn weg en werk. Op geen enkele andere wijze! De nieuwe werkelijkheid is er; en zij geldt voor de wereld. De gemeente heeft er weet van in Christus, niet anders. Het is een kwetsbaar, onbewijsbaar geloofsweten, een hoop die nog niet gezien wordt, een zaak van gehoor, niet van aanschouwen. Er zijn geen bewijzen *voor* deze werkelijkheid, maar wel *van* deze werkelijkheid. Er is geen zien

voorafgaand aan het geloof, maar wel een zien (soms, even) vanuit het geloof. De gemeente kijkt anders naar de geschiedenis. Zij is er als gemeente om in haar woord, haar gedrag, haar daden, haar hele houding te laten zien, dat zij met de ogen van het hart anders kijkt naar en daarom anders deelneemt aan de geschiedenis. Zij wáágt het – in de navolging van deze nieuwe werkelijkheid – met een vijandschap overwinnend, de cirkelgang van het geweld doorbrekend gedrag van zelfovergave, zij waagt het met die andere kwaliteit van macht, die in zwakte en onmacht wordt volbracht. En zo bewijst zij wat zij ziet met haar gelovende en hopende ogen: de Gekruisigde verheerlijkt!

Praktisch betekent dit in ieder geval twee dingen. De gemeente maakt zich niets wijs. Zij durft werkelijk onder ogen te zien, wat het betekent, dat de mens, gemeten aan de Messias, in verwarring en perversie verkeert (zelfhandhaving ten koste van anderen). Zij weet waarachtig wel hoe het in deze wereld toegaat.

Het is door Paulus weergaloos goed gezegd (Rom. 7:15-18): het goede breekt bij de handen af in deze wereld, daar helpt de edelste gezindheid niet tegen; de ambivalentie is onoverwinnelijk. De gemeente doet daarom niet mee aan geestdrijverige wereldverbeteringsprogramma's, maar nog minder aan methodieken à la *verbeter de wereld, begin bij jezelf*. Het één is zo illusoir als het andere! Noch de wereld noch wijzelf zijn voor verbetering vatbaar. De gemeente weet dat daar veel meer voor nodig is. Niet omdat zij een dieper inzicht heeft, maar zij weet wat er van Godswege geschied is. Met minder kon het kennelijk niet toe. Genade is geen verbetering, maar een zaak van dood en leven. Daarom is de gemeente wars van alle 'revolutionisme'. Omdat zij van Jezus Christus weet, doet ze vanuit haar wonderlijke pro-existentie van de volmacht-in-onmacht mee aan het taaie gevecht tegen onvrijheid en onrecht, vooral waar het door onmachtigen wordt gestreden, weigert zij echter dienst in de Heilige Oorlog die Vrede, Recht en Vrijheid heet te brengen, maar eindigt in de Zusammenbruch van alle menselijkheid.

Maar (dat is het tweede) de woorden van Paulus verstaat zij niet skeptisch. Zij weet van het antwoord, dat de apostel geeft: *Wie zal mij verlossen? God zij dank, door Jezus Christus, onze Heer!* Zij gelooft evenmin in de onverbeterlijkheid van mens en wereld als in hun beider verbeterlijkheid. *Geloven* doet zij alleen in Jezus Messias. Zij gelooft niet, dat de zonde, de verwarring en de perversie bestreden kunnen worden met machtsmiddelen. De staat is er voor haar niet om de zonde te weerstaan, maar om zoveel mogelijk aan de zwak-

ken recht te doen. En dan is het wel eens even nodig het ergste in te dammen. Maar een reaktionair programma kan zij nooit onderschrijven. De mens mag onverbeterlijk lijken, hij is toch bestemd tot verandering en vernieuwing, of hij dat gelooft of niet. Zo kijkt de gemeente naar de wereld. Daarom weigert zij ook dienst in de Heilige Oorlog, die gevoerd wordt tegen de zonde. Zij weet veel te goed, dat er niemand is die goed doet, zelfs niet één. Wie heeft het recht, wie is in de positie om deze strijd aan te binden? Is er iemand die niet van vergeving leeft? Gaat Gods zon niet op over bozen en goeden?

De gemeente, tussen wereldbestormend enthousiasme en sceptisch *défaitisme*, weet van niets anders dan: geloof, hoop en liefde, deze drie! *Geloof* dat de vermoorde Messias leeft. *Hoop* dat dit kosmisch onthuld zal worden. En in die ruimte, tussen de tijden, *heeft zij lief*. Wat in de geschiedenis gelijkenis vertoont met het woord en de daad van Jezus als Messias is voor haar een aanwijzing van de komst van het Rijk. Omdat de eschatologie in de christologie is gefundeerd, is zij meer dan inspiratie, meer dan motivatie ook. Zij neemt aan de geschiedenis deel, zij kiest partij, altijd met het oog gericht op de in Jezus gevallen beslissing. Wat haar in Jezus Christus gegeven is, is voor haar meer dan iets innerlijks, iets individueels: zij *handelt* van daaruit, maar niet zonder afgewogen te hebben op welke wijze zij in een bepaalde situatie de *humaniteit* van de Messias gestalte kan geven. Die humaniteit is voor haar geen principe of idee, maar een konkrete, door de Messias geleefde werkelijkheid van liefde tot het einde, van overwinning van vijandschap, van doorbreking van grenzen, van stichting van gemeenschap enz. Zij realiseert geen idee of principe, maar volgt haar Heer na in zijn condescendentie. Als Jezus Christus werkelijk het Rijk in persoon is, is het niet waar dat eschatologie wel bevestigend kan, maar niet richten. Hij richt de voeten van de gemeente op de weg van de vrede, Zijn vrede die hoger is dan alle ratio.

De gemeente is beschikbaar, maar zij is niet afhankelijk, zij is in dienst, maar in haar dienst is zij vrij. Zij is getuige van de Messias, maar niet zelf de Messias, al belijft het de Messias in en door haar te bestaan. Zij jaagt niet op sukses, nog minder op successen; zij is in vrijheid gehoorzaam en dat is haar genoeg. De gemeente is echter nooit *zonder* wereld, want zij is het bewust-antwoordend pars pro toto van de wereld. Zij gelooft wat voor de wereld geldt in *naám* van, en zo dat niet dan in ieder geval in *plááts* van de wereld. Het gaat God om de redding van de wereld. De gemeente wordt met de wereld gered of zij wordt niet gered. Zij wordt in elk geval niet uit

de wereld of uit de geschiedenis gered. God laat het werk van zijn handen (wereld en geschiedenis zijn Gods werk!) niet vallen. Het zou te min zijn, als God zichzelf niet aan de gevallen schepping zelf zou rechtvaardigen. De gemeente weet dat God in Christus regeert, dat deze het geheime heerschappijprincipe van de geschiedenis is; zij weet dat dit waar is en dat zij ervan getuigen mag. Zij denkt evenwel niet dat de redding afhangt van het getuigenis. De redding hangt af van God zelf. God gebruikt de gemeente. Zij staat onder de belofte. Zij mag een gelijkenis van Christus zijn. Maar als zij denkt een tweede Messias te zijn gaat zij te ver, dan verloochent zij haar dienst. Dat God zich aan de gemeente gebonden heeft, wil niet zeggen dat hij niet zonder de gemeente zou kunnen. Dit moet de gemeente stemmen tot bescheidenheid in haar dienst. Zij wijst van zichzelf af. Zij maakt zich overbodig. Eschatologisch zal zij verdwenen zijn. Zij is een voorlopig verschijnsel. Als zodanig echter mag zij er zijn terwille van de wereld; sprekend: Christus!

Het getuigenis is eenvoudig; wijzend op de gekruisigde, zegt zij: zie de Mens. Zijn kruis, een nederlaag voor mensenoog, is een overwinning van Zijn liefde over moord en dood, over geweld en onrecht, over haat en verraad, over verloochening en verlating, over knechting en verachting; waarvan God het bewijs heeft geleverd: deze vermoorde Mens leeft en regeert, Hem is alle macht gegeven. De gemeente heeft te beseffen, dat dit een dwaze en ergelijke prediking is, ja: ongeloofwaardig. Zij mag niet denken, dat zij de waarheid van dit kerugma anders kan staven dan door zelf in de kracht van de opstanding te leven. De opstanding zelf is niet evident, niet klaarblijkelijk, onbewijsbaar, een mare, een gerucht onder de discipelen. *Zij zeggen*, dat Hij leeft. Dat verhaal kan worden afgedaan met schouderophalen, met ergernis over zoveel dwaasheid. De gemeente staat er mee en valt er mee, maar zij heeft niets meer dan het geloof-uit-het-gehoor, ook wat Pasen betreft. Pasen tilt de heilsfeiten niet in de controleerbare zichtbaarheid! Zelfs het lege graf, als het zichtbaar zou zijn, zou niets bewijzen. Alles komt aan op weerloos geloven en weerloos getuigen. God heeft de wereld zelfs niet met de bruutheid van heilsfeiten willen overmeesteren. Hij wil een kwetsbare gemeente, die zelf voorgaande in het geloof (zonder geschiedenisfilosofie, zonder 'synthese' ter beschikking) tot geloof oproept, want God neemt mensen ernstig: zij mogen in vrijheid het leven kiezen. Zij mogen zelf geschiedenis zijn en geschiedenis maken in antwoordende dankbaarheid voor wat in Christus als waarachtige huma-

niteit aan het licht is gekomen. God neemt het risico van de weigering terwille van de vrijheid, want alleen in vrijheid kan de liefde bloeien.

2.1.2. Kenmerken van de gemeente

Volgens de geloofsbelijdenis van Nicea en de apostolische geloofsbelijdenis zijn de kenmerken van de kerk de eenheid, heiligheid, katholiciteit en apostoliciteit. Wij willen op de eerste drie kenmerken kort en op de laatste uitvoeriger ingaan.

2.1.2.1. Eenheid

Vanuit het geloof dat de kerk één is, omdat zij een gemeente is die haar zijn en haar wezen heeft in Jezus Christus, is er maar één vorm van gescheidenheid der ecclesia legitiem, namelijk de plaatselijke. Alle andere gescheidenheden zijn schisma's en schisma's zijn een schanddaad. Zij zijn vanuit het zijn in Christus onmogelijk, een zaak dus van ongehoorzaamheid. Deze ongehoorzaamheid moet apart van elkaar levende kerken in de crisis brengen: zij mogen er niet in berusten. Juist ook niet omdat de gescheidenheid in die zin onmogelijk is, dat zij de eenheid in Christus niet kan verbreken. Wij mogen geloven, dat de kerk één is in Hem. Des te meer is dan de feitelijke gescheidenheid zònde.

De verschillende schisma's wil ik hier niet behandelen; dat zou te ver voeren. Eén schisma, dat zelden zo genoemd wordt, maar er wel één is, wil ik hier evenwel vermelden. Als Israel en de gemeente van Christus tezamen horen onder de ene boog van het verbond – en dat is het geval – dan is ook hun gescheidenheid een schisma. Het bestaan van de synagoge naast de kerk, van de kerk naast de synagoge is een wond in het lichaam van de Messias. Terecht heeft K.H. Miskotte dit één- en andermaal een schisma genoemd. Ik citeer uit *Als de goden zwijgen: Waarom heeft het Oude Testament nog een andere voortzetting dan het Nieuwe, namelijk in de Talmud? (...)* Hierdoor staan wij definitief voor het Schisma (hoofdletter van K.H.M.), *het onpeilbaar-vreemde schisma in Gods gemeente.*³ Wat gebeurt er met de kerk als zij zich door dit schisma niet in de crisis laat brengen, ja als zij juist omgekeerd deze gescheidenheid theologisch gaat legitimeren? Wat gebeurt er als zij zich niet meer afvraagt wat zij is zonder de synagoge, als zij wel het joodse vraagstuk (hun afvalligheid!) ziet, maar niet het christelijk vraagstuk, waar het eigenlijk om gaat! Wat de gemeente goed moet beseffen is

dat de synagoge het bestaan van de kerk problematiseert. Het jodendom heeft een dringende, een nijpende vraag aan de kerk! Wat gebeurt er als de kerk die vraag niet wil horen?

Het verbond van God wordt talmoeidisch geduid als gerealiseerd in het vlees van het oude Godsvolk, dat door zijn besnijdenis onderscheiden is van de andere volken en dat een vermogen in zich draagt tot omkeer en vernieuwing. Het schisma met dit volk, als wij het gemakkelijk accepteren en zelfs legitimeren, brengt mee dat wij het Nieuwe Testament als een *nieuw* verbond – niet als vernieuwing van het oude, maar als een ander verbond – religieus gaan uitleggen. En daarin zou het *nieuwe* ook zitten! De oudtestamentische beloften, zo wordt door deze christelijke theologie geleerd, kunnen niet worden vervuld aan een reëel volk, in de wereld, in de geschiedenis, materieel en lichamelijk. Ook Kuitert gaat in die richting als hij de israelitische theokratie en daarmee de relevantie van de politieke profetie als voor ons vervallen verklaart.⁴ Het Oude Testament wordt dan gemakkelijk het boek van het falen van het joodse volk, dat schipbreuk lijdt op de rots van de verwachting. In het Nieuwe Testament zou daarom het volk van God veel meer een geestelijke grootheid zijn, eschatologisch en niet empirisch-historisch. Dit geestelijke volk heeft nauwelijks ordeningen nodig en is in ieder geval niet geïnteresseerd in staat en politiek. Daaruit ontstaat een dubbelleven van christen en burger. De vervulling van de belofte is haar *Widerspruch*, haar *Scheitern* – en dat *Scheitern* is dan weer *Verheissung*. Kortom: de zin van het Oude Testament is de zinloosheid ervan, een soort bewijs uit het ongerijmde. De eschatologie wordt existentieel geïnterpreteerd en het trefwoord daarbij is *Entweltlichung*.⁵ Op die lijn zit (anders dan vroeger) nu ook Kuitert, als hij het schema nu en straks wil loskoppelen van boven/beneden en voor het laatste kiest. Dat is ook *Entweltlichung!*

Dit is het wat er grosso modo (in allerlei varianten) gebeurt als wij niet aan het schisma met de synagoge lijden, maar het legitimeren. Ons ontvalt dan het Oude Testament met heel zijn tegoed, want het wordt eigenlijk helemaal geperst in het schema wet en evangelie (en de wet wordt gereduceerd tot haar *usus elenchticus!*). Daarmee raken wij kwijt: het vlees, de materialiteit van de geschiedenis, de politiek. Kortom: Het Nieuwe Testament wordt religieus, d.i. innerlijk en metafysisch, gelezen, de hoop wordt losgemaakt van de wereld (en gaat daarmee *ten koste* van de geschiedenis) en het geloof wordt het koesteren van een (ook elders verkrijgbaar) humaan ideaal plus een esoterisch extra.

Het is broodnodig dat wij de vraag van het jodendom aan de kerk

– zo heeft K.H. Miskotte het in 1934 reeds in Eltheto geformuleerd⁶ – horen: hoe zit dat met jullie? Zijn jullie de gelukkige bezitters, die het heerlijk ver gebracht hebben, of verwachten jullie nog werkelijk het Rijk? Hoe is het mogelijk, dat wij na de miljoenen-voudige moord op de joden als wraak op hun *zersetzende* kritiek, op hun ons heidendom storende vragen, nog niet willen luisteren en een klimaat in stand houden, waarin opnieuw het ressentiment kan opkomen tegen dit volk dat geroepen en verkoren is om de mensheid het geweten te schenken en het ABC der menselijkheid te leren? Het hoeft dan geen betoog meer, dat jodenzending hoogmoed is, misplaatst! Het joodse volk was reeds geroepen voor enige heiden geroepen werd. Geloven dat de kerk één is, is geloven in de ene God van joden en goïim, de ene God in de Messias Jezus, door wie wij elkaar kunnen vinden, omdat wij door Hem gevonden zijn.

Op de verschillende konfessionele versplinteringen, zei ik reeds, zal ik hier niet ingaan. Zij zijn evenzeer een schandaal. De belijdenis van de eenheid der kerk in het aangezicht van deze schisma's sluit uit dat wij zouden mogen vluchten in de eenheid van de onzichtbare kerk. Wij bewegen ons dan heel extreem op de lijn van de onthistorisering en ontwereldlijking. Het zou een eenheid zijn die helemaal niet meer ten goede komt aan de wereld, terwille waarvan de gemeente er, ook in haar eenheid, is. Daarom noemen wij het rassisme en de apartheid, voorzover die ook in de gemeente heersen, een breuk in de eenheid der kerk (zie 4.1.1.). Immers als jood en heiden één zijn in de gemeente, dan ook slaaf en vrije, zwart en blank, vrouw en man enz. En dat – om met Paulus te spreken – zowel in het vlees (dus: in de volle materialiteit van de geschiedenis en de maatschappij) als in de Heer (Phil. 16): alleen *onzichtbaar* in de Heer (religieus!) is niet genoeg. Daarom moet ook de konfessionele versplintering worden opgeheven in de hele kontekst van maatschappelijke en politieke zichtbaarheid. De eenheid van de gemeente is altijd een *at-one-ment* van de wereld, een heling van de vijandschappen en tegenstellingen der wereld, in haar boezem. Met die eenheid staat of valt de gemeente. Zij mag echter geloven, dat zij tot die eenheid geroepen is en wel onherroepelijk. Dat is een troost, maar het moet ons ook bewust maken van het schandaal. Uiteraard kan *deze* zo gekwalificeerde eenheid, in de Heer-der-verzoening (atonement), nooit worden afgedwongen met uiterlijke middelen, door een kerkregering, een hiërarchie of een onfeilbaar machtscentrum, zelfs niet door calvinistische aristokratisme: synodes of kerkeraden die Christus' macht opleggen en uitoefenen.

En het is zelfbedrog van eenheid boven geloofsverdeeldheid uit te gaan, want een eigenmachtig gekozen boven-konfessionaliteit is een verloochening, ja een verdringing van de eigen en van anderer geschiedenis. Er zit niets anders op dan *van het schandaal* uit te gaan! Dat wil zeggen: de zonde der gescheidenheid moet worden herkend en erkend als een verschrikkelijke dysfunctie in het lichaam van Christus. Van daaruit is er maar één beroepsinstantie en dat is Jezus Christus zelf; in Hem één-zijn betekent de eenheid van allen voor wie God er is (vijanden verzoenend!) *pars pro toto* in de gemeente, zichtbaar, materieel, werkzaam gestalte geven en zo: *tot* eenheid in de wereld zijn. Dat vereist deemoedige *oecumeniciteit* (in beide betekenissen van het woord!) en bereidheid tot een conciliair proces.

2.1.2.2. Heiligheid

Dat de kerk *gemeenschap van heiligen* is, wil niet zeggen dat zij een zuivere, een reine kerk is. Zij is altijd een *corpus permixtum* (Augustinus), een gemengd lichaam. De discipline kan misschien enige vat hebben op eerzucht, op gierigheid, op jaloezie, op kwaadsprekerij, maar op hypocrisie heeft zij helemaal geen vat. En de hypocrisie bemantelt vele zonden! De heiligheid is dus ook geen inherente eigenschap van de kerk. Nog minder is zij een ideaal, dat de kerk kan nastreven. Als zij dat toch doet leidt juist dat streven tot veel onheilig gedrag. De gemeente moet niet heilig willen zijn, niet naar heiligheid streven, maar zij mag geloven dat zij tot heiligheid bestemd is, omdat zij door haar Heer geroepen en verkozen is in de wereld anders te zijn met het oog op de verandering en vernieuwing der wereld waarvan zij zó zijnde en zó doende getuigt.

Heiligheid is geen gegeven (geen datum), maar iets dat steeds opnieuw en bij voortduur door de *kyrios* aan de gemeente gegeven wordt (een *dandum*), als zij naar Hem luistert en met Hem leeft. In gehoorzaamheid is de gemeente heilig, dat wil zeggen: zij is geroepen en afgezonderd, om dienstbaar te zijn in de *creatuurlijke* wereld, om als *gemeenschap* temidden van de anderen uit het *geloofte* leven, om als broeder- en zusterschap onder de volkeren *proëxisterend* de *liefde* te betrachten, om terwille van de hopelosen op de vrede en gerechtigheid van het Rijk te *hopen*. Op die heiligheid van haar dienst kan de gemeente geen aanspraak maken. Die is haar, om zo te zeggen: *passief* opgelegd. Zij kan alleen *geloven* dat zij zó heilig-gemaakt is doordat zij in aanraking gekomen is met Jezus als *Messias*, die Heer als knecht en knecht als Heer is en dus: geheel anders is dan wat in deze wereld als gangbaar geldt.

Het is dan ook niet zo, dat mensen eerst uit zichzelf een soort heiligen maken om zich vervolgens te organiseren als groep, zoals de hoge IQ's dat doen. Nee, tot geloof gewekt worden en tot de gemeente komen gaat in één beweging. Alleen in en vanuit de gemeenschap der geroepenen kan ik als gelovige leven en functioneren. De gemeenschap der heiligen is een geheel van verschillende charismata en talenten, die met elkaar en tezamen afgestemd worden op die ene dienst aan de wereld: getuige zijn van de grote verandering. Als er over geheiligde enkelingen gesproken kan worden, dan alleen van daaruit.

Deze heiligheid als bestemming is onverliesbaar. De gemeente kan daar niet onderuit komen, ook al probeert zij dat vaak onbewust (of misschien ook wel eens bewust). De vraag of de gemeente werkelijk christelijk (in de zin van Christus-lijk = heilig) is, moet de gemeente – omdat het haar roeping is – voortdurend bezighouden. Zodra zij christelijkheid claimt, is dat een teken, dat zij de vraag beantwoord heeft: hij houdt haar dus niet meer bezig. Zij is dan altijd, om zo te zeggen, per definitie, in een staat van afvalligheid. Heimelijk of open vereenzelvigt zij zich dan met de Heer. Dan is het uit met de verontrusting. Er voor in de plaats komt sacramentalisme (opus operatum) of moralisme (opus operantis). Twee vormen van de zonde der vereenzelviging, van de zonde van de geestelijke hoogmoed. En dat is de ernstigste hindernis voor de heilige dienst: het midden-*in*-de-wereld niet-*van*-de-wereld zich betonen, waartoe de gemeente is geroepen.

De heiligheid is dus in eerste en beslissende instantie passief: van Christus gegeven. Er is dan ook maar één goede werkhypothese in de gemeente: elkaar in Christus vertrouwen! Dat echter de heiligheid beslissend passief is, wil niet zeggen dat zij geen imperatief tot aktiviteit zou zijn. Integendeel! De geschonken heiligheid, de roeping tot anders-zijn, is de maat van het doen en laten. Heiligheid wil beantwoord zijn. Maar zij blijft als geschonken heiligheid een vraag, die nooit 'opgelost' wordt door dit antwoord. De Geest Gods houdt de gemeente in onrust. Het is een geest van onrust en orde, van onrustige orde en ordelijke onrust. De gemeente is voortdurend in beweging – zij gaat de weg van haar Heer.

Als wij nu in 4.1.2. stellen dat het gezamenlijk avondmaal vieren van uitbuiters met uitgebuiten in strijd is met de heiligheid van de gemeente, dat het haar integriteit aantast, is precies bedoeld wat wij hierboven stelden. Natuurlijk, de gemeente is een gemengd lichaam. Zelfs de discipline kan dat niet uitzuiveren. Maar dat de *onrust* van de vraag er niet meer is, dat de één de ander buiten de

gemeente (alsof dat buiten bestond!) in de wereld mag uitzuigen en kleineren om op zondag (ter kamouflage!) aan één tafel brood en wijn te delen, dat dit stilzwijgend kan gebeuren, is een affront tegen de heiligheid der gemeente. Zwart en blank kan niet –, dit kan wel? Het is elk op zich onmogelijk en in combinatie is het cynisch. Zo mist de gemeente haar roeping en dienst.

Markus Barth heeft een prachtig boek over het avondmaal geschreven: *Das Mahl des Herrn*, met als ondertitel: *Gemeinschaft mit Israel, mit Christus und unter den Gästen*⁷. Het laatste komt vooral tot uitdrukking in de gemeenschap van de eersten en de laatsten, de gemeenschap met de armen en geringen. Hij gaat ook in op de problemen in Korinthe, waar Paulus over schrijft in zijn eerste brief (10-11). In Korinthe hebben rijkere gemeenteleden de gewoonte gevormd om voor de viering van het eigenlijke avondmaal een banketachtig feestmaal aan te richten. Zij stillen dan niet alleen hun honger en dorst, maar gaan daar ver bovenuit. Maar zij die niets hebben stuiten op verachting, op gesloten deuren en lege schotels (11:22, 33). Het zal bij de armen wel om het merendeel der gemeenteleden gaan (vgl. 1 Kor. 1:25-28). Bij die niet-machtigen moeten we denken aan slaven, huurarbeiders en kleine handwerkers van beide geslachten. Zij kunnen zo vroeg niet komen. Zij hebben geen tijd eerder dan tegen donker. Terwijl dus de rijken zich vet aten bleven deze armen hongerig. Paulus lijkt terughoudend te reageren: *ik prijs het niet* (11:17, 22c), maar innerlijk kookt hij van woede. Zijn vocabulair liegt er niet om: schade, scheuringen, armen verachten en beschamen, schuldig aan het lichaam en bloed van de Heer, daarom zieken en gebrekkigen en ook veel ontslapenen, enz. – Dat is wat er ook nu gebeurt, alleen niet zo openlijk: aan het avondmaal zelf gaat het heel puriteins toe. Je zou bijna wensen, dat het ook daar aan het licht kwam, zoals in Korinthe. Het gaat nu geraffineerder. En wat Paulus ook bedoeld mag hebben met zijn felle uitlatingen, in ieder geval bedekt deze *schijnheiligheid* veel schade, scheuring, verachting, ziekte, gebrek, dood – waarvoor wij zouden verantwoordelijk gesteld worden, juist als wij avondmaal willen vieren in heiligheid, als de onrust van de Geest ons nog tot *discipline* zou drijven. Zo eten en drinken wij ons een oordeel. Helemaal geen avondmaal vieren is daar geen oplossing voor. Opnieuw dienen wij ons onze roeping te herinneren en de imperatief ervan te laten gelden. Heiligheid vergt ook discipline (tucht).

2.1.2.3. Katholiciteit

In zekere zin, laten we zeggen: formeel, betekent katholiek precies het omgekeerde van heilig. Heilig is bijzonder (apart, anders). Katholiek is: algemeen (kontinu, omvattend). Toch zijn die twee te verbinden, want de gemeente is in beweging: zij gaat van Jeruzalem naar de einden der aarde. De katholiciteit is de centrifugale kracht van de heiligheid. Er zitten vier aspecten aan de katholiciteit; de kerk is aan zichzelf gelijk

- overal, op alle plaatsen (=oekumeniciteit)
- altijd, in alle tijden (=historische continuïteit)
- tegenover haar leden (=omvattendheid)
- tegenover andere instellingen, klassen, staten (= kritische distantie).

In de hele wereld heeft de kerk aan zichzelf gelijk te zijn, heeft ze de aards-historische bestaanswijze van de Messias Jezus vorm te geven. Zij doet dat ook door de tijden heen, maar vooral ook onder alle (plaatselijk en tijdelijk) verschillende omstandigheden. In het bereik van alle kulturen, maatschappijen, talen, rassen en klassen, staatsvormen. Zij laat zich door geen van deze krachten gelijkschakelen; zij is overal en altijd niet-wereldgelijkvormig (Rom. 12:1). Om zó *zichzelf* te zijn kan en mag de kerk niet statisch aan het overgeleverde vasthouden. Alle traditie is kontekstueel: om er recht aan te doen is grote flexibiliteit nodig. De katholieke kerk is dus niet de *oudste* kerk. Maar ook niet de jongste, omdat die het meest aangepast zou zijn. Katholiek zijn is niet aanpassing, ook niet als dat fraai *aggiornamento* heet. De kerk als werkelijk katholieke gemeenschap is altijd in een proces van reformatie, want zij kan alleen zichzelf blijven door te veranderen, door op *eine unzeitgemässe Weise zeitgemäss* te zijn. De gemeente in haar katholiciteit heeft voorrang op het enkele lid. Het enkele lid komt pas tot zijn recht in het geheel. En: het enkele lid wordt pas tot verantwoordelijke enkeling vanuit en door de gemeente. Christenen nemen door hun geloof deel aan de gemeente. Het samen vormgeven aan het lichaam van Christus hoort tot de geloofsdaad. Er bestaat geen geloof los van dit experiment van het Rijk. Het is zelfs omgekeerd: persoon is men eerst vanuit de participatie in de katholiciteit. Zonder die katholieke participatie zouden we vast blijven zitten in onze partiële rolpatronen, in de opgelegde mores. Wij zouden op zijn gunstigst een identiteit in *duplo*, nooit echter in volkomenheid, in heilheid hebben.

Dat de kerk katholiek is kan geen claim zijn. Zij mag *gelóven*, dat zij

het is. Er is geen onkatholieker gedrag dan katholiciteit als pretentie en als opgelegde wet. De katholieke kerk brengt in haar broeder- en zusterschap de ene mensheid van God in beeld. Zij anticipeert op de eschatologische katholiciteit van God die alles zal zijn in allen. Daarom is het voor de christelijke gemeente, als zij werkelijk algemeen wil zijn, onmogelijk dat zij zich aan de staatsraison van welke machtsstaat ook, die zich ten oorlog voorbereidt, zou aanpassen. Het kan vanuit de katholiciteit niet zo zijn, dat christenen hier christenen elders met dood en verderf zouden bedreigen. Niet omdat dat erger is dan dat niet-christenen dat doen, maar omdat christenen als gemeente zich geroepen weten en zich dus bewust zijn, dat zó het experiment van het Rijk grondig wordt verstoord. Katholiek-zijn betekent pal staan tegen alle gelijkschakeling. Katholiek is de gemeente in deemoed: niet zij, maar de gekruisigde is Overwinnaar en Heer der wereld. Dat geloof brengt zij tot uitdrukking als zij geen enkele *blokvorming* erkent en de partijschappen der wereld niet op zich laat terugslaan Zij is *anders*, van Jeruzalem tot aan de einden der aarde!

2.1.2.4. *Apostoliciteit*

Vooruitlopend, vat ik samen. De apostoliciteit is de enige echte nota ecclesiae. Het is een concreet, geestelijk criterium, of de kerk werkelijk gemeente van Christus is. Apostolisch betekent: in de navolging van de apostelen, in hun leerschool. Dat is geen formeel criterium (bijv. aansluiting op een successie), maar een inhoudelijk! Het gaat hierbij niet om een supranatureel fluïdum. Jezus Christus blijft subjeet. Het criterium blijft of de gemeente werkelijk lichaam van Christus is. Dat moet blijken in haar dienst en in haar getuigenis. Het *er-zijn-voor-de-wereld* geeft hierbij de doorslag. Zonder de wereld is de kerk verloren. Christus is niet in de kerk opgesloten: Hij is vrij. Zonder Hem zou de wereld verloren zijn en de kerk ook. De maatstaf of de gemeente werkelijk de aards-historische bestaansvorm van Jezus als Messias is, ligt bij de apostelen, want zij hebben de Heer in zijn knechtgestalte gezien en gehoord, zij hebben Hem geschouwd in Zijn heerlijkheid. Hun getuigenis is de rots waarop de gemeente is gebouwd. De gemeente beweegt zich in de lijn van de apostelen, volgend, gehoorzaamend. Zo is zij apostolisch. Net als de apostelen komt zij daarbij altijd van verlaten en verloochening vandaan: haar navolging is een wonder van Gods gunst. In de grond van de zaak is de apostoliciteit als kenmerk van de kerk identiek met het *schriftprincipe*: de bijbelse verkondi-

ging als bron en norm van de gemeente, van haar prediking en van haar orde. De apostolische kerk is daar waar de boeken van de apostelen en profeten luid worden gelezen, waar hun boodschap weerklinkt, wordt uitgelegd, wordt toegepast en waar het leven van de gemeente zich richt naar de getuigenis terwille van de wereld en haar bevrijding.

2.1.2.4.1. *Discipelschap*

Jezus heeft zijn leerlingen niet alleen tot zich geroepen, maar ook tot elkaar. Zij vormen een klein kuddeke, waartegen Hij zegt: *niet bang zijn!* Hij spreekt hun moed in, want zij zijn inderdaad bang, bezorgd om hun leven, hun eten, hun lichaam, hun leven. Jezus wil hen bemoedigen: niet bezorgd zijn, niet verontrust zijn, maar staande blijven in alle zorg en nood! Bij Hem en met elkaar zullen ze overeind blijven, want het heeft de Vader behaagd hun het Koninkrijk te geven. Zij mogen dus met opgeheven hoofd, reikhalzend zich naar dat Rijk uitstrekken. Tot Hem en tot elkaar geroepen vormen zij in kiem het volk van dat nabije Rijk van God. In Hem is dat Rijk zelfs al *onder hen* (Luk. 17:21).

Het zijn dan ook twaalf discipelen, die worden geroepen. Immers het godsvolk bestaat uit twaalf stammen, die traditioneel worden teruggevoerd op Jacob's twaalf (klein)zonen. De discipelen staan als kiem voor heel Israel in volheid. Ons christendom mag verregaand een privézaak zijn geworden, dit messiaanse geloof is dat niet: de discipelen met zijn twaalfen representeren het geheel. Zij vormen het vruchtbeginsel van het opnieuw geroepen, tot omkeer gekomen, zich niet op zichzelf beroemde Israel. Hun roeping markeert een nieuw begin. In ieder geval: Jezus' woord-en-daad, zijn praxis is gemeenschapstichtend en zeker geen hoge wijsheid voor élitaire enkelingen. Het criterium is: de bereidheid zich om te keren met het oog op het nabije Rijk. Zo krijgt het Koninkrijk van God een bruggehoofd in deze wereld, een kolonie van mensen die hun burgerrecht in de hemel (in verborgenheid van Gods belofte) hebben, van waaruit zij de Messias en Zijn Vrederijk verwachten op aarde (Fil. 3:20).

Jezus' roep is voor de discipelen onweerstaanbaar geweest. Zo wordt het ons in de evangeliën verteld. De roeping geschiedt met (vol)macht en is daarom onweerstaanbaar. Petrus, Andreas, Johannes en Jacobus maken zich los van alles en gaan Hem achterna; zij doen dat abrupt, impulsief. Het is in zekere zin een primitief gebeuren (Markus 1:14-20 par.). Martha zegt tegen Maria: de

Meester is er en Hij roept je (Joh. 11:28). Anders dan de rabbijnen wordt Jezus niet tot leermeester verkoren door de leerlingen, maar kiest Hij zelf met macht zijn leerlingen, onweerstaanbaar. Als een nieuwe Mozes klimt Hij op een berg en roept Hij tot zich wie Hij zelf wilde (Markus 3:13). Er is geen enkel voorbehoud, niet de minste restriktie mogelijk, geen tijd meer om vader te begraven, geen tijd om van de familie afscheid te nemen (Luk. 9:57-62; Matth. 8:19-22). De volgelingen dienen zich evenmin te bekommeren om onderdak of kleding of voedsel. Uit alle bindingen aan het oude zullen ze moeten wegtrekken, op zoek naar het beloofde land, met een radikaliteit herinnerend aan Abraham (Gen. 12:1-2). De geroepenen worden tot leerlingen gemaakt en wel: blijvend. Ook anders dan bij de rabbijnen. Jezus zegt ervan: de Farizeeën willen rabbi worden genoemd, maar jullie noemen mij geen rabbi, want Eén is jullie leermeester en jullie zijn allen broers (Matth. 23:8-10). Ze mogen niemand vader of leidsman noemen, want God is Vader en de Messias is leidsman. En die verhouding is blijvend. Ook de apostel – de gezonden discipel – blijft leerling. Discipelschap en apostelschap zijn als in- en uitademen. De verhouding met de Meester is er één van blijvende *dankbaarheid*, blijvende *gratitudo*. Zij zijn nooit uitgeleerd, laat staan afgestudeerd. Wat ze hebben te leren is steeds weer te verstaan wat het inhoudt zich te openen voor het Vrederijk. Dan gaat het om een gerechtigheid die overvloediger is dan die van de schriftgeleerden. Je blijft dan altijd beginner. Zo blijven ze dankbare leerlingen van de leidsman en voleinder van het geloof en gaan achter Hem aan. Ze krijgen geen letters onderwezen, maar de levendmakende geest: ze blijven de dankbare leerlingen van de *autobasileia* (Jezus is het Rijk in persoon; Origenes noemde hem daarom de *autobasileia*). En aarzelend gaan ze Zijn weg.

2.1.2.4.2. Apostelschap

Een apostel is in zekere zin met een slaaf (een *doulos*) te vergelijken. Van beiden geldt namelijk, dat ze geheel en al onder de jurisdictie vallen van hun heer of zender. Paulus noemt zich dan ook graag slaaf van Jezus Christus. Apostel betekent gezondene, gezant. Het apostelschap is een laat-joods en hellenistisch instituut. In het Hebreuws spreekt men van *sjaliach*. Zo'n *sjaliach* is de direkte vertegenwoordiger van zijn zender en kan uit zijn naam en in zijn plaats met volmacht en dus rechtskrachtig handelen, volgens de regel (Berachoth 5:5): de *sjaliach* van een mens is aan hem gelijk. Dat

vinden wij dan ook in Joh. 13:16 terug: een slaaf is niet meer dan zijn heer noch een apostel meer dan zijn zender. Men vergelijkte: Matth. 10:40 v. v.; Markus 9:41; Lukas 10:16. De apostel treedt dus op voor de zender en treedt ook geheel in diens rechten. Wie de apostel schendt, schendt zijn meester. Wie hem eert, eert zijn meester. Zó zendt Jezus zijn leerlingen uit als apostelen en ook hier betekent dat een machtiging. In Matth. 10: v. v. (de enige plaats waar in dit evangelie de term apostel wordt gebezigd) volgt nadat de discipelen volmacht over onreine geesten, over ziekte en kwaal hebben ontvangen, een lijst van de twaalf gezonden. Zij zijn als apostelen meer dan rabbijnenleerlingen: zij treden in naam van Christus op en hebben van Hem volmacht ontvangen. Hij blijft van die volmacht het schenkende subjekt, Hij blijft hun Heer. Als apostelen zijn ze meer dan leerling, toch *blijven* ze ook leerling, want zelf worden zij op hun beurt nooit schenkers van volmacht. Zij zijn herauten, aankondigers, proklamators, verkondigers. Hun kerugma, hun boodschap is geen heilsleer, maar de roep: de Koning komt! En in heling en genezing werpt die komst zijn licht vooruit. Zij hebben de boodschap niet tot hun beschikking.

Zoals gezegd: de twaalf vertegenwoordigen heel Israel in een zich omgekeerd hebbende *rest*. Maar het getal twaalf is, om zo te zeggen, kritisch. Naar *binnen*: want onder hen is de verrader Judas en de verloochenaar Petrus en allemaal zullen zij Hem verlaten als het zover is. Naar *buiten*: in Markus 9:38 v. v. wordt verteld van een usurpator-exorcist, tegen wie Johannes bezwaar aantekent, omdat hij in de naam van Jezus boze geesten heeft uitgedreven. Johannes zou hem dat willen beletten, maar Jezus antwoordt hem: laat die man begaan, want wie niet tegen ons is, is voor ons. De volmacht is kennelijk geen prerogatief of privilege, waarop de apostelen exclusief zouden mogen aanspraak maken. De volmacht is een belofte en opdracht. De Geest echter waait waar hij wil.

Voorts is opmerkelijk, dat vooral Petrus en Johannes op de voorgrond treden. In Johannes' schaduw enigermate ook de andere Zebedaïde: Jacobus. In de lijdensgeschiedenis komt ook ineens Judas, als overleveraar, naar voren. Eigenlijk blijven er tien van de twaalf in feite tamelijk in de schaduw. Het is zelfs zo, dat van enige vrouwelijke leerlingen, die niet meetrekken, meer bekend is dan van deze tien, bijv. van Martha en Maria. De konklusie moet in ieder geval zijn, dat het getal twaalf symbolisch is. Zij moeten dan ook (vers 5) niet afwijken op een heidense of samaritaanse weg: het gaat om de verloren schapen van het huis Israel. Zij immers zijn de uit dit verloren huis tot omkeer geroepenen, zij hebben zich ge-

schaard om de *autobasileia* en gaan nu in Zijn naam het nabije Rijk aankondigen en er, vanuit Jezus' volmacht, tekenen van oprichten. Men kan zich met een zeker recht op Matth. 10 beroepen, als men wil stellen dat het apostolaat op de Heer zelf teruggaat. Men neemt als waarschijnlijk aan, dat Jezus zelf de term sjaliach (sjelicha in het aramees) wel gebruikt zal hebben. In ieder geval: hij heeft zijn twaalf leerlingen met volmacht uitgezonden. Toch is te bedenken, dat deze uitzending heel duidelijk van beperkte duur was en ook een beperkte aktie-radius had (niet buiten Israel). Het schijnt een experiment, een proef te zijn, waarvan aan het eind ook verslag wordt uitgebracht. In ieder geval gaat het veel te ver hier de instelling van een ambt in te zien, zeker als we onder een ambt een institutaire continuïteit verstaan. Wel kan worden gezegd, dat het apostolaat in de zaak op de aardse Jezus zelf teruggaat. Maar dat geeft ons niet het recht de apostoliciteit van de kerk, laat staan de continuïteit van het apostolisch ambt zonder meer van Matth. 10 en par. af te leiden.

In de lijdensgeschiedenis wordt verhaald van het slapen ook der meest geliefde discipelen in Gethsemané (Markus 14:37 par.) en, als het er op aankomt, vluchten alle leerlingen van Jezus weg (Matth. 26:56). Verder wordt ons verteld van het verraad (beter: de overlevering) van Jezus door Judas en van de verloochening van Petrus. Naar het einde toe wordt de navolging steeds aarzelender. Zij eindigt in afwending. Als Jezus is geëxecuteerd aan de schandpaal van het kruis (een straf voor opstandelingen en weggelopen slaven) zijn de jongeren radeloos.

Jezus' vrouwelijke volgelingen, die tijdens zijn leven minder op de voorgrond treden, zijn Hem in zijn lijden en sterven nabij. Maria van Magdala, Johanna de vrouw van Chuzas en Suzanna hebben Jezus lief met een zuivere liefde. Zij behoren niet tot de uitgezonden, want een vrouw kan geen getuige zijn en daarom ook geen apostel. Jezus betreft ze ook niet bij zijn *uitgang* (exodus staat er in het grieks) die Hij te Jeruzalem volbrengt (Lukas 9:31). De mannelijke leerlingen worden hier wel bij betrokken, want als mannen hebben zij getuige te zijn bij de geschiedenis van de *macht*. Zij mogen met Hem waken. Maar zij laten het erbij zitten. Als Jezus tenslotte opgehangen wordt is er geen enkele mannelijke leerling aanwezig, volgens de synoptici. Volgens Johannes was er alleen de leerling, die door Jezus bij uitstek wordt bemind. Maar wel zijn er veel vrouwen, die Hem volgen tussen de menigte volks (Lukas 23:27). Er zijn vele vrouwen die van verre de kruisiging aanschouwen en die daartoe helemaal uit Galilea Hem gevolgd hebben.

Mattheus noemt met name: Maria van Magdala, Maria de moeder van Jacobus en Jozef en ook de moeder van de Zebedaïden (Matth. 27:55). Markus noemt bovendien nog Salomé (Markus: 15:40 v.). Op de schedelplaats vindt de *Männerggeschichte* plaats – de geschiedenis van verwekken en doden, de geschiedenis van de macht over leven en dood, de geschiedenis van de beschikking over goed en kwaad – : deze vrouwen staan, machteloos, van verre, maar ze zijn er! De mannen zijn niet te vinden: gevluht.

En het is de boodschap van vrouwen, die Jezus naar zijn graf gevolgd zijn, die in het hart van de radeloze discipelen (die hun apostelschap verloochend hebben: zij wilden méér zijn dan hun meester) het paasgeloof doet ontvonken. Ook hier gaan de vrouwen voor. Maria van Magdala en de andere Maria gaan vroeg op de eerste dag van de week naar het graf om Jezus te zalven (Matth. 28:1), volgens Markus (16:1) was ook Salomé daarbij. Lukas noemt de vrouwen die met Hem uit Galilea waren gekomen (Lukas 23:55 v.v.). Het zijn de vrouwen, die de opdracht van de Opgestane ontvangen de mannelijke leerlingen te berichten, dat zij Hem in Galilea zullen zien (Matth. 28:10). En daar in Galilea ontvangen zij dan het zogenaamde zendingsbevel: de vernieuwing van het verspeelde apostolaat, nu blijvend, tot aan de voleinding der wereld. In Lukas gaat het wat anders, maar in de kern gelijk. Jezus verschijnt daar aan de elven: *Alles wat over Mij geschreven stond in Mozes en de profeten en in de psalmen moet vervuld worden. De Christus moest lijden en opstaan. In Zijn naam moest bekering worden gepredikt en vergeving van zonden, te beginnen in Jeruzalem. En jullie zijn mijn getuigen (matures). En zie, ik leg de belofte van Mijn vader op jullie (exapostello). Jullie moet in de stad blijven, totdat je bekleed wordt met kracht uit den hoge.*

Apostelen zijn dus getuigen van Jezus' leven, lijden en sterven. En ze zijn getuigen van Zijn opstanding, omdat zij de Opgestane hebben ontmoet. Lukas laat dat nog eens duidelijk horen in zijn Handelingen der apostelen: Matthias, die in plaats van Judas – hij staat met Josef Barsabbas op de lijst van kandidaten – wordt gekozen, is iemand die mede getuige is geweest van al deze dingen. Petrus zegt er dit van: *Er moet dan van de mannen die zich bij ons aangesloten hebben in al die tijd, dat de Kyrios Jezus bij ons is in- en uitgegaan, te beginnen met de doop van Johannes tot de dag dat Hij van ons werd opgenomen, één van hen met ons getuige worden van Zijn opstanding* (Hand. 1:21 v.).
Samenvattend:

Apostelen zijn getuigen van Jezus' leven en sterven;
Zij zijn getuigen ook van Zijn opstanding;

Zij ontvangen een opdracht;
Zij worden gezonden (van Jeruzalem uit);
Jezus heeft en geeft de exousia (de volmacht);
Hun opdracht is blijvend;
En is universeel in plaats en tijd;
Zij blijven als apostel leerlingen;
En als leerlingen maken ze leerlingen (alle volken);
De Heilige Geest garandeert de gemeenschap met de Kyrios.

2.1.2.4.3. *De apostoliciteit van de gemeente*

Als de kerk in het Nicenoconstantinopolitanum *apostolisch* wordt genoemd, dan wordt daarmee gezegd, dat zij berust op het getuigenis van de apostelen. Dat wil zeggen: zakelijk is deze nota ecclesiae (dit kenmerk der kerk) identiek met het schriftprincipe. De bijbel is de bron en de norm van de kerk, van haar bestaan, van haar prediking en van haar ordening. In het aan het artikel over de kerk voorafgaande artikel zegt de belijdenis: (*ik geloof in*) *de Heilige Geest (...), die gesproken heeft door de profeten*. Dat de kerk apostolisch wordt genoemd sluit dit voorgaande in. De Heilige Geest spreekt door de profeten en door de apostelen. In het Oude Testament worden immers de profeten ook wel gezonden genoemd, in zonderheid geldt dat voor Mozes, Elia, Elisa en Ezechiël. De apostelen, als getuigen van het leven en sterven van Jezus en als getuigen van Zijn opstanding, zijn de zuilen waarop de kerk rust. Zij representeren de ondeelbare eenheid van het volk van God. In hun twaalfstal symboliseren zij, dat het nieuwe is voortgekomen uit het oude, ja dat het nieuwe door het oude is heengebroken (zij hebben die breuk aan den lijve ondergaan). Zo representeren zij zowel de verwachting van de Messias (het Oude Testament) als de herinnering aan Hem (het Nieuwe Testament). De belijdenis vindt het eerste zo belangrijk, dat zij al bij het belijden van de Heilige Geest zegt dat deze door de profeten reeds gesproken heeft. De kerk rust op de boodschap van de hele Schrift, het Oude en het Nieuwe Testament.

Het getal twaalf is dus belangrijk: het wijst naar Israel. Maar het getal wordt toch ook geopend. De twaalf verlaten Jezus in zijn lijden en sterven. En de ene, die Hem opzocht in Gethsemané, komt om Hem over te leveren: Judas. Hij valt weg als getuige. Wat in Jezus' lijden en sterven gebeurt is vervulling van de verwachting, maar zo anders dan de voorstellingen die de twaalf ervan hebben, dat zij pas achteraf in de herinnering aan Hem, zich bewust wor-

den, wie Hij werkelijk is en wat Hij werkelijk zei en deed. En die herinnering is niet in hun hart opgekomen, maar vrucht van de roeping door de Opgestane en van de Geest door Hem geschonken. Deze grensganger en doorbreker van muren, Jezus, is de Messias van Israel, maar ook het licht der heidenen. Het getal twaalf wordt door Matthias weer volgemaakt, maar onmiddellijk daarna door Paulus, als dertiende, als ontijdig geborene, opnieuw geopend. En Paulus is als de apostel der heidenen de belangrijkste auteur van het Nieuwe Testament. Daarnaast zijn er de apostolische stemmen van Mattheus, Petrus en Johannes (voorzover de hun toegeschreven boeken inderdaad van hen zouden zijn). Om het getal twaalf nog meer te relativiseren: ook Jacobus, de broer van Jezus, geldt als apostel. Hij is misschien de schrijver van de gelijknamige brief.

Apostolisch is het getuigenis van hen, die Jezus als gekruisigde en opgestane hebben gekend. Wat zich in die zin als apostolisch beweest, heet het Nieuwe Testament. Dit Nieuwe Testament echter is geen zelfstandig boek; het hoort bij het Oude Testament. Het legt de in het Oude Testament vervatte verwachting van de Messias kritisch uit vanuit de vervulling ervan in de dood en opstanding van Jezus, als openbaring van de Christus. Een vervulling waarop de apostelen terugkijken: zij waren er de niet begrijpende, wegvlochtende getuigen van, maar hebben achteraf ingezien waar het om ging. De kerk erkent deze Schrift van de beide testamenten (die op elkaar betrokken zijn) als bron en norm van haar bestaan en zo is zij *ecclesia apostolica*. De kerk is dat alleen voorzover zij in een voortdurende relatie tot het getuigenis van de bijbel staat; zij is apostolisch als zij van de schrift uit en naar de schrift existeert. Dat betekent allerminst dat zij de bijbel als een heilig boek heeft te vereren. De relatie is er één van een luisteren naar, een gehoorzamen aan de apostolische *viva vox*, zoals die klinkt in het getuigenis. De kerk laat zich door de bijbel richten, door de open bijbel, waaruit wordt voorgelezen; de kerk luistert naar de stem van het getuigenis. In de bijbel vindt zij geen wet, geen leer, geen voorschriften, maar een levend getuigenis, dat eerbied, gehoorzaamheid en behartiging verlangt. Dat getuigenis vraagt de gemeente zich uitsluitend daarop te oriënteren, waarheen ook de apostelen-getuigen hun blik houden gericht: de Messias Jezus, gekruisigd en opgestaan.

De centrale en eigenlijk enige nota *ecclesiae* is deze apostoliciteit van de kerk. Het is daarom beter het dubbelzinnige begrip *successio apostolica* te vermijden. Het doet te kort aan het geestelijk karakter

van het apostolische criterium: wat in wezen een verhouding van stem en luisteren, van getuigenis en gehoorzaamheid is, dreigt tot iets te worden dat wordt doorgegeven door middel van rituele handelingen. Immers de *successio apostolica* is een rituele overdracht van leergezag, ambtelijke autoriteit en *missio*. Er moet dan een ononderbroken lijn zijn van de huidige bisschoppen naar de apostelen. Er moet een continue lijst van bisschoppen zijn. Het gevaar is, dat zo de Heilige Geest buiten spel wordt gezet, al is dat niet de bedoeling. In plaats daarvan treedt een juridisch-institutionair denken. Het credo zegt: *credo ecclesiam apostolicam*. Alleen in het geloof en door de Heilige Geest is de kerk apostolisch. Dan kan apostolische successie alleen maar zijn navolging van de apostelen in hun dienst als getuigen. En het is door de Heilige Geest dat deze dienst wordt doorgegeven. Niet wij geven de Heilige Geest door, maar de Heilige Geest geeft deze dienst aan ons door. God blijft subjeet van zijn eigen daad. Christus is een vrij subjeet tegenover de kerk. Hij is niet te vangen in een institutie.

Het is Christus zelf die zich door de gemeente aan de wereld te kennen geeft: Hij blijft in de Geest subjeet van zijn eigen daad. Christus existeert als gemeente. De gemeente is het lichaam van Christus, d.i. de aardse, historische bestaansvorm van de Messias Jezus, die in het verborgene alle *exousia* uitoefent en wiens heerlijke verschijning en openbaring door diezelfde gemeente verwacht wordt. Zó hebben de apostelen Hem leren kennen: in zijn knechtsgestalte in het vlees, zonder gedaante of heerlijkheid en ze hebben zich aan Hem geërgerd, hebben Hem willen afhouden van zijn weg, zijn zelf gevluht. Maar achteraf hebben ze van diezelfde Jezus, juist als de liefhebbende tot het einde, juist als de gekruisigde, de heerlijkheid geschouwd, toen Hij hun verscheen. Apostolische kerk – dat is de gemeente die naar de stem van dat getuigenis luistert en dat wáár laat zijn in haar bestaan, in haar praxis. Waar laten zijn dat deze slaaf der slaven, deze gehoorzame ten dode, de *kyrios in doxa* is, kan alleen in de eenheid van geloof en leven, want uit de vrucht wordt de boom gekend. Dat wil zeggen: als deze gemeente het met liefde en solidariteit waagt en zich identificeert met Jezus' minste broeders en zusters, de gevangenen, de hongerigen, de eenzamen, de geknechten en beledigden, dan toont zij daarin daadwerkelijk te geloven in de heerlijkheid van de gekruisigde. Alleen zo voldoet zij aan het geestelijke criterium van de *nota ecclesiae*, die apostoliciteit wordt genoemd.

Een onderscheiding als tussen *Faith and Order* en *Life and Work* is daarom zeer riskant. Er gaat gemakkelijk de suggestie vanuit dat

een oekumenische theologie moet worden ontwikkeld door de grootste gemene deler van de konfessies te bepalen en erkenning van elkaars orde. Dat is een veel te abstrakt en een te achterwaarts gewend ondernemen: er zal gemeenschappelijk geluisterd moeten worden naar het apostolische getuigenis in de kontekst van de *praxis*; gehoorzaamend nú komt het tot een éénheid. Ook hier geldt: de Heilige Geest is het subjeet en niet het objekt van de apostolische successie.

De Geest is dan ook niet in de traditie *auffindbar*, ook niet in de grootste gemene deler ervan. De instituten binden de Geest niet. De Geest wel de instituten!

De *successio apostolica* kan alleen een zaak van navolging zijn. Er kan geen apostolisch ambt worden overgedragen. Nog minder kan er een apostolische zetel worden gesticht. De kerk is gebouwd op het apostolische getuigenis, dat door de gemeente wordt gehoord en geloofd en doorgegeven. De gemeente blijft leerling. En zij komt altijd ook van de ervaring van haar eigen weerstand en verloochening vandaan. Bij de apostelen en profeten hoort de gemeente het getuigenis van Hem, die zij verwacht heeft en die zij zich herinnert, hoort zij het getuigenis van zijn leven, lijden en sterven en van zijn opstanding. Zij hoort het van mensen, die dit alles niet uit zichzelf hebben geput (het stond immers dwars op hun beste verwachtingen, en ervaringen), maar die door schade en schande heen, wat zij voor ogen zagen en met handen tastten, hebben leren verstaan als de waarheid van God. Het gaat hierbij niet om een leer, niet om een geheimleer, niet om een heilsleer, maar om het *verhaal* van Hem, die liefhad tot het einde en zijn inzet voor anderen met de dood bezegelde. Het gaat om het verhaal van de woorden, de daden, de tekenen van deze miskende majesteit. Dat verhaal is niet de inkleding van een openbaring –, nee: het verhaalde gebeuren zelf (Jezus' liefde metterdaad, zijn oprichten van gebogenen, troosten van geslagenen, ontlasten van beladenen, rustgeven aan vermoeiden) is de openbaring. Zo is God! Juist in zijn historische eenmaligheid, in zijn onherhaalbaarheid is het aktueel, relevant en waar. Het kan en hoeft niet sakramenteel herhaald te worden. De gemeente mag in Hem geloven. Mag Hem navolgen nú: in onze geschiedenis waarmakende wat Hij voor de mensen is geweest en is.

Deze getuigen spelen dus geen zelfstandige rol. Zij zijn in dienst. Zij zijn apostelen, afgezanten. En zo zijn ze de rots der gemeente. Petrus voorop, Petrus die Jezus' lijden en sterven wilde verhinderen en zo voor de Messias tot een satanische aanvechting werd! Als

leerling en apostel, als mens die door het nulpunt van de verloochening tot erkenning der waarheid kwam, is Petrus de rots (en niet op zichzelf). De apostelen blijven Jezus' discipelen, nooit uitgeleerd, nooit uit de navolging ontslagen, aan Hem gebonden in blijvende dankbaarheid. En zo geven zij het getuigenis van Jezus' zelfgetuigenis door. Zij wijzen van zich af, naar hun Heer, de slaaf der slaven. Ze zijn niet meer dan Hij, Hij wel minder dan zij. Daarin hebben ze Hem na te volgen. De ander is altijd uitnemender. Als Hij knecht was, zijn zij het ook. Apostolische successie kan niet anders zijn dan navolging der apostelen, aansluiten bij hen, in dezelfde richting blikken als zij. En in die richting staat Jezus temidden van de schare der vermoeden en beladenen. Apostolische successie kan niet anders zijn dan met Hem zijn, zijn waar Hij te vinden is, zijn tussen de minsten.

Zó is Petrus rots. En aan deze Petrus is de sleutelmacht gegeven (Matth. 16:19). De gemeente is daar waar het getuigenis van de apostelen wordt vernomen, aangenomen, vertolkt en doorgegeven. Dat getuigenis is haar enige macht. Het is de macht van het woord die bindt en ontbindt, gelijk op aarde zo ook in de hemel. De sleutelmacht ligt in de dienst van het getuige-zijn. Als dienaren van de dienaar Jezus gaan de apostelen de gemeente voor. Successio apostolica kan alleen navolging in deze dienst zijn. De gemeente kan niet in het bezit komen van, niet de beschikking krijgen over de waarheid. Terecht zegt de belijdenis niet: ik geloof *in* de apostolische kerk. Grond van het geloof is de Heilige Geest, die de gemeente roept, verzamelt en uitzendt. Ambt (=dienst) en institutionalisering staan in dienst van het horen en gehoorzamen. De ware kerk is alleen daar waar de institutie geheel en al dienstbaar is aan het beproeven van de wil van God hier en nu, vanuit het evangelie der ontferming. Zo is de kerk: Christus als gemeente existierend (Bonhoeffer).

Houtepen⁸ heeft dan ook gelijk, als hij stelt, dat er bij de Wereldraad (in Vancouver, maar ook al in de Lima-teksten) afwijkingen zijn van de goede traditie der notae ecclesiae (de kenmerken van de kerk), zoals die worden afgeleid uit de eigenlijke nota: de apostoliciteit. Doordat de disciplina (tucht) als criterium wordt weggelaten, is er gevaar voor ethische neutraliteit uit angst voor ethisch imperialisme. Wij hebben gezien hoe het apostelschap niet kan worden losgemaakt uit de kontekst van het gedrag van de leerlingen. Verder dreigt het ambt op één lijn gesteld te worden met prediking, doop en avondmaal (en boete). Dat kan niet want het ambt staat in dienst van prediking en sacramenten. Dit leidt er

weer toe dat de vraag van de beslissingsstructuren wordt losgemaakt uit het eigenlijke criterium dat hiër geldt: *ambt* als *dienst*.

2.1.2.4.4. *Apostolaat en prediking*

Spreekt wij nu vanuit de apostoliciteit van de kerk over haar opdracht tot apostolaat, dan kan daarmee niet bedoeld zijn allerlei activiteiten van de kerk, maar dan gaat het over de gemeente die in de wereld wordt gezonden om daar het door haar vernomen getuigenis der apostelen te vertolken. Het gaat er dan om, dat, wat in het apostolische getuigenis tot de gemeente komt verstaanbaar en toegespitst wordt doorgegeven, dat wil zeggen: dat God zoals Hij zich in Christus heeft doen kennen, herkenbaar wordt in de wereld door het spreken en handelen der gemeente. Apostolaat is dan ook altijd weer een *exodus* uit de vanzelfsprekende grenzen waardoor het zicht op de anderen, de wereld en zichzelf verduisterd wordt. De vastliggende grenzen tussen de mensen (sociaal, raciaal, sexueel, nationaal, cultureel) moeten worden overschreden. Zo is God in Christus bij de mensen: Jezus was een grensganger, een muurdoorbreker, een liefhebber over alle barrières heen.

Zo leren wij begrijpen, wat het tweemaal geroepen en bekeerd zijn van de twaalf inhoudt. Immers zij moesten leren verstaan, dat het Rijk van God in Christus present, slechts komt door crisis, door breuk, door oordeel heen. De Zoon des Mensen moet veel lijden en verworpen worden. Jezus heeft het erfgoed van Israel zo geradicaliseerd en geaktualiseerd, niet in theorie (wat hij zegt is in de joodse overlevering bijna helemaal, misschien zelfs wel helemaal terug te vinden), maar in zijn praxis: hij brak heen door het oude, hij veroorzaakt crisis. Zijn kerugma is niet te assimileren, in geen enkel systeem. Dat wordt bezegeld met zijn uitstoting uit het kamp. Als Paulus zegt dat Israels struikeling oorzaak werd van het heil der goiim (Rom. 11:12), moeten wij bedenken, dat dat heil gelegen is in dit oordeel, dit vrijmakende oordeel!

Het apostolaat brengt geen absolute, geen positieve leer, maar een *negatieve* boodschap: bevrijding komt in negatie. Het Rijk komt als een kritische vraag, een oordeel op ons af; het Rijk is nabij in de gerechtelijke moord op de Messias. Als breker met het gegevene is Christus de verzoener. Deze opheffing van alle religie heeft de gemeente nooit achter zich, maar altijd voor zich. Het is waar in Christus; het is haar aangezegd in het apostolisch verhaal. Zij moet het steeds weer opnieuw in zijn waarheid laten doordringen tot zichzelf en tot de wereld. Zij moet het waar laten zijn en waar laten

worden. Daarin weerspiegelt zich de dubbele roeping en bekering van de discipel-apostel.

De kerk als institutie is de funktionele gestalte van de prediking als proklamatie van het Rijk, van Gods heerschappij in Christus. De prediking is aan het apostolische getuigenis gebonden, maar is toch ook tegelijk een zelfstandig gewaagde poging dit getuigenis in de huidige wereld relevant te vertolken.⁹ Ook als zo'n poging is de prediking een gestalte van het Woord van God, althans als die vertolking *in die zin* in de apostolische successie staat, dat zij een poging is het gehoorde getuigenis gehoorzaam in de aktualiteit na te spreken. Beter gezegd: de vertolking heeft te geschieden in het geloof in de Heilige Geest. De theologie heeft in haar kritische bezinning deze gehoorzaamheid aan het getuigenis te dienen. Als wij het als predikers niet zouden aandurven te spreken met de profetie voor ogen en het dus niet zouden wagen de situaties en konstellaties van onze tijd uit te leggen in de horizon van de Rijksverwachting, dan zou de prediking niet apostolisch zijn. Immers de apostel is geen boodschappenjongen, geen brievenbesteller: hij ontvangt volmacht van zijn Zender, hij is bekleed met zijn rechten en hij spreekt in zijn naam. De wereld Christus verkondigen, betekent wel degelijk: in naam van Christus tot de wereld spreken, haar oordeel en heil aanzeggen, konkreet, richtingwijzend, relevant, onontkoombaar. De prediker proklameert dat Jezus Kyrios is en dat kan alleen door de Heilige Geest, zeker als dat geen loze kreet is, maar een inhoud krijgt die door de schema's van deze wereld heenbreekt. Maar is er dan geen *Vorverständnis* nodig, als de prediking het getuigenis nu en hier relevant en kritisch wil vertolken? Moet dan het evangelie niet vanuit een verstaan van, een visie op de huidige wereld, op de gesekulariseerde cultuur, op het nihilistische mensdom van vandaag geïnterpreteerd worden? Anders kan wat de prediker zegt toch geen aansluiting vinden op het levensbesef, de mentaliteit van de mensen? Als dit verstaan, dit 'invoelen' voorafgaat aan het luisteren naar het getuigenis en daarvan de maatstaf wordt en er wordt alleen geluisterd in zoverre aansluiting mogelijk is, dan moet de vraag met neen worden beantwoord. Het evangelie wordt dan op de maat gesneden van wat er aan idealistische of humanistische restanten zijn ondanks het nihilisme. Maar dan is het nihilisme niet ernstig genomen, net zo min als het evangelie. De nihilist is in de rede gevallen. En dat doet hij zichzelf al, want het is niet uit te houden in zijn konsekwentie! Ergens sluit de nihilist vrede met zijn vertwijfeling. Daar nestelt dan het restant, waarbij wordt aangesloten. De zwakke stee wordt misbruikt!

Vorverständnis zou ook kunnen betekenen, dat de prediker negatief aansluit bij de vertwijfeling en wanhoop van de moderne mens. Dat is het procedé, dat Bonhoeffer zo tegenstond; hij noemde het *unfein und unvornehm*. De moderne mens wordt op deze wijze ernstiger genomen dan hij zichzelf neemt en ook kan nemen, want vertwijfeling is geen natuur maar onnatuur. Vanuit de apostolische boodschap wordt de geadresseerde niet polemisch gedefinieerd: hij wordt als binnenstaander (niet als buitenstaander!) aangesproken en behandeld. Zou hij niet voor het leven kiezen? Waarom eigenlijk niet? Hij gelooft toch zeker niet in zijn eigen vertwijfeling! Eerder kan hij die niet aan en scheidt zich illusies. Hem in die toestand ernstiger nemen dan hij genomen wil zijn en genomen mag worden, is een inderdaad schandalige benadering. Wie angst uitbuit is een schoft, ook al zou hij zich als evangelist (d.i. vreugdeboodschapper) voordoen.

Dit betekent omgekeerd ook weer niet, dat de prediker, de apostolische tolk en getuige de moderne mens in zijn angst en wanhoop tegemoet treedt met een levens- en wereldbeschouwing, waarin idealisme en humanisme zo goed en zo kwaad als het gaat (na alles wat er in Europa en de wereld is gepasseerd) worden hersteld. Het gaat ook niet aan het valse zelfbewustzijn van de mens bij te vallen, zijn illusies te versterken, bijv. door de adeldom van de altijd maar vragende skeptikus te prijzen of Sisyphus in zijn absurde arbeid gelukkig te noemen – tegen beter weten in! Apostolisch getuigenis mag nooit zijn: op verhoogde toon de religieuze vlucht aanprijzen. De getuige predikt, dat God in Christus heeft gezegevierd over het nihil. Niet door het van verre te treffen, maar door er dwars doorheen te gaan. In het apostolisch getuigenis wordt het nihil benoemd; vanuit de overwinning erover, achteraf, wordt het gepeild in zijn diepte. Voor de Messias Jezus, die is: God-als-mens en mens-als-God, die is: Heer als knecht en knecht als Heer is er in het systeem van deze wereld geen plaats: Hij wordt buitengeworpen en vermoord. Want het systeem van deze wereld heeft zijn eigen god, ingebakken in de totaliteit ervan, en die god is onontkoombaar, mammon als moloch, waartegenover alle humanisme en idealisme een illusie is. Dat is in Jezus die noodzakelijk moest worden buitengeworpen (afgestoten zelfs door het joodse systeem dat op het ABC van de menselijkheid is opgetrokken!) aan het licht gekomen. Jezus' *opstanding* uit deze helle-dood, wordt niet triomfalistisch gepredikt, maar als een zaak van gelóóf, als een kracht, als een weg, als die enige andere mogelijkheid. Hier wellicht het best samen te vatten in de woorden: wie *met Hem* zijn leven verliest, die zal

het 'winnen. Het gaat er in het apostelschap om voor deze weg discipelen te winnen.

Wat de prediker van het apostolische getuigenis wel doet is heel goed luisteren naar wat de mensen in hun zwaarmoedigheid, in hun angst en vertwijfeling zeggen, ook naar hoe zij zich zichzelf troosten onder die konditie. En dat alles is de prediker niet vreemd, want het is ook hem eigen. Ook hij stort zich in illusies, in uitvluchten. Daarom herkent en erkent hij de moed van hen, die tegen alles in de humaniteit willen vasthouden, in de vooruitgang willen blijven geloven, tegen alle absurditeit en waanzin de redelijkheid en de zedelijkheid willen blijven dienen. Hij studeert op het zelfverstaan van de modernen. Als hij een aangesprokene is, dan is hij dáár aangesproken, want niemand wordt aangesproken door Christus, anders dan tussen de godlozen en hopelozen van deze wereld. Dáár heeft de prediker te staan en daar heeft hij te luisteren naar wat hij te horen en te zeggen krijgt. En in het *gehóorde* woord (in Christus) is de mens beter verstaan dan hij zichzelf verstaat. Dan wordt de mens weggejaagd uit zijn zelfdefiniëring, uit de eigen begrenzingen, uit de *selbstverschuldete Unmündigkeit*, uit de nooit-eindigende ambivalentie van zijn angstige monologue intérieur.

Zou de prediker het zelfbegrip van de mens als raam nemen, waarin zij het evangelie plaatst en op zijn relevantie aftast, dan zou hij het evangelie van te voren al hebben uitgeleverd aan de structuur van deze wereld. Goddeloosheid (in de zin van afgodendienst) is geen verschijnsel in de wereld, maar is haar structureelste kenmerk: de wereld is een systeem, dat in zijn eigen wettelijkheid goddeloos is. In de moderne wereld is de economie een perfecte kruising van Mammon en Moloch. Het kapitalistische geldsysteem verslindt mensen met huid en haar, reeds tijdens hun leven – tot de dood volgt. De angst en vertwijfeling in de mens hebben hun wortels onontwarbaar en diep in deze nihilistische structuur. Een tien- of meervoudige overkill is de *Ausgeburt* van deze onoverwinnelijke angst. Hier ligt geen aanknopingspunt om er het evangelie bij te doen aansluiten.

In zo'n wereld is het vleesgeworden Woord verschenen, als licht in de duisternis, zelfs door de zijnen niet aangenomen! Het gaat zijn eenzame weg. Wel worden op de weg één- en andermaal discipelen bekeerd – en hoe meer zij loskomen uit het dodelijk schema, hoe meer zij apostel worden (tegen zichzelf in, boven zichzelf uit). Hier zijn we ver van een apostolische successie als continuïteit. We moeten het hier helemaal hebben van de rukwinden van de Geest, die alles in zijn voegen doen kraken. Als Jezus al in het joodse

systeem niet paste – maar overgeleverd moest worden door een vriend (één van de zijnen) aan de romeinse pacifikatoren –, hoeveel te minder past hij in het systeem dat geheel in overeenstemming met zijn structuur predikt: ieder voor zich en God voor ons allen, dat is: het volkomen tegendeel van wat in de Messias omtrent God is openbaar geworden. Slechts vanuit het *Vorverständnis* van het apostolisch getuigenis geraken wij tot dit revolutionaire verstaan van onze wereld en onszelf, als althans onze theologie in haar spits analytisch en kritisch waagt te worden. Dan immers is de verkondiging van Christus geen religieuze aangelegenheid, maar een politiek-kritisch, bevrijdend gebeuren, breuk en negatie teweegbrengend en zo: hoop stichtend.

2.1.2.4.5. *Kerk als institutie*

'Het instituut bindt de Geest niet, de Geest wel het instituut.' Instituties echter hebben een eigenwettelijke tendens, die wel is gekarakteriseerd als de ijzeren wet der oligarchisering. Het instituut kan het wezen van de kerk overwoekeren en dan gaat het de kerk alleen nog maar om zichzelf, om haar eigen voortbestaan en haar invloed. Instituties zetten de vraag naar de eigen zin en betekenis (als die eenmaal beantwoord is en de institutie *is* het antwoord) buiten de haakjes en daarna is die vraag niet meer aan de orde. Als dat institutionalisering is dan laat het zich indenken, dat er ooit een theoloog was, die kerkorde en Heilige Geest als tegenstelling zag. Maakt een institutionele kerk de kritiek die van (de dood van) Christus uitgaat niet onschadelijk? Was het niet Kierkegaard die zei: Kritiek die met een kollektiviteit gedeeld wordt, wordt bot?

Moeten wij dan maar voor de enkeling en de uitzondering kiezen? Of kan er toch een gemeenschap bestaan die wordt gedragen en gevoed door *kritiek*. De apostolische kerk heeft aan haar eigen grondlegging in de dood en opstanding van Christus alleen maar negatief deelgenomen. De apostelen verrieden, verloochenden, verlieten de Heer in zijn lijden. De weerstand komt uit de verkorenen. En het is altijd weer de theologie die God lastert. Het verraad (paradosis) wordt gepleegd door wie voor de overlevering (de traditie, de ... paradosis) verantwoordelijk zijn. En op zulke '*overleveraars*' wordt de ecclesia gebouwd. Wat moeten wij hiervan zeggen?

In ieder geval dit: de continuïteit kan niet liggen in het geloof van de aanhangers. Waarom geloven de discipelen? Cui bono, wie ten goede? De apostelen waren geïnteresseerd in het loon van de navol-

ging (Matth. 19:37). Hun ja zit vol nee! Alleen God zegt ja tot de Messias, die vanwege Godslastering werd uitgeleverd. En dan pas worden de weifelaars opnieuw geroepen. God is dus anders, anders vooral dan onze *theologie*. Hij neemt het ja plaatsbekledend op zich, neemt het van ons over en speelt het toch niet uit tegen de mens, integendeel: hij maakt een nieuw begin met hen die zich achteraf genèren, te laat, maar voor Hem nog op tijd. Dat heet vergeving. En daarin is de kerk gegrond. Zij levert haar eigen 'overlevering' en Gods kritiek daarop over. Zij levert haar excentrische identiteit over. Zij wijst van zich af. Alles hangt aan het *extra nos* (buiten ons), zodat alle *nostrificatie* (toeëigening) onmogelijk wordt. De kerk die kerk is, is de dynamiek van een door God beschaamd-zijn. Daarom is ook alle roem uitgesloten. De kerk is dan ook geen heilsinstituut. Zij heeft geen bezit. Geen depositum. Geen thesaurus. Zij heeft niets. Zij is ontwapend. Ook moreel. Hierin ligt het criterium voor de sociologie van het instituut. Het sociologisch inzicht in de wet van oligarchisering, van bureaucratisering, van funktionalisering, van verstarring enz. kan ons helpen de risico's te zien. Want die wetmatigheid bedreigt de kerk. Maar je bent er niet met hier tegenover te stellen, dat het om dynamiek, beweging en geest gaat. De ware *verbinding* van instituut en beweging ligt in de *apostoliciteit* van de kerk en is daarmee gegeven, dat de kerk leeft uit het kritische Woord der verzoening, uit de allereerst haarzelf betreffende goddelijke kritiek, die niet tegen haar wordt uitgespeeld, maar die haar sticht en bouwt. Maar die zich tegen haar keert als zij dat Woord niet verkondigt, maar op haar beurt zou uitspelen tegen de wereld. Dan kiest God voor de wereld, want die heeft Hij lief! En dat weet de kerk; althans zij hoort het te weten.

2.1.3. *Het lichaam van Christus*

Als Paulus ongeveer in het jaar 55 zijn eerste brief aan de Korinthiërs schrijft is de grens tussen wat wij nu de kerk en de synagoge noemen nog vloeiend. Paulus heeft door de huisgemeente van Chloë vernomen, dat er partijenschappen in de gemeente zijn, maar hij weet er kennelijk het fijne niet van, althans: hij gaat er niet diep op in. Er is sprake van mensen, die zeggen dat zij *van Apollos*, *van Cephas*, *van Paulus* of *van Christus* zijn. Paulus moet van deze partijenschappen niets hebben, ook niet van die welke naar zijn eigen persoon werd genoemd en zeker niet van die welke zich exclusief naar de Messias zelf noemde. Hoe het ook zij, er zijn kennelijk

leden der gemeente, waarschijnlijk vooral joden maar ook grieken, die zich verbeelden boven de anderen uit in het bijzonder vergevorderd te zijn in hun religiositeit; zij voelen zich als pneumatici verheven boven de anderen, die minder geestelijk zijn en minder kennis, wijsheid en inzicht hebben in de geheimenissen van God. Zij vormen kennelijk een élite (zijn wellicht ook vooral afkomstig uit het kleinere deel van de gemeente, dat wel op aanzien, invloed en afkomst kon bogen), een élite die zich op bijzondere rechten laat voorstaan: zij zijn boven de wet, zij mogen alles en gedragen zich als libertinisten, daarmee hun minachting te kennen gevend voor het vleselijke, het materiële, het laag bij de grondse. Paulus heeft daar eensdeels wel begrip voor: hem is slaafse binding aan de dodende letter van de wet ook een gruwel. Maar hij verschilt toch ernstig met hen in de motivatie: die heeft bij Paulus zeker niets van doen met zelfverheffing. Trouwens Paulus wil de zwakkeren ontzien; deze pneumatici niet, die zijn juist uitdagend. Paulus zet daar dan ook tegenover: alles mag wel, maar het is niet altijd nuttig! En dan moet je het toch maar laten. De pneumatici verkeren druk met niet tot de gemeente behorende heidenen, grieken dus, eten met hen, ook als zij weten dat het om offervlees gaat. Zij begaan hoerrij, voeren processen voor de wereldlijke rechter en hebben een aanstotelijke levenswandel. Zij achten zichzelf wijs en als wijzen zijn zij boven al deze dingen verheven. Wie zich eraan stoort is dom en zwak. Van Paulus' boodschap van de gekruisigde Jezus in wie hij de openbaring van de Messias ziet, moeten zij niet veel hebben: het is hun een dwaasheid, voorzover zij hellinistisch denken en een aanstoot of schandaal, voorzover zij joods zijn. Paulus steekt dan ook mager af bij deze virtuozen. Hij is een kleine man, onopvallend, die geen schitterende redevoeringen houdt en bepaald geen uitblinker in wijsheid. Eigenlijk, zegt hij zelf, weet ik maar één ding en dat predik ik: Jezus Messias en die gekruisigd. Meer niet. Het zou wel eens kunnen zijn, dat het juist die *partij van Christus* was, die van de *gekruisigde* Jezus als openbaring van de Messias niets weten wilde. In ieder geval: de pneumatici maakten de Christus los van het lichaam van Jezus, want voor hen is een lichaam en zeker een lijdend, stervend lichaam aanstotelijk, iets van lagere orde, sterfelijk, stoffelijk. Hun Messias is de verheerlijkte Heer, die hen het kruis doet vergeten. Paulus vindt dat op die wijze het kruis van de Messias een *holle klank* wordt. Het wordt uitgehold, beroofd van zijn zin en betekenis. Voor hem is het juist de Gekruisigde die Heer is. Daarom schaamt Paulus zich ook niet zelf een zwak mens te zijn, die honger en dorst te verduren heeft, die verschillende

malen geslagen, gezeseld, ja, bijna ten dode gestenigd is. Hij schaamt zich niet een zwerver te zijn, die wordt nagejouwd, uitgescholden en gelasterd. Hij is nu eenmaal uitvaagsel en aller voetveeg (4:11-13). In zekere zin is hij daar trots op, want zo draagt hij de littekenen van Jezus in zijn lichaam (Gal. 6:17). Geloven is voor Paulus geen pneumatische zaak, als dit betekent: een spirituele aan gelegenheid. Geloven is in de eerste plaats een lichamelijke, een somatische zaak, je doet het met al je nerven en zenuwen, je gooit je er fysiek tegen aan, want geloven vindt plaats onder vleselijke, stoffelijke omstandigheden midden in de maatschappij en de geschiedenis. Daar alleen kun je geloven; dat is leven uit de kracht van de opstanding. Zo is het ook pneumatisch, d. w. z. een zaak van de Heilige Geest, maar anders dan wat pneumatici geest believen te noemen. Paulus draagt het sterven van Jezus in zijn soma, zijn lichaam om (2 Kor. 4:14). Hij heeft zich fysiek totaal aan zijn dienst gewaagd. Dat is ook de redelijke eredienst (de logikè latreia) van de gemeente: het soma opofferen (Rom. 12:1, vgl. 1 Kor. 9:27). Paulus is gevangen gezet, uitgehongerd, heeft koude verdragen en is met de dood bedreigd. Niet omdat hij zich met Jezus identificeerde, maar omdat hij in Hem als Messias gelovende zijn weg ging en zo een eender lot onderging.

Wij krijgen de indruk, dat de pneumatici in Korinthe dit alles afwijzen. Zij zijn er te wijs voor, op griekse wijze te wijs! Zij willen wel een Christus, een Messias-redder, maar niet de gekruisigde Jezus en roepen: anathema Jezus, d. i. Jezus moet worden uitgebannen, want hij is om zo te zeggen achter de rug. Men vertaalt ook wel: vervloekt is Jezus! Dat kan, maar het is een banformule. Nu weet ook Paulus dat ieder die aan het hout hangt, elke opgehangene dus, volgens de tora vervloekt (een veel feller woord nog in het grieks) is; Paulus zegt dat in Gal. 3:13. Maar voor Paulus is het juist deze Jezus, als de in naam van de tora vervloekte Gekruisigde, de Messiasbevrijder. Juist de Mens, die door de religieuze machthebbers in Gods naam werd verworpen, is door God Zoon genoemd en juist zo maakt hij vrij van de wet, van alle knechtende wet en van alle daardoor veroorzaakte vermoedigheid en beladenheid. Misschien hebben die pneumatici dit élitair verstaan als libertinisme, omdat het inderdaad op antinomisme lijkt. Maar het is het niet: je kunt Paulus op dit punt alleen maar goed verstaan van de slavensituatie uit, van onderen af om zo te zeggen. De pneumatici wilden van de Gekruisigde niet weten, maar namen het zogenaamde antinomisme graag over en het werd bij hen tot élitair libertinisme. Daarom zeiden ze: Anathema Jezus! Paulus zegt: maar dat kun je in

de Geest juist helemaal niet zeggen. Die pneumatici zijn helemaal niet echt *in de Geest*, al laten zij er zich op voorstaan. Als de gekruisigde wordt uitgebannen, wordt het evangelie in de kortste keren gespiritualiseerd! Paulus verzet zich ertegen, dat de bevrijding, de verandering en de vernieuwing in de Messias wordt verschaald tot een subjectief, innerlijk gebeuren, waar het lichaam buiten staat, zodat je op fysiek vlak kan doen wat je wil. Paulus wil, heel concreet, juist bij het lichaam beginnen. De gemeente van Christus is het lichaam van Jezus! Dat is nauwelijks een beeld, het is een werkelijkheid. Het gaat om een somatische, een fysieke, werkelijke, concrete vernieuwing in het vlees, d.i. in de geschiedenis in al haar materialiteit. In de nieuwe schepping is werkelijk alles nieuw geworden. In het vlees, dat wil zeggen: in de materialiteit van de geschiedenis, waarin de mensen het goede dat zij willen doen, niet doen, niet kunnen doen zelfs, het kwade dat zij niet willen doen wel moeten doen, omdat zij verkocht zijn, prijsgegeven aan vervreemde wetmatigheden, waardoor zij hun bestemming missen (zonde) en alles bij de handen afbreekt! In het vlees, dat wil zeggen: in de geschiedenis waar de zwaartekracht van het boze alles neerhaalt in de mislukking, alles doet verlopen in geweld en onrecht. Er is Paulus alles aan gelegen, dat het heil niet wordt gespiritualiseerd, gesubjectiveerd en verinnerlijkt en zo gereligioniseerd. Paulus' geloof is messiaanse fiducia midden in het werkelijk geleefde leven. Hij zegt: wij, die leven, worden voortdurend aan de dood overgeleverd, om Jezus wil, opdat ook het leven van Jezus zich in ons vleeselijk bestaan d.i. materieel historisch openbaart (2 Kor. 4:11). De messiaanse zaak is voor Paulus een weg van lijden terwille van het openbaar worden van het geheelde, van het uit de dood gewekte leven. De messiaanse mens zet zich daarvoor, in navolging van zijn Heer, de *miskende Majesteit* (Miskotte), fysiek-somatisch in. Wie dit afwijst heeft geen recht zich een pneumaticus te noemen, want hij spreekt buiten de Heilige Geest om als hij zegt: Jezus zij gebannen!

Het is Paulus dan ook anderzijds niet genoeg, dat iemand alleen maar zegt Jezus is Heer, behalve dan als hij het door of in de Heilige Geest zegt. Jezus zelf heeft dat eens heel fel zo uitgedrukt: niet ieder die Here, Here tot mij zegt gaat het Rijk binnen, maar die de wil van mijn Vader doet! (Matth. 7:21). Jezus Kyrios is geen kreet die je kunt aanheffen, geen vaandel dat je kunt opsteken. Deze vervloekte in het leven werkelijk Heer laten zijn, dat kan alleen in de gans-andere-geest-van-de-gans-andere-god, d.w.z. in een leven, dat de dood van Jezus in zich omdraagt, dat getekend is met zijn littekenen, door en door lichamelijk.

Het woord soma, lichaam, duikt bij Paulus altijd weer op als hij gaat spreken over wat wij *ethiek* noemen. De heiliging door de Geest van Jezus Messias is altijd... lichamenlijk. Als Paulus dan ook in 1 Kor. 12 over de gemeente als een soma spreekt is dat nauwelijks een beeld, al spreekt hij in een beeld. Hij ontleent geen argumenten aan het beeld: hij argumenteert vanuit de zaak. Paulus besluit: gij zijt het lichaam van de Christus (27) (Hij zegt niet: gij zijt *als* het lichaam van Christus). Wij hebben hier niet met een metafoor van doen, maar met een werkelijkheid. De gemeente is geen Christus prolongatus, geen verlengde Christus, maar Christus die als gemeente existeert en zó, als zijn lichaam, vult zij aan wat aan de verdrukkingen van de Messias ontbreekt (Kol. 1:24), zoals de apostel dat ook doet in zijn lichaam. De gemeente is er in de wereld, kwetsbaar, verwondbaar, sterfelijk vlees zijnde, en het is haar deel voorwerp van laster, hoon, vervolging en geweld te zijn, want zij is een gevaar voor alle andere heren en machten door die ene Gekruisigde in wie zij gelooft. Daarom bevreedt het de gemeente ook niet dat de vuurgloed van de beproeving haar overkomt, want dat is niet vreemd; zo blijkt het lichaam deel te hebben aan het lijden van de Messias (1 Petr. 4:12 en 13). Zolang er nog zoveel heren en machten heersen in de wereld, overkomt de gemeente deze beproeving. En er zijn er nog vele! De belangrijkste toen was de keizer in Rome, ook Kyrios genoemd, ook Redder geheten, maar in feite slaat hij zijn graaiende tentakels uit naar alle hoeken der aarde. Juist aan de gemeente als soma komt aan het licht of zij in de geest leeft, of zij werkelijk haar dienst der verzoening vervult. Om in hun konkrete geschiedenis waar te laten zijn wat in de Gekruisigde waar is, zijn zij tot één soma gedoopt (in Jezus' dood!) en tot één soma met de Geest (zijn Geest van liefde) gedrenkt (of: hebben de Geest te drinken gekregen, zoals ook vertaald kan worden). Dit houdt in, dat joden en grieken, slaven en vrijen – in de Galatenbrief (3:28) voegt Paulus nog toe: mannelijk en vrouwelijk –, hoe verschrikkelijk de tegenstellingen tussen hen ook mogen zijn, in dit messiaanse lichaam zich tot elkaar gaan verhouden als leden (melè, membra) die elkaar nodig hebben. Daarom zijn de tegenstellingen niet van de baan, maar wel is ergens – namelijk daar in de gemeente – alle diskriminatie en apartheid opgeheven, hoeveel het ook kost (verzoening kost veel!). Paulus was een nuchter man, die wist dat hij, dat de *christelijke gemeente* de macht niet had de slavernij op te heffen, ja dat niemand die macht had, omdat dit instituut een noodzakelijk en belangrijk rad was in de maatschappelijke machinerie van die dagen. De gemeente kan niets afdwingen. Ieder moet dan

ook maar blijven in de staat waarin hij of zij is geroepen (7:24): de slaaf blijft slaaf, al mag hij van een kans om vrij te worden zeker gebruik maken, de jood blijft jood (Paulus laat daarom Timotheus besnijden en Titus niet). *Rebus sic stantibus* wordt het bestaande feitelijk aanvaard. Maar de gemeente heeft als *raison d'être* niet het bestaande en zeker niet het behoud van het bestaande, want zij is messiaans lichaam, d.i. bruggehoofd van het Rijk van vrede en recht. Daarom zijn in haar lichaam alle tegenstellingen al opgeheven, ook al wordt zij daardoor tot een *corpus alienum* in het maatschappelijke geheel, een *corpus alienum* dat de bestaande orde dan ook tracht uit te drijven. Haar lijden is het onmiskenbaar teken dat zij is wat zij moet zijn. Zo is de gemeente dynamiet onder de verhoudingen. Het heeft sommigen verbaasd, dat een liefdesgemeenschap vervolging onderging, maar het is, helaas, vanzelfsprekend als die gemeenschap deze liefde paart aan hoop, omdat zij gelooft in haar Heer als *eerstgeborene*, als reeds *opgestane*. Waar liefde hóópvol gist, daar wordt zij gevaarlijk. Zulke liefde is geen olie, maar zand in de raderen van de slavenmaatschappij. Zo'n gemeente is geen *ontlastingsinstituut* (in de zin van Arnold Gehlen) meer, maar een subversieve broeder- en zusterschap, een messiaanse samenzwering van gedoopten en geestgedrenkten. Deze gemeente draagt in haar lichaam het lijden en de dood van Jezus om en geeft zó reeds nu gestalte aan het nieuwe leven waarop zij hoopt. Zij verheugt zich in het lijden. En dat is geen masochisme, integendeel!

Wij confronteren nu Paulus' visie op de gemeente als lichaam van de Christus met het beeld van het lichaam, zoals dat wel in de stoïcijnse filosofie wordt gebruikt om er het politiek-sociale totum mee te karakteriseren. Nu zou het veel te ver voeren hier diep op de genoemde filosofie in te gaan. Daarom maak ik het mezelf en de lezers gemakkelijk door een geschiedenis uit Titus Livius *Historia ab urbe condita* (de geschiedenis van Rome vanaf haar stichting) na te vertellen. In die geschiedenis houdt een zekere Menenius Agrippa een, overigens tamelijk demagogische, rede, waarbij hij wat platheden in het latijn niet schuwt, die helemaal om genoemde metafoor draait en die ons dus goed dienen kan. Livius, die ongeveer zestien jaar oud was toen Cicero stierf, mogen wij als een leerling van deze grote stoïcijn zien, althans als iemand uit zijn school. Wij tekenen hierbij aan dat Cicero een eklektisch wijsgeer was, die veel vragen liet liggen en die als actief politikus nooit is losgekomen van een zeker pragmatisme.

Hier volgt dan het verhaal uit Livius II, cap. 32. Het plebs van Rome is in opstand, omdat het, na deelgenomen te hebben aan

verschillende veldtochten, de beloften van senaat en consuls hen vrij te kopen uit de schuldgeijzeling, waarin zij geraakt zijn door het hardvochtig optreden van de geldschieters, niet ziet ingelost. De senaat is te bangelijk om tegen de geldschieters op te treden en laat het teruggekeerde leger op dit punt eenvoudig in de steek. De opstandigen hebben zich onder leiding van een zekere Sicinius op de Sacer Mons teruggetrokken en zich daar verschanst. De ganze stad houdt de adem in. Tussen senaat en plebs heerst een angstige spanning, die beide verlamt. Toch kan elk moment de uitbarsting komen. De senaat wil het plebs tot bedaren brengen en zendt een zekere Menenius Agrippa naar de heilige berg om een verzoenend gebaar te maken, zonder al te veel te beloven. Agrippa heeft het vertrouwen van het volk. De ietwat demagogische redevoering, die hij afsteekt, is van inhoud en toonzetting typisch voor de ro-meinse stoa. Daar zit natuurlijk wel een anachronisme in, want de eerste decade van Livius' *Historia* beloopt de tijd van 753-293, zodat zelfs de oudste stoïsche school, die van Zeno (\pm 308), nog nauwelijks gegrondvest was. Maar deze kwesties zijn voor onze vergelijking niet van belang. De redevoering, die ik citeer in de vertaling van F.H. van Katwijk, luidt aldus:

In de tijd, dat de ledematen van een mens niet, zoals nu, eensgezind waren, maar elk afzonderlijk zijn eigen beslissingen nam en zijn eigen stem had, gebeurde het eens dat de overige lichaamsdelen het een schande vonden, dat zij zorgden en slaafden, om alles voor de maag bij elkaar te zoeken, terwijl de maag zelf daar maar in het midden zat en niets anders deed dan zich de genietingen laten welgevallen die hem werden verschaft. Daarom smeedden ze een complot: de handen zouden het voedsel niet meer naar de mond brengen, de mond zou niet aannemen wat hem was gegeven en de tanden zouden niet vermalen wat zij ontvingen. Maar toen ze, boos en wel, de maag door honger wilden temmen, begonnen tegelijkertijd ook de ledematen, begon het hele lichaam weg te kwijnen. En daaruit werd het hun duidelijk dat de dienst die de maag verrichtte, ook niet mis was en dat hij niet méér werd gevoed dan hij hen voedde, door naar elk lichaamsdeel datgene te zenden waardoor wij leven en sterk zijn, gelijkelijk verdeeld over de aderen en verrijkt met het verteerde voedsel: het bloed!

Door deze vergelijking wist Menenius Agrippa de gemoederen te bedaren. Hij had zich schitterend van zijn opdracht gekweten, de harmonie der burgers te herstellen. Hij mocht dat goedschiks of kwaadschiks doen. Hij slaagde erin het zonder dwang en geweld te klaren door deze 'verzoenende' rede. Zoals gezegd, deze rede moeten wij interpreteren vanuit de stoïcijnse filosofie. Er is een affini-

teit tussen Rome en de Stoa, immers in haar ethiek staan de idealen van plichtsbetrachting, trots, moed en onbewogenheid hoog genoteerd. De wereld wordt gezien als een kosmos (geen chaos, maar een geordend geheel), waarin een harmonie heerst die alles zin geeft, ook wat zinloos schijnt: kwaad, pijn en smart. In deze natuurlijke orde bestaat er geen toeval, alles wordt beheerst door het fatum, dat geen blind noodlot maar uiteindelijk voorzienigheid (providentia) is. Dat geeft aan de metafysika van de Stoa – voorzover wij daar in de romeinse Stoa over spreken kunnen – een teleologische trek. Zo kan ethiek niet veel anders zijn dan een leer van deugden volgens het postulaat: volgens de (al)natuur leven is goed. De mens heeft zich te voegen in de natuur, in de kosmos en daartoe zijn driften in toom te houden. De mens moet zichzelf in harmonie brengen met de natuur, waarin de logos heerst. De orde en het recht liggen in deze logos der natuur, deze wereldrede verankerd. Dit leidde tot de idee van een algemeen geldend natuurrecht, een jus gentium, waaraan alle mensen gebonden zijn (een belangrijk idee voor het romeinse imperialisme!). Hieraan ontspruit het kosmopolitische ideaal van de wereldstaat. Onder de wetten van de natuur zijn de mensen allemaal burgers ten opzichte van elkaar, leden van een gemeenschappelijke staat. Die staat is een teleologische metafysische idee, geen concrete verwachting. In feite trekt de stoïsche ethiek zich terug op het innerlijk leven. Het is de constantia sapientis, de wijze terughoudendheid waarom het uiteindelijk gaat.

Menenius Agrippa gebruikt het beeld van het lichaam om daarmee het leven volgens de orde van de natuur aanschouwelijk te maken. Het lichaam als organisme is het toonbeeld van harmonische afstemming. Hij doet dit door van stonde aan te laten zien, dat elke verstoring van deze orde desastreus is. Het is natuurlijk een demagogisch-retorische truc, de dwaze veronderstelling te uiten, dat ooit de leden van het lichaam eigenzinnige en zelfstandige beslissingen konden nemen. Hij laat daardoor zien, dat opstand een verstoring van de harmonie der natuur is. De opstand is op die manier al ad absurdum gevoerd als hij zijn eerste woord heeft gesproken. Het is ook buitengewoon handig, dat hij de anarchie zich laat richten op de al-verslindende maag (geldschieters!)

Zelfs dat voert alleen maar tot chaos. Het verslinden van de maag mag hatelijk schijnen, maar de maag is toch maar een distributieorgaan van levenskracht. Zo ook de geldschieters, is de stilzwijgende, onuitgesproken associatie. Daarmee is niet schuldgijzeling en dus slavernij goedgepraat – de stoïcijnen zijn tegen slavernij

krachtens hun kosmopolitische metafysika –, maar wel alle opstand ertegen veroordeeld. Tevens is tegelijk de slapheid van de senaat, die niet durft op te treden tegen de geldschieters, verontschuldigd, immers de maag – al is hij een verslinder – is noodzakelijk in het organisch geheel. Het facit van deze retorische toepassing van de stoïcijnse filosofie is, dat het verzet tegen verschillen wordt gebroken en de verschillen dus blijven voortbestaan juist vanuit een filosofie die gelijkheid van allen onder de natuur leert (alle groepen van de bevolking zijn leden van het ene lichaam). De teleologie der gelijkheid blijkt een zuivere idee, terwijl de praktische ethiek innerlijk is en moet uitlopen op het propageren van de stoïsche deugd bij uitnemendheid: het met wijze constantia dragen van smart, lijden, kwaad en pijn, zonder de gemoedsrust ook maar een ogenblik te verliezen.

Zo blijkt ook de bij het volk geliefde Menenius Agrippa geen sociale hervormer en zeker geen revolutionair te zijn. Ook voor hem is de rust bij de kosmopolitische idee en van daaruit het persoonlijke wijsheidsideaal de *oplossing* voor alle politieke en sociale conflicten. Seneca zegt het zo: *alle mensen zijn broeders en zusters; ouderen en jongeren, mannen en vrouwen, slaven en heren vormen een gezin, want zij zijn leden van één lichaam*. Daarom dienen de mensen elkaar goed gezind te zijn, dienen zij elkaars kameraden te zijn. De Stoa komt grote verdienste toe: door haar werden de vrouw, de vreemdeling en de slaaf principieel als mensen erkend. Dat heeft een gunstige werking gehad op de behandeling van slaven, maar tot hervormingen, laat staan radicale veranderingen heeft het niet geleid. De stoïcijnse wijzen, ook Marcus Aurelius, ook Epiktetus, de ene keizer, de ander slaaf, hebben de ruwheid en de domheid van de wereld wel beklagd, maar evenzeer aanvaard en geduld. De keizer en de slaaf waren dik bevriend, maar het standsverschil bleef onaangetast, juist omdat het in de privé sfeer door de stoïcijnse metafysika werd overbrugd. Epiktetus is niet tot solidariteit met enige slavenopstand gekomen, omdat hij daartoe werd verhinderd door zijn amor fati. De uiterlijke omstandigheden immers golden uiteindelijk als adiaphora (onverschillige zaken) en maatschappelijke vrijheid was het hoogste niet. Ook een slaaf kan immers wijs zijn en de hoogste zedelijke volmaaktheid bereiken. Als dat zo is, dan is het hoogste geluk en de ware vrijheid ook voor een slaaf te verwerven. En Epiktetus kan slaaf blijven (al werd hij vrijgelaten). Wel gold: exitus patet, de uitgang staat open, en menig wijze revolteerde tegen het onrecht door de wereld vrijwillig te verlaten. Zeker, de principes van de eenheid van het mensengeslacht en van het

natuurrecht, als bindende wet voor allen, hebben doorgewerkt in de geschiedenis, waardoor humaniteit, democratie, broederlijkheid en gelijkheid (voor het recht) werden bevorderd (de Stoa werkte nog na in de franse revolutie), maar van de Stoa zelf geldt toch wat Marx er in zijn dissertatie van zei: 'so sucht der Nachschmetterling, wenn die allgemeine Sonne untergegangen, das Lampenlicht des Privaten'.

