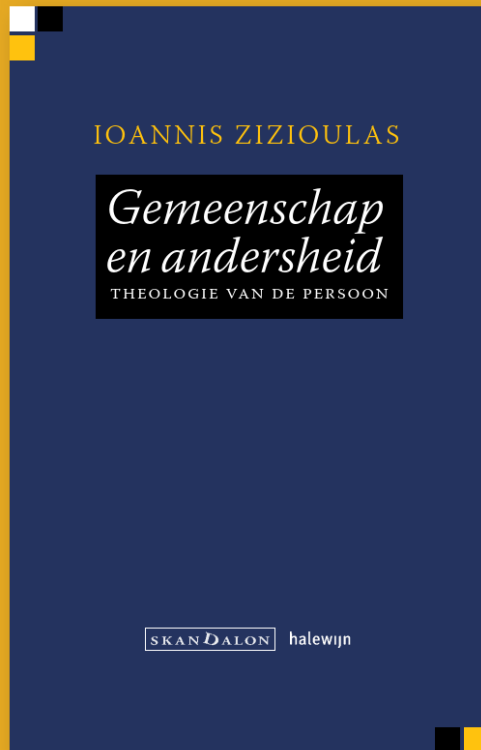


SYMPOSIUM 17 MEI 2019
BOEKAANKONDIGING



*Communion and otherness –
studies in personhood and the church*

VERTAALD DOOR HILDEGARD C. KOETSVELD O.S.B.

Cover:

Poster voor het symposium bij de boek aankondiging van:

*Ioannis Zizioulas -
Gemeenschap en andersheid.
Theologie van de persoon*

Dit symposium was een gezamenlijk initiatief van:
Katholieke Vereniging voor Oecumene,
Tilburg School of Catholic Theology,
Uitgeverij Skandalon.



Meld mij aan voor de Nieuwsbrief van Perspectief

Perspectief is een uitgave van de
Katholieke Vereniging voor Oecumene
www.oecumene.nl



INHOUDSOPGAVE

INHOUDSOPGAVE	III
Redactioneel	1
THEMA – GEMEENSCHAP EN ANDERSHEID	
Persoon in gemeenschap <i>zr. Hildegard Koetsveld OSB</i>	4
Enkele achtergronden van de theologie van metropoliet John Zizioulas <i>v. Meletios Webber</i>	8
1. Methodologische uitgangspunten, context en meertaligheid	8
2. Zizioulas in de context van de hedendaagse orthodoxie	10
3. Kernthema's	12
4. Ter afsluiting	14
Ioannis Zizioulas, Gemeenschap en andersheid, Theologie van de persoon <i>Prof. dr. Rudi te Velde</i>	15
1. Andersheid	16
2. Persoon	18
3. De dood	19
In gesprek met Ioannis Zizioulas als oecumenisch theoloog <i>Prof. dr. Heleen Zorgdrager</i>	24
1. Inleiding	24
2. Persoon én kerk	25
3. De notie van persoon-zijn in de Triniteitsleer en antropologie	26
4. Het probleem van de monarchie van de Vader	27
5. Zizioulas reactie op de kritiek	29
6. Eucharistisch ethos	30
7. Hiërarchie in de kerk?	32

Nieuwe balans tussen gemeenschap en andersheid	34
<i>Ds. Saskia van Meggelen</i>	

OVERIGE BIJDRAGEN

Charismata in het leven en de zending van de kerk	39
<i>Prof. dr Erik Borgman</i>	

1. Inleiding.....	39
2. De kern van de zaak.....	40
3. Kerk en Geest.....	42
4. Hoe God tot ons spreekt.....	45
5. Ter afsluiting.....	47

Gewone Catechismus, Christelijk geloof in 100 vragen en antwoorden –	48
<i>Prof. dr. Eduardo Echeverria</i>	

1. Mere Christianity.....	48
2. Why a New Catechism?.....	49
3. Culture of Veriphobia.....	50
4. The Nature of Faith.....	51
5. Faith and Reason.....	53
6. Divine Commands and the Order of Creation.....	55

Personalia	58
------------	----

Colofon	60
---------	----

Redactioneel



Een groot deel van dit nummer van *Perspectief* is gewijd aan het symposium over de theologie van metropoliet John Zizioulas. Dit gedenkwaardige symposium werd op 17 mei jl. gehouden in het Auditorium van het Museum Catharijneconvent. Het was een gezamenlijk initiatief van de Katholieke Vereniging voor Oecumene, de Tilburg School of Catholic Theology en uitgeverij Skandalon. De belangstelling was overweldigend en het symposium zeer geslaagd.

De eerste bijdrage is van zr. Hildegard Koetsveld osb. Samen met anderen las zij het werk van Zizioulas. Daardoor kwam het idee om het werk te gaan vertellen en in het Nederlands uit te brengen. In haar korte openingsbijdrage verwoordt zr. Hildegard enkele kerngedachten van Zizioulas die naar haar overtuiging ook van groot belang zijn voor de moderne Westerse mens.

Drie theologen geven vervolgens hun visie op de theologie van John Zizioulas. De orthodoxe theoloog en priester, v. Meletios Webber schetst enkele achtergronden bij de theologie van John Zizioulas. Hij gaat in op de methodologie, plaatst Zizioulas in de context van de hedendaagse orthodoxie en belicht enkele kernthema's. Webber prijst het werk van deze bijzondere theoloog, maar maakt ook duidelijk dat Zizioulas niet representatief is voor de hele Griekse orthodoxie.

In zijn bijdrage slaat prof. dr. Rudi te Velde een brug tussen de Westerse filosofie en het denken van Zizioulas. Noties over relationaliteit en persoon in het boek van Zizioulas, vond hij eerder bij vertegenwoordigers van de Nederlandse thomistische traditie in de filosofie. Zijn verkenning van de theologie van Zizioulas spitst zich toe op drie thema's: andersheid, persoon en de dood.

Prof. dr. Heleen Zorgdrager las het boek van Zizioulas op de manier van 'receptive ecumenism': Wat moeten of kunnen we leren, of ontvangen, in alle oprechtheid van onze anderen, van deze andere confessionele stem binnen de brede stroom van het christendom? Het leidt tot een evenwichtige bijdrage waarin naast waardering voor de kernthema's (persoon-zijn in gemeenschap, eucharistische ecclesiologie) ook enkele kritische vragen gesteld worden.