Zo wreekt zich dat het ideaal niet voorwaarts was gericht en niet in het konflikt van de praxis geboren, maar in het hoofd. Het ideaal gaf geen uitdrukking aan een gegronde hoop, maar aan een achterwaarts gericht en dus eindeloos verlangen naar de gouden oertijd. Toen het christendom aan invloed en macht won en tenslotte heersende godsdienst werd, heeft het in allerlei opzicht bij de stoïcijnse traditie van Rome kunnen aanknopen. Immers de Stoa had de gelijkheid en saamhorigheid der mensen geleerd en de stoot gegeven tot een humanisering van de intermenselijke verhouding. Zo scheen het de weg bereid te hebben voor de prediking der naastenliefde. Het christendom gaat de wetgeving beïnvloeden van de idee uit, dat de mensen gelijke rechten hebben als kinderen van één Vader en het doet dit in de overtuiging zo de lijn van de Stoa door te trekken. De vraag moet echter gesteld, of de oorspronkelijke paulinische boodschap niet werd overwoekerd door de stoïsche traditie. Wij kunnen in dit bestek deze vraag niet beantwoorden, ja zelfs de vraag niet eens behoorlijk formuleren. Wij zullen tevreden moeten zijn met een vergelijking van de rede van Menenius Agrippa met de paulinische tekst. De verschillen tussen beide kunnen het vermoeden doen rijzen, dat een integrale verbinding tussen Paulus en de Stoa nauwelijks of niet mogelijk is. In ieder geval zal duidelijk worden, dat Paulus heel iets anders heeft voorgezweefd dan een man als Menenius Agrippa. Agrippa had de opdracht een dreigende opstand van het plebs te bezweren. Paulus schrijft zijn eerste brief aan de Korinthiërs om een totaal andere reden. In de gemeente treedt, zoals wij zagen, een partij op, die roept, dat Jezus moet worden uitgebannen en die verder stelt, dat alles geoorloofd is. Zij leven daar ook naar, in een geest van zelfverheffing, opgeblazenheid en libertinisme: zij zijn de ware pneumatici, de echte mensen van géést! Als Paulus in dit kader spreekt over de gemeente als het *lichaam* van Christus, is dit geen pure metafoor of vergelijking. De gemeente is tot dit ene lichaam gedoopt (13): zij is gelijkgemaakt aan het lijden van de Messias, zij deelt daarin. Voor pneumatische opgeblazenheid is hier geen plaats, want de éénheid van de gemeente ligt in dit ene-lichaam-zijn en in dit met één Geest gedrenkt

zijn. Wat de gemeente is, wezenlijk is, eigent zij zich toe in geloof en hoop; het is een steeds weer te vervullen opdracht; het is haar toekomst. Bij Menenius Agrippa is het lichaam een metafoor voor het verleden; de gouden oertijd, die achter alle mensen ligt en waaraan zij herinnerd worden als zij in opstand komen tegen de ongelijkheid en het onrecht: eigenlijk (!), van afkomst zijn ze één en daarom is de opstand onnatuurlijk, even absurd als wanneer de membra van het lichaam tegen elkaar zouden inwerken. Bij Paulus is het lichaam geen beeld, maar heel concreet het gekruisigde en opgestane lichaam van Jezus Messias, waartoe de gemeente is gedoopt, waartoe zij is geroepen om het na te volgen, lijdend onder de vijandschappen, die in zichzelf tot verzoening brengend met het oog op de opstanding, in de kracht ook van de opstanding, de toekomst der gerechtigheid en des vredes. Dat heeft de gemeente te bedenken, als er onder hen mensen verschijnen, die op die toekomst spiritualistisch willen anticiperen door zich boven de lichamelijke, boven het lijden en zo boven de concreetheid der historie te verheffen. Want zo zou de gemeente terugvallen in iets dat even heidens is als de Stoa. Het geloof in de Gekruisigde zal somatisch moeten worden waargemaakt, *in het vlees*: alleen dan gaat het aan op de vernieuwing, de materiële verandering, de lichamelijke opstanding. Als Paulus het over het lichaam heeft, heeft hij het niet over het organisme van de alnatuur, niet over de kosmos die is doorregen van de logos spermatikos, niet over een alverzoenende providentia, waardoor alle mensen qua origine bepaald worden en waartegen het zinloos en onzinnig is in opstand te komen, althans idealiter gesproken. Bij Paulus is het *lichaam* geen beeld, maar een historisch-materiële werkelijkheid, het lichaam van de Messias-Jezus, die zijn liefde tot het einde heeft bezegeld met zijn lijden en sterven en als grensganger en doorbreker aller vervreemding en vijandschap gedood werd om zo de vijanden tot één lichaam – een corporate personality – te maken: Zijn lichaam. Gemeente zijn is als zijn lichaam die verzoening waar te maken door te lijden aan de vijandschappen, die in liefde onder één dak zijn gebracht (13:7), het dak der gemeente. Paulus gaat heel anders dan Menenius Agrippa niet uit van een wereld die eigenlijk *heel* is, maar van een wereld-inde-tijd, die helemaal niet heel, maar verscheurd is, verscheurd door tegenstellingen en vijandschappen. Hij neemt dat heel ernstig en maakt zich niet wijs, dat alles in de gemeente zo maar anders is. Dat is alleen het geval voorzover de gemeente een lijdend lichaam is: alleen daarin wordt rechtens vooruit gegrepen op de toekomst. Zijn gemeente bestaat uit vogels van allerlei pluimage, zelfs uit, zij

het weinig, invloedrijken en aanzienlijken en welgeborenen, als men de staat waarin de leden geroepen zijn in aanmerking neemt (1:26). Trouwens hij vindt dat iedereen moet blijven in de staat waarin hij geroepen is: een slaaf blijft slaaf en een vrije vrij (7:24). Twee dingen wil Paulus kennelijk niet: dat de individuele bevrijding van een vrijgekochte of vrijgelatene als 'vervulling' wordt gezien en dat door spiritualisering en verinnerlijking de gemeente zich boven de tegenstellingen zou verheffen, waardoor ze idealiter maar niet echt overwonnen zouden zijn. Hij is niet tegen vrijkoping, maar zegt dat terloops: het is bijzaak. Waar het hem om gaat is, dat de gemeente als messiaans lichaam de tegenstellingen onder haar éne dak brengt (13:7) en zich eraan blootstelt om zo door haar lijden werkelijk boven de tegenstellingen uit te komen; de verzoening ligt aan de andere zijde van het doorstreden en doorleden konflikt. Daarom stuurt hij Onesimus terug naar de huisgemeente van zijn heer Philemon, opdat in het vlées en zó (niet anders) in de Heer hun broederschap zal worden bezegeld: hij is nu niet alleen maar slaaf, maar méér dan slaaf, een geliefde broeder. Dat moet worden waargemaakt in het messiaanse lichaam, in dat wonderlijke experimentum regni. Paulus noemt de tegenstellingen, de apartheid en ook met name: joden en grieken, slaven en vrijen, en elders voegt hij toe: mannelijk en vrouwelijk. Hij laat die materiële werkelijkheid staan in al haar verschrikking. Hij weet dat je vijandschap nooit te boven komt door je er élitair-libertinistisch boven te verheffen, geestelijk, innerlijk en dus dubbelzinnig. Temidden van die benauwingen, verdrukkingen en verschrikkingen staat de gemeente recht op als een lichaam, dat lijdend wordt beproefd; zij staat daar zoals Jezus voor zijn rechters. De gemeente wordt zo gelijk aan het lijden van de Messias, zij sterft met Hem. En dáárin, in dat gebeuren, dat zij zich, als tot Hem gedoopte en in zijn geest gedrenkte gemeente, laat aandoen, vervult zij haar dienst der verzoening in de volle materialiteit der geschiedenis. Zij doet het in Hem gelovend, in de kracht van zijn opstanding hopen – en zo, geestelijk gewapend, volhardt zij in de liefde, die de wereld werkelijk verandert.

Bij Paulus ligt – anders dan bij Menenius Agrippa – de eenheid (of: eendracht) niet in de alnatuur, de kosmos en zijn logos, maar in het werkelijke lichaam van de Messias, van waaruit de gemeente één van zin en gedachte is, op één zaak georiënteerd, en zo: ééns Geestes. De eenheid ligt niet in het verleden, in een gouden tijdperk van mythologische aard, maar éénheid (at-onement, verzoening) wordt in de geschiedenis gegrepen als een prijs, een krans aan de

finish: de gemeente loopt haar baan, maakt haar zaak somatisch waar. Paulus gaat niet uit van een mythologisch gegeven harmonie, maar vanuit de harde werkelijkheid van de vijandschappen jegens elkaar (de ontkenning van de ene God van joden en grieken), wijst hij de gemeente aan dat het Woord der verzoening in Jezus Messias temidden van haar is opgericht en dat haar de dienst der verzoening is gegeven. Hij waarschuwt het plebs niet tegen opstand, maar waarschuwt de gemeente tegen opgeblazen pneumatici die zich verheffen.

De gemeente is het lichaam van Christus. Dat is geen beeld, geen metafoor, maar een sublieme werkelijkheid. Dit echter neemt niet weg, dat Paulus de gedachte uitwerkt op een wijze, die vergelijkbaar is met de rede van Menenius Agrippa.

Ook Paulus gaat in op bijzonderheden van het lichaam, op de leden. Het lichaam, zegt hij, bestaat uit vele leden en niet uit één lid. Dat brengt om te beginnen drie dingen met zich mee.

- 1) Er is geen lid dat kan of mag zeggen: ik hoor er niet bij. De voet zou de hand kunnen benijden om wat hij is, maar daarom blijft de voet wel een lidmaat van het lichaam. Zo zou ook het oor het oog kunnen benijden om wat het is, daarom blijft het oor nog wel een lid van het lichaam. Alle leden vormen tezamen het lichaam, als er een lid zou afvallen, dan was het lichaam geschonden.
- 2) Maar Paulus maakt ook direkt duidelijk, hoe het komt dat sommige leden denken, dat zij er niet echt bijhoren. Er zijn namelijk leden die zich opblazen tot het geheel en dat kan niet, want als allen één lid waren dan was er geen sprake meer van een lichaam. (Zeker de maag kan niet alles zijn!)
- 3) Vervolgens zegt Paulus: er is ook geen enkel lid dat kan zeggen: ik heb de andere leden niet nodig, want wil het lichaam functioneren dan zijn alle leden nodig.

Zoals gezegd: de kontekst van Paulus' betoog over het lichaam is heel anders. Menenius Agrippa gebruikt zijn gelijkenis om ermee te argumenteren. De demagogie zit al in het feit, dat hij argumenten aan een metafoor ontleent. Dat doet Paulus niet. Voor hem is de gemeente als messiaans lichaam een werkelijkheid en als hij over deze werkelijkheid beeldend spreekt, argumenteert hij in wezen vanuit de zaak. Bij Menenius Agrippa is het verdict over de rebellie al gevallen voor hij eigenlijk een mond opendoet, want de voorstelling van zelfstandige en eigenwillige lichaamsdelen is absurd. Welnu: zo absurd is de rebellie ook! Vervolgens spitst hij dat toe op de maag als centraal orgaan en maakt zo de 'vraatzucht' van de

geldschieters acceptabel: het komt allemaal terug in het bloed. Bij Paulus gaat het om heel iets anders: hij legt het volle aksent op de gelijkwaardigheid in de interdependentie. Alle horen erbij, niemand uitgezonderd. Geen deel hoeft jaloers te zijn op een ander deel. Geen deel kan het geheel zijn. Ieder deel heeft zijn opgave in het geheel te vervullen. Zo is het lichaam lichaam. Paulus zet zo de opgeblazen pneumatici op hun plaats, want die zijn het die zeggen dat de anderen er nauwelijks bijhoren (omdat die geen kennis hebben), die zijn het, die anderen jaloers maken door met schittering van woorden en wijsheid te pralen en die zijn het, die zich in hun hoogmoed voor de totaliteit houden, want zij zijn het! Vandaar dat bij Paulus het aksent komt te liggen op een omdraaiing (!) van de door de pneumatici gesuggereerde rangorde. Juist de leden die het zwakst schijnen, zijn noodzakelijk en de minder edele worden met des te meer eer behandeld. Men kan hier aan de schaamdelen denken of ook aan de zieke of gewonde leden die met zorg worden verbonden, maar wellicht is het nog beter alle beeldspraak los te laten: juist aan de zwakken, de niet-sterken, de niet-edelen en aanzienlijken, de misdeelden, de eerlozen wordt duidelijk wat het soma van de Messias is. Het gaat erom hoe die leden worden behandeld. Daarin ligt de test-case. Bij Paulus is er geen lid dat op de voorgrond wordt gesteld, zeker niet de maag (zoals bij M.A.), maar ook niet het hoofd. (Want het beeld van de Messias als hoofd komt in dit verband niet voor: het is een andere kategorie). De Messias Jezus zelf was er voor de schare, voor de vermoeiden en beladenen, hij volbracht zijn kracht in zwakheid, vereenzelvigde zich met de minsten en werd slaaf der slaven. Dat is de omdraaiing, waar Paulus ernst mee maakt. Ze zijn specifiek voor Paulus die schijnbare paradoxen: dwaasheid die wijsheid is, zwakheid die kracht is, nederigheid die eervol is. Juist de minsten moeten meer ontvangen. En wel: opdat de leden gelijkelijk voor elkaar zorgen. Paulus spreekt niet in abstracto over gerechtigheid en gelijkheid, maar in concreto en dan moet de ongelijkheid worden ongedaan gemaakt, moet het kromme worden rechtgetrokken, moet het nederige worden verhoogd. De gelijkheid kan alleen worden bereikt door deze omdraaiing heen. Het is geen zaak die in abstracto vastligt in de natuur, in een kosmische wetmatigheid, maar iets dat contra naturam in de messiaanse existentie moet worden waargemaakt, in het vlees door de Messias na te volgen in zijn wonderlijke voorkeur voor het kleine en verachte. Recht-doen is niet alleen aan ieder het zijne of hare geven, maar aan de misdeelden des te meer eer geven en de noodzaak erkennen, als het om de Messias en zijn

toekomst gaat, om de zwakke, gewonde, zieke, gekwetste, geknechte, vermoeide leden bijzondere zorg en aandacht te geven. Alleen zó kan het tot opheffing van de vijandschappen komen, alleen zo kan het tot verzoening komen. Als Paulus ethisch spreekt, spreekt hij altijd somatisch. Verzoening is geen harmonie, die in het organisme van de natuur vanzelfsprekend heerst, maar verzoening is een visioen van de gemeente, die, als lichaam van de Messias, de Gekruisigde prijst als de Opgestane en Verheerlijkte – en dat doet de gemeente door de minste leden te eren voor het forum van de wereld, waarin nog steeds macht en aanzien gelden. Zij doet het tòch!

Het lichaam van Christus is een gemeenschap in het lijden van de Messias. Daarom geldt: als één lid lijdt, lijden alle leden mee. Het lichaam van Christus is een gemeenschap, waarin de geringe eer ontvangt, de slaaf een vrijgelatene van de Heer is en waar wie achter is vóórgaat. Daarom geldt: als een lid eer ontvangt, zijn allen mee verheugd.

Door wat wij vonden is m.i. de hypothese gewettigd, dat het stoïsche moment in het denken en de praktijk der kerk, dat waarschijnlijk reeds eerder was binnengeslopen, toen de kerk tot macht en aanzien kwam, begon te woekeren, waardoor het al te zeer de overhand kreeg. Dit (met andere oorzaken!) leidde tot een privatisering, spiritualisering en verinnerlijking van de boodschap, die strijdig is met Paulus' bedoelingen. In ieder geval lijkt het nuttig de theologie te onderzoeken op momenten van stoïsche invloed. Met name de bijna altijd opgeld doende verbinding van verzoening met harmonie-denken moet worden onderzocht. Paulus ontfataliseert de geschiedenis. Hij noemt het lot geen voorzienigheid en projekteert geen orde waar chaos is, geen vrede waar geen vrede, maar strijd en konflikt is. Hoewel hij leeft in een tijd die als uitzichtloos en fataal werd beleefd, is bij Paulus het geloof in de messiaanse beweging van Israëls God sterker. Daarom kan hij de gemeente zien als een lichaam van de Messias, dat zich offert om in dienst van deze humane God, de zaak van de bevrijding der mensen praktisch en metterdaad te behartigen, door lijden en vervolging heen.

Hoe de stoïsche interpretatie van de gemeenschap als lichaam in het theologische denken kan doorwerken, laat zich illustreren aan een fragment uit Thomas van Aquino's *Summa Theologiae* (II-II, Q.64. A2; cf Q.25 A6 ad 2), waar hij over de doodstraf handelend, zegt:

Als de amputatie van een of ander lid voor de gezondheid van het

menselijk lichaam bevorderlijk is, als daardoor namelijk verrotting of bederf op de andere leden wordt overgebracht, dan is de verwijdering daarvan lofwaardig en heilzaam. Nu verhoudt zich echter de enkele persoon tot de totale gemeenschap als het deel tot het geheel. Daaruit volgt, dat altijd als een mens bewijst door zijn daden, dat hij een gevaar is voor en schade toebrengt aan het gemenebest, hij op lofwaardige en heilzame wijze gedood wordt, opdat het algemene goed behouden blijft.

Deze afleiding is helemaal in de geest van de oude parabel van M. Agrippa, die zo vaak wordt aangehaald om Paulus' gedachten over het lichaam van Christus te illustreren. Maar, zoals wij gezien hebben, is Paulus' conceptie van de gemeente als lichaam van de Messias een scherpe kritiek juist op het reduceren van het enkele lid tot een functie (of dysfunctie) in het geheel. Paulus heeft het over een gemeente, waarin de enkele leden zich tot elkaar verhouden als leden van een lichaam, omdat zij ook werkelijk lichaam, namelijk van Christus, zijn. Dat betekent dat de verhouding van de enkeling tot de *staat* of het *gemenebest* niet meer organisch kan worden gezien, zoals in de oude parabel gebeurt. Bijna nergens bedrijven de Paulusbrieven een zo radicale ideologiekritiek als hier, zegt Eugen Biser. Men vergelijk: Matth. 20:20-28: wederzijdse, liefdevolle dienst is het alternatief dat in de gemeente wordt geleefd en voorgeleefd voor het principe van heerschappij en onderwerping aan het geheel, dat in de wereld geldt (vgl. 1Petr. 5:3). Daarmee vervalt ook de Thomistische opvatting, die in de lijn van de algemene, toen heersende corporatistische opvatting ligt. Deze opvatting (dat maakt ons voorbeeld prikkelend!) maakte, dat het leerambt Waldenzen, die bekering en konfessie weigerden, uitleverde aan de staatsmacht om rechtmatig de doodstraf te ondergaan, op voorwaarde alleen dat zulks niet 'met haat, maar naar rechtvaardig oordeel, niet zorgeloos, maar weloverwogen' geschiedde (Innocentius III, *Professio fidei Waldensibus praescripta*).¹⁰

2.1.3.1. *Charisma en structuur*¹¹

Het nieuwe Testament heeft geen begrip dat dekt wat wij het kerkelijk ambt noemen. De woorden die ervoor in aanmerking zouden komen in het grieks suggereren te veel een heerschappij-verhouding. En zo gaat het in de gemeente niet toe (Matth. 20:25 v., Joh. 13:13-15). Daar zijn de leden *dienaren*, die de ander uitnemender achten dan zichzelf (Fil. 2:3) en die elkaar vóór zijn in het betuigen van hoogachting (Rom. 12:10). Er is maar één begrip dat de kerkelijke dienst goed beschrijft en dat is *charisma*. De gemeente is een *gebeuren* van de Geest, waarbij alle leden betrokken zijn: ze zijn allemaal dragers van de geest. In die zin is er ook gelijkwaardigheid. Geen gelijkheid, want er is velerlei charisma.

Maar niemand is uitgesloten van het meedoen in het geestes-gebeu-

ren: ieder mag op zijn of haar wijze participeren. In de gemeente heerst kollegialiteit.

Dit gemeenschappelijk dienen in de gemeente, ieder vanuit het eigen, bijzondere charisma, is het structuurprincipe van de gemeente. Als er van organisatie mag worden gesproken is zij gestructureerd vanuit het charisma. Het eigenaardige van charisma is, dat er enerzijds slechts één charisma is, maar dat anderzijds dat ene charisma uitwaaiert in een overvloed, in een rijkdom van charisma's. Het ene charisma noemt Paulus: het eeuwige leven in Christus Jezus onze Heer (Rom. 6:23). Christenen zijn in beslag genomen door de Geest, die hun aandeel geeft aan het leven, aan de genade en aan de heerlijkheid van Christus. Dat manifesteert zich als een leven in nieuwe gehoorzaamheid, als bereidheid om in de kracht van de opstanding te leven en wel in volle *lichamelijkheid*, de overwinning van de Messias uitroepend over de machten der wereld. Het onmisbaar teken van deze genade is – vooral ook Petrus legt daar aksent op – het lijden. Als je goed doet en dan lijden moet verduren, dat is genade bij God (1 Petr. 2:20). Indien wij delen in Christus' lijden, is dat om ook te delen in zijn verheerlijking, zegt Paulus (Rom 8:17). Paulus als dienaar van het evangelie van het kruis draagt het sterven van Christus in zich om (2 Kor. 4:7 v.v.). Dit lijden is het lot van evangelie-boodschappers. Leven in de kracht van de opstanding is leven in de schaduw van het kruis. De pathèmata en de charismata hangen nauw samen. Reden waarom ik in *Het moreel van de gemeente* schreef: vaak liggen de eigenlijke gaven van de mens juist daar, waar ze het zwaarst getraumatiseerd zijn, immers daar is de mens het kwetsbaarst, het sensibelst. Dat geheim wordt door de genade ontsluit. Het is de *liefde* die volgens Paulus (1 Kor. 12:31) het charisma der charismata is. Het zal er ook het criterium van blijken te zijn!

Vanuit dit ene charisma is er dan de uitwaaiering in overvloed. Daarin blijkt de presentie van de Geest onder de leden van de gemeente, die elk op eigen wijze geroepen worden en wier talenten worden ontdekt, wier *eigen gezicht wordt opgedolven*. Paulus noemt heel veel charisma's op: (1 Kor. 12:10, Ef. 4:11, Rom. 12:8). In ieder geval zijn ze allemaal konstitutief voor de gemeente. Zij moeten dus ook allemaal de ruimte krijgen. Leden van een gemeente mogen niet worden gelijkgeschakeld. Oók de *technische* en *financiële* diensten zijn charismata!

De charismata konstitueren de orde. Zijn nu alle charismatici ambtsdragers of zijn dat alleen de charismatici die in de structurele behoeften voorzien of moeten we tegenover de charismatici toch

weer de institutionele ambten zetten? Wij kunnen die vraag alleen beantwoorden, als wij de criteria kennen waarmee de echtheid van het charisma te kennen is. Het eerste dat dan gezegd moet worden is, dat een charisma nooit is los te maken van de gever, van God, van de Geest. Het charisma geeft *deel* aan Christus. En het manifesteert zich ook als zodanig. Alleen de *dienst* der liefde legitimeert het charisma. Echt charisma ziet niet op eigen belang, maar wijdt zich aan de stichting, de opbouw van de gemeenschap. De maatstaf van het charisma is niet de mirakuleuze gave van bovennatuurlijke aard, het virtuoze, het talent op zich, maar de *modaliteit* van het charisma: de nieuwe gehoorzaamheid, het anders-zijn, het dienstbaar zijn. Het charisma is altijd gave van de Geest en de Geest is een Geest van eendracht en orde. Een charismatisch mens (elk gemeentelid is dat!) is een *ontvangend* mens en hij/zij erkent dat. Dat sluit ik-gerichtheid uit, want de charismatische mens is *in Christus*. Dit sluit uit dat wij *ambtsdragers*, die functies en bijbehorend gezag claimen, tegenover de charismatici zouden kunnen zetten als degenen die in de structurele noden voorzien. In die zin kunnen er in de gemeente helemaal geen ambtsdragers zijn! Zij zouden niet tot Christus in een verhouding van dankbare gehoorzaamheid staan. Er zou iets ontstaan van een sakramentele verlenging van Christus. Dat alles is in strijd met het charisma als ordeningsprincipe. Het is in zekere zin zo, dat alle charismatici ambtsdragers zijn, maar dan anders dan in de meeste van onze ambts-theologieën. Als ambt echter *dienst* is, dan zijn ze allemaal ambtsdrager. In zoverre is er dan ook geen verschil tussen leek en ambtsdrager meer. Het charisma kan nooit voorbehouden zijn aan bepaalde mensen (dominee's, priesters, bisschoppen).

Het structurele principe voor de orde van de gemeente is de dienst der charismata. Zij moeten allemaal, in de volle rijkdom, zich kunnen ontplooiën. Elk naar de mate van zijn of haar geloof (Rom. 12:3). Er is geen concurrentie, men is in nederigheid elkaar onderdanig. Het is als een muzikaal ensemble, dat vanuit het luisteren naar elkaar tot goed musiceren komt. Het charisma is dus fundamenteler dan het ambt. Dat er voor de structurele noden wat vastere voorzieningen moeten zijn, is misschien waar. Maar deze *vaste diensten* dienen bezet te worden door mensen die om hun charisma worden gekozen. Als iemand dit ambt wil noemen is het mij goed, maar *dit* ambt verhoudt zich tot het charisma, zoals een irrigatiesysteem tot de regen. *Käsemann* zegt: de apostel heeft orde niet statisch op ambten, instituties, standen en waardigheden gebouwd, maar alleen gezag toegekend aan de concreet geschiedende dienst, om-

dat alleen in de daad van het konkrete dienen de Kyrios zijn heerschappij en tegenwoordigheid toont.¹²

Het verstaan van het eigen talent als charisma is, in de wereld waarin de gemeente leeft, een revolutionair getuigenis. Het talent wordt in deze wereld misbruikt om zichzelf te handhaven, anderen te bekonnkurreren, vooruit te komen en anderen achter zich te laten, de top te bereiken. Als charisma wordt het dienstbaar gemaakt omdat het als genade wordt verstaan. Alles wat mij gegeven is kan mij tot charisma worden. Niets is uitgezonderd van de machtssfeer van Christus: er is geen neutraal gebied. Wat in de gemeente charismatisch geschiedt is een getuigenis van Christus als Heer, als Pantokrator; de genade gaat in de aanval, ontfataliseert de geschiedenis en ontdeemoniseert de wereld. De charismatische broeder- en zusterschap is het bruggehoofd van deze aanval.

2.1.3.2. De orde van de gemeente¹³

Kerkrecht moet belijdend recht zijn. De orde van de gemeente moet dienstbaar zijn aan wat zij is, de voorlopige uitbeelding van de ene mensheid der toekomst. De orde moet ook zo zijn, dat zij niet alleen de levende Christus niet in de weg staat, maar ook zijn vrije subjekt-zijn waarborgt. Het kerkrecht is daarom een recht van een bijzonder karakter, een eigen soort recht tegenover het andere recht. De Heer regeert zijn kerk door zijn Woord van belofte en gebod. De gemeente luistert en antwoordt. Ook in haar orde moet naar het gebod van de Heer worden gevraagd en geluisterd. Luisterend naar de bijbelse onderwijzing is de gemeente een *bruderschafiliche Christokratie* (Wolf). Wij moeten de orde niet uitspelen tegen de gemeenschap, want de Heilige Geest die de gemeente verzamelt en bijeenhoudt inspireert zowel tot onrust als tot orde. De orde geeft de onrust gestalte. De orde is zo, dat zij de vraag, of de kerk christelijk spreekt en handelt, openhoudt. Zo alleen wordt de vraag van het goede kerkrecht niet onderdrukt. Dat doen we wel als we met Rudolf Sohm de orde tot een harde schaal, een statische konstruktie verklaren en de gemeenschap romantisch opvatten. De orde is als het goed is niet opgebouwd uit instituties en ambten, standen en waardigheden, maar op charismata. Die charismata echter zijn geen wilde, mysterieuze en virtueuze pneumatica, maar van God-gegeven, dienstvaardige talenten, die met elkaar het geheel van het ordelijke gebeuren van de Geest vorm geven.

Het kerkrecht mag geen recht zijn dat aan de gemeente van buitenaf

wordt opgelegd. De staat mag zich niet bemoeien met de interne zaken van de gemeente. Hij heeft volgens de oude uitdrukking wel het *jus circa sacra* maar niet het *jus in sacra*. Maar kan de staat het zelfverstaan van de kerk niet overnemen? Nee, dat kan hij niet en dat is maar goed ook. De staat moet vooral ook ethisch een noodmaatregel blijven: hij behelpt zich met het wankel natuurrecht en staat daarom open, blijft in zweving. Dat is goed voor de tolerantie en voor het democratisch functioneren. Dus ook een zogenaamd christelijke staat (als er nog staten zouden zijn met die pretentie) mag zich geen recht over de kerk aanmatigen. De kerk geeft zichzelf een orde en ook dat hoort tot haar getuigenis naar de staat toe. De staat heeft zo'n vrije kerk nodig, hij heeft er recht op. De wereld heeft recht op gemeente, zegt Ernst Bloch aan het slot van zijn *Naturrecht und menschliche Würde* terecht. Of de kerk en de wereld dat altijd erkennen of zelfs maar weten is een andere vraag. De wereld rondom, de omgeving, ziet de gemeente als een religieuze vereniging. Dat is omineus. Want er blijkt uit dat die *andere vraag* vaak verkeerd wordt beantwoord. Dat is ook bijna niet te vermijden. De staat en de gegeven orde hebben behoefte aan religieuze bevestiging en zij verwachten dat van de religieuze instituten, inclusief de christelijke kerk. Godsdienst (religie) werkt nu eenmaal, zelfs als hij protesteert, in het eindeffekt systeembevestigend. Het is dus zeer de vraag, of de gemeente er op den duur goed mee af is, dat zij onder een wet op de kerkgenootschappen valt, die haar meer mogelijkheden, faciliteiten, zelfs privileges geeft dan zij zou hebben, als zij onder het normale verenigingsrecht zou vallen. De wet op de kerkgenootschappen zou wel eens impliciet (of zelfs hier en daar expliciet) een visie op de kerk als religieus instituut kunnen behelzen. Hoe dan ook, de kerk kan hier geen eisen stellen, zij kan op zijn hoogst wensen te kennen geven. Wat zij echter wel kan maar nooit doen moet is het religieuze misverstand van de buitenstaanders internaliseren en tot uitgangspunt nemen van haar orde. Dat is de oorsprong van de meeste kerkrechtelijke dwalingen en ontsporingen! De gemeente is geen species van het genus systeembevestigende godsdienst (religie), maar is *ekklesia*, verzameling van hen die hun *politeuma* (burgerrecht) in de hemelen hebben vanwaar zij hun Kyrios (Heer, Koning) op aarde verwachten. De gemeente kan dus – met Barth – getypeerd worden als plek van *politischer Gottesdienst*. En hier betekent Gottesdienst, zoals in het Duits gebruikelijk: eredienst. Volgens Paulus is onze eredienst dan ook alleen *redelijk* of *geestelijk*, als hij zich niet in een afgeschutte tempel afspeelt, maar zich voltrekt in het krachtveld van Gods

beweging naar de nieuwe aeon. Dat betekent dat het een zaak is van anders handelen, anders leven dan in de wereld gebruikelijk is, omdat er een wisseling van heerschappij heeft plaatsgevonden, die de oude machten heeft onttroond en een nieuwe, heel andere macht heeft gegrondvest: de volmacht (in onmacht) van de opgestane (vermoorde) Messias. De orde van de kerk zal vorm moeten geven aan dat 'eredienstelijke' gebeuren, dat in enen liturgisch en ethisch is. Wat zijn nu de vooronderstellingen van een goed kerkrecht? Het zal duidelijk zijn dat de orde de vrijheid tot dienst moet vormgeven en waarborgen. Dus heeft kerkrecht het karakter, als het goed is, van een *orde van de dienst*. De gemeente is helemaal in dienst van die God, die in Christus de wereld liefheeft. De dienst van de gemeente is dus op de wereld gericht. Er is niets in de gemeente dat geen dienst in die zin is. Ieder brengt het eigen, hem of haar geschonken charisma in om deze dienst waar te maken. Daarbij kunnen voor de meer structurele behoeften verdelingen van de dienst worden gemaakt. Dat zijn de ambten. Maar er kan en mag geen strijd over bevoegdheden, competenties en waardigheden ontstaan, want ambt is dienst. Er moet veel meer ernst gemaakt worden met het algemene priesterschap der gelovigen dan wij zelfs in protestantse kring gewend zijn.

Ik gebruikte al de term: orde van de dienst. Zo noemen wij ook de liturgie. Het is inderdaad zo, dat het recht van de gemeente altijd weer teruggrijpt op de *eredienst*, de liturgie. In het middelpunt staat de voorlezing van profeten en apostelen, het verhalen van de geschiedenis van Gods verbond met de mensen. De gemeente is geen erfenis die Christus heeft nagelaten. Zij is geen stichting van Christus. Jezus is geen godsdienststichter en geen kerkstichter. Hij is de levende Heer, waardoor de gemeente zich geroepen weet. De gemeente is geen zijnd iets. Zij is geen nalatenschap, maar een levend testament: het lichaam van Christus, Zijn aards-historische bestaansvorm, waarvan Hijzelf het vrije subjeet is door de Geest. In de orde wordt dus op het zondagse gebeuren in de eredienst teruggegrepen. Dáár, rondom het Woord, in dat liturgische gebeuren komt de gemeente uit de onzichtbaarheid en verborgenheid van de weekse dagen in het licht: zij geeft zichzelf contouren. Daarna gaat ze de anonimiteit weer in en wordt tot de stille samenzwering, die zij alledag is. Welnu, vanuit dit zondagse, liturgische gebeuren ordent de kerk haar recht. Alles heeft hier zijn oorsprong.

Wat houdt dat in? Alles wat voor de mens werkelijk goed is, gebeurt in de eredienst. Daar wordt gesproken en geluisterd. Daar vindt wederzijdse vertroosting van broeders en zusters plaats. Daar

houdt men elkaar vast in de doop. Daar is gemeenschappelijke versterking door het avondmaal. Daar neemt men de allersterkste verantwoording op zich, die er is: er wordt gebeden. Daar zingt de gemeente eenparig de lof van Gods menslievendheid. Vanuit dit gebeuren moet wat recht is steeds opnieuw gevonden en geformuleerd worden. De vraag is: wat moet van *hier-uit*? God doet de gemeente *recht*. *Dat recht* is kiem van het kerkrecht! Trefwoorden zullen dan moeten zijn: broeder- en zusterlijkheid, vertrouwen, gelijkwaardigheid, gelijkheid voor God (geen hiërarchie).

Wij vroegen naar de vooronderstelling en die is: het recht dat God aan mensen doet. Het kerkrecht van de gemeente is antwoord, dat wil zeggen: het is *menselijk* en geen goddelijk recht. Dat is een opluchting. Kerkrecht is geen van de hemel gevallen recht. Het is een voorlopig antwoord en juist in zijn voorlopigheid kan het dan een zeer beslist antwoord zijn. We moeten de dingen niet op zijn beloop laten. Wij zullen zowel zeer *duidelijk* en *beslist* moeten zijn in onze voorlopige antwoorden als altijd weer bereid – staande voor nieuwe uitdagingen: de agenda van de gemeente wordt zeer beïnvloed door de wereld! – *nieuwe*, creatieve antwoorden te geven. De antwoorden echter zijn altijd begrensd. De Heer zelf breekt er steeds weer doorheen. Hij is boven onze wet. Hij luistert soms stil naar de Groot-Inquisiteur, maar tenslotte kust hij hem zodat het in diens hart gaat branden. De gemeente moet goed weten, dat de christokratie de grens is van haar recht en dat zij dus handelt als gemachtigde van Christus, aan wie zij verantwoording schuldig blijft omdat zij aan Hem verplicht blijft. Van daaruit neemt zij stelling in bepaalde omstandigheden en tijden, begeleidt zij het leven in haar midden gedurende een bepaalde *étappe* van de geschiedenis. Juist omdat het recht onafgesloten is, open is, recht onderweg is, kan zij voor genomen beslissingen staan. Kenmerkend voor de gemeente, die werkelijk gemeente is, is haar moed tot het voorlopige, het provisorische. Het beste kerkrecht is zich bewust op weg te zijn van slechter naar beter. *Ecclesia reformata semper reformanda*. Een hervormde kerk die zegt: hervormt de kerk! Alleen zo is ook een goede verhouding tussen verschillende geordende kerken mogelijk. Een open-dak-konstruktie is qua kerkrecht geen schande: zij drukt iets wezenlijks uit.

In de verhouding tot de staat is het anders dan we naïeflijk zouden kunnen veronderstellen. Het is immers *niet* zo, dat de christelijke gemeente over de kennis van God beschikt en de staat niet. Het is echter ook niet zo dat gemeente en staat zich tot de kennis Gods op dezelfde wijze verhouden. God alleen kent God en wie Hij het wil

openbaren. De gemeente is de verzameling van hen die naar het getuigenis omtrent deze openbaring steeds weer luisteren. Dat wil zeggen: bij en onder haar mag kennis(name) van (wat) God (spreekt) voorondersteld worden. Maar zij beschikt er niet over. Zij heeft het niet. Veeleer heeft de zichzelf in zijn liefde kennende God haar in beslag genomen. Voor de staat geldt niet dat de kennis Gods mag worden voorondersteld. Hij behelpt zich met het natuurrecht als het gaat om het (er)kennen van het goede en het indammen van het kwade. Daarachter kan hij – de staat – niet terugvragen. Daardoor is de staat altijd in het gevaar absolutistisch te worden, omdat hij gemakkelijk zijn eigen filosofische traditie, overgeleverde wereldbeschouwing, zijn eigen ideologie voor het *algemene* houdt, dat wereldwijde erkenning verdient en daar ook aanspraak op kan en moet maken. *Onze* visie op de mensenrechten wordt dan gelijkgesteld aan: *de* mensenrechten. Dat doet Oost, dat doet West. En die ideologische strijd is dan ook nog weer een onderdeel, een middel van de totale kompetitie en haar eskalatie! Hiertegenover stelt nu de gemeente niet een ander goddelijk recht, dat wel algemeen zou zijn en kan worden opgelegd aan de wereld, nog minder echter levert zij een religieuze ideologie waarin aan de staat en zijn pretenties gelijk wordt gegeven. Nee, *kerkrecht* is daarin *voorbeeldig*, dat het altijd betrekkelijk, bescheiden, voorlopig, provisorisch, een *étappe* begeleidend, menselijk recht is, dat Gods recht vooronderstelt, maar *niet* volledig tot uitdrukking brengt. Kerkrecht laat God God zijn en antwoordt daar op. Dat wil zeggen: het geeft geen theoretisch-afdoend antwoord, maar respondeert praktisch in blijvende luisterhouding, in blijvende *eucharistia* (dankbaarheid). Zo is de gemeente voor de staat, in haar opvattingen van het recht, een leerschool van geweten, omdat zij Gods vraagteken bij ons recht laat staan, ja het zelfs radikaliseert. Zij kritiseert de staat niet vanuit een beter (zelfs goddelijk) weten, maar verwijst de staat naar het zelfde waarheen zij zelf door apostelen en profeten verwezen wordt: de gestalte van de lijdende knecht van God, die pantokrator is. Hij is de Rechter! Oordeelt niet, opdat je niet geoordeeld wordt! En dat schept de ruimte voor menselijk recht, dat recht zet wat scheef is, dat recht maakt wat gebogen is, in alle voorlopigheid. De gemeente zelf probeert aan dit rechtzettende recht gestalte te geven in navolging van haar Heer, die goddelozen rechtvaardigt en die vijanden liefheeft.

Het kerkrecht geldt naar binnen, maar moet het *dienende getuigenis* en het *getuigende dienen* naar buiten vorm geven. De gemeente is immers tot navolging verplicht: zij dient in de wereld de bevrijde

mensheid van de toekomst provisorisch gestalte te geven. Die dienst en dat getuigenis is zij de wereld schuldig. Het recht van de kerk evenwel kan nooit het recht van de staat worden. De gemeenschapsvormen kunnen en mogen niet verkerkelijkt worden. Aan dat theokratische drijven gaat altijd de zonde van de vereenzelving vooraf: de kerk meent zich met Christus te kunnen identificeren! En dat is haar ergste zonde. Zo verspeelt zij haar Heer. Zij zal moeten leren het zich te laten welgevalen (dat is genade!) dat de Heer zich met de wereld heeft geïdentificeerd, en dat *zij* dat via de apostelen heeft mogen vernemen! Zij is dus niet in een positie om kerkelijke normen op te leggen. Zij kan alleen voorgaan, in alle kwetsbaarheid in het luisteren en gehoorzamen. De staat als staat kan de heerschappij van Christus niet erkennen. Die eschatologische mogelijkheid ligt geheel en al onder voorbehoud. De staat fundeert zijn recht op andere spekulatieve en historische principes, waar de gemeente noch aan toedoet noch aan afdoet. Het zij zo. Het is ook goed zo. Maar de gemeente is daartegenover wel bestemd tot het getuigenis. Wij zullen beter moeten leren dat dit geen zaak van beter-weten is, maar geschiedt vanuit de erkenning juist van de *grenzen* van menselijk kennen. Juist waar dat kennen meent goed en kwaad te kunnen vaststellen gaat het te ver en wil het *als God* zijn. Getuigen is heenwijzen over de grens van ons kennen heen naar Hem die alleen goed *is* (niet de idee van het goede, maar de openbaring ervan in de vleeselijke werkelijkheid) en die òns kent, beter dan wij onszelf ooit kennen en kunnen kennen. Getuigen is dus nooit – zo heeft Lesslie Newbigin ons onlangs ingescherpt – *pretending to possess the truth*.¹⁴ *Marturia* betekent niet dominantie, niet controle, niet heersen, niet opleggen, maar getuigen, afzien van jezelf, heenwijzen naar Christus en, zo nodig, ook in zijn lijden aan Hem gelijk worden. Zó laat de gemeente ook door haar (getuigende) kerkorde zien, dat er nu al op aarde een rechtsorde is, die is gefundeerd op de grote verandering en vernieuwing van de menselijke situatie en die is gericht op de toekomstige openbaring daarvan. Ook in haar rechtsgevoel neemt de gemeente deel aan de beweging van de messiaanse macht; zij weet in deze kromme en verdraaide wereld dat God in Christus bezig is rēcht te stellen, recht te zetten, rechtvaardig te maken. Als zij zo ook in haar kerkjuridische praktijk, het recht van God belijdt, kan zij tot een verbetering van het wereldlijk recht een bijdrage leveren. Daarbij moet de gemeente niet te hoge verwachtingen hebben. Een beetje korrigerende werking is al mooi. Maar de politieke orde is niet ongeschikt tot analogie. Christus regeert ook daar. De wereld is niet uitgeleverd aan de eskalaties

van geweld, niet aan onbekookte geestdrift, ook niet aan defaitistische resignatie. Zelfs niet anno domini 1987!

2.1.4. *Conciliair proces*

In Vancouver (1983) is er een belangrijke stap voorwaarts gedaan in de ontwikkeling van een nieuwe strategie voor de kerken op het gebied van de vrede en de gerechtigheid. Hoogste prioriteit is gegeven aan het betrekken van de kerken in een conciliair proces van wederzijdse verplichting voor gerechtigheid, vrede en de heilheid van de schepping. Er moet bij de studie hiervan vooral gelet worden op gebruik en misbruik van macht. In 1984 kwam het centrale comité van de Wereldraad met het plan tot een wereldconferentie over gerechtigheid, vrede en de heilheid van de schepping (in 1990). Daarmee nam de Raad het voorstel van de kerken van de DDR, gedaan in Vancouver, om een oekumenisch concilie te houden, over. Hij vermeed alleen het woord concilie, omdat het in de R.K. traditie een bepaalde geladenheid heeft. Het is van het hoogste belang dat de R.K.-kerk meedoet; men wil dus geen ergernis geven. Het zogenaamde JPIC (*Justice, Peace and Integrity of Creation*) -programma heeft de ekklesiologie weer in de schijnwerpers gezet van het oekumenische denken en handelen. De kerken hebben ervaren dat zij over te weinig vermogen beschikken om de politieke beslissingen inzake vrede en gerechtigheid te beïnvloeden. Op het niveau van de Verenigde Naties, via welke de Wereldraad altijd entrée had in het leven der naties, speelt zich een diepe crisis af, niet het minst veroorzaakt door een verval van de internationale moraal van de naties. Vandaar de bezinning op de ekklesiologie. Tot het aangaan van dit open proces naar een wereldconferentie zijn alle kerken in alle *gestalten* uitgenodigd. Wij lezen in het rapport van de probleemgroep 6 (voor gerechtigheid en menselijke waardigheid strijden), in punt 25: De kerken moeten op alle niveau's (gemeenten, diocesen en synoden, netwerken van christelijke groepen en basissgemeenschappen) tezamen met de Wereldraad in een conciliair proces tot een *covenant*, een verbond, samenkomen, om Christus, het leven der wereld, als de Heer over de afgoden van onze tijd te belijden, als de goede Herder, die zijn volk en de hele schepping *leven en leven in volheid* brengt, om de demonische machten van de dood te weerstaan, die in het rassisme, het sexismen, de klasseheerschappij, de onderdrukking van kasten en het militarisme zitten, om de misstanden in de economische orde, de wetenschap en de technologie te veroordelen, die de machten en het

geweld tegen het volk steunen. Wij moeten ons ondubbelzinnig tot dit *covenant* voor gerechtigheid en vrede verplichten, zoals gedelegeerden uit Midden-Amerika en uit de Verenigde Staten dit hier in Vancouver reeds gedaan hebben, ons daarmee een teken voor het verzet tegen deze vorm van onderdrukking te zetten en om op de weg tot vrede in gerechtigheid een stap verder te komen. Wij moeten de heretische krachten verwerpen, die de naam van Christus of de aanduiding 'christelijk' misbruiken om de machten van de dood te rechtvaardigen.

Ik heb het angelsaksische begrip van verbond, covenant, onvertaald gelaten, omdat het in Engeland (Schotland!) en Noord-Amerika zo'n rijke traditie en daardoor een grote geladenheid heeft. Het woord betekent allereerst het verbond van God met zijn volk, maar altijd zo, dat de gemeenten die dit volk vormen in wederzijdse verplichting leven om zo te getuigen van Gods liefde en de kracht van Christus' opstanding. Het presbyteriaanse National Covenant van 1638 en de Solemn League and Covenant van 1643 hebben grote betekenis gehad voor de engelse emancipatoire geschiedenis. Ook heeft de gedachte van het covenant bij de independenten (congregationalisten) in Massachusetts in dezelfde tijd een grote betekenis gehad in de ontwikkeling van het Amerikaanse vrijheidsdenken. Het is een ekklesiologisch begrip, dat een wijde politieke strekking heeft en dat in de geschiedenis diepgaand gewerkt heeft. Het is een geladen en hoopgevend woord, het is rijk aan goede associaties. Het roept de fantasie wakker.

Wij zullen alleen weer belijdende kerk worden als de kerk in al haar sociale gestalten dit proces doormaakt. Duchrow¹⁵ onderscheidt, aansluitend bij H. Dombois en W. Huber, vier sociale gestalten van de kerk: a) de plaatselijke gemeente, b) de navolgingsgroepen, c) de regionale kerk, d) de universele kerk.

In het algemeen worden uitdagingen tot belijden en tot het aangaan van engagement, tot het beleven van de conciliaire gemeenschap het eerste opgepakt door de navolgingsgroepen en de universele, oekumenische gemeenschap. De navolgingsgroepen zijn onafhankelijk en mobiel en alert ingesteld. De oekumene voelt het eerst wanneer er een lid lijdt. Het gevaar is dat deze groepen en de oekumene onder elkaar blijven en vergeten de regionale en plaatselijke kerken en gemeenten te doordezemen. Reden waarom ik verschillende malen de basisgemeenten en kritische groepen in Nederland opgeroepen heb zich vooral niet sektarisch en betweterig op te stellen, maar op de kerken in te werken.

In januari 1987 heeft de sekretaris-generaal van de Wereldraad, Emilio Castro, vijf stellingen gepubliceerd over het conciliaire proces, van wederzijdse verplichting (covenant) tot gerechtigheid, vrede en bewaring van de schepping.¹⁶ Deze thesen luiden aldus:

- 1) De oproep van Vancouver 'de lid-kerken te engageren in een conciliair proces van wederzijdse verplichting tot gerechtigheid, vrede en bewaring van de heilheid der schepping' is wezenlijk een oproep aan de kerken, op iedere plaats met elkaar te spreken en samen te handelen en zich daarbij tegen de machtigen te verzetten, die gerechtigheid, vrede en de integriteit van de schepping vernietigen, en zich in al deze situaties openlijk voor het leven in te zetten.
- 2) Zo een handelen moet als een antwoord van het geloof worden begrepen – wij belijden ons geloof zo, dat wij tegenover de machten van de dood de macht van Jezus Christus als het leven der wereld zetten.
- 3) De gemeenschappelijke posities terzake van gerechtigheid, vrede en integriteit van de schepping van kerken en christenen overall in de wereld moet worden opgebouwd zowel op bijbelse uitspraken en christelijke tradities als op een zorgvuldige analyse van de eigen situatie.
- 4) Het is duidelijk, dat specifieke bedreigingen van en beloften voor het leven van plaats tot plaats verschillen, maar dat veel bedreigingen toch wereldwijd merkbaar zijn. Verder is het duidelijk, dat de bijzondere problemen, op elk der drie terreinen (...) optreden, in wisselwerking tot elkaar staan. Daarom is het nodig, het wezen van deze wisselwerking te kennen en te werken aan een gemeenschappelijk wereldwijd geldige positie van de kerken in de vragen van vrede, gerechtigheid en bewaring van de schepping en wel zowel met het oog op het belijden als met het oog op het handelen van de kerk.
- 5) Bij de vervulling van deze opgave moeten de kerken andere bronnen erbij betrekken, in het bijzonder moeten zij het werk van andere oekumenische organisaties en bewegingen benutten, en wel inclusief de bewegingen waarin vrouwen, jeugdigen en gehandicapten werken. Zij moeten ook de inzichten van andere geloofstradities en ideologieën erbij betrekken, die belangrijke bijdragen tot gerechtigheid, vrede en bewaring van de schepping kunnen leveren, en met de organisatoren en bewegingen tot de verwerkelijking van deze doelen samenwerken.

Men hoort tegenwoordig nogal eens zeggen, dat de leegloop van de kerken te wijten is aan de politieke en sociale gerichtheid van de prediking. Ik denk dat deze bewering op weinig of geen serieus onderzoek berust. Ik kan mij voorstellen, dat er iets van waar kan zijn, in zoverre de genoemde prediking niet veel meer is dan een aanzetten tot aktivisme, zonder dat ernst wordt gemaakt met wat Emilio Castro in zijn derde punt aangeeft: opbouwen op bijbelse uitspraken en christelijke tradities. Waar het om gaat is, dat de

gemeente weer de moed grijpt om de maatschappij en de cultuur in het licht van het evangelie te zetten, onder zijn kritiek te brengen, maar vooral onder zijn bevrijdende en beloftevolle perspectieven. Bemoedigend zijn een paar gegevens, die ik vond bij Leonardo Boff¹⁷. Ik geef ze de lezer door: *Als kleine indicatie voor de geloofwaardigheid van de kerk is te wijzen op een statistiek van de Pauselijke Katholieke Universiteit van Rio de Janeiro. In 1963 gaven 60% van de studenten op, dat ze atheïst waren. Als belangrijke reden werd genoemd: de kerk staat aan de kant van de gevestigde orde, die is echter onrechtvaardig en is tegen het volk gericht. Een in 1978 gedaan onderzoek gaf als resultaat: 75% van de studenten gaf zich op als gelovig. De belangrijkste reden was dit maal: tussen Medellin (1968) en (het toen nog in voorbereiding zijnde) Puebla (1979) is de kerk tot de stem van hen geworden, die geen stem hebben en heeft zich met de armen en randfiguren geïdentificeerd. Bovendien verklaarden 10-15% uitdrukkelijk: ik geloof in de kerk, maar niet in de religie.* – In 1981 waren er in Brazilië 70.000 basisgemeenten. In 1985 is het aantal reeds gegroeid tot 150.000. –

2.2. De bergrede

2.2.1. Is de bergrede politiek bruikbaar?

Als de bergrede politiek onbruikbaar zou zijn, dan is messiaanse politiek onmogelijk. Dan moeten wij afzien van iedere poging om een bevrijdingstheologie te ontwerpen. Als de boze op het veld van de politiek niet mag worden weerstaan, kan er überhaupt van geen politiek meer sprake zijn. *De bergrede is dan ook, naar de mening van H.M. Kuitert, niet bestemd voor politiek gebruik, maar voor de interne omgang binnen de kerk. De bergrede veronderstelt een kerk, die niets meer van de wereld te verwachten heeft. Zij vereist daarom een innige geloofsrelatie met Jezus en de moed om wat de wereld betreft 'drop-out' te zijn. Daar is een christen lam tussen de wolven en dat lam kan niet meer naar macht streven, en mag de boze zelfs niet willen weerstaan. Als je niets van de wereld hebt te verwachten, laat je haar over aan de geweldenaars. Dat doe je als je van macht afziet, zoals de bergrede zou eisen als zij politieke gelding had. De bergrede is echter niet kontekstueel, zij is zuiver christusprediking. Zij verschaft aan het Rijk van God geen andere entree in de wereld dan via de christelijke persoon. De messiaanse droom is niet politiek te realiseren.*

In de prediking hoeven we dan ook, volgens Kuitert, de kontekst niet te betrekken. De Twee Rijkenleer maakt dat overbodig. Eschatologisch wil Kuitert niet in de termen van nu en straks denken, maar uitsluitend in het

schema boven/beneden. De dood is politiek niet te keren. Vrede met God, geborgenheid en vergeving kunnen wij mensen ook niet bewerkstelligen. Het utopische verlangen is schoon, het stamt zelfs uit de schepping, maar het is door het christendom, zeer wijs, tot een belofte van God gemaakt, die alleen Hij, vertikaal, zal vervullen.

Kunnen wij nu geloof en politiek nog koppelen? vraagt Kuitert zich af. Het geloof en de naastenliefde leveren de christen het motief tot politiek handelen. Maar meer dan een motief kan het geloof niet zijn. Op politiek terrein gelden de algemene principes van humaniteit. Die zitten ook in de bijbelse traditie. Christenen kunnen ze dus uit de fides quae halen, al is dat niet nodig. De bijbel heeft op dit punt geen proprium. Dat ligt op het gebied van het politiek niet te verwerven heil. Wij zijn politiek op het vlak van het welzijn. En op dat vlak moet er vooral niet vanuit de fides quae principes worden aangedragen, eisen gesteld of perspectieven geopend. Dat is gevaarlijk. Op politiek terrein, in het machtsspel, gaat het om nuchtere inschatting. De God van het evangelie moet niet met de politiek worden gekompromitteerd. Toch mag het politieke veld ook niet aan het geloof worden onttrokken. Radikale kritiek uit het geloof echter moet op haar kritiek terugkomen wil het tot reëel handelen komen op politiek terrein. Het geloofsmotief blijve kritisch; het mag niet tot principe of ideaal worden verheven. Het is kritisch vanuit het politiek principieel onhaalbare: het Rijk van God dat van boven komt.¹⁸

Tot zover deze weergave van Kuiterts visie op de bergrede in het raam van de door hem aanvaarde Twee Rijkenleer. Naast instemming, zijn er bij mij veel vragen. Instemmen kan ik vooral met twee punten, die voor Kuitert kennelijk heel wezenlijk zijn. Ze zijn het voor mij ook. Gods heil omvat heel veel meer dan en gaat ook kwalitatief uit boven wat wij mensen op ons politieke en ethische programma kunnen en mogen zetten. 1)Als wij dit meerdere loslaten doen wij het evangelie te kort. 2)Als wij het op ons programma zetten begaan wij in de kortste keren verschrikkelijke misdaden. Hitler was ook doende het duizendjarig rijk op te richten! God is de gans andere, die alles nieuw maakt. Gods Rijk is dus totaal anders! Hierna echter komen mijn vragen. Die vragen kan ik pas beantwoorden nadat wij de bergrede hebben bestudeerd. Ik kom op deze vragen dan ook pas later terug. Eén vraag echter stel ik nu, omdat ik er geen antwoord op heb. Er zijn veel bevrijdingstheologen, maar ik ken er niet één, die niet probeert recht te doen aan de beide centrale punten van Kuitert. Als hij van mening is, dat het eeuwig heil wordt verkwaseld en dat het, omgezet in een ideaal, op gevaarlijke wijze wordt gepolitiseerd, moet hij ook zeggen, *wie* dat

hoe en waar doen. Temeer daar hij zich nogal kras uitdrukt. Letterlijk zegt hij: *Ik kan het niet goed aanzien, dat kerk, geloof en politiek geofferd worden op het altaar van de politiek, want politiek is niet alles.*¹⁹ Wie doet dat in ernst? Overigens zijn de gevolgen van de genoemde twee punten voor de theologie van Kuitert en de structuur ervan van dien aard, dat ik geen bevrijdingstheoloog zou kennen, mijzelf inkluis, die deze konklusies zou bijvallen. Zij volgen m.i. ook niet uit de twee punten. Wel zou het kunnen, dat Kuitert omgekeerd, wie deze gevolgtrekkingen niet deelt, alleen al daarom verdenkt of ook die twee punten niet te onderschrijven of niet in de gaten te hebben dat hij/zij ze niet kan handhaven zonder akseptatie van de Twee Rijkenleer en verticale eschatologie. Wij komen op de verdere vragen aan Kuitert terug na de paragraaf over de bergrede.

2.2.2. De nabijheid van het Koninkrijk centraal

De bergrede is een omljnd fragment uit het evangelie naar Mattheus. Deze evangelist geeft vijf keer langere stukken, waarin Jezus lerend aan het woord is. Ze worden gesloten met de woorden: En het geschiedde toen Jezus deze rede voleindigd had: bergrede (7²⁹), uitzendingsrede (11¹), gelijkenisrede (13⁵³), rede over de gemeente (19¹), eschatologische rede (26¹). Al deze stukken staan inhoudelijk onder een alles samenvattend begrip: de basileia toon ouranoon (d.i. het Rijk van God). Zo wordt door Mattheus de prediking van Jezus ook inhoudelijk samengevat (4¹⁷): Bekeert u, want het Koninkrijk der hemelen is nabij gekomen. Jezus' ontmoetingen, zijn genezingen, zijn liefdevol omgaan met de schare, zijn troosten van de vermoedigen en beladenen, zijn ontvangen van de kinderen, ja alles wat Hij doet, zijn hele weg en werk is teken dat het Rijk van God zich baanbreekt. Zijn liefde ten einde staat in de toonaard van de hoop. De proklamatie van de vreugdeboodschap: het Koninkrijk Gods is nabij gaat vooraf. Bekering is het zich heenwenden naar dat Rijk toe. Inhoudelijk is het: navolging van Jezus.

In deze kontekst moet het bergrede-fragment worden uitgelegd. Dat ook in de bergrede het Koninkrijk centraal staat, blijkt uit de vele malen dat het begrip voorkomt.

5³ en 5¹⁰: de *zaligprijzingen* worden geopend en gesloten met de belofte van het Rijk aan de armen van geest en de vervolgdigen. De andere toezeggingen overigens zijn ieder op haar beurt een toegepaste variatie van dit éne.

5¹⁹, 20: uit deze teksten blijkt, dat wie het komende Rijk wil binnengaan de tora radikaal moet gehoorzamen, op een overvloedige wijze.

5²¹⁻⁴⁸: in de reeks *radikaliseringen* (ook wel *antithesen* genoemd) wordt het woord hemel meermalen genoemd als plaats van herkomst van het Rijk.

6¹⁰, (13): in het *Onze Vader* wordt om het komen van het Rijk van God gebeden. (In de doxologie wordt beleden dat het Rijk en zijn komen alleen in Gods macht staat en Gods heerlijkheid uitmaakt).

6²⁰: hier wordt de hemel genoemd als plaats waar de mens zijn schatten moet verzamelen.

6³³: het beroemde en zeer centrale, de hele bergrede samenvattende woord: zoekt eerst zijn Koninkrijk en Zijn gerechtigheid en dit alles (waarom mensen bezorgd zijn) zal u bovendien geschonken worden.

7¹¹: de Vader in de hemel die het goede wil geven (ook dat gaat over het Rijk).

7¹⁴: de weg ten leven (d.i. de weg naar het leven in het Rijk van God).

7²¹: Alleen zij die werkelijk de wil van de Vader doen, zullen het Koninkrijk der hemelen binnengaan.

De hele bergrede wordt dus inhoudelijk beheerst door de brandende, nabije verwachting van het zich baanbrekende Koninkrijk van God. Dat Mattheus van Koninkrijk der hemelen spreekt heeft niets te maken met de voorstelling van een hiernamaals in de verticale dimensie. De hemelen zijn de plaats van herkomst van het Rijk en die plaats staat *pars pro toto* voor God die in de hemelen troont en die daar in het verborgene zijn Rijk voor de mensen bereid heeft. Dat het Rijk nabij is betekent dat deze verborgenheid in Jezus' handelen en spreken bezig is aan het licht te komen. In Hem is het koninkrijk op aarde gekomen, nog veelszins verborgen, maar toch zich reeds manifesterend in doorslaggevende tekenen en wonderen.

Nu zou men omdat het komende Koninkrijk van God centraal staat in de bergrede, juist daarom de geboden ervan als niet geldig kunnen beschouwen voor de wereld waarin wij leven. Zij die zo denken zullen zeker willen toegeven dat *basileia* een begrip is dat uit de politiek afkomstig is, waardoor de bergrede op veel plaatsen heel politiek klinkt. Maar zeggen wij: wij vinden in de bergrede dan ook eigenlijk de morele grondwet van dat toekomstige Rijk. Pas dáár en dan krijgen de woorden hun gelding. De bergrede

veronderstelt een volmaakte wereld waarin volmaakte mensen wonen. In onze wereld met haar instituties en ordeningen echter is zij onuitvoerbaar. Wie nu door gehoorzaamheid aan deze geboden het Koninkrijk wil afdwingen, zal tragisch vastlopen. Men verwijst dan vaak naar de geschiedenis van de Dopers met hun nieuwe Jeruzalem in Münster. De gerechtvaardigde afwijzing van een op de bergrede gebaseerd politiek programma, leidt zo zonder meer tot een eschatologisch uitstellen van haar politieke, ja van haar hele ethische strekking. Politiek en ethiek verdampen in een steile eschatologie!

Zo gemakkelijk zijn we echter ethisch en politiek niet van de bergrede af. Het is toch zonneklaar, dat de bergrede geen volmaakte wereld en geen volmaakte mensen vooronderstelt. Er is voortdurend sprake van allerlei dingen die onze gebroken, onverloste wereld kenmerken: onrecht, vervolging, honger, dorst, geweld. In de wereld die in de bergrede verondersteld wordt wordt gescholden, geslagen, gedood, ontrouw gepleegd, beloften verbroken, wraak geoefend, gehaat. Er zijn armen, verdrietigen, hongerigen en vervolgd. Er komt veel schijnvroomheid voor. Het geld wordt aanbeden. Mensen leven er in grote zorg om in leven te blijven, zorg voor hun eten, drinken, kleding en onderdak. Zij oordelen over elkaar, zijn jaloers, laten elkaar in de kou staan en bouwen op drijfzand. Het is toch waarachtig geen vrolijk, zeker geen idyllisch en helemaal geen volmaakt beeld dat ons van de mensenwereld wordt getekend. Veeleer is het een hard, realistisch beeld van de wereld van zonde en dood! De mening dat de bergrede niet bestemd zou zijn voor deze wereld, maar voor een volmaakte wereld zou gelden (wat een faliekante uitleg van basileia is!), is geheel en al in strijd met de tekst van de bergrede. Wie zo redeneren, zijn totaal vervreemd van de tekst.

Er is evenwel een andere konsekwent eschatologische interpretatie van de bergrede, waarvan wij wel meer kunnen leren, omdat zij, vooral ook historisch, veel sterker staat. Wij denken hierbij aan Albert Schweitzer. Deze twijfelt er niet aan, of Jezus heeft werkelijk van zijn discipelen gevraagd en verlangd waartoe hij in de bergrede oproept. Schweitzer is overtuigd dat deze discipelen, zolang zij in de nabije verwachting van het Rijk leven in dit enthousiasme de kracht zullen vinden om de geboden te gehoorzamen. De verwachting nu van het nabije Rijk is kenmerkend voor Jezus en zijn discipelen. Niet alleen bij Markus (9:1), maar ook bij Mattheus (10:23) is de Naherwartung te vinden: *Ik zeg u, gij zult niet alle steden van Israel zijn rondgekomen, voordat de Zoon des mensen komt.* Dit is

een woord van Jezus tegen zijn door hem uitgezonden discipelen. Het evangelie is dus konsekwent eschatologisch.

Schweitzer moet echter konstateren, dat deze hooggespannen verwachting op een teleurstelling is uitgelopen. Heel wat uit het Nieuwe Testament en de vroege kerkgeschiedenis is daaruit te verklaren. Wat voor ons in dit verband van belang is, is vooral, dat wij (niet in Naherwartung levenden) niet aan de ordeningen en instituties, aan de politiek en de staat voorbij kunnen gaan. In de bergrede lijkt daarvoor geen materiaal te vinden, althans het ligt niet voor de hand. Immers daar worden deze dingen souverain genegeerd, omdat men zich in persoonlijke vroomheid en geloof gereed maakt voor het Rijk. Er zal in ieder geval naar een andere fundering van de politieke en sociale ethiek moeten worden omgezien dan in de verwachting van de nabije basileia.

Het lijkt er nu zo uit te zien, dat op deze lijn van Schweitzer geldt: de bergrede kan op het niveau van de christelijke persoon inspiratie zijn tot een vroom en godwelgevallig leven op hoog zedelijk niveau; op het vlak van de instituties en de politiek zal moeten worden omgezien naar een andere, meer algemene fundering van onze ethiek. Het moment, dat de souveraine negatie van deze wereld vanwege de hoge verwachting een scherpe kritiek op, ja een oordeel over deze wereld inhield gaat evenwel teloor. Konsekwente eschatologie leidt in de systematische theologie juist tot ontoschatologisering. Dat betekent in het algemeen dat er een zeker dualisme gaat optreden, omdat het perspektief verdwijnt en daarmee het integrerend gezichtspunt.

Deze voorstelling van zaken evenwel doet geen recht aan Schweitzer. Om te beginnen laat Schweitzer de verwachting niet vallen, voorzover hij van Jezus zijn enthousiasme voor het Rijk van God overneemt. Dit betekent voor hem: de uitdaging om in aktieve liefde voor het Rijk van God te werken. De nabije verwachting betekent voor Schweitzer een *kracht* tot verwerkelijking; het vervallen van dit motief echter tast de universele gelding van de inhoud van de bergrede *niet* aan. Zonder Naherwartung blijft de bergrede toch een oproep tot een heroïsche humaniteit. Zo kan de bergrede ook vandaag nog verstaan en gevolgd worden. Schweitzer stond zeer kritisch tegenover de kultuur van het Westen, die in zijn ogen in verval was en ook tegenover wat de westerse blanke de gekleurden in de kolonies had aangedaan. Dat leidt tot de vraag of er geen konstruktieve arbeid door hem kon worden gedaan. Hij maakte zich los uit de negatieve kritiek (die nog de trekken draagt van een christelijke wereldontkenning) en gaat werken aan het

verwerkelijken van het ideaal van een geestelijke en ethische wereld in de natuurlijke, in de gegeven wereld. De liefde van Jezus immers blijft relevant ook al is de Naherwartung vervallen! In 1915 komt Schweitzer met de leuze: eerbied voor het leven. In die arbeid drukt hij liefde, overgave, medelijden, delen van vreugde en *mitsterben* uit. Hij spreekt in termen van een universele ethiek, die iedereen rationeel zal kunnen en moeten beamen. Daaruit mogen wij echter niet konkluderen, dat deze ethiek niet in de bergrede zou zijn gefundeerd. Zelf zegt hij in 1929: *De ethiek van de eerbied voor het leven is de in het universele verwijde ethiek van de liefde. Zij is de ethiek van Jezus, die in haar denknoodwendigheid is onderkend!*^{19a}

Schweitzer heeft dit absolute gebod van eerbied voor het leven nooit ingebouwd in een wereldbeschouwing. Hij was zich bewust dat de natuur en de wereld vol raadsels is: daar werkt vernietiging vaak scheppend! Hij wilde niet resigneren en koos voor een diep religieuze verantwoording voor de schepping. Zo werd hij de helpende arts in het oerwoud, die iets probeerde goed te maken van de koloniale verdrukking. Maar zo werd hij ook de man, die zich schaarde aan de zijde van de natuurwetenschappers die waarschuwden tegen de vernietigende gevolgen van de atoombom. Zie zijn Nobelprijzrede: *Das Problem des Friedens in der heutigen Welt* (1954). Ook in het appèl van 1958 stond hij zijde aan zijde met bijv. Karl Barth, die trouwens al eerder Schweitzers 'Losung' *eerbied voor het leven* in zijn KD III₄ had overgenomen (onder voorwaarde). Zij roepen op tot afzien van atoomproeven en het voeren van onderhandelingen om tot nucleaire ontwapening te komen.

Schweitzer is niet af te doen als een sentimentele dierenvriend. Zijn inzet is van grote humanitaire betekenis en heeft zeker ook politieke dimensies. Het zijn twee trefwoorden uit de bergrede die hem daarbij hebben geleid: barmhartigheid en liefde tot de vrede. Barmhartigheid verstond hij als dienst aan de lijdenden, ook aan hen die ons vreemd en niet sympathiek zijn. Liefde tot de vrede is actieve bereidheid om vrede te sluiten en vrede te bevorderen. De kerk mag niet versagen in de strijd tegen nationale hartstochten. Alleen de gezindheid van eerbied voor het leven is in staat de eeuwige vrede te bewerkstelligen. Het wezenlijke van het christendom is dat Jezus onze zedelijke wil opeist; voor onze kennis is Jezus geen autoriteit, voor onze wil daarentegen wel. Door de persoonlijkheid van Jezus worden in ons ekwivalenten van Zijn willen en hopen wakker geroepen. Ook dus van hopen! Maar de

voorstellingswereld van het N.T. met zijn Naherwartung is daarvoor niet nodig. Paulus ging ook al andere wegen: voor hem is het Rijk Gods in Jezus Christus reeds gekomen.

Het is hier niet de plaats om Schweitzer filosofisch en theologisch (ethisch) te kritiseren. Wij zullen dat dus niet doen. Waar het ons om ging was te laten zien, dat wie zich op de konsekwente eschatologie en de teleurstelling van de Naherwartung beroepen om van de gelding van de bergrede af te zijn en om haar ethos voor niet normatief te houden (voor de christen niet en nog minder voor mensen in het algemeen) de inaugurator van deze visie, Schweitzer zelf, niet aan hun zijde vinden. Dat is zelfs niet het geval, als zij wel de relevantie van de bergrede voor het leven van de christelijke persoon erkennen, maar voor de politieke ethiek naar andere funderingen omkijken. Op zijn wijze heeft Schweitzer zich ook op politiek en sociaal gebied door de bergrede laten motiveren en inhoudelijk inspireren. Dat daarbij van de eschatologische dimensie te weinig overbleef is zeker waar. Dat hangt er echter meesamen, dat Schweitzer de noodzakelijke *Lebensbejahung* niet kon plaatsen in het kader van de nieuwtestamentische eschatologie: het Rijk immers betekende het spoedige einde van deze wereld. Dat de basileia anders (niet dualistisch!) verstaan kon worden moet ons nu bezighouden.

2.2.3. Jezus zelf is het Koninkrijk

Bij nader toezien is er in de bergrede geen interimsethiek te vinden in de zin waarin Schweitzer dat bedoelde. Er wordt wel geargumenteed vanuit de komst van het Rijk, maar niet vanuit het dringende van een Naherwartung. Deze theorie vormt geen goede sleutel tot de tekst. Waarom zouden, om maar wat te noemen, vergevensgezindheid, betrouwbaarheid en liefde alleen maar gelden vlak voor het einde? Over huwelijk en familie wordt positief, zelfs minder terughoudend gesproken dan in 1 Kor. 7:1 v.v. Het ethos van de bergrede is kennelijk onafhankelijk van de (onbekende!) termijn der verwachting. Zij is evenwel geheel ondenkbaar zonder het beheersende gezichtspunt van het komen van het Koninkrijk en het geloof daarin. Zeker, er is in het spanningsveld van de nog niet geziene hoop vaak sprake van een verkorting van het perspectief. Dat is gezien de situatie van de gemeente begrijpelijk. Juist vanuit de diepte is de verwachting zo intensief, dat de tijd schijnt weg te vallen. De verkorting van het perspectief is dus niet oorzaak, maar gevolg van het brandende geloof en de radikaliteit van zijn ethos.

Wat ons moeilijkheden geeft is dat het Koninkrijk enerzijds kenne-

lijk nog verwacht wordt, maar dat het anderzijds reeds werkelijkheid is of op zijn minst bezig is te worden. In de bergrede leert Jezus zijn discipelen bidden: Uw Koninkrijk kome (Mattheus 6:10)! De kontekst leert ons, dat God zo zijn heilige naam (de faam en tendentie van al zijn daden vanouds!) waarmaakt en zijn wil (die gebleken is in de geschiedenis van het verbond met mensen) doorzet – *gelijk in de hemel zó ook op aarde*. Het Koninkrijk der Hemelen komt uit de verborgenheid van de hemel op áárde... Het Rijk is zeker een tegenwerkelijkheid tegenover de ervaren werkelijkheid der bestaande wereld. Het is geen ideële mogelijkheid, maar macht Gods die zich doorzet, werkelijkheid in dynamische zin. Elk dualisme is er echter even vreemd aan als monisme er vreemd aan is. In beide categorieën laat het Rijk zich niet vangen. Het is zó, dat in Jezus' eigen persoon, in zijn woord en daad, in zijn weg van gehoorzaamheid ten dode dit Rijk van God present is. In Hem doet de macht van God een greep naar de wereld. In Hem maakt God aanspraak op de wereld als zijn domein van ouds. Christus is het Rijk als oorlogsverklaring aan de machten. Zijn wonderen en tekenen zijn zichtbare uitdrukkingen van de beginnende totale verandering en vernieuwing. De strijd om de werkelijkheid van deze wereld moet worden gestreden door haar verandering en vernieuwing. In de bergrede roept Jezus op om Hem te volgen, zich te begeven in het krachtveld van zijn persoon en werk, zich mee te laten nemen door zijn weerloze overwinning op de machten en door de heilige drift van zijn vredebestemming. Zo worden de discipelen ingewijd in een nieuw burgerschap, het burgerschap van de basileia toon ouraanoon, dat hen uit de oude bindingen, de ordeningen en instituties haalt, dat hen uittilt boven de gedaante van de oude wereld. Zij staan nu in het krachtveld van Christus als autobasileia (als het Koninkrijk zèlf, in *persoon*), zij staan in het dynamische veld van de lijdende Messias wiens liefde over de dood en de zonde triomfeert en ze worden van een onmiddellijke verantwoordelijkheid tegenover God en de naaste bewustgemaakt door Jezus' woord en daad. Als we die verantwoordelijkheid met moderne categorieën karakteriseren, dan moeten wij haar zowel privaat als publiek (politiek) noemen.

Gaarne voeg ik hier een wat langer citaat uit Eduard Thurneysens boekje over de bergrede in.²⁰ *De bergrede is het teken van de komende wereld op die wijze dat de houding geschilderd wordt van de mens van deze komende wereld. Van de mens van deze komende wereld – ik heb heel bewust niet meer gezegd, geen meervoud gebruikt. Want hier is nog van geen meervoud sprake. De mens van de komende wereld is een mens, de*

ene mens, de mens Jezus Christus heel alleen. Zeker, in de bergrede zelf wordt in het meervoud gesproken, dus niet van één, maar van velen, ja in de grond van de zaak van ons allemaal wordt daargesproken. En de vraag duikt op: zijn wij dan al, zijn wij misschien zelf die mensen van de nieuwe wereld? En nu antwoorden wij in vol vertrouwen en volle zekerheid met ja. Maar dat wij dat zijn, – wij dàt zijn! – dit meervoud is slechts waar vanuit het enkelvoud van deze Ene. Daar staan we weer voor het inzicht: via Christus, slechts door Christus, wij kunnen rustig zeggen via crucis, slechts door zijn kruis zijn wij, wat wij zijn: kinderen van het Rijk. Wat Thurneysen hier zegt, is inderdaad terug te vinden in de bergrede zelf: het is geen dogmatische theorie die over deze rede wordt heengelegd. Waar hij het over heeft is dat grote, inklusieve ego, waarmee Jezus de zaligsprekingen uitroept over leerlingen en schare, zodat machtelozen en hun partijgangers in een nieuwe werkelijkheid worden gezet. Hij spreekt over Jezus die van zichzelf zegt: Ik ben gekòmen... niet om de tora en de profeten te ontbinden, maar om ze te vervullen (5:17). Als Thurneysen hiervan zegt:²¹ *Jezus Christus heeft als enige de wet (...) vervuld. Het op ons toekomen van dit leven van Christuswege is genade, het als zodanig zien en laten gelden alsof het ons eigen leven was (en in Jezus is het ons eigen leven geworden), dat is geloof*, drukt hij zich al te paulinisch uit. In de bergrede gaat het om Christus als onze gebieder en om onze gehoorzaamheid in dat tijdperk tussen de tijden, waardoor ons leven op aarde gekwalificeerd is sinds de komst van Christus.²² Als aan het eind van de bergrede de schare vermeld staat over zijn leer, omdat Hij hen leerde als gezaghebbende en niet als de theologen (schriftgeleerden) (7:29), dan is die *exousia* niet in een verpletterende autoriteit gebleken, maar in de moed van de prediker (zó moet het zijn!). De schare is overweldigd door het werkelijk gevolmachtigd spreken. Hij, zoals Hij is (wij mogen hier aan zijn hele weg en werk denken) is de waarheid van wat Hij zegt. Hij heeft zelf waargemaakt waartoe Hij oproept. Hij trekt allen onweerstaanbaar tot zich en betreft ze in de beweging van God naar zijn Rijk toe, zoals die in Zijn persoon gaande is. Hij is geen theoloog – een mens die over God spreekt –, maar Hij is gevolmachtigd: God spreekt in Hem.

De bergrede moet van begin tot eind worden uitgelegd als het woord van de Autobasileia: Jezus Christus, in wie God de beslissende machtsgreep doet naar de wereld en in wie hij aanspraak maakt op de mens. Daarin ligt de radikaliteit van de bergrede. God in Christus wil niet *iets* van mij, maar Hij wil mij. Hij wil niet wat te zeggen hebben in de wereld, maar Hij vaagt alle machten weg door de volmacht van zijn zoon... die deze volmacht in onmacht, deze

kracht in zwakheid volbrengt. En die ons mensen in die wonderlijke beweging meetrekt. Hij wil ons helemaal, dood voor de oude, levend voor de nieuwe wereld. Niet alleen onze gezindheid, maar ook onze daad. Voor hij echter gebiedt, zegt Hij heil toe. En als Hij gebiedt, is Hij zelf reeds ten dode gehoorzaam geweest. In Hem spreekt de onweerstaanbaar genadige God.

2.2.3.2. *Gezindheidsethiek?*

W. Herrmann heeft de bergrede verstaan als een oproep tot een nieuwe gezindheid. Het zou in de bergrede allereerst en eigenlijk gaan om een nieuwe gezindheid, afgezien daarvan in hoeverre deze gezindheid zich laat verwerkelijken. Natuurlijk, die wil moet er zijn, maar de gezindheid geeft de doorslag. Het is niet te ontkennen, dat hiermee iets belangrijks is gezien. Het is in de bergrede opvallend, dat Jezus steeds weer van de uiterlijke daad terugvraagt naar de intentie achter die daad. Zonder de daad van de doodslag kan het verbitterd hart reeds moorden! Terwijl het huwelijk intact schijnt, kan het geil-loerende oog echtbreken! Als Jezus in de bergrede laat zien dat letterlijke gehoorzaamheid aan de geboden een vlucht kan betekenen voor de geest ervan, zou een letterlijk opvatten van Jezus' eigen illustraties wel heel dwaas zijn. In zoverre lijkt het Hem inderdaad om de gezindheid van de liefde te gaan. De verwerkelijking van deze gezindheid kan verschillend zijn. Het gaat om de geest er achter.

Toch kan deze mooie oplossing geen standhouden. Zij breekt stuk op Jezus' uitspraak, dat Hij geen tittel of jota van de tora wil laten vallen. Hij zelf is ook vervuller der tora *in gehoorzaamheid*. De weg van Jezus is geen autonome gang, maar een leertroute der gehoorzaamheid van kracht tot kracht, waarop Gods wil voorrang moet krijgen op die van Hem-zelf. En zo is Hij als vervuller onze Gebieder. Daaraan kan geen autonomie van onze zijde beantwoorden. Jezus staat aan de kant van de Farizeeërs, zodra wij onze zedelijke autonomie, onze morele intuïtie, onze ethische gezindheid tegenover hun heteronome legalisme in stelling brengen. We zullen straks zien dat Jezus de tora niet reduceert tot illustratie (en dan ook schepping!) van de zedelijke autonomie, maar dat Hij met inachtneming van alle letters de woorden hoort als uit Gods mond zelf en ze uitdiept tot op de vreemde wil van God met en over ons mensen. Daar kan geen autonomie aan voorafgaan. Daar kan wel autonomie, daar kan zelfs *vrijheid* van uitgaan. Ja, daar gaat een nieuwe mens vanuit die de tora in het hart is geschreven.

De gezindheids-ethische opvatting kan verder daarom niet over-eind blijven, omdat Jezus in zijn bergrede juist geen ruimte laat tussen de gezindheid en de daad, terwijl de gezindheids-ethiek juist in die ruimte haar mooie oplossing van het moeilijke, het onvervulbare van de bergrede situeerde. Jezus leest de gezindheid, het hart, de intuïtie van het handelen af aan de concrete daden, zoals vruchten van een boom worden gelezen. Moordzucht blijkt in een scheldwoord. Vijandsliefde in een gebed voor de vervolger. Enz. De daad der gehoorzaamheid geeft de doorslag en die komt tot stand doordat de mens zijn natuurlijke gezindheid... overwint! Niet de goede bedoeling telt, maar de daad en wat die daad bijdraagt in het wereldgebeuren. De Graaf herinnert in dit verband terecht aan de bezettingstijd: toen ging het om concrete daden. Wie zich op zijn gezindheid beriep deed dat heel vaak, misschien wel bijna altijd om een verkeerde beslissing toe te dekken. We gaan tegen de geest van de bergrede in, als wij in plaats van voor deze Messias voor onze autonome zedelijke persoonlijkheid kiezen. Wij kiezen dan in feite meestal voor een vrij ongevaarlijke, in een bepaalde tijd opgeld doende zedelijkheid, een welwillendheid, die weinig of niets meer weg heeft van het adembenemende avontuur van Gods volmacht, die in onmacht wordt volbracht, waarin de *autobasileia* ons wil betrekken.

2.2.4. Schare en discipelen

Wie zijn de aangesprokenen? De bergrede richt zich tot het volk, tot de scharen. Het wordt door Mattheus heel schoon verteld: Jezus de scharen ziende ging de berg op. Het is zijn innerlijke ontferming met de verlorenen die Hem beweegt tot spreken. En sprekende verliest Hij ze niet uit het oog. Straks zijn het ook de scharen die versteld staan over Hem en zijn leer, over zijn volmacht, zijn waardigheid en zijn zeggenschap. Als Jezus zich echter heeft neergezet, zoals een rabbi zich neerzet om te leren, komen zijn discipelen naar Hem toe. Zij vormen een nauwere kring om hem heen. Zij kunnen elk woord horen, dat voor de scharen bestemd is. Zij – hoewel bij Mattheus op dit ogenblik nog niet met twaalf – vertegenwoordigen immers het hele volk. En ieder uit het volk die naar vorentreedt en de oren openzet, is discipel! Tussen discipelkring en schare is er een vloeiende overgang, is er osmose. Jezus heeft nooit geduld dat de discipelen tussen Hem en de schare, tussen Hem en de kinderen kwamen. Integendeel: Hij heeft ze als zijn apostelen het volk ingestuurd. Eerst op proef. Later voorgoed.

Zonder twijfel representeren de discipelen voor Mattheus de gemeente. Hij aktualiseert in de laatste zaligprediking de eerste heilroepen. En dan wordt er van de gemeente in de tweede persoon, dus in een direkte aanspraak, door Jezus gezegd: zalig zijn jullie wanneer men je smaadt en vervolgt en liegende allerlei kwaad van je spreekt om Mijnentwil! Het gaat daar dus over de benauwenis van de gemeente, die wordt vervolgd, nog niet door officiële instanties, maar door roddel en achterklap. Dat betekent wat de Duitsers noemen: *Rufmord*. Het slachtoffer van zulk slecht gerucht verliest zijn plaats in de gemeenschap, wordt uitgestoten. Onder de toenmalige verhoudingen is dat levensbedreigend. Waarom die agressie? Omdat de discipelen van Jezus onderwijs hebben gekregen met het oog op de scharen van vermoeders en beladenen. De gemeente hoort van het begin af samen met het volk; zij is er voor de anderen, zij is er voor de mensenwereld. Haar boodschap staat dwars op sociaal-politieke programma's van deze wereld die vrede beloven door strijd, en die vrijheid stichten met de knoet. Daarom verschijnen de discipelen als verstoorders van de vrede, als vreemdelingen. Bonhoeffer heeft ons op het hoogtepunt van de nationaal-socialistische overwinning gevraagd: *Waarom moet de gemeente van Jezus bij zoveel feesten van het volk, waaronder zij leeft, buiten staan? Begrijpt zij misschien haar medemensen niet meer? Of is zij tot mensenhaat en mensenverachting vervallen?*²³

Dat vinden wij bij Paulus ook in het aan de bergrede verwante stuk Rom. 12 en 13, m.n. in 13:13: niet meedoen aan de brasserijen en drinkgelagen, de wellust en losbandigheid! Afzijdig blijven dus van brood-en-spielen! De achterdocht en het kwaad gerucht dat juist de messiaanse gemeente die er voor het volk en voor de wereld is, zou lijden aan een diepe haat tegen het menselijk geslacht (odium *humani generis*²⁴) is heel oud. Het is het lot van een gemeente die er werkelijk ernst mee maakt die wonderlijke gekruisigde Messias onder het volk te vertegenwoordigen. Zoals Bonhoeffer het noemde: Christus als Gemeinde existierend²⁵ en dus een gemeente die, als Hij, er voor anderen is. Zo'n vrijwillig aangeboden dienst is zelden welkom. En de boodschap is vreemd, zo anders dan wat voor demens van nature gelding heeft. De gemeente is *spelbreker* net als Jezus was. En zij zal evenmin ongestraft blijven als haar Heer.

Dat de gemeente er als apostolische gemeente voor de wereld is, hoeven wij hier niet te herhalen. Dat de gemeente niet ongebroken werelds is, maar als gemeente van Christus in zijn dienst is, brengt mee dat het christelijke als het buitengewone, het andere, het niet

reguliere, niet vanzelfsprekende verschijnt, maar tegelijk toch ook als het alledaagse, dat in het leven van iedere dag zichtbaar moet worden. Navolging van Christus vindt in de wereld plaats: Christus zou alleen zijn als de leden van de gemeente niet voor elkaar en voor anderen Christus zouden willen zijn. Niet omdat zij zich met Hem identificeren, maar omdat Hij zich met hen identificeert. Zij volgen Hem daarom na in zijn liefde en solidariteit tot het einde met de schare.

2.2.4.1. Raadgevingen voor drop-outs?

Als wij dit goed verstaan, begrijpen wij ook dat de onderscheiding tussen zogenaamde geboden en raadgevingen (*praecepta et consilia evangelica*) niet bruikbaar is en zeker ook niet op de bergrede kan worden toegepast. Het is een onderscheiding die sinds de Middeleeuwen in de Katholieke kerk gegolden heeft. Ongehoorzaamheid aan een gebod is zonde, maar met een raadgeving staat het anders: als je die niet opvolgt, zul je minder van het goede verwerkelijken, maar geen kwaad stichten. De raadgevingen worden derhalve vooral opgevolgd door mensen die zich uit de wereld terugtrekken in het klooster, door mensen die een bijzondere graad van heiligheid trachten te bereiken. Het leven volgens de raadgevingen van de bergrede wordt een zaak van bijzondere (zelfs misschien: overtollige) verdienste, van kloostergeloften en van terugtrekking uit de wereld.

Zo leeft dat in het bewustzijn van veel mensen, katholieken, maar ook van veel protestanten. Het gevolg is dat het geweten in slaap wordt gesust, het gaat immers in de bergrede om iets extra's, dat in ieder geval in de wereld niet haalbaar is. Zo werkt deze onderscheiding in de hand dat Jezus' ethos als wereldvreemd wordt gezien, geschikt voor drop-outs, geschikt op zijn hoogst voor inter-christelijk gebruik, maar ongeschikt in de wereld. Daar gaat het naar andere maatstaven toe.

Hiertegenover moeten wij vasthouden, dat de door Jezus' bergrede aangesprokenen, de scharen en de discipelen zijn en wel als bij elkaar behorende grootheden. Jezus heeft zich met zijn discipelen niet teruggetrokken in de stilte van een academie, maar trok met hen door het land, verkeerde met hen onder de mensen, begaf zich in hun gezelschap in het hart van politiek en religie: de stad Jeruzalem, buiten de grenzen waarvan hij werd omgebracht. De gemeente is het horende, het gehoorzamende, het de Messias in zijn lijden navolgende deel van de schare als *pars pro toto*, als licht op de

kandelaar, als zoutend zout. Juist met dat wonderlijke ethos van het kruis, dat alle vijandschap doorbreekt, maar dat in de ogen der wereld dwaas en ergerlijk is, heeft de gemeente in de wereld (maar niet op de wijze van de wereld) à la Christus te zijn. Als zij het zou willen ontvluchten, dwaas en ergerlijk te worden bevonden, verdacht te zijn, voor naïef maar tegelijk toch voor gevaarlijk te worden versleten, zou ze onder het kruis moeten wegvluchten, dat haar te dragen is opgelegd. Het sterke van het ethos van de bergrede is, dat het uiterst troostrijk en bemoedigend is voor de armen, de hongerigen en dorstigen en hun partijgangers, omdat dit ethos hen overeind houdt, een moreel biedt in vervolging en benauwenis. Het schenkt aan de gemeente de volmacht in de onmacht – van Christuswege. De bergrede is *alleen* verstaanbaar in de wereld, maar dan wel alleen voor hen die daar achter de slaaf der slaven Jezus aangaan om Hem als Heer te erkennen. Ja, het is werkelijk zo – om de bergrede te verstaan zal de gemeente metterdaad moeten geloven dat de weerloze onmacht van de Gekruisigde een machtiger macht is dan die van de machten dezer wereld, die aan zichzelf ten ondergaan.

Zolang de kerk het ethos van de bergrede buiten het gewone leven bant, zal haar moraal zich niet van het humanisme onderscheiden, ook al wordt deze christelijk gefundeerd. Zo'n moraal kan misschien niet gemist worden, maar de christelijke fundering is overbodig. Als de kerk echter de bergrede laat gelden ook in de wereld dan komt niet alleen wat in de wereld kwaad maar ook wat goed heet in konfrontatie met de wil van God. Dat is de radikaliteit van de bergrede: de ontmaskering, veroordeling en overwinning van het boze dat bestaat in de *kennis van goed en kwaad*, als een spanning waaruit de mens zichzelf wel verlossen kan.

2.2.5. *De zaligsprekingen*

Jezus heeft de scharen in het oog en in het hart als hij zijn mond opent. Het eerste wat hij doet is die afgematte, gedemoraliseerde mensen een hart onder de riem steken. Hij doet dat vanuit zijn rotsvaste geloof in de beloften van Zijn Vader. Hij verstaat kennelijk Jesaja's woorden als een persoonlijke opdracht: *Sterkt de slappe handen en verstevigt de knikkende knieën. Zegt tot de versaagden van hart: Weest sterk, vrees niet; zie uw God zal komen* (Jes. 35:3 en 4). Daarom begint Hij luid acht maal uit te roepen: *o jullie welgelukkingen! heil en zegen!* De roep in de tweede persoon (direkt aanroepend dus) is wel de oorspronkelijke vorm. Deze vorm is bij Mattheus

alleen bewaard, merkwaardigerwijze, in de later toegevoegde, op de gemeente slaande, negende heilroep. Zo begint de bergrede net als de decaloog met toezegging van heil. Want de godsgemeenschap wordt niet *gefundeerd* door ethisch gedrag. In de decaloog is er de proloog, waarin God zelf, zich voorstellend, herinnert aan zijn belofte (Ex. 3), aan zijn reddende (Ex. 14) en zijn helpende daad (Ex. 16 v.): *Ik ben Adonai, jullie God*. Zijn bevrijding is de grond, waarop God 'jij' zegt tegen de mens, hem roept en aanspreekt, hem oproept en aanspraak op hem maakt. Zo ook in de bergrede! Als er straks geboden klinken wordt er niet onderwerping aan een vreemde wet geëist, maar wordt er opgeroepen tot bedachtzaamheid, tot indachtig zijn van het heil en worden er punten van oriëntering gegeven, voorbeelden ter onderwijzing, hoe aan een leven in overeenstemming met dit toegezegde (en in de toezegging al presente) heil kan worden gestalte gegeven.

Heilroepen kent het Oude Testament al. Vooral in de wijsheidsliteratuur; daar worden mensen gelukkig geprezen, die zich aan de regels der wijsheid houden. In de psalmen wordt aan de pelgrims heil toegeroepen. Juist in dit toeroepen van heil is Jezus de gevollmachtigde, over wie de schare zich straks zo innig verwondert. Hij roept het heil over de schare af. En wel met volmacht. Zijn tijd, de tijd van de aanwezige bruidegom, is heilstijd, uitgeheven boven alle andere tijd. Aanwezig is Hij bij hen, de armen, treurende, kwetsbaren, hongerigen en dorstigen en dáárom: heil hun! Het gaat dus om een direkte toezegging van heil aan allen die oren hebben al kunnen ze misschien niet horen. Voorwaarden worden niet gesteld. Hoe is het gesteld met de armen, hongerigen en wenen- den? Welgelukzalig zijn ze! Dat zegt Jezus met volmacht: het is een scheppend woord, het bezweert, het is *stichtend* in de eigenlijke zin van het woord. Het is een woord dat zich gehoor verschafft, het doet de oren opengaan. Als we dit roepen uit de diepten van het heilandshart losmaken van deze volmacht en er een algemene regel van maken, dat het allen die het nu slecht gaat, ooit in het hiernamaals goed zal gaan, vervalsen wij Jezus' woord. Hij belooft geen compensatie in het hiernamaals, maar roept de onthulling van Gods Rijk af over de levens van deze geplaagden. En Hij weet zich geroepen dit Rijk in persoon in deze levens te mogen en te moeten zijn. Als daarom ten dode gedoemde heeft zijn roepen de macht van witte magie, de kracht van bidden dat reeds ontvangen, zoeken dat reeds vinden is (Matth. 7:7). Komt allen tot Mij die vermoeid en beladen zijt en Ik zal u rust geven! (Matth. 11:28). Dat is Zijn hoge woord! Zo aangeropen, zo ge-

zegend, wordt de mens nieuw, wordt hij geheeld, want het Rijk Gods is over hem gekomen.

Wat voor mensen ziet Jezus in de scharen? Zijn blik is scherp. Het is geen grauwe massa voor Hem deze mensenzee. Hij ziet ze: de armen, de treurende, de hongerenden, de dorstenden, de vervolgden. Hij noemt ze bij name en voor ieder van dezen laat Hij het Koninkrijk in eigen belichting zien. De treurende zullen vertroost worden. De hongerenden verzadigd (waaruit ook blijkt dat gerechtigheid voor hongerigen brood is, allereerst brood). En al deze dingen zijn gaande, het evangelie getuigt ervan. Er wordt over gesproken in het zogenaamde *passivum divinum*, dat wil zeggen in het Jezus-gebeuren is het God-zelf, die zijn Rijk doet aanbreken, die de tranen droogt, en brood geeft en water om niet. Jezus ziet ook: de zachtmoedigen, de barmhartigen, de reinen van hart en de vredebrengers. Niet alleen zij die er het ergst aan toe zijn worden onderscheiden, maar ook zij die zo helemaal niet passen in het schema van deze wereld, de zwakken, de naieven, de kwetsbaren. Het zijn in de ogen der sterken de minkukels. Alles wordt anders! Jezus staat borg. Wee Hem! Wee deze heilroeper! Wee zijn volgelingen!

Twee dingen zijn van het hoogste belang voor een goed begrip. *Ten eerste:* van deze zaligsprekingen mag niet (heimelijk) weer een lijst van morele deugden gemaakt worden. De heilroepen gaan aan de geboden vooraf, omdat de indikatief aan de imperatief voorafgaat, het evangelie aan het gebod (tora=evangelie+gebod), het nieuwe zijn aan het nieuwe handelen, de waarheid aan het wandelen in de waarheid. De zaligsprekingen roepen scheppend de werkelijkheid op van waaruit radikale gehoorzaamheid mogelijk wordt. De bergrede staat in het *volle* evangelie van Mattheus! *Ten tweede:* van de zaligsprekingen mogen geen hemelse compensaties worden gemaakt. Dat zou betekenen dat de miserabelen en zwakken uit deze wereld worden gered. Bij Jezus gaat het over *de mens in de wereld* en *de wereld om de mens*, die in één goddelijke beweging worden veranderd. De armen en zachtmoedigen worden in de wereld gered – de wereld wordt zo anders dat de zachtmoedigen erin passen, zij beërven het aardrijk. En in *die* zo vernieuwde wereld zullen de armen van goederen vervuld zijn. Er zit een beslissende politieke dimensie in het evangelie en die heet: Koninkrijk van God. Compensatie zet iets *tegenover* het leed, dat er tegen op zou wegen. Jezus roept heil uit uit de diepten! *Onze*, zegt Olav Hartman in een preek (1954), *onze hele schone en rustige wereldorde breekt stuk (...)* als een wetende het zwijgen niet meer verdraagt en uit de

*diepten van de wereldnood roept.*²⁶ Jezus is geen Messias voor hen die in het schema van deze wereld passen: de strevers, de ijverigen, de doorzetters, de tevreden. Zij konden hem ook niet als Messias zien. Hij zegt de zaligheid, het heil zit in deze wereld ergens in de duisternis, de hemel zit ergens in het ongeluk. Jezus staat met zijn lichtende ogen in de duisternis en wat hij daar ziet wordt hier openbaar. Hij is in de duisternis omdat hij er echt voor de mensen is. En daar gaat het dan straks ook over in de geboden: ook wij moeten leren begrijpen in wat voor wereld we leven. Ook wij moeten ons laten storen door de miserabelen en zwakken. Dat is de *zakelijkheid* van de bergrede: de heldere blik voor onze werkelijke situatie. Van die dag af aan ben je schuldenaar van de ander. Van die dag af aan sta je borg. Het hoeft nauwelijks meer geboden te worden: het is vrucht van het aangeraakt zijn door deze roepende Jezus. Voorgoed ben je uitgedreven uit het krampachtige privaat-leven. Je staat met de gemeente tussen de schare, in de nacht der wereld – in de nabijheid van Jezus, roepend van heil. Het leed zal worden verzwolgen in de overwinning.

Alleen al om één vergast kind in Auschwitz moet de hele wereld in al haar delen en structuren veranderd, ja herschapen worden. En tegelijk (overvloediger nog geldend): slechts één Tsaddik bewijst reeds, dat in, vanuit en tot God alle dingen nieuw zijn. Zalig wie gezien is in de ogen van deze Rechtvaardige!

2.2.5.1. Zondekennis?

Du kannst, denn du sollst (je kunt, want je moet) zegt de grote wijsgeer Immanuel Kant. Dat veronderstelt een redelijke afstemming van de zedelijke plichten op de menselijke mogelijkheden. Daarover zijn we het in het klimaat van onze cultuur wel eens: een mens is alleen verantwoordelijk voor zijn daden als er bij hem van vrijheid en mogelijkheid sprake is. Hij is niet verplicht tot wat hij niet kan. Hij is niet verantwoordelijk voor waartoe hij is gedwongen. Dat een mens een verantwoordelijkheid zou kunnen hebben die uitgaat boven zijn natuurlijke vermogens is iets waarvan in onze liberale filosofie niet wordt gedroomd. Maar is zo'n verantwoordelijkheid er ook niet tussen hemel en aarde? De bergrede zegt: ja, die is er wel! De radikale eisen van de bergrede betreffende liefde, barmhartigheid, betrouwbaarheid spitsen onze zogenaamde humanitaire waarden (die wij als algemene redelijke principes van nature kennen, althans menen te kennen en het is niet helemaal onwaar), spitsen die waarden zo zeer toe: concreet, tastbaar, di-

rekt, radikaal, dat ons geweten ervan schrikt. De reactie kan zijn: dit is overdreven en overspannen en daarom gevaarlijk.

Nietzsche was die mening toegedaan: hij verwierp deze moraal omdat zij de mens van zijn radikale vrijheid berooft. Hij had, zei hij, in de fabriek gekeken waar idealen als vergeving en opofferingsgezindheid worden gemaakt. Achter barmhartigheid en naastenliefde zit de geheime wens tot heersen van een onmachtige slaaf, die van zijn noden deugden maakt. Daarom gaat het spreken van vergeving altijd met zweten gepaard. Nietzsche verwierp de bergredemoraal als produkt van ressentiment. Hij koos voor de radikale vrijheid, de wil tot macht, de eenzaamheid van de aristokraat. Ook Marx verwierp de christelijke moraal: hij wilde de geketende slaaf wakker roepen uit zijn opiumroes, hij moest immers de strijd voeren tegen zijn uitbuiters, de eigenaars van het kapitaal. Daartoe moet hij een reële blik op de toestanden hebben en niet van hemelse compensatie dromen. Hij moet zich ook de heersende ideeën inzake ethiek niet laten opdringen, want dat zijn de ideeën der heersers. Marx vreesde dat de christelijke moraal de proletariër gevangen zou houden in een kwaad geweten, zodat hij zich niet zou inzetten voor zijn eigen bevrijding. En daarom verwierp hij de christelijke religie met haar moraal en al. (Daar zit overigens een andere kant aan die ik eerder behandeld heb (1.2.2. en 1.4.4.)). Bij Marx immers komt er in de beroemde opiumtekst een ethiek (kategorische imperatief, zegt hij zelf, Kant lichtelijk ironiserend) uit, die een reactie lijkt op een verenging van de christelijke moraal tot innerlijkheid en gezindheid. Hij zegt namelijk: de imperatief luidt, alle toestanden omver te werpen waarin de mens een geknecht, verlaten en verachtelijk wezen is. Dat is een belangrijke korrektie op nogal wat zogenaamde exegese van de bergrede. Bij Nietzsche trouwens is er ook een andere kant. In de *schenkende Tugend* heeft hij iets ontdekt, dat hij in de bergrede had kunnen vinden: gerechtigheid die abundant, die overvloedig is, zonder spoor van wrok of dubbelzinnigheid. Het gaat in de bergrede niet zo schraal en niet zo zuur toe als Nietzsche denkt. Kennelijk staat er tussen Nietzsche en de bergrede een weinig profetisch, weinig aards onoudtestamentisch christendom dat hem het zicht beneemt. Nietzsche vond het O.T. wel *sterk!* En ook *trouw aan de aarde*.

Maar het is niet deze verwerping van de bergrede in naam van de zelfhandhaving, de bevrijding en het zelfrespekt van de mens, die ons hier moet bezighouden. Het gaat ons veeleer om het omgekeerde. En dat omgekeerde is het schrikbeeld waar Nietzsche en

Marx (zij niet alleen) tegen waarschuwd: de mens laat zich door het radikale gebod van de bergrede zijn zelfrespekt en zijn vrijheid ontnemen! Hij geeft zichzelf op. Zijn geweten zal nooit meer goed zijn. Het is stukgebroken op de hoge eis van het radikale gebod. De bergrede heeft met zijn bovenmenselijke eisen de mens voor zichzelf onmogelijk gemaakt. Hij moet wat hij niet kan. En toch moet hij. Zo breken zijn laatste krachten stuk. Hij geeft zich over aan de machteloosheid. Voor God kan hij niet diep genoeg zinken. Zijn trots wordt afgebroken tot de laatste steen. Hij is een worm. En als worm mag hij misschien geloven, dat de ontfermende God hem niet vertrapt.

Verdienen echter doet hij niet beter. Hij is des doods schuldig, ja de verdoemenis deelachtig. En zo uitgeleverd aan de vrijmacht des Heren.

Laat men niet menen, dat ik ook maar voor een greintje ironisch ben. Dit aspekt moet aan de orde komen. De verabsolutering ervan is verwoestend. Maar het negeren ervan ook. Terecht zegt De Graaf: *De botsing (tussen geweten en gebod) is zo hevig geweest, dat men in het gebod voortaan alleen nog maar de tot schuldbesef oproepende verdoemdiging hoort. Deze oprechte gebrokenheid van hart is het pijnlijke geheim van menig christen.*²⁷

In de protestantse theologie worden aan de werking van de wet drie aspekten onderscheiden. Onder het eerste aspekt overtuigt de wet van zonde (men spreekt wel van de *usus elenchticus*) en is zij een tuchtmeester tot Christus (daarom spreekt men ook wel, hetzelfde aspekt bedoelend, van de *usus paedagogicus*). In de lutherse orthodoxie ligt het aksent vooral op dit eerste aspekt. Daarnaast wordt onderscheiden het politieke aspekt: de wet – hier wordt vooral gedacht aan de decaloog en de gulden regel – is ook de wet die door de staat om orde, vrede en recht onder zijn burgers te handhaven moet worden gerespekteerd en afgedwongen (dit aspekt heet de *usus politicus*). De lutherse traditie denkt hierbij – in het kader van de Twee Rijkenleer – vooral aan de tweede tafel van de decaloog, die zich dekt met het natuurrecht. De gereformeerden betrekken er ook de eerste tafel bij, zij zijn immers meer theokratisch ingesteld. Bij hen ligt evenwel het aksent vooral op het derde gebruik van de wet, n.l. als regel der dankbaarheid. Dit gebruik wordt *usus tertius of didacticus* genoemd: het heil in Christus wordt door de gelovigen beantwoord in een leven van dankbare gehoorzaamheid. Deze theologische schoolmeesterij is even nodig omdat de genoemde begrippen ons een kader bieden waarin wij over het gerichtskarakter van de bergrede zo kunnen spreken, dat wij recht doen aan deze

oordelende funktie zonder in een verabsolutering van dit aspekt te vervallen.

Wat theologisch, maar vooral pastoraal volkomen onverantwoord zou zijn, is dit *pijnlijk geheim van menig christen, zijn oprechte gebrokenheid van hart* weg te redeneren. Daar is niemand mee geholpen. Ook op de bergrede kan de reactie zijn: de rede is hard, wie kan haar aanhoren (Joh. 6:60)? Wie hoort in zijn gemoed Jezus nooit zeggen: zou jij ook maar niet weggaan? (Joh. 6:67). En dan blijf je toch, want Jezus heeft woorden, waardoor het leven boven onrecht en geweld, ja boven de dood wordt uitgetild, woorden van eeuwig leven (Joh. 6:68). Maar blijvend besef je weer, wie ben ik, dat ik de weg zou gaan achter deze leidman en voleinder van het geloof aan? Het woord is hard! En nu kan het zover komen, dat dit het een en het al wordt, dat er alleen nog maar verdeemoediging is, schuldbesef dat tot een kompleks wordt, angst voor verwerping. Hierop kan dan de theologie op een morbide manier gaan inspelen. Het eerste van de drie aspekten, de *usus paedagogicus*, wordt primair gemaakt; het krijgt voorrang: *éérst* moet je beseffen, dat je dood ligt in misdaad en zonde. Dat moet aan alles voorafgaan. Er kan zelfs een zekere wedijver tussen de zondaars ontstaan, wie wel het diepst door deze krochten heengaat!

Hierop nu hebben wij het grootse, het weidse, het tedere en troostende antwoord van de Messias der bergrede vernomen. Voordat er maar één gebod, één ethische onderwijzing uit Zijn mond komt, heeft Hij, met de schare in het oog en in het hart, reeds achtmaal heil! heil! geroepen. Die verdeemoediging, dat zondebesef kan en mag nooit het eerste zijn. De volgorde is: evangelie en wet – nooit andersom. Wij worden tot leven gewekt, herboren door zijn *wederbarende genade* (mooie uitdrukking onzer vaders) – en als wij daar staan, onder de berg, veranderd en vernieuwd, krijgen we van Hem onderwijs in het leven der vrijheid, worden ons de uitwegen der liefde gewezen uit alle knechtschap. Deze woorden van eeuwig leven, deze geboden, kunnen nooit de bedoeling hebben *dodelijke wet* te zijn.

Dit betekent, dat er theologisch twee dingen helder moeten worden gezegd. *Het eerste is*: de wet, in haar drievoudige funktie, gaat niet vooraf aan maar volgt op het evangelie. Dat dit met het derde gebruik (regel der dankbaarheid) het geval is, is vanuit de zaak zelf duidelijk. Maar het geldt ook van het politieke gebruik (daarover gaat in feite dit hele boek: de verkondiging van het evangelie zet het korrektie- en aanvullingsbehoefte natuurrecht in het messiaanse licht!) en van het pedagogisch gebruik. Ook dat is, als wij beter

toezien, vanuit de zaak zelf logisch: wat is een gericht, wat is een schuldbesef dat wordt geforceerd door het opleggen van onvervulbare geboden? Is een als niet-vervulbaar gekoncipieerde wet ernstig te nemen? De vraag stellen is haar beantwoorden. In deze perversie ligt de oorzaak van wat Nietzsche slavenmoraal noemde! Als na de vooropgaande heilroepen, die de toon aangeven, de radikale geboden klinken, worden die gegeven *om ze te doen*. Dat geldt zo ook voor de tora (Dt. 6:1). Als gebieder onderwijst Jezus het leven der vrijheid. Hij leert de zaliggesprokenen om in hun situatie van vervolgd worden, van gediskrimineerd en veracht worden, van uitgestoten zijn moreel overeind te blijven door de oude traditie opnieuw terug te voeren tot de exodus-wil van Adonai (de God van het: Ik ben...!).

Dat onderwijs wil beantwoord zijn met *konkrete daden* en die, op hun beurt, getuigen van een *gezindheid*. De vrijheid is tot vrijheid gegeven. Paulus heeft dat eens zo uitgedrukt: opdat wij waarlijk vrij zouden zijn, heeft Christus ons vrijgemaakt (Gal. 5:1).

Deze eerste theologische korrektie voert tot *een tweede*. De zogenaamde derde funktie van de wet, de usus tertius, is primair. In de konkrete daden van de discipelen – de hóórders uit de schare – wordt het geschonken heil vruchtbaar. Zij richten tekenen op van het Rijk en getuigen zo van de in Jezus doorgebroken Godsregering. Dat werkt kritisch in op het tweede gebruik van de wet (de usus politicus). Want pas als de in de wereld geldende ethische en juridische principes en ideeën in het licht komen van hun oorsprong in de wil van deze gans andere God komen ze uit boven hun ideologische, hun zelfrechtvaardigend karakter. Geen christen overigens die de usus politicus niet nodig zou hebben. Ook een christen moet in het gareel worden gehouden! Maar ook: geen burger die niet ook tot de usus tertius is geroepen. Pas als dit beseft wordt, komt de politiek in beweging en blijft ze in zweving.

De radikaliserings of antithesen, die op de zaligsprekingen volgen, diepen de geboden uit tot op de heilswil van God. Daardoor worden de vromen losgerukt van de zelfverzekerdheid die hen vaak kenmerkt. En zo komen we dan tenslotte terug op het zogenaamde eerste gebruik van de wet, het pedagogische. Ongetwijfeld worden wij door Jezus' gebieden verdeemoedigd, breken zij *onze* geest, verbrijzelen ze ons hart (Ps. 51). De religieuze zekerheid wordt afgebroken. Wij kunnen ons niet verschansen achter onze formele gehoorzaamheid, achter onze observantie. Het gewone is te weinig: overvloed, abundantie, '*schenkende Tugend*' wordt van ons gevraagd. De wil van God in de geboden wordt ons geopen-

baard in de weg en het werk van Jezus. Wat God van daaruit voor en met ons wil is zo nieuw, zo anders, dat het verre uitgaat boven onze zedelijke vermogens en breed uitwaaiert buiten de aktie-radius van onze vrijheid. Ter *verantwoording* geroepen door Jezus worden wij aangedaan met een obsessie van *verantwoordelijkheid*, want wij staan in den vervolge borg voor elk die ons aanziet.

Over wie het heil is uitgeroepen, worden nu *geheiligd* en dat is een pijnlijk proces, te vergelijken met een opnieuw geboren worden, een opnieuw ter wereld komen. Het is een zaak van dagelijkse bekering. In die dialectiek speelt dan ook de verdedoeding een rol. Zij kenmerkt ook de discipel: die is geneigd de anderen uitnemender te achten. Ongetwijfeld ontleend aan het beeld van de wedergeboorte, is er in de theologie in dit verband sprake van *mortificatio* en *vivificatio*, van de dood van de oude en de opstanding van de nieuwe mens. Zo voltrekt zich in het leven van de enkeling voor God een analogie van Jezus' verhaal. Ook hier geldt: de levendmaking, de opstanding van de nieuwe mens is het primaire. Daar gaat het om! Daar leven we bij. Er moet een voortdurende strijd gevoerd worden om boven het schema van deze wereld uit te komen, de konsumptief overprikkelende begeerten te overwinnen, de knechtschap onder de machten te leren negeren, de zelfrechtvaardiging van de moraal te boven te komen. Dat is de *innerweltliche Askese*, de nieuwe levensstijl, de kulturele ongehoorzaamheid (Kist), die van de discipel gevraagd wordt. De radikaliseren hebben juist ook deze zin: ons weg te jagen uit het veiligste bastion van de *oude Adam*: de religieuze en morele zelfhandhaving. Zo zit er een verdedoeding in het hart van de messiaanse mens: zijn geest is gebroken, zijn hart verbrijzeld. Daar is hij echter niet op gefixeerd, het is de pijn van het voorgoed voorbijge verleden. Hem is een rein hart geschapen en in zijn binnenste een vaste geest vernieuwd (Ps. 51). Dat is het blijde geheim in zijn pijn. Wij worden verdedoedigd, maar niet kapotgemaakt: de nieuwe mens is de herschapen geschapen-mens. Het grote gebeuren is, dat zaliggesprokenen naar de wil van God de messiaanse vrijheid vieren in daden van liefde, in dienst aan de wereld. De deelname aan dat gebeuren trekt in de ziel van een discipel een spoor van deemoed: Christus Jesus ipse semper maior!²⁸

2.2.6. Radikalisering van de geboden

Men spreekt wel over de zes *antithesen* als het gaat over Mt. 5:21-48. Dan gaat men ervan uit dat de formule, waarmee de spreuken

worden ingeleid *ongehoord* is: *máár* Ik zeg u... Het woord zou ingaan tegen de joodse interpretaties van de betreffende geboden. Het aksent zou liggen op de tegenstelling (*máár!*) en op het gezag waarmee Jezus (rabbijnse uitleg en discussie ver te boven gaande) zijn verscherpingen en korrekties voordraagt (*Ik*). Het komt mij onwaarschijnlijk voor, dat dit korrekt is. Er is tot de ouden gezegd, moet worden vertaald (als wij het passivum divinum in het aktief mogen omzetten): *God heeft tot de ouden* (= de Sinai-generatie) *gesproken* en dan volgt steeds met slechts een halve uitzondering (43) een woord uit de tora (uit de decaloog of uit een ander gedeelte). Als Jezus daarop reageert met zijn *egò dè légoò humín* moet dit *dè* niet met een nadrukkelijk *maar* worden vertaald; dus wel met: *en ik zeg u...*, hetgeen een goede vertaling is van het hebreeuwse: *wa-ani omèr lachèm* (Ed. Lohse), wat geen weerspreking van *maar* een toelichting op de tora pleegt in te houden. De inhoud der antithesen geeft ook geen aanleiding deze tegenstelling te aksentueren. Ik spreek daarom liever van radikaliseren.

Gaarne herinner ik hier aan, wat Robert Raphael Geis in zijn rede op de Kirchentag 1967 over *Christenen en Joden voor de Bergrede*²⁹ heeft gezegd. *De exegeten plegen de verhouding van Jezus tot de tora diepgaand te behandelen, waarbij zij de bergrede tegenover de tora profile- ren als de verscherping, overtreffing, antithese of diepste uitleg ervan. Zij zijn allemaal christenen en het gevolg is: het verschil tussen tora en bergrede is identiek met die tussen jodendom en christendom. Want Jezus hoort bij ons en niet bij de joden. De tora wordt zo de positie van de joden en de bergrede de positie van de christenen. Dat leidt tot een vervalsing van het perspectief, waarvan men zich niet krachtdadig genoeg kan losmaken. Het zogenaamde tekort van de tora van het jodendom dat Jezus zou aanwijzen is helemaal niet specifiek. Wettisch denken, overwoekering van Gods wil door menselijke fixaties, werkgerechtigheid, liefdeloosheid in naam van God, verlies van de vrijheid voor God, opoffering van de naaste aan de letter, aan de norm, aan de institutie, dat vind je toch net zo in het christendom. Jezus' kritiek raakt het christendom evenzeer als het jodendom. Verder dienen christenen het tot zich te laten doordringen dat er van Mattheus' opvatting van de bergrede als levensorde voor de christelijke gemeente niet veel of niets is terechtgekomen. Denken wij werkelijk dat een middeleeuwse jood in de christelijke wereld de mensen naar dit nieuwe levensgebod, eschatologisch existierend zag leven? Hij zag: het wilde leven der oude goiim een beetje in toom gehouden door wetten die ver beneden het niveau van de bergrede lagen. Deze jood is waarachtig niet in de verleiding gekomen om het christendom moreel hoger te schatten dan zijn eigen traditie. Altijd weer zal het de vraag van het jodendom aan het christendom*

zijn: staat de bergrede alleen op papier of wordt zij tot richtsnoer van de kerk en de gemeenschap? Tot zover de kritische notities van R.R. Geis.

Heeft ook K.H. Miskotte ons niet willen tonen, dat het jodendom daarom door Hitler en zijn trawanten kon worden vervolgd en vermoord, omdat er bij de door Jezus gestoorde, maar toch nog wild levende heiden een diepe wrok zat (en zit!) tegen het volk van de tora? Dat volk heeft het geweten uitgevonden, schreeuwde Hitler. Met het geweten werd dus dit volk uitgeroeid. De vraag van het jodendom aan de kerk is inderdaad steeds weer die naar de praxis en die naar de eschatologische existentie: de innige verwachting van het Rijk. De kerk wilde naar die vragen niet luisteren: zij zou dan uit haar verstarring van instituut dat zich met Christus zelf vereenzelvigde hebben moeten treden. Zij zou in beweging hebben moeten komen naar de wereld toe. Dat deed zij niet. Eerder koesterde zij in haar zelfverzekerdheid een wrok tegen de vragende jood, de twijfelaar, die toch ook de zoon Gods al had vermoord. Zo heeft zij het ontstaan van het klimaat waarin de shoah plaatsvond niet verhinderd, veeleer heeft zij het bevorderd.

Volgens David Flusser³⁰ maakt de synoptische Jezus nergens inbreuk op de joodse wetspraktijk. Er zijn parallellen te over tussen de bergrede en de joodse ethiek of de uitspraken der rabbijnen. Billerbeck brengt het in zijn beroemde Kommentar tot welgeteld 285 bladzijden met rabbijnse parallellen.³¹ Er staat inderdaad niets in de bergrede, dat niet is terug te vinden in talmoed en midrasj. 'Toch', zegt Lapide³² terecht, 'is dit alleen maar mogelijk omdat we de bergrede van Jezus bezitten (...) Beethoven heeft ook geen enkele nieuwe noot uitgevonden om de negende Symfonie te componeren, die zijn onsterfelijk meesterwerk is'.

Wat Jezus doet is volgens Conzelmann geen verscherping van de tora, maar: hij interpreteert het gebod radikaal als de wil van God. Deze wil van God maakt aanspraak op de *hele*, op de integrale mens. Alle geboden, zo kunnen wij het ook zeggen, worden uitgediept tot op het dubbelgebod: God helemaal liefhebben en de naaste als jezelf (Mt. 22:37-40). De wil van God is dat Hij als God van het verbond met mensen wil geëerbiedigd worden en wel vooral daarvoor dat mensen met elkaar in liefde verkeren. In dat krachtveld is het onvoldoende als mensen alleen maar gehoorzamen aan de *Wortlaut* der wetten, hoe strikt ook, al is dat *oneindig* beter, dan ongehoorzaamheid. Jezus vraagt overvloedigheid, meer nog dan de ijverigste Farizeeër. Als het erom gaat in het licht van het gekomen en komende Rijk tekenen op te richten, kan de blik niet langer

narcistisch op de eigen persoon gericht zijn, op de eigen onberispelijkheid, maar wordt een mens meegetrokken in de totale, ongedeelde geloofsverhouding van Jezus met zijn vader, meegesleurd in de vaart van het messiasgebeuren.

Dat blijkt meteen al, als het om het gebod *gij zult niet doden* gaat. Als Jezus zegt dat het doden al begint bij de toorn tegen de broeder, bij het beledigen en schelden en het vastnagelen van de ander, wiens levensruimte wordt ingeperkt, maar die als we zouden weten wat liefde is onze bescherming verdient. Waar *Schädling*, waar *Untermensch* wordt gezegd ligt Auschwitz niet ver meer!

Dat Jezus niet wil dat zijn woorden als een nieuwe wet worden opgevat, blijkt steeds weer als Hij zijn 'grotesken' laat volgen op zijn kernwoorden. Zo wil Hij hier mensen die toornen, schelden en beledigen voor het gerecht brengen, in alle instanties. Dat zou natuurlijk niet kunnen en ook niet wenselijk zijn. Het gaat Jezus om de *ernst*: weet waar het begint. Dáár, aan het begin, is er nog iets aan te doen. Als daar de gehoorzaamheid niet aanvangt, komt ze altijd te laat.

De vrouw, zegt Jezus, is niet gevaarlijk voor de man, zoals deze (zichzelf rechtvaardigend) graag zegt. Gevaarlijk voor de vrouw is de man die geil rondloert, de rokkenjager die vlees wil verslinden. Alleen al door zo'n blik beschadigt en kwetst de man de vrouw die hij zo, in zijn hart echtbreuk plegend, benadert. Ook hier volgen weer grotesken, geassocieerd op het trefwoord *oog*. Heb je zo'n oog, ruk het uit. Je kunt beter één van je leden missen dan dat je hele lichaam ter helle vaart. Eén van je leden! Het lid? Dat is tenslotte voor mannen onder de leden... hèt lid. Mattheus 19:12 suggereert het: je lid? ruk het uit!

Wat de echtscheiding aangaat, polemiseert Jezus zelfs een beetje met Mozes, althans met de interpretatie van zijn wet. De scheidbrief was al meer een makkelijk instrument in de hand van de man geworden. Jezus beschermt de zwakste, de vrouw. Laat geen man denken dat hij door die scheidbrief gerechtvaardigd is (hardigheid van het hart, dàt zit er achter!). Het is natuurlijk niet de bedoeling dat de man zich nu achter de (beweerde) ontucht van zijn vrouw gaat verschuilen; in het oudste evangelie (Markus 10:11) ontbreekt deze grond. Misschien is hij in Mattheus ingevoegd vanwege de gemeentepraktijk. In ieder geval: hij verzwakt Jezus woord een beetje. Alle legalisering van zonde met de wet wordt door Jezus afgewezen. De man moet vanuit de vrouw leren denken!

Vertrouwen is de onvoorwaardelijke konditie voor menselijk sa-

menleven. Als Jezus het over waarheid heeft gaat het om het levend gebeuren tussen mensen. En daar geldt: ja is ja, nee is nee. Wat daarboven uitgaat breekt de gemeenschap af, is een inbreuk op Gods verbond. Jezus zegt daarom: je moet helemaal niet zweren. Dat loopt op krampachtige zelfrechtvaardiging uit. Het gaat om de ander, om de gemeenschap. Ook hier grotesken! Waar zweren niet op uitloopt. Men wil ijdel gebruik van Gods naam vermijden, maar je ontloopt God niet door bij de hemel, de troon, Jeruzalem, of zelfs je eigen hoofd te zweren. Ja zij ja en nee nee! Basta!

Oog om oog en tand om tand is oorspronkelijk een indamming van de onbegrensde bloedwraak (vgl. Ex. 21:24, Lev. 24:20, Deut. 19:21 met Gen. 4:23v.) Zelfs dat is Jezus te veel, vooral ook vanwege het misbruik ervan. Hij zegt: *je moet de boze (= tegenstander, wederpartij) helemaal niet weerstaan*. Allereerst is gedacht aan het weerstaan van elkaar voor het gerecht; de voorbeelden wijzen in die richting. Maar het woord heeft wijdere strekking. Ook hier weer grotesken! Als je een slag op je wang krijgt? Nu dan geldt: wang om wang – dus keer je andere wang maar toe! Als Jezus zelf voor de hogepriester Annas staat, wordt Hij in het gezicht geslagen door een dienaar. Hij antwoordt dan: Indien ik verkeerd gesproken heb, geef aan wat verkeerd was, maar wanneer het goed was, waarom slaat ge mij? (Joh. 18:22 en 23). Dat is een andere manier om in onmacht moreel overeind te blijven. Het gaat bij het niet *anti-stênai* om: niet met gelijke munt terugbetalen. Dan is er geen einde en ondanks de inperking van het oog om oog en tand om tand, gaat toch de eskalatie door. (Voorbeeld: hoewel de theorie van de total retaliation is vervangen door die van de flexible response gaat de bewapeningswedloop door). Het is beter, zegt Jezus, dat we ons naakt laten uitkleden, dan dat wij zouden doorgaan het recht te gebruiken om elkaar te bestrijden! Daar is het recht niet voor. Het is met het recht op aarde een vreemd ding. Je hebt ook het recht van de *bezetter*! Hij mag requireren (vorderen, zeiden wij in 40-45). Wat moet je daarmee? De zeloten zeiden: weigeren! Jezus, de ramp van het eskalerend geweld voorziende (er zal geen steen op de ander blijven!), zegt: gerequireerd voor één mijl sjouwen, loop er twee. Wang om wang, kleed om kleed, mijl om mijl – maar alles van één kant, om de catastrofe te voorkomen! Als het bij zijn discipelen niet begint te veranderen, verandert het nooit.

Je kunt uit het gebod van de tora, heb je naaste lief, konkluderen, dat je dus je vijand mag (misschien zelfs *moet*) haten. Zulke kwan-

tificeringen van de naasten (meervoud) tot ingroup (nationaliteit, konfessie, ideologische medestanders) en de anderen tot vreemden, tot vijanden zijn zeer gebruikelijk. Jezus wil er niet van weten. Zo'n groep mogen zijn discipelen nooit vormen. Zij zijn er om de anderen, zodra die náaste zijn, lief te hebben, ook de vijanden, de vervolgers der gemeente. Je kunt niets doen in je machteloosheid als je vervolgd wordt. Ja zeker wel: je kunt bidden en wel vóór, niet tēgen, je vervolger. Zelfs, ja juist in het gebed in de binnenkamer, waar niemand meeluistert en God alleen getuige is, wordt inklusief de vijand gedacht. Zo handelen discipelen van Jezus, omdat zij weten dat de vijandschap is tenietgedaan, door hun Heer. Zij nage-len zelfs hun vervolgers er niet op vast. Zij overwinnen het kwade door het goede (Rom. 12:21). Dit althans is wat Jezus van zijn gemeente verwacht. Hij noemt het het perisson, wat wel vertaald wordt met meer dan het gewone, het bijzondere. Het bijzondere, het eigene van een werkelijke Jezus-gemeente is dus de liefde tot de vijand. Het proprium van de gemeente ligt kennelijk juist in de betrekking tot de wereld buiten. Het woordje perisson is verwant aan het *overvloediger*, waarvan vers 20 spreekt. Paulus gebruikt dit woord voor het meer dan overvloedig zijn van de genade in vergelijking met de toegenomen zonde (Rom. 5:20). Die kleur heeft het hier ook: kunnen vijanden van Christus, die door Hem bemind, tot vrienden zijn geworden, vijanden als vijanden erkennen? Zij zijn er daartoe om dat nooit te doen. Dit heeft, ook bij Mattheus, niet alleen bij Paulus, te maken met de kern van het evangelie: God heeft ons in Christus bemind toen wij nog vijanden waren. Wat bezitten christenen? een boodschap van genade, die vijanden verzoent, godlozen rechtvaardigt en zo hen helpen wil in solidariteit met vijanden en godlozen tot grensoverschrijdende, murendoorbrekende liefde te komen.

Zo gaat het steeds weer in deze radikaliseringen niet om mijn rechtvaardiging voor God – de vraag zelfs, hoe krijg ik een genadige God? is te narcistisch –, maar om de naaste, die ik door mijn boosheid, mijn schelden en beledigen dodelijk bedreig, om de vrouw en haar recht van leven, om de gemeenschap, die door mijn onwaarachtigheid wordt aangetast, om de samenleving, die door eskalatie van geweld onmogelijk wordt, om de vijand, die in zijn vijandschap verstokt door mijn haat. Het doorbreken van al deze katastrofale mechanismen vereist een onbezorgd vertrouwen in God, zoals Jezus dat heeft, een zoeken van het Rijk en zijn gerechtigheid zonder zich door mogelijke kwade konsekwenties daarvan te laten afhouden. De bergrede is: Jezus navolgen. Jezus navolgen is: God

helemaal liefhebben en de naaste als jezelf. Dit laat Jezus in zijn radikaliserings doorklinken tot in alle geboden. Wie de ander liefheeft, heeft de tora vervuld (Rom. 13:8).

Door deze kontekst krijgt een heel oude en wereldwijd bekende regel, de gulden regel, die wij vinden in 7:12 een nieuwe belichting. Hij is buiten het evangelie bijna uitsluitend bekend in zijn negatieve formulering. Dat is uiteraard een heel verschil: de negatieve formulering houdt alleen af van kwaad doen en laat zodoende meer vrije ruimte open. Maar zelfs, voorzover hij positief geformuleerd voorkomt, gaat hij het *do ut des* niet te boven. Op zijn hoogst zit er het principe van gelijkheid en wederkerigheid in. Wat hij vraagt, deze regel, is fairness: leven en laten leven! In de bergrede, klinkend uit de mond van Jezus, gaat de regel veel meer betekenen. Lukas illustreert dat met Jezus' gelijkenis van de Barmhartige Samaritaan. Deze vindt een exemplaar van volksvijand nummer één half dood aan de kant van een voor hemzelf ook doodgevaarlijke weg, rijdt niet voorbij, maar helpt omdat hij bedenkt de náaste van deze vijand te zijn. Dat wil zeggen: hij vraagt zich af, wat zou ik in zijn plaats verlangen, hopen? En dat is juist wat hij ook *doet*. Zo gaat de gulden regel betekenen: borg staan voor de ander, je leven voor hem inzetten, ongeacht de grenzen. De naaste, ook al is hij vijand, is als jij!

2.2.6.1. *Kontekstuele verklaring*

Historisch-kritisch te werk gaande, moeten we vragen naar de oorspronkelijke zin van een tekst. Wat bedoelde de schrijver met zijn tekst en hoe hebben zijn lezers of hoorders zijn woorden verstaan. Dat schept afstand tot later tijd, want de tekst wordt in zekere zin geïsoleerd tegenover het geheel van het getuigenis. Zo hebben wij de bergrede niet benaderd, want deze tekst heeft een grote werkingsgeschiedenis, zij heeft twee duizend jaar lang historisch gewerkt. Er bleek veel potentie tot vernieuwing in de tekst te zitten; hij heeft veel aanzetten tot verandering gegeven en ook veel aanstoot. Die kunnen niet allemaal aan de oorspronkelijke tekstbetekenis worden gemeten. Die is moeilijk vast te stellen. Moeten we dan uitgaan van Mattheus en zijn gemeente? Of daarachter terugrijpen naar de bronnen van Mattheus of naar de woorden van Jezus zelf? Een eskalatie naar steeds hypothetischer tekstgestalten! Wat echter nog belangrijker is: we hebben gezien dat de radikaliserings eigenlijk provokatieve geboden zijn met het oog op het gekomen en komende Rijk gevolgd vaak door groteske uitspra-

ken, die de ernst markeren en de zedelijke escapes afsnijden. Al deze uitspraken betekenen veel meer dan ze direkt zeggen. Soms hoor je Jezus zelf tot de discipelen en de schare spreken, soms ook meen je Mattheus te horen die tot zijn gemeente spreekt. Vaak gaan beide met elkaar samen. Maar daar bovenuit zijn de woorden zo gevormd dat zij blijven appelleren aan de creatieve fantasie. Dat is werkelijk een eigenschap van de tekst, niet alleen overigens van deze bijbeltekst. Wij kunnen aan die kanonische werking niet voorbijgaan en deden dat ook niet. Daarom lieten wij ook, naar we hopen, onze fantasie werken. Zonder analogisch spreken is een vertalen en vertolken van zo'n tekst onmogelijk. Wij kunnen dan ook niet meegaan als men ons zou willen vastleggen op een historische verklaring, hoe nuttig deze – juist door zijn distantie schepende werking – ook is. Die afstand is voor ons geen barrière en is kennelijk ook nooit een barrière geweest. Veeleer een uitdaging tot een eigen ontwerp. En dat pogen we te geven.

Wij staan echter toch nog even stil bij de *Sitz im Leben* van de bergrede. Het is immers goed ons enigermate voor ogen te stellen, hoe de oorspronkelijke hoorders en de lezers van Mattheus (zijn gemeente) er aan toe waren. De provokatieve aanwijzingen, die voor misverstand vatbaar zijn, gaan dan lichten. En dat is nodig, want letterlijke gehoorzaamheid eraan is onmogelijk. Het is zeker ook niet de bedoeling dat je je eigen hand afhakt als die van plan is te gaan stelen of dat je je oog uitrukt als het je tot sexuele zonde dreigt te verleiden. Jezus heeft ook zeker niet zo'n eigenaardige antropologie gehad! Hij spreekt bewust grotesk. Maar – ernstiger! – kun je altijd de andere wang toekeren? Is dat in de opvoeding niet een te gemakkelijke weg? Kun je altijd van weerstand afzien? Mag ik geen weerstand bieden aan een uitbuitingssysteem? Mag ik anderen straffeloos laten afslachten? Onbezorgdheid kan ook luiheid worden of lichtzinnigheid. De vraag is dan in welke kontekst staan deze woorden. Als we dat weten kunnen we beter analogieën trekken. Jezus wil ook geen letterlijke opvolging, want daartegen verzet hij zich juist. Hij wil radikalisering tot op de wil van God en God is liefde.

De gemeente mag het antwoord niet van de tekst verwachten, want de tekst zegt: verwacht het antwoord van God, die in Christus zijn Rijk heeft gegeven, zelf. Gehoorzaamheid is handelen in geloof, liefde en hoop, geen regelmatig gedrag, maar beproeven wat de wil van God is (Rom. 12:1). Als er dan toch toen en toen door de Heer zelf konkreet aanwijzingen zijn gegeven kunnen die alleen vanuit hun *bijzonderheid* richtinggevend zijn in het algemeen.

En dan is de *Sitz im Leben* van groot belang. Als we die een beetje weten kunnen wij de stootrichting der woorden bepalen.

Een bron waaruit Mattheus voor zijn kompositie van de bergrede heeft geput, wordt Q (= Quelle=bron) genoemd. Het is een geschrift geweest, naar men veronderstelt, waarin vooral woorden van Jezus waren opgetekend. Veel wat Mattheus en Lukas gemeenschappelijk hebben aan woorden en redevoeringen van Jezus komt uit deze bron. In Q moet de berg- of veldrede er ongeveer zo uit hebben gezien: Lukas 6:20^b-23, 27-38, 41-49. De rede is vooral opgebouwd rondom Jezus' woorden betreffende de liefde tot de vijand en zijn verbod om te oordelen. Er zijn verschillende andere argumenten nog om te vermoeden, dat deze rede vooral tegen de zeloten is gericht. Dus tegen een gewelddadig opstandige groep, die gewapenderhand de bezettingstroepen van de Romeinen uit het land wilde verdrijven en die dat zag als een onvoorwaardelijk gebod Gods. Terzake van elke kollaboratie waren deze zeloten fel afwijzend: zij vormden een ondergrondse. Jezus' waarschuwing tegen een alleen maar uiterlijke prestatie, die niet ook het hele hart van de mens in beslag neemt, is in dit licht goed te verstaan. Evenals trouwens zijn waarschuwen tegen haat en veroordeling.

Bij het ontstaan van de bergrede heeft een bepaalde politieke beslissing meegewerkt, met name het afwijzen van de zeloten, het afwijzen dus van een fanatieke opstandige beweging, die met haar geweld een veel groter en verwoestender geweld zou losmaken. Dit betekende echter niet, dat Jezus zich daarom met één van de andere partijen heeft geïdentificeerd. Hoewel de discussie met de farizeeërs door de situatie in Mattheus' tijd is aangescherpt, kan niet de hele discussie over tora en gehoorzaamheid toegeschreven worden aan de verscherpte verhouding tot het farizeïsme na de verwoesting van Jeruzalem en aan de problemen met wetteloosheid in Mattheus' gemeente. Ook Jezus zelf heeft een zekere afstand genomen van de farizeeërs en niet alleen van de zeloten. Wat Hem overigens in zekere zin met beide verbond was zijn afwijzing van de sadduceeërs, de politieke konservatieven, de priesters die met de Romeinen samenwerkten ten einde hun (niet eens legitieme) macht te behouden.

Deze tussenpositie van Jezus mag niet geïnterpreteerd worden als het houden van het juiste midden. Misschien laat zich de politieke beslissing die in de bergrede verondersteld is nog het best zo formuleren: met de zeloten wil Jezus het geloof en de tora niet politiseren en met de farizeeërs zich niet uit de politiek in de toragetrouwheid terugtrekken. Vanwege dit laatste is er toch iets van de geur

van zelotisme om Jezus heen blijven hangen, wat in het proces dan ook meespeelt (Hij had ook discipelen uit deze kringen). Kortom: bij Jezus blijft de verhouding tussen geloof en tora enerzijds en de politiek (het publieke leven) anderzijds kritisch. Er is geen kant en klare formule voor te geven, waardoor je dit kritische tot een positie kunt maken. Maak je er een tussen-positie van door de twee terreinen (geloof en politiek) scherp te onderscheiden en elk op zich souverain te verklaren, dan laat je Jezus de farizeeërs en de zeloten alle twee gelijk geven, maar een vorm van gelijk waarin ze zich beide *niet* zullen herkennen. Ze zijn beide van het óf-óf overtuigd! Jezus evenwel is met beide in een solidaire discussie. De weg die Hij wijzen wil voert echter boven de tegenstelling uit.

Hier, op dit punt, moeten wij ons herinneren dat Jezus bij zijn bergrede voortdurend de scharen in het oog heeft. Hij ziet ze, in hun vermoeidheid, onder te zware lasten, als schapen zonder herder en is met innerlijke ontroering en ontferming over hen bewogen. Hij zou ze wel willen ontvluchten, zo zwaar weegt hun lot op zijn ziel, maar zij komen steeds weer tot Hem en Hij tot hen. Hij zet zich zo in, dat tenslotte Hij (ten onrechte verdacht van zelotisme) zich laat veroordelen en ombrengen, om het volk, om deze scharen een slachting te besparen (Joh. 11:50). Wat Jezus doet in de bergrede is plaatsvervangend in de schare staan, op zich nemende hun angsten, zorgen, hun vermoeidheid, hun beledigd en verdrukt zijn, om vandaar uit troostend en bemoedigend te spreken, hun een moreel, een ethos te geven, waardoor ze overeind kunnen blijven in verdrukking, in vervolging en weerbaar zijn. Van het zelotisch drijven ziet Hij hen alleen maar bloedig slachtoffer worden. En de farizeese eisen zijn te zwaar, het zijn lasten die ze zelf nauwelijks kunnen tillen. Daarom roept Jezus zijn heil! uit en geeft vervolgens onderwijs in morele weerstand, in geestelijk verzet, in de kunst van het doorbreken van het geweld met andere middelen. Dat onderwijs is voor zijn discipelen bedoeld, niet om er mee de woestijn in te gaan, maar om er mee te verkeren onder de schare. Ook van de bergrede geldt: goed beschouwd, namelijk vanuit de schare in haar situatie, zijn deze geboden niet zwaar. Wel: radikaal, d.i. uitgediept tot de menslievende wil van God. Deze geboden zijn er voor de mens en niet de mens voor deze geboden.

Mattheus' gemeente heeft de bergrede goed kunnen verstaan, want haar situatie in de vervolging is analoog aan die van de schare, zodat de woorden hun relevantie haast vanzelfsprekend houden. Hier en daar is er wel de hand van Mattheus zelf, die veelzeggend wat toevoegt of verklaart, maar dat is marginaal. Ik ga daar ook niet op

in. Alleen wijs ik op de laatste, door Mattheus toegevoegde, zaligspreking in de tweede persoon: *Zalig, jullie, als men jullie smaadt en vervolgt en over jullie leugens vertelt en kwaad spreekt om Mijnentwil. Verblijdt u en verheugt u, want uw loon is groot, dat klaarligt in de hemelen bij God!* Een gemeente in zo'n situatie verstaat de bergrede. Zonder twijfel!

Het gevaar is, dat een historische verklaring wordt gebanaliseerd. Dat gebeurt altijd als de tekst uitsluitend vanuit de historische kontekst wordt belicht en niet ook omgekeerd precies wordt nagegaan wat nu deze tekst in die situatie te zeggen heeft. Een goede tekst transcendeert de situatie. Als we dat vergeten en aan het banaliseren slaan gaat het er ongeveer zo uitzien. De joodse massa tussen het geweld van de Romeinen en het tegengeweld van de zeloten wordt (bijna) vermalen en krijgt hier een praktisch programma. Een wijze taktikus, slim als een slang, oprecht als een duif, wijst desertie af, maar ook zelotisme. Hij voedt op tot lijdelijk verzet. Daartoe is nodig: kort en krachtig bidden (geen omhaal van woorden); uitbanning van twistpunten onderling; vol aksent op broederliefde; onaantastbare solidariteit; creatief-ootmoedige houding tegenover de bezetter. Zo kan het volk volhouden onder een langdurige, bloedige onderdrukking. Daarmee zijn Jezus' woorden uit de situatie verklaard. Zo hebben ze echter niet verstaan wat zijn woorden, transcenderend in die situatie gezegd hebben en wat ze (van daaruit) nog zeggen.

Jezus' woorden zijn geen politiek programma, niet voor een volk onder een bezetting, ook niet voor vervolgd. Zij gaan echter wel terug op een ook politiek gerichte geloofsbeslissing! Daarom geldt: als wij gehoorzaam willen zijn aan de wil van de menslievende God (dat is wat de bergrede van ons vraagt), moet er steeds opnieuw beslist worden wat konkreet dienst der liefde is en wat vlucht daarvoor. Het onderwijs van Jezus geeft daar provokatieve aanwijzingen voor in een konkrete situatie. Als zodanig zijn ze zeker richtsnoer. *Navolging van Jezus in onze tijd, ook in de politiek, zal analogie moeten vertonen met wat Jezus in de bergrede expliciet maakt omtrent de gehoorzaamheid die Hijzelf op de weg van zijn lijden en sterven geleerd heeft.*

Woorden als *Weerstaat de boze niet* en *Hebt uw vijanden lief* mogen dus niet verabsoluteerd worden. Dat ze, eenmaal verabsoluteerd, ook politiek onbruikbaar zijn, ligt voor de hand. Het zijn vervreemdende provokatieve uitspraken van Jezus, waardoor hij zijn discipelen wilde leren geheel en al vanuit het recht van de ander te denken. Dat houdt in: niet meedoen in het misbruiken van het

recht om jouw aanspraken tegen anderen door te zetten, en ook: niet meedoen in het vijandsdenken, maar vijandschap overwinnen door het goede. Alleen zo'n houding komt de naaste ten goede. Als de gemeente nu in de politiek volgens de bergrede wil spreken en handelen, moet zij zich afvragen, wat haar dienst der liefde, *gezien vanuit het recht van de naaste*, in een gegeven situatie betekent. Zij moet dan die situatie analyseren en vergelijken met de kontekst van het gebod. Dat moet zij ook als het om deze kernwoorden gaat: niet-weerstaan van de boze en liefde tot de vijand.

Het gevaar is namelijk groot, dat bij zulke kernwoorden verabsolutering optreedt. Als dat gebeurt worden de woorden echter onhanteerbaar. Tegen absolutismen zijn altijd objecties in te brengen van het type: kan God een steen maken die zo zwaar is dat hij hem zelf niet kan optillen? Als ik een oproep voor militaire dienst krijg, moet ik dan om geen weerstand te willen plegen, weerstand plegen tegen deze oproep? Als ik geen weerstand bied tegen een uitbuitingssysteem, steun ik dan niet het geweld van de uitbuiters? Verabsoluteringen voeren eo ipso ad absurdum. Hun superernst is feitelijk altijd onernst! Er is geen keuze meer te maken.

Jezus' oproep, zijn provokatieve radikalisering, luidt: weesta de boze niet, zoals Ik hem ook niet weerstaan heb en heb je vijand lief op mijn wijze. Analogisch betekent dit voor de gemeente, dat zij in situaties van vervolging en uitbuiting, van knechting en belediging borg staat voor het recht van de ander, het recht van de naaste. Dat houdt in, dat de gemeente in solidariteit met de schare van zwakken zegt: als er geslagen, gemarteld en vermoord moet worden, neem ons dan maar! Wij staan in voor de mensen, wij zijn de stands-in van alle vervolgd. De gemeente weerstaat de boze niet. Zij weerstaat hem door hem op deze wijze niet te weerstaan. Zij daagt hem door haar niet-weerstaan uit zijn vijandschap op te geven. Zij legt de vijand niet vast op zijn vijandschap, maar blijft geloven, dat ook de vijand weer de mens kan worden, die hij van Godswege is.

De discipelen worden in de schare gezonden. Zo is de gemeente tussen en met de verdrukten. Zij is partijganger der armen. Daar hoort zij met hen de heilroep van de Messias. Zij is er niet om door abstinentie van geweld haar handen zuiver te houden. Pilatus waste zijn handen in onschuld en pleegde een gerechtelijke moord. Zij verkeert er om de duivelse cirkel van geweld te doorbreken. En zij doet dit vanuit het recht van de naaste, het slachtoffer. Zij probeert het boze te overwinnen door het goede. Zij legt echter wat voor haar een konkreet gebod is (borg staan!) niet als absolute wet op aan anderen. Zij gehoorzaamt exemplarisch, wegwijzend. Zij isoleert

zich niet: zij gaat mee in de konkrete bewegingen van bevrijding, maar altijd in die eigen messiaanse houding. Zij geeft het criterium ook niet uit handen. De overheid is dienaar van Gods in haar ogen. Daar wordt dan ook de overheid aan gemeten! Als ze recht doet, zal de gemeente zich niet verzetten tegen de dwang die soms nodig is om dit recht door te zetten. Maar als ze onrecht doet, zal ze op verzet van de gemeente stuiten.

De gemeente is vanuit de bergrede overtuigd, dat de vermoeiden en beladenen nooit met zelotisch geweld de vijand kunnen verslaan. De vijand is overmachtig. Wat zij wel kunnen is de vijandschap en de boosheid overwinnen. En daarom gaat de gemeente daarin voor. Zij roept de schare toe: nagel de vijand niet vast op zijn vijandschap. Daag hem uit. Zij zal er altijd voor opkomen, dat het verzet dit niet-weerstandelijke, dit vijands-lievende houdt. Met het oog op morgen is dat ook nodig, want de wissels voor morgen worden vandaag gezet. Zij waarschuwt dus voor 'zelotisch' geweld, want het leidt altijd tot de catastrofe. Zij waarschuwt echter ook voor vlucht in de religie! De gemeente vindt niet, dat de geringen mogen worden uitgeleverd aan de beul, dat er niet een tegengeweld zou mogen zijn om het grove, systematische, dodelijke geweld van de vijand tegen te houden, voorzover dat enigermate mogelijk is. Het niet-weerstaan van de boze betekent niet dat wij straffeloos de naaste mogen laten afslachten. Wie één van deze kleinen ergert, het ware beter dat er een molensteen om zijn hals werd gedaan en hij in de diepte der zee werd verdrongen. (Matth. 18:6). Ook dat is een woord van Jezus. Het is niet in strijd met het recht van de naaste, dat Hij in de bergrede leert. Integendeel!

In onze wereld van supergeweld, van veelvoudige over-kill kan men dit visioen en deze opdracht een politieke utopie noemen (zaak van narren en drop-outs), maar men wete wel wat men doet: het enig alternatief wordt ons zo ontnomen. De bergrede is geen politiek programma. Waar zij dat wordt is ramp op ramp te vrezen (van Münster toen tot Moskou gisteren). Zij houdt wel een politieke beslissing in, toen, nu en steeds weer. De gemeente aan de zelfkant der humaniteit heeft in te staan voor de mens en zo is zij kiemcel van het recht van morgen. Een gemeente die zo spreekt en handelt is een *polis* boven op een berg. Zij is de *lichtstad* der toekomst.

Tot slot van deze paragraaf een korte geschiedenis, ontleend aan J. de Graaf, *In gesprek met de bergrede*³³, een boekje waaraan ik veel te danken heb. Tijdens de tweede wereldoorlog, komt iedere avond een duitse bewaker in een barak en ranselt één van de gevangenen

af. De anderen zien het woedend, maar machteloos aan. De terreur is niet te doorbreken. Op een avond stapt er één op de bewaker af en zegt: *neem vanavond mij eens!* De bewaker: *goed, hoeveel wil je er?* De man: *dat laat ik aan uw geweten over!* De bewaker: *Ik heb toch geen geweten?* De man: *zeker wel, anders had u mij al geslagen.* De bewaker ging en kwam niet meer terug om zijn oude slachtoffer te slaan. Dit is herkenbaar als het borg-staan van de bergrede, dat de duivelskring van het geweld kan doorbreken en het kwade overwinnen door het goede.

2.2.7. *Volkomenheid*

Gij dan zult volmaakt zijn, zoals uw hemelse Vader volmaakt is (Matth. 5:48). In dit woord wordt alles nog eens samengevat, wat Jezus voordien gezegd heeft. De gemeente moet zich zo gedragen als zij vanuit God is; zij moet in overeenstemming met God leven. In deze zin worden twee oudtestamentische teksten gekombineerd. *De eerste* is Genesis 17:1 *'Ik ben de-El Sjaddai, de almachtige God. Wandel voor mijn aangezicht en wees volkomen'* (NBG onberispelijk, S.V.oprecht, Luther: fromm, hebr. tám, gr. ámemptos). Deze woorden zijn een *anticipatie* op de decaloog, ze herinneren aan de zelfpresentatie *Ik ben de Heer uw God*, die gevolgd wordt door de geboden, door Miskotte zo kernachtig samengevat als: *Blijf nu ook bij je Bevrijder!* Abraham staat hier voor het lichtend Aangezicht en God zegt: laat er niets tussen komen, tussen jou en mij, dat mijn aangezicht zou verduisteren. Ik ben er gans, Ik ben er volkomen voor jou. Wandel in dat licht en wees óók volkomen. Aan de volkomen toeger van God tot Abraham moet de ongedeelde, de integrale toewijding van Abraham aan God beantwoorden. In deze volkomenheid wordt het leven van de mens als een integraal geheel gevat: het wordt helemaal voor Gods aangezicht geleefd en geëxisteerd. Deze tekst is verwant aan die andere, waarvan Paulus in zijn brief aan de Romeinen zo onder de indruk blijkt (en die via Paulus Luthers leven een wending heeft gegeven): *En Abraham geloofde in Adonai en Hij rekende het Hem toe als gerechtigheid* (Gen. 15:6, geciteerd in Rom. 4:3). Het geloof in het woord van belofte zonder voorbehoud is de rechte houding jegens God. Dat is genoeg. De rest wordt toegeworpen. Zo is Abraham volkomen, zo is hij onberispelijk, omdat hij werkelijk is wat hij is – voor God: zijn evenbeeld en partner.

De andere tekst is Leviticus 19:2: *Gij zult heilig zijn, want Ik de Here uw God ben heilig.* Door dit woord wordt de heiligheidswet (aan de

decaloog verwant) ingeleid en van te voren samengevat. De zin is geformuleerd als gebod, maar is ook een beloftevolle vaststelling: *jullie bent heilig, want Ik ben heilig*. Mattheus 5:48 verbindt het gebod tot volkomenheid met de wederkerigheid van Lev. 19. Gij zult volmaakt zijn, want Ik ben volmaakt!

Bij Mattheus is dit woord in oudtestamentische zin gebruikt. Het betekent de ongedeelde, integrale gerichtheid op God. Het betekent niet moreel feilloos of tot perfectie ontwikkelde persoonlijkheid. Gods volkomenheid is omgekeerd zijn totale gerichtheid op het verbond met de mensen. De mens kan volkomen worden (het is hem beloofd en geboden) omdat God volkomen voor de mens is. Hieraan verwant is wat Jakobus zegt (1:5): God geeft eenvoudig en zonder verwijt. In God is niets dubbelzinnigs, God is niet genadig contre coeur. Daarom mag er in het antwoord van de gemeente ook geen hypokrisie, geen geveinsdheid zitten (Matth. 6:16; 7:5): het gedrag en het handelen moet ongeveinsd liefdevol zijn ook jegens elkaar (Rom. 12:9, 2 Kor. 6:6, 1 Petr. 1:2c). Ook het meer-dan-gewone, het overvloedige van de gerechtigheid der gemeente (5:20, 5:47) is teken en vrucht van deze volkomenheid. De gemeente is er ook helemaal, zonder voorbehoud voor de ander, inclusief de vijand, want zo bemint God ook. Zo trekt Jezus zijn discipelen mee in zijn eigen volkomen, zijn eigen totale verhouding tot de Vader. Waar Jezus' schat is, is zijn hart. Zo is het ook met de gemeente (6:21).

Met deze volkomenheid en eenvoud zou het niet stroken als iemand twee heren kan dienen: God en de mammon (6:24). Dat zou een identiteit in duplo vooronderstellen, die geheel strijdig is met het verkeren voor Gods aangezicht. Jakobus waarschuwt er dan ook voor geen *anèr dipsychos* (1:8), geen innerlijk verdeeld mens te worden. Paulus tekent (Rom. 7:13-26) de mens in zijn vóórchristelijke existentie als zo'n *anèr dipsychos*, die in vervreemding en vertwijfeling raakt door de tegenspraak van willen en handelen, die kenmerkend is voor *wereld* en *mens* onder de zonde. Uit deze ondragelijke spanning kan, volgens hem, geen mens zichzelf verlossen. Onderscheiding van goed en kwaad, zelfs vreugde in het goede en afkeer van het kwade – hoe schoon ook – kunnen een mens niet bevrijden uit de tweespalt. *Wie – vraagt Paulus – zal mij ellendig mens verlossen? Alleen Jezus Christus onze Heer – God zij dank!* is zijn hymnische antwoord. Zo geeft Jezus de mens zijn volkomenheid (terug), herstelt Hij diens integriteit. Alleen de Messias Jezus tilt ons uit boven de zwaartekracht van de toestanden der wereld en de zuigkracht van drift en begeerte van het hart, doordat Hij ons tot

radikale liefde bezielt... en als wij die daad wagen en die weg gaan laat ons de Geest der volkomenheid niet in de steek. Pas door liefde te geven worden wij tot een integraal 'ik'.

Tegen de volkomenheid van de bergrede kan de inertie van de economische structuren, van de sociale bindingen, van de politieke maakbaarheid niet worden uitgespeeld. Immers het gaat juist om een volkomenheid, die midden in de wereld een teken is van het Rijk, niet om de volkomenheid van élitaire of afgezonderde individuen, die zich op een hoge trap bevinden, maar, kort en krachtig, om de afzwering van Mammon als noodzakelijke tegenhanger van het belijden van God. Het wordt heel precies gezegd: niemand *kàn* twee Heren dienen, want hij zal de ene haten en de ander liefhebben of andersom. Daarom is het onmogelijk dat de discipelen God zouden dienen èn de Mammon. Dit is geen begin van een twee-trappen-ethiek (zoals M. Hengel suggereert³⁴) maar een dilemma waar niemand aan ontkomt, die discipel wil zijn. In deze onvermijdelijke keuze heeft zich de integriteit van het geloof – zijn volkomenheid – te staven.

Dat volkomenheid geen in zichzelf rustende perfectie is, blijkt ook uit het woord: oordeelt niet opdat gij niet geoordeeld worde (Matth. 7:1-5). Immers daar wordt gesproken van de balk in eigen oog, die ontdekt zal worden als je met de maat gemeten wordt waarmee je de splinter in andermans oog hebt vastgesteld. Tot deze volkomenheid hoort ook dit bewustzijn niet zedelijk volmaakt te zijn, integendeel: de volkomene oordeelt niet omdat hij zich schuldiger weet dan anderen. Vijandsdenken begint en eindigt met oordelen vanuit een beschikbare kennis van goed en kwaad: de eigen morele perfectie. Van daaruit vindt het kategoriseren en het diskrimineren plaats dat kenmerkend is voor het schema van deze wereld. Waar het verbod om te oordelen een einde aan beoogt te maken, is aan de *morele* strijd van allen tegen allen, aan de *heilige oorlog*, de vader van alle dingen. Vijandsdenken rust op de *waan* van volmaaktheid, een zijn als God en zitten op zijn rechterstoel, altijd: *zelf* niet beoordeeld. Want de zin van dit oordelen is juist zelf buiten schot te blijven. De oordelaar zet zichzelf altijd op de ideale positie, als toeschouwer. Als nu Jezus oordelen verbiedt en van zijn volkomenen verwacht dat zij in dit morele vijandsdenken niet meedoen, houdt dat in dat zó het rijk van de boosheid, het rijk van Mammon in het hart getroffen wordt. De volkomene in de bergrede oordeelt niet, maar wordt geoordeeld en wel door een zelf veroordeelde Jezus. In dat oordeel over Jezus is hij zelf geoordeeld. Dat oordeel treft hem harder, maar ook genadiger dan welk oordeel ook in het

kader van de morele strijd. Paulus kan het zo zeggen: Wie is het die veroordeelt? Christus Jezus is het, die gestorven, meer nog, die opgestaan is en ter rechter hand van God zit (Rom. 8:34). Jezus, de vernederde, oordeelt, want Hij is op de rechterstoel gezet, omdat Hij alle oordelen over zich heen heeft gehad. Dit duur-genadige oordeel maakt de volkomene (= de gans en al op Hem gerichte) tot een mens, die bewust is van de balk in eigen oog en zo maakt *dit oordeel* een einde aan alle oordelen, aan de morele strijd die een heilige oorlog van allen tegen allen is (de hardste kern van het vijandsdenken, dat deze wereld beheerst). De volkomen mens voor God is de *moreel ontwapende!*

De volkomenheid van de discipel is geen bezit, waarop deze zich beroemen of beroepen kan. Zij is een eschatologische kwaliteit die hem wordt toegerekend. De volkomene wordt door de volkomenheid van Jezus bepaald, zodat hij de toekomst onbezorgd tegemoet handelt en wandelt, in de verwachting van de totale verandering van mens en wereld. De onbekommerdheid, waarmee hij het Rijk en zijn gerechtigheid zoekt, is het kenmerk van de volkomenheid. Volkomenheid in de bergrede is geen streefdoel, maar zij is als heling van het verdeelde hart het begin, de grondslag van gehoorzaamheid. *Teleios* is een mens die in alle uitingen, in alle handelingen zich laat kennen als iemand die op de voleinding is gericht. Volkomen is, wie weet dat alles tot volkomenheid bestemd is en die met minder geen vrede heeft. Zelfs eigenwettelijke structuren zijn hem een uitdaging tot tegendraads gedrag. Niet uit onbescheidenheid, integendeel, de volkomene beseft zijn eigen onvolkomenheid: hij heeft altijd de balk van het kruis in het oog.

2.2.7.1. Geldig op alle terreinen!

De volmaaktheid sluit in, dat de gerechtigheid van de bergrede niet beperkt is tot bepaalde personen of bepaalde levensterreinen. Zij is universeel van strekking. Het ethos der volmaaktheid maakt geen uitzonderingen; het omvat alle mensen en alle terreinen van het leven.

Men heeft, aansluitend bij Luther, scherp willen onderscheiden tussen *Christperson* en *Weltperson* en van daaruit tussen het private leven en het publieke leven als twee terreinen, waarop verschillende zedelijke maatstaven gelden. Ik ga op deze Twee Rijkenleer in 3.2.1. uitvoerig in en loop daar hier niet op vooruit. Ik konstater hier alleen dat het niet alleen in Lutherse, maar ook in andere protestantse kringen gebruikelijk is de bergrede niet of op zijn

minst zeer verminderd toepasbaar te achten op het publieke terrein, op het terrein van politiek en recht. Daar zouden andere regels gelden. Men moet als overheid nu eenmaal het kwaad indammen en dat betekent de boze bestraffen. Men kan mensen aan wie onrecht en geweld wordt aangedaan niet onbeschermd laten. En dat betekent dat de overheid eventueel met dwang en geweld moet ingrijpen. Op het gebied van de macht en de rechtshandhaving komt men er niet met vijandsliefde en niet-weerstaan van de boze en zal men ook moeten oordelen over anderen. De bergrede heeft dus alleen zijn volle gelding op het gebied van het persoonlijke, het privé leven. Ulrich Luz³⁵ moest dan ook in een studie over de bergrede en haar werkingsgeschiedenis tot de konklusie komen, dat de geschiedenis van de bergrede in de protestantse kerken een geschiedenis is van haar verinnerlijking en van verdringing van haar geboden. De liefde kon alleen aan zijn trekken komen binnen de raamvoorwaarden van de wereld en haar mogelijkheden. Het evangelie verliest op die manier aan substantie.

Toch mogen wij ons van de moeilijkheid niet te gemakkelijk afmaken. Zeker, Luther heeft de bergrede op twee manieren in haar gelding ingeperkt. In het private leven benadrukt hij al te zeer de veroordelende werking (*usus paedagogicus*) van de bergrede, wat leidt tot de *impossibilitas legis* (= de onmogelijkheid van wetsvervulling). Daardoor is er nauwelijks ruimte voor de werkelijkheid van het nieuwe leven: de volkomenheid als richting van het hart. In het publieke leven moet kwaad en onrecht worden bestraft en kan er van niet-weerstaan geen sprake zijn. In het private leven kijk je alleen naar jezelf en het jouwe. Dan kun je afzien. Maar in de politiek gaat het om de naaste en het zijne. Ook hier geldt de liefde, maar je laat de naaste geen onrecht lijden. Dat verbiedt het evangelie (Rom. 13:1-7). Hier zit een belangrijke waarheid in! Luther zegt niet, dat op het politieke terrein de liefde niet geldt, maar dat zij andere eisen stelt. Het recht van de naaste moet ook worden beschermd. Wij kunnen onze handen niet rein houden door af te zien van geweld.

Dit betekent dat Luther dwang en geweld van de overheid legitiemeert voorzover zij in dienst van de bescherming van de rechten van de zwakke, de arme, de verdrukte staan. Gerechtigheid is voor hem, hoe kan het anders, goed hebreuws: recht zetten wat krom en neergebogen is en geen abstrakt ideaal. De staat heeft dit te doen: het is zijn volmacht. Wij kunnen dit zien als een tot gelding brengen van de bergrede en haar radicale liefde, tenzij wij de provokatieve geboden van de bergrede en de verbluffende grotesken letterlijk zouden nemen en niet naar strekking en geest.

Anders wordt het als Luther de overheid gaat taboeïseren, zodat er niet in naam van de liefde tot de naaste (de verdrukte, de arme) tegen de overheid kan worden ingegaan en opgetreden, als zij op haar beurt onrecht pleegt, wat in alle drie de gevallen, die wij onder 4 behandelen: racisme, bewapening en wereldarmoede zo is. Barmen was protest tegen de nationaal-socialistische *staat!* Dat is in onze tijd het grote probleem, dat staten, ook soms formeel legitieme (als wij daar democratische maatstaven voor aanleggen), onrechtvaardig en gewelddadig niet alleen naar buiten maar ook naar binnen zijn en zich opstellen als machtsorganen op de hand van de heersenden in plaats van in dienst van de onderliggenden. In ieder geval gaat het niet aan het hele terrein van politiek, van recht en macht, en ook van de economie, aan de bergrede te onttrekken, omdat een aantal van haar provokatieve geboden niet letterlijk toepasbaar zijn. De volkomenheid vergt – daar gaat het om –, dat de liefde, ook als vijandsliefde, niet wordt gezien binnen de voorwaarden van de wereld, maar dat de wereld, de politiek, de economie, het recht, wordt gezien in het perspectief van het Rijk. *Het zou dan wel eens zo kunnen zijn, dat de zwaarte van de zonde gelegen is in het feit dat wij ons niet verantwoordelijk (laten) stellen voor de machtsverhoudingen, toestanden en structuren die tegen grensoverschrijdende liefde, rechtzettende gerechtigheid, vergelding-stoppende weerloosheid, vijandschapdoorbrekend niet-oordelen geïmmuniseerd zijn.* Dat is dan het omgekeerde van de vaak gehoorde theologische bewering, dat het de zonde is die helaas harde structuren en verhoudingen noodzakelijk maken. Hoofdzonde van de theologen is dat zij met de zonde argumenteren, in plaats van haar te behandelen als *door God genegeerd* en dus ook door ons te negeren! Als liefde niet in dit grensverleggende perspectief staat, kan het zeker iets moois zijn, maar het is niet de liefde waarvan Jezus in de bergrede spreekt. Deze is op volkomenheid gericht, zij neemt geen genoegen met de onmogelijkheden van het bestaande, maar verheugt zich over de mogelijkheden ervan.

Zien we het zo dan zijn de economische en politieke gegevens geen barrières voor de liefde, al mogen ze dat schijnen, maar uitdagingen. In het licht van de perspectieven der bergrede zal de politieke, economische en sociale werkelijkheid moeten worden geanalyseerd, opdat de leerlingen van de Messias (de gemeente) kunnen werken niet alleen binnen de structuren maar ook aan de structuren. Deze immers zijn geen sacrosancte gegevens, maar gestold handelen van gisteren, waarvoor wij, lateren, mede verantwoordelijkheid hebben. Ook Luther heeft de bergrede als *Leitbild*

voor de rechtsorde en de maatschappelijke orde gebruikt. Hij wilde de misstanden van het vroeg-kapitalisme overwinnen door het samenroepen van onafhankelijke gremia; ook verwachtte hij initiatieven van een bijeen te roepen concilie. Voor hem gold daarbij de gulden regel als maatstaf, maar hij was overtuigd dat deze regel alleen in de bergrede voluit tot zijn zin en recht komt.

Dit betekent niet dat de bergrede een wereldhervormingsprogramma zou inhouden. Het inperken van de bergrede tot het private, het menselijke en de gezindheid, kunnen niet beantwoord worden met opvattingen à la Tolstoj, omdat deze in haar uiteindelijk effect ook tot een uitwijkende, een mijddende levenshouding voeren: non-coöperatie in staat en maatschappij, kerk en cultuur. Dat komt dan toch weer neer op een inperking van de gelding van de bergrede. Wij moeten goed zien dat systematische radikaliseren van de vervreemdende provokatieën en verbluffende grotesken van de bergrede vaak tot inperking leiden: te hoog gegrepen is ook misgegrepen. Soms ook is zulk radikaliseren van stonde aan een poging tot ongevaarlijk maken van de bergrede: al te kritisch is weer onkritisch. De bergrede staat nu eenmaal op het snijpunt der aionen dat door Christus is gemarkeerd en dat betekent dat de geboden van de bergrede een verstoring van de wereld vanuit het Rijk zijn, een botsing van de Kyrios met de machten dezer eeuw. Willen wij daar politiek, economisch en juridisch enigermate recht aan doen, dan moeten wij geen abstrakt programma van de bergrede afleiden, maar tot daden van gehoorzaamheid komen in de gegeven situatie in sensibiliteit en creativiteit. Dat daarbij de zondigheid van mensen geen barrière vormt is niet omdat wij over de mens en zijn neigingen optimistisch gestemd zijn, maar omdat deze zondige mens in en door Jezus is aangenomen en gesteld onder vigeur van Zijn geest. Van daaruit durft de gemeente de kritische botsing aan! Dit neemt niet weg dat mennonieten, quakers, tolstoianen daarin gelijk hebben, dat de geboden zijn gegeven *om ze te doen*: niet wie Here, Here roept, maar die de wil van mijn Vader doet, zal het Koninkrijk ingaan (Matth. 7:21). Er staat echter niet geschreven, dat je de wil van de Vader doet als je het Rijk – dat gegeven is in Christus – tot een menselijke onderneming maakt en op het politieke programma zet. Dat is de grens van het gelijk. De politieke betekenis van de bergrede is juist gelegen in het niet-programmatische, in het flitsend tekenmatige waarmee het Rijk inbreekt in deze wereld, door Christus, mede (niet alleen!) door de gemeente als zijn aards-historische existievorm. In ieder geval: een gerust geweten over de politiek, over de economie en de sociale toestan-

den zullen we nooit hebben, zolang de bergrede niet in het vergeetboek is geraakt. Geen gerust geweten, niet als wij haar irrelevant verklaren op deze terreinen, maar ook niet als wij haar daar juist op het programma zetten. Het verschil is zoals gezegd niet groot! De discipelen (de gemeente en de enkelingen) zijn gebonden aan Jezus' woorden in alle situaties, in alle rollen, op alle terreinen. Zij kunnen niet, met Naumann zeggen:³⁶ *Ekonomie is een zaak op zichzelf. Mammonknecht ben ik als ik buiten mijn zaken hard en gierig ben. Onze kapitalistische maatschappij is nu eenmaal ingericht volgens het beginsel: Je moet dat wat van je naaste is begeren!* Naumann had in de verwerking van de bergrede geloofd, op sociaal en economisch terrein, maar na een verkiezingsnederlaag en een reis naar Palestina (Israel) sloeg hij om. Jezus sprak in een kleine joodse hoek. In Rome had Hij anders moeten praten. In het kapitalisme ook, want zijn principe (begeren!) is tegengesteld aan de zin van de bergrede, die kan worden samengevat als: *niet-begeren!* Zo valt Naumann van het ene uiterste (program) in het andere (gescheiden terreinen) en bewijst daarmee dat ook hier de extremen elkaar raken. Als hij nu eens die botsing tussen het gebod niet te begeren en het onvermijdelijke structurele begeren tot uitgangspunt had gemaakt van een op concreet handelen gerichte analyse van het kapitalisme van zijn dagen? Mag ik afsluiten met het voorbeeld van de duitse jurist *P. Noll*,³⁷ die heeft getracht de gevolgen van Jezus' verkondiging voor het rechtsdenken vast te stellen? Hij bedoelt zijn punten niet als programma, maar als toegespitste kritische noties, die niet in plaats van de kritiek vanuit de volkomenheid komen, maar die deze ter zake vertolken: zij vormen geen metafysika van het recht, maar wijzen enigermate de richting aan voor de navolging van Jezus op dit terrein (dus ongeveer zoals het model van de Wereldraad *just, participatory and sustainable society* richtingwijzend is op het gebied van de menselijke maatschappijvorming).

1. Recht moet de mensen dienen en geen abstrakte theorie.
2. Recht mag niet star zijn en moet uitgelegd in de concrete situatie. Bij schadevergoeding moet op draagkracht gelet worden. Afgewogen moet worden of het 'hart' van de aangeklaagde erbij was, of dat de daad alleen maar door nalatigheid geschiedde.
3. De algemene bepaling (bij Jezus de liefde) gaat boven de enkele bepaling en corrigeert deze.
4. Recht rekent met de zwakte, de zonde van de mens, maar doorbreekt de vijandsideologie (hier vriend, daar vijand; hier goed, daar kwaad) en helpt ons in een niet alleen maar goede wereld te leven.

5. Recht moet alle diskriminatie van anderen en vreemden onmogelijk maken. Gods partijkeuze voor de armen en verdrukten dwingt het recht tot bescherming van de zwakken.
6. Het recht dient vrede en orde, maar tegenover verabsolutering van de *bestaande* orde staat het recht kritisch.

Zo een poging bewijst in ieder geval, dat men niet met lege handen staat als men over de relevantie van de bergrede op het gebied van macht en recht wil nadenken. Overigens: stel, alle zes punten zouden kunnen worden gerealiseerd, dan nog is de bergrede niet uitgeput. De regels geven richting aan. Ze zijn goed omdat ze boven zichzelf uitwijzen. Maar ze geven ook houvast.

2.2.8. *Bergrede in de politiek, nieuwlichterij?*

'De klassieke theologie heeft nooit van de bergrede in de politiek willen weten', verklaart Kuitert, nogal apodiktisch.³⁸ Als wij onder klassieke theologie de theologie verstaan van de kerk als heilsinstituut, dat de genade van Christus bemiddelt of verkondigt, en niet die van de gemeente als vrije vereniging van bewuste christenen, dan heeft Kuitert gelijk, althans... bijna. De eerste vraag die wij in deze paragraaf stellen is: vinden wij bij de klassieke theologen uitleggingen van de bergrede, waarbij ook een politieke toepassing in het vizier komt? De tweede vraag, die wij behandelen is: hoe ziet dit er uit bij het andere sociologische type, de gemeente (evt. de sekte)? De onderscheiding in twee sociologische typen, die ik hier hanteer, gaat terug op Ernst Troeltsch.³⁹ Hij heeft een onderscheid gemaakt tussen kerk, sekte en mystiek. Ons interesseren hier de eerste twee. De kerk is het heils- en genadeinstituut, uitgerust met het resultaat van het verlossingswerk, dat de massa's kan opnemen en zich aan de wereld kan aanpassen, omdat zij tot zekere hoogte van de subjectieve heiligheid kan afzien vanwege de objectieve schat van genade en verlossing, die zij beheert. De sekte is de vrije vereniging van strenge en bewuste christenen, die samenkomen als waarachtig wedergeborenen, zich van de wereld afscheiden, tot een kleine kring beperkt blijven, in plaats van de genade de wet beklemtonen en in hun kring met groter of geringer radicalisme de christelijke levensordering van de liefde oprichten; dat alles om de weg te bereiden en in de verwachting te staan van het komende Godsrijk. De kerk neigt ertoe het dogma van de goddelijkheid van Christus soteriologisch uit te leggen en institutioneel en sacramenteel te beheren. Christus is bij de sekte meer voorbeeld, de wetgever met goddelijk gezag, die zijn gemeente door smaad en ellende laat pel-

grimeren, om haar in het Godsrijk eindelijk te verlossen. De Jezus van de sekte is dus in de eerste plaats de aardse Jezus als Heer en leraar, niet de hemelse Christus als verlosser. De waarheid is in de kerk meer objektief-theologisch, in de sekte subjektief-persoonlijk gekleurd. Karakteristiek voor de kerk is in het algemeen een eschatologie die haar spanning kwijt is, terwijl de sekte door een intensief hopen op het Rijk is gekenmerkt. Tot zover Troeltsch. De klassieke theologie nu die Kuitert waarschijnlijk bedoelt – gezien zijn eigen theologische ligging, zijn opvatting van het proprium van het evangelie en zijn visie op de kerk – is de theologie van de kerk, die de mensen opneemt, zich aanpast en de genade verkondigt. Immers voor Kuitert is het evangelie: heilsboodschap van de verzoening met God door Jezus Christus en *niet* gerechtigheid en vrede als heilsboodschap. Met het woordje klassiek voor theologie is de wissel gesteld: juist die theologie is dan bedoeld, die gezien haar functie weinig affiniteit met de bergrede heeft, maar veel meer met Paulus. Klassiek is een woord dat in de theologie geen erkende betekenis heeft (zoals bijv. in de muziek). De omdraaiing van de stelling brengt ons dan ook het dichtst bij de betekenis van het woordje in dit verband. Theologie die in de bergrede geen politiek ziet is klassiek. Toch is de stelling zoals Kuitert die lanceert niet werkelijk waar: er is ook veel goed kerkelijke, tot de hoofdstroom van de kerkgeschiedenis behorende theologie die een politieke relevantie aan de bergrede toekent en kerkelijke praxis die van die relevantie uitgaat en getuigt.

Ik kan hier onmogelijk ook maar enigszins volledig zijn, ik zal moeten volstaan met een paar aanwijzingen.⁴⁰ Voor de oude kerk geldt zonder meer dat de bergrede geacht wordt vervulbaar, uitvoerbaar te zijn. De vraag wordt niet eens gesteld. Tertullianus (160-na 220) (voor 203, dus dan nog geen Montanist) wil aan heidense juristen en filosofen duidelijk maken, dat de christelijke zedelijkheid de staat kan dragen en dat de kreet *de christenen voor de leeuwen* een schending is van het recht, een ondergraving van de mensenrechten door gepolitiseerde massahysterie. De zedelijkheid die hij daarbij voor ogen heeft is die van de bergrede, die hij beschrijft in termen van restriktieve deugden onder de noemer van *geduld*: lankmoedigheid, gelijkmoedigheid, deemoed, gehoorzaamheid, onthechting, sexuele discipline, onthouding, sociale verplichting, zin voor recht enz. Allemaal personale categorieën, maar gefundeerd op de aanspraak die de universele kyrios Christus op de wereld maakt. Deze zedelijkheid is een beter fundament voor de staat!

Tertullianus wijst de militaire dienst af, evenals Tatianus. Origenes en later Athanasius zijn trots dat het christelijk onderwijs wilde stammen tot rust en vrede heeft gebracht en hen van krijgers tot vreedzame landslieden heeft gemaakt door de werking van Christus' Geest. Cyprianus van Carthago schrijft: *de wereld woedt door wederzijds bloedvergieten en een moord, die als misdadaad geldt, wordt deugd genoemd, als het massaal gebeurt*. Lactantius verklaart in de vierde eeuw het dragen van wapens tot zonde. De synode van Elvira (306) dreigt met kerkelijke straffen voor christelijke soldaten. Dit alles neemt overigens niet weg dat het aantal christelijke soldaten onder keizer Constantijn zo groot is, dat hij zijn militaire apparaat onder het kruisteken kan stellen.

Reeds in het begin van de derde eeuw is er een door de bergrede gestempelde zedelijkheid (monogaam huwelijk, solidaire gemeenschap ook met slaven). Wat vooral een politicum van de eerste orde is: de kassen van de gemeenten ter ondersteuning van broeders en van buitenstaanders. Onder bisschop Cornelius in Rome is er een dagelijkse armenverzorging van 1500 personen, in een stad met permanente moeilijkheden wat de verzorging betreft en nog wel tijdens de vervolgingen. Bisschop Basilius van Caesarea (329-379) sticht een hele kolonie van kleine bedrijven rond zijn bisschopskerk in het kader van een werkverschaffingsprogramma. Bisschop Gregorius van Nazianza (329-390) stelt het belastingsysteem aan de kaak als uitbuiting. Johannes Chrysostomus, die Antiocheen is, (354-407) noemt Mattheus de leraar van de christelijke politeia. Hij geeft in zijn Mattheuskommentaar⁴¹ een sociale kritiek vanuit de bergrede die vergelijkbaar is met de Verelendungstheorie van Marx:

Als men onderzoekt, hoe de grootgrondbezitters met de arme en ellendige agrarische bevolking omgaan, komt men tot de overtuiging, dat ze onmenselijker zijn dan de barbaren. Zij leggen aan mensen, die levenslang honger lijden en die zich moeten afmatten, voortdurend onbetaalbare afdrachten op, leggen op hun schouders moeizame dienstbaarheden en gebruiken ze als ezels en muilieren, ja als stenen, gunnen hun geen enkele ontspanning en om het even, of de aarde vrucht afwerpt of niet, men zuigt hen uit en kent geen genade jegens hen. Is er iets dat erbarmelijker is dan deze mensen, als ze zich de hele winter hebben afgesloofd, van kou, regen en nachtwaken uitgeput zijn en met lege handen staan, ja ook nog onder schulden gebukt gaan, als ze dan nog meer sidderen en beven voor de plagerijen van de beheerders, voor de dagvaardingen, voor het opsluiten, voor de rekenschap, voor het innen van de pacht, voor de onverbiddelijke vorderingen... dan voor honger en misoogst. Met hun werk, hun zweet

vult men zolders en kelders, zonder ze ook maar iets mee naar huis te laten nemen; men haalt de hele oogst voor zichzelf binnen en werpt hen daarvoor een fooi als loon toe. Ja, men bedenkt nieuwe soorten renten, die zelfs bij de heidense wetten onbekend zijn, en schrijft schuldbrieven, die bol staan van vloekwaardigheid. Niet maar één honderdste deel eisen ze, maar de helft en wel van mensen, die vrouw en kind hebben te voeden, en die toch mensen zijn, die hun meesters door het werk van hun handen zolders en kelders vullen.

Dit is een konfrontatie van de gerechtigheid van de bergrede met het verdrags- en eigendomsrecht van de Romeinen!

Ook Hieronymus (340/50-420) hield de bergrede voor realiseerbaar. Hij tekent in zijn beknopte kommentaar bij Mattheus 5:44 aan, dat de mening moet worden afgewezen, die zegt, dat vijandsliefde meer is dan de menselijke natuur verdragen kan. Vijandsliefde is volstrekt mogelijk, zoals David in 1 Sam. 24:26 bewijst. Als voorbeelden noemt Hieronymus verder nog Lukas 23:34, Hand. 7:59v. Rom. 9:1-5.

Augustinus (354-430) schildert de geschiedenis als de strijd tussen de *civitas dei* en de *civitas terrena* (*diaboli*). Het motief van de geschiedenis is de tegenstelling tussen Gods recht en het recht van mensen. Mensenrecht is *amor sui* (zelfliefde); deze zelfvergoding, deze liefde tot zichzelf en de wereld is het principe van de *civitas terrena*. Gods liefde echter is, geheel anders, liefde tot de ander die bereid is zichzelf prijs te geven. Zelfhandhaving staat dus tegenover zelfprijsgave! Dat is zonder meer een bergrede-motief. De aardse geweldsstaat (*latrocinium magnum*) zal eenmaal in de Godsstaat overgaan. Maar reeds nu bestaat gerechtigheid erin in de spanning van *civitas dei* en *civitas terrena* de weg naar de *amor dei* in te slaan. Hierbij valt te bedenken, dat Augustinus ertoe neigt het Koninkrijk der hemelen (in de bergrede) te spiritualiseren, waardoor hij ook de wegbereider is geworden van de opvatting der bergrede als gids tot meditatieve aanschouwing en geestelijke volkomenheid van christenen, die daartoe in staat zijn. Maar zelf heeft Augustinus de bergrede volstrekt niet vanuit een twee-trappenethiek geïnterpreteerd; voor hem is de bergrede realiseerbaar als *perfectus vitae christianae modus*.⁴² Augustinus heeft met zijn theologische visie op de geschiedenis het vuur van de evangelische verwachting in de aardse historie geworpen. En wel op een dynamische wijze. Augustinus vermijdt het de stad Gods, zoals die in de geschiedenis werkt, met de kerk als gemengd lichaam, als *corpus permixtum* (van verkorenen en niet verkorenen) te vereenzelvi-

gen. De stad Gods is een chiliastische notie, die anderzijds niet met de volle openbaring van het Rijk Gods (regnum dei) wordt geïdentificeerd. Veeleer verhoudt zich de civitas dei tot het regnum dei als de aardse sabbat tot de eeuwige sabbat. Wel heeft Augustinus de kerk gezien als *eerste ontwaken* van het millennium. De kerk is dat voorzover zij kerk der verkorenen is, maar zij moet bedenken nog een corpus permixtum te zijn en zij moet ook bedenken dat er verkorenen in de civitas terrena zijn... Toch wordt hier Augustinus' politieke theologie riskant en dreigt haar dynamiek te verliezen. De strijd der beide principes wordt dan geïnterpreteerd als strijd van kerk en staat. De kerk heeft dan de opgave de staat te christianiseren; de keizer heeft zijn macht in dienst van de christelijke liefde te stellen. De rol die Augustinus aan de staat toekende bij het bestrijden van en terugdringen van de Donatisten in de kerk, geeft in dit opzicht te denken. Geheel ten onrechte heeft men in de Middeleeuwen zich niet beroepen op Augustinus als het om de theokratische gedachte ging. Hoe men hier ook over denkt: in ieder geval geldt voor Augustinus, dat hij gelooft in de vervulbaarheid van de bergrede en het evangelisch ethos een politieke dimensie toekent. Er loopt niet alleen een lijn van Augustinus naar het klerikale chiasme en zijn theokratisme, maar ook naar Joachim van Fiore (1130-1202).

De konklusie met betrekking tot de oude kerk kan luiden, dat zij de ethiek niet losmaakt van het evangelie. Zij wijst het heidendom af. De bergrede wordt zeker ook door vertegenwoordigers van de kerk (in de zin van Troeltsch) gehandhaafd zowel tegen de kerk zelf als tegen de staat. Er is steeds weer sprake van een politieke dimensie van het evangelisch ethos. Door de inbouwing van deze dynamiek in een kerkelijke theologie kan dit ethos omslaan in theokratisme (zo blijkt bij Augustinus in de Donatistenstrijd). Als theokratisme de overhand zou krijgen, betekent dat niet dat de bergrede in de politiek is gebracht, maar juist dat zij haar kritisch politieke werking gaat verspelen.

De gedachte dat de bergrede vervulbaar is en ook de wereld als ethisch voorschrift kan gelden, stelt de *kerk* (in de zin van Troeltsch) voor moeilijkheden. Enerzijds wil zij de bergrede aan haar trekken laten komen, anderzijds vergt haar karakter als heilsinstituut dat de genade bemiddelt, gekombineerd met de openheid voor de massa's, aanpassing aan de wereld en gematigdheid ter zake van de subjectieve heiligheid, van haar, dat zij de doorwerking van de radikale bergrede beperkt houdt. In de *hoogmiddeleeuwse kerk* wordt dat opgelost door een onderscheid te maken in de geadresseerden. Voor de leken (en vanzelfsprekend ook voor priesters en monniken)

gelden de tien geboden die als identiek worden beschouwd met het relatieve natuurrecht (het natuurrecht na de zondeval). Voor de kloosterlingen en priesters gelden ook de evangelische raadgevingen (o.a. de bergrede), eventueel ook voor leken die de kracht opbrengen naar volkomenheid te streven. Deze onderscheiding tussen *praecepta* en *consilia* sluit aan op het natuur-genade-schema en is een bevestiging van het onderscheid tussen geestelijke (klerikaal) en leek. De geestelijke stand representeert alle anderen en volgt de geboden van de bergrede na, zodoende verdienstelijkheid verwervende, die de hele gemeenschap der heiligen ten goede komt. De kerk als geheel is zo toch een volkomen gemeenschap! De bergrede-uitlegging en -werking is hiermee institutioneel ingekaderd: haar radikaliteit kan nauwelijks uitstraling meer hebben in de wereld. Alleen de teruggetrokkenen nog proberen in hun gemeenschappen het absolute natuurrecht dat door de genade hersteld is, in een *orde* te verwezenlijken (geweldloosheid, kommunistische enz.) Dit denken leidt tot een hiërarchie van waarheden en tot een dubbele moraal.

Deze oplossing (die ook Thomas van Aquino (1225-1274) voorstond) werd krachtig weersproken door de Franciscaanse armoedebeweging en de Waldenzen. De armoedebewegingen van de twaalfde en dertiende eeuw laten een aantal typische kenmerken zien.

1. Kritiek op het feodale systeem en op de heerschappij van de kerk. Hier zit mede het opkomen van de steden en daarmee van burgers met individueel vrijheidsgevoel achter.
2. Men wilde de aardse, arme Christus navolgen en keert zich af van de Heerser Christus (feodaal!). Petrus Waldes schenkt in 1175 zijn vermogen aan de armen (Matth, 19:21) en gaat als arme prediken (Matth. 10!). Franciscus (1181-1226) werd door zijn vader verstoten omdat hij zijn goederen weggaf en werd reizend prediker, barrevoets bedelend.
3. De armoedebeweging is een kerkelijke reformbeweging, die het ideaal van het evangelisch-apostolische leven formuleerde en de kerk tot een broeder- en zusterschap wilde maken. Dat hield kritiek in. Franciscus echter erkende de hiërarchie en bleef de kerk gehoorzaam.

Het gelukt Paus Innocentius III Franciscus tot een orderegel te bewegen, die later kerkelijk wordt geïmplementeerd. De radikaliteit van de bergrede, die in deze armoedebeweging gestalte aannam als protest tegen de verwereldlijkte machtskerk, wordt opgezogen in het instituut. De armoede wordt geïntegreerd in het systeem.

Met de Waldenzen is het anders gegaan. Petrus Waldes werd door de bisschop van Lyon verboden te prediken. Hij richtte zich tot het derde Lateraanse concilie, dat zijn armoedegeloofte erkende, maar de lekenprediking verbood. Hij heeft zich aan het verbod om te prediken niet gehouden. Zijn aanhangers worden in 1182 uit Lyon verdreven. De beweging kwam buiten de katholieke kerk te staan. Zij trokken als armoedepredikers door Frankrijk, Italië en Duitsland en vormen een vrije gemeente op bijbelse basis. Zij worden vervolgd. Zij sluiten zich in de 16e eeuw bij Calvijn en de geneefse reformatie aan. Voor de Waldenzen is de bergrede *lex evangelica*. Van daaruit protesteren zij tegen de verwereldlijking van de kerk. Deze ethiek behoort heel duidelijk bij een bepaald geloof en de evangelische wet heeft ook een nieuwe sociale vormgeving tot gevolg. Ook Joachim van Fiore werkt bij hen na: hun doel is het klassenloze kommunisme, dat zij zochten door zich in kleine gemeenten terug te trekken. Zij leven volgens de twee-wegen-ethiek van de bergrede. Het Rijk der hemelen heeft tot voorwaarde de vervulling van de bergrede, althans het gaan op die smalle weg. Ethiek en verlossing liggen in één perspectief.

Ook ontstaat er in deze eeuwen van kritiek op de verwereldlijkte kerk en de ondragelijke sociale toestanden, een relatie tussen bergrede en Oude Testament, zoals wij die bij de *Taborieten* en later ook bij *Thomas Müntzer* kunnen vinden. De radikale Hussieten, de Taborieten, gaan in het offensief, zij hebben vernietigingstochten ondernomen naar Beieren, Sachsen, Oostenrijk en Brandenburg. De stad Tabor werd het symbool van hun beweging. Zij volgden de oudtestamentische regel van het *oog om oog en tand om tand*, stonden de gedachte van de theokratie voor, die door de heilige oorlog (tegen de kruisvaarders!) zou worden opgericht. God zal voor de zijnen strijden. Zo ontstaat er een tegenstelling tot de bergrede, maar dat is een zaak van tijd. De tegenwoordige tijd is nog geen tijd van erbarmen, maar van wraak. De vijand moet eerst verslagen worden! Daarna pas kan het Rijk worden gesticht en dan zal de geschreven bijbel overbodig zijn: de wet zal in het hart zijn geschreven (Hebr. 8:10) en een leraar is dan niet meer nodig. Dus de bergrede komt pas aan de orde als de eindstrijd voorbij is en het vrederijk in de strijdende kerk is aangebroken.

Konklusie uit het voorgaande: Niet alleen in de oude kerk, maar ook in de Middeleeuwen vinden wij voorbeelden, dat de bergrede ook door vertegenwoordigers van de *kerk* kritisch wordt gehanteerd, ook politiek, ook naar de staat toe. Maar de bergrede voert in de kerk tot compromissen en tenslotte tot een dubbele moraal

(praecepta et consilia resp. voor leken en geestelijken (monniken)). Het kritische potentieel van de bergrede werkt meer door bij kleine groepen en bewegingen, maar wel vaak tegen de prijs van afkeer van de wereld (mijding). En dat betekent afzien van veralgemening van de bergrede-ethiek. We zien voorts, dat theokratisme als gevolg van het politiseren van de bergrede niet alleen bij de ketters voorkomt (bijv. de Taborieten) maar ook in de kerk (klerikaal chiliasme – met beroep op Augustinus – in de Middeleeuwen). De kerk vangt het kritisch potentieel op in een repressief-tolerant opzuijingssysteem (met het dubbele recht als theologische rechtvaardiging).

Over Luther kunnen wij in deze paragraaf zeer kort zijn. Wij verwijzen naar 2.2.6.1., 3.2.1., 3.2.1.1. en 3.2.1.2. Luthers weg tot konkretisering van de bergrede loopt over de Christpersoon, de gelovige die gehoorzaamheid aan de bergrede (afzien van geweld, niet oordelen, geen processen voeren enz.) inbrengt in de ordeningen van de wereld. De bergrede kan niet het grondrecht van een wereldlijke wetgeving worden (sekularisering van de politiek!). Luther zelf bedoelt met zijn Twee Rijkenleer eigenlijk niet twee gescheiden terreinen en zeker geen reductie van de bergrede. Hij wil ruimte laten voor geweld in dienst van de liefde terwille van de ander, de derde die onrecht wordt aangedaan. Dat is een zaak van het ambt van de overheid! De ontwikkeling van de Twee Rijkenleer tot een leer van de eigenwettelijkheid van de politiek is van later datum (19e eeuw). Bij Luther is de *paulinische* duiding van de bergrede overheersend: de vervulling van de geboden kan alleen maar vrucht van het geloof zijn. Zo ligt er bij Luther tamelijk veel aksent op de *usus elencticus*. De bergrede wekt het gevoel van *Erlösungsbedürftigkeit*. Geprezen worden immers de armen van geest. De vervulling is zaak van geloof, maar alleen mogelijk in de kleine, persoonlijke kring. Daar echter onvoorwaardelijk geldend, ondanks kruis en lijden. Toch hoort Luthers hart aan de bergrede: oorlog, eigendom en eed waren grote problemen voor hem. Luther is zich bewust van de radikaal-kritische ernst van de bergrede (anders dus dan in de moraal van de eigenwettelijkheid en de Twee Rijkenleer als twee terreinen).

Konklusie: de stelling, dat de klassieke theologie nooit van de bergrede in de politiek heeft willen weten is onjuist. Zij gaat zelfs voor Luther niet helemaal op. Het afdoen van de wel-politieke opvattingen als bewijs dat het evangelie wordt opgevat als: vrede en gerechtigheid als heilsboodschap, is ook niet juist. Juist zou zijn te stellen, dat die opvatting vooronderstelt dat het evangelie als heilsbood-

schap vrede en gerechtigheid mede omvat. Wij hebben geen groepen of sekten aangetroffen die de bergrede ideologisch alleen maar misbruikten, al moet worden toegegeven dat achter bijv. de franciscaanse en waldenzische beweging het ontstaan van steden en burgerlijk vrijheidsbewustzijn steekt. Er is echter geen enkele theologie zonder zo'n achtergrond; zonder een sociologische, politieke, historische *Sitz im Leben*. Deze kritische bewegingen zijn niet *uit* deze achtergrond, alleen *tegen* deze achtergrond te verklaren.

De jongste tijd laat niet toe van klassieke theologie te spreken. In hoeverre dat tot (en met) de reformatie wel kan, daarop komen we in een volgende paragraaf terug. Hieronder volgen een aantal namen van theologen en anderen met toegespitste opvattingen over de bergrede.⁴³

1. *K. Bornhäuser* (geb. 1868): de geboden van de bergrede gelden alleen voor de discipelen, niet voor het volk. Ze zijn tijdhistorisch uit het rabbinisme te verklaren.
2. *F. Naumann* (1860-1919): bewustzijn van vervreemding tussen bergrede en moderne kapitalistische maatschappij. De bergrede gold in Galilea en in moderne tijd voor monniken. Verder alleen voor innerlijkheid en gezindheid.
3. *Tolstoi* (1828-1910): de bergrede is een aanval op de moderne cultuur. Tolstoi keerde terug tot eenvoudig leven en geweldloosheid. Zo met radikale ernst doorgevoerd kan zij de wereld veranderen.
4. *Joh. Weiss* (1863-1914), *Albert Schweitzer* (1875-1965): de bergrede is op de Naherwartung georiënteerd en bevat interimsethiek. Naherwartung werd echter een teleurstelling.
5. *Wilhelm Herrmann* (1846-1922): de bergrede krimpt in tot eis van absolute waarachtigheid en zuiverheid van gezindheid in de zin van Kant.
6. *Gerhard Kittel* (1888-1948): de bergrede als eis van het Rijk Gods is niet te vervullen; voert tot boete en vergeving.
7. *H. Windisch* (1881-1935): de bergrede staat in de spanning van wijsheidsleer en eschatologie. Zij is als realiseerbaar gedacht (de Schwärmer hadden daarin gelijk!) en staat in tegenstelling tot Paulus.
8. *R. Bultmann* (1884-1976): de bergrede brengt de absolute eis van God aan het licht. De in de joodse ethiek gewortelde gedachte van de gehoorzaamheid denkt Jezus radikaal ten einde.
9. *L. Ragaz* (1868-1945): Jezus' zedelijke eisen laten Hem zien als advocaat van de armen, rechtelozen en verdrukten. Zij bieden handvatten tot kritiek aan het bestaande en tot opbouw van een nieuwe maatschappelijke orde.
10. *Joh. de Graaf* (geb. 1911): in de bergrede gaat het over het ethos van de gemeente, die bedacht moet leren zijn op het experiment der liefde, door de zede onmogelijk geacht. De gemeente mag zich niet gewon-

nen geven aan de bewustzijnsverenging van het zogenaamde realisme.

2.2.8.1. Jezus kust de Groot-Inquisiteur

In de legende van de Groot-Inquisiteur⁴⁴ laat Dostojewski Jezus nog eens neerdalen naar de aarde. Hij wekt een kind van zeven jaar op uit de dood, terwijl juist de Groot-Inquisiteur voorbijkomt. Deze laat Jezus onmiddellijk gevangen nemen. Later zoekt hij Hem op en zegt: jij bent de ergste ketter, ik zal je laten verbranden! Jezus heeft in zijn ogen het recht niet iets toe te voegen aan wat Hij vroeger heeft gezegd en gedaan. Mensen willen de vrijheid niet, ze willen brood. Jezus begrijpt niets van macht; de machthebber maakt uit stenen brood en dat heeft Jezus geweigerd. Mensen willen niet vrij zijn, daarvoor zijn ze te zwak. Ze zijn bang voor de vrijheid van het geweten. En wij, de kerk van de groot-inquisiteurs, geven de mensen brood en maken ze gelukkig, sussen hun geweten met drie machten: het wonder, het geheim, het gezag. Jezus heeft te veel van de mensen gevraagd en dat lijkt voor de mensen te weinig op liefde.