Aan het einde van het symposium werd het boek aangeboden aan Mgr. Herman Woorts en ds. Saskia van Meggelen. Beide gaven een reactie. Volgens ds. Van Meggelen kan de theologie van Zizioulas ons helpen om een nieuwe balans te vinden tussen andersheid en gemeenschap.

De twee laatste bijdragen van dit nummer zijn van prof. dr. Erik Borgman en prof. dr. Eduardo Echeverria.

Op uitnodiging van de Katholieke Vereniging voor Oecumene sprak Borgman op het symposium 'Doof de Geest niet uit!' dat de Vereniging op 21 juni jl. in samenwerking met MissieNederland, de Verenigde Pinkster- en Evangeliegemeenten en de Katholieke Charismatische Vernieuwing organiseerde in Utrecht. We zijn dat we deze mooie en evenwichtige bijdrage over Charismata in het leven en de zending van de Kerk in dit nummer kunnen opnemen.

We sluiten dit nummer af met een bespreking van de 'Gewone Catechismus, christelijk geloof in 100 vragen en antwoorden', die dit voorjaar door Kok/Boekencentrum werd uitgebracht. Eduardo Echeverria toont zich een kritische recensent. Volgens hem biedt deze catechismus te weinig tegenwicht tegen de cultuur van subjectivisme en relativisme.

We wensen de lezer veel genoegen met het lezen van deze artikelen en houden ons aanbevolen voor reacties.

Geert van Dartel
Hoofdredacteur

THEMA – GEMEENSCHAP EN ANDERSHEID

TEKSTEN SYMPOSIUM 17 MEI 2019 IN UTRECHT

Persoon in gemeenschap

zr. Hildegard Koetsveld OSB



Monseigneur, Preses van de synode, beste vrienden,

Dank u wel, dat u met zovelen bent gekomen om de Nederlandse vertaling van *Communion and Otherness* van Metropoliet Ioannis Zizioulas te vieren. Zo kunnen we vanmiddag, hier en nu gemeenschap en andersheid beleven. Ik sta hier als een dankbaar mens. Allereerst jegens God die door zijn Geest iedere tijd geschikt maakt om Hem te belichamen, ook in woorden, zelfs in een boek.

Velen van u hebben me geholpen bij dit werk, op alle mogelijke wijze. Zonder die hulp en steun was het er nooit gekomen. Heel veel dank! Ook mijn zusters wil ik hier noemen. Zij hebben het mogelijk gemaakt, wellicht vaak zonder het te weten, dat ik gestaag aan de vertaling werken kon.

Al bij de vorige gelegenheid om dit boek te presenteren heb ik namen genoemd. Nu toch nog een enkele. U begrijpt, ik ben metropoliet Ioannis Zizioulas onmetelijk dankbaar. En dan Geert van Dartel: dank je wel Geert, dat je je ook hebt laten raken door Zizioulas en met Leo van Leijsen op bezoek kwam om dit symposium te organiseren, en vooral ook dat ik altijd bij je terecht kon voor goede raad. En Albert Ronhaar als uitgever van Skandalon. Ik heb je een hoop werk bezorgd, ik weet dat je vele overuren hebt gemaakt, maar ik ben je mateloos dankbaar voor je persoonlijke betrokkenheid. De kwaliteit van het boek bleef voorop staan. We konden samenwerken en soms zwoegen om er iets moois van te maken in een voortdurend respectvol overleg. Daardoor zal ik dit afgelopen jaar niet alleen blijven herinneren als een jaar waarin ik flink onder druk stond, maar vooral als een wonderbaarlijk jaar van gemeenschap en andersheid! Ik heb je bewonderd, dank je wel. Moge God het u allen lonen.

Zizioulas heeft een groots boek geschreven. Anders was u hier niet. Maar in meerdere opzichten is het geen gemakkelijk boek. Ook in de Nederlandse vertaling is het dat niet geworden. Ik ben het boek gaan vertalen omdat ik het samen met anderen ging lezen. Dat vroeg om een vertaalde tekst. Mede uit de reacties van de deelnemers werd me duidelijk dat dit een boek voor de toekomst is, van groot belang voor zoekende mensen, voor de kerk, de oecumene en ook voor de samenleving. Heel kort wil ik iets met u delen van wat me geraakt heeft en wat naar mijn aanvoelen grote consequenties heeft op werkelijk alle terreinen van het leven, dus ook voor theologie en kerk-zijn.

Zizioulas zet de persoon en het persoon-zijn in het centrum van de theologie. De persoon is uniek, nooit te herleiden tot iets algemeen, nooit in categorieën onder te brengen zonder hem geweld aan te doen. Nooit in een theorie te persen, of volgens een ethisch systeem te beoordelen. De persoon wordt niet geabsorbeerd door iets of iemand anders, waardoor hij verdwijnen zou. De persoon is vrij en wezenlijk extatisch, altijd bewegend naar de ander toe. Je bent persoon samen met degene met wie je in gemeenschap bent. Eén persoon is geen persoon. De persoon heeft eeuwig leven. Personen in het meervoud blijven altijd de Ander voor elkaar, terwijl ze in staat zijn volkomen één te worden. De persoon is een mysterie.

Los gezien van God is hier op aarde niemand een persoon. We zijn individuen, begrensd, een klein deeltje, onderhevig aan de wetten van de natuur. Geketend aan de drang tot zelfbehoud, levend vanuit het 'ik' en naar het 'ik' toe. Los van God sterft de schepping, keert terug tot het niets. Terug tot de aarde waaruit zij genomen is. Persoon-worden is een zaak van leven of dood.

Wij, zo gewend te denken vanuit onze menselijke ervaring, wij zeggen en masse: God is geen persoon. Dat is veel te beperkt. God is universeel of kosmisch. Wij zeggen liever: God is 'iets'. Maar kijk, nu gaan we onszelf ook steeds meer zien als een 'iets', een ding, voor-geprogrammeerd of product van iets of iemand anders. De anderen worden ingeschat op hun economische waarde of kosten en ook de rest van de schepping moet eraan geloven. Ze moet ons energie, geld of rust verschaffen en ons tot genoeg dienen, totdat ze ziek wordt en wij met haar.