De Groot-Inquisiteur is milder: hij past de daad van Jezus aan aan de menselijke natuur. Hij bereidt de mensen het kleine geluk der zwakken. Dat is misschien verraad, maar we dragen de verantwoordelijkheid van deze leugen in ootmoedigheid: we doen het voor het heil van de kleine mensen. Daarom, zegt hij, mag Jezus niet meer doen en zeggen dan Hij gedaan heeft. Hij zou deze leugen om bestwil der mensen daardoor ontmaskeren. Nu Hij toch is gekomen – zal dat Hem opnieuw het leven kosten: morgen al moet Hij op de brandstapel. Jezus heeft al die tijd gezwegen. Plotseling staat Hij op en kust de Groot-Inquisiteur op zijn bloedeloze, negentigjarige mond. Dat was het enige antwoord. De Inquisiteur schrikt op, gaat naar de deur, opent die en laat Jezus gaan. Maar, zegt hij, *kom nooit, nooit meer terug!* En de oude man? De kus brandt in zijn hart, maar hij blijft bij zijn overtuiging.

Zo brengt Dostojewski het kritische karakter van de bergrede ter sprake. De kerk (in de zin van Troeltsch) met het complexe systeem als heilsinstituut voor de massa kan deze Jezus alleen maar als ketter veroordelen en verbranden. Tegelijk kan zij het ook niet en moet zij Hem weer laten gaan. Eschatologisch kan haar theologie ook niet zijn: de grootste ramp zou Jezus' parousie zijn. Als Hij maar nooit terugkomt! Alleen dan kan het systeem zijn werking doen ten bate van het kleine geluk van zwakke mensen, gehoor-

zaam aan een gezag, dat met wonderen en geheimen zich handhaaft... met de beste bedoelingen.

Wij herkennen hierin duidelijk de twee ideaaltypen van Troeltsch. Troeltsch had een voorkeur voor Jezus. Hij sprak van het konserwatisme van Paulus. (Uit onze paragraaf 2.1.3. blijkt dat wij deze tegenstelling tussen de historische Jezus en Paulus' Christus niet delen!). De overgang van de verkondiger Jezus naar de verkondigde Jezus heeft de aanval van Jezus op de bestaande wereld verzwakt. Die aanval heeft de grote kerk aan de ketters overgelaten. Wij vinden inderdaad in de kerkgeschiedenis beide typen tegenover elkaar. Bij de officiële kerkelijke theologie ('*klassieke*' theologie!) wordt de verkondiging van Jezus overwoerd door de Christusverkondiging (met daarbij passend paulinische vormen van dogmatiek). Bij de ketters vinden wij het beroep op de radikale Jezus. Achter de vraag naar de verhouding van Jezus en Paulus staat altijd ook de sociale en politieke problematiek: de Christus van de maatschappelijk erkende kerk of de vaderlandsloze man van Nazaret, met wie onderdrukte mensen zich kunnen identificeren. Wat betekent de kus die Jezus aan de Groot-Inquisiteur geeft als enig antwoord op diens requisitoir? Te bedenken valt: het verhaal is Iwans verhaal, Dostojewski legt het in zijn mond. En Aljosja is de toehoorder. Hij is zo'n monnik die Jezus volgt, zo'n élitaire navolger, die de massa niet begrijpt. Iwan valt met zijn verhaal ook hem aan. Aljosja is bang Iwan te verliezen en Iwan is bang Aljosja kwijt te raken. Iwan blijft erbij dat alles geoorloofd is! Maar dat betekent, zegt hij, dat hij Aljosja kwijt raakt, hij zal van hem weggaan. Dan staat Aljosja op en kust hem zwijgend op de mond. Dat is plagiaat, zegt Iwan, dat heb je uit mijn verhaal, maar ik dank je ervoor! Later zegt Iwan: Aljosja, dat jij hier ergens bestaat is voor mij genoeg om verder te leven! En dan gaan ze uit elkaar.

De kus betekent in beide gevallen tegelijk afscheid en verbondenheid. De twee typen verdragen elkaar niet: er is geen synthese mogelijk. Maar toch ook: zij horen bij elkaar. Het is Jezus, het is de monnik die de kus geeft, de kus die lang nabrandt op het geweten. Iwan komt niet los, hij leeft verder dank zij Aljosja. De jezuiet (!) Groot-Inquisiteur wordt door Jezus niet losgelaten. De kus zal in zijn hart blijven branden, al blijft hij bij zijn overtuiging. De Christusaanbidding zal de levende Jezus niet kunnen verdringen. Hij komt altijd weer terug!

Wij zullen de twee ideaaltypen van Troeltsch met elkaar in relatie moeten brengen. De sekten en kleine groepen zijn de onbetaalde rekeningen van de kerk. En dat moet door de kerk erkend worden.

Omgekeerd zullen de sekten moeten erkennen, dat zij op het kapitaal van de kerk hebben geteerd. De tijd is voorbij, dat wij alleen de historie van de officiële kerk en haar 'klassieke' theologie kerkgeschiedenis mogen noemen. De kerkgeschiedenis omvat het geheel: de kerk met haar dissidenten. Wij zullen dat geheel als een gesprek moeten opvatten, een gesprek dat doorgaat door de diepste conflicten heen. De *stiefkinderen van het christendom* (J. Lindeboom) dienen te worden erkend: zij horen voluit bij het gezin. Ook Lindeboom zegt: *ze zijn in hoge mate belangwekkend voor historisch en theologisch onderzoek, dat aan hen vaak meer, en belangrijker, kwaliteiten opmerkt dan aan velen die volgzaam de weg aflieden door de kerk geweest.*⁴⁵ De geschiedschrijving heeft veel aan deze miskenden goed te maken. Het zou daarom rampzalig zijn als wij tussen de beide ideaaltypen zouden kiezen.

Theologisch kunnen wij de spanning omschrijven als die tussen Christologie en Jesulogie. Christologie is dan de leer van de kerk: de verkondigde en vereerde Christus, het geloof in Hem, de bemiddeling van Zijn genade. Jesulogie houdt zich bezig met de aardse Jezus, die historisch toegankelijk is en voor de mensen navolgbaar. Als we voor één van beide zouden kiezen (en de ander vergeten), scheiden we de beide naturen, om het chalcedonensisch uit te drukken. Dan wordt het beeld van een menselijke, kritische Jezus sektarisch uitgespeeld tegen het beeld van een reaktionaire, kultische Christus van de gevestigde macht. Of omgekeerd: het beeld van een transcendente Christus, die zonde vergeeft, wordt uitgespeeld tegen het beeld van een revolutionaire Jezus, die mensen fanatiseert. De vragen, die ons zullen moeten bezighouden, zijn: wordt in een christologie Christus geen mythe, een kultische gestalte die om Zijn dood wordt verheerlijkt, maar Zijn weg naar het kruis wordt verdonkeremaand; wordt in een Jesulogie Jezus niet gemakkelijk tot een 'profetische' exponent (en zo tot een verleider!) van revolutionaire processen? Dit betekent: wij moeten over de akelige kloof tussen de historische en de theologische opgave heen komen. Wij zullen de historische Jezus, zijn woorden, zijn werken, zijn lijdensweg, zijn kruisgang moeten plaatsen in zijn leven, zoals Hij zelf het verstond als 'theologische' opgave. En wij zullen de opgestane Heer en alle theologische predikaten die wij Hem toekennen (Christus, Kyrios, Zoon Gods) moeten terugplaatsen in de geschiedenis van zijn leven en zijn dood, want daarop zijn ze betrokken. Daarom hebben wij de bergrede zowel christologisch-eschatologisch als historisch getracht te verstaan. Je moet a.h.w. de bergrede tweemaal lezen. Van achter-naar-voren als

woord van de verhoogde Christus, die alles volbracht heeft en Zijn geest aan de gemeente schenkt. Van voren-naar-achteren als woord van de aardse Jezus tot de schare, in het bijzonder zijn discipelen, en – meeluisterend met de gemeente van Mattheus – als woord tot een vervolgte, jonge gemeente. De theologische opgave is ook hier: het samen laten klinken van zowel de verkondigende als de verkondigde Jezus.

Die spanning is er in het Nieuwe Testament ook. Na Troeltsch heeft men de theologie van Mattheus *redaktionsgeschichtlich* uitgewerkt. Wij kunnen vaststellen, dat die theologie in zekere zin dichtbij Troeltsch' sekte-type staat. De herkenbaarste nakomelingen van Mattheus vinden we dan ook op die lijn (bijv. Waldenzen en dopers). Het zijn geen stiefkinderen eigenlijk: ook zij hebben hun wettige tekst. Zij hebben een stuk vergeten bijbel als rekening aan de kerk gepresenteerd. Terecht zegt Eduard Schweitzer over Mattheus: de gemeente van Mattheus wordt bedreigd door een stroming van 'wetteloosheid'. Daarom zou zijn gemeente kunnen vergeten, dat God in de tora zijn volk zoekt! Wat van de discipelen gevraagd wordt, is méér dan wat farizeeërs en schriftgeleerden doen. Mattheus is dan ook volgens Schweitzer zeker niet Paulus. Zijn oplossing van het probleem van de *wet* is: de samenvatting van alle geboden in Jezus' oproep tot liefde. Daarbij weet Mattheus echter, dat alleen door de *werkelijkheid* van deze liefde in het onderwijs en in het handelen van Jezus aan de gemeente het *nieuwe leven* wordt *geschonken*, waarin de wet, de tora vervuld wordt. Jezus is bij hem de *Messias van het woord* en je kunt alleen verstaan en leven, wat hier gezegd is, als je Hem navolgt in Zijn volkomen gerichtzijn op God en op de gehoorzaamheid aan Hem. Deze weg van Hem ging ten dode. Zo is hij het nieuwe leven. De gemeente is een discipelkring. Mattheus is ongetwijfeld echt *evangelie*: navolging is iets van het ongedeelde hart. En daarin vervult zich de belofte *God met ons* (1:22) en *Ik met jullie* (28:20) van de opgestane. Het discipelschap is een geschenk. In de heilroepen blijkt dat Jezus zijn leerlingen met volmacht aanspreekt en het Rijk proklameert; de heilroepen beklemtonen het karakter van geschenk en genade, waardoor de gemeente der discipelen gestempeld en gevormd wordt. Mattheus' avondmaalsliturgie bevat de toevoeging: tot vergeving der zonden (26:28). Zo mag de *kleingelovige* discipelkring, de gemeente, altijd weer opnieuw *éénvoudig* worden en zich laten richten op Jezus, de vervuller der tora, de *volkomene*, de waarachtige Zoon van God (14:31-33), die blijft tot het einde der wereld (28:20). Dit is zeker niet Paulus. Maar evenmin is het met Paulus in strijd.

Mattheus heeft er recht op zelf gehoord te worden: zijn getuigenis legt eigen aksenten, die niet mogen worden verwaarloosd. Als Mattheus Jezus laat zeggen dat Hij de wet heeft vervuld, is dat niet de plaatsvervangende vervulling, maar het in het volle licht stellen van de betekenis der wet door haar tot op de liefde te radikaliseren. Maar wel bedoelt ook Mattheus, dat Jezus dit mede waargemaakt heeft door zijn eigen weg en werk. Dat geeft ook de diepte en kracht aan deze uitleg. De bergrede heeft niet tot thema de rechtvaardiging van het geloof en zij kan niet gereduceerd worden tot de *usus paedagogicus*, waardoor wij de zonde en ellende kennen waarin wij verkeren. Zij veronderstelt de nieuwe mens, die de nieuwe gerechtigheid van het Rijk vervult. Het ethos van de bergrede geeft aan de gemeente van de Messias een moreel in de druk, waaronder zij verkeert. De bergrede leert geen perfektionisme, maar vraagt gehoorzaamheid. Paulus doet dat ook. Als wij Rom. 12 en 13⁴⁶ met de bergrede vergelijken, blijken ze zeer verwant.

De kern van de zaak is, dat *in de bergrede het gebiedende woord van de leraar Jezus klinkt tot de gemeente als discipelkring in een wereld, waarin in de persoon van deze Jezus het Rijk van God nabij is*. Als de kerk (in de zin van Troeltsch) niet deze radikale tora der liefde in eschatologisch perspectief had ingebouwd in leerkonstrukties, die haar onschadelijk en ongevaarlijk maakten, zou deze nova lex een uiterst kritische werking gehad hebben. Die konstrukties zijn voor de middeleeuwse kerk de onderscheiding *praecepta en consilia*, voor de refomatie de reductie tot de *usus paedagogicus* en voor de lutherse in het bijzonder: de Twee Rijkenleer (vooral in haar latere gestalte). Nemen we de *hele* kerkgeschiedenis inklusief de kettergeschiedenis, dan moeten wij deze verengende konstrukties afbreken: zij doen het Anliegen van Mattheus te kort. De prediking van Jezus zelf mag niet onder tafel raken. Zij mag niet worden gerekend bij het Oude Testament als wet. Dat doet zowel aan tora en profeten als aan Jezus' heilsvolkende oproep tot liefde geen recht. Aangesproken wordt de gemeente als kring van Jezus navolgende leerlingen, de bergrede is onderwijzing van de gemeente. Zij is niet tot losse individuen gericht en ook niet tot edele personen (in de zin van het personalisme), maar tot de discipelkring als antwoordend *pars pro toto* van de schare (de wereld). Voorzover zij tot *enkelingen* is gericht, zijn dat mensen die in de gemeente door het woord ter verantwoording zijn geroepen en zó verantwoordelijk gemaakt. De gemeente als vergadering van door de Geest van de Messias vernieuwde mensen ontvangt de opdracht én de kracht tot dit leven der liefde. De enkelingen die dit woord in de gemeente horen zijn

niet geroepen om elk op zich dit geheel te realiseren als een program, maar als lid van het lichaam van de Messias elk vanuit het eigen charisma mede gestalte te geven aan de proëxistentie der gemeente. De door de Messias beheerste gemeenté is en blijft het door de Geest gewekte subjekt van dit alles-veranderende anders-zijn. De woorden van de bergrede zijn geen direktieven, maar onderwijzing met verbluffende en vervreemdende voorbeelden. De gemeente wordt niet geroepen om het Rijk te verwerkelijken. Integendeel: de werkelijkheid van het Rijk en zijn heil wordt over haar geproklameerd en van daaruit gaat de gemeente waarmaken wat reeds waar is, d.i. vanuit de kennis van weg en werk van Jezus in de eigen situatie navenant handelen en zo tekenen stellen van zijn Rijk.

Het is met het ethos van de bergrede en het moreel van deze gemeente niet in strijd, dat er terwille van derden, die bedreigd worden, terwille van de gerechtigheid en ook van de vrede, een zekere dreiging is met dwang en geweld (Rom. 13:1-7 staat bij Paulus in de kontekst van zijn aan de bergrede verwante paraenese), maar het is wel onaanvaardbaar als de politiek tot een eigenwettelijk gebied wordt verklaard. De bergrede zet immers de hele wereld in het perspektief van het Rijk van God en dat bepaalt het realisme van de gemeente en *niet* de eigenwettelijkheid van instituties en structuren. Die zijn *uitdagingen* voor het experiment der liefde dat de gemeente is. Het is wellicht de kern van de bergrede, dat zij tegenover de rotatie van de macht (de wisseling van heersers) en het blijven van de onderdrukking – ook revoluties vormen hierop geen uitzondering tot nog toe (al brengen ze soms verbetering) – een andere kwaliteit van macht stelt: *de volmacht in de onmacht*. Het gaat om het messiaans doorbreken van de duivelse cirkelgang van vergelding, leugen, wantrouwen, vijandschap, – door de gemeente van navolgers. Daarbij is de modern-burgerlijke scheiding van privaat en publiek geen bruikbare categorie, want in dit messiaanse gebeuren is het onmogelijk de verhoudingen en toestanden van de wereld uit te spelen tegen de persoon en omgekeerd. De bergrede funktioneert in de sfeer van innerlijkheid en gezindheid alleen als zij ook uiterlijk en metterdaad tot gelding komt en zij funktioneert in de politiek en de maatschappij alleen als zij in de gezindheid tot gelding komt. Gods bedoelen in Jezus is de vernieuwing van de wereld en van de mens, want die twee zijn onlosmakelijk.

Het zou wel eens kunnen zijn, dat nu de kerk (in de zin van Troeltsch) op de terugtocht is en wordt gemarginaliseerd in het sekularisatieproces, zij als nooit tevoren de kans krijgt (niet onmid-

dellijk, maar in een proces van decennia), de sektarische rekeningen te betalen en werkelijk plaats te geven aan wat zij in het verleden òf onschadelijk gemaakt heeft (door het in te passen in haar leerkonstruktie en hiërarchische structuur) òf – als dat niet lukte – verketterd, vervolgd, uitgestoten en vermoord heeft. Het zou een daad van historische gerechtigheid zijn ten heil van de kerk. Nog is er tijd! Het is te hopen, dat de Groot-Inquisiteur de kus nog voelt branden in zijn hart en dat hij gaat roepen om de terugkeer van de Jezus van vlees en bloed, die de inhoud en het gehalte is van de Christus der kerk. Zonder deze Jezus dreigt de kerkelijke Christus te verworden tot een objekt van aanbidding, een oorzaak van religieuze vervreemding, van vlucht uit de geschiedenis. En Jezus, losgemaakt van de Christus der kerk, dreigt te verworden tot een moralist, een fanatikus, een verleider. Het verbindt Mattheus en Paulus, dat zij Jezus als Christus en Christus als Jezus kennen. Laat de kerk maar wat sektarischer worden.

Kuitert vraagt wat het woordje evangelie betekent en antwoordt: heilsboodschap van de verzoening met God door Jezus Christus. Maar, zegt hij, men kan er ook onder verstaan: gerechtigheid en vrede als heilsboodschap. Als ik in deze termen nog eens samen vat wat ik boven gezegd heb, dan antwoord ik het volgende. Ook voor mij is evangelie de heilsboodschap, dat God in Christus de wereld met zichzelf verzoend heeft. Dat houdt echter onmiddellijk in dat in die wereld, waarin de vijandschap is doorbroken, gerechtigheid en vrede moeten worden gediend. De heilsboodschap van het Rijk Gods houdt dat mede in! Uiteraard moeten wij de leuze '*gerechtigheid en vrede als heilsboodschap*', verwerpen, want dan maken wij Jezus los van de Christus en dient Hij alleen nog als exponent van onze revolutionaire of anarchistische dromen. Daartegen echter is nu juist de bergrede een sterk antidotum. Dàt nu is haar politieke relevantie: zij getuigt van een andere kwaliteit van macht.

Uit het geloof – dat is uit het horen van de boodschap – levende, leef je nooit volgens een wet of program. Je bent altijd in een experimenteel stadium, in een laboratorium-situatie. De bergrede is geen wet, geen program (nova lex wel, maar dat wil zeggen: de oude tora radikaal verstaan naar haar eigenste bedoelen: de liefde), dus ook geen politiek program. Zij stoort alle programma's kritisch! De Wereldraad van kerken voelt de kus in haar hart branden, als zij beklemtoont:

1946/47 Londen en Bossey: de gehoorzaamheid van de gemeente als teken voor de wereld;

- 1954 Evanston: betere gerechtigheid in de wereld als voor-
smaak van het komende Rijk;
- 1961 New Dehli: de rol van de gemeente als licht der wereld;
- 1968 Uppsala: de konkrete politieke en economische verant-
woordelijkheid ook van de gemeente.
- 1975 Nairobi: de rol van de macht in sociale, politieke en
economische verantwoordelijkheid ook van de ge-
meente.
- 1983 Vancouver: besluit tot een *conciliair proces* van weder-
zijdse verplichting voor gerechtigheid, vrede en bewa-
ring van de schepping.

Zo kan de gemeente in de zin van de bergrede gemeente zijn, bijtend zout en verhelderend licht. Zo kan zij kritisch inwerken op politieke, economische en technologische wetmatigheden, die terwille van de toekomst gestoord moeten worden. Dit is geen program, maar een zaak van *messiaanse civiele courage* van een gemeente, die door alle vijandschap heenbreekt, omdat zij in Jezus Christus de Verzoener gelooft en dat tot uitdrukking brengt in haar zijn-in-de-wereld, met welke zij gered wordt, òf ten onder gaat. Het gevaar waarin wij verkeren is, dat een volkskerk, die allang geen volkskerk meer is, maar zichzelf altijd nog zo ziet, tot elke prijs deze vermeende status wil behouden en daardoor de modellen van haar handelen, van haar denken laat bepalen. Niets zoutelozers en grijzers dan een vrijwilligheidskerk met de moraal van een volkskerk. Om de bergrede te kunnen terugwinnen zullen we de volkskerkelijke structuur moeten afleggen (met de sacramenten als mid-
delen om de genade en het heil uit te delen!).

2.2.9. Terug naar 2.2.1.

Wat zijn visie op de bergrede betreft heeft Kuitert veel te danken aan *Martin Hengel*, die in *Evangelische Kommentare* 12 (1981) en 1 (1982)⁴⁷ over de bergrede in de aktuele discussie heeft geschreven. Kuitert vermeldt deze artikelen dan ook keurig. Maar wat hij niet vermeldt is het artikel van *Wolfgang Schrager*, in *Evangelische Kommentare* 6 (1982)⁴⁸, waarin deze Hengels argumentatie scherp aanvalt en op nogal wat punten onderuithaalt. Ik geef deze discussie hier in punten weer. Aanvullingen van mijzelf zet ik er tussen haakjes bij.

Hengels betoog omvat globaal vijf punten:

1. De bergrede is een katechismus voor de gemeente van Mattheus; hij richt zich tot christenen en wie het worden willen. De bergrede zelf legt de grondslag voor een twee-trappen-ethiek.
2. Het grondprobleem waarvoor de bergrede ons stelt is de overmacht

- van de zonde (Rom. 3:20, 7:18), waarop het enige antwoord kan zijn: God zij mij zondaar genadig! Daarop is het antwoord van Mattheus in het evangelie zelf te vinden: vergeving der zonden (Matth. 6:12, 7:18).
3. De gemeente van Mattheus wordt vervolgd en zij verwacht niets meer van de ondergaande wereld en de afgeschreven politieke rijken. Zij is niet in politieke verantwoordelijkheid geïnteresseerd.
 4. De volkomenheidseis kan nooit een aanwijzing voor maakbare politiek zijn. Er is niets gevaarlijker dan politiek biblicisme. De bergrede is niet met staatsmiddelen te verwerklijken. Zaligsprekingen zijn: *Einlassbedingungen zur Herrschaft Gottes* (H. Windisch).
 5. Geen burokratie ter wereld kan liefde oefenen, laat staan liefde tot de vijand!

De kritische vragen en tegenwerpingen van Wolfgang Schrage luiden:

- ad 1. In 1970 heeft Hengel zelf nog gezegd: de bergrede is Gods wil voor de hele wereld en is niet alleen de levenswet van een kleine kring. Dit inzicht is evangelisch niet achterhaald. (Discipelen in het perspectief van de schare!). De twee-trappen-ethiek is door rooms-katholieke exegeten inmiddels ook allang verlaten. Tegen de gedachte van een élite als geadresseerden heeft Hengel zich in 1970 zelf nog verzet.
(In aansluiting aan Sessio 6 canon 21 van het Tridentinum, luidend: *Wie in Christus de verlosser van de wetgever scheidt en slechts aan de eerste gehoorzaamheid schuldig meent te zijn, zij verdoemd*, houdt de moderne katholieke exegese eraan vast, dat de bergrede uitvoerbare en voor alle christenen verplichtende geboden wil geven. De onderscheiding van gebod en evangelische raadgeving zowel als de scheiding tussen een stand van volmaaktheid en het gewone volk wordt daarbij afgewezen).⁴⁹
- ad 2. Dit inzicht heeft Hengel niet door exegese gewonnen. Het komt uit de lutherse traditie met haar overaksent op de *usus elencticus*. Rom. 7:18 slaat op de *vóór*christelijke existentie en is hier irrelevant. Voor Mattheus zijn de imperatieven duidelijk wegwijzende genade. Alleen als de geboden als vervulbaar worden gedacht hebben ze ook de werking van zonde te overtuigen. (Anders zouden ze alleen *onvermogen* bewustmaken!). Zeker: het antwoord van Mattheus is dat de gemeente uit vergeving mag leven. Maar in het Onze Vader wordt toch ook gebeden: uw wil geschiede (=worde gedaan) (Matth. 6:10).
- ad 3. De gemeente wordt vervolgd om Christus' wil en wel omdat zij op de *profeten vóór* haar lijkt! (Matth. 5:12). Dus: vervolging vanwege navolging. Hengel zit hier op de lijn van Albert Schweitzers interimsethiek (zie alles wat we daarover gezegd hebben). Als de apokalyptiek zozeer wordt losgemaakt van het profetisme dan is de politiek inderdaad al afgeschreven. (Dit doet geen recht aan de christologische kern van Mattheus' apokalyptiek). Jezus is ook de

vervuller van de wet: Hij heeft de liefde voorgeleefd. De gemeente realiseert geen politieke idealen, maar volgt de Heer na en dat heeft politieke relevantie. Vandaar de vervolging.

- ad 4. Door Jezus wordt de mens tot heelheid, tot Ganzheit, tot volkomenheid bevrijd, zodat hij bereid wordt tot grens-, haat-, taboeken angstoverschrijdende liefde. De zaligsprekingen moeten juist niet geëthiseerd worden: zij beloven heil. Dezelfde Windisch echter zegt ook, dat de 'bergredenaar' *ein Störer der kirchlichen und politischen Ordnung* is. De bergrede bevat geen program voor maakbare politiek, daarin heeft Hengel gelijk, maar wel is zij politiek-kritisch. Een scheiding van de terreinen van privaet en politiek is een anachronisme. Discipel is men overal. De bergrede geeft christelijke impulsen in de politiek. Dat beaamt ook Hengel, al zet hij er het woordje *indirekt* voor.
- ad 5. Inderdaad wordt de gemeente opgeroepen tot vijandsliefde en dat wil zeggen: het doorbreken van vijandsdenken. (Wat C.F. von Weizsäcker noemt: *intelligente vijandsliefde*). Christenen moeten tegemoetkomend zijn. De gemeente die dat voorleeft levert een impuls om in deze nucleaire tijd door de *eigenwettelijkheid* van de politiek en de resignatie heen te breken. (Elke burocratie in de wereld dient wel de liefde in het oog te houden!).

Mijn vragen aan Kuitert luiden:

1. Is het bijbels verantwoord het schema boven/beneden los te koppelen van nu/straks? Mijn antwoord is: nee! Zo isoleer je een (in dit geval: *verkeerd* verstaan) Nieuwe Testament van de oudtestamentische profetische verwachting. De christelijke eschatologie mag niet losgemaakt worden van de verwachtingen omtrent het huis van David en van Sion; zij mag dit 'Erdgeruch' niet verliezen. We mogen de apokalyptiek – zeker die van het N. T. – niet ernstiger nemen dan zij is: zij is profetie onder zo extreem uitzichtloze omstandigheden, dat zij tegen het dualisme aanzit, maar zij is dit net niet. Wie de draad naar de profetie doorknipt verraadt toch haar innerlijkste hartstocht. Het hiernamaals ligt niet in de hemel-boven, maar Godzelf is ons hiernamaals, ons Jenseits en Hij zal zijn alles in allen. Dat veronderstelt een totale vernieuwing van de mens (ook van mij!) en van de wereld (ook: van mijn wereld). Het koninkrijk der hemelen daalt neer op de aarde. Dat mogen we nog altijd verwachten. Wij moeten een beweging voorwaarts (horizontaal) in het geloof verbinden met die goddelijke beweging neerwaarts (vertikaal). Gods neerwaartse beweging geeft de doorslag. Maar onze voorwaartse is geen slag in de lucht. Zij is welgedaan, als zij iets heeft van die wonderlijke mix van hoop en liefde die Jezus kenmerkt. Als we bij ons hopen handelen niet buiten de perken van de liefde gaan, nemen wij het eschatologische voorbehoud in acht.

2. Kun je de overwinning van dood en doodsangst alleen in de vertikaal verwachten? In de bijbel gaat het niet in abstrakto over de dood: het gaat niet over de sterfelijkheid. Over de dood wordt niet gesproken los van de wijze van sterven. De eerste mens die in de bijbel sterft is een *vermoorde*. Van Abel tot Jezus gaat het vooral over het sterven door moord, met name door broedermoord op religieuze gronden. Daar wordt niet als *kompensatie* (zo noemt Kuitert de zaligsprekingen!) een hiernamaals in de vertikaal tegenover gezet, maar de verwachting – ook reeds in het Oude Testament! – dat als *deze* God Gød is, de dood geen scheiding kan maken tussen Hem en de gedode (gestorvene). De opwekking van de vermoorde Messias Jezus is daarvan een teken. Van die opstanding wordt getuigd in verhalen omtrent Jezus' verschijnen, niet als *onsterfelijke ziel*, maar in zijn lichaam vol wonden van de marteling en kruisiging. En Hij verschijnt om te zeggen, dat Hij met ons is tot de voleinding der wereld strijdend tegen, heersende over de machten – temidden dus van zijn vijanden, totdat Hij als overwinnaar onthuld wordt, kòmt (parousie). De hierin vervatte belofte omvat méér, ja is kwalitatief anders dan een kompensatie in het hiernamaals. Zij spreekt van een nieuw-gemaakt- worden van alle dingen: een verzwolgen worden van dood en doodsangst in de overwinning. Daarom mag onze eschatologie nooit zo hooggeestelijk en steil worden, dat alle aardse *prioriteiten* bijv. de noodzaak om het geweld te overstijgen (inclusief het ethisch niet te veroordelen geweld waarmee de kwetsbare tegen de gewelddenaar wordt beschermd), daartegen wegvallen –, immers (daar wordt het *cynisch!*): er is een 'hiernamaals'. Ik zeg niet dat Kuitert dat bedoelt. Integendeel: hij zegt, dat de beul niet mag winnen! Dat is inderdaad het hart van de zaak. Als er alleen maar een kompensatie in het vertikale hiernamaals is, overwint evenwel de beul, althans hier op aarde. Dat we politiek uiteindelijk de dood niet kunnen overwinnen is waar. Wij kunnen het ook medisch niet. En ik durf met Okke Jager,⁵⁰ niet te zeggen: nog niet. Maar dat wil niet zeggen, dat het niet juist ook vanuit de bijbelse verwachting hoogste tijd is er wat aan te veranderen, dat het *overgrote* merendeel der mensen door *geweld* (honger en armoede is ook geweld!) sterft. In het bijbelse geloof behoort dat niet tot een eigenwettelijk terrein, waar de religie met haar hiernamaals-geloof tegenover staat. Dit abstrakte hiernamaals-geloof is een *verdubbeling*; dat wij vanuit de bijbelse traditie ook politiek tegen de dood, in zijn gewelddadig, angstaanjagend karakter, strijden willen door de geweldsspiraal te doorbreken, is geen verdubbeling. Dat is in overeenstemming met de bergrede onze opdracht.
3. Is de inhoud van de bergrede een niet-kontekstuele christusprediking en dus in de politiek irrelevant?
Kuitert verbindt de bergrede zoals we zagen met een steile, apokalyptisch-dualistische eschatologie. De wereld (= kontekst) wordt als afgeschreven beschouwd. Kuitert ziet het eigene van het christendom

daarin, dat het het utopisch verlangen (horizontaal gericht) maakt tot een belofte van God (vertikaal te vervullen). Het Rijk van God echter is totaal anders, zodat het als zodanig *niet* kan worden ingebracht in de politieke kontekst. Hij is nu konsekwent genoeg om te stellen dat de christusprediking van de bergrede zelf eveneens niet kontekstueel is. Als zij dat wel was immers zou zij het ook moeten zijn in haar uitlegging en toepassing.

Maar, zo is de vraag, is dat waar? Mij dunkt dat de Christus van deze prediking wel heel sterk de christologische Christus van boven is, de Christus van de *kerk* (in Troeltsch' zin) en helemaal niet meer de Jezus van beneden, de Jezus van de sekte of kleine groep (in Troeltsch' zin). Dat betekent ook, dat Christus eigenlijk wordt vervreemd van zijn joodse afkomst. Van de hoop voor Israel zal Kuitert niets afdoen, maar of hij de hoop van Israel wel honoreert is de vraag. Alle hoop binnen de geschiedenis, elk spoor van chiliasme of utopisch verlangen moet onder de omstandigheden van de politieke eigenwettelijkheid worden vergeten. De Augustana (art. 17) en de Helvetica posterior (cap. 11) spreken hierover en doen deze verlangens af als joodse meningen en joodse dromen. Maar deze hoop stoelt wel degelijk op het O. T. Maar, zegt Kuitert, de profeten veronderstellen een theokratie en die is er niet meer. Vandaar dat dit alles vertikaal moet worden omgebogen. Konsekwentie: de christusprediking is niet-kontekstueel; een stelling die naar mijn mening flagrant in strijd is met het synoptische en het johanneïsche (al zou het hier even anders kunnen lijken – Joh. 18:36) lijdensverhaal. Ik ben, anders dan Kuitert, juist overtuigd dat wij in onze dogmatiek de *causa historica crucis* veel meer moeten verdiskonteren dan bijv. ook Barth heeft gedaan. In ieder geval (daarover zijn we het eens) mag de eschatologische verwachting niet op de maat van het politiek haalbare worden gesneden. Als je over de politiek zozeer in termen van *machtsstrijd* denkt als Kuitert (met verwaarlozing van het primaat van het recht) gaat dit vanzelf betekenen: een vertikale eschatologie en een niet-kontekstuele christusprediking. Wij zullen naar mijn mening juist omgekeerd de wereld en de politiek met haar mogelijkheden en met haar onmogelijkheden in het licht van de verwachting van het Rijk moeten stellen. Dat is de politieke relevantie van de bergrede. Dat de klassieke theologie daarvan nooit heeft willen weten is niet waar, zoals we zagen.

4. Is het juist dat God alleen via christelijke enkelingen entrée verschaft aan zijn vertikaalkomende, totaal andere Rijk?

Het resultaat van ons onderzoek is veeleer dat de bergrede gericht is tot de discipelen (de gemeente) in het perspectief van de schare (de wereld). De entrée loopt via de gemeente. Over enkelingen valt alleen vanuit de gemeente, vanuit het *credo* (eerste persoon) dat in de gemeente gezamenlijk als antwoord op het evangelie wordt gesproken, te spreken. Dit antwoordend spreken van het *credo* (waarin de Heilige

Geest wordt beleden!) is konstitutief voor het werkelijk in verantwoording staande enkel subjekt. Dat *subjekt* wordt geheel en al, in volkomenheid bepaald door het evangelie, dat steeds opnieuw in de gemeente het evangelie moet horen om te blijven wat het is: een integraal subjekt. Dit moet worden benadrukt in onze moderne cultuur, omdat daar een individualisme heerst, dat de *keerzijde* is van een sociaal-ekonomische afhankelijkheid, een funktionalisering als deel van een eigenwettelijk systeem. En die *twee* identiteiten bevestigen elkaar: de private vrijheid rechtvaardigt de publieke funktionalisering (zij staat er als kompensatie (!) tegenover). Een te gemakkelijk spreken van de christelijke enkeling in deze cultuur kan licht betekenen, dat het geloof naar de privé-sfeer en de innerlijkheid wordt verbannen. Wie dan heel ver gaat op de weg van de heiliging der gezindheid, moet wel tot een 'drop-out' worden. Dat evenwel zou ook wel eens kunnen betekenen dat het Rijk te minder een entrée heeft. De doorwerking van het evangelie in de wereld ketst via de óf in zijn heiliging falende, in kompromissen verzeild rakende óf zichzelf van de maatschappij vervreemdende christelijke enkeling af op de stalen perfectie van het eigenwettelijke systeem.

Een andere kant aan de vraag is, of God alleen door middel van de gemeente en door haar gedragen enkelingen zijn Rijk ingang verschaft. Is het God niet vergund ook langs andere wegen in de wereld te werken naar zijn Rijk toe? Mogen we niet geloven, dat God het exodus-werk van zijn handen voltooit en dat uit Hem en door Hem en tot Hem alle dingen zijn? Beantwoordt aan de subjektieve hoop, die gegrond is in Jezus als *Christus*, niet een objektieve hoop, die gegrond is in *Jezus* als Christus, waardoor de kolkende heksenketel van de tijd *geschiedenis* mag worden genoemd? Wij nemen toch de gedachte, dat de tijd gericht staat op de vervulling niet over van de optimistische geschiedenisfilosofie van de 19^e eeuw, zoals wij die bij Marx op voetspoor van Hegel vinden? Mogen we echter niet aannemen, dat God – verborgen, soms even zichtbaar, althans herkenbaar – de hand heeft in bevrijdende praxis van anderen dan subjektieve belijders, dus ook wel eens in die van socialisten of zelfs marxisten of vrouwen of zwarten? Mag dat allemaal niets met de doorbraak van het Rijk te maken hebben, omdat deze gedachte alleen al onmiddellijk gemaximaliseerd moet worden tot: dus wij kunnen het Rijk politiek maken? Het is toch zo, dat wij ontspannen en vol hoop aan de gang kunnen, juist omdat wij niet onder de druk van de *Macherei* staan?

5. Is het proprium van het evangelie niet ook '*in andere winkels te koop*' en heeft de christelijke verkondiging over het niet-proprium (het algemene) niet iets *eigens* te zeggen?

Het wordt even een beetje ingewikkeld, want Kuitert is, zonder overigens geheel onduidelijk te worden, wat inkonsekwent in zijn terminologie (zij is gaandeweg in zijn boek wat verschoven en gegroeid). De

christelijke kerk, zegt hij, heeft in haar predikontwerp twee pakketten: het ene deelt ze, min of meer, met allen en heeft betrekking op *de wijsheid om samen te leven*. Zij is in de christelijke verkondiging opgenomen als afkomstig van de Schepper en Onderhouder. Het is ook elders te koop. Daarnaast heeft de christelijke kerk iets dat niet in andere winkels gevonden wordt: *het verhaal van Jezus Christus*, als openbaring van God als Verzoener en Verlosser (p.201). Nu zegt Kuitert op p.28 dat in het predikontwerp ook de politiek een plaats kan krijgen. Zelfs voegt hij toe: daar is niets op tegen. Al blijkt op p.29 dat hij dat waarschijnlijk niet zo'n vruchtbaar, misschien zelfs wel een katastrofaal ontwerp vindt, althans kan vinden. Op p.81 evenwel zegt hij zonder meer: de politiek hoort niet thuis in het predikontwerp. Daaronder – onder predikontwerp – versta ik in het vervolg: wat de kerk meent te mogen zeggen over Gods heil in Christus. Tenslotte zegt hij op p.201 wat wij geciteerd hebben. De oplossing zal wel zijn, dat *de wijsheid om samen te leven* niet politiek is, ook niet de *theorie van de praxis* (p.29), maar illustrerend voorbeeld materiaal uit de bijbelse traditie op het gebied van het sociaal- en politiek-ethische. Ik neem aan, dat op Kuiterts standpunt dit het maximum is, wat in het predikontwerp nog legitiem is.

Eenzelfde onduidelijkheid is er over het zogenaamde proprium; dat is voor Kuitert het heil (in Christus) en de zaak van het welzijn is niet-proprium, dat is algemeen. Maar nu zegt hij op p.198: *Welzijn is niet heil*, ook niet als wij er een religieuze rand omheen brengen. Op p.144-145 evenwel heeft hij het over *heil als welzijn*, immers het geluk van mensen gaat terug op de Schepper-Onderhouder. Dat heil bestaat al vóór de christelijke prediking. Ook op p.79 spreekt Kuitert ervan, dat een mens in de community heil van Godswege (niet alle heil, maar wel heil!) ontmoet. Ook deze verschuiving leidt uiteindelijk niet tot echte onduidelijkheid. Zij loopt overigens in de ontwikkeling contrair aan de eerste verschuiving! Kuitert wil kennelijk heil en welzijn (als proprium en niet-proprium) scherp onderscheiden, rekent echter voorzover hij als theoloog de algemene openbaring leert, het welzijn tot het heil, maar wil over het welzijn in het predikontwerp slechts illustratief spreken, als het evenwel gaat om de wetenschap van het welzijn (bijv. ethiek) dan zal er met algemene principes en analyse moeten worden gewerkt om tot handelingsdirectieven te komen. Theologie levert geen directieven; zij legitimeert wat goed is, als het goed is. Politieke principes zijn vrucht van kumulatieve ervaring. De kerk en de theologie zelf moeten onder het juk van de morele kritiek door (p.112, 122, 119, 80). In het predikontwerp mag dus niets normatief zitten t.a.v. politiek en welzijn, maar wel kan zij het normatieve illustratief legitimeren vanuit de traditie. Zo meen ik Kuitert begrepen te hebben.

Wat moeten we hiervan zeggen? Dat de verkondiging van Jezus Christus het proprium van het evangelie, van de prediking en dus ook van de theologie is zal wel niemand willen ontkennen. Toch gaat Kuitert

ervan uit dat de politieke theologie (bevrijdingstheologie) dit proprium verloochent (*offert op het altaar van de politiek*, p.13). Hoe komt dat? Omdat voor Kuitert de verkondiging van Christus, zelfs de bergrede, *niet*-kontekstueel is. Wordt zij kontekstueel opgevat, dan gaat zij teloor aan aktivisme (*doeners!*, die het Rijk willen maken). Ik geloof dat hier de hartstocht van het boek ligt. Ik hoef hier niet te herhalen wat ik onder 2.2.1. gezegd heb: ook ik ben van mening dat er nauwelijks een gevaar zo groot is als het op het program zetten van het Rijk of het moest zijn politiek waaruit de profetische dimensie (de dimensie van het ganz Andere om met Horkheimer⁵¹ te spreken) verdwenen is. Kuitert gaat uit vrees voor het eerste sterk in de tweede richting. Wat in zijn boek geheel ontbreekt en niet had mogen ontbreken is een zorgvuldige analyse van de bevrijdingstheologie. Dan had hij misschien tenslotte ook dit oordeel *over* hen moeten vellen, maar nu gebeurt dat zonder dat ze gehoord zijn. In het zelfverstaan van bijna alle bevrijdingstheologen staat de erkenning van het proprium in het centrum van de aandacht, voorzover ik zie. Ik ben genoopt hier Kuitert een ernstig verwijt te maken. In dit boek hamert Kuitert op het *eigene* van de verkondiging en de theologie. Hij omschrijft het op p.144/5 als vergeving der zonden, vrede met God, het nieuwe leven en de eeuwige geborgenheid als antwoord van God op het onheil van zonde, dood en onmacht. Als ik nu naar de ontwikkeling van Kuitert als theoloog kijk, zie ik dat zijn publikaties steeds minder (wel terzijde, maar niet thematisch) over dit proprium gaan. Hij is hartstochtelijk geïnteresseerd in ethische en fundamenteel-theologische vragen. Als ethikus werkt hij helemaal vanuit algemene principes en analyses. Als dan al in het kader van een vraag als suicide het hiernamaals (eeuwige geborgenheid) ter sprake komt, is dat marginaal: het proprium grijpt niet in in de ethiek. Het lijkt erop, of de klassiek-gereformeerde leer van de algemene openbaring (plus de algemene genade) de nooddeur is waaruit de theoloog uit het religieuze isolement (waartoe hem de andere wetenschappers *in zijn eigen besef* veroordelen) ontsnapt, zonder dat het thema van de algemene openbaring zelf ernstig theologisch wordt opgepakt. Op p.103 wordt deze leer (in het kader van de Twee Rijkenleer) een *elegante oplossing* genoemd van de vraag wie de handelingsdirectieven mag leveren: de wereld vanuit de redelijkheid en zó (niet anders): God die zijn orde in de schepping bewaart. Dan blijkt echter dat die *orde* eigenlijk geen scheppingsorde mag heten, want zij is historisch gegroeid. Dit leidt er bij Kuitert toe, dat hij zelfs de (politieke) ethiek niet in het kader van de algemene openbaring theologisch wil behandelen, maar sekulair algemeen: redelijke kommunikatie vanuit gemeenschappelijke kumulatieve ervaringen, vanuit principes en analyses. Hij verbindt daar niet de pretentie mee zó de orde van God te ontdekken. Die pretentie zou immers de kommunikatie frustreren! De leer van de algemene openbaring blijkt een vluchtweg uit de theologie te zijn. Daarna kan dan het *proprium* piëtistisch hoog geloofd worden. Dat is

dan inmiddels wel niet-kontekstueel geworden; lees: in het ghetto achtergelaten.

Ik vraag mij af, of Kuitert waar maakt dat de Twee Rijkenleer *misleitend* is, omdat zij twee terreinen suggereert (p. 143), gezien het gebruik dat hij zelf van deze leer maakt. Zij leidt ook bij hem tot een complete boedelscheiding. Het evangelie verspeelt haar kontekst en de kontekst verspeelt het evangelie! Dat komt vooral ook tot uitdrukking in de wijze waarop Kuitert over het *proprium* spreekt als *in geen andere winkel te vinden*. In dat beeld krijgt de term vanzelf de betekenis van een waar, die alleen het christendom leveren kan, omdat het die exclusief in eigendom heeft. Het *proprium* evenwel is veeleer het eigene, in de zin van het kenmerkende, het specifieke. De antwoorden die vanuit het christelijk geloof op de menselijke vragen worden gegeven zijn kenmerkend, zijn specifiek voor de inhoud van dit geloof. Vanuit de openbaring in Jezus Christus wordt er een kenmerkend antwoord op de vraag naar de schuld gegeven, namelijk dat vergeving der zonden geen prerogatief van God is, maar – omdat de God die zich in Christus openbaart de God van het verbond met mensen is – door Hem met de mensen gedeeld wordt: ook zij bezitten die macht (Matth. 9:8) en dat werkt zich horizontaal uit in liefde tot elkaar over barrières en vijandschap heen. Vanuit de openbaring wordt er een specifiek antwoord gegeven op de doodsangst, namelijk dat de gerechtelijk vermoorde Jezus leeft als eerste onder veel broeders en zusters en dat het daarom goed is Hem na te volgen op zijn weg van zelfopofferende liefde omdat die in het perspectief van leven staat en niet de weg van de machtigen, de geweldenaars, want dat krampachtig vasthouden van het leven leidt uiteindelijk tot verlies en ondergang. Vanuit het gebeuren in Christus wordt er een eigen antwoord gegeven op de vraag van de onmacht: het nieuwe leven dat Jezus heeft geopend door vóór te gaan in vervulling van de tora, zodat mensen volmacht in de onmacht ontvangen om de cirkelgang van de machtsrotatie te doorbreken en vijandsliefde in praktijk te brengen. Zo wordt het *proprium*, als specifiek kenmerk (niet verkocht in een christelijke winkel, maar) opgedrukt aan het bestaan in de wereld door een proëxistent-gehoorzame gemeente. Het is toch bepaald onjuist om het hiernamaals een christelijk artikel te noemen dat elders niet verkrijgbaar is. Er zijn heel wat religieuze aanbiedingen waar het in zit. Het *proprium* als waar (antwoord op de vraag van de religieuze markt) is zeker ook elders te koop, maar specifiek, kenmerkend voor het christelijk geloof is een boodschap die de religieuze vraag zó anders beantwoordt, dat mensen uit de schulp van de religie (het om zijn eigen heil bezorgde, in zichzelf gekromde hart) worden gelokt en als geroepen, veranderden en gezonden in de wereld gezet om er voor anderen te zijn. Van daaruit heeft het christelijk geloof iets kenmerkends, iets eigens te zeggen over het algemene en wordt zij er niet door verschrikt dat religies een veel beter antwoord op de menselijke vragen schijnen te kunnen aanbieden dan het aan de gemeente gegeven is.

Wat mij verwondert is een zinnetje op p.155, waar Kuitert zegt: Niet door aan politiek te doen, maar door kerk te zijn, doet de kerk wel aan politiek. Die redenering van Barth is niet onjuist, maar onbevredigend, zegt hij. Hij brengt er twee bezwaren tegen in. Het eerste: het christendom als historische positie kan geen maatstaf zijn. Het tweede: door de democratisering doen we allemaal veel meer aan politiek; hij bedoelt: als verantwoordelijke personen. Het eerste bezwaar kan niet tegen Barth gelden. Deze kiest niet voor het historische christendom als maatstaf, zelfs niet als richting wijzend, maar voor navolging van *Christus* door de gemeente ook in het politieke veld door analogieën te trekken. Het tweede bezwaar geldt alleen als het gemeénte-zijn van de gemeente in haar politieke invloed in de plaats zou komen van een mede-verantwoordelijkheid willen dragen van de (christelijke) enkelingen in de democratie. Nu dat staat Barth niet voor. *L'état c'est moi*, zei de Zonnekoning. Wij moeten het allemaal zeggen, is Barths antwoord. De christelijke enkelingen evenwel worden gedragen en gevormd door en vanuit de gemeente. Zo werkt ook hier het proprium in het algemene door!

Kuiterts versie van de Twee Rijkenleer brengt hem dichtbij de thomistische positie, die wordt uitgedrukt met het beroemde woord: *gratia non tollit sed perficit naturam* (de genade heft de natuur niet op maar vervolmaakt haar). Hij legt het *perisson*, het meer dan het gewone (Matth. 5:47, vgl. 5:20) als een extra boven op het algemeen bekende, het gewone weten omtrent goed en kwaad en de praxis daarvan. Het gewone wordt, in deze visie, dus met iets hogers aangevuld, niet kritisch overtroffen. Naar mijn mening doet dit te kort aan het karakter van de antithesen in de bergrede. Volgens de bergrede staat bij dit meerdere (het *overvloeiende* van de gerechtigheid) het Koninkrijk van God op het spel. Het is voor het ingaan in het Rijk zelfs beslissend. Naar de overtuiging van alle mij bekende exegeten is het Rijk het perspectief van Godswege waarin de geschiedenis en dus ook de politiek staat. In Kuiterts theologie is het Koninkrijk der hemelen evenwel verschaald tot het hiernamaals (als compensatie) in de vertikale dimensie. Daardoor verliest het volkomen ethos van de bergrede, dat hoger nog is dan de maximum-moraal – totaal zijn kritische betekenis in de kontekst van de algemene moraal. Als voorbeeld van een algemene morele regel noemt Kuitert de verwerpelijkheid van alle martelen. Hij geeft echter geen inhoud aan het meer dan gewone ter zake van deze regel. Hij volstaat met zijn wat vage en valse aanduiding: eigenbelang opzij zetten! Maar juist op dit punt, lijkt mij, laat zich toch goed zeggen wat het *perisson* is. Jezus zelf heeft zich vrijwillig in solidariteit begeven met hen, wier situatie tot vervolging en marteling aanleiding geeft. Het is Hem zelf dan ook overkomen. Hij is er niet voor opzij gegaan. Hij heeft het vrijwillig op zich genomen. Daarmee heeft Hij de situatie van vervolgd, gemarteld en op de dodenlijst staanden veranderd. Hij is vrijwillig met hen in de hel. De discipelen van de

Messias, de gemeente van Christus, sluit zich bij deze vermoorde zondebok, die alles op zichzelf deed aanlopen en zo het volk redde, aan. Wij zullen René Girard⁵² toch toe moeten geven, dat dit een schokkende verandering in de cultuur betekent: het geweldskarakter van de samenleving is aan de kaak gesteld en doorbroken. De vijandschap is souverain genegeerd en overwonnen. Dat heet verzoening. Wij hebben in de praxis van Jezus die het *perisson* waarmaakt (en daarom kan en mag Hij alleen het ook prediken; uit Zijn mond is het geen onhaalbare wet, maar een genadige kans!) met een aardschok in onze morele cultuur van doen. Wij kunnen nu wel zeggen, dat wij van elders weten dat martelen verwerpelijk is, maar niemand van ons weet het in feite los van Jezus en voorzover wij het meenden te weten wordt het in Zijn licht toch anders. Goed, wij hadden het kunnen weten, dat is zeker waar. Des te erger dat we het niet bleken te weten. 't En zijn de joden niet...! Willen we echt volhouden, dat wij martelen verwerpelijk vinden, algemeen? Maar dat is toch met de feiten in tegenspraak! Wij zijn ook algemeen tegen oorlog. Allemaal pacifist. Dat zijn toch gratuite kreten, die de vlijmende kritiek van Kierkegaard absoluut niet kunnen doorstaan. Zulke moraal is toch zelfrechtvaardiging, *faire bonne mine à mauvais jeu!* Jezus ziet ons aan en de haan kraait. Wij zullen moeten erkennen dat de bergrede, vanuit het *perisson* dat Jezus volbracht, onze ethische beseffen diepgaand veranderen en vernieuwen wil. Het is de diepe overtuiging van de gemeente van Christus, dat die vernieuwende kracht nog niet is uitgewerkt en dat wij dat meerdere, dat andere dat Jezus ons door zijn weg en werk op de ziel brandt, in onze cultuur niet of nauwelijks hebben verwerkt. Het moet dan de gemeente steeds opnieuw worden ingebracht in de moraal. Als we het *proprium* van Jezus afdoen als extra-aanvulling bovenop het natuurlijke (het algemene) beroven wij Hem van zijn *profetisch ambt* en daardoor verschaalt zijn *priesterlijke daad* van zelfopoffering tot een *religiosum*, terwijl het in feite de kern is waartoe Hij ons, door vóór te gaan, oproept: liefde tot de vijand tot het einde, al moet je er je andere wang voor toekeren. De moord meer vrezen dan de eigen dood. Dat ethos komt niet op uit onze moraal –, neen, onze wereld is verloren als zij dat niet laat ingaan *in* haar moraal. Door deze kritiek van Jezus wordt ons natuurlijk weten van goed en kwaad (martelen is verwerpelijk, de vijand martelt, dus de vijand is verwerpelijk, hij moet worden bestreden, te vuur en te zwaard...) als oorzaak van vijandschap aangewezen. Hij is de Messias die ons moreel ontwapent. Theologische ethiek moet van daaruit bedreven worden als een kritiek van alle ethiek⁵³, die onkritisch aansluit bij de morele oordelen die mensen over elkaar vellen. Daarom zegt Jezus ook: oordeelt niet! Want elk moreel oordelen staat in het onontkoombare gevaar zelf niet geoordeeld te willen worden, maar anderen des te gereeder te veroordelen. Jezus vraagt *mijn* gehoorzaamheid – tout court.

Alle bovenstaande vragen, hoe kritisch ook, willen er niets aan afdoen, dat ik Kuitert onverkort bijval op zijn hoofdpunten (2.2.1.): *Gods heil omvat veel meer dan wij op ons politieke programma kunnen zetten. Als wij dit meerdere loslaten doen wij het evangelie te kort. Als wij het op ons programma zetten plegen wij in de kortste keren de verschrikkelijkste misdaden.* Ik ben niet in strijd met deze waarschuwingen als ik aanvullend kritisch opmerk:

- wat wij op ons programma zetten (het welzijn der mensen in onze maatschappij) behoren wij ook in het licht van Jezus' bergrede en het perspectief van het Rijk te bezien (onverkort de noodzaak van analyse);
- wij laten het meerdere van het evangelie ook los als wij het religieus isoleren (in een christelijke winkel);
- als wij ons programma door de eigenwettelijkheid van de machtspolitiek laten bepalen vervallen wij ook licht tot misdaden.

3. Politiek

3.1. Politiek, wat is dat?

Wat is politiek? Het woord herinnert aan de antieke polis, de stadstaat, waarin de ouden hun gemeenschap vorm gaven. Zo'n gemeenschap veronderstelt altijd twee dingen: recht en macht. Het is ondenkbaar, dat mensen in wijder verband met elkaar zouden kunnen samenleven, als er geen rechtsorde was, geen geschreven of ongeschreven wetten, waaraan men zich te houden heeft. Geen polis dus zonder recht. Evenmin echter is het denkbaar, dat zo'n gemeenschap zou kunnen standhouden als deze wetten niet met macht zouden kunnen worden gesteld en gehandhaafd. Zo is er ook geen polis zonder macht. Geen polis zal zich kunnen handhaven, als zij zich niet tegen vijanden van buiten verweert. Dat betekent nogmaals: macht.

Het is dan ook geen wonder, dat sommigen de politiek tot macht willen reduceren. Beroemd zijn de uitspraken van *Von Treitschke* (1834-1896)¹: Het wezen van de staat is ten eerste macht, ten tweede macht en ten derde nog eens macht! Het gaat dan in de politiek om niets anders dan zelfhandhaving. De staat moet in stand blijven en hij moet zijn wil effectief opleggen. Dat is de hele zedelijkheid van de staat. De enkeling heeft zich eenvoudig te voegen. Hij is lid van de staat en moet de moed tonen ook de dwalingen van de staat op zich te nemen. De staat kan niet onzedelijk zijn. Recht van verzet is er dan ook niet. Ook een theoloog als Brunner² noemt de eigenlijke karakteristiek van de staat: de macht (en niet het recht). Het zijn die sociale groepen, bewegingen en instituties, het zijn die menselijke handelingen en gedragingen, die gericht zijn op het participeren in de macht en het herverdelen van de macht, die politiek moeten worden genoemd. Toch rechtvaardigt dit niet de reductie van politiek tot macht, want politiek gaat niet op in het gebruik van macht. Met de macht worden doeleinden nagestreefd. Dat doel kan de macht zelf zijn. Dan hebben wij inderdaad met machtspolitiek te doen. In het algemeen echter zal het om andere doeleinden gaan: de veiligheid, de (rechts)orde. Macht staat altijd in dienst (zij het soms van zichzelf!). Wie over macht spreekt zonder het over idealen en belangen te hebben, reduceert het machts-

probleem. Politiek speelt zich af in het krachtenveld van idealen en belangen in meervoudigheid, in spanning en in tegenstrijdigheid. Dat betekent dat politiek met haar macht ethische doeleinden kan en moet dienen.

Het gaat zelfs te ver om de macht alléén het konstitutieve principe van de staat te noemen. Konstitutief zijn macht en recht beide, zoals wij gezien hebben. Geen politieke eenheid kan blijven bestaan zonder gerechtigheid, maar ook niet zonder macht. Elk van beide echter kunnen tot een minimum worden gereduceerd. Als het waar is, dat macht in dienst van de gerechtigheid staat en dus middel is, dan heeft zij in ieder geval geen zelfstandige betekenis. Dan is de reductie van politiek tot macht ongeoorloofd. Het gaat er dan om, dat macht zichzelf rechtvaardigt door haar dienstbaarheid aan de gerechtigheid. Macht kan dan niet als een natuurlijk oergegeven worden behandeld, dat geen rechtvaardiging zou behoeven.

De staat is de kernorganisatie van geïnstitutionaliseerde macht. Dat wil niet zeggen, dat alles wat de staat doet politiek is, maar nog veel minder dat wat hij niet doet (maar andere instanties) onpolitiek zou zijn. Voorzover de staat openbare nutsbedrijven in stand houdt (P. T. T., spoorwegen enz.) is hij *tot op zekere hoogte* onpolitiseerd. Belangrijker echter is te zien, dat de staat als kernorganisatie van macht is omgeven door een sfeer van niet-statelijke politiek. Dat is zelfs het kenmerk van een niet-totalitaire staat, die niet alle macht monopoliseert! Zo zijn er partijen, fracties, pressiegroepen, organen van meningsvorming. Zo zijn er radio, televisie en krant. Ook de kerk (de religie) behoort tot deze politiek relevante instituties. Zij is zelfs onmisbaar, voorzover geen politieke gemeenschap kan bestaan en voortduren, als het nodige gemeenschappelijk besef van goed en kwaad niet wordt beleefd als verankerd in de diepste zinervaringen. De kerk is daarom altijd politiek, of ze nu spreekt of zwijgt. Zij kan zich aan het participeren in de politiek (ook intern) niet onttrekken.

Ook wat de enkeling zegt en doet is politiek. De privé-mens is niet alleen kiesgerechtigde, maar ook gedraagt hij zich politiek-relevant bijvoorbeeld als krantelezer of als opvoeder. De politieke theologie heeft terecht laten zien, dat wij als het om politiek gaat niet gefixeerd moeten zijn op de staat. Dat gebeurde in Barmen (1934) in zoverre terecht, dat daar het gevecht ging tegen een totalitaire staat. Wij moeten nu ook veel meer letten op de hele maatschappij. In zekere zin geldt van de hele tegenwoordige wereld dat zij gepolitiseerd is. *Alles is politiek* is geen loze kreet. De politiek wordt tot het totale. Dat is een nieuwe gestalte van totalitarisme. Dat doet de

grens tussen staat en maatschappij vervagen. Bonino³ spreekt van de alomtegenwoordigheid van de politiek. Door urbanisatie, technologie, bureaucrativering en communicatie wordt ons leven gepolitiseerd. Elke daad wordt er één van sociale of publieke aard. Bonino citeert Edward Ross (een man van het Social Gospel), die het aldus onder woorden brengt.

Vandaag de dag is de waterleiding mijn bron, de trolleybus mijn koets, de safe van de bank mijn oude kous, de wapenstok van de politie mijn vuist. Mijn eigen ogen en neus en oordeel voegen zich naar de inspectie van voedsel, of van medicijnen of van gas of van fabrieken of van woningbouw of van verzekeringsmaatschappijen. Ik vertrouw op anderen om te zorgen voor mijn riool, het beleggen van mijn spaargeld, het verplegen van mijn zieke, het onderwijzen van mijn kinderen. Ik laat de vleesmaatschappij mijn varken slachten, de oliemaatschappij mijn kaarsen maken, de suikermaatschappij mijn stroop koken, de kolenmaatschappij mijn hout hakken en de prikkeldraadmaatschappij mijn hek plaatsen.

Bonino konkludeert, dat er van de autonomie (de mondigheid) van de moderne mens zo niet veel overblijft. Hij is wel niet langer object van externe machten van hemelse of aardse oorsprong, maar in het web dat de moderne economie weeft rond de wereld, zit hij gevangen. De beslissingen van de enkeling hebben gevolgen voor miljoenen. Als ik een in Korea gemaakte radio koop voor een lage prijs, houdt dat het lage salaris van de arbeiders daar in, ook het repressieve regime in Korea, de japanse economische politiek en amerikaans kapitaal (inklusief eventuele investeringen van de kerk), werkloosheid in mijn eigen land en problemen waar mijn kinderen en kleinkinderen mee te maken krijgen. Kortom: alle beslissingen worden politieke beslissingen.

Overzien wij wat wij tot nog toe over politiek hebben gezegd, dan is duidelijk, dat de huidige ethiek voor geweldige uitdagingen staat. De oude scheiding van personale (individuele) en sociale (politieke) ethiek gaat niet langer op. Het persoonlijke is politiek geworden. De machteloze enkeling participeert nolens volens in het spel der machten. Het misbruik van de macht in de totalitaire staat (leidend tot de déhumanisering, waarvan Auschwitz het symbool is), stelt de ethiek voor de vraag van de verhouding van recht (gerechtigheid) en macht en naar de enig mogelijke rechtvaardiging en legitimering van macht, namelijk als middel tot gerechtigheid. Over politieke macht spreken zonder in te gaan op de zin en betekenis van democratie (resp. democratisering) is ethisch onmogelijk. Tenslotte staat de ethiek voor de vraag van de onder de huidige omstandigheden ongecontroleerde macht (in economie en

technologie), die ongebreideld vermeerderd en niet dienstbaar is aan algemene belangen. Dit is de vraag van de grens die aan de macht van de staatsinstitutie gesteld is. Op hele gebieden heeft de staat geen greep, vaak principieel niet (hij heeft geen zeggenschap en wil het niet hebben). Vaak ook niet, doordat de groei van de internationale politieke orde ver ten achter is bij de internationale economische en technologische groei. Zouden wij deze uitdaging beantwoorden met alleen maar uitbreiding van schaalvergroting van de staatsmacht dan zou het *te weinig staat* omslaan in *te veel staat*. Er zullen dus andere wegen van controle op macht en van legitimering van macht moeten worden gevonden. Het gaat niet aan het politieke karakter van veel niet statelijke macht te loochenen. Er vindt in onze wereld een wildgroei van niet-statelijke, politieke macht plaats! Wij komen daarop terug als wij schrijven over de democratie.

3.1.1. Machiavelli⁴

Niccoló Machiavelli's (1469-1527) boek *De Vorst (Il Principe)* is de bijbel van de Realpolitiker van het type Von Treitschke en Bismarck. In zekere zin terecht. Want Machiavelli laat zien hoe macht werkt. Hij heeft mede de grondslag gelegd voor de politieke wetenschap, omdat hij zich niet blind staart op wat machthebbers zeggen, maar wat zij werkelijk doen. Hij had er verstand van, want hij was zelf veertien jaar lang (van 1498-1512) een belangrijke functionaris van de florentijnse republiek geweest. Hij had de ondergang van de Medici meegemaakt. Zij gingen ten onder doordat zij niet konden steunen op de goodwill van het volk. Dat is een verwaarloosd aspect van Machiavelli's werk: hij benadrukt voortdurend dat een stabiele regering moet kunnen steunen op de instemming van het volk. Zijn diktator is bepaald geen tiran! Ook had hij de ondergang van Savonarola meegemaakt. Daardoor had hij zich gerealiseerd dat innerlijke verdeeldheid (Savonarola's republiek ging aan de twisten van de verschillende facties ten onder) desastreus is voor een regering. Wat hij van de vorst-diktator verwacht is dan ook, dat deze, steunend op de instemming en goedkeuring van het volk, een einde zal maken aan de innerlijke verdeeldheid van Italië (lees: Florence), zodat men in staat zal zijn de buitenlandse vijanden te verdrijven. Het zesentwintigste hoofdstuk van zijn boek is een oproep om Italië van de barbaren te bevrijden. In feite is die oproep gericht aan Lorenzo de Medici aan wie het boek is opgedragen. Van hem verwacht hij deze bevrijding. Zijn politieke

analyses willen Lorenzo dienen om tot een succesrijke politiek te komen. Doorslaggevend voor Machiavelli is succes. Kernwoorden zijn: onore, gloria, fortuna, necessità, virtù. Virtù is het tegendeel van fortuna. Zij is op effekt gericht, op succes. Je kunt het vertalen met dapperheid, met wilskracht, zelfs soms met efficiëntie. De vorst moet bedenken, dat God niet alles kan doen. Hij laat ons de vrije keuze: het is tijd voor een rechtvaardige oorlog, omdat er niets anders opzit. 'De barbaarse tirannie stinkt in onze neusgaten, zegt Machiavelli, laat uw illuster huis deze taak op zich nemen!'

Waarom schrijft Machiavelli in dit boek alleen over de vorst, gericht tot een vorst? Is hij dan geen republikein? Ja dat is hij. Hij heeft veertien jaar lang een republiek gediend en is verjaagd door de terugkerende Medici (zelfs gemarteld!). Men heeft dan ook dit boek enerzijds als een uiting van ressentiment willen zien en anderzijds als een poging om in de gunst van de teruggekeerde heersers te komen. Dat is m.i. maar zeer ten dele het geval. Machiavelli's portret van de heerser is te echt om vleierij te zijn. Hij mag op een post gehoopt hebben, maar het is hem er niet om te doen. Wij moeten dit boekje in de ruimere kontekst zowel van zijn filosofie als van zijn strategie zien. Wat zijn filosofie betreft: Machiavelli gelooft in een cyclisch verloop van de geschiedenis, in opgaan, blinken en verzinken. In die voorstelling past, dat een diktator-vorst (niet een tiran!), als een politiek genie, dat de macht grijpt in de nood, de orde herstelt en de sterkte van de natie vernieuwt. Pas daarna kan de republikeinse fase weer intreden. Machiavelli's beschouwingen nu zijn geschreven om de vorst-diktator tot die taak in nood te bekwamen. Machiavelli is allereerst italiaan en florentijn en als zodanig is hij republikein op hope. Hij heeft deze idealen – die uitkomen in zijn *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio* (in hoofdzak e eerder geschreven) – in *De Vorst* buiten de haakjes gebracht. *De Vorst* is een gebruiksaanwijzing voor een noodgeval. Het diktatorschap, waaraan hij denkt, is, zoals het Romeinse, duidelijk een functioneel en tijdelijke instelling. Machiavelli zegt niet alles wat hij denkt en hoopt!

Bij het lezen van de tekst is het onontbeerlijk te beseffen, dat Machiavelli op zijn minst twee reducties heeft toegepast. Hij heeft zijn politieke filosofie en zijn daarop gebaseerde verwachtingen buiten de haakjes gebracht, maar ook (en dat ligt in het verlengde hiervan) zijn ethiek. Hij heeft dan ook moeite om die er geheel buiten te houden. Als hij schrijft over de wreedheid en tot de onderscheiding van een goed en een slecht gebruikte wreedheid komt, excuseert hij

zich als hij die wreedheid goed gebruikt noemt, die eens voor goed wordt toegepast en waaraan iemands veiligheid hangt en die niet wordt doorgezet, maar zoveel mogelijk aangewend tot het welzijn van de onderdanen. Hij vraagt zich daarbij – tussen haakjes! – af of het geoorloofd is zo te spreken over iets dat slecht (kwaad) is! Daarbij mogen we niet vergeten, dat Italië (lees: Florence) in zijn ogen een doodzieke patient is, bij wie tijdig en drastisch ingrijpen noodzakelijk is. Het is in de politiek net als in de medische wetenschap. In het begin is een ziekte makkelijk te genezen maar moeilijk te diagnosticeren. Later is de ziekte makkelijk te diagnosticeren, maar nauwelijks nog te genezen. Daarom is een vroeg en drastisch ingrijpen geoorloofd. Hoe wreed, om zo te zeggen, een chirurgische ingreep ook schijnt, hij is nodig. En dan passen geen skrupules!

Het is niet mijn bedoeling de werkingsgeschiedenis van Machiavelli's gedachten te ontkennen. Men doet evenwel geen recht aan Machiavelli, als men zich voor een ongebreidelde machtspolitiek op hem beroept. Of hij echt de profeet en voorloper van de moderne machtsstaat is, zal wel een open vraag blijven. Gemakkelijk vervalt men bij de duiding van Machiavelli's bedoelingen in terugprojecties. Als het echter het wezenlijke van die theorie is, dat zij de heerschappij van de sterken over de zwakken natuurlijk acht, zodat de staat op een natuurwet berust en als de konsekwentie daarvan is, dat de enkeling zich te voegen heeft onder dit geweld, omdat het te vergelijken is met een aardbeving, met eb en vloed, gaat Machiavelli niet geheel vrij uit, al zijn er bij hem tegenwichten. Wij mogen in ieder geval zijn machtsanalyses niet te zeer Nietzscheaans ideologiseren. Zijn bedoeling is te laten zien hoe de vijand met macht omgaat om zo de bevrijder-vorst voor illusies te behoeden. Dat hij daarmee indirect een ongebreideld machtsdenken in de kaart speelt is niet te ontkennen.

Machiavelli gaat niet van het principe van het recht uit, maar van de politieke *werkelijkheid* die hij intuïtief verstaat. Die dwingt de mens tot redelijk handelen. En dat is voor Machiavelli goed handelen. De politikus is tegenover de moraal gerechtvaardigd als hij uit noodzaak tegen haar ingaat. Het grote verwijt aan Machiavelli moet zijn, het verwijt dat Luther hem – impliciet – maakt: Machiavelli's vorst staat niet in dienst van het recht. Daartegenover heeft Machiavelli het voordeel van het realisme. En toegegeven moet worden, dat er bij hem een zeker tegenwicht is tegen de macht als enige staatsraison. Hij wijst er verscheidene malen op, dat een vorst de wetten en oude instituties en gewoonten moet respecteren op

straffe van verlies van de macht. Maar zelfs van gelijke rang wordt zo het recht niet, laat staan van hoger rang. Het is echter pas in de negentiende eeuw, dat zich een leer van de eigenwettelijkheid van het politieke gaat ontwikkelen (met een beroep n. b. op Luther) die op Machiavelli wordt teruggeprojekteerd. Dat wij die leer verwerpen als ondemokratisch, hoeft niet in te houden, dat wij de kritische vraag van Machiavelli, of wij de staat kunnen verstaan als wij hem niet eerst als machtsstaat verstaan, naast ons neerleggen. De omslag van de macht van het recht naar het recht van de macht ligt dreigend voor de deur van alle politiek. Wat Karl Barth van Thomas Hobbes zegt, is ook voor Machiavelli van gelding: urgenter dan de schrik van zijn wonderlijke kerugma is de lof, die hij daarmee heeft verdiend dat hij in deze zaak in ieder geval een ziende en een wetter, en geen blinde en domme is geweest! Met andere woorden: als *kriminoloog* van de macht is hij te eren!

3.1.2. *Demokratie*

Er is een oud wantrouwen, een diepzittend onbehagen tegen de politiek, in het bijzonder tegen de macht. In de liefde, ook in de opvoeding, wordt de innerlijke mens niet buiten beschouwing gelaten. De politieke macht echter reglementeert van buiten, perkt de mens in, verkleint zijn mogelijkheden, zonder naar hemzelf te vragen. De mensen worden als objekt behandeld, zij worden 'en masse' genomen. Daardoor worden de mensen gedwongen zich uiterlijk aan te passen, zich te voegen. Dat leidt tot een splitsing in de mens: hij existeert in duplo. Het is met dit vraagstuk, dat de Verlichting geworsteld heeft. Zij heeft getracht deze ambiguïteit te overwinnen. Zij deed dat door het proklameren van de rechten van de mens en de burger, door het principe van de volkssouvereiniteit en de leer van het sociale kontrakt (verdrag). Het gaat ons er nu niet om deze thema's breed te ontvouwen. Men heeft getracht een staatsvorm gestalte te geven, waarin de vrijheid en gelijkheid, die de mens van nature heeft, gehandhaafd blijft op het hogere niveau van een staat, die wordt voorgesteld als het resultaat van een in vrijheid gesloten sociaal verdrag en die wordt gedragen door de souvereiniteit van het volk. De tegenstelling soeverein-onderdaan wordt in een hogere synthese (citoyen) opgelost. De mensen- en burgerrechten zijn rechten die boven de staat uitgaan. De staat heeft ze te respecteren. Hij is in een vrij verdrag tot stand gekomen juist om aan die rechten sociaal gestalte te geven. In het verdrag wordt de souvereiniteit ter uitoefening overgedragen aan de geko-

zen representanten, maar dat wil niet zeggen, dat deze souvereiniteit voorgoed van de mensen is vervreemd. Het gaat er in de democratie juist om, dat de staatsmacht, voorzover die de rechten van mens en burger aantast, van onderen kan worden gekorrigeerd. Deze bedoeling komt juist goed uit, als wij ons realiseren, dat de gedachte van het kontrakt eigenlijk anachronistisch is, want zij gaat er van uit dat er een recht zou hebben bestaan los van en voor elke maatschappelijke organisatie. Het was dan ook de zin van deze fictie de voorrang van het recht boven de macht te stellen. Dat dit recht in de natuur wordt gefundeerd (een wankele basis) mag ons er niet van weerhouden om de erin gestelde *voorwaarden der vrijheid* theologisch-ethisch bij te vallen en te hulp te komen. Juist omdat in de democratische staatsvorm *elke burger* mag zeggen *L'état c'est moi* en dus elke burger verantwoordelijk is, is het een relatief betere staatsvorm, waarin de macht aan de gerechtigheid wordt gebonden.

Deze historische keuze heeft geleid tot de ontwikkeling van de moderne democratie. Wij kunnen die als volgt karakteriseren. Democratie houdt het volgende in.

1. Het volk zelf oefent, principieel gesproken, de staatsfuncties uit (op praktische gronden evenwel is dit in feite de meerderheid).
2. De uitoefening van de macht door deze meerderheid geschiedt niet direkt (door peblisciet of referendum), maar indirekt door representatie (volksvertegenwoordiging).
3. Aan deze volksvertegenwoordiging komt het recht en de macht tot wetgeving toe.
4. De regering wordt of door de volksvertegenwoordiging gekozen of komt tot stand op zodanige wijze, dat zij op voldoende draagvlak in de volksvertegenwoordiging kan rekenen. Aan de regering komt de uitvoerende macht toe.
5. Het systeem kan in feite zo werken, dat de regering wetten aan de volksvertegenwoordiging voorstelt. (Deze laatste houdt evenwel haar wetgevende macht).
6. De verkiezingen vinden op gestelde termijn plaats; ze zijn algemeen, vrij en geheim. Alle funktionarissen zijn daardoor voor een bepaalde tijd gemandateerd.

Dit lijkt allemaal heel duidelijk en helder, maar er zitten veel voetangels en klemmen in. Het gros van deze problemen laat ik liggen, hoewel alle, stuk voor stuk, mede een uitdaging aan de theologie zijn. Ik noem deze problemen slechts. Tot nog toe is de democratie niet geslaagd in het oplossen van het door Rousseau gestelde probleem: hoe vind je een maatschappijvorm, die elk van haar leden

beschermt en verdedigt en waarin elke enkeling, hoewel hij zich met alle anderen heeft verenigd, toch alleen aan zichzelf gehoorzaamt en zo even vrij blijft als hij voorheen verondersteld wordt te zijn geweest. De zelf-wetgeving van de autonome mens is nog steeds niet van dien aard, dat zij èn niet-vervreemdend èn sociaal ordenend werkt. Hoe kan hoogschatting van de persoon verbonden worden met de veruiterlijking van het individu in de polis? Het contrat social kan zo worden geïnterpreteerd, dat er van de vrijheid van het individu weinig of niets overblijft.

Dat voert tot het tweede probleem, dat wij laten liggen: het probleem van de rechtsstaat, die de rechten van de enkeling moet garanderen. Dit veronderstelt een onafhankelijke rechtsprekende macht. Uitspraken van een *Verfassungsgericht*, zoals de Bondsrepubliek heeft, kunnen echter gemakkelijk de omgekeerde werking hebben: bepaalde politieke groeperingen worden buiten de wet geplaatst, terwijl andere (in wezen veel ondemokratischer) groepen ongemoeid blijven. Door de grondwettigheid van beslissingen toetsbaar te maken (wat in Nederland niet kan), wordt de geest van de grondwet ingeperkt: de grondwet krijgt een bepaalde uitlegging die altijd past in het raam van de heersende toestanden. Noch een goede machtscheiding, noch een *Verfassungsgericht* geven dus garanties. Uiteindelijk geeft de doorslag niet of er parlementaire vormen en instituties zijn, maar hoe de beslissingen werkelijk tot stand komen. Vaak komen de belangrijkste beslissingen buiten de democratische instituties om tot stand. Hier doet zich het probleem van de vierde macht, namelijk die van de ambtenaren, de departementen, de burokratie voor.

Verder noem ik nog als vragen aan de democratie: Is het zo, dat de beslissingen werkelijk met de wil van het volk overeenstemmen? Is er wel zoiets als een volkswil? Is er zoiets als een algemeen belang en zo ja, is dat vaststelbaar? Wordt er niet erg retorisch met dit algemeen belang omgegaan? In hoeverre is het soevereine volk werkelijk vrij? Wordt het niet verregaand gemanipuleerd door reclame en propaganda? Mag men van een fictie als welbegrepen eigenbelang wel uitgaan onder die omstandigheden? Wat is de macht en werking van massamedia? Is zo de algemene volkswil niet de resultante van machts- en belangenstrijd over de hoofden van de burgers heen? Winnen niet zij de verkiezingen die in de concurrentiestrijd om de stem van het volk de beste kaarten blijken te hebben (mannetjesmakerij)? Wat is vrije verkiezing als je met geld en werfing het bewustzijn van de kiezers kan beïnvloeden, en de mensen kan afleiden van de werkelijke problemen? Is de pers vrij als hij

gemonopoliseerd is? Worden de machtsélites wel gecontroleerd? Zijn ze wipbaar? Zo zou men kunnen doorgaan. Het zijn allemaal vragen waar de theologische ethiek niet onberoerd door blijft. Toch laten wij ze liggen, om ons te wenden tot twee fundamentele vragen die sterk op elkaar betrokken zijn.

- a) Het klassekarakter van de maatschappij is in onze wereld nog niet overwonnen. Dat leidt ertoe, dat ook (zelfs) democratieën altijd in het gevaar verkeren in dienst van de heersende klassen te komen, zo zij er al niet in dienst van verkeert. De liberalistische ideologie, die nog verregaand opgeld doet, houdt in, dat de politiek weinig geneigd is in de economische sfeer te interweniëren, zodat het anarchisch funktionerende kapitalistische of vrije markt-systeem aan de cybernetische wetmatigheid, die daar gezegd wordt te heersen, wordt overgelaten. Dat sluit een werken aan de oplossing van het probleem der justitia distributiva uit. De kloof tussen noord en zuid, tussen rijke en arme landen en de kloof tussen eigenaars en onteigenden in arme en in rijke landen (probleem van de massale werkloosheid) wordt niet gedicht, maar veelal groter en dieper. Dit gigantische falen in de zaak van de gelijkheid bedreigt de democratie van binnen uit. Zij dreigt dekmantel van verdrukking te worden, een schone schijn waarachter zich een brutale werkelijkheid verschuilt. Een kras voorbeeld van een staat, die zich gedraagt alsof hij democratisch zou zijn, maar die het overgrote deel van zijn burgers diskrimineert en laat verkommen is de Zuidafrikaanse. Daar komt scherp aan het licht, waaraan de democratie in de hele wereld nog steeds lijdt. Zuid-Afrika is geen uitzondering; veeleer een signaal dat op rood is gesprongen.
- b) De democratische rechtsorden zijn, afgezien van enkele aanzetten, niet boven het nationale niveau uitgestegen. Internationaal heerst de machtsstrijd nog bijna ongebreideld. Dat heeft, onder de hoogtechnologische voorwaarden van onze civilisatie, geleid tot een krankzinnige bewapening met massavernietigingswapens, waardoor de wereld met ondergang wordt bedreigd. Internationaal gelden eenvoudig nog de wetmatigheden à la Machiavelli, alleen op veel wijdere schaal en met onvoorstelbaar destruktieve middelen. Met wat er groeiend is aan internationaal recht en de handhaving ervan (Europese gemeenschap, Verenigde Naties enz.) zal

zorgzaam moeten worden omgegaan. Maar het is een druppel nog op een witgloeiende plaat van kosmische afmeting.

ab) De punten a en b gaan ook verbindingen aan. Machtige democratieën houden elders in de wereld niet-demokratische, soms zelfs fascistische regimes in stand om de eigen economische macht te beschermen tegen de belangen van de plaatselijke bevolking in. Zogenaamde volksdemocratieën achter het ijzeren gordijn schrikken terug voor de burgerlijke democratie en oefenen onder de naam diktatuur van het proletariaat een tirannie over de arbeiders uit om zo het communisme in eigen land en internationaal te forceren. Dit maakt de internationale machtsstrijd ongehoord grimmig van beide kanten. In dit klimaat wordt elke structurele verandering in de arme landen geparalyseerd.

Voor elke rechtgeaarde democraat zijn er derhalve drie problemen, waardoor hij is uitgedaagd. Voor de christelijke gemeente betekent dit, naar ik zal laten zien, drie keer een status confessionis:

1. de apartheid (konkreet en als signaal),
2. de internationale bewapening,
3. de wereldeconomie.

3.2. Theologische modellen

De twee theologische modellen, die ik wil behandelen zijn de Twee Rijkenleer en de leer van de Koningsheerschappij van Christus. Kuitert heeft moed getoond, toen hij het weer begon op te nemen voor de Twee Rijkenleer, want het is een zwaar belast begrip. Karl Barth zag in de lutherse Twee Rijkenleer een ideologische rechtvaardiging van het duitse nieuwheidendom van de twintiger en dertiger jaren. Hij heeft deze leer bestreden, omdat ze een invalspoort bleek voor de ideologie van het nazisme in de kerk. Ook in de oekumenische gemeenschap geldt de neo-lutherse Twee Rijkenleer als een symbool voor valse aanpassing aan de bestaande machtsverhoudingen. Als de duitse evangelische kerk zich verzet tegen het anti-rassisme-programma (tegen financiële en andere hulp aan bevrijdingsbewegingen!) of tegen een konkreet stellingnemen in de zaak van de atoombewapening, beroept zij zich daarbij altijd weer op de Twee Rijkenleer.

Het programmatische begrip Koningsheerschappij van Christus slaat op de positie, die Barth tegenover het zijns inziens zo gevaarlijke, funest werkende model Twee Rijkenleer heeft ingenomen, vooral in Barmen 1934. Het is door Alfred de Quervain als zodanig

gekaracteriseerd in 1938. Onder deze naam wordt het model gewoonlijk behandeld; wij volgen die gewoonte. Barths program zou meer in de gereformeerde (zo men wil calvinistische) traditie geworteld zijn. Hoe het zij, het is gevormd om een basis te geven aan de *Bekennende Kirche*. Het opkomen van de *Deutsche Christen* had de kerk volgens Barth, Bonhoeffer en anderen in een status confessionis gebracht. Tegenover deze heretische ideologie en praxis moest door een duidelijk belijden van Christus een even duidelijk neen worden gesteld. Tot op de huidige dag geldt de gedachte van de Koningsheerschappij van Christus, waarin het christelijk geloof op alle levensterreinen wordt betrokken, als positief symbool, om in een gegeven tijd, op een gegeven plaats, in een gegeven situatie het messiaanse getuigenis te ondersteunen.

Moltmann wil op deze gronden de Twee Rijkenleer *suspenderen*. Zij is om zo te zeggen versleten door misbruik. Ik kan hierin niet meegaan en gun Kuitert graag zijn deelgelijk. Er is best een goed woord voor de Twee Rijkenleer te doen. Dan is het evenwel nodig terug te gaan naar Luther en zijn eigen bedoelingen, om vervolgens de Twee Rijkenleer zoals die feitelijk gewerkt heeft te kritiseren en te korrigeren. Dan echter zal blijken dat de kracht van de Twee Rijkenleer heel ergens anders ligt dan Kuitert denkt. Dan zou wel eens kunnen gelden, wat Duchrow zegt van Barth en de *Bekennende Kirche*: terwijl zij hun oppositie tegen de neo-lutherse Twee Rijkenleer formuleerden, verdedigden ze gelijktijdig de oorspronkelijke intentie van Luther!

Om tot dit resultaat te komen is het nodig wat breder uit te halen. Wij gaan eerst terug naar Luther en laten hem zelf aan het woord. Vervolgens geven wij een interpretatie van zijn positie. Dan laten wij zien hoe met de Twee Rijkenleer in de negentiende eeuw in filosofie en theologie is omgegaan. Barths leer van de Koningsheerschappij van Christus wordt gezet tegen de achtergrond van Calvijns *Institutie*. Tenslotte worden de kracht en zwakte van beide modellen getoond en worden ze positief op elkaar betrokken.

3.2.1. De Twee Rijkenleer

3.2.1.1. Luther over de overheid

Onder dit hoofdje wil ik niet meer geven dan een samenvattend referaat van Luthers geschrift *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig ist*. (1523)⁵ (Mijn kommentaar is steeds in kleine letter gedrukt).

Op het territorium van enige vorsten waren Luthers geschriften en ook zijn vertaling van het Nieuwe Testament verboden. Luthers geschrift heeft daarin zijn konkrete aanleiding: wat zijn de grenzen van de gehoorzaamheid aan de bevoegdheden van de overheid en wat de grenzen van de gehoorzaamheid van de christen? Voorafgaand aan zijn antwoord op die vraag, stuurt Luther een principiële theologische verhandeling onder bovenstaande titel. In het voorwoord ervan, dat is gericht aan Johannes, hertog van Saksen (broer van Frederik de Wijze), legt Luther de bedoeling van het geschrift uit. Hij citeert het woord uit de bergrede over het niet-weerstaan van de boze (Matth. 5:39) en het woord van Paulus dat de vergelding verbiedt, omdat de wraak aan God is (Rom. 12:19). Dat zijn woorden die Johannes veel doen, want hij is enigszins onder de indruk van de opvattingen der wederdopers. De scholastici, zegt Luther hebben zulke woorden tot raadgevingen voor volkommenen (zg. *consilia evangelica*) gemaakt. Dan zijn ze niet geldig voor vorsten. Luther wil nu de vorsten zo onderrichten, dat zij christen kunnen blijven, *terwijl ze toch de geldigheid van de bergrede voor iedereen (dus ook voor zichzelf als vorst!) erkennen*. Aan zijn betoog laat Luther een uitval tegen de vorsten, die zijn boeken hebben verboden, voorafgaan. Deze daad is in strijd met hun ambt, een overschrijding. Zij zetten zich zo op Gods troon en heersen over geweten en geloof. Dat komt hun niet toe, ook niet met een beroep op een keizerlijk bevel.

Luther vangt zijn eigenlijke betoog aan met een fundering van het wereldlijke *recht* en de *zwaardmacht*. Recht en macht horen dus bij elkaar. Tegenover woorden als *ieder mens moet zich onderwerpen aan de overheden (...)*, *want er is geen overheid dan door God* (Rom. 13:1 en 2 en verwante woorden, als in 1 Petrus 2:13 en 14) staan uitspraken als Matth. 5:38 en 39; Rom. 12:19, Matth. 5:44 en 1 Petrus 3:9. Daaruit zou kunnen worden gekonkludeerd, dat christenen wel aan de overheid gehoorzamen, maar dat zij geen deel kunnen nemen aan de wereldlijke zwaardmacht.

De scholastische onderscheiding tussen geboden en raadgevingen lost deze tegenspraak niet op. Zij is een valse scheiding. Wie meer gelooft en meer liefheeft is volkomener, of hij nu man of vrouw, monnik of leek, vorst of boer is!

Wel deelt ook Luther de mensen in tweeën in: zij die bij het Rijk van God horen en de anderen die tot het Rijk van de wereld behoren. Als de hele wereld uit echte christenen zou bestaan, dan zou er geen recht en zwaardmacht nodig zijn. Immers rechtvaardigen doen uit het geloof al meer dan alle wetten kunnen eisen en alle macht kan

afdwingen. Maar de hele wereld bestaat niet uit christenen, er zijn ook vele onrechtvaardigen. En die hebben het recht en de wet nodig, die moeten gedwongen worden. Hierbij moeten wij wel bedenken, dat geen mens van nature christen is: we zijn allemaal zondaars. Daarom houdt God alle mensen tegen door de wet! De wet heeft trouwens nog een ambt: zij leert zonde kennen en verdeemoedigt de mens tot Christus (Rom. 7:7 en Gal. 3:24).

Uit de voorgaande alinea is duidelijk: de twee rijken zijn geen afgegrensde territoria en christenen en niet-christenen worden niet statisch tegenover elkaar geplaatst. Luther onderscheidt niet twee soorten mensen, waartussen hij een antithese stelt. Enerzijds: alle mensen zouden christenen kunnen zijn, al is dat niet het geval. Anderzijds: alle christenen zijn altijd ook zondaars (en dus nooit in te delen bij de 'volkommenen'). De tegenstelling is dus niet statisch-disjunctief, maar dynamisch-komplementair. De ene God regeert over beide rijken, over elk ervan op een eigen manier. Niemand van de mensen kan zich verheffen boven de status van onrechtvaardig wereldmens, die recht en macht nodig heeft. Niemand van de mensen is uitgesloten van de roeping tot Christen-zijn en daarmee tot een volkomenheid, die wet en zwaardmacht achter zich laat. De *usus elencticus* van de wet waaraan Luther herinnert, heeft vooral deze zin: christenen mogen van hun roeping tot volkomenheid geen status maken, zij blijven ook zondaars.

Tot het rijk van de wereld en dus onder de wet horen allen die geen christen zijn. Omdat er maar heel weinig christenen zijn, heeft God hen, die tot de *civitas terrena* behoren, onder een ander regiment gesteld. Dat is nodig, want onder duizend mensen is er nauwelijks één christen. De meerderheid zijn wilde beesten en die moeten worden getemd. Wie het recht en de zwaardmacht wil opheffen, alsof iedereen christen was, zou de wilde dieren loslaten. De bozen zouden de evangelische vrijheid misbruiken. De menigte blijft nu eenmaal niet-christen, ook al zouden ze gedoopt zijn. Daarom moeten de beide regimenten uit elkaar worden gehouden, maar ze moeten ook alle twee blijven, want ze hebben elkaar nodig. Elk op zich is onvoldoende. Waar alleen het wereldlijk regiment regeert is huichelarij. Waar alleen het geestelijk regiment heerst is de teugel los.

Het is *God* die de mensen onder twee regimenten, twee wijzen van heerschappij stelt. God regeert op twee wijzen. En deze wijzen moeten goed worden onderscheiden, maar zijn ook komplementair. Het wereldlijk regiment (*civitas terrena*) is dus duidelijk niet het rijk van de duivel (reg-

num diaboli)! Het ziet er eerder zo uit dat de ene God regeert, dat wil zeggen dat Hij het regnum Dei doet triomferen over het regnum diaboli, via twee regimenten: het geestelijke (niet de kerk als instituut, maar de Heilige Geest) en het wereldlijke (niet keizer of vorst op zich, maar het ambt van de overheid). Dit tweevoudige regime is nodig vanwege het niet-christen(=onrechtvaardig)-zijn van de niet-christenen en van de christenen.

De woorden *maar Ik zeg u, de boze niet te weerstaan, maar wie u een slag geeft op de rechterwang, keer hem ook de andere toe* (Matth. 5:39) spreekt Christus tot de christenen. Dat wil zeggen: wie eraan gehoorzaamt, is christen! Maar de overgrote meerderheid luistert niet, zij blijkt tot het andere regiment te horen. Christus zelf heeft geen zwaard gedragen, want hij is immers Koning over christenen. Maar waarom moeten nu christenen toch de overheid onderdanig zijn, volgens Romeinen 13:1 en 1 Petrus 2:13? Onder elkaar immers hebben christenen de overheid niet nodig! Een christen echter leeft niet voor zichzelf, maar voor zijn naaste en doet daarom ook wat hij zelf niet nodig heeft, maar wat nodig en nuttig is voor die naaste. Evenmin als een christen iemand spijzigt omdat hij zelf honger heeft (maar die ander), gehoorzaamt hij de overheid omdat hij dit zelf nodig zou hebben. Krachtens Mattheus 5:39 hebben christenen onder elkaar geen zwaard nodig. Terwille evenwel van hen die zwaard en recht wel nodig hebben, terwille dus van de naaste, gehoorzaamt ook de christen aan de overheid in vrijheid, juist omdat hij de naaste liefheeft.

Wel beschouwd is dit de tweede grond, waarop christenen de overheid gehoorzamen. De eerste was, dat juist een christen weet dat hij simul justus et peccator is en dus nooit claimen kan de overheid niet nodig te hebben. Dat ligt voor Luther dan ook eerder andersom: wie de boze niet weerstaat, die blijkt christen te zijn. Wie aan de woorden van Christus gehoor geeft, die is christen. De tweede grond is de liefde tot de naaste, die een christen noopt in vrijheid zich te onderwerpen. Daaraan zitten twee kanten voorzover ik zie. De eerste: zo houdt de christen de rechtsorde hoog, die in een wereld van onrechtvaardigen nodig is. En: afzien van vergelding kun je wel voor jezelf, maar niet voor een ander doen! Het is belangrijk goed te laten doordringen, dat de naastenliefde de grond is van de christelijke gehoorzaamheid aan de overheid.

Een andere vraag is, of een christen in staatsdienst kan gaan; kan hij het zwaard dragen en de boze straffen? Luthers antwoord luidt: als er rechters, beulen, vorsten en heren nodig zijn, als er gebrek aan is,

ja! De wereld kan immers niet zonder. Als de overheid (*die Gewalt*) Gods dienaar is, kan zij niet aan de heidenen worden overgelaten. Je kunt dus ook God dienen in het wereldlijk regiment. Luther vergelijkt zwaard en macht met instellingen als het huwelijk en het handwerk. Daar participeren christenen ook in. Toch blijft het zo, dat de christen voor zichzelf onrecht duldt, onder het kwaad lijdt – zonder de boze te weerstaan –, maar met het oog op de naaste bestraft hij het! Soms wordt het argument gebruikt – Luther denkt ongetwijfeld aan de wederdopers –, dat Christus en de apostelen het zwaard niet hebben gedragen. Ja maar, zegt Luther, Christus heeft ook geen vrouw genomen en is ook geen schoenmaker geworden.

Als wij zo zouden denken, blijft er alleen het ambt van prediker voor de christen over. Christus heeft het ambt gedragen, waardoor *zijn* Rijk geregeerd wordt, op een innerlijke wijze. In dat ambt volgen de apostelen Hem na. Zij hebben genoeg te doen in het geestelijke zwaard, het Woord. Christus heeft het zwaard zelf niet gedragen, maar heeft het ook niet verboden; integendeel: hij heeft het bevestigd. Wel is er een konsekwentie van het woord van Christus (met name van Matth. 5:39): christenen doen ook in de wereldlijke sfeer niet mee aan wraak, zij voeren geen processen, zij twisten niet voor de rechtbank. Wie volkomen is, laat de wet liggen. Zo haalt Christus de zijnen er ook uit: zij hebben recht en zwaard niet nodig.

Naast de twee rijken (van God en van de satan) en de twee regimenten waardoor God zijn Rijk over de satan doet zegevieren, komt hier een derde onderscheiding aan de orde, namelijk de hiërarchieën of standen. Deze zijn de kerk, de politiek, het huis en de ekonomie. Alle mensen zijn volgens Luther geroepen *in al deze standen* Gods wil te vervullen, christenen vrijwillig, anderen onvrijwillig. Dat de christen voor zichzelf krachtens de bergrede ook in de politiek zich anders gedraagt (geen zwaard, geen twisten) laat zien dat Christperson en Weltperson niet statisch tegenover elkaar mogen worden gesteld. In de politiek geldt ook dat de liefde de vervulling van de wet (ook van het natuurrecht) is. Het volkomen handelen van de christen voor zichzelf en het handelen terwille van de naaste (de ander) vindt zijn eenheid in de liefde. Van eigenwettelijkheid in de politiek is geen sprake.

Hoever gaat de bevoegdheid van de overheid? Zij mag niet ingrijpen in Gods Rijksregiment. Het is altijd nog beter een boef te laten leven dan een vrome te doden. Beide regimenten hebben wetten. Het wereldlijke uiterlijke, lijf en goed betreffend. Maar God alleen

regeert over de zielen. Waar de wereldlijke macht zielen de wet wil lezen, gaat zij over de schreef. In de zaak van de zaligheid van de ziel geldt alleen Gods eigen woord. Een macht mag en kan alleen daar handelen, waar ze zien, kennen, oordelen en veranderen kan. De overheid kan geen harten zien, kennen of veranderen. Het is een zaak van ieders geweten hoe hij gelooft of niet gelooft. Tot het geloof is niemand te dwingen. Waarom proberen vorsten dit dan toch? God wil hen verwarren en te gronde richten. Petrus zegt: wij moeten God meer gehoorzamen dan de mens (Hand. 5:29). Dat wil zeggen: er is een grens aan de wereldlijke macht. Boeken verbieden kan de overheid dus niet. Zij heeft alleen uiterlijk over lijf en goed te beslissen. Luther gaat zover te zeggen: als je de overheid niet tegenspreekt en hem ruimte geeft je je geloof en je boeken af te nemen, dan heb je God verloochend. Een verstandige vorst is een zeldzame vogel, nog zeldzamer is een vrome vorst. De wereld heeft de vorsten die ze verdient; ze is te boos voor een vrome vorst. Kikvorsen moeten ooievaars hebben!

Maar mag de overheid de valse leer niet weren, opdat de mensen niet verleid worden? Nee, dat is het ambt van de bisschoppen, want dat moet met het woord en niet met het zwaard gebeuren. Je kunt alle ketters verbranden, maar niemand zal zich bekeren. Wij leven, zegt Luther, langzamerhand in een wereld van het *Fastnachtspiel*, een omgekeerde wereld: wereldlijke vorsten regeren geestelijk en geestelijke vorsten wereldlijk. En de priesters en bisschoppen? Die regeren niet uiterlijk, zij regeren zonder dwang en geweld, want zij hebben een ambt, een dienst. Ze zijn niet hoger of beter dan andere christenen. Hun dienst is: *Gottes Wort treiben!* Christenen kan men alleen met Gods woord regeren. Christenen doen ongedwongen al het goede. Wie niet geloven horen niet onder Christus' Rijk: zij moeten met het zwaard worden gedwongen tot ordelijk gedrag. Maar tot christen-woorden kunnen zij nooit gedwongen worden.

Luther komt hier op het punt, dat de aanleiding heeft gevormd tot deze theologische verhandeling: het verbod van zijn boeken en zijn Nieuwtestamentische vertaling in sommige territoria. De overheid is alleen in uiterlijke dingen (lijf en goed) bevoegd, zij regeert uitwendig (door dwang) en handelt over wat zichtbaar, kenbaar en veranderbaar is. En zó staat zij in dienst van Gods wereldlijk regiment. Als zij boeken verbiedt, de valse leer gaat weren, ketters vervolgen gaat ze haar boekje te buiten. Dan past het een christen de overheid tegen te spreken. Spreken is overigens ook het kenmerk van het lijden en dulden van een christen: hij doet het niet zwijgend, maar getuigend! Een martelaar is een belijder! Vooral dit stuk van

Luthers geschrift ligt op de lijn van zijn anti-totalitaire argumentatie: de grenzen van de christelijke gehoorzaamheid aan de overheid worden aangegeven. Die overheid werkt goed samen met Gods wereldlijk regiment, die zich beperkt tot het handelen (de werken) van de mensen en die zich niet op hun geloof richt. Hier loopt een lijn naar het hart van Luthers theologie: rechtvaardiging alleen door het geloof. Daarmee zijn de werken uit de religieuze sfeer (van verdienstelijkheid) gehaald: God wordt werkend gediend midden in het gewone leven, in de *standen*. Zo men wil, kan men dit een sekularisering van het handelen noemen. Men bedenke dan wel, wat dit betekent: het gaat nu in het handelen om de wereld, om de ander. Dat is wat God van de mens vraagt. Religieuze verdienstelijkheid zou dit politieke en ambachtelijke er-zijn-voor-de-ander alleen maar in de weg zitten.

Hoe moet nu een christelijke vorst regeren. Hij moet de mening wegdoen, dat hij moet heersen en met geweld te werk gaan. Vervloekt zijn alle werken die niet uit de liefde geschieden. Dus mogen christelijke vorsten niet op eigen eer, nut en heil gericht zijn. Een christelijke vorst moet wijs zijn als Salomo en zich aan God houden. Luther wil niets aan een vorst voorschrijven. Hij wil alleen zijn hart onderrichten. Dat wil zeggen: een vorst moet aan zijn onderdanen dienstbaar en nuttig zijn. Hij moet de vrede in het oog houden. De christelijke vorst zoekt het hunne voor zijn onderdanen (en niet voor zichzelf). Want zo heeft hij het van Christus geleerd.

Maar wie wil dan vorst zijn? Wat een vorst gewoonlijk doet, is dansen, jagen, rennen, spelen. Als dat niet strijdig is met de liefde, zou God het toelaten. Maar hoe vaak is het wel degelijk strijdig. Vorsten luisteren veel te vaak naar de grote hanzen en de vleiers. Een goede vorst moet niemand vertrouwen en op het land en het volk letten, zelf, met eigen ogen. Natuurlijk, vorsten kunnen niet anders dan het wagen met hun ambtenaren, maar ze moeten wantrouwig blijven. Ze moeten zelf opletten. Ze moeten de teugels in eigen hand houden. De christelijke vorst moet met de boosdoeners op de rechte wijze handelen. Hij moet geen groter kwaad aanrichten door straf. Wie niet door de vingers kan zien, kan niet regeren. Op de vraag of een vorst oorlog mag voeren, antwoordt Luther: hij mag het niet tegen zijn heer, koning of keizer. Als hij hunnentwege onrecht ondergaat, moet hij dat dragen. Als zijn tegenpartij een andere overheid is van gelijke rang of geringer, dan moet hij vrede en recht aanbieden. Wil de ander niet dan mag hij geweld gebruiken. Maar ook en juist in het geval van gebruik van geweld geldt, dat dit alleen is geoorloofd *uit liefde voor het volk*, om het land te

beschermen en niet voor zichzelf of het eigen heer-zijn. De onderdaan moet dan volgen. God is in dat geval met de sterkste. Luther keurt dan alles goed: wurgen, roven, branden. Alleen verkrachten keurt hij af. Als de vorst niet in zijn recht is, hoeft de onderdaan hem niet te volgen. Maar als de onderdanen het niet weten? In twijfelgevallen moeten ze gehoorzamen en zich in Gods hand stellen. Een vorst moet vier posities innemen: tegenover God: met recht vertrouwen en goed; tegenover zijn onderdanen: met liefde en christelijke dienst; tegenover zijn raadgevers en machtigen: met vrij verstand en onbevangen oordeel; tegenover de boosdoeners: met gematigde ernst en gestrengheid. Hij moet daarbij op veel afgunst en leed rekenen. Zulke vorsten zullen zich het kruis spoedig op de hals halen.

Het gaat hier om de rechtvaardige uitoefening van het publieke ambt, zoals dat van een christelijk vorst verwacht wordt door Luther. Uiteraard geldt wat hij zegt voor elke goede vorst: de *Vernunft* en het natuurrecht vinden hun vervulling in de liefde. De *Christperson* en de *Weltperson* (in dat geval van de vorst) vinden hun eenheid in de liefde, die op twee wijzen de naaste dient. De publieke persoon is er propter alios, terwille van de anderen. Daarom wordt er aan de goede vorst ook aanbevolen in zijn ambt zoveel mogelijk van zijn recht af te zien terwille van de vrede. Want dat is 't beste voor het volk, voor de mensen. Dat is ook Luthers opvatting van de billijkheid (de *aequitas*). Het handelen volgens de bergrede is *optimaal* politiek handelen, want de liefde is de vervulling, de waarheid van de *Vernunft*. In Luthers wetsopvatting wordt het natuurrecht met de tweede tafel van de decaloog en de tweede tafel met de bergrede geïdentificeerd. Hij maakt altijd weer duidelijk dat het handelen van de liefde het meest redelijk is. Dat is de zin van de gulden regel uit de bergrede. Het politieke ambt is dienst en eist zelfverloochening. Daarom moet de vorst jegens God vertrouwen hebben en in de houding van het gebed staan. Vandaar dat Luther de goede vorst tekent in de kleuren van de theologia crucis. Juist vanuit Luthers kruistheologie moet de verbinding van de beide regimenten worden verstaan. De *Christperson* houdt aan de vijandsliefde vast zelfs al heeft dat voor hemzelf slechte gevolgen; de *Weltperson* houdt zolang aan de vijandsliefde vast als dit goede gevolgen voor anderen heeft. En dat is veel meer het geval dan door slechte vorsten wordt gedacht. Ik laat het gedeelte over de oorlog liggen, maar merk wel op, dat het alleen geoorloofd is uit *liefde* voor het volk (om het land te beschermen). Machtshandhaving kan dus niet het motief zijn. Recht gaat voor macht. En recht is in de kern: liefde.

3.2.1.2. Systematische interpretatie van Luthers positie⁶

Er is geen twijfel mogelijk: in Tenach (het zg. Oude Testament) heeft het koninkrijk van God een eminent politieke zin. God is koning, allereerst van Israel, dat Hij uit de slavernij in Egypte bevrijd heeft. Daarom begint in Israel het goddelijk experiment: met dit volk sticht God zijn verbond, dit volk mag de tekenen der tijden verstaan, het mag de tora kennen en ernaar leven en zo mag het Gods Rijk op aarde voorbereiden. Dat Rijk echter blijkt steeds duidelijker universeel te zijn: alle volkeren zullen naar Sion komen om Gods koningschap te aanvaarden (centripetaal) of van Jeruzalem gaat het Rijk uit naar de einden der aarde (centrifugaal). Dit koningschap van God wordt in de evangelische en apostolische geschriften geproklameerd als reeds in het verborgen gekomen in de persoon van Jezus Christus en zó in volle onthulling aanstaande. De wet van dit Rijk is niet macht-om-de-macht, niet zelfhandhaving en zelfbehoud, maar dienstbaarheid en liefde, die hun voorbeeld nemen aan het kruis van Christus. Heerschappij is in Hem veranderd van macht in dienst.

Men heeft het nu vaak zo gezien, dat het, in het O.T. nog politiek bedoelde, Rijk van God door het N.T. ontpolitiseerd is, verinnerlijkt, vergeestelijkt. Daarmee zou de historisch-politieke zin van de prediking van het Rijk zijn opgeheven. Ook Kuitert zegt een- en andermaal, dat wij met de politieke profetie van het O.T. weinig of niets kunnen aanvangen, omdat zij de theokratische eenheid van gemeente en volk veronderstelt. De politieke dimensie van het Rijk zou met die theokratische gedachte zozeer één zijn, dat zij als gemeente en volk gescheiden worden vervuld. En dat gebeurt al in het Nieuwe Testament!

Zeker, aan Kuitert moet worden toegegeven, dat de Rijk Gods-gedachte niet monistisch is gebleven, maar zich dualistisch heeft ontvouwd. En daarmee is de problematiek van de *twee* rijken gegeven! In het N.T. blijkt: de Heer komt niet direkt, Zijn komst blijft uit. Dat is de tijd van de kerk in een tegenover met de staat. De profetie in Tenach echter veronderstelt óók een zeker dualisme. Profetie is er juist een teken van dat er *geen* ongebroken theokratische eenheid is. Als Tenach alleen de tora en niet ook de profeten bevatte, zou men ongebroken theokratisch kunnen denken. Juist door de profetie kan dat niet. In de profetie wordt het Rijk steeds opnieuw *verkondigd*, opnieuw bevestigd als belofte en roeping tegen alle breuk in.

De vraag dringt dus: hoe verhouden zich de twee rijken? *God zet*

zijn Rijk door tegen de weerstand in. Dat is één kant van de zaak. De andere kant is: *God regeert reeds nu en dus kan wat er in en door de staat geschiedt niet buiten Zijn wil omgaan.* Hier hebben wij precies het punt voor ons, waar Luther inzet met zijn zogenaamde Twee Rijkenleer.

Ik beloofde onder dit hoofdje een systematische interpretatie van Luthers positie. Dat is een poging om Luther te verstaan door enigszins boven hem uit te gaan. Luther zelf heeft namelijk geen systematische theologische leer van kerk en staat (of hoe men het noemen wil) gegeven. De uitdrukking Twee Rijkenleer is van betrekkelijk jonge datum. Barth gebruikte hem als eerste in een discussie met Paul Althaus in de twintiger jaren. Door Harald Diem wordt het in 1938 een terminus technicus. Twee Rijkenleer is dan ook een betrekkelijk ongelukkige term, omdat hij aan Luthers onderscheidingen geen recht doet.

Met Duchrow meen ik, dat wij Luthers uitspraken op de volgende manier enigermate kunnen systematiseren.⁷

1. Civitas dei versus civitas diaboli

Deze onderscheiding, die Luther van Augustinus overneemt, wordt gemaakt om te verhelderen wat er in de wereldgeschiedenis gebeurt. God zet zijn Rijk (het regnum dei) door tegen alle weerstand van de duivel in (regnum diaboli). Het gaat hier om een konfliktueus dualisme. De oorzaak van het konflikt is, dat God Israel, en dat God Christus verkoren heeft om Zijn Rijk door te zetten. Wat niet kan is de civitas dei (of Christi) eenvoudig identificeren met de kerk. Evenmin kan de civitas diaboli met de staat of de wereld worden gelijkgesteld. Het Rijk van God zet zich door tegen het regnum mundi in voorzover dat heerschappijgebied van de duivel is, maar het regnum mundi als regnum terrenum, als aarde van de Schepper, blijft Gods creatie en wordt door God gered. De schepping wijst vooruit naar het Rijk van God! De onderscheiding bedoelt niet de mensheid in twee groepen te delen, waarvan het ene deel in tegenspraak met God zou zijn en het andere in overeenstemming met Hem. In het door de onderscheiding van Godswege gestelde konflikt is de hele wereld en de hele mens betrokken. Het is *dit* – de overwinning van Gods Rijk – dat in de geschiedenis op het spel staat. Het is een kritische onderscheiding. Het is onmogelijk, dat voor het aanbreken van het Rijk van God de wereld als geheel kerk zou kunnen worden. Dat is het misverstand van de geestdrijvers, waartegen Luther polemiseert.

2. *Gods twee regimenten: het geestelijke en het wereldlijke*

Wat er in en door de staat geschiedt, gaat niet buiten Gods wil om. Dat drukt Luther uit in de onderscheiding van Gods twee regimenten. Hij heeft daartoe de middeleeuwse leer van de twee zwaarden (Gewalten) omgevormd. Deze beide regimenten, het geestelijke en wereldlijke, zijn heerschappijwijzen van God, die er zijn Rijk door doet zegevieren. Het gaat hier dus om een tweesporig beleid van God. Was de eerste onderscheiding antithetisch-kritisch, deze onderscheiding betreft een komplementaire (dus: niet-disjunctieve) tegenstelling met polemische strekking. De twee regimenten mogen niet verward worden en niet van elkaar losgemaakt. Zij hebben beide op eigen wijze gelding. Polemisch is deze onderscheiding allereerst gericht tegen klerikalisme of theokratisme (religieuze politiek). Dit gevaar ontstaat als het geestelijk regiment van God wordt gelijkgesteld met de kerkelijke hiërarchie, die van daaruit naar overheersing van de wereldlijke macht gaat streven. Voor Luther is het *geestelijk regiment*: Gods Geest die door Christus' woord de gemeente regeert, zodat deze in de navolging van de gekruisigde Christus, dienend in de wereld aanwezig is. Gods kerkelijk regiment bewerkt dus geloof en vrijheid tot dienst aan de medekreatuur. Het bevrijdt van de dwang tot zelfhandhaving en maakt bereid tot zelfopoffering en overgave. Polemisch is de onderscheiding vervolgens gericht tegen het caesaropapisme of totalitarisme (politieke religie). Dit gevaar ontstaat als Gods wereldlijk regiment wordt gelijkgesteld aan de machtspolitiek van een staat. Luther echter protesteert juist tegen een staatsmetafysika. Hij zegt: de staat staat, of hij dit beseft of niet, in dienst van Gods regiment. Luther vraagt niet naar het wezen, maar naar de opdracht van de staat. Zijn leer is kritisch. Een eigenwettelijkheid van de politieke macht kan er niet uit worden afgeleid. De leer van de twee regimenten wil de universaliteit van de heerschappij van God vasthouden ook *buiten* de reikwijdte van het geloof, buiten de reikwijdte derhalve van het subjektieve belijden. De wereld is ook goede schepping en de machten daarin zijn door en onder God geordend (Rom. 13:1 en 2). Het is ook aan niet-gelovende mensen mogelijk instituties vorm te geven, die het economische en politieke samenleven (ja ook de kerk) tegen de macht van het boze verdedigen. Dat betekent: de wereld mag wereld zijn. En: met de ratio (*Vernunft*) kan het recht herkend worden (al kan zij geen recht scheppen en God geen naam geven).

3. De leer van de hierarchieën of standen

De twee regimenten van God worden concreet verwerkelijkt door instituties. Deze worden door God gebruikt in zijn dienst. Luther noemt deze ordeningen volgens middeleeuwse traditie hierarchieën of standen. Zij zijn: kerk, politiek, huis (familie) en economie. Luther is in deze onderscheiding *polemisch* tegenover het *monastieke* ideaal, volgens hetwelk God alleen volkomen kan worden gediend (in gehoorzaamheid zelfs aan de *consilia evangelica*) in het *claustrum*, de afzondering van de wereld. Luthers rechtvaardigingsleer is hier in geding. Juist omdat de rechtvaardiging van de mens van zijn geloof afhangt en niet van zijn werken, kunnen de werken helemaal wereldlijke werken zijn. De maatstaf is dan niet de religieuze verdienstelijkheid ervan, maar of zij werkelijk in de wereld de naaste dienen. Dat is ook de maatstaf waaraan de wereldlijke standen waarin mensen er voor anderen zijn worden gemeten, of ze er *werkelijk* ten bate van de mensen zijn. Omdat de mens helemaal bevrijd is uit de dwanggedachte dat zijn werken op zijn eigen heil zouden zijn betrokken, komt de ware bedoeling van het handelen in het vizier. Het kan nu helemaal vanuit de nood en de behoefte van de naaste worden verstaan. De mensen zijn middenin de wereld, in alle standen (in staat, in maatschappij, in ambacht, in gezin en in de economie) geroepen (beroep!) Gods wil te doen. Dit is het complete *congé* aan het monastieke ideaal.

Hoewel alle mensen, gelovende en niet-gelovende, in staat zijn aan instituties vorm te geven, moet er rekening worden gehouden met weerstand. De politieke instellingen doen dat ook: zij handhaven het recht, desnoods met dwang en geweld. Zo wordt de uiterlijke gehoorzaamheid aan de tweede tafel van de decaloog afgedwongen. Niemand kan zeggen, dat hij die wet niet kent, want hij is de mensen als natuurrecht bekend. Dat is voldoende om iedereen de onschuld te benemen. Maar het natuurrecht dat bekend is, is alleen maar een herkenning van de decaloog, die er het criterium van is. De decaloog echter is door Christus vervuld en dat wil zeggen: de liefde is de uiteindelijke maatstaf. Steeds verwijst Luther dan weer naar de bergrede, met name naar de Gulden Regel (Matth. 7:12). De politiek heeft dus geen eigenwettelijkheid. De vervulling van de bergrede door de christen voor zichzelf (in zelfopoffering en zelfovergave wat zijn eigen zaak en wat de gemeente van Christus betreft) staat in spanning tot het handelen van christen en niet-christen in de instituties, als het helemaal om de *ander* gaat (om verantwoording voor het gemenebest ook), want dan kan er niet van recht worden afgezien. Toch staan beide vormen van handelen

tezamen onder het ene criterium van de liefde. Het is dan ook de dienende liefde die Gods beide regimenten omspant. Die liefde kan *harde* liefde worden in het recht (dwang) en in de krijgsdienst (geweld). Luther heeft echter nooit staatsabsolutisme in de hand willen werken. Christenen kunnen *als christenen* meewerken in de staatsdienst, in de standen (instituties). Vervloekt zijn alle werken die niet uit liefde gedaan worden, zegt Luther. Dat geldt ook voor de vorst. In liefde gedaan, betekent: niet tot eigen eer of nuttigheid, gemak of heil, maar op eer en heil van anderen gericht.

Zo heeft Luther een eerste stap gezet op de weg van de sekularisering, dat wil zeggen de verwereldlijking van de wereld. De wereld mag wereld zijn, het is een konsekwentie van zijn leer der rechtvaardiging! Daarmee wordt echter de staat geen souverain terrein tegenover God. De lutherse neiging tot absolutisme is van later tijd. Luther zelf heeft nooit staatsabsolutisme of een gehuichelde christelijkheid van de staat willen bevorderen.

Ter afsluiting van deze systematische interpretatie van wat wij nu toch maar Luthers Twee Rijkenleer blijven noemen, noem ik nog enkele voor ons doel belangrijke punten.

Het is onjuist te stellen, dat volgens Luther de ratio (*Vernunft*) alleen in staat is de *techniek* van het regeren te bedenken. Het eigenlijke *wezen* van de staat bestaat in zijn heilshistorische functie en zou buiten bereik van de rede liggen. Dat is daarom onjuist, omdat Luther geen leer over het *wezen* van de staat geeft. Hij denkt aan de *opdracht* van de overheid – en die verandert niet als een ongelovige die anders begrijpt dan de gelovige. Luther is wel degelijk van mening dat de ratio de gerechtigheid kan ontdekken, niet de gerechtigheid van God, maar wel de wereldlijke gerechtigheid. De ratio kan een vermoeden hebben van de goddelijke oorsprong, maar kan God geen naam geven. Met wereldlijke gerechtigheid kan een mens zich ook niet voor God rechtvaardigen. De *Vernunft* kent de gerechtigheid het beste als zij er *niet religieus* mee omgaat. De ratio herkent het recht, scheidt het echter niet. Praktisch is die kennis gelijk aan de tweede tafel van de wet. Van daaruit moet het komen tot het *rechte gebruik* van de macht. Dat is meer dan techniek! De ratio, met haar vermogen om billijkheid te kennen, moet heerseres van de macht blijven. Macht die tegen recht ingaat kan Luther niet goedkeuren. Uiteindelijk identificeert Luther het door de ratio gekende recht met het liefdesgebod.

Maar nu is het wel degelijk zo, dat Luther beseft dat de ratio verblind kan zijn. Er zijn heel, heel weinig *vernünftige* vorsten! Het wereldlijk regiment is dan ook zichzelf *niet* genoeg. De overheid is

erop aangewezen, dat in de wereld het Woord van God wordt verkondigd. Dat betekent geen kerkelijke bevoogding. Integendeel de verkondiging bevrijdt de *Vernunft*. De *Vernunft* kan het recht kennen, maar doet het heel vaak niet. Dan moet de rechte prediking te hulp komen. En die moet van de *Vernunft* eisen dat ze zich echt wereldlijke *Vernunft* betoont. De staat moet staat zijn. Immers de prediking van de rechtvaardiging roept op tot geloof en daaruit – zagen we – komt de mogelijkheid voort de werken seculier te doen zijn, zodat de wereld een wereld kan zijn, waarin het helemaal om de naaste, om de ander gaat – in alle *Vernünftigkeit*. Het predikambt heeft dus konstitutief mee te werken aan de politieke sociale vormgeving van de wereld, waarin het gaat om de tijdelijke vrede. Zij wijst er steeds op dat het in de sociaal-politieke werken om het heil van de naaste gaat. Daartoe is een *Bildungsintensivierung* van de *Vernunft* nodig, intensieve appels op inzicht. Luther ziet dan drie niveau's van handelen:

- a) wettelijk afgedwongen sociaal handelen, onder dwang van de publieke macht;
- b) handelen vanuit een *Vernunft*, die niet bang is voor schadelijke gevolgen voor zichzelf;
- c) sociaal handelen op grond van een door het geloof bevrijde *Vernunft*.

De prediking en het onderwijs der kerk hebben een bijdrage te leveren in deze *Bildungsintensivierung der Vernunft*.

Er wordt vaak gezegd dat Luther de bergrede in zijn gelding beperkt tot de private mens, terwijl het publieke leven aan zijn eigen wetten wordt overgegeven. Wij zagen al dat dit onjuist is. De liefde is de vervulling ook van het natuurrecht. Daarom geldt voor een echt *vernünftige* vorst ook vaak: afzien van je recht, door de vingers zien, geweldloze weg gaan, niet dwingen. Maar *privaat* betekent bij Luther ook wat anders dan in onze moderne oren. Het oude rechtsinstituut van de *vete* (dat tegelijk *privaat* en *publiek* was) werd in Luthers dagen vervangen door het romeinse recht, waarin de strijd van de enkeling tot *privaatzaak* werd verklaard en het geweld gemonopoliseerd door de publieke macht. Niemand mag dan meer aan eigen richting doen. Als Luther dan van deze *privatmens* volledig afzien van rechten eist – op grond van de bergrede – dan dient dat juist de maatschappelijke, de openbare vrede! Daarom zegt hij ook: als alle mensen christenen waren, dan was er helemaal geen afgedwongen rechtsorde nodig. Het afzien van recht volgens de bergrede is dus een bijdrage aan het gemenebest. Maar daar komt iets bij. Luther verbiedt het recht halen, het twisten en pro-

cessen voeren, maar hij gebiedt het zogenaamde *Recht-bekennen*. Juist door de combinatie van afzien van je recht halen en toch je recht belijden, van je recht getuigen, zonder dat echter juridisch door te zetten, wordt het des te duidelijker, dat het daarbij om het recht en de waarheid gaat, die van Godswege het fundament van het gemenebest vormen. Juist dat belijden en getuigen van het recht voegt aan het lijden van de christen vanwege zijn afzien van recht nog een verder lijden toe. Zo volgt men de kruisweg van Christus. Augustinus had al aan het voorbeeld van Jezus, die aan zijn pijniger vroeg *waarom sla je mij?*, laten zien, dat je gelijktijdig in de zin van de bergrede onrecht kan lijden en toch aan waarheid en recht de eer geven. Dat heeft een christen te doen. Een martelaar is een getuige der waarheid. Publiek onrecht verdragen in de eigen zaak, maar tegelijk vrijmoedig belijden van het recht en getuigen van de waarheid, politiek martyrium dus in de dubbele zin van lijden en getuigenis – dat is wat men Luthers *privaat-moraal* noemt. Maar het is eminent politiek. Pas in de horizon van de latere burgerlijke werkelijkheid, krijgen Luthers uitingen over de ethiek van de *privaat-mens* de onnozele zin, als zou een christen in zijn persoonlijk leven volgens de bergrede moeten leven, maar in politiek en publiek volgens de daar geldende eigenwettelijkheid. Bij Luther is de *privaatmoraal* politiek relevant, want het is een handelen dat gekorrigeerd is vanuit de naaste in de kontekst van het maatschappelijke leven als geheel. Dat de bereidheid om van zijn recht af te zien en onrecht te verdragen niet tot onderdanengehoorzaamheid leidt, maar integendeel inderdaad eminent politiek is, moge blijken uit het volgende citaat uit Luthers uitlegging van de lijdensgeschiedenis, waarin hij naar aanleiding van het gedeelte over *Jezus voor Pilatus* schrijft:⁸ *Daarmee heeft Christus laten zien en ons geleerd, dat men tegenover de machtigen en de feodale mens (de grote hanzen en de jonkers) de waarheid niet moet verzwijgen, maar hen moet kritiseren en vermanen vanwege hun onrecht (...). Want er is een groot verschil tussen twee dingen: onrecht en geweld dulden en daarbij stil zwijgen. Onrecht en geweld verdragen dat moet je, maar zwijgen moet je niet. Want een christen moet getuigenis van de waarheid geven en om der wille van de waarheid sterven. Als wij nu voor de waarheid en het recht moeten sterven, dan moeten wij waarheid en recht ook openlijk belijden (...). Want vorsten en machtigen kunnen het weliswaar verdragen, dat men de hele wereld kritiseert, als ze zelf maar ongekritiseerd blijven. Maar men moet hen wel degelijk kritiseren, en wie in het predikambt staat, is hun schuldig te zeggen, waar ze onrecht doen en verkeerd handelen, ook als ze voorwenden, dat het tot oproer zou leiden als men machtigen kritiseert.*

Dat Luther niet alleen kritiek oefent vanuit het predikambt op goede instituties waarin misbruik optreedt, maar ook bepaalde instituties volledig afwijst, blijkt uit de volgende tekst, die gericht is tegen de monopolistische kapitaalmaatschappijen van zijn dagen. Konkreet moeten wij hierbij denken aan financieringsmaatschappijen van internationale allure als van Fugger (die trouwens ook de bouw van de St. Pieter financierde o.a. uit aflatgelden). Deze monopolistische giganten konden hele koninkrijken opkopen en afhandig maken. Uit Luthers woorden blijkt ook dat hij van mening is, dat het politieke regiment de privaatbelangen moet controleren, omdat anders het algemeen belang niet kan worden gegarandeerd.

De tekst luidt:⁹

Over de maatschappijen zou ik veel moeten zeggen. Maar het is allemaal redeloos en bodemloos, pure inheligheid en onrecht, zodat er niets aan te vinden is, dat met goed geweten te hanteren is. Want wie is zo bot, dat hij niet ziet, dat de maatschappijen niet anders zijn dan alleen maar monopolies zijn en niets anders? Ook het wereldlijke, heidense recht verbiedt ze als iets dat voor de publieke zaak, ja voor iedereen schadelijk is en dan zwijg ik nog maar over het goddelijk recht en de christelijke wet. Want ze hebben alle waren in handen en doen ermee wat ze willen, maken iedereen die ermee te maken heeft kapot door prijzen te laten stijgen en zakken naar hun goeddunken en zo zetten ze de kleine kooplui onder druk zodat ze ten ondergaan, zoals de snoek de kleine vissen in het water, alsof ze Heren waren over Gods creaturen en vrij van alle wetten van het geloof en de liefde (...). Daarom mag niemand vragen, of hij met een goed geweten aan de maatschappijen mag meewerken. Er is geen andere raad, dan: handen af! daar komt niets van! Als de maatschappijen zouden blijven bestaan, dan moeten recht en redelijkheid ondergaan. Maar als recht en redelijkheid moeten blijven, dan moeten de maatschappijen ondergaan.

3.2.1.3. De Twee Rijkenleer in de liberale theologie¹⁰

Ons moet nu bezighouden, hoe het Luthers gedachtengoed vergaan is, vooral als het opnieuw wordt opgenomen aan het einde van de negentiende eeuw door de liberale theologie. Luthers zeer gedifferentieerde en dialektische beschouwingen zijn aanvankelijk in de vergetelheid geraakt. Als ze weer opduiken, blijken ze zeer vervormd. Dat hangt ermee samen, dat ze gerecipieerd worden in een nieuwe filosofische kontekst (het descartiaans dualisme, het duitse idealisme en het positivisme), die op zijn beurt een grondige verandering van de politieke en sociaal-ekonomische kontekst

weerspiegelt. Het is onmogelijk aan deze ontwikkeling van ideeën in kort bestek recht te doen. Ik trek enkele lijnen (in sterke afhankelijkheid van anderen) om te laten zien hoe de komplementaire verhouding van de twee regimenten van God, waardoor Hij zijn Rijk doet zegevieren, verwordt tot een disjunctieve tegenstelling van twee rijken in het neolutheranisme. Hoe komt het dat F. Naumann kan zeggen:¹¹ *Wij keren tot de oude grote doctor van het duitse geloof terug (tot Luther dus), als wij politieke dingen in onze beschouwing buiten de werkingssfeer van de heilsverkondiging houden.* Hoe kwam het tot deze scheiding tussen de rijken? Hoe ontstond dit dualisme?

Aanvankelijk werd Luther vergeten, zei ik reeds. Dat kwam door de historische ontwikkelingen. Het lukte niet in het Duitse Rijk een nieuwe kerkelijke organisatie op te bouwen, die over de grenzen van de territoria heenging. Er bleef dus niet veel anders over dan aan te leunen tegen de bestaande overheden, die tamelijk stabiel waren. Zo ontstond een soort na-constantijns caesaropapisme. In de zogenaamde landskerken was de vorst tegelijk de hoogste bisschop. In het verloop van dit proces werd het lutherdom eigenlijk vanzelfsprekend een instrument van konservatieve politiek met bijbehorende onderdanenmentaliteit.

Pas aan het einde van de negentiende eeuw grijpt de liberale theologie op Luthers gedachten over de twee rijken en regimenten terug. De wijze waarop zij dat doet is gekleurd door het burgerlijke dualisme, het idealisme en – tenslotte – het positivisme.

Descartes formuleerde als eerste het moderne dualisme: de zogenaamde Subjekt-Objekt-Spaltung. Enerzijds een wereldloos ik (subjekt, geest), anderzijds een mechanistische wereld (objekt, materie). Daarmee was de grondslag gelegd voor de moderne (fysische) wetenschap, die kennis als macht, kennis als beheersing zal voortbrengen. Methodisch kon nu de natuur bezien worden als een geheel, waarin wetmatigheden gelden, die experimenteel kunnen worden beproefd en die kunnen worden gemeten en gekwantificeerd. Dat maakte de weg vrij tot de gigantische macht van de techniek. Als de stoommachine eenmaal is uitgevonden, kan de industrialisatie beginnen, komt de urbanisatie en proletarisering op gang. En neemt het kapitalisme zijn vlucht. Dat is mogelijk mede dankzij een ander dualisme, dat kenmerkend is voor de liberaal-burgerlijke maatschappij, namelijk dat tussen privaat en publiek. In dit dualisme wordt de eigendom van de (steeds groeiende, steeds machtiger wordende) produktiemiddelen gerekend tot de privaatsfeer, waarin de staat als publiek lichaam, volgens liberalistische leer, niet mag interveniëren. Laissez faire, laissez aller! Wat

Luther nog voorstond, dat de overheid de monopolies aan banden zou leggen, werd daarmee onmogelijk. Zo kregen de eigenaars van de produktiemiddelen, de bezitters van kapitaal de vrijheid de natuurlijke hulpbronnen en de medemensen (arbeiders) uit te buiten door middel van de hun ter beschikking staande techniek. Zo grijpen het dualisme van subjekt en objekt en het dualisme van privaats en publiek in elkaar en brengen de moderne, burgerlijk-kapitalistische maatschappij voort.

De liberale theologie, die in deze dualistische wereld voor het christelijk geloof wil opkomen, zal ook sterk gekleurd blijken door de duitse idealistische filosofie. Men kan die filosofie zien als een poging om de Verlichting, die aan deze wereld ten grondslag ligt, filosofisch te verwerken. Wil men het lelijk zeggen: die Verlichting, althans gedeeltelijk, te verdringen. *Kant* heeft de Verlichting begroet als een *Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit*. Hij bepaalt de grenzen van de Newtonse rede in zijn *Kritik der reinen Vernunft*, vooral – zoals hij zelf later zegt – om voor het geloof plaats te maken. Voor God en zijn Rijk maakt hij opnieuw plaats in zijn ethiek. Maar dan is God niet meer dan een 'postulaat' en het Rijk een 'regulatieve idee'. Als wij zo handelen, alsof wat het Rijk betreft alles op onszelf aankomt, mogen we verwachten dat hoger wijsheid deze welgemeende bemoeiing tot de voleinding wil laten gedijen. Wij zijn wel innerlijk-moreel bestemd tot het Rijk van God, maar het Rijk is bij *Kant* niet opgenomen in het ontwikkelingsproces van de geschiedenis. De brug terug naar de sfeer van de Newtonse rede slaat *Kant* niet. Zijn ethiek blijft formeel, beperkt tot de gezindheid. Feitelijk laat hij de wereld over aan zijn eigen wetmatigheid. Wel houdt hij vast aan de idee van menselijke gemeenschap, zelfs in het perspectief van wereldburgerschap en van eeuwige vrede, maar dat zijn regulatieve ideeën, waarvan wij de uiteindelijke verwerkelijking aan hoger wijsheid, aan God, moeten overlaten. En vergeten wij niet: God is een postulaat van de ethiek. Dat wil zeggen: hij moet worden gedacht, anders zou ethiek niet mogelijk zijn. Zo blijft God opgesloten in de innerlijkheid der goede gezindheid.

Hegel wil dit formalisme overwinnen. Voor *Fichte* is de geschiedenis de beweging van de uit het paradijs verdreven mens naar het door die mens zelf te scheppen paradijs. De idee van het Rijk Gods, die bij *Kant* richtinggevende idee blijft, wordt dan identificeerbaar met bepaalde politieke, maatschappelijke of kulturele structuren. Het antwoord van *Hegel* nu op de vraag waar dit Rijk zich het adequaatst realiseert, is: in de staat. Zo overwint *Hegel* het forma-

lisme van Kant. Het goede ligt niet alleen in de innerlijke gezindheid (formeel) maar vindt zijn veruiterlijking in de zeden en wetten van de staat. En pas daar is vrijheid, waar het subjektieve en objectieve, het innerlijke en het uiterlijke in een hogere synthese zijn opgeheven en geharmoniseerd. De idee der vrijheid wordt uiteindelijk gelijk aan: gehoorzaamheid aan de staat. Het is duidelijk, dat men met Hegels ideeën naar links en naar rechts op de loop kan gaan. De erin vervatte apotheose van de staat evenwel is typisch Duits, zij sluit naadloos aan bij het neo-lutherse, na-constantijnse caesaropapisme met zijn onderdanenmentaliteit en konservatief nationaal bewustzijn.

Er zijn drie momenten in het begrip van het Rijk Gods bij het Duitse idealisme vast te stellen.

a) Het begrip wordt *geëthiseerd* en dat betekent verinnerlijkt (regulatieve idee van een gezindheid). b) Als het betrokken wordt op het historisch proces, dan wordt het *gepolitiseerd*, dat wil zeggen de staat als macht die het boze beteugelt is de inkorporatie van het Rijk (zo bij Hegel). c) Het Rijk moet door mensen gepraktiseerd worden (zelfs bij Kant, als het erop aankomt). Deze drie momenten zijn ook karakteristiek voor het Duitse kultuurprotestantisme van de tweede helft der negentiende eeuw.

Bij Ritschl is het begrip Rijk Gods de beheersende idee van zijn systeem. Het einddoel der wereld is het door Christus gestichte Rijk. In de geschiedenis wordt het mensengeslacht opgevoed tot deze volkomen gemeenschap, die in Christus reeds present is en tegelijk ook toekomstig. De zedelijkheid is de uiterlijke weerspiegeling van de goddelijke heerschappij. Dus kan zij zich ook alleen doorzetten in de zedelijke praxis, in de gehoorzaamheid van de mensen. Voor Ritschl is het Rijk niet identificeerbaar in de wereld, maar het wordt toch grijpbaar in *kerk en staat* door de zedelijke praxis van zijn leden.

Men zou verwachten, dat van een denken dat zozeer gestempeld is door gedachten als opvoeding, kultuur, ethische praxis een sociaal-ethische werking is uitgegaan. Dat is echter niet het geval. De sociale vraag komt wel enigszins in het blikveld, maar tot een inzicht in de grote maatschappelijke revoluties van de bourgeoisie, de industrialisering, proletarisering en de inzettende *Verelendung* komt het niet. Laat staan tot een solidariteit met de proletarische tegenbeweging in het socialisme. Wel speelt de gedachte van de beroepsarbeid een rol in deze theologie, maar die wordt gezien als een persoonlijke vervulling van de burgerlijke mens in een *heile Welt*. De positie van de groep die zich organiseerde in het *Evange-*

lisch-Soziale Kongress (Wilhelm Herrmann, Rudolf Sohm, Friedrich Naumann, Max Weber) wordt geheel bepaald door het modern-burgerlijk dualisme (subjeet-objekt, innerlijk-outerlijk, privaat-publiek). Van de gerichtheid op de maatschappij, die er in het kultuurprotestantisme nog was, blijkt weinig of niets meer. Men weet van het christelijk geloof onder burgerlijke verhoudingen eigenlijk alleen het geloof als innerlijke houding en gezindheid, de persoonlijke betrekkingen en de zondagse eredienst te redden. Een kulturele synthese tussen de moderne wetenschap en de technische civilisatie enerzijds en het christelijk geloof anderzijds raakt geheel uit de aandacht, ja wordt als onmogelijk gezien. Het positivisme is inmiddels heersend geworden en dat resigneert geheel wat de idealistische gerichtheid betreft. De macht van het faktische wordt normatief. Wetenschap, techniek, economie, industrie en machtspolitiek zijn *eigenwettelijk*. Ze hebben niets te maken met de liefde Gods in Jezus Christus. Die liefde speelt zich af in de verhouding van God en de ziel, in een privatistische persoonlijkheidskultuur.

Het is juist ook deze groep, die de genoemde burgerlijke dualismen terugvoerde op Luther. In zijn *Briefe zur Religion* (1903) schrijft F. Naumann:¹¹ *Wij keren tot de oude, grote doctor van het duitse geloof terug, als wij politieke dingen beschouwen als te liggen buiten de werkingssfeer van de heilsverkondiging. Ik stem en zet mij in voor de duitse vloot, niet omdat ik christen ben, maar omdat ik staatsburger ben en omdat ik ervan af heb leren zien, fundamentele staatsvragen in de bergrede beantwoord te zien (...)* De levensverhoudingen zelf zijn gegeven grootheden, en de speelruimte van wat wij vrij vorm kunnen geven is gering. Binnen deze speelruimte echter beweegt zich ons persoonlijk ik, en hier is de plaats, waar de golf van Jezus het meest onmiddellijk in ons werken binnenstroomt. Ieder van ons is in vele dingen knecht en gehoorzaamt aan een ijzeren dwang, een outerlijke macht, een logika, die in de dingen zelf ligt; daar evenwel, waar we vrij zijn, waar deze dwang en logika ophoudt, waar wij voelen dat wij geen absoluut gebonden marsroute hebben, daar is het deel van ons leven, waar wij in de eerste plaats dienaars van Jezus willen zijn.

Zo wordt het hele burgerlijke dualisme op Luther geprojecteerd. Dat kleurt zozeer deze uitleg van de Twee Rijkenleer, dat zij er onherkenbaar door verandert. Uiteindelijk komen de eigenwettelijkheid (de term is van Max Weber) van de wereld en de bovenwereldelijkheid van het christendom dichotomisch tegenover elkaar te staan. Rijk Gods en wereld zijn voorgoed gescheiden. De perspectieven van het idealisme zijn verdwenen. Wat meer is dan positi-

visme is romantiek. Wet en evangelie zijn gescheiden. Zo is de wet genadeloos (eigenwettelijkheid!) geworden en het evangelie rechteloos. Privaat en publiek zijn gescheiden. Zo wordt het geloof wereldloos en de wereld geloofloos. De wereld wordt aan haar eigen wetmatigheid prijsgegeven, aan het systeem der economie, aan de machtspolitiek der staten. In de *wertfreie Wissenschaft* van Weber¹² wordt het faktische normatief, terwijl het normatieve aan de redeloosheid wordt prijsgegeven. De exegese komt dit denken te hulp: het Rijk Gods is bij Jezus geheel en al transcendent en apokalyptisch (Joh. Weiss). De eschatologie is daarmee zo steil geworden, dat zij voor de ethiek betekenisloos is. Zo zijn alle wissels gesteld voor de aanvaarding van de machtsstaat. En dat zal niet een acceptatie contre coeur zijn. Het traditionele Lutherse vertrouwen in de vorst en zijn staat, die het boze indamt en beteugelt, zit diep. Wat er aan sociale ethiek is, is staats-ethos! Zo wordt op het uur U de machtsstaat in de hoogste aggregatietoestand, de nationaal-socialistische staat, positief begroet als een nieuwe orde tegen chaos van democratie en liberalisme, tegen de anarchie van de Verlichting, tegen het internationale kommunisme en vooral tegen het jodendom, dat immers staat voor de verwachting dat het Rijk Gods zich op aarde verwerkelijkt door de gehoorzaamheid van de Godskinderen.

Het burgerlijke dualisme heeft de Twee Rijkenleer van Luther veranderd, onherkenbaar, maar wij willen deze paragraaf toch niet eindigen zonder de vraag te stellen, wat het was in Luthers denken, dat aanleiding kon geven tot deze eenzijdigheden en vergroeiingen. J. Moltmann heeft hier drie opmerkingen over gemaakt, die wij de lezer gaarne doorgeven:¹³

1. De dubieuze grondbeslissing van Luthers Twee Rijkenleer is, dat zij uitgaat van de strijd tussen Gods Rijk en dat van de duivel, en niet van de overwinning van God in Christus. Daarom worden de staat en de ordeningen gezien als vormen van repressie van het boze en niet processen die open zijn naar de gerechtigheid en vrede van het Rijk van God.
2. Doordat in de Twee Rijkenleer wet en evangelie gescheiden worden, is het onduidelijk wat met 'wet' wordt bedoeld: de tora van Israel, de natuurwet, de geldende wet? De lutheraan dreigt een eeuwige positivist te worden, die blind is voor recht en onrecht van de wet. Dat komt omdat het rechtschepende karakter van het evangelie onvoldoende is onderkend.
3. De Twee Rijkenleer levert geschiedenis theologische argumenten voor de erkenning van de algemene ethiek en wereldlijke

ordeningen. Zij zorgt voor een stuk realisme. Zij is echter geen grondslag van christelijke ethiek en motiveert niet tot wereldveranderende hoop.

3.2.2. *Heerschappij van Christus*

De rijpste vorm waarin Barth de verhouding van kerk en staat behandeld heeft is in zijn boekje *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (1946).¹⁴ Het hoort als slot en hoogtepunt in een serie van drie geschriften, waarvan de beide andere getiteld zijn: *Evangelium und Gesetz* (1935) en *Rechtfertigung und Recht* (1938).¹⁵ De richting waarin Barth denkt blijkt uit deze titels: Van Christus naar de kerk, van de kerk naar de politiek, van het geloof naar het leven. Dat is een wezenlijk kenmerk voor zijn theologiseren: van het bijzondere naar het algemene (K. H. Miskotte). In het centrum staat de ene Heer Jezus Christus, aan wie, zij het verborgen, reeds nu alle macht is in hemel en op aarde. Vanuit dit niet-konstrueerbare middelpunt ontvouwt Barth zijn theologie. In het geschrift *Christengemeinde und Bürgergemeinde* wil Barth zijn thema, kerk en staat, behandelen in de zin van de Belijdende Kerk in het Duitsland van Hitler. Hij refereert daarbij aan de Barmer Thesen van 1934 (door hemzelf opgesteld), waarvan hij meent, dat zij een grotere aandacht en betere behartiging verdienen dan hun ten deel is gevallen, ook van de zijde der belijdende kerk zelf. Hij beschouwt zijn boekje als een terugkomen op die belijdenis van Barmen met een ernst die door ervaring is verdiept en versterkt.

Wat is de boodschap van dit boekje? Barth stelt kerk en staat tegenover elkaar als kerkelijke en burgerlijke gemeente. Het begrip gemeente is dus het verbindende lid. Zoals bij Augustinus het woord *civitas* (*coelestis et terrena*). Zo wordt de gemeente van Christus eraan herinnerd dat er nog een *andere* gemeente is! Maar ook: dat de kerk altijd samen met die gemeente buiten haar (nooit los van haar, maar altijd met het oog op haar) gemeente van Christus is.

Zin en doel van de polis en haar rechtsorde is de handhaving van de voorlopige humaniteit, de uiterlijke vrede en de relatieve vrijheid. Barth ziet de staat dus als een rechtsgemeenschap. Hij wil niet van *overheid* met *geweldsmonopolie* spreken. De burgerlijke gemeente is begrensd, regionaal en nationaal; zij omvat niet-christenen en christenen. De verhouding tot God is *geen* element van haar rechtsorde. Zij behelpt zich met het natuurrecht. De christologische funDERING van de staat betekent wel dat het recht niet metafysisch wordt gefundeerd. In *Rechtfertigung und Recht* (1938) heeft Barth het

menselijk recht theologisch in de kontekst van de rechtvaardiging gezet! Maar de christologische fundering houdt niet in, dat het natuurrecht als fenomeen wordt geloochend. Alleen: het wijst door zijn tekortschieten boven zich uit, het moet van elders overtroffen en gerechtvaardigd worden. De staat heeft dan ook alleen maar voorlopige en betrekkelijke opgaven en doelen te vervullen. De polis heeft muren. Want zij is bedreigd. Zij mist de oekumenische wijdheid en vrijheid, die de gemeente kenmerken.

Waarom brengt Barth nu kerk en staat op de *ene noemer*: *geméente*? Omdat beide oorsprong en doel gemeenschappelijk hebben. De oorsprong van beide ligt in de genade van God: de staat is een exponent van het Rijk van God; ook het handelen van de staat (juist in zijn zakelijkheid!) is eredienst. De staat mag gestalte geven aan de genade als geduld, door de mensen tegen de inbreuk van de chaos te beschermen, door uiterlijk de humaniteit, de vrede en de vrijheid te bevorderen en te handhaven. De staat heeft dus geen eigen metafysische fundering, hij is objektief in dienst van Gods voorzienig handelen in de richting van Zijn Rijk. In dat Rijk, dat de staat niet kan *vorwegnehmen* en ook niet mag willen verwerklijken, ligt van God uit toch het doel van de staat. Daartoe is hij in Gods voorzienigheid geordineerd – in alle betrekkelijkheid en voorlopigheid. Dat geldt ook van de geperverteerde staat (à la Pilatus). Pilatus is *tòch executor novi testamenti*. En: de *perversie* van deze staat komt door Christus aan het licht. (Zó immers funktioneerden ook de Barmer Thesen).

Deze konstitutieve elementen van de staat zijn ook onontbeerlijk en karakteristiek voor de christelijke gemeente. Rijk Gods, komende stad (polis) het zijn politieke begrippen. Het woord voor kerk, *ekklesia*, is geleend uit de politieke sfeer. De christelijke gemeente is daarom politiek geïnteresseerd: zij leeft temidden van de bedreigde mensen, zit mede in dezelfde schuit der 'onverlosthed'. Juist zij weet vanuit haar hoop en verwachting, die zij wel gelooft maar (nog) niet ziet, hoe nodig de uiterlijke vrede en vrijheid en het bewaren van de *minima moralia humanitatis* zijn, hoe belangrijk de bescherming van de mensen en de handhaving van het recht zijn. Daarom is zij dankbaar dat God de staat heeft geordineerd in zijn voorzienigheid. Van de staat verwacht zij van daaruit niet anders dan dat hij in zelfbeperking, dus uiterlijk en voorlopig, orde op zaken stelt, eenvoudig doende wat de staat te doen staat. De gemeente stelt geen leer van de rechte staat op, geen theorie, geen metafysika. Want tenslotte wordt alle heerschappij en overheid en macht vernietigd (1 Kor. 15:24), opgeheven in het Rijk Gods. In

dat eschatologische perspectief existeert de staat, of hij dat beseft of niet. De zin van Barths christologisch-eschatologische visie op de staat is geen metafysische fundering, zeker geen sanktionering en sakralisering, maar juist: verzakelijking, vernuchtering, onttovering. Het gaat niet om metafysische theorie, maar om christelijke ethiek. De christokratische visie wordt dan ook niet aan de staat opgedrongen. Zij houdt, wat de staat betreft (die altijd tussen een pessimistische en optimistische antropologie heen en weer zwalkt) in, dat voor hem de mens de maat van alle dingen is en moet zijn. De macht heeft de mens te dienen en niet omgekeerd. Dat de gemeente dit algemeen inzichtelijke en generaal te beamen criterium afleest uit Gods menswording, is waar, maar wordt niet opgedrongen aan de staat, die immers geen bewustzijn heeft van wie God voor hem is. Van de staat wordt alleen gevraagd de polis werkelijk polis te doen zijn – daartoe is hem macht verleend. De gemeente weet: door de God, die in Christus mens werd.

Zeker, men kan zeggen, dat Barth – evenals Calvin – een Twee Rijkenleer heeft, maar het zijn bij hem geen duo ordines (twee ordes), veeleer is het een duplex ordo (een tweevoudige orde), waarbij de verbindende noemer het begrip gemeente (ekklesia) is. Zo komt Barth het antagonisme waarin de Twee Rijkenleer (na Luther, tegen Luther in!) vervallen is te boven en maakt hij de betrekking tussen beide weer kenbaar. Het zou wel eens kunnen zijn, dat hij zo Luther juist meer recht doet dan de Lutheranen. Men zegt nu wel, dat Barth theokratisch denkt en dat hij van de staat eigenlijk christelijke politiek vergt of de staat zou willen verkerkelijken. Dat, dunkt mij, is een verkeerde interpretatie van de christokratie. Die berust immers daarin, dat Christus náást en boven zijn Heer-zijn van de gemeente ook, erkend of niet erkend, Heer der Wereld (Pantokrator) is. Als Hij komt om Zijn Rijk te openbaren komt Hij niet alleen van boven, maar springt ook uit de aardse geschiedenis naar voren als haar, vroeger verborgen en geheime, dan onthulde heerschappij-principe. Alsdan blijkt hij als alpha ook de omega te zijn en altijd en overal geregeerd te hebben. Dat is wat de christelijke gemeente mag hopen en verwachten. Zij weet dit nu reeds, maar dat is aanvechtbare kennis: de opstanding is immers geen wereldhistorisch schouwspel, maar een esoterische aangelegenheid. Dat Christus de opgestane is, is niet algemeen kenbaar, wel algemeen verstaanbaar en expliciteerbaar in zijn consequenties.

Maar de staat kan toch niet zonder enige kennis, enig inzicht in goed en kwaad? Als de mens daartoe alleen kan komen door Chris-

tus, bevindt de burgerlijke gemeente zich dan niet – ondanks Christus Pantokrator – in de stikdonkere nacht? Het komt erop aan Barths antwoord op deze vraag goed te beluisteren. Het is een *theologisch* antwoord; dat moet vooropstaan. De christelijke gemeente, zegt Barth, is er dankbaar voor, dat er buiten haar, als bruggehoofd en kolonie van het Rijk, ook een andere gestalte is, een uiterlijke, voorlopige, relatieve, die vanuit een vertroebelde en onvolledige kennis van Christus of zelfs feitelijk zonder deze kennis de gerechtigheid en de vrijheid en de vrede beschermt in deze onverloste wereld. Hoe kan dat – zonder die kennis? Het antwoord luidt: omdat Christus Heer is ook van de wereld, mogen en kunnen wij niet aannemen dat het daar pure duisternis is.

De staat zonder kennis van Christus, behelpt zich met het *natuurrecht*. Daaronder verstaat Barth het inbegrip van hetgeen de mens, naar zijn zeggen *vanuit zijn natuur* houdt voor goed of kwaad, recht of onrecht. De burgergemeente heeft geen andere keus dan hiervan uit te gaan. Zij gaat altijd van die bepaalde conceptie van natuurrecht uit, die als algemeen geldig wordt erkend. Een andere instantie is er voor de staat niet. Het is een schrale bron en een dubbelzinnig criterium, die boven de status van mogelijke illusie niet uitkomen. Maar de staat moet het ermee doen. Hij omvat nu eenmaal christenen en niet-christenen. Dat de staat zelf ook niet loskomt van de onzekerheid van het natuurrecht, blijkt daarin dat hij vaak in grover of fijner positivisme vervalt. Tenslotte kan zelfs macht voor recht worden gesteld en dan vervalt hij in decisionisme. Dat er desondanks niet alleen maar kwaad, maar toch – ondanks alle verwarring – veel goeds uit voortkomt, is een wonder: de staat is een Anordnung van de voorzienige, genadige God.

Waar Barth niet aan mee wil doen, is: het natuurrecht in verbinding brengen of zelfs identificeren met een natuurlijke of algemene openbaring van God. Daarmee zou het dubieuze behelpsel gesanktioniseerd, ja gesakraliseerd zijn! Dat is niet de opgave van de christelijke gemeente. Integendeel: zij heeft te getuigen van Jezus Christus als Heer der wereld! Het zou een verloochening van het getuigenis zijn als de gemeente via een leer van de algemene openbaring zou gaan meedoen in de verwarring en illusie van het natuurrecht, die schijnbaar opheffend door er een theologische, lees: ideologische status aan te geven. Men zou dus kunnen zeggen: Barth verwerpt de algemene openbaring, maar geeft wel plaats aan een algemene gelding en strekking van Gods genade, ook daar waar die niet gekend en erkend wordt. Het merkwaardige is, dat die genade daar nog het best haar werk kan doen, waar de staat zich eenvoudig aan

haar wereldlijke, profane taak houdt in alle menselijke dubbelzinnigheid en onverlostheid, niet te veel willend, maar bescheiden zich houdend aan uiterlijkheid, voorlopigheid en relativiteit. Dan is het niet zo erg, dat haar normen en criteria zo wankel gegrond zijn en zo vaag van contouren. *Dat geeft ook ruimte*, als er maar geen openbaringsglans aan verleend wordt.

Politiek moet zwevend blijven. De processen moeten open blijven. Wie de politiek voleindigen wil (en verchristelijking is er een vorm van) wordt tot tiran!

Toch valt er nog iets meer te zeggen. Er is een conceptie van het natuurrecht, waaraan Barth theologisch meer tegemoet komt. Hij doet dat niet vanuit een leer van algemene openbaring, maar vanuit het soteriologische hart van zijn christologische theologie. In de lijn van wat hij in *Rechtfertigung und Recht* (1938) reeds stelde, treedt hij met kracht in voor een *konkreet humanisme*. God heeft de menselijke zaak zozeer tot zijn zaak gemaakt, dat Hij mens werd. Van daaruit kan het humanisme worden bijgevalen, dat de mens tot maat van alle dingen verheft. Dat betekent in de politiek konkreet: *tegen* de moloch van het nationalisme en *tegen* de fetisj van het kapitalisme! Macht staat altijd in dienst van het recht en recht is rechtdoen aan mensen, die niet tot hun recht komen. Zo is de mens de maat! Omdat de christelijke gemeente door Christus tot de vrijheid van de kinderen Gods wordt geroepen, heeft zij positief te staan in en te pleiten voor de mensen- en burgerrechten. Zij maakt gemene zaak met wie zich tegen principiële diktatuur verzetten. Tenslotte (en hier krijgt de zaak een socialistische toespising): omdat de Mensenzoon het verlorene zoekt, komt de christelijke gemeente op voor de zwakken en bedreigden. Zij kiest altijd voor die socialistische mogelijkheid, die de hoogste maat van recht juist voor de ontrechten mag doen verwachten. Het is niet te ontkennen, dat Barth hiermee een poging doet vanuit het hart van de theologie een bepaalde conceptie van het natuurrecht inhoudelijk bij te vallen. Het gaat hier om de konkreet humanistische conceptie van mensen- en burgerrechten in socialistisch perspectief. Dus het abstracte natuurrecht wordt niet theologisch gesanktioneed via een leer der algemene openbaring (om vervolgens aan haar eigen dubbelzinnigheid en verwarring te worden overgelaten). Maar: een konkrete, historische conceptie wordt inhoudelijk bijgevalen vanuit het hart van de theologie, Gods voorzienige genade, die algemeen van strekking is (ook waar zij niet erkend wordt, werkt zij!) blijkt toch de bijzondere genade van God in Christus te zijn. Barth wijst vanuit het hart van de theologie aan waar de lijnen van

de politiek in de richting van het Rijk wijzen. Theologisch wordt er niet vanuit het natuurrecht, maar naar het natuurrecht toe geargumenteed. Zo komt Barth langs andere weg toch tot thesen die ook natuurrechtelijk worden gefundeerd. Dat is een teken, zegt hij, dat de polis onder de heerschappij van Christus valt, ook waar zij hem niet kent en erkent. Voorwaar, een mooi voorbeeld van dialogisch denken, waarin de ander niet wordt ingeraamd in het theologisch denkkader via een algemene openbaring, die in de theologie vervolgens meestal pro memorie wordt uitgetrokken. Dat God de Heer der geschiedenis is wordt meestal vergeten, nadat het formeel beleden is. Bij Barth is dat andersom!

Ik zei al: het natuurrecht is zo vaag en dubbelzinnig, dat het er als het ware om vraagt om van elders overtroffen en gekorrigeerd te worden, maar ook om gerechtvaardigd te worden, althans relatief. Bij deze gedachte sluit zich bij Barth zijn opvatting aan over de *Gleichnisbedürftigkeit* en *Gleichnisfähigkeit* van het op het natuurrecht stoelende politieke wezen. De staat heeft als het erop aankomt geen eigen-wettelijkheid. Het natuurrecht kan hem niet funderen, daar is het te wankel voor. Daarin komt Barth met Augustinus en Luther ook overeen: de staat *hoort* tot het Rijk van God, maar hij is daaraan niet gelijk. Totaal ongelijk evenwel ook niet! De staat is een analogon, een gelijkenis van het Rijk van God. En een analogie veronderstelt zowel gelijkheid als ongelijkheid. Zo is de staat derhalve een analogie van wat de gemeente van Christus belijdt en verkondigt! De gemeente kan dan ook nooit a-politiek zijn. Met de christelijke gemeente tezamen heeft de burgerlijke gemeente haar middelpunt in de boodschap van het Rijk. De staat kan de gerechtigheid van Gods Rijk reflektieren: hij is *gleichnisfähig*. Daar mag echter geen theologische metafysika (ideologie) van gemaakt worden: het is niet vanzelfsprekend dat de staat zo'n spiegelbeeld is. Een staat die niet anders kan dan zich funderen in het natuurrecht (ook in de schoonste vorm ervan: in de mensen- en burgerrechten) staat op wankel basis en zodra hij zijn eigenwettelijkheid poneert, blijkt dat altijd weer de eigenwettelijkheid van de macht om de macht te zijn (waarvan zelfs het schoonste natuurrecht dan een bemanteling blijkt te zijn!). De staat is dus even *gleichnisbedürftig* als *gleichnisfähig*!

Betekent dit dat de kerk de staat in naam van de theokratie, of de christokratie moet bevoogden of zelfs overheersen? Dat wordt er wel vaak van gemaakt, helaas niet alleen door opponenten van Barth. Uit de *Brief an einen Pfarrer in der DDR*¹⁶ blijkt duidelijk, dat Barth van mening is, dat een kerk die haar constantijnse macht

heeft verloren en marginaal is gemaakt, juist zeer goed zelfs des te beter in staat is haar geloof te belijden en haar getuigenis uit te spreken. En om meer dan dat mag het ook niet gaan. Barth heeft immers altijd juist de constantijnse machtskerk gesekulariseerd genoemd. Wat voor velen sekularisering is (dit machtsverlies), is voor Barth een proces van ontsekularisering. Dat moeten wij hier goed bedenken. De staat heeft in haar *Bedürftigkeit* geen bevoogdende (machts)kerk nodig. Wat hij nodig heeft is dat door het getuigenis van de gemeente, dat van zich afwijst naar God en Zijn Rijk, het natuurrecht wordt overtroffen en gekorrigeerd, zodat de staat wordt *herinnerd* aan de ware en werkelijke maat waaraan zijn gerechtigheid wordt gemeten, niet door de gemeente, maar door de God, van wie de staat de dienaar is, of hij dat weet of niet. De gemeente zet wat de staat doet door haar getuigenis in het kader waar dit uiteindelijk thuishoort: in de geschiedenis van God naar zijn Rijk toe. Het handelen van de staat heeft heen te wijzen, analogisch (*niet* anticiperend, in de zin van 'vorwegnemend'), naar het Rijk. Konkreet wordt dit criterium in de dingen die wij genoemd hebben: menswording/konkrete humaniteit; Mensenzoon/partijkeuze voor de verlorenen; vrijheid der kinderen Gods/mensen- en burgerrechten. Als moment in deze grote beweging van God, blijft de politiek altijd open, onvoldoende en in zweving. Dat de staat een voorziening Anordnung van God is betekent dan ook geenszins een theologische ideologisering of sakralisering van de staat, betekent geen metafysika, maar houdt in, dat de staat theologisch moet worden gezien als door God ingevoegd in zijn voorzienig beleid in de richting van Christus en Zijn Rijk. Daarmee doet Barth recht aan wat Luther met de leer van de twee regimenten wilde zeggen!

In *Ad limina apostolorum*¹⁷ spreekt Barth er zijn verbazing over uit, dat de betreffende konstitutie van het Vaticaans Concilie zo aandringt op godsdienstvrijheid. Barth vreest, dat als de gemeente haar christelijke vrijheid onderwerpt aan de voorwaarden die aan (de vrijheid van) religie worden gesteld, zij juist, wat haar werkelijke, haar christelijke vrijheid is, inlevert. Haar werkelijke vrijheid immers is zonder vrees Christus als Heer te belijden en te getuigen van zijn verborgen Rijk. De verwachting dat dit Rijk onthuld zal worden, houdt in dat mens en wereld een totale verandering en vernieuwing tegemoet gaan met religie en al! Die hoop laat zich niet verdringen naar de religieus-innerlijke provincie, waaraan de staat speelruimte wil geven. Het getuigenis, dat de staat zo nodig

heeft, is hem vaak lastig. De christelijke gemeente heeft daarom moed nodig tot het konflikt – en, zo nodig, tot het lijden. Dat laat zich niet wegmasseren door konkordaten. Calvijn noemt het de taak van de overheid de uiterlijke godsdienst – bedoeld is de christelijke religie! – te beschermen. Hij subsumeert dit niet onder algemene religievrijheid, integendeel. Hiervan vinden wij bij Barth ook geen spoor. Bij Barth is het andersom! De staat kan het zelfverstaan van de kerk nooit overnemen. En dat is maar goed ook: de staat heeft immers een *vrije* kerk nodig. De *staat* wordt tegen zijn eigen ontaarding *beschermd* door de christelijke *gemeente*, voorzover deze werkelijk in vrijheid en zonder vreze getuigt. Daarin stemt Barth met Luther overeen.

Samenvattend:

1. De christelijke gemeente en de burgerlijke gemeente hebben één middelpunt: Christus, en één doel: het Rijk Gods. Daartussen heerst analogie (gelijkenis, richtingen en lijnen).
2. De staat is geen macht- en dwangorgaan tegen het boze (anders dan bij Luther), maar positief: een voorlopig vat van het goede (meer in overeenstemming met Calvijn). De staat is allereerst rechtsgemeenschap en zo gelijkenis van het Rijk.
3. Barth geeft geen theologische fundering van de staat, maar inhoudelijke criteria en direktieven. Die dienen niet om de staat te sanktioneren, maar om hem onder de kritiek van het evangelie te houden. Het gaat vooral om het politieke getuigenis van de gemeente en haar ethiek van navolging.
4. Barth kiest voor democratie, socialisme, liberaliteit, en mensen- en burgerrechten als beste analogie van het Rijk hier en nu. Hij doet dat in bescheidenheid: politiek blijft open en in zweving.

3.2.2.1. Calvijn en de overheid¹⁸

Omdat de leer van de heerschappij van Christus (de Christokratie) aan de gereformeerde traditie wordt toegeschreven, bepaaldelijk aan Calvijn, gaan wij een ogenblik terug naar diens *Institutie*. Wij zijn dan vooral daarin geïnteresseerd, waar Barth tegenover Luther recht laat wedervaren aan noties van Calvijn.

Calvijn behandelt de politieke en burgerlijke regering in het vierde boek van zijn *Institutie*. De boeken I, II en III zijn trinitarisch geordend en behandelen achtereenvolgens de kennis van God, de Schepper (I), de Verlosser in Christus (II) en van God de Heiligmaker (III). Het vierde boek (IV) gaat over de uiterlijke hulpmiddelen,

waardoor God ons nodigt tot de gemeenschap van Christus en waardoor Hij ons in die gemeenschap behoudt. In dat hoofdstuk worden drie onderwerpen behandeld: de kerk, de sacramenten en de politieke bediening (*administratio politica*). In Calvijns visie is de burgerlijke en politieke orde een bediening, dat wil zeggen een dienst van Godswege, waardoor Hij mensen nodigt tot de gemeenschap van Christus en hen daarin bewaart. Van daaruit spreekt Calvijn over de overheid!

De regering is dan ook naar zijn overtuiging geroepen de uiterlijke godsdienst (lees: de christelijke, de gereformeerde religie) te onderhouden en te beschermen. De overheid dient te waken, dat er geen afgoderij wordt bedreven, dat Gods naam niet wordt gelasterd, dat er geen schandalen en ergernissen tegen de religie in het openbaar ontstaan.

Calvijn verwacht meer van de overheid dan dat zij het boze weert; zij moet het leven vormgeven, de maatschappij tot welstand brengen, zorgen dat de goede zeden worden onderhouden, dat het toegaat naar de maatstaven van de burgerlijke gerechtigheid, dat de eenheid wordt bewaard en dat algemene vrede en rust heerst. Dat is het ambt van de overheid. Als zij daar tegen ingaat doet zij God en de mensen onrecht. De overheid heeft Gods recht te eerbiedigen. Calvijn onderscheidt drie politieke vormgevingen: a) de monarchie, b) de aristocratie, c) de democratie. De vorm is voor hem in principe een adiaphoron, al kiest hij zelf voor de aristocratie, omdat zij de beide andere overtreft. Hierbij moet wel aangetekend dat hij onder democratie nog niet kan verstaan, wat wij er onder verstaan. Hij karakteriseert democratie als een vorm van regering, waaronder iedereen van het gemene volk macht en zeggenschap heeft, wat naar zijn mening licht tot oproer kan leiden. Koningen matigen zich zelden. Van aristocratie is het voordeel, dat er overleg wordt gepleegd. Aristokraten kunnen ook temperend werken in een monarchaal systeem. Calvijn verbiedt het volk zich een oordeel aan te matigen over de drie regeringsvormen. Onder alle drie gestalten heeft het volk eenvoudig te gehoorzamen.

Om te kunnen doen wat zij moet doen, Gods recht handhaven, vrede en welvaart voor alle mensen bevorderen, heeft de overheid macht nodig. Calvijn denkt dus niet in termen van een machtsstaat, maar van een rechtsstaat: macht staat in dienst van het recht. Het is niet een overtreding van het gebod, gij zult niet doden, als deze macht wordt gebruikt om doodslagers te doden. Integendeel. Wel moet, zo vindt Calvijn, het optreden van de overheid gematigd zijn, want goedertierenheid is een wijze raadgeefster. Te bedenken

valt evenwel, dat het altijd nog beter is onder een vorst te leven, van wie niets mag, dan onder één bij wie alles geoorloofd is. Voorzover oorlogen inderdaad de onderdanen beschermen, worden zij als wettig bestempeld, maar oorlog is altijd een uiterst middel in uiterste nood.

Zonder wetten kan een overheid ook niet bestaan, evenmin als zonder macht. Deze wetten hebben te rusten op de wet van God oftewel de zedewet. Calvijn verstaat hier in eerste instantie de *hele* decaloog onder, zowel het dienen van God als het liefhebben van de naaste. Houdt dit nu in, dat een staat die niet volgens de mosaïsche wet geregeerd wordt, verwerpelijk is? Dat zou, volgens Calvijn, een oproerige gedachte zijn. Hij onderscheidt de wet der zeden van de zogenaamde ceremoniën en instellingen. Volkeren zijn vrij wetten te maken als het criterium daarvan het gebod der liefde is. Zij zijn niet gebonden aan de vormgevingen van het oude Israel. Zij zijn wel gebonden aan de zedewet, want zonder dit is het onmogelijk goed met elkaar te leven. Calvijn ziet Gods wet als een getuigenis van de natuurwet, de zogenaamde *aequitas* of billijkheid. Die is een en dezelfde bij alle volken. Zij hebben er weet van, ook al kennen zij de decaloog niet.

Mag men recht zoeken bij de overheid? De bergrede zou daartegen in het veld kunnen worden gebracht. Die verbiedt immers het weerstaan van de boze en gebiedt de andere wang toe te keren aan wie slaat. Deze tegenwerping wil Calvijn niet laten gelden. Deze spreuken en geboden van Christus behoren meer tot de innerlijke bereiding van het hart dan tot het werk dat publiek geschiedt. Innerlijk, in het hart hebben wij lijdzaam te zijn en onze vijanden goedgunstig gezind, maar in het openbaar moeten wij doen wat nuttig en bevorderlijk kan zijn voor hen, die wij liefde en gunst moeten bewijzen. Christenen mogen dus ook hun recht zoeken, maar bescheiden en met mate. Christenen zijn aan de wetten onderworpen en gehouden een eerbiedig gevoel te hebben jegens de bediening van de overheid, want haar dienst is een volmacht van God. De overheden zijn Gods dienaars en stedehouders. Niet alleen dus uit vrees voor straf, maar ook in geweten dient de overheid te worden gehoorzaamd.

Maar als nu de overheid in gebreke blijft? Als de overheid en haar orde te kort schieten, wat dan? Dan mogen de onderdanen geen oproer aanrichten, want hun handen zijn gebonden. Zij moeten het aan de magistraat melden, want die heeft de handen vrij. Stel nu echter, dat de vorst zo handelt, dat in hem geen spoor meer van Gods beeld is te herkennen; de vorst leeft in wellust, buit het volk

uit, plundert en rooft, verkracht en moordt! Het is dan heel diep in de harten van de mensen ingeplant, dat ze de tiran mogen vervolgen. Gods woord leert echter dat ook een vorst die niet doet wat een vorst betaamt, moet worden gehoorzaamd. Want een goddeloze koning is een roede van God over het land. Zo ligt dat in Gods voorzienigheid. De koning van Babel moest ook worden gediend (Jeremia 27:5vv). Wel mag het volk hopen, dat God de tiran zal bedwingen en wegdoen, bijvoorbeeld door door hem geroepen publieke wrekters, zoals in het O.T. Mozes en Otniël. Deze bestrafing is echter aan God en niet aan het volk, niet aan ons.

Calvijn ziet dus geen recht van verzet bij partikuliere personen. Anders echter ligt het met de lagere magistraten. Die hebben als raadgevers van de vorst de handen vrij: ze hebben kennis en inzicht. Zij dragen ook een ambt. Aan hen kan niet verboden worden zich te kanten tegen de vorst. Sterker: zij mogen zelfs niet zwijgen, anders worden ze meinedig. Zij hebben de plicht krachtens hun ambt de vrijheid van het volk te beschermen. Zij mogen dat ambt niet verraden. Zo legt Calvijn het jus resistentiae bij de magistratus inferiores en wel ambtelijk. Hij stelt dat – hier spreekt de jurist! – voor als een positief recht. Dit heeft krachtig gewerkt in de geschiedenis.

Maar toch kent ook de gehoorzaamheid van het volk een grens. De onderdanigheid en gehoorzaamheid van het volk is onderworpenheid *aan* God. Daarom geldt: als de overheid iets gebiedt tegen God in, dan is dat bevel van nul en gener waarde, het is krachteloos. Let wel, het ambt en de waardigheid van de overheid vervallen er niet door, want die berusten op Gods volmacht. Het volk evenwel heeft in dit geval God meer te gehoorzamen dan de mens (i.c. de vorst). De mensen hebben deze keuze te maken in lijdensbereidheid, want koningen plegen vervaarlijk te reageren op ongehoorzaamheid. De voorbeelden die Calvijn geeft, zijn voorbeelden van afgodendienst (Dan. 6:22 en 1 Kor. 12:26).

Het is zeker waar: ook Calvijn onderscheidt twee rijken, maar zij staan van stonde aan zo zeer onder de absolute souvereiniteit van de ene God, aan wie de eer toekomt, dat er bij hem geen dualisme dreigt zoals bij Luther. Barth heeft dus gelijk, als hij in het voetspoor van Calvijn stelt, dat *Gemeinde* (= civitas) een gemeenschappelijke noemer is van kerk en staat. Bij Calvijn verbindt de grondgedachte van de civitas christiana inderdaad geloof en politiek. Dat komt ook tot uitdrukking in de plaats, die Calvijn voor de locus over de overheid inruimt in zijn Institutie, boek IV, dat handelt over de uiterlijke middelen, waardoor God ons in de gemeenschap

van Christus bewaart, naast de overheid, de kerk en de sacramenten. De mens, ook de christen, leeft in één wereld, de wereld van de soevereine God. Een tegenstelling tussen Christperson en Welt-person kan zo niet ontstaan. Het aksent ligt bij Calvijn dan ook – en dat vinden wij terug bij Barth – op de roep tot navolging van Christus, ook in de politiek. Dit komt ook omdat Calvijn veel meer dan Luther het zwaartepunt legt, ook als het om de politiek gaat, op de tertius usus legis, het gebod dus als regel van dankbaarheid. Ook op politiek gebied wordt er zo ernst gemaakt daarmee dat evangelie en wet bij elkaar horen en dat het gebod van God zich in zekere mate laat verwerkelijken. Dat maakt de politieke navolging zinvol.

Bij Calvijn ligt er veel minder nadruk op de plicht van de staat de bozen te straffen en de chaos te weren. Hij heeft, veel meer dan Luther, oog voor het positieve. Wij hoorden hem noemen: de overheid moet het leven vormgeven, de maatschappij tot welstand brengen, zorgen dat de goede zeden worden onderhouden, dat de burgerlijke gerechtigheid wordt gehandhaafd, dat de eenheid, de vrede en de rust blijven heersen. Macht staat in dienst van het recht. Een inbreuk van Machiavellisme in dit denken is eigenlijk onmogelijk. Ook bij Barth vinden wij deze voorrang van het recht voor de macht. Ook van de staat geldt bij Calvijn, dat niet alleen de usus politicus van de wet het gedrag van de staat normeert (hij beteugelt door dreiging en straf wetteloze mensen), maar ook de usus tertius: de staat is als een stuk van het menselijk leven zelf ook aan het gebod van God onderhorig en heeft God te dienen en te eren. Dat komt tot uiting in wat ik boven het 'positieve' noemde. Het criterium van de politiek blijft de heerschappij van God. De politiek staat onder kritiek van de hele decaloog en van de profetie.

Daarom treedt de gedachte van de kenbaarheid van deze wet in de natuur en in de rede bij Calvijn terug. Zij wordt alleen gesteld om de *onschuld te benemen*, maar speelt geen positieve rol, of bijna niet. Richtsnoer is de hele decaloog in het krachtveld van het evangelische dubbelgebod, de bergrede, de regula caritatis. En dat geldt ook voor de overheid. Een niet-christelijke overheid kan zich echter niet op onwetendheid beroepen als zij zich schuldig maakt, want van de aequitas heeft ze weet ook al kent ze de decaloog niet. Barth sluit zich bij deze gedachten aan als hij het natuurrecht, waarmee de overheid in de moderne tijd zich wel behelpen moet, in zijn vaagheid en wankelheid karakteriseert als boven zichzelf uitwijzend en korrektie-behoevend. Ook bij Calvijn (evenals bij Luther) is het aanvullende, verhelderende getuigenis van de christelijke

gemeente nodig. Wat bij Barth geloofend wordt is niet het natuurrecht als fenomeen, maar dat daarop een systeem van normen kan gefundeerd worden van algemene gelding, al kan het daartoe wel een hulpmiddel zijn bij gebrek aan beter. In het licht van Christus gaat dit licht echter pas lichten. Christus echter is geen principe (de genade ook niet), zoals het natuurrecht, maar de mens die door zijn weg en werk, zijn geschiedenis geopenbaard heeft wie God voor ons is. Dat gebeuren staat kritisch tegenover alle principes!¹⁹ Als er bij Calvijn van theokratie, bij Barth van christokratie sprake is, dan is het Heer-zijn ook over de wereld van deze levende gestalte bedoeld.

Het dualisme bij Calvijn ligt niet tussen de twee rijken, maar tussen het evangelie en de overheid die zich aan Gods aanspraak onderwerpt enerzijds, en de overheid die tegen God in opstand is, anderzijds. Hier ligt de tendentie naar theokratie. Maar wat voor theokratie? Het is niet te ontkennen, dat Calvijn, als hij het over de opdracht van de overheid heeft verder gaat dan de burgerlijke gerechtigheid, verder dan het *'welzijn'*. Immers hij behandelt de overheid bij de hulpmiddelen om de mens in gemeenschap met Christus te houden. Tot de taak van de overheid behoort dan ook de uiterlijke religie (de christelijke religie!) te onderhouden en te beschermen, afgoderij en lastering van Gods naam en schandalen en ergernissen tegen de religie te voorkomen. De overheid is een bediening, waardoor God mensen tot de gemeenschap van Christus nodigt! De overheid heeft de hele decaloog, dus ook de eerste tafel, te laten gelden, voor haar onderhorigen (*usus politicus*), maar ook voor zichzelf (*usus tertius*). Calvijn eiste ook dat in de politieke onderhandelingen in de *civitas* steeds naar de wil van God gevraagd werd.

Zo hield Calvijn in Genève de oprichting van een Italiaanse bank tegen op bijbelse gronden. Hij was tegen het lenen van geld tegen rente als men daar een handel van maakte. In ieder geval moest aan noodlijdenden rentevrij worden geleend. Alles op bijbelse gronden! Ook Barth begint zijn brochure met te vermelden, dat in Zwitserland op de dorpen vaak de inwoners van de burgerlijke en christelijke gemeente nog in meerderheid in een personele unie bijeenkomen om respectievelijk de zaken der beide gemeenten af te doen. Voorzover hieruit blijkt, dat Calvijn de politiek theologisch-kritisch beoordeelt naar het criterium van Gods heerschappij in Christus, valt Barth hem bij. In de konsekwenties in de richting van een christelijke overheid en in de taakoverschrijding van de overheid in de richting van het *'heil'*, volgt Barth Calvijn niet.

Uiteindelijk betekent bij Calvijn theokratie, dat alles onder de heerschappij van Christus valt; zij houdt geen klerikaal-kerkelijke overheersing in van de staat. Het is niet te ontkennen, dat er bepaalde tendenties tot christianisering bij Calvijn zijn, maar de hoofdteener is toch, dat de overheid, of zij Christus kent of niet, gehouden is de menselijke konditie zo vorm te geven, dat de mens als mens naar Gods beeld, zoals het in Christus is opgericht, kan bestaan. Het welzijn in deze zin wordt gekwalificeerd vanuit het heil. Hiermee in overeenstemming is Barths christokratische staatsvisie een theokratie van het getuigenis en de proëxistentie der gemeente (niet van haar machtsbegeren). Calvijn vraagt net als Barth in zijn voetspoor naar de analogie van de menselijke gerechtigheid met de gerechtigheid van God. En dat in het kader ook van de *usus tertius*, die vooronderstelt dat een zekere mate van verwerkelijking mogelijk is.

Calvijn leert het *jus resistendiae*. Uiteraard is hij in zijn aan Frans I opgedragen boek uiterst voorzichtig, al zegt hij in zijn voorwoord felle dingen. Dat er enkelingen kunnen worden geroepen door God om een tiran af te zetten (zoals Otniël en Mozes geroepen werden), is geen Sondergut van Calvijn. Die leer is in zekere zin traditioneel (al heeft hij ook zijn bestrijders). Eigen voor Calvijn is, dat hij het recht van verzet voorstelt positief-rechtelijk te leggen bij de lagere magistraten. Zij hebben de handen vrij, hebben kennis van zaken en inzicht, kunnen ook oordelen en – het belangrijkste – dragen een ambt. Hier blijkt dat Calvijn, zoals in het algemeen ook de calvinistische reformatie, in zijn denken gekonditioneerd is door de toestand in de stadstaat, i.c. Genève, maar te denken is ook bijvoorbeeld aan Straatsburg en Zürich. Daar had zich al iets ontwikkeld van een verantwoordelijk burgerschap, bepaalde 'demokratische' vormen, o.a. de instelling van magistraten. Calvijn spreekt niet vanuit de situatie van een vorst met onderdanen zoals Luther. Hij denkt veeleer aan de gereformeerde christen als verantwoordelijk burger. Zijn hele theologie van de overheid dient om die christelijke burger criteria voor zijn politiek gedrag te geven. Wij kunnen met Moltmann,²⁰ zeggen, dat Calvijn door Luther het algemeen priesterschap der gelovigen leerde kennen, maar daar zelf aan toevoegde het algemene koningschap der gelovigen. Dat klinkt door bij Barth, als hij zegt: *L'état c'est moi! Dat is goed, dat moeten we allemaal zeggen! Het is onze zaak!* Met dit algemene koningschap heeft Calvijn de grondslag gelegd voor de moderne democratie. En dat is karakteristieker voor hem dan dat hij wegbereider van het kapitalisme zou zijn. Moltmann zegt terecht: *Luther had de klerikale*

*tiran in Rome voor ogen. De Westeuropese gereformeerden zagen het gevaar van de politieke tiran en ontdekten de politieke betekenis van de bijbelse idee van het verbond, van het Covenant, de konstitutie. Van het algemeen koningschap der gelovigen loopt een lijn naar de volkssoevereiniteit. Zoals wij gezien hebben is Barth voluit democraat. Hij heeft zich in het voetspoor van de Schotse (gereformeerde) geloofsbelijdenis geschaard bij de monarchomachische traditie (zie zijn: *Gotteslehre und Gotteserkenntnis*).*

3.2.3. Twee Rijkenleer en christokratie: een dilemma?

Het is een oude regel, dat misbruik het goede gebruik niet opheft. Beide, Twee Rijkenleer en Koningsheerschappij van Christus, zijn aan misbruik ten prooi gevallen. Het is de gereformeerde theologie, die in Zuid-Afrika misbruikt wordt om een regime van apartheid ideologisch te rechtvaardigen. Het was de neolutherse Twee Rijkenleer die in de Hitlertijd een valse aanpassing aan de machtsverhoudingen vergemakkelijkte. De vragen, die ons moeten bezighouden zijn: welke zwakten in de respectievelijke theologieën werkten het misbruik in de hand? In hoeverre zijn deze theologieën, door het misbruik dat zich op haar beriep, tot onherkenbaarwordens toe veranderd? Wat moet de konklusie zijn? Moeten beide modellen vallen of één van beide? Of moeten ze gekorrigeerd en gekombineerd worden.

Onder 3.2.1.3. formuleerden wij reeds de drie opmerkingen, die Moltmann over de Twee Rijkenleer heeft gemaakt. De neoprotetantse en liberale theologie heeft de Twee Rijkenleer zo onherkenbaar veranderd, dat er van Luthers bedoeling weinig overblijft. Toch, zeiden wij, zijn er zwakten bij Luther, waaraan dit misbruik kon aanknopen. Op die zwakten is nu juist Barths christokratische model een antwoord. Het is dus te verstaan als een revisie van de Twee Rijkenleer. Terecht is Duchrow²² dan ook van mening, dat Barth en de Bekennende Kirche de oorspronkelijke intentie van Luther hebben verdedigd. Luthers neiging om de staat vooral te zien als tegengewicht tegen de inbreuk van de chaos, als repressie van het boze in het kader van een apokalyptische eschatologie, leidde tot het burgerlijke dualisme: de staat werd eigenwettelijk en de christenen kwamen in een dubbele moraal terecht. Daar stelt Barth zijn christokratisch model tegenover: de overwinning over de chaos is in Christus bevochten, de staat en zijn ordeningen zijn processen die open zijn naar de gerechtigheid en de vrede van het Rijk van God. De praktische resignatie ter zake van de verantwoor-

ding die de christen draagt in de wereld, waartoe de Twee Rijkenleer dreigt te geraken, werd zo doorbroken en het gevaar van een dubbele moraal voor de christen werd bezworen. De navolging van Christus werd uit de innerlijk religieuze sfeer gehaald en in de politiek gezet. Welnu, dit was juist de intentie van Luther en zijn geschrift over de wereldlijke overheid: de relevantie van de bergrede voor de politiek in het licht te stellen, met vermindering van de misverstanden van de middeleeuwse scholastiek en van de geestdrijvers.

De scheiding tussen wet en evangelie wordt in Barths model opgeheven en de volgorde ervan wordt omgedraaid. Het gevolg is, dat veel duidelijker wordt waarover wordt gesproken als het over *wet* gaat: over de tora en het gebod der liefde, over het natuurrecht of over de geldende (positieve) wet. In *Rechtfertigung und Recht* heeft Barth ontwikkeld, hoe het evangelie recht scheidt. Daar wordt dan ook het uiteindelijk criterium voor recht en onrecht gevonden. Zo wordt het neolutherse positivisme doorbroken, waarin zo gemakkelijk gaat gelden dat wat wettig is ook recht zou zijn. Het natuurrecht wordt daarbij door Barth in zijn waarde gelaten. Alleen kan het – in overeenstemming met Barmen, These I – geen openbaring van God naast die in Christus zijn. Wie het natuurrecht te hoog opspeelt, doet het geen dienst. Bij Calvijn ontnemt het alleen de onschuld. Zo heeft het na 1945 ook in Duitsland gewerkt, toen het een revival beleefde door en na Neurenberg (in Duitsland onder Hitler was veel onrecht en zelfs misdadig *positief recht* geworden!). Terecht zegt Helmut Simon:²³ *in ieder geval houdt de natuurrechtsgedachte als het geweten van het recht het gevoel voor de ontoereikendheid van alle menselijke (positieve, t.S.) recht wakker; ook schijnt mij de voorstelling niet opgegeven te moeten worden, dat er een soort natuuronrecht is, dat als zonder meer uitgesloten mogelijkheid van menselijk gedrag moet gelden: jodenmoord, rassisme en het feitelijk gebruik van massavernietigingsmiddelen bewijzen dat.* Dit is geheel in overeenstemming met Barths visie, voorzover ik zie. Het natuurrecht is een noodzakelijk *Notbehelf*. Het fenomeen wijst in zijn *Bedürftigkeit* boven zich uit, roept a.h.w. om overtroffen en gekorrigeerd te worden. Er is dus geen reden om theologische ethiek op politiek en sociaal gebied op te geven. Een terughal in een dubbele moraal is uitgesloten. Als we het natuurrecht te hoog opspelen, zetten we feitelijk altijd de sluizen open voor de eigenwettelijkheid van de macht en de terreur van de *Sachzwänge*.

Zo probeert Barth recht te doen aan een sterke zijde van de Twee Rijkenleer, namelijk: voorzover deze theologische argumenten le-

vert voor de erkenning van algemene ethiek en wereldlijke ordeningen. Hij echter relativeert deze erkenning wel. Hij is zich bewust dat via een leer van algemene openbaring (volgens hem een *contradictio in adjecto*) niet een bron van Godskennis wordt aangeboord, maar de deur geopend voor machten, gestalten en waarheden die zich als goddelijke openbaring gedragen of zo worden opgevat. Hij is zich verder bewust, dat alle *algemene* ethiek en alle algemene funderingen van wereldlijke ordeningen, onder verdenking van zelfrechtvaardiging (=ideologie) staan en altijd generalisaties zijn vanuit bepaalde bijzondere tradities. De waarheid, ook in de zin van het goede, is eschatologisch. Barth zelf valt terug op de persoon en het werk van Christus. Zo kan hij voluit christelijk ethikus blijven en blijft hij gemotiveerd tot wereldveranderende hoop.

Een en ander toont aan, dat wij Barths Koningsheerschappij van Christus kunnen zien als een aanvullende korrektie van de Twee Rijkenleer, waarvan in het misbruik bepaalde zwakten waren gebleken. Er is dus geen reden om de Twee Rijkenleer te laten vallen. Duchrow wil er dan ook op doordenken.²⁴ Overigens niet alleen om bovengenoemde reden. Hij wil het model niet opgeven, omdat men nu eenmaal niet uit zijn eigen geschiedenis kan stappen. Als er fouten en dwalingen zijn gemaakt, dan moet je je bekeren en je veranderen. Het leven van de lutherse en geünieerde kerken wordt door de Twee Rijkenleer mede bepaald. Dan moeten wij er ook mee bezig zijn, zegt Duchrow. Dat is ook jegens de oekumenische gemeenschap nodig, want daar wordt de Twee Rijkenleer nog altijd gezien als het symbool van een valse aanpassing aan bestaande machten. Als je het symbool Twee Rijkenleer niet loslaat blijkt Luthers gedachtengoed zo rijk dat het nog lang niet is uitgeput. Het zou wel eens kunnen zijn dat dit juist in Barths Koningsheerschappij van Christus aan het licht komt!

Heeft nu het gereformeerde model, waarbij Barth aansluit, geen zwakten? En zo ja, heeft Barth die overwonnen? Ook hier kunnen wij op misbruiken wijzen, die licht kunnen werpen op deze mogelijke zwakten. Als wij niet scherp in de gaten houden, wat Barth inhoudelijk bedoelt als hij christelijke gemeente zegt en beseffen hoe kritisch zijn ecclesiologie is, dan kan zijn eis, dat de kerk een voorbeeld moet zijn voor de staat, gemakkelijk tot klerikale voorgedij leiden. Waar is eigenlijk die christelijke gemeente, waarvan Barth in zijn *Dogmatik* zo schoon spreekt? Wij kunnen die gemeente alleen maar *geloven*, niet zien, al moeten wij haar altijd met en in de zichtbare kerk geloven. Pas als wij veel meer ecclesiolo-

gisch gehoorzaam worden, kan gezegd worden wat Barth nu al zegt. Anders kan een kerk die het om invloed en macht gaat (met de beste bedoelingen, maar toch...) ermee op de loop gaan. Dat is in de gereformeerde traditie dan ook menigmaal gebeurd. Gemakkelijk wordt het kerkelijk instituut de agentuur van Christus en oefent in zijn naam politieke macht uit. Dat leidt tot dwang en heteronome machtsuitoefening. Zoiets is geheel tegen Barths geest in. Immers hij begroet het einde van het constantijnse tijdperk (wat wij gewoonlijk sekularisatie noemen!) juist als het *einde* van de sekularisatie! Juist als kleine, in haar machteloosheid, vrije gemeente van Christus kan de kerk zijn wat ze heeft te zijn, niet als machtsinstituut. In een volgend hoofdstuk zal het moeten gaan over de praxis van zo'n belijdende en getuigende, zo'n proëxistente kerk en over de strategie om tot de daarvoor noodzakelijke veranderingen van het instituut te komen.

Uit de begrippen, die Barth gebruikt (heerschappij van Christus – zelf spreekt hij niet van koningsheerschappij! –, analogie) blijkt niet zonder meer, waarom het gaat. Er is ook een zekere onduidelijkheid bij Barth zelf, of – waarschijnlijk – een verschuiving. *Heerschappij van Christus* kan triomfalistisch worden opgevat. Een machtsinstituut zal dit maar al te gaarne doen. Barth heeft zo'n triomfalistische opvatting aanvankelijk zelf in de hand gewerkt. Aanleunend tegen de hymnen uit de brieven aan Efeze en Colosse wordt de heerschappij van Christus als een onderwerping van de kosmische en politieke machten gezien. Het jubelende profetische perfectum van deze geestdriftige liederen wordt van zijn *futurische* bedoeling losgemaakt en dan komt er een christologische fundering, een christelijke metafysika van de staat uit! In *Rechtfertigung und Recht* waar Barth deze lijn (van Günther Dehn en Oskar Cullmann) volgt, wil Barth dan ook nog de ware staat theologisch funderen. (Een mogelijkheid die hij evenwel in *Christengemeinde und Bürgergemeinde* ontkent!) Op deze wijze wordt de staat zo ingevoegd in het Rijk van Christus, dat de macht (die Gewalt), dat dwang en dreiging middelen lijken te zijn van Christus' regeren. Dat kan tot gevaarlijke ideologieën voeren. Ook een begrip als analogie kan tot dit misverstand voeren, als men er een identifikatie in leest en niet een overeenkomst *in verschil*. Het Rijk van Christus – en dat moet worden vastgehouden – is verborgen. Zijn heerschappij staat in het teken van het kruis. De opstanding is esoterisch, zij staat zwak in de wereld, zij is voorlopig en er kan alleen van getuigd worden. Zo wordt het bij de Barth van 1946 ook duidelijker, dat heerschappij van Christus moet worden uitgelegd

vanuit het dienen van Jezus, vanuit zijn liefdevol handelen tot in de dood; dit dienen is het waarachtige heersen. Een christelijke gemeente die dat waarmaakt in haar belijden en getuigen, in haar praxis en haar orde, is een gemeente, die – in alle zwakheid en machteloosheid, in alle marginaliteit – de binnenste cirkel van de staat mag heten. Zij kan zijn, waar de staat en zijn leden recht op hebben, een echte gemeente, als leerhuis van geloof, hoop en liefde.

Kortom: de zwakte van Barth is dat het soms lijkt of hij een christelijke staatsmetafysika ontwikkelt en een klerikale overheersing in de hand werkt, terwijl hij toch bedoelt een politieke ethiek van navolging te geven. Zoals Moltmann²⁵ zegt: geen christelijke ethiek voor de staat, maar ethiek voor christenen, die Jezus Christus willen navolgen ook in de politiek. Dat de gekruisigde het geheime heerschappijprincipe van de wereldgeschiedenis is en dat zijn weg en werk zal zegevieren blijft inmiddels ook dan overeind. In die zin is Christus Pantokrator. *Hij* is alles! Hij is dat als gekruisigde: van het hout af regeert Hij. Politiek is *niet* alles, maar wel cruciaal.

4. De gemeente in de wereld

4.1 Barmen en de (drievoudige) status confessionis

De Latijnse uitdrukking *status confessionis* oogt wat vreemd. Letterlijk betekent zij: staat van belijden. In de kringen rondom Barmen 1934 werd deze term veel gebruikt.¹ Zij wilden ermee zeggen, dat het er in het jaar 1934 en daarna definitief op aankwam om het belijden van Christus niet te verloochenen. De heersende nazipartij en haar kerkelijke handlangers, de zogenaamde duitse christenen, willen de kerk gelijkschakelen en dat hield o.a. in: ariseren. Zo moest aan joodse predikanten hun ambt worden ontnomen! Dietrich Bonhoeffer was waarschijnlijk de eerste, die inzag dat de status confessionis was ingetreden. Hij schreef op 9 september 1933 al een brief aan Karl Barth, waarin hij zegt: *Dat de status confessionis er is, daaraan kan niet worden getwijfeld, maar waarin de confessie zich vandaag zakelijk het beste uitdrukt, daar hebben wij nog geen duidelijkheid in.* Op grond van dit inzicht overwoog Bonhoeffer de kerk te verlaten en lid te worden van een zogenaamde Freikirche, ongetwijfeld als daad van belijden. Barths antwoord is van 11 september 1933. Hij valt Bonhoeffer bij, dat de status confessionis is begonnen, omdat de beschikking inzake de dominees onverdragelijk is. Maar, zegt hij, het schisma als het komt, moet van de andere kant komen. Hij raadt *uittreden* dus af. Tot zover Barth. Het zijn de anderen, i.c. de duitse christenen, die met hun drijven de eenheid en de katholiciteit van de kerk kapotmaken. Zij zijn de scheurmakers en dat zal moeten blijken. Een moedig beantwoorden van de uitdaging met een duidelijk belijden van Christus, daar gaat het om, wil het tot de noodzakelijke scheiding der geesten komen. Een jaar later wordt de uitdrukking rondom Barth veelvuldig gebruikt. Joachim Beckmann drukt het op de vrije evangelische synode van Barmen in februari 1934 zo uit (in een rede onder de titel: *Reformatorsch belijden nu*): *Reformatorsch belijden betekent niet, alleen maar theologische leerstukken bijvallen, het betekent niet, de onaantastbaarheid van de belijdenis plechtig afkondigen, maar het betekent, op de belijdenis staan, volgens de belijdenis wandelen, willen en handelen. Belijden betekent: zich verzetten! Belijden betekent: lijden! (...).* Dit is het, wat rondom Barmen (29-31 mei 1934) in het latijnse trefwoord

status confessionis wordt uitgedrukt. Waarschijnlijk kwam de voorkeur voor het latijn voort uit de behoefte te laten zien, dat men in overeenstemming handelde met de lutherse voorvaders.

Uit een Gutachten van 1936, *Irrlehre in der Bekennenden Kirche*, kunnen wij opmaken, hoe Bonhoeffer het heersende begrip status confessionis opvatte. Het gaat daarin om een situatie van beslissing en scheiding in de kerk (*Entscheidung und Scheidung*), waarin haar wezen en haar verkondiging op het spel staat. Deze situatie is van buiten opgedrongen, houdt evenwel langer aan, maar moet in ieder geval actief onderkend en beantwoord worden. Al in 1933 had Bonhoeffer, in zijn *Die Kirche vor der Judenfrage* een belangrijke onderscheiding gemaakt in de status confessionis. Hij kon in twee gevallen optreden. Ten eerste; bij een *teveel* van orde en recht, als door de staat in het wezen en de verkondiging der kerk wordt ingegrepen, bijv. in de gedwongen uitstoting der gedoopte joden uit de christelijke gemeente of in het verbod van joden-zending. Ten tweede: bij een *teweinig* van orde en recht, als de staat nalaat zijn burgers te beschermen tegen geweld en hen rechteloos maakt. In beide gevallen dient de kerk te spreken. Of liever: is zij tot spreken gedwongen. Dat is geen inmenging in de aangelegenheden van de staat, maar een kritisch vragen naar de legitimiteit van zijn handelen, naar recht en orde (in concreto inzake de joodse kwestie). Zowel door te veel als door te weinig recht verloochent de staat zichzelf. In ieder geval betekent het beantwoorden van de status confessionis: de kerk moet spreken en de kerk moet de slachtoffers bijstaan. De derde mogelijkheid is verzet. Dat kan alleen door een bijeen te roepen evangelisch concilie worden beslist. Waarbij wel aangetekend moet worden, dat de status confessionis Bonhoeffer persoonlijk tot de beslissing bracht deel te nemen in een samenzwering teneinde Hitler te vermoorden. Dat is de persoonlijke status confessionis, waarvan Barth eens heel fraai heeft gezegd: *Wer mit seinem Bekenntnis ins Offene geht (...) betritt eine Bergspitze, über der nur noch der Himmel ist.*² (Bonhoeffer ging *ins Offene*, door in het verzet te gaan).