Zizioulas gelooft dat alleen God het ware persoon-zijn bezit. God is zelfs drie personen, in een eenheid die volmaakte gemeenschap is. Eén persoon is geen persoon. De Vader wordt bewoond door de Zoon en de Geest en omgekeerd. In een voortdurende extatische liefdes beweging van de een naar de ander toe, nooit weerhouden door scheiding en afstand in tijd en ruimte, nooit gekluisterd aan en begrensd door het eigen 'ik'. Zij schenken elkaar wie ze zijn: de onmisbare, onvervangbare partner in hun relatie. Gij zijt mijn Zoon, zegt de Vader en de Zoon zegt: Gij, mijn Vader.

Het absolute, het uiteindelijke zijn is niet 'iets', maar iemand. Er is geen zijn, er is niets goddelijks nog achter de personen van God. Het ultieme zijn is persoonlijk, is relationeel. Dat ultieme zijn is volkomen één, zeker, maar de andersheid maakt er eveneens ultiem, ontologisch deel van uit. Dat heeft geweldige consequenties. Alleen vanuit God valt te ontdekken wat een ware persoon is. Dat wordt dus een theologie van boven in plaats van beneden!

De Schrift en de liturgie tonen ons een God die vrij is. Hij schept. Waarom? Er is geen daarom. Hij had ook niet kunnen scheppen. Zijn roepen en scheppen heeft geen andere grond en geen diepere reden dan zijn vrije wil en zijn liefde. Niets is er waaraan God moet gehoorzamen, ook niet aan wetmatigheden van zijn eigen natuur. Zelfs zijn eigen zijn is door Hemzelf persoonlijk gewild.

Liefde en vrijheid zijn dus kenmerkende bestanddelen van de uiteindelijke werkelijkheid. Dat is andere koek dan een ideaal, gedoemd om te sneuvelen, of iets dat tussen je oren zit. Zonder liefde en vrijheid is iets niets. Alles wat is, heeft dus als uiteindelijke oorzaak iemand en niet een iets. Alles wat is en ieder die is, is in vrijheid en liefde gewild.

De mens is geroepen persoon te worden, beeld en gelijkenis van God in hoe Hij is: persoon in gemeenschap. Omwille van heel de schepping wordt de mens geroepen om in vrijheid en liefde te antwoorden op die goddelijke scheppende roep, uit zichzelf te treden, zichzelf te overstijgen, weg uit de beslotenheid van zijn ik; weg uit de dood.

Verbonden met al wat anders is ontvangt hij wie hij is van de ander en bevestigt de ander erin om te zijn wie hij is. Heel de schepping, waarmee hij onlosmakelijk verbonden is

Thema – Gemeenschap en Andersheid Teksten symposium 17 mei 2019 in Utrecht

brengt hij al dankend terug in de gemeenschap met God, de grote Ander met wie hij in volmaakte gemeenschap leven zal.

Dit is een hoog visioen en wij leven in gevallen staat. Dat gaat ons dus nooit lukken om zo volmaakt persoon te zijn. We komen in een flink spanningsveld. Maar precies in een spanningsveld kan er iets gebeuren, iets wezenlijks, iets ontologisch in gemeenschap en andersheid.

Ik denk, dus ik ben, zei Descartes. Hoe arm klinkt dat nu in onze oren. Zizioulas eindigt zijn eerste lange hoofdstuk met: Ik word bemind en daarom bestaat Hij.

Enkele achtergronden van de theologie van metropoliet John Zizioulas

v. Meletios Webber



Ik ben blij dat het tweede boek van metropoliet Ioannis of Pergamon, "Communion and Otherness", nu beschikbaar is in de Nederlandse taal als "Gemeenschap en andersheid". Ik ben ook dankbaar voor uw vriendelijke uitnodiging om iets aan deze bijeenkomst bij te dragen.

Ik zie mijn eigen bijdrage aan dit symposium niet zozeer in het schetsen en bespreken van de feitelijke inhoud van het boek zelf, omdat je het zelf kunt lezen. Ik wil u graag enige achtergrondinformatie geven die u kan helpen om het boek effectiever te lezen en een paar minder expliciete thema's te selecteren die niet mogelijk volledig op prijs worden gesteld door de lezers.

1. Methodologische uitgangspunten, context en meertaligheid

Dit boek van metropoliet Ioannis is, na zorgvuldige inspectie, het werk van een groot denker. Hierdoor presenteert hij enkele belangrijke theologische ideeën, sommige moeilijker te bevatten dan andere, en plaatst ze in de context van een theologische dialoog met de lezer. Hij baseert zijn eigen geschriften op bepaalde bestaande teksten van de kerkvaders, extrapoleert informatie waar nodig en weeft vervolgens hun thema's en hun geschiedenis tot een ingewikkeld patroon van begrip dat hij vervolgens met zijn lezers kan delen. Tot nu toe is het duidelijk.

Een woord van waarschuwing. Bij het lezen van de vaders moeten wij (westerlingen) er heel goed op letten hen niet te scheiden van het dagelijkse leven van de kerk waaraan zij hun leven wijdden. Ze waren nauw verbonden met het liturgische leven van de kerk, en namen regelmatig deel aan de goddelijke liturgie en de andere diensten. Ze waren ook

betrokken bij de hiërarchische structuur van de kerk, sommigen, als bisschoppen, het beheer van bisdommen, en het omgaan met de sociale problemen van hun tijd. Ze waren betrokken bij de verschillende ministeries (diakoniai) van de kerk, en velen waren monniken en monialen, geconfronteerd met dezelfde soort uitdagingen als monastieken in de moderne wereld.

In leerstellige zaken behandelden ze verschillende ketterijen toen ze opkwamen, niet zozeer om een geloofsverklaring ter wille van zichzelf, maar eerder in een poging om gedachten en praktijken die geen resonantie vonden bij de ervaring van de heiligen weg te duwen van het leven van de kerk.

Het waren geen speculatieve denkers die academische verhandelingen schreven voor andere academici om te lezen, maar mannen en vrouwen die het door hen ervaren geloof in woorden brachten.

Ik betwijfel of het fair is om aan deze kerkleraren een sterke scheidingslijn toe te kennen tussen filosofie en theologie, als zodanig. Waar deze leraren zich van bewust waren, was de spanning tussen de aannames van de 'heidense' filosofie en die van de geopenbaarde innerlijke werking van God. Het Grieks, de taal die door de meeste vaders werd gebruikt was (min of meer) dezelfde taal die gebruikt werd door Plato, Aristoteles en de andere groten.

We moeten echter ook begrijpen dat taal een (grotendeels onuitgesproken) beperkende functie heeft, gebaseerd op algemeen gebruik en vocabulaire, evenals het vermogen om gedachten en ideeën over te brengen. Iedereen die regelmatig heeft geprobeerd om in het Nederlands een onderscheid te maken tussen het Engelse woord "mental" en het Engelse woord "spiritual", zal weten wat ik bedoel.

Vanaf het begin van het leven van de kerk was er een groot probleem bij het gebruik van de Griekse taal om over te brengen wat in wezen de Semitische ervaring van het Evangelie was. We kunnen dit misschien het duidelijkst zien in de proloog van het evangelie van Johannes, waar de theologische ervaring van de vroege kerk is samengevat, dat wil zeggen, Joodse openbaring in Griekse gedachtevormen. De uitdrukking "Het Woord is vlees geworden" is een prachtig voorbeeld van deze spanning, waardoor latere generaties van

Christenen, van wie sommigen Grieks noch Hebreeuws spraken, en soms zelfs geen voor de hand liggende vertalingen van deze precieze, maar zwaar beladen woorden, maar moesten uitzoeken wat ze eigenlijk betekenen.

Met name de Cappadociërs waren onvermurwbaar dat de christelijke ervaring van God diep doordrenkt was van Joodse (dat wil zeggen Bijbelse) openbaring, terwijl ze de Griekse taal gebruikten om het uit te drukken ... een taal die natuurlijker neigde naar het gebruik van de ratio dan openbaring. Niet de ratio van de scholastiek van de 13e eeuw, noch de ratio van de Verlichting van de 18e eeuw ... maar niettemin ratio.

Een ander belangrijk punt is de centrale plaats die 'mysterie' speelt in het leven van de Kerk in het Oosten. Voor de Vaders was het mysterie niet iets dat moest worden opgelost of ontmanteld, maar eerder iets om in binnen te gaan. De 'zoektocht naar zekerheid' ontbreekt bijna geheel in hun geschriften, een zoektocht die we in de eenentwintigste eeuw zo vanzelfsprekend vinden dat we nauwelijks merken dat deze niet echt aanwezig is in hun werk ... en dan stilzwijgend aannemen dat dat zo moet zijn.

Bovendien is het toepassen van het woord 'systematisch' op de geschriften van de kerkvaders grotendeels anachronistisch. Zelfs de meest opvallende uitzondering, Johannes van Damascus, schrijft in zijn 'Exacte uiteenzetting van het orthodoxe geloof' op een manier die het best kan worden omschreven als 'encyclopedisch' in plaats van 'systematisch'. De woorden "Systeem" en "Mysterie" passen niet goed bij elkaar.

2. Zizioulas in de context van de hedendaagse orthodoxie

En nu een paar woorden over het boek zelf, in de context van het hedendaagse orthodoxe leven. Vanaf de oprichting van de Griekse staat (1821) heeft de Grieks-sprekende orthodoxie de neiging gehad zich langs bepaalde lijnen te ontwikkelen. In die tijd hebben ze Europese modellen gekozen voor zowel overheid als onderwijs, en de geest van de moderne, specifiek 'Griekse' orthodoxe theologie heeft dus een aantal opvallende smaken. Één die me verbaasde en verbijsterde toen ik theologie ging studeren aan de universiteit van Thessaloniki, was dat veel van de professoren in Duitsland hadden gestudeerd en volkomen gelukkig waren om protestantse denkvormen in veel verschillende studiegebieden te introduceren. Ik was totaal in de war toen ik in Thessaloniki Weber's *'Protestantisme en*

de opkomst van het kapitalisme' in zijn Griekse vertaling moest bestuderen, nadat ik al theologische studies in Oxford had afgerond, waar het boek op geen verplichte literatuurlijst stond.

Griekse auteurs tonen vaak hun bereidheid om bittere rivaliteit met elkaar aan te gaan, zelfs over zaken die nogal speculatief van aard zijn. Deze geest is misschien meer waarneembaar binnen de grenzen van wat vandaag de staat van Griekenland is, maar is soms ook te vinden in andere delen van de Grieks-sprekende wereld. Metropoliet Ioannis behoort in dit opzicht absoluut niet tot de meest agressieve van auteurs, maar de geest van een zeer gepassioneerde dialoog, met name met andere Griekse auteurs, ontbreekt niet helemaal in zijn geschriften.

Niet altijd de meest populaire theoloog, met name onder de monniken van de berg Athos aan de ene kant, en de broederschappen van Zoe en Sotir aan de andere vertegenwoordigt metropoliet Ioannis een vorm van theologie die veel meer aansluit bij de behoeften van westerse luisteraars dan men voor mogelijk houdt. Voor een dialoog met leden van andere kerken is dit feit een tweesnijdend zwaard ... zijn geschriften zijn misschien meer toegankelijk dan sommige andere, maar ze kunnen ook minder representatief zijn voor de orthodoxie als geheel dan gedacht.

Ten tweede, hoewel van metropoliet Ioannis inderdaad een presentatie van een door en door traditionele visie op het leven van de Orthodoxe Kerk kan worden verwacht, heeft hij zijn leven doorgebracht als een academische, niet als een besturende bisschop. Dus, het is binnen de context van het academische leven dat zijn geschriften de meeste impact hebben, waar intelligente mannen en vrouwen bepaalde thema's met andere intelligente mannen en vrouwen bespreken... vaak door de publicatie van werken zoals het werk dat we nu bespreken. Dit is dus geen boek voor een catechumeen, noch voor de gemiddelde gelovige in een gemiddelde parochie. Het pretendeert dat ook niet te zijn.