Hiermede heeft Bonhoeffer al voor Barmen een stap gedaan, die de meesten niet navolgden en die Barth eerst in 1938 deed: hij doorbrak (eigenlijk: had al doorbroken) de binnenkerkelijke toon die Barmen schijnt te kenmerken. Voor Barth en Bonhoeffer was Barmen dan ook een *Ruf nach vorwärts*. Zij wilden verder gaan, deze gereformeerde en deze lutheraan. Zij deden de stap naar de politieke aktie als konsekwentie en uitdrukking van belijgend geloven. Ik herinner aan de brief van Barth aan Hromádka in 1938, een brief

die het overgrote deel van de Bekennende Kirche hem niet in dank afnam en citeer deze woorden: *iedere tsjechische soldaat, die dan strijdt en lijdt, zal dat ook voor ons doen – en ik zeg het nu zonder voorbehoud: hij zal het ook voor de kerk van Jezus Christus doen, die in de atmosfeer van Hitler en Mussolini alleen maar aan de belachelijkheid of de uitroeiing kan vervallen. Merkw aardige tijden, collega, waarin je bij je gezond verstand onmogelijk iets anders kan zeggen dan dat het om der wille van het geloof geboden is, de vrees voor geweld en de liefde tot de vrede vastbesloten op de tweede plaats te zetten en de vrees voor onrecht, de liefde tot vrijheid even vastbesloten op de eerste plaats!* Barth gaat dit later noemen: das Zeugnis des politischen Gottesdienstes, wat letterlijk betekent: het getuigenis van de politieke eredienst. Ook politiek is dus liturgie! En liturgie is dienst, dienst van God. Hier wordt een concrete politieke positiekeuze gekoppeld aan het centrum van het geloof en zij wordt ook voor anderen bindend gemaakt. Toen de tweede wereldoorlog was uitgebroken, heeft Barth een brandende brief aan Visser 't Hooft geschreven, waarin hij deze oproept namens de oekumene, als *kerk* uit te spreken, dat soldaten *tegen* Hitler-duitsland opkomen voor de kerk van Jezus Christus. Bidden, zegt hij, kan geen algemeen bidden zijn: er moet gebeden worden voor overwinning van het ene en niet van het andere leger. Visser 't Hooft zou via de radio de duitse christenen tot dienstweigering moeten oproepen. In 1942, in de door Mevrouw Hebe Kohlbrugge met gevaar voor haar leven overgebrachte brief aan de nederlandse christenen, roept Barth op tot ondersteuning van het verzet, hij noemt het gebod van de koningin en het huis van Oranje daarom plicht, omdat het het belijden uitdrukt van de door God ingestelde rechte staat. Het nationaal-socialisme wordt anarchie in het gewaad van de orde genoemd. Het is een *loochening van alle drie de artikelen van het christelijke geloof*. Daarom geldt voor het gebod van de koningin vandaag de dag: het is *articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Daarmee is een uitbreiding gegeven aan de status confessionis, al lijkt het dat Barth deze term zelf beperkt tot de persoonlijke daad van het belijden in de zin van de confessor-martelaar.

In oktober 1982 is door de kerkleiding van de Verenigde Evangelische Lutherse kerk in Duitsland, de zg. VELKD vastgesteld, dat politieke beslissingen, zelfs als ze leven en dood betreffen, niet tot vragen van het belijden van de kerk mogen verklaard worden. Dit had in haar ogen het Gereformeerde Moderamen van Westfalen gedaan door de kwestie van de massavernietigingsmiddelen tot status confessionis te verklaren. De VELKD schijnt hier de traditie achter zich te hebben, want noch in de zestiende eeuw noch daarna

zijn politieke vragen benaderd vanuit het begrip van de status confessionis. Betekent dit dat Bonhoeffer en Barth nieuwlichters zijn en in hun voetspoor (Barth verklaarde in 1958 iets dergelijks) het gereformeerde moderamen ook? Dat is niet het geval en dat kunnen wij begrijpen als wij teruggrijpen op wat wij terzake van de Twee Rijkenleer hebben uiteengezet. Wat is het geval?

Hoewel het begrip oorspronkelijk van Matthias Flacius (1548) stamt (zoals wij door Bonhoeffers neef H. C. von Hase weten), grijpt men toch gewoonlijk met een zeker recht terug op de Konkordienformel³ als het om de status confessionis gaat. Eigenlijk moeten wij volgens de geleerden van casus confessionis spreken. In ieder geval kunnen wij zowel op grond van Flacius als van de *Konkordien-formel* stellen dat de beste samenvatting van de betekenis is: *in statu* (beter: *casu*) *confessionis nihil est adiaphoron*. Zo zegt Bonhoeffer het in 1938 en zo wordt het terecht samengevat in het artikel *Adiaphora* van Franz Lau.⁴ In de situatie waar het op belijden aankomt is er niets onverschillig (niets is een zg. 'middelding'). *Adiaphora* zijn dus eigenlijk dingen die, vanuit het geloof gezien, onwezenlijk zijn. Wat voor soort ambtsgewaad je aantrekt voor de eredienst is onverschillig. Alleen als de staat predikanten dwingt door het dragen van een bepaald gewaad te laten zien, dat zij het reformatorisch geloof afzweren, wordt het anders. Plotseling wordt wat gisteren nog onverschillig was tot een zaak waar het op aankomt. Dat is de casus of status confessionis! Nu is het gewaad een gewetenszaak, waarvoor men moet instaan ook al betekent dat martelaarschap. Wij hebben gezien, dat Luther (Calvijn trouwens ook) stelt, dat wij God meer gehoorzaam moeten zijn dan de mens, als de overheid niet zonder zonde kan worden gehoorzaamd. Wij weten ook, dat hij van christenen vroeg vrijwillig in hun beroep en in de politiek liefde en goede werken te doen. Hieruit blijkt, dat de politiek, de staat en de andere standen (ekonomie, familie) voor hem *geen* adiaphora zijn. God voert ons naar Zijn Rijk door twee regimenten: kerk en staat. De staat is dus geen onverschillig ding. Hij staat onder de kritiek van de wet van God. Dit betekent, dat het overbodig is in politieke dingen de status confessionis vast te stellen. *Die is altijd gegeven*. De staat is geen adiaphoron!

Pas als de ontwikkelingen die ik heb beschreven in 3.2.1.3. hun beslag hebben gekregen en de politiek tot een *eigenwettelijk* gebied is verklaard, heeft wat de staat doet voor neo-luthers besef niet meer met geloof en liefde te maken. Zo werd in 1933 de joodse kwestie⁵ opgevat als een ...adiaphoron. Daartegen is het dat Bonhoeffer protesteert en hij scherpt het geestelijke wapen van de sta-

tus confessionis. Het zou overbodig moeten zijn, het te zeggen, maar van joden wissel je niet als van toga of jas! Niet onverschillig is het, dat de staat, zegt Bonhoeffer, soms te veel staat is (en zich mengt in de kerkelijke zaken om de eenheid te verbreken), soms te weinig staat is (en de joden vogelvrij verklaart). Vandaar dat Barmen, art. 2, uitdrukkelijk zegt: dat de *valse* leer moet worden verworpen, dat er terreinen van ons leven zouden zijn, waar wij Jezus Christus niet nodig zouden hebben, maar aan andere Heren (en andere wetten, t.S.) zouden zijn onderworpen. Daarmee is een adiaphorisch politiek terrein ontkend! Het is dus de neo-lutherse (in wezen onlutherse!) bewering, dat de politiek eigenwettelijk is (weer is het onduidelijk wat hier wet is! weer dat positivisme!), die het nodig maakt van status confessionis te spreken.

In de vijftiger jaren werd de uitdrukking tot een trefwoord met een wijdere strekking dan de toegespitste (anti-neo-lutherse) betekenis. In die wijdere zin wordt de term hieronder gebruikt, als het over de drie brandende vraagstukken gaat, waarvoor de kerk in onze tijd wordt gesteld. Als van deze uitdagingen wordt gezegd, dat zij een status confessionis inhouden, betekent dit: gemeente, jullie zaak is in geding. De kerk kan op die gebieden het nemen van duidelijke beslissingen niet ontlopen, ook niet terwille van de zogenaamde eenheid. Want de integriteit van haar getuigen, haar belijden en haar bestaan is in gevaar. Het komt er nu zo op aan, dat op het oog onverschillige dingen beslissend zijn. Zolang de kerk in de wereld is, is zij ook in de politiek. Maar van de wereld is zij niet, dus ook niet van de politiek. En daar gaat het nu om: zij weert wat haar belijden weerspreekt, terwille van haar integriteit. Daarvan spreekt zij, daarom staat zij slachtoffers bij, daarom pleegt zij verzet. Dat tegen nucleaire oorlogsvoorbereiding, dat tegen rassisme, dat tegen een wereldeconomie door de gemeente geprotesteerd wordt, omdat zij er door wordt bedreigd en aangetast, betekent niet dat de gemeente voor zichzelf opkomt. Integendeel, veeleer is zij in haar getuigenis en proëxistentie graadmeter van de menselijkheid. Het is geen introversie van haar als zij tot afweer komt, want zij doet het *pars pro toto*, terwille van de anderen, voor wie zij er is, als bruggehoofd van Gods Rijk in Christus. Zij kan niet anders dan protesteren, zij moet de slachtoffers bijstaan, zij heeft zich te verzetten, als zij volgens haar opdracht gemeente wil blijven. Haar eenheid, haar heiligheid, haar katholiciteit en haar handel en wandel in de lijn van apostelen en profeten is in geding. Zij weet, dat zij er mee staat of valt, of zij nu al dan niet adekwaat reageert op de *casus confessionis*. Zij weet dat zij niet door vervolging, niet door geweld haar

aangedaan, niet door lijden en martelaarschap bedreigd wordt, maar door nalatigheid in het getuigen. En daarom zegt zij: dit is onze *positie*, en daarmee staan wij of vallen wij. De maatstaf is daarbij altijd het belijden: waar één artikel wordt aangetast, zijn ze allemaal in het geding. Daarom geldt: met dit artikel staat of valt de kerk. En tegelijk: zouden wij hier toegeven, dan zouden wij alle drie artikelen van het geloof verloochenen. Waar dat zo is, komt de kerk, als het goed is, tot een duidelijk spreken en een onverzettelijke houding.

Als er een belijdenissituatie op de kerk afkomt, geraakt de kerk in het spanningsveld tussen twee polen. Enerzijds moet zij tot een consensus zien te komen, dat de concrete uitdaging een *casus confessionis* inhoudt. Dat lukt alleen als zij de situatie in het licht van het belijden en getuigen zo verhelderen kan, dat de uitdaging onderkend wordt op breed vlak. Anderzijds eist de situatie dat er concrete actie wordt ondernomen, maar niet alleen de situatie eist dat: het belijden zou een leeg woord blijven, als het woord geen uitvloeisel in de daad had. Van hieruit onderscheid ik, in het voetspoor van Ernst Wolf, Eberhard Bethge en Ulrich Duchrow, drie dimensies in het proces dat tot het belijden met woord en daad voert:

1. het onderkennen van de *casus confessionis*,
2. het vaststellen dat de kerk in de status *confessionis* gesteld is,
3. het beantwoorden van de *casus*, vanuit de status, met concrete actie (woord, hulp, verzet).

Je zou deze drie dimensies samen de *processus confessionis* (Duchrow) kunnen noemen. Daarvoor is tijd nodig. Tegelijk geldt: er is vaak geen tijd te verliezen. Ook dat is een spanning. Daarom: er vindt in dit proces geen vrijblijvende discussie plaats. Van stonde aan gaat het erom om tot een concreet belijden te komen, een adequaat beantwoorden van de *casus*. De eenheid van de kerk moet blijken in het belijden en kan daar niet tegen worden uitgespeeld.

Berkhof heeft in 1982⁶ het profetische spreken van de kerk – dat hij met de status *confessionis* verbindt – onderscheiden van het spreken in wijsheid, het *chokmatische* spreken. Hij vindt evenwel, dat de hervormde synode niet eerst *profetisch* had moeten spreken (1962, onvoorwaardelijk neen tegen zowel gebruik als bezit van kernwapens) om daarna nog op de toer van het gesprek te gaan en *chokmatisch* te spreken. Hij acht dat de omgekeerde volgorde. In 1984, lijkt mij, heeft hij zijn standpunt gewijzigd. Hij wil dan vanuit het onvoorwaardelijke neen de vraag naar de alternatieven

voor kernbewapening preciezer beantwoorden. Ik kan mij goed vinden in de Berkhof van 1984: het profetische gaat voorop, al spreek ik liever van *belijden*. Dan volgt het proces waarin het tot een concrete beantwoording van de uitdaging komt. Dat houdt ook in het zoeken van andere mogelijkheden, van uitwegen. Een belijdend woord is allereerst schuldbelijdenis, dat wil zeggen: nooit mag de kerk het raam uit spreken; de solidariteit in de schuld dient mee te worden beleden. Dan is men echter ook mee verantwoordelijk voor het zoeken van nieuwe wegen. Dat Berkhof met de status *confessionis* in 1982 exkommunikatie verbindt, is konsekwent als je van *ethische ketterij* spreekt, maar met de status *confessionis* is traditioneel geen exkommunikatie verbonden. Het is dus goed dat hij, Miskotte citerend, voor kommunikatie opkomt. De scheiding moet zich aan het belijden voltrekken, als een scheiding der geesten. Dan heeft het schisma van de andere kant te komen. Met Berkhof kan ik helemaal instemmen, als hij zegt: juist het onvoorwaardelijke *nee*, vraagt van ons creatieve solidariteit. Dit houdt echter wel in, dat het onderkennen en vaststellen van de status *confessionis* voorafgaat aan het proces van kommunikatie, waarin het neen concreet gestalte krijgt ook in die zin, dat er naar alternatieve mogelijkheden wordt gezocht.

Het zou een verkeerde konklusie zijn, als men de gemeente die de status *confessionis* vaststelt en beantwoordt zou verwijten dat zij op die wijze de staat (of een andere institutie in geding) zou ondermijnen. Het belijden is niet *tegen* de staat gericht. Omgekeerd is het zo, dat een staat die zijn bevoegdheden overschrijdt en zijn macht misbruikt of een economie die tot de dood van miljoenen leidt, *zichzelf* ondermijnt. Een waarschuwen en protesteren daartegen kan nooit negatief zijn, omdat nu eenmaal de negatie van de negatie positief is. Het belijden der kerk is altijd gericht tegen de zelfvernietiging waartoe de zonde leidt. Een tendentie tot destructie waaraan de belijdende kerk zelf mede debet is. Zij belijdt in haar akte van konfessie altijd in de eerste plaats haar eigen schuld. Zij heeft de moed daartoe, omdat zij van vergeving en nieuw begin mag weten. En dat meldt zij in haar getuigenis!

Onder 3.2.1. heb ik laten zien, dat er drie gevaren op wereldschaal zijn, waardoor de gemeente in haar identiteit en integriteit wordt bedreigd. De gemeente van Christus is als zijn aards-historische bestaansvorm er voor de wereld; haar redding is in de redding van de wereld gelegen. Als deel dat voor het geheel van de mensheid staat en instaat, worden juist aan haar omdat zij kolonie van Christus Rijk in deze wereld is de tegenkrachten openbaar. Zo wordt zij

juist in haar identiteit als plaatsvervangster van de mensheid der toekomst en in haar integriteit als eersteling van het Rijk bedreigd door de gevaren van het rassisme (apartheid), van de wereldekonomie (als uitbuitingsmechanisme) en van de massavernietigingswapens. Deze drie gevaren met elkaar en elk voor zich zijn een dodelijke bedreiging voor de mensheid. De gemeente ervaart dat vanuit haar roeping als eerste aan den lijve, als het goed is, en moet van daaruit, plaatsvervangend, in verzet komen terwille van de integriteit van haar getuigenis en dienst aan de wereld. In alle drie gevallen is de gemeente in de status *confessionis* gebracht. Dat dit zo is, zal in het volgende worden aangetoond.

4.1.1. *Rassisme (apartheid) en de eenheid van de gemeente*⁷

Wij beginnen met een toespitsing op de vraag van de apartheid. Rassisme laat zich te gemakkelijk in het algemeen en abstract veroordeelen. Dat hebben zelfs de blanke Zuidafrikaanse kerken gedaan. De vraag die wij willen stellen is of de kontekst van apartheid de kerken in Zuid-Afrika in de status *confessionis* brengt. En of de apartheid mikrokosmisch de makrokosmos weerspiegelt, zodat ook de andere kerken in deze wereld erdoor worden uitgedaagd. In 1973 heeft Eberhard Bethge, teruggekeerd van een reis naar Zuid-Afrika, Beyers Naudé, die dit in 1965 reeds zei, gelijk gegeven: de situatie van de apartheid maakt een 'belijdende beweging' noodzakelijk. Ging het in de dertiger jaren om *Christus alleen*, in Zuid-Afrika is de *eenheid* van de gemeente Christi in het geding en wel in het perspectief van de politieke verantwoordelijkheid voor het humanum. In 1977 verklaart de zesde assemblee van de Lutherse Wereldfederatie in Dar-es-Salaam, dat er in de Zuidafrikaanse kerk niet verschillend kan worden gedacht – zoals normaal gebruikelijk is over politieke zaken – over het apartheidssysteem. De assemblee doet een beroep op de blanke lidkerken te erkennen dat de situatie in Zuid-Afrika een *status confessionis* vormt. In de Bondsrepubliek Duitsland leidde dit tot een eskapistische formele discussie over de functie van *status confessionis*.⁸ Het ging echter niet om een woord, maar om de zaak. Dat werd duidelijk opgepakt door de All African Lutheran Consultation in Harare (1983), die in een resolutie voorstelde de blanke lidkerken in Zuid-Afrika te suspenderen tot ze open en ondubbelzinnig de apartheid zouden verwerpen. Dat slaat duidelijk op de praxis van die kerken, die immers (anders dan de gereformeerde kerken) geen theologische basis aan de apartheid geven. Van hen wordt gevraagd de daad bij het woord

te voegen! In Boedapest (1984) wordt dan ook door de Lutherse Wereldfederatie geconstateerd dat de blanke lidkerken zichzelf hebben uitgesloten van de konfessionele gemeenschap.

Twee jaar eerder al had de World Alliance of Reformed Churches in Ottawa een soortgelijk besluit over de blanke gereformeerde kerken in Zuid-Afrika genomen. De General Council was met zijn neus op de feiten gedrukt door de weigering van een aantal zwarte Zuidafrikanen om aan het heilig avondmaal deel te nemen. Zij wilden in Ottawa niet doen wat hun in Zuid-Afrika ontzegd was! In de verklaring 'Racism and South Africa' wordt gesteld, dat apartheid een pseudo-religieuze ideologie en een politieke strategie is. Dit leidt tot een verraad aan het evangelie, omdat de tafel van de Heer wordt verdeeld. Een kerk, die een dergelijke idolatrie in haar leer en in haar *praktijk* bevestigt, kan geen authentiek lid van Christus' lichaam zijn. De Nederduitse Gereformeerde Kerk en de Nederduitse Hervormde Kerk misbruiken derhalve het evangelie en de gereformeerde belijdenis en weerspreken in hun leer en in hun praktijk de beloften waarin zij zeggen te geloven. Deze situatie houdt een status confessionis in voor de kerken. Daarover kan geen verschil zijn zonder de integriteit van het gereformeerde belijden aan te tasten. Apartheid is een zonde, die nooit theologisch mag worden gerechtvaardigd. Dat wel doen, is theologische heresie. Er wordt een beroep op de beide kerken gedaan terug te keren tot het evangelie. Intussen echter worden ze geschorst als leden. Deze schorsing zal blijven totdat de zwarte christenen niet meer worden uitgesloten van erediensten, in het bijzonder van het avondmaal, totdat concrete hulp in woord en daad wordt geboden aan de slachtoffers van de apartheid en totdat er ondubbelzinnige uitspraken van de synoden zijn waarin apartheid wordt verworpen en de kerk zich engageert om dit systeem zowel in de kerk als in de politiek te ontmantelen.

Gekonkludeerd kan worden dat de vaststelling van de status confessionis zowel door de Lutherse Wereldbond als door de Gereformeerde Wereldalliantie betrekking heeft zowel op (de eenheid van) de kerkelijke gemeenschap als op het politieke systeem. Het oordeel over de kerken betreft zowel haar theologie en haar verbale getuigenis als haar leven, praktijk en actie. De schorsing is de bezegeling van het feit dat de kerken zichzelf als authentieke leden van het lichaam van Christus hebben onmogelijk gemaakt. Zij bedoelt *disciplinair* te zijn en de gemeenschap te herstellen.

Dat het tot de beoogde omkeer en zo tot de eenheid van belijden niet is gekomen, blijkt overduidelijk in het *Kairos-dokument* van

1985.⁹ Dit stuk staat *geheel* in het teken van de crisis, van het konflikt en van de strijd. De eenheid van de kerk, voorzover die er is, wordt aangeklaagd: terwijl we in één kerk zitten, worden door christelijke politiemannen christelijke kinderen geslagen en gedood en worden christelijke gevangenen gemarteld, terwijl andere christenen erbij staan en zachtjes pleiten voor vrede. Het dokument stelt in niet mis te verstane, uiterst scherpe termen wat de waarachtige eenheid in de weg staat: de theologie van de staat en de theologie van de kerk. De eerste is de theologische ideologie van de apartheid, een ketterij, een godslastering, die wordt gevonden in de gereformeerde kerken. Zij is een idool, ja de anti-christ. Nauwelijks minder fel wordt geoordeeld over de kerk-theologie, die karakteristiek is voor de engelsprekende kerken. Deze spreken kritisch over apartheid, maar kiezen niet, omdat zij de tekenen van de tijd niet analyseren en in oproepen tot verzoening blijven hangen: zij onderscheiden niet tussen verdrukker en verdrukte. Zij vermengen goed en kwaad en noemen dat verzoening. Tegenover deze halfhartigheid, wordt de profetische theologie gesteld. Die eist een duidelijke keuze tussen belijden en afval, tussen leven en dood. Zonder dat de term valt, wordt zo de status confessionis geconstateerd. Het gaat daarbij vooral om de orthopraxie: de solidariteit moet konkrete gestalte aannemen in een praxis die vanuit het konflikt toewerkt naar verzoening. Prediking zonder zo'n praxis is ideologie.

Het is intussen niet zo, dat de zwarte kerken onverdeeld achter de belijdende beweging staan. Integendeel. Hun financiële afhankelijkheid van blanke kerken leidt maar al te vaak tot verlamming, waardoor zij zich teruggetrokken houden binnen de grenzen van hun kessionele tradities. Toch komt het in toenemende mate voor dat hun aandacht uitgaat naar de kontekstuele uitdagingen tot belijden: de diskriminatie, de segregatie enz. Zo komt er allengs meer een belijdende beweging op gang. Deze beweging is tegelijkertijd een nieuw type van belijdend oekumenisme. Het is de belijdende kring die voor een goed deel de belijdende beweging belichaamt. Rondom het punt van de konkrete solidariteit met de verdrukten en hun bevrijding kristalliseert zich een nieuwe eenheid. De integriteit van het evangelie en de identiteit van de kerk staan op het spel; dan is verschil van mening uitgesloten. Daartoe moeten de verschillen van de denominaties gerelativeerd worden. Wat nodig is, is niet een theologie van de grootste gemene deler, maar een precieze, gekoncentreerde, konkrete positiebepaling van belijdend karakter. Zal zo'n eenheid op tijd worden gevonden? Of

leidt het werken aan deze eenheid af van de werkelijke problemen? De status confessionis vraagt dringend om een belijdende kerk in eenheid. De Belijdende Kring stelde daarom voor een *belijdende synode* te houden. De hindernissen (financiële afhankelijkheid en traditioneel konfessionalisme) echter zijn groot; zij vreten energie en werken versplinterend.

De Nederduitse Hervormde Kerk heeft aan de Wereldalliantie het verwijt gericht, dat zij de grondslag van de Schrift en het geloof had verlaten door voor een theologie te kiezen die de persoon en het werk van Jezus op een vooringenomen manier politiseert en socialiseert. Kortom: politiek en geloof zouden worden dooreengehaald. Zulke kritiek komt ook van de kant van mensen die het apartheidssysteem verwerpen. Toch klinkt deze kritiek merkwaardig, omdat immers de apartheid zijn wortels heeft in kerk en theologie en van daaruit is binnengebracht op politiek terrein. Niet de theologie wordt gepolitiseerd, maar omgekeerd: de politiek was reeds op een ideologische manier getheologiseerd. Daarom is de socio-politieke werkelijkheid van de apartheid ontstaan. Zij is evenzeer als de kerkelijke apartheid een ontkenning van de gelijkheid aller mensen als beeld dragers van God en een verwerping van de verzoening in Christus. Er is geen sprake van dat er een politiek probleem in de kerk wordt binnengebracht. De kerk als kolonie van het Rijk Gods, als bruggehoofd van Gods vrede en gerechtigheid, is extravert gericht, apostolisch en eschatologisch. Haar avondmaal is anticipatie van de volkerenmaaltijd. Omdat dit zo is, kan zij geen gelijkschakeling aan een systeem van apartheid verdragen. Het maakt dan niet uit of een gescheiden avondmaal een zaak van praktijk wordt genoemd. De Nederduitse Hervormde Kerk heeft inderdaad gesteld: er zijn geen kerkordelijke regels die apartheid vergen. In dit eschatologische en apostolaire licht is elke praktijk van gescheidenheid een hoon van de eenheid in Christus. En het zou hypokrisie zijn vanuit deze éénheid der gemeente niet te protesteren, als in de maatschappij apartheid wordt geëist. Het zou ook een verloochening van de discipline van het avondmaal zijn als de kerk niet zou kiezen voor de slachtoffers der gescheidenheid, en hen zou helpen en bijstaan, ook in hun strijd om bevrijding. Het belijden van de *eenheid* der gemeente, hoewel het in eerste instantie naar binnen is gericht, is als zodanig gericht op de eenheid van een gemeenschap, die proëxistent is, eschatologisch anticiperend en plaatsvervangend apostolair, en is in zoverre altijd ook naar buiten gericht. De gemeente getuigt van de redding der wereld. Haar redding is in de redding van de wereld gelegen. Zij is op genade en

ongenade solidair. Dat moet bedacht worden als de status confessionis is ingetreden, waarin het gaat om de eenheid der kerk.

Wat in geding is bij de apartheid is de integriteit van de kerk als inklusieve gemeenschap van verzoenden in Christus. Het gaat dan ook niet aan om de Lutherse Wereldfederatie te beschuldigen, dat zij aan de *notae ecclesiae* additionele voorwaarden heeft gesteld. Immers juist in woord en sakrament is de eenheid in Christus *conditio sine qua non*. Die eenheid mag niet gespiritualiseerd worden, juist omdat zij apostolair en eschatologisch is.

Waarom is door de beslissingen van de Lutherse Wereldfederatie en de Wereldalliantie van Gereformeerde Kerken zo'n aksent gelegd op de diskriminatie en segregatie in Zuid-Afrika? Men kan zeggen: er is zoveel soortgelijk onrecht elders dat Zuid-Afrika nauwelijks een uitzondering is en daarom ook niet speciaal schuldig. Verder zou een gevaar kunnen zijn, dat men door dit aksent de raciale verdrukking elders verdonkeremaant. Beide beweringen zijn een uitvlucht, tenzij wij inzien dat Zuid-Afrika een mikrokosmos is van de wereldsituatie. In Zuid-Afrika kijken wij in de spiegel: wat daar gebeurt is de hoogste aggregatietoestand van wat op vele plaatsen ook gebeurt. Zo is Zuid-Afrika een scherpe waarschuwing, die hoogste attentie verdient. De erkenning van de schuld der kerk, haar medeplichtigheid aan onrecht en verdrukking, in Zuid-Afrika – in dat *flagrante* geval! – zal ons de ogen moeten openen voor de meer bedekte vormen waarin elders hetzelfde gebeurt. We moeten goed bedenken, dat de bovenbedoelde verklaringen zijn *gevraagd* door geïnvolveerde christenen uit Zuid-Afrika zelf. Niet alleen in Zuid-Afrika, maar in de hele wereld, worden de mechanismen van de dood gelegitimeerd door allerlei vormen van afvallige theologie. De kerk mag dan niet zwijgen. Als zij spreekt – en dat moet zij – spreekt zij als medeschuldige. In het volgende punt zullen wij zien, dat rassisme bijna altijd, misschien wel altijd gepaard gaat met economische uitbuiting en politieke verdrukking. Het zou dan ook wel eens zo kunnen zijn, dat de vaststelling van de status confessionis in de mikrokosmos van Zuid-Afrika door de Lutherse Wereldfederatie en de Wereldalliantie van Gereformeerde Kerken in feite geldt voor de hele noord-zuid-situatie.

4.1.2. De wereldeconomie en de heiligheid van de gemeente

De wereldeconomie is een dodelijk mechanisme.¹⁰ Per jaar sterven dertig miljoen mensen de hongerdood. Dat is het statistisch vast te stellen eindeffect van een economisch systeem, dat het merendeel

der mensen onderdrukt en uitbuit en dat zeer velen tot werkloosheid doemt. Dat zovelen omkomen is geen gevolg van voedseltekort, maar van het falen van het distributiesysteem. En daarvan is de werking van de vigerende economie een schending en belediging van elke humaniteit. Het is mij verre te beweren, dat je lid van de kerk of zelfs christen zou moeten zijn om dit schandaal te kunnen vaststellen. Het tegendeel zelf schijnt soms het geval. En daarover wil ik het hebben als ik in dit verband de heiligheid van de kerk aan de orde stel. Het is zonder meer waar, dat de *gulden regel* van de naastenliefde, die bij niemand onbekend mag worden verondersteld, voldoende is om op dit punt in de noodzakelijke crisis te geraken. Te veel theologie kan deze eenvoud slechts onnodig kompliseren! Die komplikatatie echter hoeft niet meer te gebeuren, die is al gebeurd. Immers, dat in de kerk rijk en arm, als door God gegeven standen, 'vredig' tezamen komen, ook aan het avondmaal, wordt als teken van verzoening gezien. Tegen deze *onheilige* eenheid hebben zwarten in Ottawa geprotesteerd, toen zij weigerden aan een gemeenschappelijk avondmaal deel te nemen. Uitbuiters en uitgebuiten aan één tafel zonder dat er werkelijk een nieuw begin van verandering wordt gemaakt, is geen teken van verzoening, maar een ideologische bemanteling van een onverdragelijk schandaal, een rechtvaardiging van het mechanisme van de dood. Daarom moet er ook theologisch worden gesproken. *Dàt is géén* onnodige komplikatatie, maar is noodzakelijk om deze geváárljke komplikatatie te ontwarren. Dan is het van belang te laten zien, dat de eenheid en katholiciteit van de gemeente altijd een heilige heeft te zijn, dat wil zeggen een *éénheid* in Christus, een *éénheid* gegrond en gekwalificeerd door Hem, die het *Wee u, gij rijken* en het *Zalig, gij armen* sprak en die van zijn praxis ter zake de dodelijke konsekwentie trok. Als rijk en arm beide geroepen worden tot deze eenheid, dan mag zij alleen heilig heten, als beide geroepen worden in naam van deze Arme, deze Slaaf der slaven. De roeping kan nooit van zijn subjekt-zijn worden losgemaakt. En Hij is de Messias, die, in de gestalte van God zijnde, zich met de minsten tot een gehoorzaam-zijn ten dode (aan het kruis) heeft vernederd (Fil. 2:8). Het is Visser 't Hooft geweest die in 1968 in Uppsala heeft gezegd, dat kerken die haar verantwoordelijkheid voor de behoeftige in de wereld ontkennen even schuldig zijn aan heresie als zij die een of ander artikel van het geloof ontkennen. Hij wilde met deze bewering niet moralistisch van ethische ketterij spreken, maar wijzen op de betekenis van de bijbelse leer van de eenheid van het mensdom, vanwege zijn gemeenschappelijke roeping. In onze tijd is wereld-

wijde wederzijdse verantwoordelijkheid voor elkaar vereist en dat vereist een nieuwe conceptie van humaniteit. De ketterij ligt in de ontkenning van deze eenheid van het mensdom.

Van 27 februari tot 1 maart 1984 werd in Wuppertal-Barmen een theologische konferentie gehouden door *Die Gesellschaft für Evangelische Theologie* en *Der reformierte Bund* onder de titel *Barmen 1934 en 1984*. Ik citeer uit de slotverklaring: *Bekennende Kirche werden, Barmer Bekenntnis heute*.¹¹

*Jezus Christus is de Heer der wereld en het Hoofd van de kerk. Door te luisteren naar het evangelie krijgen wij zekerheid, dat hij de machten van deze wereld heeft overwonnen. In het avondmaal schenkt Jezus Christus zich aan ons en in de armen verwacht hij ons. Daarom is zijn eucharistische gemeenschap niet te scheiden van de gemeenschap met zijn geringste broeders en zusters (Matth. 25:31-46; 1 Kor. 11:17-34). These III van de Barmer theologische verklaring verwijst ons vandaag de dag naar de oekumenische gemeenschap van alle christenen en naar de oekumenische solidariteit met de armen en hongerenden der aarde.*¹²

Deze verklaring laat het evenwel niet bij deze vrome betuiging, die op zichzelf nog misverstaan zou kunnen worden. De gemeenschap met de armen heeft praktische konsekventies. De verklaring roept tot omkeer uit onze bindingen aan het heersende wereldeconomische systeem. Het wordt vergelijkbaar genoemd met het apartheidssysteem. Als erfgenaam van het oude Europese kolonialisme stort het heden toenemend een meerderheid van volken en mensen in de ellende. Het scheidt structurele werkloosheid. Het eist politieke onderdrukking en schending van mensenrechten om der wille van de winst. De gemeenschap met Jezus Christus betekent in dit kader: delen en deelnemen, in solidariteit met het arme volk. Wij moeten bereid zijn de economische en politieke macht rechtvaardig te verdelen onder de volken. Daarbij zoeken wij de solidaire samenwerking met allen, die de strijd voor een betere gerechtigheid voeren, ook als ze door de kerk in de steek gelaten zijn. Vervolgens worden aanwijzingen gegeven voor de financiële structuur van de kerk en wordt toezicht gevraagd op het gedrag van multinationale concerns.

Op deze overwegingen naar aanleiding van Barmen III in verband met de wereldeconomie heeft Ulrich Duchrow grote invloed gehad. Het sakrament van de maaltijd van de Heer zou geen werkelijke viering van de door Christus geschonken liefde en de vanuit Hem beoefende liefde zijn als daaraan, in zichtbare lichamelijke, materialiter, geen strijd tegen en verlichting van ellende en lijden zou beantwoorden. Als dit waar is, staat er meer op het spel dan

alleen de geloofwaardigheid van de kerk, maar inderdaad de integriteit van de kerk, die een onheilige eenheid voortvoert, als zij de gemeenschap met de armen niet waarmaakt in een solidaire praxis. Zoals het nu is bestaat het lichaam van Christus rustig uit rovers, profiteurs en beroofden. Zo'n eenheid is onheilig. De ware eenheid is tegelijk een roeping tot heiligheid, tot anders zijn, tot gestalte geven aan de andere, de messiaanse mogelijkheid, in gehoorzaamheid. Verzoening ligt aan gene zijde van het konflikt.

In oekumenische, kerkelijke en andere stukken is een nogal disparate terminologie te vinden als het gaat om de karakterisering van de wereldeconomie als beslissende faktor in de onverdragelijke tegenstelling tussen overvloed hier en onderdrukking, diefstal, roof, moord elders. Sommige van deze termen zijn ontleend aan marxistische terminologie, andere aan juridisch spraakgebruik. Maar de termen worden niet nauwkeurig gedefinieerd en niet zorgvuldig toegepast. Dat geldt ook waar bijbelse termen worden gebruikt. Men spreekt bijvoorbeeld van structurele of sociale zonde. Ook duiken voortdurend weer beladen termen op als men van de demonische, apokalyptische krachten in het economische systeem spreekt. Zo spreekt bijvoorbeeld de assemblée van Vancouver van idolatrie en van satanische krachten. De machinerie van de dood wordt als het beest van Openb. 13 gezien of als een mensen verslindende Moloch. Subjektief en emotioneel kan ik al deze aanduidingen en karakterisering en meemaken. Maar, willen wij de kloof tussen de christenen niet verdiepen maar sluiten, dan zullen wij zorgvuldig moeten zijn. De vigerende terminologie is niet voor iedereen duidelijk en inzichtelijk. Het vereist veel zakelijke informatie om tot het inzicht te komen, dat wij – ook in de kerk – medeplichtig zijn aan dit zo funeste systeem. Om daartoe te komen zijn beschrijvingen nodig in woorden die de kommunikatie bevorderen en niet emotionele uitingen die de ander doen dichtslaan.

Er zijn ongetwijfeld goede gronden om in verband met de wereld-economie van idolatrie en van ketterij te spreken. Dat de economie van de vrije markt een soort absolute status heeft in onze westerse wereld, is niet te ontkennen. De economie geldt voor zeer velen als een eigenwettelijk systeem waarin door niemand, ook door de democratie niet, mag worden ingegrepen. Elders heb ik aan de hand van de theorieën van F. von Hayeck uiteengezet, dat dit economisme een hele ketterse theologie inhoudt en de 'katallaxie' (vrije marktsysteem) tot godheid verheft (idolatrie). De mens wordt geheel en al opgeofferd aan dit zichzelf verabsoluterende systeem. Met de verschrikkelijkste gevolgen. Wij kunnen met

Duchrow instemmen als hij dit in strijd acht met het kernbelijden van Barmen: Jezus Christus is Heer en Hij alleen. Dit houdt in: ook de ekonomie zou er voor de mens moeten zijn en niet omgekeerd. Want de Christus-werkelijkheid betekent: für andere Dasein!

Toch is het gevaarlijk het economisch systeem geheel en al op dit antichrist-zijn en op deze moloch-werking vast te nagelen. Er zijn veel mensen, christenen en niet-christenen, mensen van goeden wille, die nolens volens in dit systeem meedoen, omdat zij immers geen alternatief hebben. Het radikale oordeel van demonie kan toch niet voor al deze mensen gelden? De duivel verschilt daarin van God, zei Luther, dat hij geen mens kan worden. Zo mogen wij ook geen mens voor de duivel aanzien of een duivel noemen. Het systeem moge een goddelijke status hebben, omdat de mensen er wel aan geloven moeten, toch zijn er velen die als het erop aankomt er niet *in* geloven willen. En die zijn er ook onder hen, die (objektief gezien) van de 'roverij' profiteren. Om hun situatie te verhelderen is andere taal nodig dan alleen deze apokalyptische, een taal waarin een uitweg uit deze medeplichtigheid en uit het profiteurschap wordt aangegeven.

Wat plaatsvindt, daar mogen geen doekjes om gewonden worden, is feitelijk een economische holocaust. Richard Barnet heeft gelijk als hij stelt dat *ondervoeding daarom massamoord is, omdat zij te vermijden is. En omdat zij vermijdbaar is, is zij ook een veroordeling van de meelopers van deze generatie.* Tot dat bewustzijn van schuld en verantwoordelijkheid hebben wij als meelopers, als gedwongen medeplichtigen en profiteurs, te komen. En zo ligt het ook in de bijbelse lijn van het belijden! De konfrontatie met onze schuld, onze medeplichtigheid en profiteurschap, gaat vooraf aan het ontwaken van het verantwoordelijkheidsbesef. Eerst treft ons de vraag van Godswege: Mens, waar ben je? (Gen. 3:10) en: Mens, waar is je broer, je zuster? (Gen. 4:9). Voor Gods aangezicht, dat aan het ene mensdom gezicht geeft, bevinden wij onszelf als schuldigen. Zo worden wij aangedaan met een verantwoordelijkheid, die veel verder reikt dan onze vrijheid. Onze vrijheid staat ons niet toe boven de medeplichtigheid uit te komen. Nu zijn wij in een vrijheid en verantwoordelijkheid gesteld, opgenomen als wij zijn in Gods beweging, die ons daarbovenuit voert. Van daaruit gaan we nu zoeken: uitwegen der liefde. Nu kennen we die verantwoordelijkheid voor het ene mensdom, waarvan Visser 't Hooft getuigde. Er is maar één ketterij (die tot ideologie voert): de ontkenning van de verantwoordelijkheid. Het is deze verantwoordelijkheid die het konstitutieve kenmerk is van een kerk, die is geroepen

tot *heilige* gemeenschap. Eenheid die aan deze schuld voorbijgaat, niet uit deze vrijheid leeft en niet tot deze verantwoordelijkheid zich geroepen weet, is een *onheilige* eenheid, is geen verzoening, maar een levensgevaarlijke verdoezeling van geweld en onrecht. Te bedenken valt hierbij, dat de kerk wel gemeente van de Geest is, maar geen spiritueel genootschap. De heilige eenheid in de Geest wordt gevormd door mensen van vlees en bloed, mensen in de materialiteit en lichamelijkheid van het bestaan, aardse mensen. En dat moet tot uitdrukking komen! In de gemeente wordt plaatsvervangend en exemplarisch de andere mogelijkheid gestalte gegeven. Daarover heeft Paulus het als hij de gemeente van Korinthe oproept hun overvloed aan het gebrek van anderen ten goede te laten komen terwille daarvan dat er *gelijkheid* zij (2 Kor. 8:13v.). Hij gebruikt dat woord *isotès*, gelijkheid zelfs tweemaal! Gelijkheid is het doel, gelijkheid is ook de strategie. Dit betekent, dat er geen rijke en arme gemeenten (kerken) kunnen zijn. Als die er wel zijn – en dat is zo – dan is dat een kwestie van ongehoorzaamheid van de rijke kerken. Wij zullen dus moeten instemmen met (punt II, 4) van de verklaring van de theologische Tagung Barmen 1934–1984,¹³: *om Christus zowel in woord en sakrament als ook in haar orde en levensvormen te betuigen, stellen wij voor, dat de kerk haar financiële structuur uit de aanpassing van staat en maatschappij losmaakt en volgens eigen gezichtspunten regelt, een wederzijds dienstrecht invoert en stapsgewijs een oekumenische egalisering van lasten begint.*

De kerk heeft de kiemcel en het vruchtbeginsel te zijn van de ene mensheid in onderlinge solidariteit. Voorzover zij ongehoorzaam is en die solidariteit niet waarmaakt, zal het oordeel bij haar beginnen, omdat zij immers noch door ketterij noch door idolatrie (zij maakt zich aan beide schuldig) los komt van haar roeping tot heiligheid en eenheid. Zolang de economische holocaust doorgaat, is de integriteit van de kerk in geding en is zij uitgedaagd tot hernieuwd belijden van Christus' koningschap. Van Hem geldt wat Paulus zegt: dat Hij om onzentwille is arm geworden, terwijl Hij rijk was (2 Kor. 8:9). Onder zo'n Heer kan tot armen niet gezegd worden: gaat heen in vrede, wordt warm en eet goed, zonder hen echter van het nodige te voorzien (Jak. 2:16). Zo zouden leden van de gemeente en dat betekent: leden van de ene mensheid worden afgestoten, alsof ze overbodig waren. De gemeenschap des Geestes moet waar worden in de verhoudingen van vlees en bloed. Een tegenstelling tussen geest en materie, ziel en lichaam is onbijbels. Het is materialistisch de geestelijke en materiële noden van

de naaste te negeren; geestelijk is het deze noden te zien en erin te voorzien. Heilig zijn buiten het vlees is als kuisheid op de maan. Als dan de gemeente zo opnieuw haar integriteit en identiteit heeft hervonden, zal zij ook wachter van de ondeelbare humanitas willen zijn. Wij kunnen dan ook instemmen met het slot (II,4) van bovengenoemde theologische verklaring Barmen 1934-1984: *omdat de arbeid van de grote, multinationale concerns noch door nationale noch door internationale politieke instituties op hun nut voor het algemeen welzijn worden gecontroleerd, zouden de kerken en christelijke groepen oekumenische netwerken moeten scheppen om hen kritisch te volgen en alles moeten ondersteunen waardoor effectieve mechanismen van controle worden geschapen*. Waarom zou een gehoorzame gemeente niet nog eens in de geschiedenis door kritische anticipatie wegbereidster van wijdere en radikalere democratisering kunnen zijn? Waarom zou zij die muur van isolatie, die om de zogenaamde eigenwettelijke economie is gelegd niet doorbreken ook al zou zij zich daar tot bloedens toe aan moeten verwonden?

4.1.2.1. De integriteit van het milieu¹⁴

Het eigenwettelijke, afgodische funktioneren van het wereldeconomische systeem leidt niet alleen tot de verpaupering, de verloedering en uithongering van miljoenen en miljoenen mensen. Het leidt ook, daar de hele moderne technologie er aan wordt ondergeschikt gemaakt, tot vitale aantasting van het natuurlijk leefmilieu van de mens en van het dier. Het bedreigt verder de voorraad energie en andere hulpbronnen (die in een eindige wereld nu eenmaal beperkt zijn) met uitputting. De negatieve dialektiek van de *beheersende* rede heeft tot een ongebreidelde ontwikkeling van de technologie en zo tot een technokratie geleid. Wij staan voor het levensgrote gevaar van de uitputting onzer energiebronnen en de verpesting zo niet vernietiging van het (natuurlijke) milieu, dat voor ons en andere levende wezens noodzakelijke voorwaarde is. Die vragen kunnen wij niet aan de technici, ook niet aan de technokraten en bureaukraten, overlaten, niet omdat ze onwillig zijn of puur lichtzinnig, maar zij denken vanuit de bestaande toestand en zijn voorspelbare ontwikkeling. Die wijst in de richting van een nog veel grotere energiebehoefte. Zij zullen daarin zo voorzien dat de risico's statistisch redelijk zijn en daarom verdedigbaar. Deze wijze van denken doet te kort aan de ethische dimensie van het vraagstuk. Die wordt zeer radikaal vertolkt door milieugroepen, waardoor er een blokkade van het gesprek dreigt. Dat hoort ook

tot de aspecten van het vraagstuk: hoe zo'n 'profetisch' getuigenis, dat zich heimelijk van enige zorgen ontslaat om andere, verwaarloosde zorgen het volle pond te geven, kan worden omgezet in een kritische ethiek, die werkelijk invloed heeft op de gang van zaken. In ieder geval: wij hebben met ethische vragen van doen en zullen ze als zodanig behandelen.

Om tot een indeling van de problematiek te komen, stel ik voor achtereenvolgens te behandelen:

- de vraag van de behoefte,
- de vraag van de vooruitgang,
- de ekologische vraag.

Deze indeling moet zich in het volgende zelf bewijzen.

Behoeft

Dat de God, die wij kennen in Christus, de mens heeft geschapen, betekent allereerst dat de mens van zijnentwege recht heeft op zijn leven tussen geboorte en dood. Niet op een minimumbestaan, maar op een vervuld leven: het hebreeuwse woord voor leven sluit geluk in. De mens als schepsel is medemenselijk, d.w.z. mensen met elkaar hebben recht op een faire kans tot gelukkig leven. Zij mogen zich inzetten voor het gemeenschappelijk zelfbehoud. Dat de industriële revolutie tot de verpaupering van velen (eerst hier, nu vooral in de derde wereld, straks weer hier) heeft geleid, moet dan ook vanuit het gebod van God de Schepper worden gekritiseerd. Dit stelt ons voor de politieke opgave om een rechtvaardige sociale ordening gestalte te geven. De onderkomenen hebben ongetwijfeld het recht, tegen de onwil der rijken en machtigen in, voor hun recht op te komen. Dat God in Christus mens onder de mensen is geworden, betekent een kritiek op de ongebreidelde wil tot zelfbehoud van ons mensen. Het menselijk leven is niet het hoogste goed, maar wel de hoogste prijs, die zo nodig terwille van de naastenliefde moet worden betaald. Van hieruit wordt ons geen askese om de askese gevraagd, maar wel de bereidheid ons op te offeren terwille van de anderen, de misdeelden, de slachtoffers. De politieke wil tot sociale gerechtigheid moet worden gevoed en gedragen door gemeenten, die in dit opzicht door proëxistentie de gewetens vormen. De pressie van de gemeenten is zuiver ethisch, zij begeren geen politieke macht (en spelen ook niet mee in het machtsspel). Het zou van groot belang zijn als er zo een kritiek werd geoefend zowel op het tomeloos opvoeren van de behoeften als op vervreemdende reclame en konsumptiedwang. De askese, als oefening van een andere levensstijl, staat zo in dienst van de

rechtvaardigheid, van een eerlijk verdelen der goederen en een rechtdoen aan wat werkelijk, ook in sociale zin, behoefte mag heten.

Dat God in Christus de mens heiligen wil, betekent dat wij in onze ethiek niet mogen wanhopen aan de mogelijkheid om de drift tot zelfbehoud en de wederzijdse liefde zo op elkaar af te stemmen, dat daaruit een behoeftevorming ontstaat, die zowel voldoening schenkt als bescheiden is, zodat wij niet vanuit een ongebreidelde begeerte in een verdere, ook ongebreidelde, technologische eskalatie geraken. Hoe groot de spanning ook is tussen de politieke verantwoordelijkheid voor de structuren en de gezindheid van het hart, tussen de noodzaak van kompromis en de onvoorwaardelijkheid van de liefde, wij mogen van deze nood niet de deugd van een scheiding tussen die twee maken, wij mogen niet ambivalent en dubbelzinnig worden, maar dienen deze spanning uit te houden. In eschatologisch perspectief valt het nu nog onverbindbare samen en dat moeten wij laten gelden. Ook al zijn we in de praktijk wel gedwongen tot rolverdeling, tot het nu eens laten prevaleren van het één dan van het ander, toch zijn we gehouden in eschatologisch perspectief te handelen en van daaruit creatief te zijn. Staat en kerk mogen niet worden geparalleliseerd met rechtvaardigheid (orde) enerzijds en liefde (gezindheid) anderzijds, want beide tegendelen hebben en houden één centrum: Christus.

Of de toekomstige generaties van mensen zullen kunnen leven en geluk vinden, hangt ervan af of wij in staat blijken onze drift tot zelfbehoud door liefde te beteugelen, zodat hij niet omslaat in toemeloze begeerte. Dan mag de liefde geen gezindheid zijn, die zich alleen maar bekommert om de slachtoffers, maar zal zij de drijfkracht achter een politiek beleid moeten zijn. En de rechtvaardigheid zal dan meer moeten zijn dan een aantal spelregels voor een vrij economisch verkeer; zij zal zich moeten bekommeren om de slachtoffers en hun gekwetste rechten, zij zal recht-zettend moeten zijn.

Vooruitgang

Dat de God, die in Christus mens werd, de wereld geschapen heeft en haar goed noemde, houdt in dat de schepping voor de mens open ligt, dat zij onttoverd is en daarom toegankelijk ook voor menselijke bemoeïing. Het criterium van het goed-zijn der schepping is de 'ruimte' voor het verbond tussen God en mens en de mensen onderling. Dat de techniek, die op zichzelf mag bestaan, in een anarchische ontwikkeling is geraakt, dat de beheersende rede

tiranniek is geworden, moet vanuit dit criterium worden veroordeeld. Als het met de technische vooruitgang goed gesteld zou zijn, dan zou de ethische doelvraag de motor van haar evolutie zijn. Hij is echter verworden tot een eendimensionaal, exponentieel toenemen van het heersen en beheersen, waardoor er paradoxalerwijs juist onbeheersbare krachten zijn losgemaakt. De ontwikkeling keert zich tegen het menszijn.

Inmiddels wordt de beheerser door zijn eigen techniek beheerst; in plaats van dat de machine ons bedient, bedienen wij de machine. Dat heeft tot een geweldige ontpersonalisering geleid (gepaard aan een individualisering!), tot verdwijning van het subjeet, tot een rolmatig individueel gedrag, tot de voorwaardelijke reflex van de mens als konsument. We zitten in onze technokratische wereld onder een enorme funktiedwang. Kortom, niet God, maar wij hebben een steen gemaakt die we zelf niet meer kunnen optillen. De droom van de almacht dekt een werkelijkheid van onmacht. Dat God ons in Christus liefheeft en tot liefde heeft vrijgemaakt, betekent op zijn minst dat wij er geen vrede mee kunnen hebben, als de menselijke arbeid onder deze technokratische omstandigheden gans en al zijn karakter als *liefdedaad* verliest. Het gaat niet aan de liefde tot de intieme sfeer te beperken, ook de *betaalde arbeid* – en dat is *machines bedienen* – moet *gehoorzamen* kunnen zijn. Wij zullen dus moeten vechten voor sociale verhoudingen waarin de techniek een middel blijft om de humaniteit gestalte te geven.

Wij leven in een eindige wereld en er zijn dus grenzen aan de groei. Als de Achilles van de ontwikkeling de schildpad van de eindigheid nooit zou inhalen, zou er van zo'n grens geen sprake zijn. Maar nu wel: wij delen de voorraden niet, maar gebruiken ze eenvoudig op. Er blijft voor de lateren niets over. Atoomenergie helpt ons niet uit dit probleem: splitsing geeft voorlopig niet te verwerken vervuiling (straling), de nog-niet mogelijke, maar in het verschiet liggende fusie geeft geen straling, maar warmte die we niet kwijt kunnen op de duur (de wet der entropie wijst dan in de richting van een kollektieve warmtedood). Een perpetuum mobile is onmogelijk. Daarom is de waarheid, dat er grenzen aan de groei zijn keihard. Desondanks leven wij alsof het niet zo was! We doen dat ten koste en ten laste van onze kinderen!

Dat de belofte van het Rijk geldt voor ons, maar ook voor onze kinderen, ja voor allen die verre zijn, dat God wil dat alle mensen het heil vinden, betekent op zijn minst dat wij onze macht niet zo mogen misbruiken dat dit perspektief verduisterd wordt. Ook voor onze kinderen, en andere verren moet een leven in verant-

woordelijkheid en gehoorzaamheid mogelijk blijven. Voor God leven niet alleen de vroegeren, reeds gestorvenen, maar ook de lateren, voor ons nog toekomstigen! Hij is hun garant! Dit betekent dat wij ook voor de toekomst verantwoordelijk zijn, voorzover dat aan ons ligt en ons mogelijk is. Een *après nous le déluge* is cynischheidendom. Het zal dan nodig zijn om naarstig naar alternatieven om te zien (zonne- en windenergie, recycling enz.). Een zekere toename van energiegebruik zal nodig zijn, willen wij de wereldbevolking in leven houden op een verantwoorde wijze. Het moet ons, in de ontwikkelde landen, echter een aanmaning zijn, dat ons energiegebruik per hoofd nooit en te nimmer algemeen kan worden. Wij zullen dus terug moeten komen van onze valse behoeftevorming, zoals wij al zagen onder het vorig hoofdje. Als wij dat niet goedschiks doen, zal het kwaadschiks worden afgedwongen.

Ecologie

In vroeger tijden had de mens te weinig macht om zijn natuurlijk milieu, de noodzakelijke conditie van zijn bestaan, zijn *huis*, te vernietigen. Die macht heeft hij nu wel. Het gebruik van de nucleaire wapens zou weinig minder inhouden dan zo'n catastrofe. Er is wel heel veel *goede wil* voor nodig om in dat geval nog van een neveneffekt te spreken. Van de technische macht, die vreedzaam wordt ingezet, geldt evenwel dat ook zij, maar dan inderdaad als bijwerking, het milieu met ondergang bedreigt. De techniek heeft altijd neveneffekten gehad: waar vuur is is ook rook en die kan het milieu in de hut vergiftigen enz. Maar nog nooit hadden die onbedoelde neveneffekten zo'n totaal bedreigend karakter als heden ten dage. Het is alleen maar een variant van het *après nous le déluge*, als we in het aangezicht van deze bedreiging zouden gokken op alternatieven, onder het motto: komt tijd, komt raad. Het zou onverantwoordelijk, ja cynisch gedrag zijn.

Volgens Genesis wordt de mens in de natuur gezet om die te bouwen (bewerken, kultiveren) en te bewaren (bewaken). Die woorden roepen ons de modellen van omgang in gedachte, zoals die worden gerepresenteerd door de traditionele boer en de herder. Ook die hanteren technè, dat is niet te ontkennen. Maar zij *voegen* zich naar de natuur, zij bewegen zich binnen de loop der natuur, zij buiten haar niet uit, maar bedienen zich ervan, zij beheersen haar niet, maar gaan met haar om. In ieder geval zegt het begrippenpaar ons, dat de natuur moet worden gebruikt en beschermd, nooit alléén gebruikt. Er is dus meer mis dan dat het ongerief van de bijwerking ons plaagt. Er is iets fundamenteel mis met ons 'ik', dat

tezeer is gekwalificeerd door het 'ik verover'! Niet alleen zullen wij de neveneffekten veel scherper moeten voorzien en beter opvangen, maar we zullen ook subjektief moeten veranderen; er is metanoia (=verandering van de rede, de mentaliteit) nodig. Kortom: we moeten af van die zucht tot macht, beheersing en verovering. Dan pas zullen wij bereid zijn aan de maxime te voldoen, die zegt: het gegroeide dient altijd voorrang te hebben op het gemaakte. De natuur is de mens gegeven, hij mag haar ten nutte maken, maar als hij het respect voor haar verliest, zaagt hij de tak af waarop hij zelf zit. De natuur heeft een relatief eigen recht. Albert Schweitzer is terecht opgekomen voor de eerbied voor het leven; hij heeft ook terecht het dier binnengebracht in de ethiek. Het alleen-maar uitbaten en uitbuiten van de natuur is onrechtmatig. Kistkalveren mesten is misdadig. Terecht verbiedt de wet dierenmishandeling, want (in ieder geval: hogere, waarschijnlijk ook: lagere) dieren hebben het vermogen tot lijden. (Misschien hebben zelfs planten dat, wie weet?). Dit eigen recht van de natuur is niet eenvoudig uit de scheppingsorde af te leiden. Dat het de God van Jezus Christus is, die mens en dier heeft geschapen, betekent dat het humanum het criterium blijft. Juist het gedomesticeerde dier mag niet mishandeld worden. In het huisdier komt het dier in de sfeer van het humanum en hij kan er aardig meedoen, zodat we niet eens weten of wij aanhankelijkheid, trouw, verdriet, zorgzaamheid, liefde aan ons huisdier toeschrijven of dat hij – ook van zich uit – zó is. Overdrijving evenwel schaadt ook hier. Wij maken ons niet metafysisch schuldig als wij varkens, koeien en kippen slachten, als wij het maar met zachtheid doen. De natuur is niet zonder eigen recht. Zij is ook te groot en te groots om er een imperialistische houding tegenover te kunnen volhouden. De natuur dwingt ons ook respect af en verwondering. Zij is schoon, maar ook geweldig en onherbergzaam. Zij is ons gegeven door God in Christus om haar te gebruiken en te bewaken, om haar te eerbiedigen, haar te genieten en ook om haar in haar grootsheid en geweldigheid te vrezen. Ongebreidelde uitbuiting is zonde en jammer! Als wij het relatief eigen recht van de natuur ontkennen, hebben wij uiteindelijk ook onszelf ermee.

Gedrag dat goed is in de tussenmenselijke relatie is maatgevend ook voor onze verhouding tot de natuur, want de natuur hoort als milieu (als Umwelt) tot het levensterrein van de mens. Evenmin als onze verhouding tot onze medemensen er één mag zijn van onderwerping en uitbuiting, mag onze verhouding tot de natuur zo zijn. Vanuit de christologie moeten wij hier van een heersen door dienst

spreken. De technokratie loopt geweldige risico's die terugslaan op de mens en zijn toekomst. Als zij alleen maar de drang tot zelfbehoud en de Wille zur Macht dient, leidt ze tot een inhumane ordening van het leven (ook bijvoorbeeld tot een politiestaat!). Maar techniek hoeft niet demonisch te zijn. Gelukkig niet, want wij kunnen niet zonder haar. De mens leeft altijd ten koste van de natuur. Dat hoort bij het beestje. Houden wij de techniek dienstbaar aan de humaniteit, aan de liefde, dan mogen wij het vertrouwen hebben, dat wij de neveneffekten en de bijwerkingen in toom kunnen houden en beperken. Als wij de techniek dienstbaar houden (maken), dan zullen die bijwerkingen ons veel zwaarder gaan wegen. Wij zullen gedwongen worden veel minder probabilistisch te denken dan wij in het verleden geneigd waren te doen.

Als de jongste dag ook de bevrijding van de natuur uit vergankelijkheid, knechtschap, uit wreedheid en zinloosheid betekent (en er zijn bijbelse aanwijzingen in die richting) dan betekent dat in ieder geval, dat wij de weg naar dat wonder niet mogen versperren. Wij mensen kunnen de natuur niet bevrijden. Wij zouden er mee overvraagd zijn. Wel kunnen wij de natuur zo goed mogelijk beschermen. Het zou een goede zaak zijn als de gemeente dat ook op haar rooster zet: natuurbescherming. Het nieuwe Jeruzalem is een tuinstad, een harmonieus in-een van natuur en cultuur, waar de bomen des levens hun kruinen in de hemel steken. Als dat zo is, kunnen wij nu de bossen niet uitroeien door zure regen.

Tenslotte

Christelijke ethiek is er om onze praxis kritisch te begeleiden en niet om goed en kwaad te kennen en van daaruit te oordelen (om zelf buiten het schot van het oordeel te blijven!). Zij dient zich ervan bewust te zijn, dat mensen in de geschiedenis leven, dat er veel goeds is gedaan en vorm heeft gekregen, maar dat er ook veel kwaads als hypotheek op het menselijk leven rust. Een ethiek van een ideale beschouwer en beoordelaar is onmogelijk. De christelijke ethikus moet zo wijs zijn te weten, dat het goede dat we willen vaak ongedaan blijft, òf bij de handen afbreekt òf onbedoelde neveneffekten heeft – en dat het kwaad dat wij niet willen tòch gedaan wordt. Hij moet ook zo wijs zijn te weten, dat we onszelf uit die ellendige toestand niet kunnen verlossen. Dat is de situatie waarin wij verkeren. Vanuit die situatie maken wij ons op weg om met een goed geweten uitwegen der liefde te zoeken, hopend op vergeving. Dat was vroeger de opdracht van de mens. Dat is nog zijn op-

dracht, ook in onze technische tijd. Onze verantwoordelijkheid is niet anders, wel groter en wijder. Er staat steeds meer op het spel. Hoe nabijer het Rijk, hoe grimmiger het satanische woedt! God is de komende God. Hij treedt ons in de weg als wij zijn toekomst blokkeren. Nog nooit is onze macht groot genoeg geweest om dat te doen. Nu lijkt dat wel het geval.

De Duits-amerikaanse geleerde Hans Jonas, die onder theologen bekend is om zijn *Gnosis und Spätantiker Geist* en zijn *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, heeft een ethiek geschreven voor onze technologische civilisatie, een overlevingsethiek. Hij gaf zijn essay de titel: *Das Prinzip Verantwortung*, met een duidelijke toespeling op Blochs *Prinzip Hoffnung*. Bloch is dan ook een van zijn grote gesprekspartners en tegenstanders in dit boek. Wij beginnen met een weergave van Jonas' boek zonder hem in de rede te vallen. Dat vergt enige ruimte en van de lezer enige inspanning, want Jonas gaat diep op de zaken in.

Door de hoge vlucht van de technologie wordt de ethiek uitgedaagd, want van belofte is de techniek tot dreiging geworden. Tot kompas kan ons alleen maar het gevaar zelf dienen. Daarom is een heuristiek van de vrees geboden. Wij kunnen daarbij niet om de metafysische vraag heen, want de plicht kan niet subjectief worden verankerd, zij heeft haar *grond* in het *zijn*. De plicht wordt omschreven als verantwoordelijkheid want wij handelen *technisch* zo, dat de gevolgen ver in de toekomst reiken en wij weten dat. Voor de marxisten is de techniek de voorwaarde voor de verwerkelijking der utopie. Zij is dus vol belofte. Voor de huidige mensheid ligt hier alleen maar een verschrikkelijke verleiding. Jonas wil zijn ondernemen met enige hardheid volvoeren, want zachte heelmeesters maken stinkende wonden. Een goede gezindheid is niet genoeg.

Hiermee is het terrein waarop het boek zich beweegt afgegrensd. Door de ontwikkeling van onze macht, in de techniek vooral, is het wezen van ons handelen veranderd. Daardoor is de oude ethiek voorbij, de menselijke toestand staat niet meer vast, het goede is moeilijk te bepalen en de verantwoordelijkheid reikt veel verder dan vroeger.

De antieke mens deed de natuur geen geweld aan. Dat kon hij ook nog niet. Verantwoording voor de natuur had hij nauwelijks. Die begon pas toen hij steden ging vestigen. In de natuur is alleen slimheid nodig, in de stad komt daar zedelijkheid bij. De ethiek kon antropocentrisch zijn, en de handeling was direkt op goed of kwaad betrokken. Men kon er op korte termijn over beslissen. Niemand was verantwoordelijk voor de latere, nog verre werkingen. Men kon zich nog beperken tot een ethiek van goede gezindheid en van deugdzaamheid. De oude ethiek geldt heden ten dage nog altijd in de sfeer der intimiteit, maar inmiddels is daarbuiten een ongehoorde nieuwe dimensie van verantwoordelijkheid opgegaan. Door het kumulatieve handelen der techniek is de natuur kwetsbaar geworden. Weten en inzicht worden tot plicht: met de wereldomvattende

voorwaarde van menselijk leven en de verre toekomst en het bestaan van de menselijke soort moet worden rekening gehouden. Antropocentrisme kan niet meer. De natuur heeft haar eigen rechten. Zij heeft ook haar eigen doelen. En daar is de natuurwetenschap nog onvoldoende achter.

De homo faber groeien zijn successen boven het hoofd. Daar moet *kollektief* in worden gehandeld, willen wij rampen voorkomen. De hele wereld is *stad* geworden en de aanwezigheid van de mens daarin is niet langer vanzelfsprekend. Hij heeft verplichtingen ten opzichte van zichzelf en zijn toekomst. Mogen wij de toekomstige generaties opofferen ten bate van het heden? Evenmin als de huidige generaties voor de toekomst! In ieder geval moeten wij de toekomstige integriteit van de mens tot mede-objekt van ons willen maken. Maar die toekomstigen *zijn* er (nog) niet. Toch zijn we verantwoordelijk voor ze. Dat is wellicht eigenlijk alleen maar religieus te funderen. Deze imperatief richt zich tot de publieke politiek, niet tot het privaat-gedrag. In de morele kalkulatie komt zo de faktor van de tijdshorizon binnen.

Toekomst-ethiek is er in zekere zin al eerder geweest. De ethiek van de voleinding in het hiernamaals. Alle aardse geluk wordt opgeofferd terwille van het heil van de ziel. Ook kennen wij de verantwoording voor de toekomst van de staatsman, maar die gaat er van uit dat de menselijke natuur konstant is. Zij blijft dus praesens-ethiek toegepast op een levensvorm van langere duur. In de marxistische filosofie tenslotte hebben wij te doen met een ethiek van het handelen terwille van een utopische toekomst, waarin pas echt ethiek mogelijk is. Jonas wil deze drie vormen overstijgen, met name ook de laatste, want hij ziet in utopie en eschatologie een groot gevaar.

De mens verandert ook zichzelf. Hij verlengt zijn leven en kan misschien straks de dood nog veel verder uitstellen (afschaffen?). Hij controleert steeds effectiever zijn eigen (kollektieve) gedrag door sociale manipulatie. De vraag komt in zicht wat voor individu de maatschappij nodig heeft. Wij beantwoorden die vraag volgens het beeld van de mens, waaraan wij ons verplicht voelen. Door genetische controle kan de mens zijn evolutie in eigen hand krijgen. Wij worden de scheppers van ons eigen beeld.

Zo zit er in de technologie een ingebouwd utopisme. De eindperspektieven die wij kiezen vereisen de hoogste wijsheid. Maar de (nog) niet bestaanden hebben geen lobby! De ongeborenen zijn machteloos. De vraag is welke *kracht* de toekomst zal vertegenwoordigen in ons heden. Zonder herstel van de kategorie van het heilige gaan wij aan de Verlichting te gronde. Angst is onvoldoende om het gevaar te keren. Hier kan alleen het respect voor het heilige helpen. Maar er is geen religie die ons bindt en verbindt. Toch is ons overleven ermee gemoeid.

Wat in ieder geval nodig is is een vergelijkende futurologie. Het valt ons lichter het slechte (*malum*) te kennen dan het goede (*bonum*). We moeten schrikken van de verwringing en vervorming van de te verwachten mens om zo van schrik een glimp te zien van de komende ware mens. Daarom moet de moraalfilosofie eerst onze vrees konsulteren. De heuristiek van de

vrees, daar moet het mee beginnen. Het *voorgestelde* malum moet de rol van het ervaren kwaad overnemen. En wij moeten bereid zijn ons dit gedachte (on)heil aan te trekken, ons erdoor te laten beroeren (afficeren). Wij hoeven daarom niet de toekomstige werkelijkheid te kennen, maar alleen de mogelijkheden! Wij moeten dan echter uit de mogelijkheden niet de gunstige uitzoeken, omdat wij het toch niet echt weten. Zo'n moderne vorm van probabilisme moeten wij onszelf verbieden.

Dat wil zeggen, hier geldt de bekende regel omgekeerd: het *nadeel* van de twijfel dient te prevaleren. Wij moeten de onheilsprofetie méér gehoor geven dan de heilsprofetie. Va-banque-spel is ongeoorloofd. Wij hebben - anders dan de proletariërs indertijd - veel te verliezen. Wij mogen ons ook niet beroepen op de vrijheid tot creatief spel, want dat zou nihilistisch zijn. Deze regel: *voorrang van de onheilsprofetie*, is een nodige correctie op de vroegere ethiek, die de toekomst onbekend kon achten en alleen maar hoofde te letten op het heden, op het naaste. Wij weten dat er een element van wedden in het handelen zit. Ik mag niet op het spel zetten, niet inzetten wat mij niet toebehoort. Toch is dat niet te vermijden: mijn handelen betreft ook het lot van anderen. Principieel is alleen kwaadwilligheid en lichtvaardigheid te verwerpen als het om de inzet van anderen en van mijzelf gaat. Maar nooit mag *alles* van de ander op het spel worden gezet, tenzij om het allerergste kwaad af te wenden. Daarmee zijn de waagstukken van de technologie uitgesloten.

De staatsman mag geen middel gebruiken dat de mensheid vernietigen kan. De mensheid heeft geen recht op zelfmoord. Va-banque-spel is verboden. Met onzekerheden moet men zo omgaan, dat het betwijfelbare maar toch mogelijke als zekerheid wordt beschouwd: voor alle zekerheid! De verantwoordelijkheid die ons hiermee is opgelegd is niet meer wederkerig (reciprok), immers zij betreft de nog-niet zijnden. Oermodel hiervan is de niet-reciproke verantwoording voor het ons geboren kind. Hier gaat het evenwel (en dat is toch nog wat anders) om het recht van nog-niet-geborenen op geboorte. Dat is eigenlijk alleen religieus te funderen als recht van de Schepper op zijn schepsel. Wij hebben de plicht om toekomstige mensheid te doen bestaan. Niet alleen dat, ook de kwaliteit van dat bestaan gaat ons aan. De factoren die het bestaan bedreigen, zijn dezelfde die (als ze in mindere mate optreden) de kwaliteit van het bestaan bedreigen. De nog-niet zijnden hebben een recht dat voor ons tot plicht wordt.

De lateren kunnen ons niet aanklagen. Wij moeten een ethiek van fiktieve gelijktijdigheid ontwikkelen. De eerste imperatief is dan, dat er een mensheid heeft te zijn. Dat kan niet op eudaemonisme en ook niet op medelijken worden gebaseerd. Ten diepste gaat het om een ontologische verantwoordelijkheid om de *idee* van de mens, waaruit een *kategorische imperatief* voortkomt. Dat is de metafysika onder de ethiek: een leer van het zijn waarvan de idee van de mens een deel is. Dat gaat in tegen twee te bestrijden moderne dogma's: 1) Er is geen metafysische waarheid. 2) Er is geen weg van zijn naar moeten. Aangezien het geloof in de Schepper niet

verondersteld kan worden, omdat het niet algemeen is, moeten wij naar een rationele metafysika zoeken.

De stelling luidt niet, dat metafysika pas na het verdwijnen van het geloof nodig is. Nee, de metafysika kon altijd al voor het geloof zorgen. Zij kan dat nu ook, nu het geloof niet meer algemeen genoeg is om er een beroep op te doen. Als God de wereld schiep omdat het goed was dat zij er zou zijn (geloof) dan laat zich de vraag naar het goed-zijn scheiden van deze geloofsthese, want het geloof zoekt begrip (*fides quaerens intellectum*). De vraag van Leibniz luidt dan ook: waarom is er iets en niet niets? Dat leidt naar de vraag van de waarde. Het zou al voldoende zijn als het onderscheid tussen waarde en onwaarde kon worden gemaakt, want de mogelijkheid tot waarde is al een waarde en heeft aanspraak op zijn. Is er zoiets als waarde? Dat is de vraag. Alleen van een theorie van waarden, uit welke objectiviteit een *moeten zijn* voortkomt, gaat de verplichting tot verantwoording jegens het zijn uit.

Is *waarde* niet alleen maar subjektief? Nee, iets kan deugdelijk zijn voor een doel. Dat is weliswaar een relatieve waarde. De dingen hebben een doel. Daar kun je naar vragen. Waar komen ze vandaan? En wat is de waarde? De laatste vraag laten we liggen. Een hamer heeft een doel, maar dat is er ingelegd door de maker-gebruiker. Hij heeft geen doel in zich. Bij een gerechtshof is dat anders; dat is bezielde van zijn doel, ook in zich. Het willen van de instituuerende macht zet zich voort in de institutie. Maar het doel komt van de mens en het parlement als democratisch gebeuren overleeft niet de afschaffing van het parlement als institutie. Het schijnt dus dat de moderne overtuiging juist is: doel en zin komen van de mens en worden *geïmputeerd* (d.i. zij worden de dingen toegekend).

Deze konklusie bestrijdt Jonas. Hij doet het door een analyse van het lopen. Lopen is niet op behaviouristische wijze te reduceren tot een stimulus-response-systeem. Naar het *uiterlijk* is de causale zienswijze, de reductie tot cybernetica, voldoende en dan is de *binnenzijde*, die in het bewustzijn wordt ervaren, van donkere drang naar subjektiviteit en wil, een bedriegelijk ornament. Deze moderne reductie treft de ethiek in het hart. Volgens Jonas echter is lopen wel degelijk een handelen. In deze lichaamsbeweging vindt een werkelijke bepaling door doelen plaats, die objectief worden uitgevoerd door wie ze subjektief stelt. De vraag is of beneden dit niveau in het niet-bewuste zijn ook zoiets als doel aan het werk is. Dat is ongetwijfeld minder zeker.

Als voorbeeld hiervan kiest Jonas het spijsverteringsorgaan. Dat ziet er uit *alsof* het door doelen wordt geregeerd. Is dit *alsof* niet anders dan een terugprojectie van de subjektiviteit? Is het opduiken van subjektiviteit een radikaal nieuwe (dualistische) aangelegenheid of komt het (monistisch) uit de natuur op? In het eerste geval moeten wij een immateriële transcendentie aannemen; dat is ontologisch gewelddadig. Dus: subjektiviteit komt uit de natuur op? Dat is zo in de *emergent evolution* van Lloyd Morgan. Daar zijn het sprongen van kwalitatieve aard. Zo verbindt Morgan de voordeelen van het dualisme met die van het monisme. Maar hij wil aristotelische

teleologie vermijden. Hij wil van onderaf verklaren en dat leidt tot de absolute sprong, die een ontologische noodsprong is. Waar komt dat nieuwe vandaan? Niet van boven (dat mag niet) en niet van onderen (dat kan niet).

Jonas wil het waardevolle principe *nieuwheid* temperen door dat van continuïteit en wel een continuïteit van boven naar onder toe. Andersom dus dan de gangbare moderne continuïteit loopt. Hij ontdekt dan *doelcausaliteit* (finaliteit) ook in de voorbewuste natuur. Doel en zin zitten ook in het voorbewuste, ook in het stomme innerlijke van de stof dat een analogon van doel in zich bergt. Zo komt hij tot een gegeneraliseerde doelmatigheid in het deterministische causale netwerk. Dat is logisch houdbaar. Immers de subjektieve finaliteit gaat ook de weg der causale middelen. Er woont naast oorzaak ook doel in de natuur. Met het voortbrengen van het leven laat de natuur dat doel ook zien: het leven zelf. Het *'willen'* van de natuur is een boven-zich-zelf-uit-willen (tendentie). Er zit dus *doel* in de spijsvertering, d.w.z. het organische apparaat getuigt van het *Selbstzweck* van het lichaam: het leven. Zo is er een handelen van de natuur, arbeid naar iets toe. Dat is toereikend voor ons doel en voldoende om de ethiek te funderen.

Zo kunnen wij doorstoten van de doel-vraag naar de waarde-vraag. Dat wil zeggen: moeten wij het doel van het zijn bijvallen? Ligt er in het doel van de natuur een beslissing ter zake van de waarde? Is axiologie een deel van ontologie?

Tegenover de leus van het zijn, die zich in elk doel tegen het niet-zijn en voor het wel-zijn verklaart, is er geen andere leus. Dit is het eerste ja! Het ja van het leven tegen de dood, deze arbeid (stofwisseling) houdt ten bate van het leven het niet-zijn tegen. De natuur werkt aan haar zelfbehoud. Hoe wordt dat nu op het niveau van de mens tot plicht? Als het een zelf-opgelegd moeten (dus eigenlijk een willen) zou zijn, was er niet echt van moeten sprake. Afgezien van mijn neigingen moet dit goed de moeite waard zijn. En wel om der wille van dat goed zelf. Moraliteit heeft nooit zichzelf tot doel, maar het goede als zaak der wereld. Van de wereld gaat een appèl uit (niet *van* de zedenwet, wel: overeenkomstig de zedenwet). De rationele grond van de verplichting ligt dus in die zaak der wereld. Daar komen wij op terug. Voorlopig eerst even de subjektieve zijde: beantwoordt er een gevoel in de zin van een gevoeligheid voor, een affeerberbaarheid, aan dit moeten?

De ethische theorie tot nog toe biedt van alles aan: de platonische eros, de aristotelische eudaemonie, de kantiaanse eerbied, de joodse vreze Gods enz. Zij gaan uit naar het hoogste goed. Het is het onvergankelijke dat hier het vergankelijke aantrekt. Daartegenover zet Jonas: het gevoel van verantwoordelijkheid en dat heeft als object juist het vergankelijke. Het is even werkelijk als de summum-bonum-ervaringen. Juist het kwetsbare, behoeftige, onzekere, vergankelijke trekt ons aan en beweegt ons tot beschikbaarheid (disponibiliteit) zonder enige bezitsdrang. Dit staat dwars op de subjektiviteit van het existentialisme met zijn vrijheid van het

zelf. Waarop het aankomt zijn primair de *zaken* en niet de *toestanden* van mijn *wil*.

Dit gevoel van verantwoordelijkheid verdient een theoretische basis te krijgen. Wat is verantwoording? De legale en morele verantwoordelijkheid voor zijn eigen daden (het reeds gedane) is een voorwaarde van de moraal, maar zelf nog geen moraal. Er is een andere verantwoordelijkheid, die betrekking heeft op wat gedaan moet worden: een substantieel begrip van verantwoordelijkheid waarin het afhankelijke in zijn specifieke recht gebiedend en verplichtend wordt. De verantwoording van ouders voor hun (nog afhankelijke) kinderen kan hier model staan. Deze verantwoording heb je afgezien van instemming; zij is onherroepelijk en onopzegbaar. Zij is ook globaal. Anders dan bijvoorbeeld de verantwoordelijkheid in een ambt. Nemen wij als voorbeeld daarvan de politikus, die zijn verantwoordelijkheid zelf kiest, maar vervolgens niet meer zichzelf toebehoort, maar ondergeschikt is aan deze verantwoordelijkheid, die de *res publica* betreft. De ouderlijke verantwoordelijkheid is natuurlijk. De politieke is kunstmatig. De eerste wordt uitgeoefend in directe, intieme omgeving. De tweede krijgt vorm door het medium van organisatorische instrumenten. De ene geldt tegenover een object in het *vléés*, de ander tegenover een object in de *idee*. Is er ondanks deze grote verschillen wezenlijke overeenkomst?

Dat gemeenschappelijke laat zich samenvatten in drie begrippen: totaliteit, continuïteit en toekomst. Aan de ouderlijke verantwoordelijkheid wordt duidelijk, dat verantwoording verbonden is met het levende in zijn behoeftigheid, bedreigdheid. Wie zo verantwoordelijk zijn *kàn*, *moet* het ook zijn. Het hoort bij het mens-zijn. Het moeten ligt in het menselijk zijn. De mens is dus een moreel wezen (dat moreel of immoreel kan zijn). Het *dat-er-mensheid-is* wordt tot het ontologische gebod – het eerste gebod! – dat de mensheid moet blijven bestaan. De waardigheid van de mens als mogelijkheid moet er blijven (afgezien van alle optimistische of pessimistische balansen van geluk en verschrikking enz.). En daar komen dan die twee vormen van verantwoordelijkheid uit voort: de ouderlijke en de politieke. Wezenlijk is dan: de totaliteit van die verantwoordelijkheid. Mensenleven moet er blijven, opdat goed leven mogelijk zij. Macht is er terwille van deze verantwoordelijkheid. Het gaat om zorg en bijstand in toto. Jonas ziet een verschuiving van de verantwoording van de ouders naar de staat optreden (richting: paternalisme). Daar kun je verschillend over oordelen, maar het wijst wel op de aangewezen verwantschap.

Ouders zijn de voortbrengers van het kind. De staatsman is niet de schepper van de gemeenschap, maar is zelf door deze gemeenschap voortgebracht. Hij heeft plichten jegens wat hem (niet: wat hij) gemaakt heeft. Dat is een verschil. Maar er is wel de gemeenschappelijke toekomst in het kiezen voor wat na aan het hart ligt. Dat komt met de menselijke eindigheid overeen. Met de aanblik van het afhankelijke van het kind, komt bij de politikus overeen dat hij ook weet, dat het gemenebest niet vanzelfsprekend is, dat het kwetsbaar en bedreigd is. De verantwoordelijkheid is in

beide gevallen kontinu, want het menselijk leven speelt zich in de geschiedenis af en de zorg gaat dus door de tijd heen, de identiteit moet immers bewaard blijven. Overigens geraakt de ouderlijke verantwoordelijkheid bij het opgroeien van het kind tot volwassenheid steeds meer in een politieke horizon, is deze verantwoordelijkheid van oorsprong prievaat.

Het gaat echter bij de verantwoordelijkheid vooral om de *toekomst*. Juist wat de verantwoordelijke niet meer verantwoord kan in zijn werkingen is voorwerp van zijn zorg: de existentie van de mens (kind of burger) in haar eigen oorzakelijkheid. De verantwoordelijkheid heeft deze toekomstige existentie mogelijk te maken, open te houden. De hoogste vervulling van de verantwoordelijkheid is: haar afdanking ten bate van wat nog niet is, maar welks worden zij gediend heeft. *Verantwoordelijkheid is het morele komplement van ons ontologische tijdelijk-zijn.*

Het doel van de opvoeding is het volwassen-zijn. Van de geschiedenis evenwel kunnen wij niet in termen van groei, in termen van kind-zijn, rijpheid, ouderdom spreken. Nog gevaarlijker is het de geschiedenis tot nog toe als voorstadium tot de utopie te beschouwen. De geschiedenis is geen geprogrammeerd uitgroeien van het voorlopige tot het definitieve. De nomade is geen nog-niet-landbouwer. De mensheid was nooit minder 'af' dan zij tegenwoordig is, ook nooit meer. Waar het wel om gaat is het grijpen van de historische kansen en mogelijkheden, die onderkend worden eigenlijk zonder vóór-weten. Ook het marxisme is geen vóór-weten, wel een theoretische doelstelling. De kans tot revolutie werd van te voren heel anders geschat dan zij uitpakte. Bij prognose in de zin van extrapolatie stijgt het getal van de onbekenden met de inventaris der bekende grootheden. Daartegenover is het marxisme een spekulatieve theorie, een wereld-historische prognose op rationele grondslag: de geschiedenis van de klassenstrijd is een voorgeschiedenis; de eigenlijke geschiedenis vangt aan in de klassenloze maatschappij. De politieke wil moet zich identificeren met de historische wetmatigheid. Dan is meteen de kloof tussen zijn en moeten overbrugd. Deze integrale theorie staat of valt met haar waarheid, zij is niet korrigeerbaar zoals een analytische methode.

Uiteraard zijn er zich zelf vervullende profetieën: theorieën die zelf kausale kracht krijgen. Zo heeft het marxisme zijn invloed en werking door de grote wenselijkheid van zijn doel. Vaak ontkennen en miskennen de marxisten hun eigen grootheid, die gelegen is in zedelijke verontwaardiging, medelijden, liefde tot gerechtigheid, hoop. Die hartstocht is de aantrekking ervan en niet de historische noodwendigheid als leerstuk. Want dat noopt de marxisten steeds weer om de omweg achteraf tot program te verklaren anders zouden zij de waarheid van de theorie niet kunnen handhaven.

Hoe ver reikt nu politieke verantwoording in de toekomst? De staatskunst is verantwoordelijk daarvoor dat er in de toekomst staatskunst mogelijk blijft, d.w.z. dat er ook dan verantwoordelijk handelen blijft bestaan. Door de grote dynamiek van de moderne tijd blijft er veel open wat de

toekomst betreft al zijn onze prognose-mogelijkheden ook veel groter. Wij weten veel meer en toch minder! De waarschuwendende prognose moet dus heel ernstig worden genomen. De blamage van de alarmisten (het liep weer goed af) is eigenlijk hun verdienste (denk aan Jona!). De noden van het ogenblik hebben prioriteit (behalve bij erbarmingsloze regime's, die alles opofferen aan het einddoel), maar toch zo – als het goed is – dat men zich bewust is dat de idee van de mens op het spel staat, d. w. z. wij staan in de horizon van toekomstige mens(elijk)heid. De aard van ons handelen (de grote technische macht) is zo veranderd, dat onze verantwoording een ongekende actieradius in de toekomst heeft. Dat kwalificeert onze verantwoordelijkheid.

In de overgeleverde moraaltheorieën speelt de verantwoordelijkheid geen centrale rol. Waarom niet! Antwoord: de tijden waren stabiel, men kon met hetzelfde rekenen. Dan heersen in de ethiek de deugden! Het eigenlijke lag ook niet in de horizontaal, maar in de vertikaal (eros), in de richting van het summum bonum. Verantwoordelijk is men in de horizontaal: wij hebben geen dorst naar eeuwigheid, maar naar toekomst voor de mensen, dat is naar tijdelijkheid. Daar past het streven naar het volkomene niet in. Bij Kant wordt de ethiek losgemaakt van de *zuivere* rede en de kausaliteit, zij betreft alleen de gezindheid. Zij krijgt alleen nog een quasi-eschatologische horizon (het postulaat van de onsterfelijkheid spreekt daarvan). Hegel doet dan de stap naar de radicale immanentisering. De regulatieve idee wordt konstitutief: de list van de idee heerst in de dynamiek van de geschiedenis. Marx zette dat op zijn voeten: de klassenstrijd is de dynamiek. Zo kwam het echter wel tot verantwoordelijkheid voor de historische toekomst in het teken van de dynamiek. En die moeten wij als post-marxisten waar maken. Alleen het streven naar het volkomene (erfenis uit de vertikaal) moeten wij loslaten.

Jonas keert de zin van Kant: *du kannst, denn du sollst*, om. Tegenwoordig is een exorbitant kunnen ons deel: wij kunnen, dus wij zullen ook *moeten*. Omdat je kunt doe je en doende krijg je steeds meer verantwoordelijkheid. Zeker voor een tijd moet hij streven naar volkomenheid (al was het alleen maar van de gezindheid) wijken voor de vulgaire plichten die ons door onszelf als kausaliteit in de wereld worden opgelegd. Voorlopig zijn wij in de macht van de horizontale dynamiek die wij zelf ontketend hebben. De macht verknoopt willen met moeten en zo komt de verantwoordelijkheid centraal te staan.

Het kind is het oerobject van verantwoording. In de jonggeborenen hebben we een '*zijn*' dat een '*moeten*' voor anderen immanent en klaarblijkelijk inhoudt. Maar dan moet je de volle zaak zien en loskomen van het bijgehoof der natuurwetenschap (en haar reductiefilter). Er zijn ook minder indringende voorbeelden te geven. De belangrijkste zijn de *toekomstigen*. Wij zijn hun de mogelijkheid tot existentie schuldig en geen bepaalde inhoudelijke werkelijkheid. De zuigeling blijft de archetypische evidentie voor wat verantwoordelijkheid is. In de voortplanting zit de toezegging de zuigeling tegen het terugvallen in het niets te beschermen. In elk kind

begint de mensheid in het aangezicht van de sterfelijkheid opnieuw. Dit is geen *verdrag*! In de zuigeling laat zich duidelijk zien, dat de plaats der verantwoording het zijn is dat in wording begrepen is en aan bedreiging met ondergang prijsgegeven is. Verantwoording hebben wij niet sub specie aeternitatis (uit het gezichtspunt der eeuwigheid), maar sub specie temporis (uit het gezichtspunt der tijdelijkheid).

De *soort* is in de natuur egoïstisch. De mens echter ontdekt in de loop van dat proces de eigenwaarde van de natuur, waardoor overmatige roof onmogelijk is: het bedreigt hemzelf. En alle anderen! De mens is een storing in de natuur (vanuit de natuur). In zijn morele begaafdheid zit een onzekere compensatie voor deze storing. Macht plus rede moet tot verantwoordelijkheid leiden. Het neen tegen het niet-zijn wordt tot eerste plicht. Dat leidt tot een ethiek van het behoud, van het bewaren en beschermen (en niet meer van vooruitgang en vervolmaking). Wij moeten de voorwaarden voor het menszijn redden in een toereikende natuur. Het *ja* tot het zijn heeft voorlopig de gestalte van een *neen* tegen het niet-zijn. De catastrofe van ons te grote succes bedreigt ons. De groeiende bevolking dwingt ons tot een expansief meer en meer. De techniek is een macht die tot onmacht leidt. Wat nodig is, is *macht over de macht* te krijgen, d.i. onder de dwangmatigheid van de macht uit te komen. Er zijn drie graden van macht. Eén: macht over de natuur. Twee: de macht daarvan uitgaand die de gebruiker bedreigt. Drie: de macht om die macht te controleren. Die derde macht is onze plicht. Vooral nog lijkt het zo, dat deze macht over de macht eerder onder het kommunisme is te bereiken dan onder kapitalistische verhoudingen. Is dat echt zo?

Het marxisme is een indrukwekkende conceptie van horizontale toekomst-verplichting, maar in zijn spits helaas utopisch. Ook marxisme gaat uit van de praemisse van de industrialisering. Door de hoge prijs, die dankzij de industrie te behalen viel, werd de proletariër getrokken. De overvloed door de techniek bereikt is een wezenlijke faktor in het socialisme. Alles onder het principe der hoop, niet onder dat van de vrees. Kan het marxisme van bringer van heil tot afwender van onheil worden? Dan moet er afstand worden gedaan van de utopie, maar het organisatie-principe moet behouden blijven. Is echter de werking van dat organisatie-principe niet afhankelijk van de kracht der utopische verwachting?

Jonas zet een redenering op bij wijze van eerste poging die hij later weer kritiseert. Het socialisme heeft een grotere rationaliteit in het beheer van de erfenis van Bacon. Centrale planning, konkurrentievrije staats economie, uitschakeling van het winststreven. De behoeftemaatstaf is een betere voorwaarde voor rationaliteit dan de winstmaatstaf. Er is ook een voordeel in de totale regeermacht. Want dan zijn maatregelen mogelijk die de betrokkenen zichzelf niet zouden hebben opgelegd. En zulke tegen het direkt belang ingaande maatregelen zijn terwille van de toekomst nodig. Jonas is voor verlichte tirannie, want alleen een élite kan verantwoording op zich nemen, Daar moet dan een zeker moraliseren bijkomen, een ascetische moraal. Ook daar heeft het marxisme een voor-

sprong. Het credo van de publieke moraal is daar, voor het *geheel* te leven. Maar is deze geest van askese te handhaven, als de hoop vervuld is of als zij gefrustreerd is? Als hij bereikt is, is hij alleen materieel bereikt (de industriële prijs is binnengehaald). Het kapitalisme heeft ook een ascetische periode gehad. Daar is niets meer van over. Soms lijkt het dat alleen een nieuwe religie ons redden kan, maar die is onbereikbaar, en moet dus buiten beschouwing blijven. Bovendien hebben de kommunistische landen niet bewezen, dat zij ook tot ascetiseren bereid zijn terwille van de armen dezer wereld elders. Toch zou het kunnen zijn dat het marxisme een antwoord heeft op de aangebroken klassenstrijd van de naties in de wereld, hoewel hun nationale politiek daarvan nog geen tekenen vertoont.

De vraag luidt dus of een enthousiasme voor de utopie omgezet kan worden in enthousiasme voor matiging. Jonas schrikt zelfs voor de gedachte van vals bewustzijn (illusie) terwille van de matiging niet terug: utopie als enthousiasmerende mythe! Wedden dus op de vrome leugen. Op deze wijze wil hij wel een lans breken voor *Prinzip Hoffnung*. De gelijkheid bij de kommunisten overigens neemt de verdenking weg dat we zouden moeten matigen terwille van de geprivilegieerden. Gerechtigheid is voorwaarde voor de mogelijkheid van affektieve matiging. Socialisme is een betere garantie voor billijkheid. Zo moeten wij – tegen onze zin in – kiezen voor een bepaalde vorm van tirannie, namelijk de socialistische.

Is het nodig met illusie en schijn te werken? Worden de mensen zo niet onderschat? De grimmige waarheid kan misschien ook zijn werk doen! Laten we proberen de voorgaande eerste poging te kritiseren. Is het winstprincipe weggefallen in het kommunisme? Is er niet een soort kollektief winstprincipe ten koste van andere delen van de wereld? De koëxistentie met het kapitalisme spreekt ook een woord mee, bijv. in de bewapeningswedloop. Ook het socialisme staat voor de grens van de groei. En dat is voor het marxisme moeilijk, want diep in het marxisme zit een kultus van de techniek en haar vooruitgang, die met een extreem antropocentrisme wordt verbonden. De techniek schept de voorwaarden voor de menswording van de mens. Dat is voor onze vraag niet hoopvol. De gevaarlijkste verleiding is tegelijk de nobelste, namelijk de utopie. Die utopie is méér dan dat er voldoende zal zijn voor ieders behoefte en dat gerechtigheid heerst. Het gaat tenslotte om de klassenloze maatschappij waarin het menselijk wezen aan het licht zal komen. Die utopie blokkeert het zien van de gevaren der techniek.

Nietzsche heeft zijn mond vol van de Uebermensch, maar zegt geen woord hoe hij konkreet kan worden. Het marxisme schept de voorwaarden en weet de weg! De burger van de klassenloze maatschappij zal cultureel en moreel de meerdere zijn van de huidige mens. De drijfveren tot geweld, wreedheid, jaloezie, hebzucht en bedrog zullen worden weggenomen. Dan bloeit het schone op. Maar de mensen schijnen die objektieve ethiek niet te verinnerlijken. Niemand gelooft erin, zeker de staatspolitie

niet, maar ook de partijleiding niet meer, laat staan voor zover die ook de staatsleiding vormt. De druk van die utopie moet van de techniek af. De utopie is een vals ideaal.

De utopie vraagt meer, terwijl matiging geboden is. De mythe van de utopie heeft wonderen gedaan in de geschiedenis. De ethiek is niet zo *meetbaar* als de natuurwetenschap en daarom gaat het op dat niveau mis. Het individu kent tot zijn dood geen eind aan rijping. Maar in de geschiedenis is het anders. Daar brengt winst tegelijk verlies. De techniek gaat vooruit tegen de prijs van specialisering – de enkeling weet steeds minder! De wetenschap werd tot doel in zichzelf en de vooruitgang – niet meer zedelijk gestuwd – leidde tot banaliteit, vulgariteit. Hoe dichter we bij het zedelijke komen, des te minder kunnen wij van vooruitgang spreken. Techniek schept geen zede, allerminst onder despotische verhoudingen, waar verraad, huichelarij tieren, want deugd heeft er een veel te hoge prijs. Het uitbuitingssysteem is slecht voor slachtoffer en begunstigde. Armoede *démoraliseert*. Maar overvloed ook.

Kant heeft de staatsfilosofie veranderd. De antieken stelden zich de staat voor als kweekplaats van deugd. Kant zegt: de beste staat is die, die al zou hij uit duivelen bestaan, toch goed zou funktionieren. Moeten we terug naar de antieken? Laten we wel bedenken: deugden bloeien in vrijheid. Daarom is een vrijheidssysteem zedelijk preferabel. De zedelijk goede zijn de precare systemen, die ongeschikt zijn voor utopie. Maar stabiliteit is beter dan instabiliteit en welvaart voor allen beter dan '*zwem of verdrink*'. De utopie verdraagt geen instabiliteit en geen halfheid. Zij kan niet liberaal zijn. De realistische weg naar de utopie gaat langs lijnen van paternalisme en autoritarisme. Voor Plato was de utopie nog alleen maar een ideële grondbezinning op het politiek na te streven ideaal. Voor het marxisme is zij een reëel nastreefbaar en bereikbaar doel geworden, te verwezenlijken door revolutie; als bewust en gewelddadig ingrijpen in de gang der dingen terwille van de te openbaren nieuwe mens.

Een positieve inhoud van de klassenloze maatschappij geeft het marxisme terecht niet. Dat kan niet. De toestanden zijn immers niet zo. Plato wist wat hij als ideaal zag, maar liet het *komen* in het donker. De marxist weet van het komen, maar laat de inhoud in het donker. Voor de verdoemden der aarde was de utopische droom eigenlijk overbodig. Het werkelijke industrieproletariaat is gepacificeerd. De radikale idealisten hebben hun bondgenoten in de ontwikkelingslanden. Het ontbreekt ons echter aan wereldwijde visie, de zelfzucht overheerst nog. Wat gevergd wordt is niet onzelfzuchtige goedheid, maar verlichting, verbreding van visie tot wereldwijde maat. De oplossing ligt in een *terug* van de bevoordeelde landen. Dat zal op weerstand stuiten, die vrijwillig (liefst!) of anders onvrijwillig moet overwonnen worden. Het probleem is echter: er is technische vooruitgang nodig om de gevolgen van de technische machtsusurpatie te overwinnen. Er zit iets dwangmatigs in de techniek. Dat is het kernprobleem van onze ethiek der toekomstverantwoording. De betovering der utopie zou ons in de weg staan bij het subtiele oplossen van deze spanning. Alleen

in naam van zoiets totaal als de utopie kun je revolutionair geweld ontketen. Maar de utopie is niet geloofwaardig. Wij zullen in vrijheid afscheid van de utopie moeten nemen. De utopie is niet mogelijk en niet wenselijk. Eerst een paar woorden over de *onmogelijkheid*. De natuur heeft grenzen aan zijn tolerantie. Met kunstmest kun je ook niet alles bereiken. Het is een middel dat onder de wetten van winnen en toepassen van energie in een gesloten planeetsysteem valt. Grondstoffen mogen onuitputtelijk schijnen, de grens van winning en gebruik liggen bij het energieprobleem. En onbeperkt energiegebruik leidt tot een groot afvalprobleem en tenslotte tot de warmtedood. Kernfusie biedt geen uitkomst, ook al zouden wij erover beschikken, wat nog niet het geval is. Trouwens: zij geeft wel geen afval, maar het broeikas-effect, de wet der entropie blijft gelden in een gesloten systeem, ook voor kernfusie. Bij alle arbeid komt warmte vrij, die wij niet aan het heelal kwijt kunnen. Dus wordt het heter en heter. Er is dus een duurzaam gebod tot spaarzaamheid in energiegebruik en dat betekent een veto tegen utopie. Er is alleen vooruitgang met grote voorzichtigheid mogelijk. Dat verdraagt zich niet met utopie.