Nog een klein puntje. Het woord 'ontologisch' verschijnt heel vaak in dit boek. In het Engels wordt dit woord zelden gebruikt, zelfs niet in filosofische verhandelingen, en soms lijkt het weinig betekenis te geven aan de zin waarin het voorkomt. Het woord zelf onderstreept "zijn" ... in tegenstelling tot 'doen', 'denken', 'handelen' etc., in woorden als

"worden", "bestaan" en zelfs "realiteit". In het Nieuwgrieks, vooral die gebruikt door academische theologen, lijkt het woord veel frequenter gebruikt te worden, het voegt kracht toe aan welk thema dan ook, en presenteert het niet de ongemakkelijke gevoel dat het bij het Engelstalige publiek oproept.

Ik neem aan dat Nederlands en Engels hier wat dat betreft dicht bij elkaar zijn dan het Nederlands en het Grieks. Ik kan me vergissen.

3. Kernthema's

En nu een paar thema's in het boek zelf. Dit boek doet geweldig werk door 'gemeenschap' centraal te stellen in de christelijke ervaring van God en vervolgens heel welsprekend uit te leggen wat de Heilige Drie-eenheid in praktische termen betekent. De Heilige Drie-eenheid is immers de totaalsom van het leven, gebaseerd (binnen de Kerk) op openbaring in de Schrift en in de ervaring, alleen en gezamenlijk, om God te ontmoeten in de Heilige Mysteriën, in het bijzonder het Doopsel, de Christmazalving en de Heilige Eucharistie. De perichorese, de eeuwige beweging van liefde (meer in het bijzonder 'eros') binnen de Heilige Drie-eenheid, is het eeuwige model van niet alleen hoe het universum zou moeten zijn, maar meer in het bijzonder wat het zou kunnen betekenen om het leven van een authentiek mens te leiden. Het eeuwige geven en ontvangen van liefde binnen de Drie-eenheid is een compleet beeld van wat liefde, het levensbloed van het heelal, betekent.

Het feit dat liefde binnen de Drie-eenheid oneindig voldoende is om over te lopen naar het punt waar het zich uitstort over het gehele geschapen rijk wordt echter duidelijk geïdentificeerd door de vroeg-christelijke geschriften die besproken worden. De rollen van "Vader" "Zoon" en "Heilige Geest", hun overeenkomsten en hun onderscheidende verschillen ... en waarom deze belangrijk zijn, worden in het boek met grote helderheid uitgelegd. De verbazingwekkende realiteit die deze drie titels hebben voor het begrip relatie ingebouwd in hun eigen structuur is iets om over na te denken. Het leven van de Drie-eenheid is een aanwijzing van een eeuwige onderlinge relatie binnen en buiten de geschapen wereld, die de hele natuur raakt, niet minder dan de individuele mens. Zoals de metropoliet schrijft: "De natuur is het 'andere'. De mens is geroepen om de natuur met

hem in gemeenschap te brengen, en deze door persoonlijke creativiteit als 'zeer goed' te bevestigen."

Die persoonlijkheid is een essentiële eigenschap van de Heilige Drie-eenheid en staat buiten discussie. Maar de gemeenschap is dat ook. Wat niet aanwezig is in de Heilige Drie-eenheid, zoals die ons is geopenbaard, is een vorm van persoonlijkheid die NIET in relatie staat tot de andere twee goddelijke personen, het soort individualiteit waarvan we al te vaak denken dat we het zelf bezitten. Dit is misschien waarom de Vaders het idee van "persona" (prosopon) graag afwezen ten gunste van de meer relatie-vriendelijke "hypo-stase" ... in wezen een 'persoon-in-relatie'.

Het boek bereikt zijn doel door te praten over de theologische subtiliteiten rond dit centrale onderwerp. Minder bevredigend volgens mij is de inschatting van de auteur van individualiteit, die hij voornamelijk negatief beschouwt. In het bijzonder benadrukt hij individualiteit als "angst voor de ander" of "angst voor de Ander". Er is geen ruimte voor een positieve visie op individualiteit. Met andere woorden, de metropoliet plaatst de gemeenschap in het felle licht van de verlichting, zelfs Theosis, terwijl hij de individualiteit in de duisternis van angst en afscheiding plaatst. Deze twee thema's presenteert hij als bijna elkaar wederzijds uitsluitende tegenstelling.

Zou het ook mogelijk kunnen zijn dat deze twee uiteinden van een continuüm vormen, waarlangs het individu beweegt, soms op deze manier, soms op die, soms snel, soms langzaam, terwijl zij of hij groeit in de Geest, elk uiteinde van het continuüm het leven gevend aan de ander?

Ik zou willen suggereren dat individualiteit veel waarde heeft als het gaat om het onderzoeken van menselijke ervaringen, d.w.z. de ontologische realiteit van wat het betekent om mens te zijn. Het zou een ding voor God zijn geweest om mensen als een ras te creëren, en een andere grote stap om een ieder van ons te creëren naar de gelijkenis van individualiteit, naar het beeld van Hemzelf. De unieke ervaringen van ieder van ons (persoonlijkheid, gedachten en gevoelens) lijken iets te zijn dat gewaardeerd wordt door onze schepper, met hun bijkomende thema's van vrijheid en keuze ... die ons leiden naar de plek waar we kunnen leren hoe lief te hebben. Op deze manier is individualiteit, de ultieme ontkoppeling, ook het startpunt van de mogelijkheid om te leren hoe lief te hebben.

Een ander kenmerk van het boek van de Metropoliët dat wellicht commentaar behoeft, is zijn verklaring dat de kerk alleen 'de kerk' kan zijn als ze zich in een staat van '*metanoia*' bevindt. Dit is een moeilijk woord, zelden geholpen door de gebruikelijke vertalingen. In het Engels wordt het vaak vertaald als '*repentance*'. Helaas heeft dit Engelse woord ook zware connotaties van spijt, die het Griekse woord niet bevat. In het Nederlands is het mogelijk nog erger. '*Berouw*' is volledig misleidend in elke normale vertaling van '*metanoia*', en '*bekering*' is slechts iets beter.

Het Griekse woord '*metanoia*' betekent in essentie een verandering van het spirituele hart van iemand. Het kijkt bijna volledig voorwaarts, niet achterwaarts en is bijgevolg vol connotaties van ontmoeting en overgave aan God met het oog op het vaststellen van betekenisvolle verandering. In deze context is '*metanoia*' het kenmerk van een kerk die haar verkondiging stevig op de relatie met een echte en leven veranderende Goddelijkheid heeft geënt.

4. Ter afsluiting

Ik zou willen besluiten met een paar persoonlijke, misschien zelfs idiosyncratische opmerkingen die niet moeten worden opgevat als een kritiek op de inhoud van het boek zelf, of van de auteur ervan.

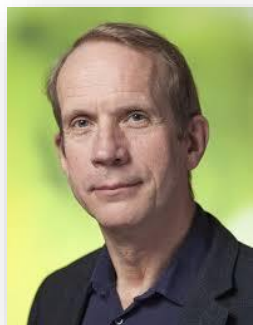
Van tijd tot tijd spreekt metropoliët Ioannis erg kritisch over psychologie. Hij noemt alleen Freud als woordvoerder. Op dezelfde manier heeft hij weinig goeds te zeggen over wetenschap; de enige wetenschapper die hij noemt is Darwin. De wetenschap heeft zich sinds de tijd van Freud en Darwin veel verder ontwikkeld.

Zou het gezien de duizelingwekkende onthullingen in de laatste honderd jaar van de wetenschap in het algemeen en psychologie in het bijzonder, nu niet passender zijn om het denken over theologie en wetenschap opnieuw te integreren, om te beginnen door de verschillende bronnen van kennis dichter bij elkaar te brengen? Zou het bijvoorbeeld niet mogelijk zijn dat de finesses van de kwantummechanica ons heel wat kunnen leren over het leven van God? Wordt het niet tijd voor leden van de hedendaagse kerk, mannen en vrouwen, om in navolging van de Cappadociërs het leven van God weer te geven volgens de volheid van de hedendaagse wijsheid en kennis?

Ioannis Zizioulas, Gemeenschap en andersheid, Theologie van de persoon

Een verkenning en enkele vragen

Prof. dr. Rudi te Velde



De verschijning van de Nederlandse vertaling van Zizioulas' *Gemeenschap en andersheid* is een heuglijke gebeurtenis. Het is een belangrijk boek over thema's die van centrale betekenis zijn voor het christendom. Het is geen gemakkelijk boek. Het vraagt om een aandachtige en vasthoudende manier van lezen, en dan is er ongetwijfeld nog veel dat de lezer niet direct zal begrijpen. Dat is niet erg, want de inspanning die het vraagt kan wel wat opleveren, bijvoorbeeld een hernieuwd besef hoe essentieel woorden als gemeenschap, persoon, vrijheid, andersheid, zijn voor het christendom,

en hoe het denken van de kerkvaders over de Drie-ene God tot een radicale vernieuwing van de Griekse denken over het zijn heeft geleid, op zoek naar begrippen die de werkelijkheid van het persoon-zijn-in-relatie kunnen duiden.

De rode draad die de verschillende hoofdstukken van het boek met elkaar verbindt bestaat in een relationele ontologie, waarin gemeenschap de kern vormt, zowel in de antropologie als in de ecclesiologie. Een treffende samenvatting van de kern van het boek is te vinden op de achterkant van de Nederlandse uitgave: "Zizioulas biedt een radicale, ontologische doordening van wat het betekent om persoon te zijn en stelt zich daarbij in kritische dialoog met kerkvaders als Augustinus en hedendaagse grote denkers. *Eén persoon is geen persoon*, zegt Zizioulas. Persoon-zijn is niet in zichzelf begrensd, maar is een beweging van liefde, waar de een woont in de ander zonder zijn eigen andersheid te verliezen."

Tot die hedendaagse denkers behoren Buber en vooral ook Levinas, wiens denken over de relatie tot de ander een belangrijke inspiratiebron voor Zizioulas vormt. De ondertitel van het boek is "theologie van de persoon": het feit dat het gaat om een *theologie* van de

persoon geeft aan dat de beschouwing over het persoon-zijn en gemeenschap een trinitaire invalshoek heeft. De Drie-eenheid van God vormt in dit boek het paradigma van persoon-in-relatie zoals dat in de antropologie (mens als beeld Gods) en ecclesiologie (kerk als plaats waar gemeenschap en andersheid ten volle wordt gerealiseerd) gestalte krijgt.

Ik kan niet laten om hier te wijzen op een vergelijkbare visie op relationaliteit en persoon die te vinden is bij enkele vertegenwoordigers van de Nederlandse thomistische traditie in de filosofie. Zo speelt het thema van de intersubjectiviteit een belangrijke rol in het denken van de dominicaan Chr. B. Barendse, in leven hoogleraar filosofie aan de Universiteit van Amsterdam.¹ Evenals Zizioulas verdedigde Barendse een relationele ontologie, gebaseerd op de 'relatieve oppositie', een vorm van oppositie die door Thomas van Aquino toegepast wordt op de trinitaire veelheid en andersheid binnen de eenheid van God. Het belangrijke inzicht dat de eenheid van het zijnde niet per se de relatie tot de ander, en dus veelheid, hoeft uit te sluiten is iets dat Barendse met Zizioulas gemeen heeft. Volgens de formulering van de filosoof Hollak, op dit punt geïnspireerd door Barendse, moet men zeggen dat "eenheid veelheid insluit en dat de hoogste eenheid de andersheid niet uitsluit maar eenheid met het andere is, dus samenzijn."² Wat hij hier op het oog heeft is in het bijzonder het persoon-zijn van God dat bestaat in het 'tot-elkaar-zijn' waarbij het ene subject 'in' het andere is en juist daardoor zichzelf constitueert in zijn onvervreemd-bare eigenheid. We kunnen dus zeggen dat de kerngedachte van het boek van Zizioulas niet geheel vreemd is aan het recente thomistische denken in Nederland, en dat hier ook een verbinding wordt gelegd met de theologische leer van de Triniteit.

In het vervolg van deze verkenning van het boek van Zizioulas zal ik drie centrale thema's kort bespreken, te weten de andersheid, de persoon, en als laatste de dood.