Vervolgens een paar woorden over de *onwenselijkheid*. Er zijn twee kanten aan. De positieve: de inhoud van de utopie. De negatieve keerzijde: de leer dat de geschiedenis tot heden alleen maar voorgeschiedenis is. De positieve inhoud is bij Marx: ieder naar zijn bekwaamheden, ieder naar zijn behoeften. Het gaat in de utopie om doelloze, vrije arbeid. Bloch spreekt van vrije tijd (wat de Grieken *schola* noemden en in het Duits heet *Musse*). De aarde is zo verbouwd dat er niets meer te werken valt. Dan wordt het stokpaardje tot beroep. Een toenemende vergeestelijking van de arbeid zal er ontstaan. Maar, zegt Jonas, de reducering van het fysieke tot uniforme restprestaties reduceert het aandeel van de geest aan de arbeid. Wat werkelijk zal groeien is de tegenstelling tussen werk en niet-werk. Dat komt niet door het kapitalisme maar door de technologische vervreemding. Voor hobby als beroep zijn leraren nodig die leiding geven. Maar '*alleen-maar-hobby*' is iets anders dan dat wij door vrijetijdsbesteding bijkomen van onze zware arbeid. Het rijk van de vrijheid wordt zo gescheiden van het rijk der noodzakelijkheid. En dat soort vrijheid is geen echte vrijheid, maar leegloop. Er zal een verlies van spontaneïteit optreden en door de leraar, de leiding, zal de hobby plicht worden, lege plicht, die eindigt in de verveling (het tedium der monniken), maar ook in onvrijheid. Want zonder noodzakelijkheid is er geen vrijheid. Kunnen dan misschien de tussenmenselijke betrekkingen voor vervulling zorgen? Volgens Jonas kan de personale sfeer niet los van de arbeidsfeer gedijen. Altijd feest is geen feest. In de humanisering van de natuur kan hij alleen maar mooiprakterij zien, want bedoeld is onderwerping van de natuur door techniek, verbouwing van de planeet. Bloch heeft de paradox niet gezien: de wilde natuur is humaan en de dienstbaar-gemaakte is inhumaan. De utopie kortom is niet wenselijk.

De negatieve keerzijde bevestigt dit oordeel. Bloch zegt: is de eigenlijke mens er al? Nee, wel de droom! Bij Aristoteles ging het in de entelechie

om de weerkerende aktualisering van zijnsprogramma's in een kant en klaar universum. Bij Bloch is het universum onaf! Het hoogste in de geschiedenis tot nog toe is het vóór-afschijnsel van het recht (de utopie). Het is een nog-niet-zijn. Volgens Jonas echter hoort het *nu reeds* tot het tweeduidige van de mens: elk hebben heeft zijn begeren, elke vrijheid zijn verzoeking, elk geluk zijn keerzijde. Dat is de droom van de menselijke eigenlijkheid. Het tegenwoordige is bij Bloch altijd nog-niet, maar het is in werkelijkheid volledig geldig in zijn dubiositeit. Wij moeten van het verleden leren wat de mens is en van daaruit toekomst ontwerpen. Het subjekt vindt *zijn* predikaat niet, want geen predikaat belichaamt teleologisch een doel dat in zijn natuur is aangelegd. De natuur van de mens is open voor goed en slecht. Dat betekent de plicht om de omstandigheden gunstig te maken zodat de kans tot het goede en humane optimaal is. Wij moeten de eis van gerechtigheid, goedheid en redelijkheid vrijmaken van het lokaas der utopie.

De kritiek van de utopie was ten diepste kritiek van de technologie. Wij staan voor de noodzaak, een alternatief te vinden voor de postbaconistische, prometheïsche euforie: wij moeten de vooruitgang teugels aanleggen. Wij zijn gevangenen van door ons zelf begonnen processen. De geest van verantwoordelijkheid gelooft niet in onvermijdelijkheid. Tegenover het principe van de *hoop* zetten wij het principe van de *verantwoordelijkheid*. Niet het principe van de *vrees*; wel hoort de vrees tot de verantwoordelijkheid; de hoop trouwens ook. Wat wij te zoeken hebben is het *evenbeeld*: de *eerbied* voor dat wat de mens was en is en het *terugschrikken* voor wat hij worden kan. Wij mogen vanwege de toekomst het heden niet schenden. De middelen moeten de mensen van de eigen tijd niet schaden. Het heden van de erfenis is zaak van elk moment, zonder pauze, – het openhouden van de mogelijkheid van het humanum, de integriteit van het *evenbeeld*. Het evenbeeld heeft aanspraak op zijn dragers – en daar moeten wij open voor blijven, nu en in de toekomst. Dat moeten we *heel* houden. Dat is geen utopie, maar een bescheiden doel van onze verantwoordelijkheid. Tot zover de zo getrouw mogelijke weergave van Jonas' boek (dat bijna 400 blz. dik is). De lezer zal begrijpen, dat deze verkorting niet anders mogelijk was dan tot schade van dit rijke boek. Maar ik hoop toch de grote gedachtengang zuiver te hebben naverteld. Mijzelf deed het wel de structuur van het boek beter doorgronden. In zoverre kan mijn verhaal een leidraad zijn voor hen, die aangetrokken door de geboden stof, het boek zelf gaan lezen. Het is ongetwijfeld de moeite waard.

Overgaande naar een kritische bespreking, wil ik beginnen met de lof. Jonas heeft ons een grote dienst bewezen met deze publikatie. Inderdaad heeft de prometheïsche euforie, die zo kenmerkend is voor de geest van de Verlichting, ons in de situatie gebracht van de tovenaarsleerling die de ontketende technische macht onmogelijk meer weet te beheersen. Wij worden ten dode bedreigd door de krachten die wij hebben opgeroepen en er is geen weg terug. Wij zullen verantwoording moeten nemen voor wat

wij hebben aangericht. Daarbij is de eerste prioriteit, dat de mensheid overleeft en in de toekomst ook in kwalitatieve zin zal kunnen bestaan. Dat Jonas probeert zijn ethiek zo te funderen, dat zij algemeen inzichtelijk en verbindend zijn kan, is een goede zaak. Zo vermijdt hij alleen maar een loze kreet te slaken; hij overtuigt ons niet alleen van de noodzaak tot een nieuwe ethiek, maar legt ons ook een mogelijk ontwerp voor. En wel een ethiek, die in alle voorlopigheid op de feiten vooruit poogt te zijn, geen moralisme, maar een heuristiek van de vrees, die wij rationeel volgen kunnen en beamen. Hij toont de moed zich niet als zachte heelmeester te presenteren, als vriendelijke modearts der nobele zielen, maar als een leermeester die uiterst onwelkome diagnoses luidop bij name durft te noemen en die paardemiddelen, zo nodig, niet schuwt.

Als ik nu ga kritiseren, is dat om mijn erkentelijkheid vorm te geven, niet om af te breken, maar om op te bouwen. Ik kom nauwelijks boven kritische vragen uit en zal alleen hier en daar naar eigen opvatting verwijzen om te laten zien, welke wegen mij begaanbaar lijken.

Het principe, dat centraal staat is, dat van de verantwoordelijkheid. Uiteraard is de titel van het boek – *Prinzip Verantwortung* – geformuleerd als kritische pendant van Ernst Blochs *Prinzip Hoffnung*, dat door Jonas (als geniaal werk van het enfant terrible der utopie) wordt verworpen. Voor Jonas is de noodzakelijke voorwaarde van utopisch denken in het marxisme een ongebreideld gebruik der technologie, en dat is meteen de reden om de utopie te verwerpen. Hij stelt er het principe van de verantwoording tegenover.

Hoewel Jonas over dit principe aanvankelijk concreet spreekt, als hij het aan het archetype van ouder en zuigeling laat zien, wordt het betoog al spoedig abstrakt. Dat kulmineert in de op zichzelf prachtige definitie: *verantwoordelijkheid is het morele komplement van ons ontologische tijdelijk-zijn*. Dat komt ook overeen met zijn (zeker niet onjoodse) visie op het kind, dat de vernieuwing en voortzetting van de menselijke soort is onder de omstandigheid van de eindigheid. Zo kan hij vanuit die direkt voor dit kind in globo gevoelde totale verantwoording doorstoten naar onze verantwoording voor de mensheid in de toekomst, kwantitatief en kwalitatief. Dat is niet ongeoorloofd, maar gaat mij wel te snel. Erachter zit de behoefte een ontologie en metafysika te bieden, waarover ik nog te spreken kom. Vooralnog zou ik toch een breder concreet spreken over onze verantwoording voor de kwetsbare, bedreigde, aan verderf en dood prijsgegeven medemens willen horen. Wel horen wij één en andermaal over het proletariaat, maar voorzover het er zo aan toe was, dat het niets had te verliezen en alles te winnen, zijn de zinnen meestal in de verleden tijd gesteld. Over de internationale klassenstrijd der naties wordt alleen globaal gesproken. De concrete ellende van de mensen in de derde wereld komt niet expliciet, niet indringend aan de orde. Zeker niet zo indringend als de technologische apocalyps die wij als wij geen verantwoording nemen tegemoet gaan. Kennelijk heeft dat voor Jonas de eerste prioriteit. Zonder hem te willen tegenspreken, acht ik het probleem van de gerech-

tigheid van even hoge prioriteit als dat van de technologie, zo niet van nog hogere. Het is daarom dat ik een konkreter, minder snel naar het ontologische uitwijkend, spreken over onze verantwoording voor de konkrete naaste wenselijk zou hebben gevonden. Het had deze problematiek in de aandacht kunnen brengen.

Hiermede hangt samen, dat het marxisme geheel in de toonsoort van de utopie wordt gezet, met een revérence naar Bloch. Die interpretatie van het marxisme deel ik niet. Naar mijn stellige overtuiging is de sprong naar het rijk der vrijheid iets dat zich, ook bij Marx, onttrekt aan de wetmatigheden der geschiedenis, die hij door analyse van de economie heeft blootgelegd. Marx is anti-utopist, niet alleen laat hij de inhoud van de utopie in het donker (wat Jonas toegeeft), maar ook wijst hij niet aan langs welke lijnen zij zou komen. Hij spreekt uitsluitend over de noodzakelijke voorwaarden, die te vervullen zijn om de retardatie in de geschiedenis op te heffen. En die voorwaarden liggen zeker niet in de eerste plaats in een ongebonden ontwikkeling van techniek en economie, maar vooral in andere eigendoms- en machtsverhoudingen, waardoor uitbuiting, belediging en knechting ophouden. Het rijk der vrijheid is bij hem mijns inziens praktisch niet meer dan een asymptotisch te naderen limiet. Misschien heeft hij inderdaad gevoeld, dat er enthousiasmering uitgaat van deze idee. Veel meer dan een mythe is zij voor hem niet.

Het hart van het marxisme – dat ziet Jonas weer scherp – klopt in zijn zin voor gerechtigheid, zijn bewogenheid over het lot van de massa der mensen. Inderdaad werd de massa getrokken door de mogelijke prijs, die de industrialisatie bood. Nog werkt het marxisme in de ontwikkelingslanden niet als een utopie, maar veeleer als een bruikbare (zij het wellicht aan revisie toe zijnde) theorie van fundamentele sociaal-economische en politieke verandering. De bevrijdingstheologen maken er in die zin gebruik van en niet anders. Dat had duidelijker moeten worden.

Hier wreekt zich dat Jonas, *afgezien van de religie*, een algemeen inzichtelijke basis in een rationele ontologie en metafysika aan zijn ethiek wil geven. Daardoor doet hij de religie te kort. (Ik gebruik het woord religie hier in zijn zin; zelf zou ik liever van geloof spreken). Hij stelt dat de metafysika altijd al voor het geloof heeft kunnen zorgen. En als je in het geloof, in de religie begint, dan zoek je toch ook begrip, zodat je ook de metafysika wel moet omhelzen. De metafysika is dus mensheidsbreed, de religie (helaas) niet. Ik vraag mij af of dit juist is. Het zou ook wel andersom kunnen zijn, als ik de moderne godsdienstwetenschappers mag geloven (geen maatschappij waar ter wereld ook is zonder mythen en ritén). Metafysika en ontologie zijn vruchten van Europese filosofie, meen ik, en zouden wel eens een beperktere actie-radius kunnen hebben dan de religie.

Wij laten dit terzijde en vragen ons af, welke kansen Jonas verspeelt door niet wat meer in te gaan op de mogelijkheden van een religieuze fundering of – zoals ik het hier liever zeg – een fundering in het geloof. Ik wil dit laten zien aan de hand van passages in het boek, waarin de religie kort ter sprake komt.

Als Jonas over het recht van het kleine kind op aandacht en verzorging spreekt, zegt hij: in het kind vangt de schepping in de tijd opnieuw aan en – konsekwent – het recht van het ongebornen kind kan eigenlijk alleen religieus gefundeerd worden, als het recht van de Schepper op zijn scep-sel. Verder merkt hij op, dat de ethiek nauwelijks zonder de kategorie der heiligheid en de daarmee in het subjeekt korresponderende *Scheu* (eerbied, respekt, vreeze) kan. Zonder deze eerbied voor het heilige zouden wij aan de (gevolgen van de) *Aufklärung* te gronde gaan. Tot uiting moet deze eerbied vooral komen in het respekt voor het *evenbeeld* (waarmee Jonas zonder meer de religieuze kategorie van de mens als beelddrager van God bedoelt). Kortom, een paar maal vraagt Jonas zich af, of een fundering zonder de religie wel mogelijk is. Ik heb er respekt voor, dat hij het zonder religie probeert uit zorg voor de algemene toegankelijkheid van wat hij stelt, maar denk toch dat hij daarmee slachtoffer wordt van een modern misverstand jegens de religie. En laten we wel bedenken (Jonas wijst daar wel op), dat metafysika en ontologie voor het aangezicht van de moderne, wetenschappelijke reduktie evenmin bestaan kunnen. Wellicht nog minder, omdat ook zij religieuze uitingen zijn die zichzelf als zodanig vaak niet onderkennen en zeker niet willen laten kennen. Deze dubbele illusie maakt eigenlijk nog minder kans dan de kinderlijke, enkelvoudige 'illusie' van de religie zelf.

Er is bij Jonas ook enige onzekerheid te bemerken of zijn ethiek zich rationeel laat funderen en vooral of de gegeven argumentatie echt overtuigend, ook in de lagen van de gevoelsmatige motivatie, werkt. Niet voor niets speelt hij met de zeer gevaarlijke gedachte, dat een autoritair systeem, een hard organisatieprincipe als dat van het reële kommunisme, wellicht geschikter is om deze ethiek door te drukken. Zelfs overweegt hij de utopie als illusie, als nuttig bedrog, althans als vals bewustzijn of ook mythe te laten bestaan en niet rationeel te destrueren om zo aan een motivatie tot askese te komen. Deze noodspiong lijkt mij het gevolg van het opgeven der religie als mogelijke basis. Dat de rationele metafysika te kort moet schieten is geen wonder, want is het niet juist de ratio der verlichting en het reducerende natuurwetenschappelijke en technische denken in het voetspoor der Verlichting, die de metafysika hebben uitgeschakeld, niet minder (eerder meer) dan zij het de religie deden. Uiteraard zijn deze harde gedachten bij Jonas geen laatste ernst. Hij komt er half en half op terug, maar er blijft toch hangen: desnoods zó, als het niet anders kan.

Liggen hier diepere verbanden? Ik denk van wel. Ergens zegt Jonas, dat Hegel en Marx de wending naar de geschiedenis gemaakt hebben, maar beide direkt met de volkomenheid als perspektief. Jonas wil die wending ook maken maar minus de utopische gedachte der mogelijke volmaakt-hheid. Hij acht dat laatste een onwelkome, gevaarlijke erfenis uit de vertikaal. Toch wil hij ook niet terug naar Kant, die naast de kausale samenhang een niet-kausale, kwasi-eschatologische finaliteit stelde terwille van de ethiek (onsterfelijkheid als postulaat). Jonas wil het aksent leggen op de tijdelijkheid, de kwetsbaarheid van het historische menszijn, op de bedrei-

gingen en van daaruit op de afwending daarvan door zorg en verantwoording. Hij wil de finaliteit van de zorg voor een kwalitatief menszijn ook in de toekomst inbouwen in de causale samenhang. Dat is logisch niet onhoudbaar want doelen worden verwerkelijkt via de weg der causale middelen. Hier kunnen wij in meegaan. Alleen – zo hebben we gezien – is het de vraag of Marx echt heeft vastgehouden aan de utopische gedachte (die wordt m.i. eerder pro memorie uitgetrokken). Belangrijker is, dat juist door het merendeel der bevrijdingstheologen wordt vastgehouden, dat bevrijding slechts een analogie is van de totale verlossing en dat die laatste niet in onze hand staat. Het streven is dus niet gericht op volkomenheid, maar op een minder in de weg staan van het komen van het Rijk Gods, een oprichten van tekenen van het Rijk en niet het stichten ervan. Vanuit dit gezichtspunt heb ik zelf (niet ongelijk aan Jonas) ook altijd Bloch bekritiseerd. Het zou wel eens kunnen zijn, dat de gedachte van volkomenheid die wij bewerkstelligen in de geschiedenis (en die dan het excuus wordt voor zware gewelddadigheid) alleen te vermijden is, als wij de eschatologische verwachting in de zin van het geloof niet loslaten.

De gedachte, dat het in de geschiedenis om de tijdelijkheid, de kwetsbaarheid, de dreiging gaat en de zorg en verantwoording daarvoor, spreekt mij zeer aan. Zij is ook bijbels. Evenals trouwens de gedachte, dat de onheilsprofeet meer geloof verdient (zelfs als hij zich blameert) dan de heilsprofeet. Ook: de gedachte dat ethiek sub specie temporis zijn ernst krijgt en sub specie aeternitatis tot onernst wordt, is m.i. bijbels. Deze drie gedachten hangen samen. De onheilsprofeet wijst op de dreigingen en verschrikkingen die over het *tijdelijk* bestaan van *kwetsbare* mensen door de menselijke *schuld* veroorzaakt, hangen. Daarom was het konsekwenter geweest, als Jonas niet met de verantwoordelijkheid was begonnen, maar heel reëel met de schuld, die wij reeds op ons geladen hebben (de hypotheek die op de geschiedenis rust) om van daaruit konkreter, in het aangezicht van de slachtoffers nu en in de toekomst over verantwoording te spreken in termen van liefde en gerechtigheid. Zo'n begin echter is alleen mogelijk als wij in de vergeving staan. Anders slaat altijd de noodlotsstemming toe en/of de *après-nous-le-déluge*-lichtzinnigheid. Het blijft voor mij zeer de vraag, of de goedheid van God, afgezien van God in Christus zelf, uit de vitaliteit van de natuur, uit haar *Zweckhaftigkeit*, uit de leus van het ja tegen het leven, is af te lezen. Ik kan dat wel herkennen vanuit het geloof, maar niet zonder geloof beamen. Zeker niet dwingend. En daar gaat het Jonas om. Daar twijfelt hij evenwel ook aan. Terecht. Ik geloof niet, dat de volkomenheid als perspectief alleen als erfenis uit de platonische gedachte van het *summum bonum* en zijn subjektieve pendant *eros* is te verstaan, maar dat zij nog veel meer een perspectief is in de geschiedenis van Godswege, waardoor tijdelijkheid tot geschiedenis in gekwalificeerde zin wordt. Als wij dat niet durven hopen, vervallen wij aan de mismoedigheid. Vrees en hoop zijn niet evenwaardige begeleiders van de verantwoordelijkheid. Er is geen verantwoording dan die in schulderkenning tegenover de werkelijke slachtoffers begint. En: de hoop is een betere raadgever dan de vrees.

Een heuristiek van de hoop is ook beter dan één van de vrees. Dat is Blochs onvergetelijke gelijk! De onheilsprofetie berust niet op vrees. Dat is een vergissing. Zij rust op hoop.

Ik vind Jonas dan ook beneden zijn eigen maat, als hij Blochs utopie van de vrije tijd, zijn hobby als beroep, zijn fantasieën over het Rijk dat komt, ad absurdum voert om haar zo te falsifiëren. Niet dat hij niet een zeker gelijk zou hebben. Maar het mag Bloch toch vergund zijn, zijn innig engagement met de verdrukten en vertrapten te verbinden met *Prinzip Hoffnung* en de *utopie*. Genoeg daarvan. Noch hoop (Bloch) noch verantwoordelijkheid (Jonas) zijn principes. Hoopvol verantwoording te nemen, met een open oog voor wat dreigt vooral ook door onze eigen schuld, is het konkrete gebod, dat uitgaat van de Partijganger der armen bij uitstek: Jezus Messias. En in zijn werk en woord, zijn lot en daad horen wij Gods stem. Ik vermag niet in te zien, dat dit geloof onredelijk zou zijn. Dat verbindt mij weer met Jonas: het geloof zoekt redelijkheid en onttrekt zich niet aan het gesprek met alle mensen, die immers ook allen als evenbeeld van God dienen te worden aangesproken.

Men zou kunnen vragen, of Jonas uiteindelijk niet toch de waardigheid van mens gefundeerd heeft in het recht van God op dit door Hem gekwalificeerde schepsel (het evenbeeld). Dan rest als vraag: waarom die omweg over een, schijnbaar universeler, spekulatieve metafysika van westerse snit? Maar belangrijker blijft ook dan de kritiek, waarom hem de vraag van de uit de hand gelopen technologie zoveel hoger zit dan die naar gerechtigheid voor uitgebuiten. Zijn beide niet even urgente vragen als het om de overleving van de mens (met humane kansen) gaat? En hangen ze niet heel nauw samen, in die zin dat beide om een niet-anarchische orde vragen, waarin een gemeenschappelijk handelen in getempereerde hoop mogelijk is?

Wij zullen alleen dan *macht over de macht* krijgen, als wij ons in onze *onmacht* laten begenadigen met de *volmacht* van de Messias tot dienst aan de naasten en aan allen die verre zijn, met een verantwoordelijkheid dus die de grenzen onzer vrijheid overschrijdt (en zo verlegt) omdat zij ons noopt borg te staan voor de ander.

4.1.3. *Massavernietigingswapens en de katholiciteit van de gemeente*

Onder massavernietigingswapens verstaan wij alle atomaire, biologische en chemische, maar ook de geperfectioneerde konventionele wapens.¹⁵ Het zijn deze middelen, waardoor de hele wereld in haar voortbestaan wordt bedreigd, die de aard van de moderne oorlog zo hebben veranderd, dat een nieuw denken noodzakelijk is. De massavernietigingswapens zetten de mensheid voor een dilemma, want zij bedreigen niet alleen het bestaan van legers, naties,

kulturen, volkeren, maar zelfs het bestaan van de schepping en alle schepselen. Het bombardement van Dresden had overigens reeds bewezen, dat de moderne konventionele bewapening – afgezien van de toen nieuwe technologische ontwikkelingen – ook reeds de genoemde grens naar totale bedreiging begon te passeren. De bombardementen op Hiroshima en Nagasaki in augustus 1945 hebben bewezen, dat de politieke wil om deze wapens te gebruiken aanwezig is, zelfs zonder daar voorafgaand zo voor te waarschuwen, dat de bedreigden een alternatief werd geboden. Het is veel-
eer zo, dat de effectiviteit van de huidige afschrikking berust op het feit, dat de wapens reeds tweemaal gebruikt zijn. Aan de wil om de daad bij het woord te voegen hoeft niet te worden getwijfeld. Dreigen is niet los te maken van gebruiken. Historisch gaat het gebruik zelfs aan het dreigen vooraf. De bedreiging van de ganse schepping moet dus ernstig worden genomen. De politieke wil is er die te verkiezen boven bijvoorbeeld een Russische bezetting. De kreet 'liever dood dan slaaf', brengt dit in een cynische belijdenis tot uitdrukking; waarbij aangetekend moet worden dat men dit zonder blikken of blozen namens de hele mensheid durft te zeggen. Door deze middelen is de oorlog totaal van karakter veranderd. Daarom moet er een nieuw ethisch antwoord gegeven worden, een ander antwoord dan vroeger. De vraag die wij hier stellen gaat nog verder: moet dit nieuwe antwoord niet kwalitatief anders zijn dan vroeger, in die zin: dat *deze* wijze van oorlogvoeren de integriteit en identiteit van de kerk, met name wat haar katholiciteit betreft, in het geding brengt, zodat de status confessionis is gegeven. Dan moet er *van te voren*, een *principieel* neen klinken. Dan moet de leer van de rechtvaardige oorlog opgeheven worden. Om de zaak te verduidelijken zou ik met het laatste willen beginnen. Bewust zeg ik niet: de leer van het bellum justum is verouderd. Dat zou de slotkonklusie kunnen zijn. Het is evenwel van groot belang te laten zien langs welke weg wij tot die konklusie moeten komen. Aan Karl Barths theologisch-ethische ontwikkeling op dit punt kan ik deze weg tonen. Barth heeft namelijk nog in 1951 in zijn scheppingsethiek een leer van de rechtvaardige oorlog ontwikkeld, maar heeft in 1958 de status confessionis in de atoomvraag gekonstateerd. Daarmee echter heeft hij zijn inzichten uit 1951 geenszins verloochend, wat dan ook in 1967 (i. v. m. de oorlog van Israel) overduidelijk blijkt! Barth onderscheidt scherp tussen oorlogen in de prae-nucleaire tijd en de massavernietigingsoorlogen daarna. Deze laatste dwongen Barth zijn leer van de rechtvaardige oorlog in uiterste konsekwentie toe te passen.

In 1951 schrijft Barth onder de indruk van beide wereldoorlogen,¹⁶ die hij dan ook als massavernietiging kenmerkt. De moderne oorlog is een roofoorlog in dienst van economische en materiële belangen en hij leidt tot vernietiging zowel van combattanten als van de burgerbevolking. In zijn beschouwingen in KD III₄ mogen wij dan ook absoluut niet lezen, dat hij in een grensgeval zo'n oorlog zou rechtvaardigen. Barth bevindt zich aan de rand van het pacifisme, maar kan net geen principieel neen uitspreken. Door het principiële van het pacifisme dreigt het langs de werkelijkheid soms heen te gaan. In de voor-atomaire tijd acht Barth dat het *grensgeval* van *gewapende noodweer* tegen *zo'n oorlog* gegeven kan zijn. In die zin had hij zich in 1938 al in Schotland uitgesproken voor een gewapend verzet tegen Hitlers aanvalsplannen. En ook in 1967 acht hij van hieruit Israëls strijd om het bestaan gerechtvaardigd. Juist omdat Barth de pseudo-christelijke leer, dat in deze bedeling de oorlog onvermijdelijk is en dat er dus altijd oorlogen zullen zijn, bestrijdt, kan en wil hij het grensgeval van zo'n gewapend verzet tegen oorlog niet ontkennen. Hierbij moet ook bedacht worden, dat voor Barth geweld en dwang niet tot het wezen van de staat hoort (al moet deze het soms als *opus alienum* uitoefenen), maar dat de staat er is om voor recht, vrede en vrijheid te zorgen. Dus alleen een gewapend verweer *tégen* de totale oorlog kan ethisch geboden zijn, waarbij (krachtens het *bellum justum*) deze noodweer zelf nooit mag vervallen in de methoden van de vijand.

Op 4 september 1914 schrijft Barth aan zijn vriend Thurneysen: De formule 'God wil de oorlog niet' is wellicht misleidend. God wil het egoïsme niet. Hij wil echter dat het egoïsme zich openbaart in de oorlog en zo zichzelf onder het oordeel brengt. Dat God het oordeel wil is niets anders dan liefde: openbaar worden van de goddelijke gerechtigheid. Ik zou de toorn van God nog sterker op het 'goddeloze wezen' zelf betrekken en sociaal onrecht en oorlog als symptoom of konsekwentie daarvan opvatten. Dat is meer in overeenstemming met Romeinen 8:28 (...)¹⁷

De staat die voor recht en vrede zorgt, mag in een geval van opgedrongen noodweer deze ruimte verdedigen tegen een aanval, mits hij zich daarbij houdt aan de kondities van het *bellum justum* (proportionaliteit van de middelen, onderscheiding van combattanten en non-combattanten enz.). In dit licht gezien kan worden gezegd: Hitlers aanvalsoorlog komt a limine niet in aanmerking voor enige rechtvaardiging; de geallieerde verdediging en tegen-

aanval zeker wel, al zijn haar methoden en aanwending van middelen ongetwijfeld in tegenspraak met de voorwaarden. Met Barths leer van het grensgeval kunnen de geallieerde oorlogsmisdaden niet worden goedgepraat. Nog minder kan er het bezit van, het bedreigen met en het toekomstig gebruik van atoomwapenen mee worden goedgepraat.

Heeft Barth op zijn tekst van 1951 later niets aan te merken? Ja zeker! Hij is van mening, dat hij ook reeds in 1951 (zes jaar na Hiroshima en Nagasaki) had kunnen weten, dat het grensgeval van 1% (tegenover een niet-principieel pacifisme van 99%) zich niet meer kan voordoen in de nucleaire tijd. Hij betreurt het in 1963 dat de zin uit *Pacem in terris*: *het is in tegenspraak met de ratio in ons atoomtijdperk de oorlog nog als geëigend middel tot herstel van geschonden rechten te beschouwen* niet in zijn tekst van 1951 staat. Wat hij daar over het geval van noodweer zegt kan alleen als men de atoomoorlog uitsluit. (De vraag is dan natuurlijk wel, of de Israeli's in 1967 de eskalatie naar een atoomoorlog van te voren konden uitsluiten...). Deze visie van Barth was reeds in 1958 gebleken, toen hij de befaamde 10 punten over de nucleaire bewapening opstelde, waarmee de Bruderschaften aan de synode van de Evangelische Kirche in Deutschland instemming vragen in die zin dat zij worden overgenomen als stellingen, die geëigend zijn om de gewetens te onderwijzen. En dit, omdat naar de mening van de Bruderschaften de status confessionis voor de kerk gegeven is in deze kwestie. Ik vertaal deze tien punten:¹⁸

1. De oorlog is het laatste middel, van overlang in al zijn vormen dubieus, dat in politieke conflicten tussen volkeren en staten gebruikt wordt.
2. Kerken van alle landen en tijden hebben de voorbereiding en toepassing van dit middel tot vandaag om verschillende goede en minder goede redenen niet voor onmogelijk gehouden.
3. Het vooruitzicht van een toekomstig te voeren oorlog, waarin gebruik wordt gemaakt van de moderne vernietigingsmiddelen heeft een nieuwe situatie geschapen, waartegenover de kerk niet neutraal kan blijven.
4. Oorlog als atoomoorlog betekent de wederzijdse vernietiging van de daaraan deelnemende volkeren onder insluiting van ontelbare mensen van andere volkeren, die aan de strijd van beide kanten niet deelnemen.
5. Oorlog als atoomoorlog is daarmee een ondeugdelijk middel in politieke conflicten, want dit middel heft de vooronderstellingen ervan op.

6. De kerk en de christen als enkeling kunnen daarom tegen een als atoomoorlog te voeren oorlog van te voren alleen maar neen zeggen.
7. Alleen al de voorbereiding van zo'n oorlog is onder alle omstandigheden zonde tegen God en de naaste, waaraan zich geen kerk en geen christen medeschuldig mag maken.
8. Wij spreken daarom in naam van het Evangelie het verlangen uit, dat de voorbereiding van deze oorlog in ons land en onze staat zonder te letten op alle andere overwegingen direkt beëindigd wordt.
9. Wij roepen iedereen, die ernstig christen wil zijn, op zich van alle medewerking aan de voorbereiding van de atoomoorlog zonder voorbehoud en onder alle omstandigheden te onthouden.
10. Een omgekeerd standpunt of neutraliteit tegenover deze vraag kan christelijk niet worden voorgestaan. Het betekent beide de verlooche-ning van alle drie artikelen van het christelijk geloof. (Zo opgesteld door Barth in de nacht van 24 op 25 januari 1958).

In de begeleidende brief van de Bruderschaften aan de synode wordt gesteld dat voor de kerk in deze vraag de status confessionis gegeven is. Daarom is een onvoorwaardelijk neen geboden. Dit in overeenstemming vooral met de tiende these.

De synode die in april 1958 werd gehouden heeft de stellingen niet overgenomen. Zij zag geen kans boven de verhitte discussie die was losgebroken, uit te komen. Zij volstond ermee een poging te doen de gemoederen te kalmeren. De diepe verschillen van mening worden erkend, maar men sprak uit onder het evangelie samen te willen blijven en te trachten tot een gemeenschappelijk inzicht te komen. Maar dit voornemen om het gesprek te voeren en tot een beslissing te komen was een vrome wens. In de vorm al: wij bidden God, dat Hij ons tot een beslissing brengt! In feite loopt de zaak al spoedig uit op het *komplementariteitsprincipe* van de Heidelberger thesen van 1959, waarin twee ten diepste strijdige posities tot elkaars komplementen worden verklaard. De kerk, zo werd gesteld, moet het afzien van wapens als een christelijke handelwijze steunen. Maar de kerk moet ook erkennen, dat het meedoen aan de poging om door het bezit van atoomwapens een vrede in vrijheid te verzekeren, een heden nog mogelijke christelijke handelwijze is. In deze legitimatie van de verschillen verzandt het streven elkaar te vinden. Zij is in ieder geval een duidelijke verwerping van de status confessionis in deze vraag. Het vaststellen van de status confessionis wordt gezien als een bedreiging van de eenheid der kerk door misbruik van het evangelie voor politieke doeleinden. Dat die eenheid nooit een zaak van institutioneel zelfbehoud kan zijn, maar altijd een eenheid van geloof en gehoorzaamheid heeft te zijn raakt

daarmee op de achtergrond. Om *kerkpolitieke* redenen wordt het belijdend spreken en handelen van de kerk in een situatie waarin het leven van de hele mensheid op het spel staat onmogelijk gemaakt. En dat belijdend spreken wordt dan omgekeerd als politiek drijven gebrandmerkt.

Wij keren terug naar de 10 thesen, die wij wat nader willen bekijken. In de thesen 1 en 2 wordt samengevat wat Barth in KD III₄ over de rechtvaardige oorlog en de gerechtvaardigde noodweer als uiterste middel heeft gezegd. De thesen 3 en 4 laten zien dat de massavernietigingswapens (de atoomwapens) geen wapens van het recht en geen middelen van de politiek kunnen zijn, immers zij gaan alle proporties van verdediging te buiten en heffen de verschillen tussen strijders en niet-strijders, ja van oorlogvoerende en niet-oorlogvoerende landen en bevolking op, door allen zonder onderscheid totaal te vernietigen. These 6: daarom kan de kerk niet neutraal blijven en moet zij van te voren (dus: principieel) alleen maar 'neen' zeggen. En dat neen betreft – krachtens stelling 7 en 8 – ook de *voorbereiding* van zo'n oorlog (dus niet alleen het gebruik, ook het bezit van deze wapens wordt veroordeeld). These 8 formuleert overigens duidelijk een *eis* vanuit de christelijke gemeente aan de politieke machthebbers: directe beëindiging zonder te letten op *alle* andere overwegingen. Wat Barth hier bedoelt, heeft hij reeds eerder in een telegram aan radio Warschau (op 3 maart 1957) scherp geformuleerd: *Wij wachten op daden, niet op onderhandelingen. Oprecht en geloofwaardig is de vredeswil van die wereldmacht, die als eerste zonder te letten op het gedrag van de andere zijde en bindend haar afzien van verdere kernwapenexperimenten zal uitspreken.* Voor kernwapenexperimenten mogen wij hier rustig lezen: voorbereiding van een kernoorlog.

Heel belangrijk nu echter is de konsekwentie die Barth in these 9 trekt uit de voorgaande stellingen als het gaat om de vraag wat nu iemand die ernstig christen wil zijn moet doen. Hij, zij moet zich zonder voorbehoud onder alle omstandigheden onthouden van enige medewerking aan de voorbereiding van een atoomoorlog. Wat kan dat betekenen? Hoe ver gaat dit? Daarover laten andere uitspraken van Barth op dit punt geen enkele twijfel. In een brief aan het kongres tegen atoombewapening dat in Londen bijeenkwam schrijft hij op 7 jan. 1959,¹⁹ dat de kerk helaas een beslissing terzake ja of nee tegen de atoomwapens hardnekkig vermijdt, maar dat hij het kongres zou willen suggereren de oppositie te laten uitlopen op een actief verzet bijvoorbeeld in de vorm van een publieke oproep tot dienstweigering. In juli 1963 stelt hij in een

gesprek, dat hij in Bazel voert met de Bruderschaft uit Württemberg vast:²⁰ *Atoomoorlog is van meet af aan het einde van alles. Daarmee heeft oorlogvoering zelfs iedere zin verloren. Daarmee kan de oorlog nooit meer een bellum justum (een gerechtvaardigde oorlog, in het grensgeval van noodweer) zijn. En daarmee zal er voor de christenen niets anders overblijven dan de weigering van militaire dienst.*

Reeds in 1962 heeft de Nederlandse Hervormde Kerk bij monde van haar synode uitgesproken, dat nucleaire wapens onbruikbaar waren tot enig doel, waartoe gelegitimeerde macht zou mogen worden ingezet. Christenen kunnen dan ook niet in geweten hun deelname aan een oorlog met zulke wapens rechtvaardigen, zelfs niet al zou de regering dat van hen eisen. Minder ondubbelzinnig was de synode echter over het bezit van de wapens. De synode realiseerde zich dat ontwapening een gekompliceerde zaak was. Zonder nu de wederzijdse afschrikking te beamen, wilde ze toch de 'broederschap van de vrees' zien als een van God gegeven kans om een uitweg te vinden. Zo sprak de synode een nee zonder ja uit tegen de kernwapens, maar zag in de afschrikking toch een zeker respijt. Zo werd dus het bezit van deze wapens voorlopig niet veroordeeld, al werd het ook niet gerechtvaardigd.

Hoewel dit standpunt enige gelijkenis vertoont met de Heidelberger Thesen van 1959 en hun komplementariteitsgedachte, is het dynamischer: de suggestie wordt niet gedaan alsof vrijheid met deze wapens zou zijn te garanderen. Er wordt niet meer gezegd, dan dat de gegeven Gnadenfrist moet worden benut. De synode is zich bewust, dat dreiging met deze wapens vooronderstelt dat je ze ook gebruiken wilt en zult. Zij gaat dus niet de kant uit van Helmut Thielicke die het dreigen daarmee verdedigt dat het niet noodzakelijker- en logischerwijs tot werkelijk gebruik behoeft te leiden. De achterliggende gedachte is, dat beide partijen overtuigd zouden zijn dat de ander de wapens niet zal durven gebruiken. McNamara laat in zijn boek zien,²¹ dat Amerika zich drie keer bijna in de catastrofe heeft geblunderd: bij de Berlijnkrisis, bij de Cubakrisis en in 1967 in het Midden-Oosten. Bovendien geeft de onderscheiding tussen strategische en tactische kernwapens te denken. Daar ligt toch op zijn minst de suggestie in dat de laatste ook *militair* bruikbaar zouden zijn en niet alleen – zoals de eerste soort, volgens de *ideologie* – slechts politiek (lees: in het kader van machtsarrogantie en chantage, met de hele wereldbevolking als angstige gijzelaars).

Het is, dunkt mij, goed in dit verband duidelijk vast te stellen, dat er helemaal niet geraden hoeft te worden of de bereidheid tot ge-

bruik van de wapens aanwezig is. Röling noemt in zijn *Over oorlog en vrede*²² het een legende, dat Amerika in 1945 wat Japan betreft voor een wanhopige vijand stond, die de hele wereld in zijn val wilde meeslepen. Zo wil men het geweten, dat aanklaagt wegens oorlogsmisdaden sussen. In zijn Vredeswetenschap zegt hij: *De bom werd gebruikt als een soort aanschouwelijk onderwijs aan de Russen met 100.000 dode Japanners als leermiddel. De bommen op Japan, evenals de nodeloze bommen op Dresden, waren mede middelen om een boodschap over te brengen aan de Sowjet Unie, kommunikatiemiddelen betreffende de bestaande macht.* Wij mogen dus vaststellen, dat de bom op Hiroshima op 6 augustus 1945 en die op Nagasaki op 9 augustus 1945 om zo te zeggen de eerste bommen zijn in de koude oorlog! Dat wil zeggen: het allerlaatste middel werd duidelijk voor voorlaatste doelen ingezet. Sinds Potsdam (juli 1945!) was het enige dat nog in geding was tussen Japan en Amerika: de handhaving van de keizer en zijn vrijwaring van berechting als oorlogsmisdadiger. Op die voorwaarden wilde Japan kapituleren, naar het had kenbaar gemaakt. Bij de capitulatie wordt de keizer inderdaad op genoemde voorwaarden gehandhaafd en ziet Amerika dus eigenlijk af van een unconditional surrender. De enige eis aan de keizer luidt: aftreden als godheid. Hieruit blijkt overduidelijk Rölings gelijk (hij kon als rechter in het Tokio-tribunaal alle bronnen inzien!). Konklusie: het gebruik van atoombommen gaat vooraf aan het bezit (voorzoover ik weet waren de beide typen op dat moment ook de enige operabele exemplaren). Ze werden geworpen zonder dreiging van te voren, niet op onbewoond gebied als afschrikking, maar op weerloze steden. Er was geen sprake van een situatie van noodweer: de oorlog was reeds gewonnen. Er was geen enkele dreiging meer van een dodelijke slag van de zijde van de vijand. En toch is het wapen ingezet! Wie in dit licht verdedigen wil, dat bezit en gebruik verschillend moeten worden beoordeeld, is zeer naief of onwetend. De synode van de Hervormde Kerk heeft dan ook in 1981 gekonkludeerd, dat het respijt geen vrucht had gedragen: de kans werd niet aangegrepen; het gevaar en de dreiging met atoomwapens was zelfs toegenomen in de tussenliggende jaren. Daarom spreekt zij nu een neen zowel tegen het gebruik als tegen het bezit van kernwapens. De synode staat zelfs eenzijdige stappen voor (in de zin van Barths telegram aan radio Warschau). De synode spreekt belijgend, zonder te willen exkommuniseren. Integendeel: kommunikatie is de bedoeling. Belijgend zegt zij te kunnen leven in gehoorzaamheid aan de Heer, onder welk politiek systeem ook. Veiligheid en vrijheid kunnen niet worden gebaseerd op vernietiging van

alles wat ons en onze tegenstanders lief is en op de aanranding van de schepping.

In 1982 kwam het moderamen van de Reformierter Bund met een verklaring: *De belijdenis van Jezus Christus en de verantwoordelijkheid voor de vrede van de kerk*. Dit stuk werd ontworpen ter voorbereiding van Ottawa. Er wordt ondubbelzinnig in gezegd, dat de vredesvraag een vraag van belijden is en dat de status confessionis is gegeven, omdat het in de positie tegenover de massavernietigingsmiddelen om het belijden of verloochenen van het evangelie gaat. Het moderamen sluit met zoveel woorden aan bij de pastorale brief (1981) van de synode van de Nederlandse Hervormde Kerk.

Wij hebben ons in het bovenstaande aangesloten bij Barth (1951), als hij stelt: alleen gewapend verweer tegen de totale oorlog kan, als het ultima ratio is, ethisch gerechtvaardigd zijn, mits – krachtens het jus belli justii – deze noodweer zelf niet vervalt in de aard en wijze van oorlogvoeren waartegen hij zich te weer stelt. Het bombardement op Dresden, als apotheose van de eerdere bombardementen op duitse steden, maar vooral ook de bommen op Nagasaki en Hiroshima laten zien, dat de geallieerden besmet zijn geraakt door de methoden van de vijand (Coventry, Londen, Rotterdam). Terecht zegt Röling:²³ *Het is wellicht één der kwalijkste erfenissen van het nationaal-socialisme, dat het de volken ontvankelijk maakt voor het beeld van de door en door misdadige staat*. Als ergens blijkt dat door ons oorlogsgeweld wel Hitler en zijn trawanten fysiek zijn verslagen, maar het nazisme als geestesgesteldheid niet, dan blijkt dat in de doorgaande voorbereiding van de dreiging met massavernietigingswapens, waardoor de hele wereld één groot gijzelaarskamp is geworden. Pas als wij dit moordende vijandsdenken, dit demonische decisionisme over leven en dood van Gods schepsels, hebben overwonnen, zouden wij het nazisme en fascisme achter ons hebben gelaten. Er is echter geen ontzettender, geen verbijsterender voorbeeld van de diskrepantie, waarvan Paulus in een zeer persoonlijke stijl ('ik') spreekt in Romeinen 7:16-20, dan de zaak van de atoombewapening. Iedereen schijnt het erover eens te zijn, dat wapens, als op Hiroshima en Nagasaki geworpen, nooit meer mogen worden gebruikt. Inmiddels evenwel worden ze in massa's aangemaakt, liggen ze hoog opgestapeld klaar ter veelvuldige vernietiging van de planeet.

Zo zeer zijn wij gewend aan de gelegitimeerde statelijke misdadigheid! Dat zijn 'wij' niet meer, maar dat is ons verkocht-zijn onder de zonde, ons uitgeleverd zijn aan wantrouwen en angst. Als *woher* hiervan leeft Hitler nog steeds. Het was inderdaad het nazisme en

zijn nihilisme, dat ons in deze staat heeft gebracht. Het is deze angst en dit wantrouwen, waarvan de geest al stond aan de wieg van het a-wapen. Hitler had door zijn misdadige expansie-politiek alle vertrouwen vernietigd en wereldwijde doodsangst gezaaid. En het was geen hersenschim te veronderstellen, dat hij het middel van de atoomspijting tot zijn beschikking zou krijgen (in combinatie met de duitse voorsprong op het gebied van raketten (V_1 en $V_2!$)). Dat bracht zelfs de latere vredesstrijder Albert Einstein ertoe mee te werken aan de tegen-bom. Dit wantrouwen en deze angst zijn (in deze volgorde en niet andersom!) geprojecteerd door de westelijke geallieerden op de Sowjet-Unie en in respons daarop door de Sowjet-Unie op het Westen. Het fervente koude-oorlog-anti-kommunisme is een vrucht van de nog altijd vruchtbare schoot, waaruit het nazisme kroop. Dit decisionistische vijandsdenken, deze angst en dit wantrouwen zijn door nalatigheid en door kortzichtigheid tot systeem tussen de blokken geworden. Als wij daar niet doorheen breken, zal het klimaat voor ontwapening niet kunnen worden geschapen.

Terecht heeft Barth er een- en andermaal op gewezen, dat in de wederzijdse angst van de blokken, die van het oostblok wat gefundeerder is. Dat is verbazingwekkend omdat Hitlers geweld in het Oosten nog verschrikkelijker heeft gewoed dan in het Westen. Ons parool zal moeten zijn: niet meedoen aan deze machtstegenstelling. De vergelijking van het kommunisme met het nazisme gaat niet op. In het kommunisme gaat het om een konstruktieve idee: de oplossing van de sociale vraag. Het is niet, zoals het nazisme, *helle Unvernunft, Ausgeburt des Wahnsinns und des Verbrechens*. De sociale vraag willende oplossen is het kommunisme in verschrikkelijke methoden vervallen. Het moorddadige stalinisme is een onvoorstelbare schandvlek op het kommunisme. Ernst Bloch heeft gelijk als hij deze korruptie van het beste *erger* noemt dan het fascisme. Erger, maar juist daarom is het ook zo, dat marxisten kunnen en moeten gehouden worden aan het criterium dat voor hen geldt: de humaniteit. Kommunisme is een poging de problemen van het industriële tijdperk op te lossen en niet: die irrationeel weg te vagen met rassenwaan en Führerprinzip. Voorzover het leninistische marxisme in zijn ideologische spits, in zijn atheïsme tot een geloof wordt, is het een verkeerd geloof. Toch heeft het nooit het christendom omgeduid en vervalst zoals het nazisme deed. Het kommunisme verhult zich niet in religie, maar is een eerlijk en brutaal atheïsme. Vanuit Barmen ligt hier dus niet de status confessionis. Het antwoord op deze poging, de vraag naar gerechtigheid op te

lossen, kan alleen een beter geslaagde poging zijn. Er is zeker grond tot een neen, maar om het te kunnen uitspreken met recht en rede, zou dat moeten geschieden vanuit een betere praxis. Het Sowjet-atheïsme is minder principieel dan het zich voordoet, het heeft te maken met het in de steek laten van de arbeider door de kerk. Niet omdat de kerk geen oog had voor de armoede: dat had zij wel. Niet omdat de kerk de onrechtvaardige structuur niet zag: die zag zij wel (sociale wetten!). Maar omdat zij, ondanks dit, de arbeider niet steunde in zijn eigen strijd. Zij werd geen *partijganger*. Zij liet hem in de steek, zodat proletarisering en urbanisering samenvielen met het proces van sekularisering. Daarvan is dit atheïsme de ideologische rekening! En daarom: tegenover het valse geloof van het Oosten staat niet het goede geloof van het Westen. Het is anders: de gemeente van Christus staat tussen Oost en West (apostolair) met de *verkondiging* van het rechte geloof. Deze gemeente kan onmogelijk op de militaire onderwerping van het kommuniste hopen. Zij weet niet los te zijn van de Hitlergeest, als zij dat zou wensen. Haar woord der verzoening roept niet op tot een vrede door verdoezeling, maar is een woord dat beide partijen onder het oordeel zet en zo in de heilzame crisis der zelfkritiek brengt, die nodig is wil het tot een doorbreking komen van de wederzijdse blokkade. Het zou dan wel eens kunnen blijken, dat de vijandige partijen voor een goed deel aan elkaar moeten genezen. De gemeente heeft tussen Oost en West waar te maken wat Barmen in These III uitspreekt: *Wij verwerpen de valse leer, als zou de kerk de gestalte van haar boodschap mogen overlaten (...) aan de willekeur of de wisseling van de toevallig heersende wereldbeschouwelijke en politieke overtuigingen.*

De christelijke kerk is een wereldwijde, in de hele bewoonde wereld aan zichzelf gelijkblijvende gemeente van broeders en zusters (vgl. Barmen, These III). Zij laat zich daar niet vanaf brengen door tegenstellingen en vijandschappen tussen staten of maatschappijvormen. Dat is haar katholiciteit vanuit Christus, van wie alleen zij troost en lering verwacht en op wiens verschijning zij hoopt. Het is vanwege deze katholiciteit dat zij door de massavernietigingswapens in de status *confessionis* wordt gezet. Hoe kan zij haar zusters en broeders in de Sowjet-Unie of in de DDR of in welke Oosteuropese staat ook met ondergang bedreigen? Zo'n verscheuring van het ene Lichaam is toch niet minder dan zonde tegen de Geest? De kerken dienen elkaar in het openbaar en met zoveel woorden te beloven niet mee te doen in de bedreiging. Als zij dat niet wagen, laten ze dat dan openlijk verklaren! Het is daarom, dat de christelijke gemeente niet anders kan en mag dan duidelijk verklaren dat

op haar en haar leden bij de voorbereiding van een kernoorlog niet zal mogen worden gerekend. Laat staan bij het voeren ervan. Niet omdat zij massamoord overlaat aan niet-christenen, maar omdat de christelijke gemeente exemplarisch tot uitdrukking brengt wat van Godswege voor allen geldt: de mensheid is een zuster- en broederschap. Wat de christelijke gemeente niet mag, mag geen mens. Door haar gehoorzaamheid drukt de gemeente plaatsvervangend uit wat voor allen geldt. Dit betekent oproep tot dienstweigering als het gaat om militaire dienst in het kader van welke vorm van (voorbereiding tot) massavernietiging ook. Zo'n oproep naar binnen heeft ook relevantie naar buiten. De gemeente zal bereidheid moeten tonen om allen die er feitelijk gehoor aan geven te helpen en te ondersteunen in woord en daad, geestelijk en materieel. De gevolgen voor de betrokken dienstplichtigen moeten door de gemeente gemeenschappelijk gedragen worden.

Als hiertegen opgemerkt wordt, dat zo'n maatregel de eenheid van de kerk bedreigt, valt daar oppervlakkig weinig tegen in te brengen. Inderdaad zal op een breed uittreden van leden moeten worden gerekend. Om heel wat mindere redenen, hebben velen de kerk reeds verlaten! Dat moet bedacht worden, maar ook: hoeveel verlieten ons omdat de kerk niet tot een duidelijke stellingname kwam? Deze antwoorden echter blijven toch aan het oppervlak. De eenheid van de kerk laat zich niet uitdrukken in getallen het bestand der leden betreffend. Als wij ons daarop blijven blindstaren (jaarlijks duizenden verliezend ondanks alle voorzichtigheid en terughoudendheid!), zal de droom van een brede volkskerk en eenheid geïnterpreteerd in deze zin, de vijand blijven van de katholiciteit der kerk. De noemer waarop de velen dan bijeenblijven zal bepaald blijven door nationale- en volksbelangen en dat betekent in onze tijd: door een vijandsdenken dat ook onze politieke cultuur als onderdeel van het 'christelijke Westen' doortrekt. Het zou wel eens kunnen zijn dat een werkelijke *katholieke* eenheid voorlopig alleen gerepresenteerd kan worden door een betrekkelijk kleine minderheid. Vrees voor die (door scheiding der geesten te voltrekken) reductie mag onze raadgeefster niet zijn. Het alternatief is niet, dat we niet worden gereduceerd, maar dat we door het wilde proces van de sekularisatie allengs weggevaagd worden. Dat proces voltrekt zich toch wel. Gezien vanuit de roeping der gemeente kan het als een kans worden gegrepen, de kans om tot een Bekennende Kirche te komen, een *katholieke* eenheid in heiligheid, over alle barrières heen.

Karl Barth heeft het de misschien wel belangrijkste bijdrage van de

christelijke ethiek genoemd, dat zij het oorlogsthema onverbiddelijk weghaalt uit de vrijblijvendheid van algemene politieke en morele discussies. Op alle niveau's is de vraag van oorlog en vrede ook en vooral een persoonlijke vraag, een vraag aan de enkeling. De vraag luidt altijd ook: wat heb jij gedaan, wat heb jij nagelaten in dezen? Dit moet zo gezegd worden, omdat juist de evangelische ethiek, vanuit het geschenk der vrijheid, de mens aanspreekt als enkeling in en door de gemeente. Het credo – eerste persoon: *ik* – wordt gesproken in een gezamenlijk belijden. Men is niet eerste persoon, alsof dat een menselijke kwaliteit was die van te voren vaststaat, om daarna tot de gemeente toe te treden. Nee, andersom: er bestaat geen *credo* los van de gemeente als proëxistent experiment van het Rijk. Enkeling in de zin van vrije (protestantse) persoon is men eerst vanuit de participatie aan de katholiciteit. Door het in de gemeente aktueel werkende Woord van Christus wordt het *ik* van de persoon uitgeheven boven de opgelegde, partiële rolpatronen en in ruimte en vrijheid gesteld. De ware mens in vrijheid is niet het cartesische ego, dat de wereld verovert en onderwerpt aan zijn ratio (om aan de gevolgen ervan, als de tovenaarsleerling, ten onder te gaan), maar het ik van het credo, dat zich ledig uitstrekt naar God, dat afziet van eigenwaan en eigeneer, afziet van alle andere zekerheid en veiligheid, omdat het het evangelie hoort en aanvaardt en vanuit dit geschenk der vrijheid zich wendt tot de wereld. Zo heeft Kierkegaard de mens aan de massalisering ontrukkt en hem willen stellen in de zuster- en broederschap van de vele 'enkelingen'. Deze enkeling is eigenstandig tegenover de ordeningen van de staat en hij is ook eigenstandig tegenover de kerk, als deze zich tot religieuze institutie binnen het systeem verlaagt. De gemeente brengt zulke enkelingen voort en wordt er omgekeerd door gebouwd als door veel levende stenen.

Als nu zulke enkelingen de daad van de burgerlijke ongehoorzaamheid stellen (en bijvoorbeeld symbolisch het aan de voorbereiding van massavernietiging te besteden belastinggeld weigeren vrijwillig af te dragen), dan mag de gemeente zich van hen niet distantiëren. De gemeente zal dan het risico moeten delen en meedragen, dat zij lopen, die door zulke weigeringen, demonstraties en symbolische handelingen opkomen voor het leven van tegenwoordige en komende generaties. Hier geldt wat Barth zegt en wat ik tenslotte vertaald weergeef.²⁴

'De vraag of de oorlog en de oorlogsvoorbereiding te verantwoorden is moet in elke situatie van welke staat ook, *ook door iedere enkeling* (kursief

van mij) altijd weer gehoord worden en beantwoord worden: is deze oorlog, is deze oorlogsvoorbereiding in deze of gene zaak werkelijk en dus ook voor mij te verantwoorden? Juist hier, in de vraag van de concrete oorlog, moet het gebeuren, dat de persoonlijke, verantwoordelijke beslissing van de enkeling ingrijpt en praktisch vorm krijgt. Precies daarmee zou iedere regering en iedere meerderheid in iedere staat moeten rekenen: dat de enkelingen zich de vraag of een concrete oorlog te verantwoorden is (...) niet besparen, maar stellen en dat het dan kan gebeuren, dat die vraag door hem negatief beantwoord wordt en wel met de praktische gevolgen daarvan. Er zou voor de zaak van de vrede waarachtig veel gewonnen zijn als alle regeringen en alle meerderheden van alle staten wisten dat ze hiermee werkelijk hebben te rekenen! (...). De kerk moet het hele risico van deze revolutionaire trouw aan de staat meedragen'.

4.1.3.1. *Verzekerde vrede?*

In 1986 is aan de Vrije Universiteit een dissertatie verdedigd door J. J. G. van der Bruggen,²⁵ die onder de titel *Verzekerde vrede of verzekerde vernietiging* een theorie probeert te ontwikkelen van gerechtvaardigde afschrikking naar analogie van de bekende leer van de rechtvaardige oorlog. Zo wil de schrijver een zinvolle morele discussie mogelijk maken over het nucleaire afschrikkingsvraagstuk. Daartoe probeert hij bruikbare ethische criteria te ontwikkelen. Aan het boek als geheel kan ik geen recht doen; ik ga in op wat ik de hoofdzaak acht.

De ontwikkelde criteria luiden, wat betreft het jus ad dissuasionem:

1. Een beleid van afschrikking mag slechts gevoerd worden door een wettige overheid.
2. Afschrikking mag er slechts op gericht zijn militaire agressie door andere staten te voorkomen.

en wat betreft het jus in dissuasiōe:

3. Strategie en middelen van de afschrikking moeten zodanig zijn dat de effectiviteit van de afschrikking dreiging maximaal is (effectiviteitskriterium).
4. Strategie en middelen van de afschrikking moeten zodanig zijn dat het geweldsniveau na een eventueel falen van de afschrikking minimaal is of tenminste in een proportionele verhouding staat tot de doelstellingen van de dan te voeren oorlog (extern proportionaliteits-beginsel).
5. De afschrikkingmiddelen dienen in kwantitatief en kwalitatief opzicht minimaal te zijn of tenminste in proportionele verhouding te staan tot de doelstellingen van de afschrikking (intern proportionaliteitsbeginsel).
6. Bij de afschrikking dreiging moet onderscheid gemaakt worden tussen militaire en niet militaire doelwitten. Burgers mogen niet als doelwit

van de afschrikkingsdreiging funktioneren (non-combattantenbeginsel).

7. De afschrikkingsdreiging mag niet misleidend zijn.²⁶

Wij herkennen hier nog gemakkelijk de leer van het bellum justum in. Men zou dan ook verwachten, dat genoemde criteria tot een negatief oordeel over de vigerende afschrikkingspolitiek leidt. Dat is echter niet het geval. Dat komt door de wijze waarop de afschrikking wordt benaderd en de criteria worden gehanteerd.

Ik begin met het eerste. Men kan de afschrikking geheel in het raam zetten van oorlogsvoorbereiding. Als er gerechtvaardigde oorlog is dan is er ook gerechtvaardigde afschrikking. De criteria daarvan zijn dan eenvoudig af te lezen uit het bellum justum. Dat is wat ik gedaan heb in mijn betoog. De nucleaire (en andere vormen van op massale vernietiging gerichte) oorlogsvoorbereidingen zijn zo zeer in strijd met het bellum justum, dat deze leer opgeheven wordt. Terecht vraagt Barth of een overheid die zulke dingen plant nog wel wettig kan worden genoemd. De middelen zijn onbruikbaar voor een rechtvaardige zaak, want zij heffen de voorwaarden op waarop zoiets mogelijk is. Er zijn historisch geen redenen aan te nemen, dat deze middelen werkelijk als ultima ratio worden beschouwd. Van proportionaliteit, van onderscheiding tussen militairen en burgers is soms wel sprake, maar dat is weinig realistisch omdat eskalatie van flexible response naar mutuele totaal-vernietiging nauwelijks of niet zal zijn te voorkomen (gezien de aanwezige parate middelen).

Van der Bruggen kiest voor een andere methode, zonder dat nader te motiveren.²⁷ Hij gaat uit van de zelfstandigheid van het verschijnsel afschrikking, waarbij hij zoveel mogelijk van het verschijnsel oorlog abstraheert. In die abstracte kontekst wordt de paradox dat er met atoomoorlog wordt bedreigd om atoomoorlog te voorkomen minder nijpend. Dat het doel van de afschrikking is agressie door andere staten te voorkomen, wordt hierbij al te vanzelfsprekend aangenomen. Er wordt niet ingegaan, in dit verband, op de vele oorlogen – waarvan die in Vietnam de WOII ver overtreft als het gaat om de ingezette vernietigingskracht! – die sinds 1945 zijn gevoerd en hun betekenis voor de geloofwaardigheid van de theorie van de afschrikking als oorlogsvoorkoming. Er wordt ook veel te veel afgezien van de motoriek van de kernwapenwedloop, die wel voorzover hij *inhalend* was, maar nooit in zijn *voorlopen* uit de wil tot oorlogsvoorkoming kan worden verklaard. Vandaar dat beide partijen zeggen alleen maar de ander te hebben willen inhalen (en dan stoppen). Gingen ze dan per vergissing te ver – of wilden ze vóórliggen om andere redenen? Die zijn er te over! Er wordt toch politiek gevoerd: belangen worden verdedigd, sferen uitgebreid, niet wenselijke ontwikkelingen tegengehouden – er wordt macht uitgeoefend. En de bewapening staat in dienst van dat imperiale gebeuren! De keuze voor deze abstracte benadering maakt het betoog vatbaar voor te gemakkelijke overname van zelfrechtvaardigingen van het systeem en te gemakkelijk geloof in ideologische verklaringen.

In ieder geval is het zo, dat als afschrikking *oorlogsvoorkoming* is dan kan zich het geval *niet* voordoen dat afschrikking (= dreigen met een oorlog) wel te rechtvaardigen is, maar de oorlog niet.²⁸ Om dat geval echter gaat het de schrijver. En daarom kiest hij voor een aparte rechtvaardigingstheorie (abstraakt van de oorlog). Zonder die keuze echter anders te funderen dan juist daarin dat ze nodig is om afschrikking te kunnen rechtvaardigen. Maar ook de wijze van hantering der criteria voert ertoe dat de pretentie van de afschrikking wordt bevestigd. Van der Bruggen kiest voor een gemengde teleologisch-deontologische benadering, met overwicht van de *teleologie*.²⁹ Die keuze is beslissend voor de manier waarop hij met de gevonden criteria omspringt. Het leidt er *linea recta* toe, dat het aksent komt te liggen op het *jus ad dissuasionem* en het eerste criterium van het *jus in dissuacione* (regel 3) waarbij het effectief op het doel van de afschrikking gericht zijn van het dreigen tot het eigenlijke criterium wordt. De deontologische criteria worden doorkruist door de teleologische en niet omgekeerd.³⁰ Hoewel Van der Bruggen zegt in het juiste midden tussen teleologische rechtvaardiging van afschrikking en deontologische veroordeling ervan te zitten, bevindt hij zich veel dichter bij de teleologie dan hij waar wil hebben. Hij gaat dan ook op een bepaald moment zo ver – zij het als gedachteëxperiment – te zeggen, dat als je, kiezend voor effectiviteit (en dat moet je!) bijvoorbeeld voor MAD (omineuze afkorting voor: Mutual Assured Destruction, dus dreiging die city-gericht is) kiest, je tegen het non-combattantenprincipe ingaat en dit zal in het geval dat alleen MAD effectief is moeten wijken.³¹ Het komt erop neer dat, als MAD noodzakelijk is, het combattantenprincipe mag worden genegeerd. Moeten wij Van der Bruggen nu beschuldigen een aanhanger te zijn van het adagium 'het doel heiligt de middelen'? Nee! De voorrang van de teleologie is een zaak van *methode* bij een konflikt tussen de teleologische en deontologische criteria: er moet *zoveel mogelijk ruimte* aan de deontologie worden gegeven. Het deontologische criterium blijft gelden en moet nagestreefd worden, zelfs als het de effectiviteit enigszins, maar niet desastreus vermindert. Van der Bruggen laat zien dat het Zwitserse systeem van Gesamtverteidigung, dat door bereidheid tot de weerstand van de hele bevolking, oorlog voorkomt door de vijand te *ontmoedigen*, voldoet aan alle criteria en mitsdien gerechtvaardigd is. Zo'n duidelijk positief oordeel velt hij over het westerse afschrikkingssysteem niet.

Ik kan het niet laten iets te zeggen over Van der Bruggens keuze voor de vertaling *dissuasio* voor *afschrikking*. De stam van het woord komt van *suav*(is) dat zoet betekent, verwant aan het griekse *hêdus* en het engelse *sweet*. *Dissuasio* betekent letterlijk *ontzoeting* en wil zeggen *ont-rading*. Het is een uitstekend woord voor het Zwitserse systeem, maar niet voor de *deterrence*. Daarvoor heeft het een te vriendelijke, zelfs passieve connotatie. Van der Bruggen zegt voor *dissuasio* te hebben gekozen omdat er geen substantief is af te leiden van *deterrence*. Ik kan dat nauwelijks geloven, omdat hij helemaal geen substantief nodig heeft. Immers er kan gesproken worden van *jus deterrendi* en er kan onderscheiden worden

tussen jus ad deterrendum en jus in deterrendo (al is dat evenzeer slecht latijn als de door v.d.B. gebezigde termen). Het woord dissuasio houdt geen dreiging met een aanval in!

Het oordeel van Van der Bruggen over de westerse deterrence luidt: zeker niet volledig in overeenstemming met de criteria, maar niet zo dat het beleid geheel ongerechtvaardigd kan worden genoemd. Als wij dan nagaan in hoeverre het voldoet, dan ligt dat vooral aan de hoge mate van effectiviteit en dat criterium immers geeft voor Van der Bruggen de doorslag. Daar moet dan echter toch wel bij vermeld worden – v.d.B. zegt dat zelf – dat het empirisch vrijwel niet is vast te stellen of de doelstelling van de afschrikking inderdaad door middel van die afschrikking wordt bereikt.³² Het falen zou wel kunnen worden vastgesteld. Het is dus niet duidelijk waarin nu de doorslaggevende effectiviteit bestaat. Immers voorzover er sinds 1945 vrede heerst, er althans geen gewapende conflicten zijn in Europa, weten wij niet of dit door de afschrikking komt of daardoor dat *ondanks* de afschrikking toch nog enig vertrouwen tussen de grootmachten is overgebleven (men heeft zich aan beide zijden grosso modo aan Jalta en Potsdam gehouden! En: er is steeds nog redelijkheid in het wederzijdse gedrag te ontdekken). Zelf houd ik de tweede mogelijkheid – hoewel ook onbewijsbaar – voor waarschijnlijker. De vraag is echter (en dat staat los van dit inzicht) hoe je de effectiviteit van een handelen kan roemen en bij de ethische beoordeling doorslaggevend laten zijn, als die effectiviteit bepaald niet vaststaat.

Een nog veel groter bezwaar is echter het feit dat er sinds 1945 vele gewapende conflicten zijn geweest (waaronder Vietnam, dat ik boven al noemde). Er zou op zijn minst moeten worden nagegaan, hoe die samenhangen met de balance of terror. Ook zou moeten worden onderzocht, veel beter dan in het abstracte raam van Van der Bruggens studie mogelijk is, wat de effectiviteit van de deterrence in haar neveneffecten op de verhoudingen der staten, op hun politiek, hun verstandhouding, hun flexibiliteit en mogelijkheden is. Vooral ook op de toestand van de derde wereldlanden.

Hoewel Van der Bruggen de graad van doctor in de godgeleerdheid heeft behaald met deze studie (en ik twijfel er niet aan dat hij die graad ruimschoots verdient), valt het op, dat de studie in strikte zin geen theologie bevat. Dat zit hem daarin, dat de morele grondregels (niet doden, niet stelen, niet liegen) ook buiten de openbaring om gekend en gehanteerd en toegepast kunnen worden. En op dat universele veld is de schrijver bezig als het over de internationale verhoudingen gaat. Toch blijft dan buiten beschouwing dat in tora en bergrede deze geboden hun uitleg vinden door de heilshistorische kontekst waarin zij staan. Die dimensie ontbreekt in de dissertatie. Daarvan zijn legio voorbeelden te noemen. Ik beperk mij tot één voorbeeld en wel de zaak die ons bezighoudt: het overwicht van de teleologie over de deontologie als het gaat om de ethiek van de deterrence. In de bijbel staat teleologie in het perspektief van en onder kritiek van de eschatologie. Het Koninkrijk Gods is beloofd, wij kunnen het niet maken,

maar wel mogen wij er hoopvol tekenen van oprichten. Het eschatologisch voorbehoud nemen wij dan werkelijk ter harte, als wij bij dat handelen de liefde niet vergeten. Dit betekent heel veel: het relativiseert zeer sterk onze teleologie. Het is geen wonder dat deterrence gepaard gaat met het zien van de Sowjet-Unie als rijk van het boze! Overigens, zelfs als dat waar was, zou nog gelden: Weerstaat de boze niet! (Matth. 5:39). Dat woord heeft juist ook zijn betekenis om de zonde die voortkomt uit zulke ongeoorloofde verabsoluteringen tegen te spreken. De eschatologie beperkt onze teleologie naar twee kanten: wij bestrijden de duivel niet en wij richten Gods Rijk niet op. Door zijn te zwaar aksentueren van de effectiviteit komt Van der Bruggen toch te dicht bij de idee van 'heilige oorlog'. Niet in theorie, maar door wat hij in feite met zijn theorie rechtvaardigt. Dat karakter van de westerse deterrence heeft hij te weinig doorzien.

Er is nog iets dat opvallend is: Van der Bruggen past zijn ontwikkelde theorie alleen toe (naast Zwitserland) op Nederland en Amerika (V.S.). Deze theorie is echter ongetwijfeld ook toepasbaar op de Sowjet-Unie. Stel, dat je bij een eerlijke toepassing ervan over de Sowjet-Unie nauwelijks of niet anders kan oordelen vanuit deze theorie dan Van der Bruggen over Amerika doet: zeker niet in overeenstemming met de theorie, maar niet zo afwijkend dat het gedrag geheel ongerechtvaardigd mag worden genoemd. Stel dat, for the sake of argument! Dan vraag je je af: waar komt de *agressor* vandaan, die volgens de theorie afgeschrikt moet worden om de vrede te handhaven? Of zijn ze beide *agressoren*? Waar komt dan hun goede bedoeling in het geval der afschrikking en oorlogsdreiging vandaan? In beide gevallen valt de theorie. Stel, weer for the sake of argument, dat de Sowjet-Unie negatief moet worden beoordeeld, veel negatiever dan de Verenigde Staten, dan blijft het betoog van Van der Bruggen inderdaad overeind. Maar dan heeft dat ook van de aanvang aan al vast gestaan en is geen resultaat van de studie, maar vooronderstelling. Dan is de studie evenwel een uiting van vijandsdenken. Want de theorie is maar op één zijde toepasbaar. Zij brengt onvermijdelijk mee, dat de andere zijde veroordeeld moet worden.

Het is gelukkig zo, dat de schrijver er toch alle redenen voor aanwezig acht om alternatieve veiligheidsstrategieën te beproeven (bijv. die van het IKV, of enige voorstellen van de commissie Palme, of één van de overgangsmoedellen van Afheldt). Hij wil het erop wagen. Veel is dan gelegen aan de reacties van de Sowjet-Unie en het Warschaupakt. Hiermee kan ik instemmen. Uiteraard is het zo, dat wij er niet van kunnen *uitgaan* dat er geen gewapend konflikt in Europa is uitgebroken *ondanks* de afschrikking, zodat er geen behoedzaamheid nodig zou zijn op de weg terug. Alleen blijft het mij verbazen, dat de wapenwedloop, waarin men elkaar voorbijstreeft, ideologisch wordt verkocht als een poging tot evenwicht en de vrees voor onbalans pas optreedt, als er een besluit moet worden genomen, voorzichtig en in overleg, terug te gaan. Het is niet onverantwoord m.i. om ook eenzijdige stappen te wagen. Vertrouwen is nodig en dat wordt gebouwd door vertrouwen te schenken. Dat geldt ook in de poli-

tiek. Wonder boven wonder is het nog steeds zo dat (niet: door, ook niet: ondanks, maar:) durende het (labiele) evenwicht van de bewapening ons een Gnadenfrist is gegeven om tot een werkbaar alternatief te komen. Nog is het mogelijk. Nog is de kans niet verkeken. Zo lijkt het mij realistischer gesteld dan Van der Bruggen doet. En dat alternatief zal er uiteindelijk nog heel anders moeten uitzien zelfs dan een *dissuasion* à la Zwitserland. Dat *meerdere* mag ook verwacht worden in het licht van het Rijk Gods! Het is nergens vastgelegd, dat in onze geschiedenis veiligheid op afschrikking, zelfs als die voldoet aan alle criteria, moet berusten. Die visie op politiek is uit een school, die, daarvan geeft mijn boek voldoende blijk, de mijne niet is. Niet de macht beheerst als het erop aankomt de politiek, maar zij staat of valt met het *recht* dat zij doet. Zelfs Machiavelli had dat af en toe half en half in de gaten! En menig Realpolitiker, die in de macht gelooft, heeft er zijn nek uiteindelijk op gebroken.

4.1.3.2. *Ethiek en politieke beslissing*

Misschien is de ethiek niets anders dan een emotionele uiting. Een ethisch oordeel brengt in dat geval het gevoel van de spreker tot uitdrukking. Hij of zij lucht zijn gemoed erin. Maar er wordt niets toegevoegd aan onze kennis of ons inzicht. Zo denken sommigen, ook in de wetenschap, over ethiek. Toegegeven wordt wel, dat wij zonder zulke emoties en de uiting ervan met elkaar niet zouden kunnen leven. Zij hebben een samenbindende functie, zij houden een sfeer in stand, waarin men elkaar wederzijds herkent, zeker zolang er in de laag van de morele gevoelens een zekere maat van overeenstemming is tussen de leden van een maatschappij. Redelijk bespreekbaar zouden de morele gevoelens volgens deze opvatting niet of nauwelijks zijn. En ze hebben zeker geen enkele betekenis als het gaat om het vinden van oplossingen voor problemen. Dan zijn we op de rede aangewezen, op het verstand, niet op het gevoel.

Er komt nog een moeilijkheid bij. Gevoelens kunnen zeer wel andere, daar onder liggende krachten verhullen. Die verschuilen zich om zo te zeggen achter de gevoelens. Morele emoties vormen hierop geen uitzondering. Het zou best kunnen zijn dat er iets anders achter zit: bijvoorbeeld traditionele bindingen of belangen. In dat geval past er wantrouwen ten opzichte van de ethiek. Het valt niet te ontkennen, dat ethiek vooral gebruikt wordt om zichzelf te rechtvaardigen. We betrekken ethische stellingen om te tonen hoe goed wij het bedoelen, hoe vroom, hoe edel we zijn. En achter die façade zitten dan andere krachten en machten van begeerte en eigenbelang. Het verwarrende is, dat dit juist geldt van de

mooiste, de meest idealistische standpunten: immers die zijn het geëigendst voor zo'n camouflage. Meestal ligt dit niet op het vlak van bedrog alleen, in de allereerste plaats is het zelfbedrog. Dat maakt de knoop nog onontwarbaarder. Niemand kan zich vandaag de dag bijvoorbeeld nog veroorloven te zeggen, dat hij geen pacifist is. Politici niet, militairen ook niet.

De lezer verwacht misschien van mij, dat ik deze ontluisterende kijk op de ethiek snel afdoe en radikaal afwijs. Ik moet hem teleurstellen. We doen er beter aan goed en grondig naar deze kritiek te luisteren. Juist ook in de vraag van de bewapening geldt, dat het ethische standpunt wordt bepaald door (min of meer verborgen) motieven waarvan macht en belang niet de geringste zijn.

Politici staan voor het algemeen belang, het zogenaamde gemeenbest, de res publica oftewel de publieke zaak. Daar spreken ze dan ook gaarne over en daarbij wordt veel ethiek ten gehore gebracht. Maar worden ze er altijd echt door bewogen? Zij mogen de steun van hun achterban niet verliezen, de stemmen niet verspelen van de groepen waarvoor zij zich inzetten. En die groepen hebben belangen, die streven naar macht. Zo botsen in de politikus het particuliere belang en de publieke idee. Belang en idee...! Als die twee botsen, wordt meestal de idee geblameerd. Ethiek is uiterst geschikt om deze blamage te kamoufleren. Weer dus: zelfrechtvaardiging.

In dit licht zijn de nuchtere, rationele beschouwingen over de NATO van Kissinger, waarin het onverbloemd over politieke invloed en militaire macht gaat, in zekere zin verfrissend. Verblooming maakt een zaak naar de *schijn* aantrekkelijker. Meer niet. De beroemde en ook beruchte Machiavelli was zo'n nuchtere analytiekus van de macht en haar functioneren. Men spreekt daarom schande van hem. Want hij zegt hardop, wat achter ethische rookgordijnen moet verborgen blijven! Men zegt: deze heer predikt, dat het doel de middelen heiligt. Maar Machiavelli wilde niet in de eerste plaats propageren; hij zei: zo werkt de macht. Hij is eigenlijk een kriminoloog van het machtsspel. Daarom kunnen wij met zijn inzichten ons voordeel doen. Inderdaad, in de sfeer van de macht geldt: het ene haalt het andere uit en tenslotte zijn alle middelen bruikbaar. De macht is nergens vies van.

Is er dan nog wel een ethisch moment, ik bedoel een *echt* ethisch moment, als het gaat om beslissingen van politieke en militaire aard? Zeker, de beslissingen worden, ook ethisch, vooral ethisch, met vuur, met grote stelligheid verdedigd. Maar dat wil niet zeggen, dat die stelligheid gewettigd is. Het is nodig om het zo hard te

zeggen, omdat – ja, omdat het eigenlijk niet zo is! Achter die beslissingen zit veeleer een uiterst ingewikkelde, machiavellistische afweging van de factoren macht en tegenmacht (en de tegenmacht is tot alles in staat, dus *moeten* wij ook wel!), zit veeleer een complex geheel van belangen en begeerten van in onderlinge spanning of strijd verkerende groepen. De ethische stelligheid is eigenlijk een verkoopargument. Af en toe zeggen politici dat ook, zonder te beseffen hoe cynisch het eigenlijk is: de politiek moet goed verkocht worden. Maar: goede wijn heeft toch geen krans!

Het ziet er naar uit, dat het ethische moment er niet of nauwelijks is. Het komt altijd te laat. En het komt onder valse vlag. De ethiek, het moet maar gezegd worden, schijnt op te gaan in ideologie. En de apokalyptische olifant blaast het verhaaltje uit!

Maar er is een andere kant! In de koloniale oorlog, die de V.S. voerden in Vietnam werden zoveel waarden geschonden en vertrapt, dat er een beweging van ver-ont-waardiging ontstond. Die beweging is misschien wel de belangrijkste faktor geweest bij het beëindigen van dit zinloze moorden, dit redeloze vernielen. Via de massamedia kwam aan het licht wat er werkelijk gaande was. Je zag voor je ogen, live!, dat een gevangene zonder vorm van proces werd neergeschoten, je zag hoe een brandend kind uit het vuur probeerde te vluchten. Wij kennen die man. Wij kennen dat kind. Wij kennen ze nog! Dat heeft geleid tot die verontwaardigde massabeweging. De met de mond beleden waarden van de democratie kwamen in die beweging tot leven en keerden zich tegen de verkrachters en de schenders. De mensen namen het niet langer, zij kwamen er tegen op, er brak zich een nieuw politiek ethos baan. Van hieruit kunnen wij ook over ethiek praten. En dan ziet het beeld er anders uit. Wij zien dan mensen vanuit een oorspronkelijke vrijheid (een vrijheid die ze nemen!) zich inzetten tegen wat zij als ethisch verboden verstaan en zo zich inzetten voor wat zij als ethisch geboden horen. Ze doen dit vanuit de diepste lagen van (wat ik nu maar aanduid als) hun 'luisterend wezen'. Dat ethos heeft dan in zijn directe uitingen een ongekende en onvermoede kracht.

Zo'n beweging, die vrijheid néémt en oorspronkelijke kracht heeft, is niet zomaar een spontane beweging. Zouden er in een maatschappij, onder het volk, in de wereld niet her en der en altijd en overal weer kleine gemeenten zijn, leerscholen van het geweten, kiemcellen van het 'luisterend wezen', kernen die wijder en verder zien – dan was er geen slaghoed voor deze witte explosie. Daarom zegt Ernst Bloch,³³ de mensen hebben recht op gemeente, opdat te

rechter tijd de vensters naar het oosten worden opengestoten en de heilige wind door de bedompte vertrekken jaagt. Die kernen doen niet anders dan – lijden onder het konflikt, onder andere het konflikt tussen de gewelddadige praxis en de beleden waarden. Vanuit hun lijden worden ze verontwaardigd. En in hun verontwaardiging vinden ze kracht. En dan doemt er in de doem-wereld een andere mogelijkheid op, waarvan zij de getuigen zijn.

De gemeente van Christus heeft in de maatschappij zo'n kern te wezen, zo'n kiemcel van het 'luisterend wezen'. Daar wordt dan ook altijd de *redelijke* eredienst geoefend en dat is: luisteren naar de oude verhalen van wonderlijke bevrijding – van bevrijding, waarvan geldt: als je *geloofd*, dan heb je haar! Daarvan wordt verteld. Daar wordt naar geluisterd. Als naar een gerucht van de hemel. Dat is nou god, fluisteren ze daar. En de mensen pogen er in dat perspectief te leren denken. Ze proberen zich er heen te bewegen. Zo is de gemeente een kristallisatiepunt van een ethiek van de andere mogelijkheid. Zij is het vanuit haar passie. En het is haar – passie! De kracht daarvan valt niet af te schatten in de machtenanalyse. In de machtenanalyse is de ethiek niet meer dan een verkoopargument! Maar dit messiaanse ethos zet zich onweerstaanbaar door. De ethiek lijkt altijd te laat te moeten komen, maar dit ethos breekt zich met zacht geweld baan. Het *schijnt* nog later te komen, maar het is, van *oorsprong*, eerder. Het houdt de spiegel voor aan de wereldwijde hypokrisie – en het geweld wordt gebroken door de eigen opgeroepen krachten. Is dit zo? Is het bewijsbaar? Niet in de analyse. Hier geldt alleen het bewijs van de geest en de kracht. Het staat je vrij het niet te geloven. Maar wat als het niet waar is? Zeker, je kijkt soms in dat gat en je duizelt. Maar je doet het beste, als in de bergen, op de weg voor je te letten en je niet te laten biologeren door de afgrond. Die houd je met je niet-gele-vlek, van terzijde, in de gaten. Je lenzen stel je in op wat voor je ligt, de weg, de koers. Geloven is fundamenteel, het staat aan het begin. Het is leven vanuit de kern die wijder en verder ziet, het is leven op het gehoor, het is: het niet opgeven, maar volhouden – ziende wat je nog niet ziet!

Hoe komt dit ethos de politiek binnen? Niet door christelijke organisaties of partijen, niet door programma's of marsroutes –, want dat alles vervalst aan het machtenspel, het gaat er mee op en onder. Dit nieuwe ethos kan alleen door de dragers ervan in een direkt engagement in het geding worden gebracht. Ethiek die een faktor onder faktoren is, is reeds machteloos en ook al geen ethiek meer. Ethiek kan er niet bij komen, al dacht Kant van wel. Ze is dan

machteloos. Ze wordt dan misbruikt. Onze wereld gaat dan kapot aan de negatieve dialektiek van het rationele verstand. Maar als het bevrijdend ethos zich meldt, doordat het in actie komt vanuit de passie, doordat verontwaardiging zich baanbreekt via hen die willen luisteren, die durven sensibel te zijn, zachtmoedig, rein van hart –, dan is er plotseling een macht, een oppermacht van eigen aard in het spel, een zachte kracht, onweerstaanbaar, waaraan tenslotte de zege(n) zal zijn.

Daarom is het heel gevaarlijk als een voorman van zo'n beweging – een beweging als de vredesbeweging – zich in de politieke manoeuvres gaat begeven. Wel moeten wij die manoeuvres kennen en doorzien, maar we moeten er niet in participeren. Wij *nemen* een vrijheid, namelijk die vrijheid waarmee we door de Messias behept zijn. Ethiek, die leeft van uitspraken, van oordelen, loopt achter en zal worden weggecijferd. Maar het ethos van de gemeente, het ethos van de ver en wijd ziende kernen, het ethos van het 'luisterend wezen' is een springader van andere macht en andere mogelijkheid. Het is een ethiek die niet oordeelt, die niet goed en kwaad meent te kennen, maar een ethiek van solidairen, die *zich geoordeeld weten*, eerder dan anderen – en die dat melden.

Laat ik trachten een konklusie te trekken. In de hypokrisie van de morele ideologie (vaak voor ethiek aangezien), worden met de mond waarden beleden, die – mits zij worden teruggevonden en herbeleefd door *verontwaardigde* mensen – hun oorspronkelijke kracht terugkrijgen, zodat zij zich opnieuw beginnen door te zetten. Daarom heeft de maatschappij recht op gemeenten, op kiemcellen van luisterende, sensibele mensen, die het verhaal van bevrijding gehoord hebben en in zich dragen. Zij zullen in het licht van de Messias het licht ontdekken, zelfs in de dode neerslag van verloochende traditie, om, verrassend, zelfs uit deze gedoofte slakken nog vuur te slaan. Alleen als op deze wijze de ethiek vóór gaat, zal zij geen quantité négligable zijn. Het is puur een zaak van *geloof*.

4.2. *Het spreken van de gemeente*³⁴

4.2.1. *Het spreken van de Hervormde Kerk*

In de bezettingstijd is de Hervormde Kerk van een stomme weer tot een sprekende kerk geworden. Dat was niet te danken aan haar organisatie of structuur – integendeel! –, maar aan de moed van enkelingen. Het verzetswerk is door een kleine minderheid ge-

daan. Het is niet goed generaliserend over de kerk en haar daden in deze tijd te spreken: de beslissingen zijn genomen door enkelingen en groepen, die zich daartoe geroepen wisten. Dat tot hen ook de sekretaris van de Algemene Synodale Commissie, Dr. Grave-meyer, behoorde, heeft betekend dat de synode aan betekenis won en zich een gezag verwierf dat mede een voorwaarde was voor de naoorlogse vernieuwing der kerk. Een groep van zulke zich verzet-tende enkelingen was de in augustus 1940 in het geheim opgerichte zogenaamde Lunterse kring. Het was een kontakt van predikanten en gemeenteleden, die overtuigd waren geraakt vanuit hun kennis van de duitse kerkstrijd en de eerste ervaringen met de bezetter, dat er maar één houding van de kerk passend is, zowel principieel als ook praktisch, namelijk radikaal verzet! Deze kring ziet scherp welke klemmende vragen en verzoeken aan de orde zijn en wijst de kerk op haar opdracht zich daarover uit te spreken: het antisemi-tisme, de geestelijke vrijheid, de opvoeding en de school, de wille-keur van de bezettende macht (gijzeling, dwang tot kollaboratie). Deze brief is een belangrijke stimulans gebleken tot het kerkelijke spreken (voorlopig alleen nog over gezin, opvoeding en school, maar in een later stadium ook over antisemitisme en willekeur). In juli 1942 heeft mevrouw Hebe Kohlbrugge een brief van de Lunterse kring aan Karl Barth overgebracht. Ze passeerde daar-voor tweemaal illegaal de grenzen! Barth meende zich zelfs te her-inneren, dat Hebe Kohlbrugge de brief *mikrographiert* in haar holle kies over de grens had gesmokkeld.³⁵ In deze brief worden Barth vijf vragen gesteld,³⁶ waarvan ons in dit verband één in het bijzon-der interesseert. Deze vraag luidt: kan een groep kerkleden, haar meningen en eisen, die verder reiken dan de uitspraken van de officiële kerkelijke leiding, publiceren zonder gevaar voor een schisma? Deze vraag is uiteraard voor de kring van uitermate groot gewicht: immers juist dat wil de kring doen, het verzet bevorderen en steunen door het (vanuit de illegaliteit!) geven van openbaar getuigenis.

Barth bevestigt de mogelijkheid van zo'n bevrijdend spreken, dat verder gaat dan wat de kerkelijke instanties noodgedwongen, ge-remd door reglementen, zorg voor de financiën en instandhouding van de kerk, aandurven. De kerk zou zelfs te beklagen zijn als er zo een vrije voorhoede niet was, die de vraagstukken in het principiële licht zet. De regering van de christelijke kerk is zaak van de *hele gemeente* en dat moet zichtbaar worden door deze controle en kon-kurrentie van een vrije groep. Deze aktiviteit die gericht is op de innerlijke eenheid van de kerk kan onmogelijk schismatisch wor-

den genoemd. De slotzin wil ik onverkort citeren: *Wie weet of het noodzakelijk herstel van de wereldlijke orde niet juist daarom zo verschrikkelijk langzaam vordert, omdat wij christenen het louterende, verwarmende en verterende vuur, dat allang branden moest, niet de ruimte gunnen, die het juist en allereerst in ons hart en geweten hebben moest.*

Als wij ons een mening willen vormen over spreken van de Hervormde Kerk na de oorlog, dan mogen we niet voorbijgaan aan het feit dat de vrijmoedigheid tot dit spreken is voortgekomen uit de geestelijke weerbaarheid van enkelingen en groepen, die via het Kerkelijk Overleg de synode boven haar onmondigheid uittilden. Inhoudelijk zijn de boodschappen steeds door deze traditie mede ingegeven. Het is derhalve eenzijdig (hoe waar het op zichzelf ook is!) er alleen maar op te wijzen, dat de kerk bij haar spreken uitgaat van een vanzelfsprekende macht en invloed, die zij in de maatschappelijke en politieke kontekst heeft. De Hervormde Kerk is tijdens de verzuiling van de zogenaamde pacifikatieperiode groot geworden en zij heeft dit als haar achtergrond stilzwijgend aanvaard en haar rol er al te ongereflekteerd op afgestemd. Daar staat echter tegenover en daarin blijkt de genoemde verzetsachtergrond: de inhoud van haar boodschappen heeft *ontzuilend* gewerkt. De Hervormde Kerk is mede een belangrijke faktor geweest in de omwoeling van de kerkelijke en politieke verhoudingen die na 1945 begint en in de tweede helft van de zestiger jaren bezegeld wordt. Zij heeft naar het de schijn heeft door de inhoud van haar boodschappen de structuren van haar eigen macht en invloed ondermijnd. Zij kon niet politiek spreken, want de verzuiling dreigde haar te verscheuren, maar zij deed het – vaak zeggend dat zij het niet deed – toch. Zo deed ze haar woord in het koloniale vraagstuk: de Indonesische kwestie, en de Nieuw-Guinea zaak. Zo sprak ze een goed woord voor de algemene vakbeweging, beschermde ze de doorbraak. Zo nam ze een vooruitstrevend standpunt in over het huwelijk en de school. Haar spreken bevorderde de mondigwording van de wereld. Zo brak zij de macht en invloed, die zij had, af en bouwde een nieuw gezag op. Een bewust gewild proces is dat niet. Daarvoor gaat de synode te vanzelfsprekend van haar gegeven positie uit en bezint zich nauwelijks sociologisch op zichzelf. Het gaat in dit spreken als het erop aankomt om *wat* de kerk zegt. Dat de kerk als zij spreekt vanuit een positie schijnt te opereren, die steeds meer tot een niet meer waar te maken pretentie wordt, lijkt haar niet te deren. Dat komt enerzijds door een zekere blindheid voor de ontwikkelingen van sekularisatie en mondigwording (waarvoor de sociologie haar de ogen had kunnen openen), ander-

zijds echter doordat de kerk wezenlijk toch met een ander gezag spreekt dan dat van haar macht-en-Invloed als institutie (volkskerk!). Het is ondanks alles inderdaad de *belijdende kerk* (geïnspireerd door een minderheid à la Barmen) die door de mond van de synode spreekt.

Het is interessant tegen de achtergrond van deze dubbelzinnigheid het rapport te lezen, dat in 1975 werd uitgebracht door de Raad voor de zaken van Kerk en Theologie, getiteld: *De kerk in de sociaal-politieke spanningen*. Ongetwijfeld is de hartstocht, die onder dit geschrift brandt, goed uitgedrukt in de tekst die er het motto van vormt en die zegt: ieder die de Naam van de Heer noemt, moet ook breken met de ongerechtigheid (2 Tim. 2:19). In zoverre is het geschrift geheel in lijn met het naoorlogse spreken. Het is echter een geschrift dat beleidsbepalend wil zijn, door uitgangspunten en fundamentele inzichten te geven ten bate van leidinggevend kader. Gezien die doelstelling is het een wijs en evenwichtig stuk geworden, zij het ook een stuk dat in zekere zin door dit zoeken van het juiste midden zijn eigenlijke hartstocht dreigt te verliezen. Wat het spreken van de kerk betreft is de boodschap van het boekje: laat de predikant op de kansel toch vooral terughoudend zijn als het om de uitwerking gaat van onze sociaal-politieke verantwoordelijkheid en de beginselen daarvan. En de synode, zij het minder, moet ook voorzichtig zijn. Immers in de 'spanningsverhoudingen' kunnen de woorden gemakkelijk verkeerd vallen. En zo wordt er gewezen op verschillende spanningsvelden: evangelische vrijheid en partijdigheid, het profetische en het pastorale, de zorg voor de waarheid en de zorg voor de eenheid, de roeping tot spreken en het effect ervan, het gezag van de leiding en de interne democratie, het zekere en het onzekere, het juiste en onjuiste. Het is daarom dat het incidentele, goed voorbereide spreken van de synode in de regel toch wat verder kan en mag uitlopen naar het konkrete dan de predikant van de kansel mag doen. Het meest officiële en duidelijke spreken dat de kerk doet geschiedt dan ook bij monde van de synode. De gemeente van Christus immers is niet zonder meer als één subjekt te beschouwen, al is zij uiteindelijk subjekt van wat synode, kerkeraad of predikant zegt en doet. Mijns inziens lopen hier twee lijnen tegen elkaar in: een lijn van boven naar beneden (ambt, instituut) en een lijn van onder naar boven (gemeente, roeping). Door die dubbelheid krijgt het geschrift het karakter van een *evenwichtsoefening*. Beleid wordt: de steile kunst van het zoeken van het juiste midden.

4.2.2. *De gemeente als minderheid*

Op deze weg, daar ben ik vast van overtuigd, moeten wij niet verder. Ik meen zelfs dat er op die weg feitelijk geen verder mogelijk is. Hij moet voeren tot een passen-op-de-plaats-beleid. Wat gedaan moet worden is m.i. de konsekwentie trekken van de bovenbeschreven ontwikkeling, die ik voor het gemak nu maar karakteriseer als verval van macht en invloed (van het instituut), winst aan gezag (van de getuigende gemeente). Alle elementen van een theologische fundering van deze keuze om deze ontwikkeling te radikaliseren, vinden wij terug in het antwoord van Barth aan de Lunterse kring. Men zie wat ik in paragraaf 2.1 van dit boek over de dienst en de orde der kerk heb geschreven. Dat hoeft hier niet herhaald te worden. Hierbij moet dan wel het hardnekkige gerucht uit de wereld worden geholpen, dat de ecclesiologie van Barth – misschien ongewild, maar tòch, – de sekularisatie niet zou vooronderstellen, omdat zij naar de sociologie misschien wel heeft willen luisteren, maar in feite niet geluisterd heeft. De kerk heeft, volgens Barth, geen enkele aanspraak op publieke erkenning. Als de kerk spreekt moet dit geheel en al voortkomen uit de trouwe, nauwgezette en pretentieloze dienstbaarheid aan Gods woord. Als de publieke erkenning in een socialistische staat als de DDR 'beschnitten' wordt,³⁷ is dat ongewild een goddelijk liefdewerk. De kerk moet zich daartegen niet verzetten. De kerk heeft geen recht op ruimte voor haar verkondiging. Zij mag die wel verwachten, maar niet eisen. De zorg van de kerk moet zijn de goede boodschap van Gods Rijk te verkondigen, steeds strenger, vrolijker en eenzijdiger (!). Er moet geen tijd worden verspild aan het verdedigen van de zogenaamde rechten of van de ruimte van de kerk.³⁸

Omgekeerd voelt Barth er ook niet voor, de afbraak te bevorderen. Voor hem is afbraak en opbouw niet de zaak van een enkel uur. Het is in de geschiedenis regel dat zulke dingen in decennia durende processen zich voltrekken.³⁹ De kerk wordt langzaam losgemaakt uit oude, machtige bindingen. Zo komt zij van ogenblik tot ogenblik voor beslissingen te staan. En zo neemt allengs de kerk een nieuwe gestalte aan. Die vernieuwing komt tot stand door vele kleine stappen die in gehoorzaamheid worden gedaan. Het gaat erom, dat het criterium daarbij is: de gehoorzaamheid van de gemeente aan haar opdracht tot dienst en getuigenis. Haar institutionele continuïteit is geen zelfstandige zorg. De gemeente mag verwachten, dat die gewaarborgd is als zij werkelijk durft te zijn wat zij in Christus is!

Van hieruit kan de kerk zonder onnodige angsten onder ogen zien, dat zij in onze cultuur en onze maatschappij in een minderheidspositie is gekomen, een marginaliteit, die zij niet hoeft te ontkennen door verlate annexatie-ideologietjes als kerk-buiten-de-kerk, anoniem christendom, latente kerk e.d. Evenmin echter doet zij er goed aan coûte que coûte haar positie te willen terugveroveren. In de moderne burgerlijke maatschappij is religie een zaak van het subjekt en heerst er op het gebied van wereldbeschouwing pluralisme. Het gevaar is nu groot dat de kerk vanuit een machtsgericht denken tracht via een inspelen op de golven van nieuwe religiositeit haar clientèle terug te winnen om zo uit haar marginaliteit te geraken. Het mag genoegzaam duidelijk zijn dat wij vanuit het theologisch begrip van gemeente, dat in dit boek ontwikkeld is, niet alleen de religieuze functie die de kerk had in het Constantinum moeten afwijzen (als sekularisatie van de kerk), maar ook moeten waarschuwen tegen alle pogingen de religieuze functie terug te winnen. De kerk raakt dan altijd bezig met het vertalen van haar boodschap, met haar make-up en met de kunst van het werven, terwijl zij toch eenvoudig in de wereld is om de aards-kritische bestaansvorm van de Messias Jezus te zijn, te dienen in liefde, er te zijn voor anderen en zo te getuigen van Gods andere mogelijkheid. Als zij dat doet kan zij vrolijk begroeten dat het christendom niet langer erkend wordt als de religie die de bestaande orde leert verinnerlijken als van God gegeven, dan kan zij (met Sartre) in deze algemene functies alleen maar *mauvaise foi* – en dat betekent dan ook: perversie van het geloof! – zien. De kern van het getuigenis van de christelijke gemeente is toch altijd geweest juist de ontmaskering van de religieuze vervreemding (de baäls) om zo de weg vrij te maken tot een bekeerd leven (er voor anderen zijn in liefde en dienst) met het oog op het Rijk van God. Als de kerk nu uit heimelijke drang tot zelfhandhaving en de begeerte haar positie te heroveren, gaat inspelen op de religieuze vraag naar zingeving en bezieling wordt het van kwaad tot erger. Immers die vragen leven in de privé sfeer en vooronderstellen reeds een geaksepteerde wereld: welk antwoord de kerk er ook op zou geven, het zal ingesloten blijven binnen het subjektivisme en de sfeer van vrijstaande privémeningen. Zo kan er nooit worden recht gedaan daaraan, dat God in Christus mens en wereld (met religie en al) heeft betrokken in zijn humaniserende beweging naar het Rijk toe. Alles wat de kerk zegt en doet, ook het geringste, zal moeten passen in dit kader. Dit betekent niet dat de kerk de *subjektivering en pluralisering* niet moet *onderkennen*, zelfs (de facto) *erkennen*. Waar het om gaat is, dat zij

zich er niet aan mag aanpassen. Zou ze dat doen, dan doet zij haar zending te kort. Het is haar opdracht in te staan voor de ene *heile Welt* van Godswege en zó haar stem te verheffen tegen de ambivalentie van de burger, tegen de dualismen (publiek-privé, feit-waarde, objekt-subjekt enz.) die onze wereld verscheuren. Een machtsgericht denken, zorg om clientèle, zal haar juist op dit springende punt monddood maken. Het zou wel eens kunnen zijn dat juist een minderheidsgemeente haar opdracht het best kan vervullen en zich niet in het ghetto van subjektivisme en pluralisme hoeft te laten dringen.