1. Andersheid

Een belangrijk sleutelwoord in het boek van Zizioulas is 'andersheid'. Het woord maakt deel uit van de titel. Het is een woord dat door zijn hoge abstractiegraad lastig is. Een filosoof zou zeggen: alles is iets anders. Daarmee druk je een elementair onderscheid uit:

het ene is, in relatie tot iets anders, zelf ook het andere. Zizioulas gebruikt het woord 'andersheid' in relatie tot het (menselijk) 'zelf'. Wat anders is ligt als zodanig buiten de kring van het 'zelf' en het 'eigene'. Daarmee kan het andere (of de ander) ook als bedreigend ervaren worden. Men spreekt wel van 'angst voor de ander'. De angst voor de ander, aldus Zizioulas, kan angst voor de andersheid als zodanig worden, angst voor wat van ons verschilt. Verschil dreigt daardoor tot scheiding en afstand te worden, en dreigt de mogelijkheid van gemeenschap aan te tasten. Gemeenschap bestaat bij de gratie van de bevestiging van de ander als voorwaarde voor het zelf. Hier ziet men het grondprobleem van de werkelijkheid (van de 'schepping') opdoemen. Gemeenschap en andersheid kunnen hier niet samenvallen. Verschil dreigt scheiding en afstand te worden, en daarmee komt het probleem van de dood op, de dood die, volgens Zizioulas, niets anders is dan het geïsoleerd zijn van de ander (blz.19).

Het gaat om de juiste relatie tussen gemeenschap en andersheid. In de aardse werkelijkheid is deze samenhang niet gegarandeerd. Iedere menselijke gemeenschap dreigt steeds geperverteerd te worden door scheiding en conflict. Het model voor de ware zin van gemeenschap die andersheid insluit bestaat in de Drie-ene God. Zowel de kerk als de mens moeten proberen deze gemeenschapsvorm van de Drie-ene God af te spiegelen in zichzelf. In God zien we dat andersheid een wezenskenmerk van eenheid is; andersheid is hier geen bedreiging van de eenheid, maar een *conditio sine qua non* van de eenheid die bestaat in het tot elkaar zijn van de personen.

De Drie-eenheid is dus het model van gemeenschap en persoon-zijn. Zowel de kerk als de mens, zowel in de ecclesiologie als in de antropologie, is gemeenschap met de ander niet mogelijk dan zich steeds opnieuw te oriënteren op het model van de Drie-eenheid. Wat we van dit model kunnen leren is dat andersheid niet begrepen kan worden los van relatie. Niemand kan anders zijn tenzij hij in relatie staat. Gemeenschap bedreigt andersheid niet; gemeenschap brengt andersheid voort (blz. 22). Andersheid is een centraal element in een personalistische ontologie. Een personalistische ontologie gaat uit van de ander, die mij aanspreekt en mij een unieke identiteit verleent door een relatie aan te gaan. Het gaat niet om een zelf dat in zichzelf berust als in een eigen vesting en de ander buiten zich houdt; maar om een zelf waar de andersheid als een identiteit stichtend element in besloten ligt. Leven vanuit de relatie.

2. Persoon

Persoon is het tweede sleutelwoord waar we kort op willen ingaan. Ongetwijfeld draait het in het boek om de persoon. De ondertitel luidt niet voor niets “theologie van de persoon”. Persoon staat centraal in de mensvisie van Zizioulas, maar dan wel een theologisch persoonsbegrip. Het heeft me een tijdje gekost voordat ik dat in de gaten kreeg. Wij, zou je kunnen zeggen, ‘wij van de katholieke traditie in het westen’, zijn geneigd te denken volgens het schema van natuur en genade; persoon is dan iets van de natuur, iets dat hoort bij de wezensconstitutie van de mens, de mens is wezenlijk persoon. En dan treedt de menselijke persoon, in de orde van de genade, in relatie tot God en leeft vanuit de goddelijke belofte. Zo kun je het zeggen. Maar bij Zizioulas zit je, wanneer je over de persoon spreekt, al direct in de theologie. Persoon-zijn is voor hem *imago Dei*: als *imago Dei* is de mens ertoe bestemd zijn persoon zijn in een vrije relatie tot God uit te oefenen. Of beter: in deze vrije relatie is hij pas persoon. Hij kan in vrijheid ertoe kiezen persoon te zijn in relatie tot God, of hij kan ook ervoor kiezen zijn persoon zijn te weigeren en terug te vallen tot een ‘verdingelijkt’ bestaan, een gefragmenteerd bestaan in zichzelf. Persoon-zijn is een theologisch-existentiële categorie: persoon-zijn betekent geopend worden tot de ander, en dat als een gave, een roeping.³ Persoon is altijd een gave van iemand. Betekent dit dat Zizioulas naar de menselijke persoon kijkt vanuit het perspectief van de goddelijke Drie-eenheid, waarin de drie personen elkaar constitueren door hun wederzijdse zelf-gave?

Er is vaak gezegd: de Griekse filosofie kent geen eigenlijk begrip van de persoon. Aristoteles spreekt van substantie, *ousia* in het Grieks, en begrijpt de mens als een individuele substantie samengesteld uit ziel en lichaam. Maar persoon, als beantwoordend aan de vraag ‘wie ben ik?’, ‘wie ben jij’, is hier niet aan de orde. De wijsgerige reflectie op de persoon werd gevoed door de trinitaire en christologische debatten van de kerk van de eerste eeuwen. Naast het woord substantie, *ousia*, kwam het woord ‘hypostase’ naar voren. God is één in *ousia*, drie in *hypostase*, één in wezen, drie in persoon (*persona* in het Latijn). Het christologisch debat over de twee naturen van Christus bracht Boëthius, levend in de Latijnse wereld van de zesde eeuw, tot de formulering van de klassieke definitie van persoon: persoon is de individuele substantie van een redelijke natuur. Hier zit alles al in van

de latere ontwikkeling van het persoonsbegrip in het westen: redelijkheid, denken, zelfbewustzijn, individualiteit, op zichzelf staan. We noemen dit het substantialistisch begrip van de persoon; persoon wordt als een vorm van zelfstandigheid, in zichzelf staan, begrepen. Als er iets is dat Zizioulas in zijn boek bestrijdt is het dit wel; er is geen bestaan van de persoon dat op zichzelf staat, zichzelf genoeg is. Persoon zijn bestaat in de relatie tot de ander. Dit punt kan voor verwarring zorgen. Zizioulas gebruikt het Griekse begrip hypostase voor persoon. Datzelfde woord hypostase zien we, bijvoorbeeld, ook voorkomen in de tekst waar Thomas van Aquino Boëthius' definitie van persoon uitlegt. Hypostase betekent voor Thomas de individuele substantie, het in zich staan van iets.⁴