4.2.3. *Het getuigenis van de gans Andere*

De vraag naar de verhouding van geloof en politiek staat in het kader van de worsteling om het verband van het *gans andere* met het leven der geschiedenis. Nu zegt men wel en zo op het oog niet zonder grond: als God *de gans andere* is en wat van Godswege geldt *het gans andere* is, dan is er nooit een brug te slaan naar geschiedenis en politiek, zelfs in het geheel niet naar het menselijke leven. God immers is in alle opzichten en helemaal anders. Dan kan het toch niet tot een betrekking tussen Hem en ons mensen komen. Wie van God zo spreken, beschikken kennelijk, iets anders kan niet verondersteld worden, over een voor de mens niet algemeen toegankelijke openbaring, waardoor zij kunnen pretenderen deze gans Andere in zijn waarheid en werkelijkheid te kennen. Daarmee onttrekken zij zich aan de algemene menselijke denkgemeenschap. Dat mag, maar het kan alleen op straffe van isolement.

Als nu – hiertegenover – een man als Max Horkheimer zegt: *politiek, die al is ze ook hoogst ongereflekteerd, geen theologie in zich heeft, blijft, hoe vaardig ze ook bedreven wordt als het erop aankomt een kwestie van handel*,⁴⁰ dan moet ons dat te denken geven. Immers met zijn negatieve joodse theologie bedoelt Horkheimer niet wetenschap van God (want die is metafysisch niet te kennen, laat staan te formuleren), maar uitdrukking van *verlangen* naar God, een verlangen dat ook bij hem als agnostikus niet alleen ondoofbaar is maar ook onmisbaar, willen we niet aan de barbarij vervallen. Theologie is dan het bewustzijn, dat de wereld de absolute waarheid niet is en dat zij niet het laatste is. Verlangen naar het *gans andere* betekent praktisch: het verlangen dat de moordenaar niet over het slachtoffer zegeviert, dat het onrecht niet het laatste woord is. Dat wordt agnostisch beleden in een negatieve theologie, zonder welke alle filosofie, die haar naam waard is, ten onder zou gaan. Het is duidelijke

lijk, dat het gans andere bij Horkheimer geen positie is, maar een negatie in het raam van zijn negatieve dialektiek. Op God, als gans Andere, kunnen wij ons niet beroepen, maar wij kunnen wel handelen vanuit dit verlangen naar Hem. Horkheimer meent zo juist als agnost aan het tweede gebod te gehoorzamen: zijn *geloof* heeft een praktische, politiek-ethische spits. Zonder deze theologische dimensie ontardt politiek in een handeltje. Juist in het hart van de politiek moet, wil zij zijn wat zij is, dit verlangen naar het gans andere, dit verlangen naar voleindigde gerechtigheid genesteld zijn. Er is zelfs geen menselijke maatschappij denkbaar, waarin de vragen naar gerechtigheid en vrijheid zo beantwoord zouden zijn, dat zij deze motor der negatieve dialektiek niet langer zou behoeven. Het gans andere blijft het gans andere. Het wordt nooit gewoon, het wordt nooit positief.

Het zal de lezer duidelijk zijn, dat ik mij hierin gedeeltelijk (maar voor dit deel dan ook: goed) herkennen kan. Ik haalde Horkheimer echter niet aan om mijn positie tegenover hem hier vast te stellen. Waar het om gaat is te laten zien, dat men een begrip als het gans andere niet uit zijn dialektische kontekst kan halen zonder het te banaliseren. Doet men dat wel dan wordt het begrip zo verschrikkelijk veelzeggend, dat het niets meer zegt; van louter waarheid zit er dan geen gram juistheid meer in. De filosofische en theologische onaanvaardbaarheid ervan kan dan verder in een paar zinnen aangetoond worden. Daarna heeft het begrip dan afgedaan. Dat zou echter wel eens kunnen betekenen, dat een inhoudelijke relatie tussen geloof en politiek niet meer te leggen valt.

Volgens Horkheimer is politiek dan geen politiek meer, maar een zaakje: het gaat dan om macht en winst; geen greintje utopie is meer in het geding. Dat wil zeggen: voor Horkheimer is juist het geloof (bij hem geïnterpreteerd als verlangen naar het gans andere) een wezenlijk kenmerk van politiek die haar naam verdient. De betrekking tot het gans andere is met de politiek gegeven – het is geen betrekking die vanuit de politiek of vanuit het geloof nog gelegd moet worden. Zij kan wel ontkend worden. Dat voert altijd tot barbarij, want socialisme dat niet de vervulling van het individu meebrengt wordt totalitair, en individualisme dat geen kans ziet tot sociale gerechtigheid te komen, slaat om in totalitarisme. Beide tendenties zien wij respectievelijk in Oost en West voor ons! Aan het slot van zijn *Die Gesellschaftliche Funktion der Philosophie*⁴¹ zegt Horkheimer: *Wij moeten ons daarvoor inzetten, dat de mensheid door de gruwelijke gebeurtenissen van de tegenwoordige tijd niet geheel en al ontmoedigd wordt, dat het geloof in een menswaardige vredige en gelukkige*

toekomst van de maatschappij niet van de aarde verdwijnt.

Dat ook in een evangelische theologie, die op de bijbelse woorden wil stoelen, van God als de gans Andere wordt gesproken, mag niet worden misverstaan. Wat ermee gezegd wil zijn, zijn vier dingen:

- a) God als gans Andere kan niet, ook niet in een christelijke, theorie worden gevat. Hij maakt zichzelf bekend door zich te openbaren in een gebeuren, dat als zijn woord-en-daad (in enen) door de gemeente wordt beleden. Hij is het onophefbare subjeet van dit spreken in het gebeuren. Elke andere afbeelding dan navolging van Christus door de gemeente in een aan Zijn handelen analoge praxis, is overtreding van het tweede gebod. Dat geldt ook voor de theologie. Zij heeft altijd te spreken: *verwijzend* naar deze niet in haar macht staande waarheid.
- b) God is de gans Andere daarin, dat Hij anders is dan de goden en machten die in de wereld feitelijk regeren. *Deze* God is – om met A. Th. van Leeuwen⁴² te spreken – de niet-ontokratische god en daarin is Hij gans anders. Miskotte spreekt zelfs van een *Entgötterung* van de wereld door de Naam⁴³). Wie in deze gans andere Naam gelooft, bukt niet meer voor de machten en gegevenheden, bindt zich niet aan heilige woorden, gaat niet in op de parolen, die de oude orde willen stutten. Vooral is deze God daarin gans anders dat Hij zijn wil niet dwingend oplegt zoals de machten, maar bevrijdend werkt in de geschiedenis. Hij is de God die de menselijke religie en religiositeit – die inderdaad, zelfs als zij soms tot protest noopt, in haar eindeffekt de wereld, haar orde en haar bestand een ontologische status geeft – doorbreekt: de God die stoort!
- c) God is daarin de gans Andere, dat Hij de God is die van zich uit in vrijheid een verbond met de mens sticht, die zelf mens wordt en wel door zich te identificeren met de minste der mensen, de zondaars, de slaven, de verachten, de uitgestotenen. De God dus die geheel ergens anders is dan waar god wordt verwacht. God is juist daarin de gans Andere, dat Hij door zijn vleeswording (in een slaaf, in een verachte tot zonde wordend) zich in de immanentie transcendent en in zijn transcendentie immanent maakt. Alleen zo wil en kan God tot oordeel en genade zijn! Juist als anti-fascist werd Barth de energieke christoloog: de gans Andere van deze christologie is niet het mysterium tremendum ac fascinans (van R. Otto). Barth spreekt zelfs van Gods humanisme.
- d) Tenslotte is God daarin de gans Andere, dat Hij het is die mens en wereld nieuw maakt, ja herschept. Hij is dus de gans veranderende

rende, de gans vernieuwende God. Alle dingen zijn niet alleen uit Hem en door Hem maar ook tot Hem. Als de gemeente Hem belijdt, erkent zij in die beweging naar het Rijk van vrede en gerechtigheid betrokken te zijn – en wel door deze God zelf. Zij heeft geen geschiedenisfilosofie nodig, geen overspannen teleologie ook, om hoopvol te zijn.

Het getuigenis van de gemeente kan niet anders dan altijd ook politiek zijn. Alles immers draait in de profetische en apostolische geschriften om de komst van het Rijk en dat is: de onthulling van Gods liefdevolle regeren in de Messias als de macht die over alle machten heeft gezegevierd. Dit betekent dat wij Horkheimer als het gaat om de bepaling van wat politiek onderscheidt van een handeltje moeten bijvallen. Politiek mag daarom nooit in decisionisme vervallen, moet altijd zwevend blijven omdat er méér en hóger te verlangen is. Als deze God god is, kan het niet blijven zoals het is. Als de politiek de Sehnsucht nach dem ganz Anderen – en het *dem* mag ook masculien verstaan worden (niet bij Horkheimer, maar wat ons betreft, al mag het van de politiek niet gevergd worden), als de politiek het verlangen naar vrede en gerechtigheid, naar vervulling (als verglijdend verschiet, maar toch... ooit!) zou vergeten was zij van stonde aan geen politiek maar machtshantering en belangenstrijd.

De kerk getuigt van haar Heer. Zij beschikt dus niet over goddelijke waarheden, die zij zou kunnen afkondigen. Ook heeft zij geen beter inzicht in de natuurlijke dingen of bovennatuurlijke dingen. Zij heeft niets te melden wat anderen niet ook kunnen zeggen, werkelijk niets. *Als haar proprium dat was, wat in geen andere winkel te koop is, had zij geen proprium. Het haar eigene is niet van haar.* God in zijn vrijheid gebruikt de gemeente, die het lichaam van Christus is (d.i. zijn aards-historische bestaansvorm), *als getuige* van zijn (Gods) bevrijdend handelen in de wereld. De gemeente zegt met woord-en-daad dat God in Christus de wereld gered heeft en dat dit onthuld zal worden. Het is dat wat zij in de wereld aan de orde stelt. Zij is er voor de wereld. De wereld zou zonder haar gered kunnen worden, maar zij nooit zonder de wereld.

Als de gemeente spreekt, spreekt zij altijd ook politiek, omdat die dimensie in de bron van haar prediking, de bijbel, in alle verhalen en profetieën nu eenmaal aanwezig is. Niets is daar niet politiek. De politiek komt er dus niet pas in in de fase van de zogenaamde praktische toepassing. Het bijbelse woord zelf, waarvan de gemeente tolk en getuige is, is politiek-kritisch. In de vertolking

waagt de prediker dit woord in de aktuele situatie te vertalen, anders zou hij in raadselen blijven spreken. Hij doet dit evenwel niet om een laatste oordeel over de situatie te vellen, maar om het woord dat hij te brengen heeft beter te verstaan in de hoop om van daaruit samen meer inzicht en doorzicht te krijgen in de vragen van het heden.

Een voorbeeld. Als in Filip. 2:5-11 bezongen wordt, dat God in Christus *de gestalte van een doulos heeft aangenomen*, dan vertalen wij dat woord *doulos* terecht met slaaf of misschien, ook goed, met knecht. Wij hebben echter in onze wereld geen slaven meer. De slavernij is afgeschaft. Knechten ook niet of nauwelijks meer; ook die behoren tot een vorige periode. Is dit nu belijden: Jezus de Heer als knecht, zinloos geworden? Kunnen wij het nog verstaan? Als wij nu de verhalen omtrent deze Dienaar (ook zo'n woord!) van allen lezen, begint ons toch te dagen, dat zijn status van gehoorzame, ja van ten (gewelddadigen) dode gehoorzame, nog veel te zeggen heeft. En dan schieten ons moderne analoge posities te binnen: jood in het ghetto, zwarte in de slums, proletariër in de derde wereld enz. En zo verstaan wij dan het belijden omtrent de Messias op onze wijze. Bonhoeffer had gelijk toen hij zei, dat een arbeider in een fabriek die zegt: Jezus is de eerste socialist, hem beter begrijpt dan een burger die Hem (konformistisch) Gods zoon noemt. Maar met dat beter verstaan van de Messias is meteen gemoeid een onrust en een verlangen met betrekking tot hen die in analoge posities zijn. In het licht van de *Sehnsucht nach dem ganz Anderen* zal alle politiek, die resigneert wat hun lot betreft, moeten worden tegengesproken.

Als de gemeente spreekt getuigt zij van het evangelie en van daaruit wijst zij af wat dit belijden weerspreekt. Heel anders dan vaak wordt verondersteld, is dit spreken helemaal niet absoluut; het is juist anti-absolutistisch. Tegengesproken en afgewezen wordt in wezen nooit iets anders dan het bukken voor andere goden. Waar mensenwoorden tot Gods woord worden opgeblazen, protesteert de gemeente. Waar Gods woord in menselijke regie wordt genomen, zegt de gemeente nee. Juist waar in de wereld macht zichzelf verabsoluteert en losmaakt uit de dienst aan de menselijkheid, heeft de gemeente zich te verzetten. Zij is er om in naam van Christus alle *herrenlose Gewalten* in het aangezicht te weerstaan. *Als dit absolutistisch lijkt, is dat de weerschijs van het absolutisme waartegen het woord gericht is.* God is gans anders, betekent: dat Adonai god is, in de *Entgötterung* van alle goden. En: Hij is gans anders god dan zij god waren. Van daaruit is het spreken van de gemeente altijd verstoring

van het vanzelfsprekende en van de eigenwettelijkheid der machtsuitoefening. Als de gemeente spreekt roept zij altijd op tot concrete menselijkheid, want vanuit de christologie mag gelden dat inderdaad de mens, en juist de verachte, verworpen en berooide mens, de maat is van alle dingen. Daarom komt de gemeente op voor de voorlopige humaniteit, de uiterlijke vrede en de relatieve vrijheid, want dat is in theologisch licht de sekuliere taak van de politiek. De gemeente vraagt geen erkenning voor haar christologische fundering aan de staat, maar vraagt de polis werkelijk polis te zijn. Waar de staat haar kennis van goed en kwaad (die zij nodig heeft om te regeren) zou verabsoluteren, spreekt de gemeente hem tegen. Zij vraagt aan de politiek in zweving te blijven.

Als de gemeente spreekt, herinnert zij de politiek eraan, dat zij de teleologie niet mag overspannen ('*het doel heiligt de middelen*' – is een gevaar waarin alle macht altijd weer staat). Immers het Rijk dat verwacht wordt (waarvan de *Sehnsucht nach dem ganz Anderen* in de politiek een analogie is) is niet maakbaar: het is een motiverend verschieft, een inspirerend perspectief. De gemeente echter zegt meer nog: het te verwachten Rijk is, op verborgen wijze, reeds in Christus gekomen. Door de christologie wordt de futurische eschatologie geanticipeerd en zo wordt de eschatologie meer dan motivatie: de *liefde* ten einde van Jezus, waarmee Hij tegen onrecht en geweld streed, zonder aan de methoden ervan te vervallen, de *praxis* waarmee Hij de goedheid Gods jegens armen, zondaars en verstotenen openbaarde, *zijn de Basileia die zich begint te voltrekken*. Dat het koninkrijk niet maakbaar is betekent dus niet alleen negatief dat de teleologie niet mag worden overspannen, maar geeft ook positieve onderwijzing over de te volgen politieke en ethische methoden: het dienen uitwegen der liefde te zijn uit de tragische, *selbstverschuldete* knoop van onrecht, geweld en leugen, waarin wij met elkaar verkeren. Daarbij zal een verantwoordelijkheid aan de dag moeten worden gelegd die veel verder reikt dan de grenzen van onze gegeven vrijheid. De gemeente handelt en spreekt vanuit de vrijheid die haar van Christuswege gegeven is. En zij herinnert de politiek aan die wijdere strekking. Politiek kan niet alleen maar de handhaving van de bestaande orde en de bestaande vrede zijn (zij rusten immers op dreiging, chantage en geweld), maar zij moet recht doen aan wie onrecht lijdt, omdat zij – of zij het erkent of niet – betrokken is in de beweging van God naar zijn Rijk toe.

Als God de gans Andere is, is er geen brug te slaan naar onze werkelijkheid, zegt men wel. Ons is gebleken, dat het andersom is: dat God zich als gans anders heeft geopenbaard in Christus is de

brug die Hij naar onze wereld geslagen heeft. Met wereld en al zal ons hart geen rust vinden dan in, door en tot Hem!

4.2.4. *Het recht van de kerk om te spreken*

Op grond van zijn opvatting van de Twee Rijkenleer (een opvatting die ik niet kan delen), stelt Kuitert, dat de kerk niet aan politiek moet doen en dus ook niet politiek moet spreken, tenzij er een noodsituatie is. De christelijke enkelingen echter moeten wel aan politiek doen. Aangezien er in Nederland geen noodsituatie is, zeker niet volgens Kuitert, geldt hier te lande: de kerk houde zich terug en zwijge! Hij voegt nog een aantal argumenten toe: de kerk mist deskundigheid en zij is door haar leden niet gemachtigd (zoals de politieke partij b. v.) om politiek te spreken of te handelen. Als de kerk toch politiek optreedt loopt zij het gevaar van een intern *konflikt*, dat de eenheid bedreigt,⁴⁴ temeer daar de begrippen van politieke en maatschappelijke aard verwarrend heten te zijn.

Terzake van de Twee Rijkenleer heb ik reeds eerder in dit boek laten zien hoe Luthers oorspronkelijke bedoelingen met deze onderscheiding (die bij hem bepaald geen scheiding was) in de loop van de historie zijn ondergesneeuwd, zodat de term het sjibbolet werd voor een scheiding tussen eigenwettelijke politiek enerzijds en een kerk voor het persoonlijk leven anderzijds. Ik tred daarover niet in herhaling. De konklusie blijft: mede omdat zelfs al bij Luther de term geschikter was om sferen af te bakenen en een zeker realisme t.o.v. wereldlijke ordeningen te funderen (in een geschiedenis­theologie) dan om een politieke ethiek van de grond te krijgen en de dimensie van hoop in de politiek te induceren, – dat het geen zin heeft vandaag op deze leer terug te grijpen. Als men zich op grond van de Twee Rijkenleer afschermt voor het politiek getuigenis van de kerk, sluit men zich af voor een hoopvol verstaan van de werkelijkheid vanuit de verkondiging van de Schrift. Dat doet men ook als men hetzelfde doet op grond van de idee der souvereiniteit in eigen kring. Overigens vindt zo'n afsluiting ook plaats, als men aan kerkelijke uitspraken blindelings gehoorzaamt, omdat het de kerk is die spreekt. Men lost echter de moeilijkheid niet op door de kerk dan maar het spreken te verbieden. Hier blijkt dan toch wel een bijzonder wantrouwen ter zake van de mondigheid der mensen.

De kerk in Nederland kan van oordeel zijn, dat er niet alleen formeel democratie is in ons land, maar dat er ook wat van terecht komt, dat het er met de liberaliteit redelijk goed voorstaat en ook

met de tolerantie, zij kan verder van oordeel zijn dat er met de vraag van mensen- en burgerrechten behoorlijk wordt omgegaan en dat de politiek zichzelf niet verabsoluteert maar in zweving blijft... zij kan er echter nooit van uitgaan, dat het met al deze dingen a priori goed zit. Zolang de voleinding niet bereikt is, staat alles nog op het spel, ook in Nederland. En er zijn genoeg vragen te stellen bij het functioneren van onze democratie (regeerakkoorden, fraktiediscipline, manipulatief doordrukken van besluiten, gebrek aan openbaarheid, knoeierijen van regeerders), bij onze liberaliteit en tolerantie (buitenlandse arbeiders, gekleurden, toelatingsbeleid), bij de rechten van mens en burger (werkloosheid, vrouwen) om al deze verworvenheden nog niet als onbedreigd te zien. Ik noem maar een paar dingen die mij direkt te binnen schieten: er zouden lijsten aan te leggen zijn. Nederland is vaak slechter dan je denkt! Ook ten aanzien van ons nakomen van verplichtingen die wij door internationale verdragen op ons genomen hebben, staan wij er lang niet altijd goed op. Het is goed, dat er dan in Nederland ook zo'n vrije instantie als de kerk is om het op te nemen voor de slachtoffers, die heel vaak monddood zijn. Hoewel er in Nederland dus niet in direkte zin een noodsituatie is, werken de grote problemen van de wereld ook in ons land door. Wij zijn geen eiland.

In de wereld immers is er wel degelijk sprake van noodsituaties. Ook hier treed ik niet in herhaling: er is een drievoudige status confessionis en die geldt ook voor en in Nederland. Het gaat niet aan om te stellen, dat de wereld niet zo slecht is als wij denken: wij waggelen nog steeds langs de rand van de ondergang. Wij leven kollektief in een wereldwijde noodsituatie: gijzelaars van de angst! Als de kerk alleen mag spreken in een noodsituatie – en dat is waar – dan moet zij nu spreken, meer dan ooit! Zij weet dat ook wel. Immers dat wij leven als zondaars in een wereld, die in de zonde ligt, wel door God in Christus *bepaald* worden, maar nog niet veranderd zijn (al zijn we het in hope) is haar bekend. Zij leeft niet bij de illusie dat het met de zonde ook in de politiek zo'n vaart niet loopt. Zij leeft bij het geloof, dat de gekruisigde Messias toch overwint. Dat mag zij niet verzwijgen. Zou zij wel zwijgen, dan zal haar boodschap van zonde en vergeving, haar boodschap dat de (angst voor de) dood is overwonnen en dat leven en geschiedenis zin hebben vanwege het Rijk – verinnerlijken tot een religieuze troost voor de enkele ziel. Van het Rijk blijft dan niet veel meer over dan een hiernamaals.

De zin des levens wordt gewonnen ten koste van (het telos van) de geschiedenis. En zondenvergeving wordt tot een escape uit de

knoop van lot en schuld, waarin wij gevangen zitten. Ik waag het dit zogeheten *proprium* van het geloof voor een uiterst gevaarlijk religieus cynisme te houden, met een tendentie naar nihilisme. Tegen deze verdubbeling hebben Feuerbach en Marx terecht gefulmineerd. Wij gaan niet mee in hun remedie en worden geen atheïst – omdat wij dan ook de *gans andere* God verliezen –, maar willen ook niet terugvallen achter de waarheid in hun kritiek op de burgerlijke dubbelzinnigheid en de religieuze vervreemding.

Het stelt mij dan ook allerminst gerust, dat Kuitert aanbeveelt de politiek over te laten aan de christenen, aan hen wel te verstaan als enkelingen. In overeenstemming met zijn interpretatie en toepassing van de Twee Rijkenleer heeft bij Kuitert de enkeling immers een identiteit in duplo,⁴⁵ waarmee een geweten in duplo correspondeert. De enkeling vindt enerzijds zijn identiteit in de internalisatie van het symbolisch universum (horizontale identiteit), anderzijds in zijn verplichting tegenover de transcendentie macht, die hem aan zichzelf bindt en ongelijk maakt aan al zijn *andere* (kurs. van t.S.) sociale rollen (vertikale identiteit). Daarmee is het geweten in duplo kongruent: enerzijds is het geweten bepaald door de sociale verwachting, anderzijds is het geweten het geweten van de *enkeling tegenover* de anderen. Beide vormen van geweten bestaan naast elkaar, evenals beide identiteiten.

Hierin is gemakkelijk de lutherse mens in duplo te herkennen: Weltperson en Christperson getooid in een modern kleedje waar de negentiende eeuwse foundation weinig opwindend doorheen schemert. Wat mij ongerust maakt is dat de twee identiteiten (inklusief geweten) *naást* elkaar bestaan. Als ik Kuitert goed begrijp kan dat ook in rustige tijden, als het er redelijk voorstaat. In tijden van crisis is dat anders, dan zal wellicht de vertikale identiteit de doorslag moeten geven. Je vraagt je echter af, hoe dat mogelijk is als de transcendentie macht die de mens aan zichzelf verplicht niet God in Christus is maar de macht die de mens verplichtend tegemoet komt in het *bestaande* (kurs. t.S.) patroon van waarden en normen. Laten wij aannemen dat de idee van het bestaande met de realiteit in konflikt kan raken; blameert zich dan niet altijd de idee? Het naast elkaar bestaan van de identiteiten kan niets anders dan een niet-eindigende ambivalentie opleveren. *Wie twee identiteiten heeft, heeft altijd een alibi. Wie twee gewetens heeft, heeft daar geen hartzeer van.*

Toch wil ik Kuitert gaarne toegeven, dat hij niet zonder recht de politieke verantwoording in het bijzonder aan de christelijke enkeling toewijst. Bij de behandeling van de oorlogsvraag heb ik ook gezegd: de belangrijkste bijdrage van de christelijke ethiek is mis-

schien wel dat zij de vraag stelt als bij uitstek een strikt persoonlijke: wat heb jij gedaan in deze zaak? Als wij trouwens met Barth hebben gesteld, dat een minderheid (zoals de Lunterse kring) vanuit die positie kerkelijk kan spreken (eventueel tegen het geheel of de synode in), dan veronderstelt dat ook dat verantwoordelijke enkelingen uiteindelijk dragers zijn van de opdracht tot politieke dienst. Het is dus nodig dat ik hier wat breder uithaal over de verhouding van gemeente en enkeling. Dat betekent, dat wij nader moeten belichten wat wij in het hoofdstuk over de gemeente reeds hebben gezegd, namelijk dat de katholiciteit van de kerk inhoudt dat de kerk voorrang heeft op haar leden. Het is in de gemeente, voor het aangezicht van de gans andere God, dat ieder spreekt met de mond en wat geloofd wordt met het hart: *credo!* Eerste persoon enkelvoud! Dáár en op dat moment geschiedt, wat in de liturgie van sommige zwarte gemeenten de vorm krijgt van een gemeenschap-pelijk, dringend herhaald roepen: I am somebody. Enkeling als persoon is men eerst vanuit dit in de katholiciteit delende geloof. Dat heft ons op uit het gesymboliseerde universum en de internalisatie daarvan. Dat heft ons ook op uit de binding aan de transcendentie van het bestaande waardenpatroon. Zo worden wij bevrijd uit de dubbelzinnigheid van onze dubbele identiteit, uit de inertie der materiële werkelijkheid die niet ideaal is en de idee van het goede die niet werkelijk is.

Op dit punt danken wij heel veel aan Søren Kierkegaard.⁴⁶ Die heeft de categorie van de enkeling ontwikkeld op het front van de moderne persoonlijkheidsideeën van romantiek en idealisme. Enerzijds dus het ideaal van de romantische persoonlijkheid die de wereld in zich opneemt en zichzelf vorm geeft. Anderzijds de hybris van het ik dat de wereld poneert. Tegenover het *ik* van Descartes' *Cogito ergo sum* (eenheid van denken en zijn), dat niets in zich wil opnemen wat niet met de bepalingen van het eigen zelfbewustzijn samenvalt, stelt Kierkegaard de categorie van de enkeling (onder vooronderstelling van navolging en gelijktijdigheid), die zegt: zoals je gelooft, zo ben je. Deze enkeling-door-genade mag niet worden verward of vermengd met de enkeling van de Verlichting: de triomf van de natuurlijke mens (die uiteindelijk tot zijn nederlaag leidt). Want het natuurlijk subjekt wordt gewonnen door abstraktie tot een zeker en zuiver zelfbewustzijn, terwijl het existierende zelf juist door voortschrijdende konkretisering zich als onzeker en problematisch onthult. De concreet existierende enkeling weet van schuld en van de knoop van schuld, erkent en bevestigt die schuld in berouw, om zijn geschiedenis voorwaarts in vrijheid

te leven krachtens de vergeving. De enkeling leeft in de paradox van het omslaan van het loden verleden in een nieuw begin, dank zij de genade. Dat is het ik, gebouwd door de gemeente en haar verkondiging.

Het gaat dan niet aan zondaar en gerechtvaardigde eenvoudig naast elkaar te laten bestaan. Wij zijn zondaar in re, maar rechtvaardig in spe. De hoop echter is gegrond in een werkelijk(er) werkelijkheid dan de geperverteerde realiteit waaraan de zondaar verkocht en uitgeleverd is. De rechtvaardige enkeling, de verantwoordelijke tsaddik is niet, maar *wordt* steeds weer door Gods roeping: deze door God geroepen naam is zijn/haar enige identiteit, waarvoor hij/zij altijd weer heeft uit te komen. Dit is niet gegrond in een transcendentie van het waardenpatroon, maar in het ervaren van de openbaring. Het gaat hierbij niet om het ideaal van een persoonlijkheid, die de wereld beheerst (en die van de weeromstuit door de wereld beheerst wordt); het gaat niet om autonomie (die in heteronomie omslaat). Wat hier vooral niet bedoeld is is een privaat bestaan, dat zich aan de verantwoording voor de medemensen onttrekt om zich zo aan de eigenwettelijkheid van de macht uit te leveren... Waar we het over hebben is het *ik* dat in gebed en credo wordt gekonstitueerd, dat afziet van alle valse zekerheid, dat vertwijfeld durft te zijn, dat de knoop van schuld en lot waarin het gevangen zit erkent, dat ja zegt tegen het nieuwe begin en de voorwaartse vrijheid, kortom het ik, dat op de roep *Volg Mij!* zich opmaakt en volgt. De gemeente vormt zulke enkelingen en zij wordt erdoor gevormd. Het is de gemeente die in deze enkelingen spreekt en handelt en het zijn deze enkelingen die in de gemeente spreken en handelen. Deze enkeling is geen privaat-figuur, maar een ambtsmens (Luther) – hij is *in dienst!* Hij heeft een opdracht jegens de openbaarheid, jegens de politiek. Deze dienst van de door de gemeente gedragen enkeling wordt verricht in een wereld, die verscheurd wordt door de anonimiteit van het kollektivisme en de naamloosheid van het individualisme. Deze enkeling durft met Luther te zeggen (om nog eens te weerspreken dat Luther dubbele identiteit zou geleerd hebben):⁴⁷ *ik bedenk wel, dat ik er op zal worden gewezen, dat ik mij te veel aanmeet, als ik veracht en zwak mens zulke hoge en grote standen (de adel) durf aan te spreken (...) als was er anders niemand in de wereld dan Dr. Luther!* Dàt is de christelijke enkeling: als ware er niemand anders in de wereld...!

Met de enkeling wordt wel in het bijzonder bedoeld: de leek. Het is geen fraai woord, maar we hebben geen beter. Kraemer heeft zich er ook mee beholpen,⁴⁸ toen hij een theologie *van* de leek heeft

ontworpen in zijn boek, dat in Nederlandse vertaling *Het vergeten ambt* heet. Wat wij met het trefwoord enkeling hebben gezegd, kan ook gezegd worden met de categorie leek. Dat doende hebben we gelegenheid op twee objecties tegen het politieke handelen en spreken van de kerk in te gaan: de kerk beschikt niet over de deskundigheid op de verschillende politieke gebieden en de leden hebben de kerk niet gemandateerd inzake de politiek, zodat haar spreken op dit gebied niet gelegitimeerd is.

In een leken­theologie, waardoor de hele ekklesiologische vraag­stelling wordt veranderd,⁴⁹ is de kerk geen doel in zichzelf, maar is zij er, apostolisch en dienend, voor de wereld.⁵⁰ De kerk is missie en dienst, gezonden zoals Christus door de Vader en dienende zoals Hij aller dienaar was. De gemeente en haar leden dragen het drievoudig ambt van priester, koning en profeet, maar gekwalificeerd door deze dienst in navolging van de lijdende knecht. Zo deelt de gemeente ook in zijn herder-zijn. De gemeente is een christokratische broederschap en zusterschap. Als nu de kerk in haar geheel dienst is, dan delen alle leden daarin: leken en ambtsdragers. Leek betekent *laïkos*, d.i. lid van het volk van God. Als uitverkoren natie is dit volk er voor het volk, in welks midden het verkeert. Dan kan zij in geen geval volkskerk zijn, want dan past ze zich te veel aan en legt zich neer bij de tweeslachtigheid. Zij kan alleen voor het volk en voor de wereld bestaan als zij haar ware aard en waardigheid zich bewust is: door haar breekt Christus' nieuwe werkelijkheid in de oude wereld binnen. Tot zover is alles geheel in overeenstemming met wat wij onder het hoofdstuk *gemeente* hebben gezegd. Kraemer gaat nu verder en zegt: de volle nadruk moet op de verantwoordelijkheid van de leek liggen. Niet als *constructio ad hoc*, maar noodzakelijk en principieel. De beslissende rol van het gemeentelid ligt op het terrein dat wordt aangeduid als de verhouding van kerk en wereld. De kerk kan en mag geen afgesloten wereld zijn, waarin er geen weet is van de dilemma's van de wereld. De ambtsdragers en theologen leven vaak helemaal in die sfeer van het instituut dat op de eredienst is gericht. Theologie van de leek betekent een ecclesiologie die breekt met die afzondering. Die afgezonderde kerk overigens is zeer verwereldlijkt (daarbinnen vindt evenzeer een machtsstrijd en een gevecht van zelfbehoud plaats als in de wereldlijke politiek, laten we ons geen illusies maken). Zij moet zich van die verwereldlijking zuiveren, heel paradoxaal, door zich *méér* op de gese­kulariseerde wereld te richten vanuit haar opdracht tot dienst. In dat kader moet er een beroep op het gemeentelid, op de leek worden gedaan, juist op dit

lid als leek! Ik citeer Kraemer letterlijk:⁵¹ *men doe een beroep op het gemeentelid op grond van wat hij als gemeentelid is, op grond van de aard en roeping van de kerk van Christus, het 'Volk van God', dat in de wereld wordt gezonden om te getuigen en te dienen. De bijzondere positie van de leek, wiens handel en wandel zich immers in de wereld van alle dag afspelen en die letterlijk twee meesters moet dienen en in twee werelden leven (...) is, dat zij het hun van Godswege verordineerd lidmaatschap van de kerk hebben te bevestigen door bij elke beslissing allereerst trouw te zijn aan hun Hoogste Meester. (...) ambtsdragers (...) moeten de leken in staat stellen hun eigen onvervreembare ambt uit te oefenen.* Het grootste probleem waarvoor de kerk gesteld is, is: hoe een kerk te worden, die door haar leken-leden dagelijks de wereld ontmoet en met haar in gesprek is. Onze taak is een antwoord te vinden op de vraag of het voor een christen in deze wereld vol dienstbaarheden aan economische en machtspolitieke noodzakelijkheden met alles wat die *douleia* inhoudt, mogelijk is als christen-in-de-wereld te leven. Gelukkig zijn er christelijke enkelingen die dat door Gods genade doen. Maar dat is een wonder! We zullen de leken zó moeten dienen, dat zij hun bestemming kunnen vervullen. Dan is nieuwe oriëntering en training nodig. De kerk kan niet helpen door vluchthavens te zijn, maar als gemeenschap die begrijpt en voedt, gelijk een moeder. Dit alles mag niet leiden tot de gedachte, dat het heil der wereld in haar kerkwording ligt. Nee! De kerk moet afrekenen met haar onvoldoende kennis van de wereld, met haar onwetendheid over wat zich daar onder de oppervlakte afspeelt. Zij moet zich zo hervormen naar geest, klimaat en structuur dat zij ruimte biedt aan het charismatische. Tegen de achtergrond van de theologie van de leek is onontbeerlijk: theologie van de wereldlijke werkelijkheid, theologie van de maatschappij, van de eigendom enz. Onze gesekulariseerde wereld heeft behoefte aan een onbevreesd zelfonderzoek naar haar vanwaar en waarheen.

Hiermede zijn inderdaad de genoemde objecties beantwoord. Het kerkelijke spreken en handelen, het apostolische getuigenis, is geen verdubbeling, maar *nodig*: de wereld heeft behoefte gevraagd te worden naar haar oorsprong en doel. De kerk handelt en spreekt niet politiek omdat zij daartoe zou moeten gemandateerd zijn door haar leden, maar omdat dit tot haar missionaire en diakoniale opdracht jegens de wereld behoort. Van daaruit worden omgekeerd de leden van de gemeente gemandateerd om temidden van de slavernij aan de machten te getuigen van en gehoorzaam te zijn aan de Dienaar-Meester. Zij hebben geen dubbele identiteit, al staan ze onder twee meesters; integendeel: zij overstijgen door hun gehoor-

zaamheid aan die Ene, die vergeeft en vrijmaakt, de slavernij waarin de andere hen (terug)voeren wil. De legitimatie van het spreken van de kerk (van de Wereldraad, van de Raad van kerken in Nederland enz.) ligt daarin, dat het de interesse en vaak ook de dankbaarheid wekt van mensen, die geen vrede vinden bij een dubbelzinnig bestaan. Terecht heeft mevrouw Ien Dales⁵² in een voortreffelijk artikel over deze zaak opgemerkt, dat moderne organisaties hun legitimatie niet meer ontleen aan een instemming vooraf van leden (en zeker nooit van alle leden!). Met andere woorden aan een formele procedure. Ze ontleen hun legitimatie aan de inhoudelijkheid van hun uitspraken. Deze opmerkingen passen geheel in het kader: het zijn de leken in hun bijzondere positie die uitmaken wat relevant is.

Zij zijn het ook die de deskundigheid aanbrengen! Het gaat werkelijk niet aan, te stellen, dat er geen deskundigheid in de kerk aanwezig is op velerlei gebied of verworven kan worden indien nodig. Inderdaad de kerk heeft nog veel in te halen als het gaat om de *kennis van de wereld* – maar zij heeft ook reeds veel ingehaald. De hervormde Synode bestaat nog voor een te klein deel uit leken, maar zij is geen vergadering van *geestelijken*, geen *afgezonderd wereldje* te noemen (al moet er nog veel veranderen). Juist in de gewraakte politieke uitspraken blijkt de doorbraak uit deze afzondering! Deskundigheid berust op verwerking van informatie en ervaring. Informatie is geen esoterisch goed; zij mag dat zelfs niet zijn in een democratie. Gebrek aan deskundigheid mag dus niet aangevoerd worden tegen het kerkelijk spreken. Op zijn hoogst kan in een concreet geval ondeskundigheid in uitspraken worden aangetoond. Juist de christelijke enkeling, juist de leek, die zijn identiteit vindt in Christus door de gemeente, brengt vanuit zijn ervaringen met economische en politieke eigenwettelijkheid en macht in de wereld kennis en kundigheid binnen in zijn gemeente. Het is niet de *kerkleiding* die spreekt, maar de leken in gesprek met ambtsdragers en theologen, allen tezamen *kerkleden*. Hun woord heeft zoveel gezag als het in het licht van de missie en dienst der kerk waard is. Mevrouw Dales ontkent terecht, dat de kerk zou optreden als een persiegroep! De kerk doet dit soms wel in verband met haar institutionaire belangen, bijvoorbeeld als het gaat om subsidies voor kerkelijke activiteiten. De kerk komt echter in het algemeen op voor belangen van anderen: arbeiders, vluchtelingen, verslaafden enz. Vaak ook stelt ze problemen, die in haar ogen dringend zijn, aan de orde bij hoorzittingen (bijv. defensievraagstukken, milieuzaken, diskriminatie, ontwikkelingshulp). Daarmee doet de kerk wat ve-

len doen en wat steeds meer een belangrijke faktor in onze politiek wordt: belanghebbenden treden op in groepen en formuleren hun wensen en opvattingen om zo de politiek te beïnvloeden. Daar hoeft de kerk geen uitzondering op te zijn: ook zij heeft dat recht. En te meer als zij het bovendien nog vooral *voor anderen* doet. Wat betreft het spreken der kerk geldt ook: zij mag niet zwijgen als ontrechte of benadeelde mensen geen stem hebben of monddood zijn gemaakt. Zij spreekt voor de stommen en voor de verstomden. Al dit spreken kan officieel worden gepresenteerd in een formeel aangenomen synodaal (of bisschoppelijk goedgekeurd) stuk. Het gezag ervan is in onze samenleving al lang niet meer gefundeerd op de macht van het instituut of het gezag van de geestelijkheid, maar op de inhoud van de uitspraken en het draagvlak ervan in de samenleving. Een uitspraak moet herkenning en erkenning vinden! Slechte stukken gaan de mist in, ook al komen ze van de kerk. En daar heb ik vrede mee! Het gaat echter niet aan de invloedrijke boodschappen van de kerk verdacht te maken met het argument dat zulk spreken ondeskundig en ondemokratisch zou zijn. De invloed die het stuk heeft is een aanwijzing van deskundigheid en wordt langs democratische weg verworven, zoals wij zagen. Dat de kerk nog zou meedoen in de strijd der machten, alsof zij een vakbond of industriële organisatie was, is in Nederland fictief. Dat zij haar mondige leden – van wie zij omgekeerd juist zoveel verwachten moet en mag! – voor de voeten zou lopen met stemadviezen is uit de tijd. Toen het nog wel geschiedde, was het ook reeds verwerpelijk. Goede uitspraken van de kerk zijn in het algemeen juist die welke mede door een belangrijke groep mondige *'leken'* zijn voorbereid. Dat is een schone paradox: het is de leek die de deskundigheid aanbrengt, mits hij niet vlucht in een identiteit in duplo!

4.2.5. *Apostoliciteit en profetisme*

Zoals wij eerder zagen: de apostoliciteit is het enige *inhoudelijke* kenmerk van de kerk. Het criterium waaraan de gemeente gemeten wordt en, als het goed is, gemeten *wil* worden is, of zij werkelijk de profetische en apostolische geschriften in woord en daad vertolkt voor de wereld. De gemeente is dan alleen apostolisch als zij de aards-historische bestaansvorm van Jezus Christus is. En dat moet blijken in haar dienst aan de wereld. Is de gemeente er werkelijk voor de wereld? Dat is de beslissende vraag. Zij is er voor de wereld, niet omdat zij denkt dat de wereld zonder haar verloren

zou zijn. Dat is niet zo: God heeft de wereld lief in Christus en is vrij dat waar te maken, desnoods zonder de kerk. De kerk beschikt niet over een principe van beter-weten en dieper-inzicht. Zij weet alleen *feitelijk*, dat zij door God in dienst genomen is ten dienste van de wereld. Zij weet ook dat zij met de wereld gered wordt – en wel alleen *mèt*, nooit zonder de wereld. Zij werkt haar eigen heil in de dienst aan de wereld, want in het heil voor de wereld is haar eigen heil gelegen. Hier kunnen geen tegenstellingen worden gemaakt, geen antitheses worden gesteld! Wereld en kerk beide zijn afhankelijk van Gods messiaanse handelen in Christus. Dat mag de gemeente verkondigen, uitleggen en toepassen! Daarbij blijft de gemeente altijd dankbare leerling van haar Heer. En zij is bescheiden, want zij heeft van meet af aan als apostolische gemeente (dat begon al in de discipelkring!) verloochening en verraad gepleegd. Haar toon kan nooit hoog zijn.

De gemeente in de *éénheid* van haar woord en daad betreft de wereld in de gelijkenis van het Rijk, door Jezus Christus – die dat Rijk in persoon is – na te volgen en uit te beelden in haar dienst. Dat is het getuigenis van de gemeente. Voor haar is het Rijk niet alleen een motivatie (dat ook), maar ook inhoudelijk criterium: immers Jezus Christus in zijn weg en werk, in zijn gehoorzame dienst ten dode, is in verborgenheid reeds het toekomstige Rijk. De gemeente getuigt van hoop door te dienen in liefde. Door haar getuigenis kan zij de wereld niet in het Rijk veranderen, maar zij kan haar wel oproepen zich in die richting te bewegen. Zij zet met haar getuigenis de wereld in het licht van het alles veranderende feit van Godswege, waardoor alles in een nieuwe horizon wordt gezet.

Zij doet dat weerloos, want de opstanding heeft wel deze wereld-historische betekenis, maar is zelf geen vast te stellen (wereld)historisch feit, doch een zaak die alleen maar gelóófd kan worden. De gemeente gelóóft in de Opgestane en manifesteert dat door in de *kracht* van de opstanding te leven als proëxisterende kopgroep van Gods komende nieuwe wereld.

Omdat de kerk apostolisch is zal haar woord een profetisch woord moeten zijn. Wat is profetie? Als wij te rade gaan bij de oudtestamentische profeten, luidt het antwoord: profeten horen het oude Woord van God, waardoor Hij zijn verbond met het volk aanging, opnieuw uit zijn mond in een bepaalde tijd en onder bepaalde omstandigheden en vertolken het in zijn toespitsing op die tijd en die situatie, zodat het woord vernieuwd en bevestigd wordt in aktualiteit. Het woord, dat zij vernemen en vertolken, is ook in het verleden nooit in abstraktie los van de tijd gesproken: het is altijd

woord tot mensen in een bepaalde tijd geweest. Zo juist in zijn bijzonderheid is het woord relevant voor alle tijden. Die relevantie wordt door de profeet in het licht gesteld. In het profetische taalveld worden de gebeurtenissen en toestanden van een bepaalde tijd in hun zin verstaan door ze positief of negatief te betrekken op het regeren van God naar zijn Rijk toe. Het profetische spreken is daarom altijd konkreet, nooit *docetisch*! Er is een karakteristieke dialektiek eigen aan dit spreken. In een modern beeld uitgedrukt: de Schrift lezend denkt de profeet aan de krant, de krant lezend denkt hij aan de Schrift. De profeet kijkt niet in het licht, maar kijkt om zich heen bij het licht van het woord. In het licht kijkend, zou hij juist verblind worden. Om zich heen kijkend, ziet hij niet alleen de toestanden, verhoudingen en gestalten van zijn tijd maar ook hun beweging in de horizon die door het lichtende woord zich aftekent. In de toespitsing op de konkretie van de tijd wordt het spreken substantieel. De kontekstualiteit van het profetisme is geen arbitrair extra – een toepassing van de preek op de verantwoording van de spreker –, maar zó toegespitst heeft de profeet het woord vernomen. En hij weet dat het nooit anders dan *toegespitst* is vernomen.

Zo leeft ook de gemeente bij het schijnsel van de Zonne der gerechtigheid. Zij wordt door het oude woord hier en nu opnieuw zus of zo getroffen. Zij hoort het woord in de tijd en gaat van kracht tot kracht nieuwe wegen van gehoorzaamheid. Het zijn niet de gebeurtenissen en toestanden die tot haar spreken, maar 't is God, die in de situatie zich verneembaar maakt. Zij hoort geen *Gebot der Stunde* (o, die *geheimer Stundenschlag der Geschichte*, o, die veneratie van het *Schicksal!*), zij hoort Gods gebod *in* de stonde. En daarvan spreekt de gemeente in haar profetie. Daar komt dus zeker *deskundige* analyse van de situatie bij, maar die vindt van stonde af aan plaats onder het *erkenntnisleitendes Interesse* van het Woord. Van daaruit vindt het synthetisch oordeel over de analyse plaats in een plaats-en-koers bepalend woord. En dat woord is weerloos: het heeft gezag op *kerngewicht*, draagvermogen en richtingskracht.⁵³ Het volk van God in het wereldgebeuren beschikt niet over een geschiedenisfilosofie: zij verbindt niet in een dialektiek goed en kwaad, want Gods schepping heeft scheiding gemaakt en Gods Rijk is de onthulling van die scheiding: de overwinning van het licht over de duisternis. Het volk van God leeft in een raadselachtige, angstaanjagende geschiedenis (is het wel een geschiedenis? is het geen turbulente toestand van eeuwige *Wiederkehr?*), maar krachtens het beloftewoord gelooft zij *toch* dat God regeert. En

daarom zijn voor haar niet alle katten grijs in de wereldnacht. De gemeente heeft daarom dat meteorologische sensorium, waarvan Jezus spreekt (volgens Luk. 12:57v): zij ziet regen en hitte aankomen aan de tekenen van wolken en wind. Zij *onderkent de tijd!* Als het goed is loopt zij een stapje voor op de wereld als het gaat om bereidheid zich op te maken naar de toekomst. Zij heeft daar gevoel voor, niet vanuit een haar gegeven geheime gnosis (kennis), maar omdat zij door gehoorzaamheid tot dit wondere charisma gedijt. De gemeente is de gemeenschap van hen die het goede, welbehagelijke en volkomene zoeken als experiment van Gods wil (Rom. 12:2). Steile, verticale eschatologie zonder deze profetische dimensie laat zich zonder veel weerstand aanhoren: zij betekent geen al te grote verstoring, integendeel: zij werkt religieus ontlastend. Als de kerk het O.T. verwaarloost gaat het gemakkelijk die kant op. Er blijft dan spoedig ook niet veel meer dan een 'hiernamaals' van over, niet meer dan een slap aftreksel van waar het in de profetische en apostolische geschriften werkelijk over gaat. Daar gaat het in het handelen van God over een nieuwe werkelijkheid die zich al-vernieuwend baanbreekt in de realiteit van deze wereld, over de overwinning over zonde-en-dood (hendiadys!), over de zegepraal van de dienende liefde van de gewelddadig gedode Messias, over de *moorddadigheid* van ons mensen (zonde en dood!). De Messias stond niet op van een natuurlijk sterfbed, maar brak heen door de banden van de gewelddadige dood om de gaten te tonen die de moordenaars in zijn corpus hadden geslagen. Sindsdien gelooft de gemeente dat zijn liefde ten einde een overwinning is, eschatologisch gesproken, maar zij gelooft dat niet in abstrakto, maar *in deze wereld* van nog steeds meer onrecht en geweld en dood. Sindsdien is zij daar in naam van deze Messias om in vrees en beven, maar ook: vreesloos getuige van eigen vrezen, door offerbereide dienst te laten zien, dat er maar één weg ten heil is (onder deze gewelddadige omstandigheden): de moord meer te duchten dan marteling en dood. Dat is leven in de kracht van de opstanding: God en zijn Woord het hiernamaals laten zijn, kome wat komt!

Als het getuigenis wordt verstaan als radikale verandering en vernieuwing der wereld is het niet onbegrijpelijk dat het op weerstand en wantrouwen stuit. Waar het evangelie tot beslissing roept, ons in het heden en op de toekomst wijst, is het vaak uit met de religieuze sympathie, die het christendom is gewend te ondervinden. Ook in de gemeente komt het zo waarschijnlijk tot een scheiding van de geesten. Dit opwindende getuigenis kan niet zo gelijkmoedig worden geduld als het zingen, bidden en preken gewoonlijk ...

Juist in dat profetisch-bewuste deel van de gemeente wordt het nest van onrust vermoed. Het is een test op de echtheid van de dienst der gemeente of zij haar prediking, gebed, diakonie, ook haar theologie profetisch gestalte durft te geven, ook tegen weerstand in. Het konflikt dat er het gevolg van is, zal het noodzakelijk maken een reformatie van de kerk in hoofd en leden te volvoeren. Om daartoe te komen is een conciliair proces nodig.

Literatuur en noten

Literatuur bij hoofdstuk 1

1. Karl Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*. Zürich 1962.
2. Karl Barth, *Fides quaerens intellectum; Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*. Zürich ²1958.
3. H.M. Kuitert, *Zonder geloof vaart niemand wel; een plaatsbepaling van Christendom en kerk*. Baarn ¹1974, ⁴1975.
4. H.M. Kuitert, *Wat heet geloven?; structuur en herkomst van de christelijke geloofsuitspraken*. Baarn 1977.
5. H.M. Kuitert, *Alles is politiek, maar politiek is niet alles; een theologisch perspectief op geloven en politiek*. Baarn 1985.
6. Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum; zur Religion des Exodus und des Reichs*. Frankfurt am Main 1968.
7. Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*. München 1952.
8. C.A. van Peursen, *Hij is het weer!; Beschouwingen over de betekenis van het woordje, God*. Kampen zj (1967?).
9. L. Kolakowski, *Falls es keinen Gott gibt*. München 1982. Vert. van *Religion – if there is no God...* (Fontanapaperback 1982).
10. H. Philipse, *Theologie een wetenschap?* In: *Ned. Theol. Tijdschr.* 38 nr 1, 1984.
11. H. Philipse, *Wijsbegeerte tussen twee culturen* (inaugurele rede). Leiden 1986.
12. H.J. Adriaanse, *Het specifiek theologische aan een Rijksuniversiteit* (inaugurele rede). Leiden 1979.
13. H.J. Adriaanse e.a., *Het verschijnsel theologie; over de wetenschappelijke status van theologie*. Meppel 1987.
14. A. van de Beek, *God kennen, met God leven* (inaugurele rede). Leiden 1982.
15. H. Berkhof, *God voorwerp van wetenschap (I en II)*. in: *Bruggen en bruggehoofden; een keuze uit de artt. van H. Berkhof uit de jaren 1960-1981*. Nijkerk 1981. p 22-32, 208-216.
16. G.H. ter Schegget, *Autonomie en bevrijding*. In: *Grensgebieden; opstellen aangeboden aan G. van Leeuwen*. Kampen 1985. p 55-65.
17. Karl Barth, *Das Problem der Ethik in der Gegenwart* (1922). In: *Das Wort Gottes und die Theologie*. München 1929.
18. Karl Barth, *Das Geschenk der Freiheit; Grundlegung evangelischer Ethik* (Theol. Stud. 39). Zürich 1953.
19. Wolfgang Huber, *Anspruch und Beschaffenheit theologischer Ethik als Integrationswissenschaft*. In: *Handbuch der christlichen Ethik*, Band I. Freiburg 1978.

20. Lesslie Newbiggin, *Verder dan 1984; missionaire confrontatie met demoderne cultuur*. Kampen 1985. Vert. van *The other side of 1984; Questions for the Churches*. Genève 1984.
21. Lesslie Newbiggin, *Foolishness to the Greeks; the Gospel and the Western Culture*. Genève 1986.
22. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums; herausgegeben von D. Bergner*. Leipzig 1957.
23. G.H. ter Schegget, *Kernwoorden bij Marx*. Baarn ²1977.
24. Friedrich von Hayek, *Liberalismus*. Tübingen 1979.
25. Emmanuel Levinas, *De Totaliteit en het Oneindige; essay over de exterioriteit*. Baarn 1987. Vert. door Theo de Boer en Chris Breumers uit het frans: *Totalité et Infini*. Den Haag 1961.
26. Emmanuel Levinas, *Het menselijk gelaat; essays van Emmanuel Levinas, gekozen en ingeleid door A. Peperzak*. Baarn 1969. (De teksten in dit boek zijn in overleg met Levinas gekozen, vooral uit zijn *Difficile Liberté; Essais sur le Judaïsme*. Paris 1963).
27. Emmanuel Levinas, *De plaatsvervanging; ingeleid, vertaald en geannoteerd door Dr. Th. de Boer*. Baarn 1977.
28. Emmanuel Levinas, *Ethisch en oneindig; gesprekken met Philippe Nemo; ingeleid door R. Bakker*. Kampen 1987. Vert. van *Éthique et infini; dialogues avec Philippe Nemo*. 1982.
29. Max Horkheimer, *Um die Freiheit*. Frankfurt am Main 1962.
30. Max Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen; ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumbior*. Hamburg 1970.
31. Max Horkheimer, Egoïsme und Freiheitsbewegung. In: *Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie*. Frankfurt am Main 1974. Ook in: *Traditionelle und kritische Theorie*. Frankfurt am Main 1974.
32. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main 1969.
33. Theodoor W. Adorno, *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main 1966.
34. Theo de Boer, *Tussen filosofie en profetie; de wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*. Baarn 1976.
35. H.J. Kraus, *Theologische Religionskritik* (Neukirchener Beiträge zur syst. Theol. Band 2). Neukirchen/Vluyn 1982.
36. Walter Kreck, *Grundfragen christlicher Ethik* (Einf. in die ev. Theol. Band 5). München 1975.
37. Oliver O'Donovan, *Resurrection and moral Order*. Leicester 1986.

Noten bij hoofdstuk 1

1. De barthiaanse professor Bertram antwoordt zijn nichtje, als zij zegt: jij zit toch ook in de religieuze business: 'Another end of it, not distribution! You might call it quality control'. John Updike, *Roger's Version*, New York 1986.
2. Kuitert, *Alles is politiek* (...), p 28. Literatuur bij hoofdstuk 1, nr 5 (in het vervolg: Lit. 1).

3. Kuitert, *Wat heet geloven?*, p 220. Lit. 1 nr 4.
4. Kuitert, *a.w.*, p 16.
5. Kuitert, *a.w.*, p 60.
6. Kuitert, *a.w.*, p 66.
7. Kuitert, *Zonder geloof vaart niemand wel*, p 100. Lit. 1 nr 3.
8. Kuitert, *a.w.*, p 101.
9. Kuitert, *Wat heet geloven*, p 220.
10. Kuitert, *a.w.*, p 16.
11. zie par. 1.2.3.
12. Zie L. Kolakowski, *Essays; vert. door J. Minkiewicz*. Utrecht/Antwerpen 1983, p 114.
13. Kolakowski, *Falls es keinen Gott gibt*, p 203. Vgl. voor het volgende Lit. 1 nrs 10 tot en met 15.
14. Philipse, *Wijsbegeerte tussen twee culturen* p 27,37.
15. Philipse, *a.w.*, p 34.
16. Heidegger, *Sein und Zeit*, p 10.
17. Berkhof, *Bruggen en bruggehoofden*, p 212. Lit. 1 nr 15.
18. Adriaanse e.a., *Het verschijnsel theologie*, p. 10 Lit. 1 nr 13.
19. Adriaanse, *a.w.*, p 128 v.
20. Adriaanse, *a.w.*, p 135-137.
- 21a. Vgl. Stanley Hauerwas, *The peaceable Kingdom; a Primer in Chr. Ethics*. London 1984. Indeed we overlook too easily how the language of 'rights', in spite of its potential for good, contains within its logic a powerful justification for violence. Our rightslanguage 'absolutizes the relative' in name of a universal that is profoundly limited and limiting just to the extent that it tempts us to substitute some moral idea for our faithfulness to God (p. 61). Lit. 2 nr. 31.
21. Adriaanse, *a.w.*, p 135 v.
22. Kolakowski, *Falls es keinen Gott gibt*, p 193-212.
23. Max Weber, *Politik als Beruf*. In: *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen 1958. p 536-548.
24. Kuitert, *Alles is politiek*, p 158.
25. credo, amo, spero = ik geloof, ik heb lief, ik hoop.
26. perrisson: meer dan het gewone, in de zin van : overvloediger.
27. Kuitert, *a.w.*, p 87.
28. Kuitert, *a.w.*, p 112.
29. Kuitert, *a.w.*, p 88.
30. Kuitert, *a.w.*, p 122.
31. Kuitert, *a.w.*, p 119.
32. Kuitert, *a.w.*, p 87.
33. Kuitert, *a.w.*, p 119.
34. Kuitert, *a.w.*, p 148, 160.
35. Kuitert, *a.w.*, p 158.
36. Kuitert, *a.w.*, p 160.
37. Kuitert, *a.w.*, p 112, 123.
38. Kuitert, *a.w.*, p 87, 119.

39. Ter Schegget, *Autonomie en bevrijding*. Lit. nr 16.
40. vgl. W. Huber, *Chr. Ethik als Integrationswissenschaft*. Lit. 1 nr 19.
41. Voor het volgende Lesslie Newbigin, *Verder dan 1984 en Foolishness to the Greeks*. Lit. 1 nrs 20 en 21.
42. Bloch, *Atheismus im Christentum*, p 282 v. Lit. 1 nr 6.
43. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*. Lit. 1 nr 22.
44. Bij Romeinen 3:5; het latijnse citaat luidt, vertaald: zoals iemand in zichzelf is, zo is ook God als object voor hem. Fides creatrix divinitatis betekent: het geloof is de schepper van de goddelijkheid.
45. Wezensgelijkheid van Christus met Zijn Vader (Nicea 325).
46. Prijs gave van het intellect.
47. Zie voor het volgende K. Marx, *Thesen ad Feuerbach en Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (Einleitung)*. resp. *M.E.W.* 3, p 5-7, p 533-535 en *M.E.W.* 1, p 378-391.
48. Karl Barth, *Die prot. Theol. des 19. Jhts*. Zürich 1947. p 488.
49. Theo de Boer, *Hermeneutiek van de transcendentie; het wijsgerig kader van de theologie*. Nog niet verschenen artikel, behorend tot een bundel artt. over de kaders van de theologie die bij het Boekencentrum in Den Haag zal uitkomen.
50. I. Kant, *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, *Kant Werke* Band 7. Darmstadt 1968. p 329 v.
51. Wat Jupiter mag, mag het rund niet.

Literatuur bij hoofdstuk 2

1. Karl Barth, *Der Heilige Geist und die Versammlung der christlichen Gemeinde*. In: *K.D. IV₁* (1953), p 718-826.
2. Karl Barth, *Der Heilige Geist und die Erbauung der christlichen Gemeinde*. In: *K.D. IV₂* (1953), p 695-824.
3. Karl Barth, *Der Heilige Geist und die Sendung der christlichen Gemeinde*. In: *K.D. IV₃* (1959), p 780-1034.
4. F.O. van Gennep, *Katholiciteit en pluraliteit* (inaugurele rede). Leiden 1980.
5. W.A. Visser 't Hooft, *Tot eenheid geroepen*. Nijkerk zj. Vert. van *The Pressure of the common Calling*. Londen 1957.
6. K.H. Miskotte, *Das Judentum als Frage an die Kirche*. Wuppertal 1970.
7. Markus Barth, *Das Mahl des Herrn; Gemeinschaft mit Israel, mit Christus und unter den Gästen*. Neukirchen/Vluyn 1986.
8. A. Houtepen (red.), *Gerechtigheid, eenheid en vrede; de oecumenische agenda van de Wereldraadbijeenkomst te Vancouver 1983*. Amersfoort, Voorburg, Utrecht 1982.
9. B.M. Schuurman, *Discipelschap en apostolaat*. In: *Over alle bergen; geschriften van B.M. Schuurman*. 's-Gravenhage 1952, p 100-113.
10. K.H. Rengstorf, *Apostolos*. In: Kittel (-Friedrich), *Theol. Wb. zum N.T.I.* (1933), p 406-446.

11. J. A. Bühner, Apostolos. In: *Balz-Schneider, Exeget. Wb. zum N. T.*, p 342-351.
12. K. H. Miskotte, Der spezifische Auftrag der Theologie. In: id, *Der Gott Israels und die Theologie*. Neukirchen/Vluyn 1975, p 92-109.
13. G. H. ter Schegget, Een tent voor trekkers; over de christelijke gemeente. In: G. H. ter Schegget en Jurjen Beumer, *Karl Barth; een theologisch portret*. Baarn 1986, p 20-37.
14. Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum communio; dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*. München ²1954, ³1960.
15. J. J. Meuzelaar, *Der Leib des Messias; eine exegetische Studie über den Gedanken vom Leib Christi in den Paulusbriefen*. Assen 1961.
16. Eduard Schweitzer, Sooma. In: (Kittel-) Friedrich, *Theol. Wb. zum N. T. VII* (1964), p 1024-1091.
17. Leonardo Boff, *Kirche, Charisma und Macht; Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*. Düsseldorf 1985. Vert. uit het Portugees (1981).
18. Ernst Käsemann, Amt und gemeinde im N. T. In: id, *Exegetische Versuche und Besinnungen I*. Göttingen ⁶1970, p 109-134.
19. Martin Walton, *Witness in Biblical Scholarship; a survey of recent studies 1956-1980* (Iimo research pamphlet 15). Leiden/Utrecht 1986.
20. Arie L. Molendijk, *Getuigen in missionair en oecumenisch verband 1948-1985* (Iimo research pamphlet 16). Leiden/Utrecht 1986.
21. Otto Böcher e. a., *Die Bergpredigt im Leben der Christenheit*. Göttingen 1981.
22. Dietrich Bonhoeffer, *Navolging*. Amsterdam ²1966. Vert. van id., *Nachfolge*. München 1963.
23. José Miguez Bonino, *Toward a christian political Ethics*. London 1983.
24. G. Bornkamm, Bergpredigt, biblisch. In: *R. G. G. ³I*, Sp. 1047-1050.
25. H. Conzelmann und A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum N. T.* Tübingen ⁶1982.
26. Fjodor M. Dostojewski, De Groot-Inquisiteur. In: id., *Gebroeders Karamazow* (1879/80).
27. M. den Dulk, *Als twee die spreken...; een manier om de heiligingsleer van Karl Barth te lezen* (diss. U. v. A.). 's-Gravenhage 1987.
28. E. Fascher, Bergpredigt, auslegungsgeschichtlich. In: *R. G. G. ³I*, Sp. 1050-1053.
29. René Girard, *De zondebok, met een nawoord van J. M. M. de Valk*. Kampen 1986. Vert. van id., *Le bouc émissaire*. Paris 1982.
30. J. de Graaf, *In gesprek met de bergrede*. 's-Gravenhage 1957.
31. Stanley Hauerwas, *The peaceable Kingdom; a Primer in chr. Ethics*. London 1984.
32. Martin Hengel, Das Ende aller Politik; die Bergpredigt in der aktuellen Diskussion. In: *Ev. Kommentare* 1981 Nr. 12.
33. Martin Hengel, Die Stadt auf dem Berge; die Bergpredigt in der aktuellen Diskussion. In: *Ev. Kommentare* 1982 Nr. 1.
34. F. M. Hofmann und E. Mechels (Herausg.), *Tu deinen Mund auf für die Stummen; Beiträge zu einer solidarischen Praxis der chr. Gemeinde*. (Festschrift für Wolfgang Schweitzer). Gütersloh 1986.

35. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, *Die Bergpredigt; Annäherung, Wirkungsgeschichte*. Stuttgart 1982.
36. Pinchas Lapide, *De bergrede; utopie of program?* Baarn 1984. Vert. van id., *Die Bergpredigt; Utopie oder Programm*. 1983.
37. J.M. Lochman, *Wegweisung der Freiheit; Abriss der Ethik in der Perspektive des Dekalogs*. Gütersloh 1979.
38. Ulrich Luz, Jürgen Kegler e. a., *Eschatologie und Friedenshandeln; Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung*. Stuttgart 1981.
39. J. Moltmann (Herausg.), *Nachfolge und Bergpredigt*. München 1982.
40. Peter Noll, *Jesus und das Gesetz; rechtliche Analyse der Normenkritik in der Lehre Jesu* (Sammlung gemeinverständl. Vorträge und Schriften auf dem Gebiet der Theol. und Rel. Gesch. 253). Tübingen 1968.
41. Franz-Josef Ort Kempner, *Leben aus dem Glauben; chr. Grundhaltungen nach Römer 12, 13*. München 1980.
42. G.H. ter Schegget, *Het moreel van de gemeente; essays over de ethiek van Paulus volgens Romeinen 12 en 13*. Baarn 1985.
43. Julius Schniewind, *Das Ev. nach Matth.* (N. T. D. 2) Göttingen 1956.
44. Wolfgang Schrage, *Das Ende aller Politik? kritische Fragen an Martin Hengel*. In: *Ev. Kommentare* 1982 Nr. 6.
45. Wolfgang Schrage, *Ethik des Neuen Testaments* (N. T. D. Erg. R. 4) Göttingen 1982.
46. Albert Schweitzer, *Das Messias- und Leidensgeheimnis: Eine Skizze des Lebens Jesu*. Tübingen 1901, ³1956.
47. Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (Von Reimarus zu Wrede)*. Tübingen 1906, ⁹1984.
48. Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*. München 1923, ⁷1948.
49. Eduard Schweitzer, *Das Ev. nach Matth.* (N. R. D. 2) Göttingen 1973.
- 49a. Eduard Schweitzer, *Die Bergpredigt*. Göttingen 1982.
50. W. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*. München 1978.
51. Eduard Thurneysen, *Die Bergpredigt*. München 1936, ⁵1963.
52. Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Ges. Schr. I). Tübingen 1922, Aaken ³1977.
53. Theun de Vries, *Ketters; veertien eeuwen ketterij, volksbeweging en kettergericht*. Amsterdam 1982.
54. J. Lindeboom, *Stiefkinderen van het christendom*. Arnhem 1929, herdr. 1973.
55. John Howard Yoder, *De politiek van het kruis; een weg om te gaan*. Baarn 1974. Vert. van *The politics of Jesus*. Grand Rapids 1972.
56. Klaus Wengst, *Demut – Solidarität der Gedemüdigten, Wandlungen eines Begriffs und seines sozialen Bezugs in griechisch-römischer, alttestamentlich-jüdischer und urchristlicher Tradition*. München 1987.

Noten bij hoofdstuk 2

1. Robert Jungk, *Strahlen aus der Asche* (1959), geciteerd bij Karl Barth, *K.D. IV₄* (1967), p 48.
2. Vgl. voor het volgende Karl Barth, *K.D. IV₃* (1959), par. 72. Lit. 2 nr 3.
3. K.H. Miskotte, *Als de goden zwijgen*, Amsterdam 1956, p 137 v. Vgl. id., *Das Judentum als Frage an die Kirche*, p 28-49. Lit. 2 nr 6.
4. Kuitert, *Alles is politiek*, p 181.
5. R. Bultmann, Weissagung und Erfüllung. In: *Zeitschr. für Theol. u. Kirche* (1950), p 360 vv. Vgl. K.H. Miskotte, *Als de goden zwijgen*, p 138 vv.
6. Het artikel, *Het jodendom als vraag aan de kerk*, is oorspronkelijk in het tijdschrift van de N.C.S.V., *Eltheto*, verschenen, in het jaar 1934. Zie Lit. 2 nr 6.
7. Zie Lit. 2 nr 7, p 108.
8. Vgl. voor het volgende A. Houtepen, Zichtbare eenheid in zicht, In: *Gerechtigheid, eenheid en vrede*, p 58-76. Lit. 2 nr 8. Zie het art. van zijn hand in *Kerk en Theol.* 35 nr 1 (1984), p 23 vv.
9. Vgl. voor het volgende K.H. Miskotte, *Der spezifische Auftrag der Theologie*. In: *Der Gott Israels und die Theologie*. Neukirchen/Vluyt 1975, p 92-109.
10. Zie E. Biser, *Dasein auf Abruf; der Tod als Schicksal, Versuchung und Aufgabe*. Düsseldorf 1981, p 77 v.
11. Voor deze par.: Lit. 2 nrs 17 en 18.
12. Käsemann, *Exegetische Versuche I*, p 125. Lit. 2 nr 18.
13. Voor deze par.: K. Barth, *K.D. IV₂*, p 765-824. Lit. 2 nr 2.
14. L. Newbigin, Can the West be converted. In: *Internat. Bull. of Miss. Research* 11 nr 1 (1987), p 2-7, citaat op p 7. Zie verder Lit. 1 nrs 20 en 21.
15. Ulrich Duchrow, *Weltwirtschaft heute – ein Feld für Bekennende Kirche?* München 1986, p 87, 164, 241, 248.
16. R. Jeurissen, Peace in the Ecumenical Movement. In: *Exchange* 46 Vol. XVI (1987), p 79-80.
17. Leonardo Boff, *Kirche, Charisma, Macht*, p 49 v, 223. Lit. 2 nr 17.
18. Kuitert, *Alles is politiek*, p 141 vv (voor het volgende).
19. Kuitert, *a.w.*, p 13.
- 19a. In Schweitzers autobiografie van 1929, geciteerd bij Kantzenbach, *Die Bergpredigt*, p. 60.
20. Thurneysen, *Die Bergpredigt* (1936), p 21. LKit. 2 nr 51.
21. Thurneysen, *a.w.*, p 27.
22. J. de Graaf, *In gesprek met de bergrede*, p 50. Lit. 2 nr. 30.
23. Het citaat van Bonhoeffer bij Kantzenbach, *Die Bergpredigt*, p 64. Lit. 2 nr 35.
24. Tacitus, *Annalen XV*, 44.
25. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio* (1954), p 138.

26. Kantzenbach, *Die Bergpredigt*, p 91 v.
27. J. de Graaf, *a.w.*, p 19.
28. Jezus Christus zelf is altijd groter.
29. Geciteerd bij H. Gollwitzer, *Bergpredigt und Zwei-Reiche-Lehre*. In: *Nachfolge und Bergpredigt*, p 116. Lit. 2 nr 39.
30. Geciteerd bij Conzelmann, *Arbeitsbuch zum N.T.*, p 370. Lit. 2 nr 25.
31. (Strack-) Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, Band I. München³1961, p 189-475.
32. Lapide, *De bergrede*, p 14. Lit. 2 nr 36.
33. J. de Graaf, *a.w.*, p 58-60.
34. Zie onze par. 2.2.9.
35. Ulrich Luz, *Die Bergpredigt im Spiegel ihrer Wirkungsgeschichte*. In: *Nachfolge und Bergpredigt*, p 66. Lit. 2 nr 39.
36. Geciteerd bij Gollwitzer in *Nachfolge und Bergpredigt*, p. 115.
37. Peter Noll, *Jesus und das Gesetz*. Lit. 2 nr 40. Noll (1926-1982) was hoogleraar in het strafrecht in Mainz en Zürich. Jesu grondlegende Normen- und Sanktionenkritik ist auf jede rechtliche, ethische und soziale Ordnung anwendbar und muss sich in der geschichtlichen Dimension durch ihr radikales Infragestellen als Impuls zu permanenter Reform gegebener Ordnungen auswirken (*a.w.*, p 3).
38. Kuitert, *a.w.*, p 141.
39. Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der chr. Kirchen und Gruppen*, p 967, 970, 370, 424. Lit. 2 nr 52.
40. Voor het volgende: Manfred Jacobs, *Die Bergpredigt in der Geschichte der Kirche*. In: *Die Bergpredigt im Leben der Christenheit*, p 17-40. Lit. 2 nr 21. Kantzenbach, *Die Bergpredigt*, p 21-50. Lit. 2 nr 35. Ulrich Luz, *Die Bergpredigt im Spiegel ihrer Wirkungsgeschichte*. In: *Nachfolge und Bergpredigt*, p 37-72. Lit. 2 nr 39. E. Fascher, *Die Bergpredigt, auslegungsgeschichtlich*. In: *RGG³I*, Sp. 1050-1053. Lit. 2 nr 28.
41. Geciteerd bij Manfred Jacobs, *a.w.*, p. 30.
42. Sermo in Monte 1.1. In *De Civ. Dei* IV. 4 zegt Augustinus: *remota justitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia*.
43. Zie *RGG³I*, Sp. 1053.
44. Lit. 2 nr 26.
45. J. Lindeboom, *Stiefkinderen van het christendom*, p 3. Lit. 2 nr. 54.
46. Zie Lit. 2 nr 41 en 42.
47. Zie Lit. 2 nr 32 en 33.
48. Zie Lit. 2 nr 44.
49. *RGG³I*, Sp 1052 en 1053.
50. Vgl. O. Jager, *De dood in zijn ware gedaante*. Baarn 1984. Id., *Liever langer leven*, Baarn 1984.
51. Max Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. Lit. 1 nr 30.
52. Zie René Girard, *De zondebok*. Lit. 2 nr 29. Vgl. W. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock?* Lit. 2 nr 50.
53. Dat is het ethische programma dat Barth in 1922 ontwierp – Lit. 1 nr

17 – en waaraan hij levenslang, ook in de uitwerkingen van K.D.III, heeft vastgehouden.

Literatuur bij hoofdstuk 3

1. A. Bergsträsser, Staatsformen. In: *RGG³ VI*, Sp. 307-314.
2. F. Fürstenberg, Staat, systematisch. In: *RGG³ VI*, Sp. 291-295.
3. O.K. Flechtheim, Wesen der Politik. In: *RGG³ V*, Sp. 435-438.
4. Wolfgang Schweitzer, *Der entmythologisierte Staat; Studien zur Revision der evangelischen Ethik des Politischen*. Gütersloh 1968.
5. Wolfgang Schweitzer, Staat in der chr. Lehre. In: *RGG³ VI?*, Sp. 297-305.
6. Wolfgang Schweitzer, Politische Ethik. In: *RGG³ V*, p 438-443.
7. Walter Kreck, Der demokratische Staat. In: id., *Grundfragen chr. Ethik*, p 278-331.
8. N.H. Sœe, Der Staat. In: id., *Christl. Ethik*. München²1957, p 320-362.
9. W. Trillhaas, Der politische Raum. In: id., *Ethik*, Berlin³1970, p 410-515.
10. Wilfried Röhrich, *Marx und die materialistische Staatstheorie; ein Überblick*. Darmstadt 1980.
11. Niccolò Machiavelli, *Il Principe (1514): a cura di Giuseppe Lisio, nuova presentazione di Fredi Chiappelli* (Biblioteca Carducciana XIV). Firenze 1970. Eng. vert: *The Prince; translated with an introduction by George Bull*. Middlesex 1973.
12. Martin Luther, An den chr. Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung (1520). In: O. Clemen (Herausg.), *Luthers Werke in Auswahl* Band 1. Berlin⁶1966, p 362-425. id., Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei. In: *ibid.* Band 2, p 360-394. id., Von Kaufshandlung und Wucher. In: *ibid.* Band 3, p 1-46. id., Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern. In: *ibid.* Band 3, p 69-74. id., Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können. In: *ibid.* Band 3, p 317-351. An den chr. Adel en Von weltl. Obrigkeit ook in: Karl Gerhard Steck (Herausg.), *Martin Luther Studienausgabe* (Fischerbücherei), Frankfurt 1970.
13. Ulrich Duchrow und Heiner Hoffmann, *Die Vorstellung von zwei Reichen und Regimenten bei Luther* (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 17). Gütersloh 1978.
14. Ulrich Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung; Traditions-geschichte und syst. Struktur der Zweireichelehre* (Forschungen und Berichte der Ev. Studiengemeinschaft u. s. w. herausg. von Georg Picht, Hans Dombois und Heinz-Eduard Tödt, Band 25). Stuttgart 1970.
15. H.H. Schrey, *Einführung in die evangelische Soziallehre* (Die Theologie: Einführungen in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen). Darmstadt 1973.
16. Karl Barth, *Rechtfertigung und Recht* (Theol. Stud. 1). Zürich 1938.

17. Karl Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (Theol. Stud.20). Zürich 1946.
18. J. Moltmann, *Politische Theologie, Politische Ethik* (Fundamentaltheol. Studien 9). München/Mainz 1984.
19. J.M. Lochman, *Herrschaft Christi in der säkularisierten Welt* (Theol. Stud. 86). Zürich 1967.
- 20a) Gerhard Bauer, Zur Auslegung und Anwendung von Römer 13 bei Karl Barth. In: *Antwort; Karl Barth zum 70. Geburtstag*. Zürich 1956, p 114-123.
- b) Otto Bleibtreu, Von den Zwecken des Staats und der Rechtsordnung; Bemerkungen zu Barths Lehre vom Staat und vom Recht. In: *ibid.*, p 336-345.
- c) Helmut Simon, Die kritische Frage K. Barths an die moderne Rechtstheologie. In: *ibid.*, p 346-356.
- d) F. Karrenberg, Gesellschaftspolitische Probleme bei Karl Barth. In: *ibid.*, p 357-368.
21. Joh. Calvijn, *Christianae Religionis Institutio* (1559).
22. Otto Weber, Calvin; theologie. In: *RGG³ I*, Sp. 1593-1599.
23. Klaus Wengst, *Pax Romana; Anspruch und Wirklichkeit*. München 1986.
24. E. Schillebeeckx, *Als politiek niet alles is... Jezus in de westerse cultuur* (Abraham Kuiper-lezingen 1986). Baarn 1986.
25. Hans Czuma, *Macht gegen Dialog; zum Widerspruch zwischen kirchlicher Metaphysik und demokratischem Diskurs*. Freiburg 1979.
26. G.H. ter Schegget, *Het beroep op de stad der toekomst; praktisch-dogmatische (ethische) studie van de revolutie* (diss. U.v.A.). Haarlem ¹1970, ³1971.
27. Enrique Dussel, *Herrschaft und Befreiung; Ansatz, Stationen und Themen einer lat. -am. Theol. der Befreiung*. Freiburg 1985.
28. Enrique Dussel, *Ethics and the theology of Liberation*. New York 1978. Vert. van *Teologia de la liberacion y ética; Caminos de liberacion latinoamericana* (1974).
29. Enrique Dussel, *Philosophy of Liberation*. New York 1985. Vert. van *Filosofia de la liberacion* (1980).
30. Wolfgang Schluchter, *Wertfreiheit und Verantwortungsethik; zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Max Weber*. Tübingen 1971.

Noten bij hoofdstuk 3

1. Zie F. Fürstenberg, *RGG VI*, Sp. 293. Ook: K. Kupisch, *ibid.*, Sp. 1009 v.; zie ook: N.H. Søe, *Chr. Ethik*, p. 520.
2. Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen; Entwurf einer prot. theol. Ethik*. Tübingen ²1933, p 433. Id., *Gerechtigkeit; eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung*. Zürich 1943, p 231.
3. J.M. Bonino, *Toward a chr. political Ethics*, p 11 v. Lit. 2 nr 33.
4. Zie Lit. 3 nr 11.

5. Zie Lit. 3 nr 12.
6. Zie voor deze par. Lit. 3 nrs 4, 5, 6, 7, 8, 9, 13, 14 en 18.
7. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, Kap IV, p 439-596. Lit. 3 nr 14. Id., *Die Vorstellung von zwei Reichen (...) bis Luther*, p 96-115. Lit. 3 nr 13.
8. Luther, *Wochenpredigten über Joh. 16-20 (1528/29)*, geciteerd naar Duchrow, *Die Vorstellung von zwei Reichen*, p 114 v.
9. Luther, *Von Kaufshandlung und Wucher (1524)*, geciteerd naar Duchrow, *a.w.*, p 113.
10. Zie Lit. 3 nr 4, 5, 14 en 15.
11. Geciteerd bij Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, p 583.
12. Zie Lit. 3 nr 30.
13. J. Moltmann, *Politische Theologie; Politische Ethik*, p 135 v.
14. Lit. 3 nr 17. Zie verder voor deze par. Lit. 3 nr 4, 5, 6, 7, 18, 19 en 20.
15. Lit. 3 nr 16.
16. Karl Barth, *Offene Briefe 1945-1968, herausgegeben von Diether Koch* (Karl Barth, Gesamtausgabe, V Briefe). Zürich 1985, p 401-439.
17. Karl Barth, *Ad limina apostolorum*. Zürich 1967.
18. Lit. 3 nrs 4, 5, 7, 21 en 22.
19. Daarom kan er géén natuurlijke christologie, als remplaçant van de door hem gedestrueerde theologia naturalis, worden ontvouwd, zoals Kuitert van Barth per consequentiam zou verwacht hebben.
20. Moltmann, *a.w.*, p 138.
21. Karl Barth, *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre* (Gifford Lectures 1937-1938). Zürich 1938, vooral p 203-216. Men vgl. id., Brief an Prof. J.L. Hromádka (dd 25 September 1938). In: *Eine schweizer Stimme 1938-1945*, p 58 v.
22. Duchrow, *Weltwirtschaft heute – Ein Feld für Bekennende Kirche?* München 1986, p 33.
23. Helmut Simon, Die zweite und die fünfte These der Barmer Erklärung und der staatliche Gewaltgebrauch. In: J. Moltmann (Herausg.), *Bekennende Kirche wagen*; Barmen 1934-1984. München 1984, p 198.
24. Duchrow, *a.w.*, p 32-35.
25. Moltmann, *Politische Theologie, Politische Ethik*, p 148-150.

Literatuur hoofdstuk 4

1. Karl Barth, *Offene Briefe 1945-1968* (Karl Barth, Gesamtausgabe, V Briefe). Zürich 1984.
2. Robert Bertram, Christoph Brandt e.a., *Politik als Glaubenssache; Beiträge zur Klärung des Status Confessionis im südlichen Afrika und in anderen soziopolitischen Kontexten*. Erlangen 1984.
3. Leonardo und Clodovis Boff, *Wie treibt man Theologie der Befreiung*. Düsseldorf 1986. Vert. van Como *fazer teologia da libertação* (1986).

4. Koos van der Bruggen, *Verzekerde vrede of verzekerdevernietiging: ontwikkeling van een theorie van gerechtvaardigde afschrikking* (diss. V. U. A.). Kampen 1986.
5. C. I. Dales, Het water was veel te diep. In: Klaas van Oosterzee en Herman Zonneberg, *Terugblik voor de toekomst; opstellen aangeboden aan Dr. J. M. van Veen*. Kampen 1986, p 87 vv.
6. C. J. Dippel, *Kerk en wereld in de crisis; een appèl tot christelijke solidariteit in een democratisch-socialistische politieke en maatschappelijke omwenteling*. Den Haag 1947.
7. C. J. Dippel, *Verkenning en verwachting; cultuurcritische opstellen*. Den Haag 1962.
8. C. J. Dippel, *De omgekeerde wereld, ingeleid door J. M. van Veen*. Baarn 1973.
9. P. van Dijk, *Op de grens van twee werelden; een onderzoek naar het ethische denken van de natuurwetenschapper C. J. Dippel* (diss. R. U. U.). Den Haag 1985.
10. Ulrich Duchrow, *Weltwirtschaft heute; ein Feld für Bekennende Kirche?* München 1986.
11. B. Goudwaard en H. M. de Lange, *Genoeg van te veel, genoeg van te weinig; wissels omzetten in de economie*. Baarn 1986.
12. J. de Graaf, *In dienst van de vrede; nadenken over verantwoordelijk handelen*. Kampen 1987.
13. Norbert Greinacher, *Der Schrei nach Gerechtigkeit; Elemente einer prophetischen Theologie*. München 1986.
14. F. J. Hinkelammert, *Die ideologischen Waffen des Todes; zur Metaphysik des Kapitalismus*. Freiburg/Münster 1985.
15. Hans-Dirk van Hoogstraten, *Het gevangen denken; een bevrijdingstheologie voor het 'vrije Westen'*. Kampen 1986.
16. Günter Howe and Heinz Eduard Tödt, *Frieden im wissenschaftlich-technischen Zeitalter; ökumenische Theologie und Zivilisation*. Stuttgart/Berlin 1966.
17. R. J. M. Jeurissen, *Peace in the Ecumenical Movement*. (Iimo, Exchange 46). Leiden/Utrecht 1987.
18. R. J. M. Jeurissen, *Gods kinderen en de machten; Het Vaticaan en de Wereldraad over internationale economische verhoudingen etc. 1965-1985* (Iimo Research Pamphlet 17). Leiden/Utrecht 1986.
19. Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung; Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main 1979, 41983.
20. H. Kraemer, *Het vergeten ambt in de kerk; een theologische fundering*. 's-Gravenhage 1960. Vert. van *A Theology of the Laity*.
21. Paul E. Kraemer, Christine M. Warners e. a. *Gemeente in meervoud*. Amsterdam z. j.
22. F. Lau, *Adiaphora*. In: *RGG³ I*, Sp. 93-96.
23. H. D. de Loor, *Kerk in de samenleving; een analyse van het spreken der Ned. Herv. Kerk sedert 1945* (diss. R. U. L.). Baarn 1971.
24. Ulrich Luz, Jürgen Kegler e. a., *Eschatologie und Friedenshandeln; exege-*

tische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung. Stuttgart 1981.

25. Mc. Namara, *Hoeveel blunders nog?* Amsterdam 1987. Vert. van *Blundering into disaster; Surviving the first century of the nuclear age* (1986).
- 25a. J. Tinbergen en D. Fischer, *Wapens en welzijn; integratie van veiligheidsbeleid in sociaal-economisch beleid.* 's Gravenhage 1987.
26. Jürgen Moltmann (Herausg.), *Bekennende Kirche wagen; Barmen 1934-1984.* München 1984.
27. B. V. A. Röling, *Over oorlog en vrede; problemen van het atoombijperk.* Amsterdam 1963, ²1964.
28. B. V. A. Röling, *Vredeswetenschap.* Utrecht 1981.
29. H. C. Touw, *Het verzet der Hervormde Kerk* (2 delen). Den Haag 1946.
30. Jenny Teichman, *Pacifism and the just war.* Oxford 1986.
31. Martin Walton, *Status confessionis and the status of the church; doctoral paper in chr. ethics with Prof. G. H. ter Schegget.* Leiden 1986.
32. R. Wischnath (Herausg.), *Frieden als Bekenntnisfrage; zur Auseinandersetzung um die Erklärung des Moderaments des Reformierten Bundes 'Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche'.* Gütersloh 1984.
33. H. E. S. Woldring, *Ethiek en kernbewapening in het spanningsveld van de verantwoordelijkheidsethiek.* Amsterdam 1985.
34. Ernst Wolf (Herausg.), *Christusbekentnis im Atomzeitalter* (Theol. Exist. Neu Folge 70). München 1959, herdr. 1983.
35. N. Wolterstorff, *Until Justice and Peace embrace; the Kuyper-lectures for 1981.* Kampen 1983.
- 35a. Henk (H. E. S.) Woldring, *Als alles politiek is...; politieke mondigheid van de kerk.* Kampen 1987.
36. Harry Zeldenrust, Greetje Witte-Rang e. a., *Maatschappelijk protest in Israël en in de kerk* (Kerk en Vrede, brochure 3). Amersfoort z. j.
37. *Christuszijn in de Nederlandse Samenleving; Herderlijk schrijven vanwege de Generale Synode der Ned. Herv. Kerk.* 's-Gravenhage 1955.
38. *Het vraagstuk van de kernwapenen; nadere beschouwingen over oorlog en vrede van de Generale Synode der Ned. Herv. Kerk.* 's-Gravenhage 1962.
39. *Woord en wederwoord; voortzetting van het gesprek over het vraagstuk van de kernwapenen.* 's-Gravenhage 1964.
40. *Pastorale brief over de kernbewapening; brief, toelichting en rapportage Generale Synode van de Ned. Herv. Kerk.* 's-Gravenhage 1981.
41. *De kerk in de sociaal-politieke spanningen; rapport samengesteld door de Raad voor de zaken van Kerk en Theologie van de Ned. Herv. Kerk.* 's-Gravenhage 1955.
42. *Het uur der waarheid; het Kairos-document van Zuidafrikaanse christenen.* Baarn 1986.
43. Heino Falcke, *Vom Gebot Christi, dass die Kirche uns die Waffen aus der Hand nimmt und den Krieg verbietet; zum Konziliären Weg des Friedens, ein Beitrag aus der D. D. R.* Stuttgart 1986.
44. Carl Friedrich von Weizsäcker, *De tijd dringt; pleidooi voor een vredesconcilie van alle christenen in de wereld.* Baarn³ 1987.

45. *Vredesconcilie voor het behoud van vrede en natuur; serie artt. n.a.v. het pleidooi van dr. C.F. von Weizsäcker*, samensteller Bert de Jong. Amsterdam 1987.

Noten bij hoofdstuk 4

1. Voor het volgende; Martin Rohkrämer, Die Synode von Barmen in ihren zeitgeschichtlichen Zusammenhängen. In: *Bekennende Kirche wagen*, p 23-58. Lit. 4 nr 26.
Ulrich Duchrow, *Weltwirtschaft heute*, passim. Lit. 4 nr 10.
Eberhard Bethge, Status confessionis – was ist das? in: *Frieden als Bekenntnisfrage*, p 206-235. Lit. 4 nr 32.
Ernst Wolf, Die Einheit der Kirche im Glauben und Gehorsam. In: *Christusbekenntnis im Atomzeitalter*, p 30-77. Lit. nr 34.
2. Vgl. K. Barth, *K.D. III₄* (1951), p 79-95. Belijden is een voornaam werk: een triomf van een liberalisme zonder weerga. Wer mit seinem Bekenntnis ins Offene geht, der tut es aus eigenem Antrieb (...). Es betritt eine Bergspitze, über der nur noch der Himmel ist (p 93).
3. *Formula Concordiae* (1577), Sol. Decl. X. Vgl. Duchrow, *a.w.*, p 135 v.
4. Franz Lau, *Adiaphora*, In: *RGG³ I*, Sp. 93-96. *Adiaphoron* wordt wel, nogal ongelukkig, vertaald met middelding.
5. Zie hiervoor Bertold Klapper, Barmen I und die Juden. In: *Bekennende Kirche wagen*, p 59-125. Lit. 4 nr 26. Wat bij de Stoa *adiaphora* zijn, de uiterlijke omstandigheden, zijn het voor Luther en Calvijn niet. Voor hen zijn staat, politiek en economie nooit *adiaphora* geweest. Vgl. onze par. 2.1.3.
6. H. Berkhof, Das politische Zeugnis der Kirche zwischen Prophetie und Weisheit. In: *Frieden als Bekenntnisfrage*, p 23-29.
7. Vgl. voor het volgende Lit. 4 nrs 2, 10, 14, 18, 26, 29, 31 en 42. In afwijking van Van Dale spel ik racisme als rassisme, in navolging van J.H. Donner in zijn boekje *Slecht nieuws voor iedereen, nieuwe stukjes uit NRC Handelsblad met een voorwoord van Renate Rubinstein*, Amsterdam 1987, p 28: Ja, corrector, zo schrijf ik het, want een racist is voor mij een man met een racefiets (...).
8. Zie Bertram e.a. *Politik als Glaubenssache*. Lit. 4 nr 2.
9. Lit. 4 nr 42.
10. Zie voor het volgende Lit. 4 nrs 10, 11, 13, 14, 18, 31 en 42.
11. *Bekennende Kirche wagen*, p 269.
12. Vgl. Lit. 2 nr 7.
13. *Bekennende Kirche wagen*, p 270, ook voor het volgende citaat.
14. Vgl. voor het volgende: W. Kluxen, *Moralische Aspekte der Energie- und Umweltfrage*. In: *Handbuch der chr. Ethik; Band 3 Wege ethischer Praxis*. Freiburg, Basel, Wien 1982, p 379-424.
W. Korff, *Kernenergie und Moraltheologie; der Beitrag der theol. Ethik zur Frage allgemeiner Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse*. Frankfurt am

- Main 1979. Zie ook: Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung; Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am M. 1979, ⁴1983. Eng. vert. *The Imperative of Responsibility; in search of Ethics for the technological age* (1984).
15. Voor het volgende Lit. 4 nrs 1, 12, 14, 16, 17, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 38, 39 en 40.
 16. Zie *Kirchliche Dogmatik III*₄ (1951), p 515-538.
 17. Zie Karl Barth – Eduard Thurneysen, *Ein Briefwechsel aus der Frühzeit der dialektischen Theologie* (Siebenstern-Taschenbuch 71). Zürich 1966, p 32.
 18. *Christusbekentnis im Atomzeitalter*, p 104. Lit. 4 nr 34. Vgl. Brief an die Bruderschaft. In: *Der Götze wackelt, zeitkritische Aufsätze und Briefe von 1930 bis 1960, herausg. von Karl Kupisch*. Berlin 1961, p 177. Sagen Sie allen und jedem, dass ich mit diesen Thesen (mit Einschluss der 10.!) übereinstimme, wie wenn ich sie selber geschrieben hätte. Ook: *Offene Briefe*, p 444. Lit. 4 nr 1.
 19. *Offene Briefe*, p 456-458.
 20. Bertold Klappert, Die Auferstehung des Gekreuzigten und der Aufstand gegen das Nichtige; Karl Barths Stellungnahmen zur Friedensfrage und Massenvernichtung. In: *Frieden als Bekenntnisfrage*, p 360-389, citaat op p 374. Dit art. is voor mijn betoog van doorslaggevende betekenis.
 21. Mc Namara, *Hoeveel blunders nog*, p 11-21. Lit. 4 nr 25.
 22. Röling, *Over oorlog en vrede*, p 75 v. Zie ook zijn: *Vredeswetenschap*. Lit. 4 nrs 27 en 28.
 23. Röling, *Over oorlog en vrede*, p 233.
 24. K. Barth, *K.D. III*₄ (1951), p 537 v.
 25. Lit. 4 nr 4.
 26. Van der Bruggen, *Verzekerde vrede*, p 275-293, 374.
 27. Van der Bruggen, *a.w.*, p 259.
 28. Van der Bruggen, *a.w.*, p 271.
 29. Van der Bruggen, *a.w.*, p 267.
 30. Van der Bruggen, *a.w.*, p 301.
 31. Van der Bruggen, *a.w.*, p 300.
 32. Van der Bruggen, *a.w.*, p 282.
 33. Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*. Frankfurt am Main 1977, p 310-314.
 34. Voor het volgende Lit. nrs 5, 20, 21, 23, 29, 37 en 41.
 35. *Offene Briefe*, p 439. Lit. 4 nr 1.
 36. H.C. Touw, *Het verzet der Herv. Kerk II*, p 244-248.
 37. *Offene Briefe*, p 430.
 38. *Offene Briefe*, p 433.
 39. *Offene Briefe*, p 434.
 40. Horkheimer, *Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, p 10. Lit. nr 30. Vgl. par. 1.2.4.
 41. Lit. 1 nr 31.

42. A.Th. van Leeuwen gebruikt de term ontokratie passim in zijn *Het christendom in de wereldgeschiedenis*. Hilversum, Antwerpen, Amsterdam 1966. Vert. van *Christianity in Worldhistory*. London 1964.
43. K.H. Miskotte, *Als de goden zwijgen*, p 64.
44. H.M. Kuitert, *Alles is politiek*, p 85 v.
45. Kuitert, *a.w.*, p 71-73.
46. Voor het volgende dank ik veel aan Ernst Wolf, *Der Dienst des Einzelnen; Vortrag gehalten in der Gesellschaft für Ev. Theol. am 23. Sept. 1953 in Bielefeld* (Theol. Stud. herausg. von Karl Barth 40). Zürich 1953.
47. Wolf, *a.w.*, p 27.
48. H. Kraemer, *Het vergeten ambt*. Lit. 4 nr 20.
49. Kraemer, *a.w.*, p 180.
50. Kraemer, *a.w.*, p 125.
51. Kraemer, *a.w.*, p 160.
52. Zie Lit. 4 nr 5.
53. Gerrit Achterberg, *Verzamelde gedichten*, Amsterdam 1972, p 987,

Binnen hun ijdele monologen
 worden de woorden niet afgewogen
 op kerngewicht en draagvermogen
 geboorte of richtingskracht.

Als de God van wie de bijbel verhaalt werkelijk God is, dan mag de christelijke gemeente geloven dat mens en wereld in het perspectief staan van bevrijding en vervulling. Daarom is de gemeente meer dan een religieus genootschap, dat zijn leden troost schenkt in de onvermijdelijke nederlaag van het bestaan. Zij heeft het getuigenis en het experiment te zijn van het Rijk, dat in de gekruisigde Messias is begonnen. Aan Hem als voleinder van geloof en liefde is, naar haar heilige overtuiging, uiteindelijk de macht. Omdat die macht van een heel andere kwaliteit is dan de machten die onze wereld beheersen (economie, apartheid, geweld), heeft de gemeente een roeping in de politiek. Zij mag niet zwijgen als mensen onder deze machten doorgaan. De vragen der religie – naar de geborgenheid, de zin van het leven, naar zonde en dood – kunnen niet los hiervan worden beantwoord. Zulke religieuze antwoorden, die eigenlijk altijd *kompensatie* geven of beloven, gaan ten koste van de werkelijke geschiedenis der mensen. Alleen een gemeente die protesteert als het cynisch toegaat onder totalitaire regimes en die opkomt voor gerechtigheid waar de democratische vrijheid tot dekmantel wordt gemaakt van onrecht en verachting, kan troosten in verdriet, in angst en dood. Zo getuigt zij, als het goed is, van Gods *andere mogelijkheid*: de overwinning van het kwade door het goede, van het geweld van de dood door het leven der liefde. Zij doet dat niet uit de hoogte, niet autoritair, maar in bondgenootschap met allen, religieuzen en atheïsten, die de vrede zoeken. Haar volmacht in onmacht lijkt een zwakke positie, maar neemt in werkelijkheid deel aan de onstuitbare beweging van God. Het heeft zin Christus na te volgen en borg te staan voor iedere bedreigde mens.

Met zijn theologie wil Ter Schegget, ook in dit boek, in dienst staan van deze verkondiging en bijdragen aan een hoopvolle praxis van de gemeente.

Dr. G. H. ter Schegget (1927) is hoogleraar aan de Rijksuniversiteit Leiden. Van zijn hand verschenen bij Ten Have onder meer *Kernwoorden bij Marx* (2e druk) en *Theologie en ideologie*.