Om deze richting van interpretatie te voorkomen verbindt Zizioulas hypostase met extase. Dit leidt tot de volgende karakterisering van de persoon. Persoon-zijn, aldus Zizioulas, verschilt fundamenteel van individu-zijn, en wel in dit opzicht dat een persoon niet in zichzelf opgevat kan worden maar alleen als een entiteit in relatie tot. Persoon zijn houdt een openheid van zijn in, of meer nog, een *ekstasis* van het zijn, een beweging naar gemeenschap die leidt naar het overstijgen van de grenzen van het zelf. Het Griekse woord *ekstasis* komt bij de Griekse vaders voor als kenmerk van de *eros*. Bijvoorbeeld Pseudo-Dionysius spreekt over de goddelijke eros als extatisch, buiten zichzelf tredend. Maar *ekstasis* heeft bij Zizioulas, zo proef ik althans, ook een moderne existentialistische betekenis: persoon is een existentieel begrip. Persoon-zijn drukt voor Zizioulas een zijnde uit dat niet op zichzelf bestaat afgebakend door zijn eigen grenzen, maar een zijnde dat in zijn *ekstasis* door deze grenzen heen breekt in een beweging van gemeenschap. De mens kan slechts zichzelf zijn wanneer hij in gemeenschap is. Ik ben in relatie tot een jij, die mij in mijn persoonlijke particulariteit tot aanzijn roept. Dus een theologie van de persoon. En een theologie die zich dan ontwikkelt in een vorm van een existentialistische ontologie van de persoon, verbinding van *ekstasis* en *hypostasis*.

3. De dood

Het derde woord dat in het boek van Zizioulas een centrale rol speelt is 'dood'. Waarom de dood? We hebben het gehad over persoon, over relatie en gemeenschap, over liefde... is dat niet voldoende? Voor Zizioulas is de dood een wezenlijk thema waar een christelijke theologie niet aan voorbij mag gaan. Het is pas met het christendom, en met de christelijke

affirmatie van het persoon-zijn van de mens, dat de dood een bijzondere urgentie krijgt. Het menselijk zijn is een *Sein zum Tode*, zegt Zizioulas met Heidegger. Maar anders dan Heidegger is voor Zizioulas de dood in diepere zin het probleem van de schepping, de dood is de grote vijand. Om het populair te zeggen: de dood dreigt alles te verpesten. De kern van Christus' verlossing bestaat in de overwinning van de dood. Daarom, zegt Zizioulas, heeft de orthodoxie ook altijd de verrijzenis centraal gesteld. Verrijzenis is herstel van leven, het opnieuw in verbinding brengen van de kosmos en God.

Hoe denkt Zizioulas over de dood? Ik wil een paar lijnen schetsen, die duidelijk kunnen maken waarom er volgens Zizioulas sprake is van een probleem van de dood. We moeten dan beginnen bij dit wezenlijke punt waar de christelijke visie op het bestaan en schepping afwijkt van die van de Griekse filosofie. Het bestaan is een vrucht van vrijheid. De wereld is geschapen, bestaat niet eeuwig, is ontstaan vanuit het 'niets'. Het bestaan is een gave. Dat te aanvaarden vervult mij met dankbaarheid. Het besef er te zijn, de ontologie, is in de diepste zin van het woord eucharistisch: een daad van dankbaarheid om het zijn dat mij geschonken is. Wat betekent dit voor iemands levenshouding en manier van mens-zijn? Wanneer je beseft dat je bestaan een gave is, dan beschouw je niets van wat je bezit als van jezelf, maar alles zal je in verband brengen met iemand anders. "Het ego, individualisme, en alle gevoelens van superioriteit worden overwonnen. Zo'n mens wil graag dankzeggen en zijn eigen bestaan totaal wegschenken, tegen de dood zelf vechten en zijn vrijheid inzetten om zichzelf te geven, analoog aan de goddelijke zelfgave die zijn eigen bestaan in het leven bracht." (blz. 300)

Punt 2: het bestaan wordt meedogenloos bedreigd door de dood. De mogelijkheid van de dood is inherent aan het feit dat de wereld geschapen is uit het niets, dus dat ze ieder moment kan ophouden te bestaan. Athanasius wordt geciteerd: "wat geschapen is, is van nature sterfelijk". Onze natuur houdt in dat we ter wereld komen als sterfelijke mensen, biologisch gezien sterven we op het moment zelf dat we geboren worden. Zizioulas begrijpt de dood ontologisch, als inherent aan de bestaanswijze van het geschapene. Levend verdeeld over tijd en ruimte (*diastasis*) maken we verbinding met elkaar door de opeenvolging van geslachten, maar raken we ook door de dood van elkaar gescheiden. De westerse theologie heeft de dood begrepen als straf voor de eerste zonde van Adam. Voor Zizioulas echter is de dood vooral eigen aan de schepping. Het lijkt alsof de schepping –

het bestaan van de mens door de tijd heen – geen ontologische stabiliteit heeft. Om te leven, zegt hij, moet het geschapene in een duurzame en ononderbroken relatie zijn met iets dat ongeschapen is, om zo de afstand te overbruggen en te communiceren met iets buiten zichzelf. “Elk geschapen zijnde dat niet uit zichzelf treedt en zich niet zonder scheiding verenigt met iets anders wordt vernietigd en sterft.” (blz. 304). Dat uit zichzelf treden van het schepsel, dat is precies de beweging van de liefde. Liefde, kan Zizioulas daarom ook zeggen, is de oplossing van het probleem van de schepping. Wie niet liefheeft, of met andere woorden, wie niet ‘zonder scheiding’ verenigd is met iets buiten zichzelf, sterft.

Punt 3: zonder liefde is er geen onsterfelijkheid. Alles wat geschapen is, is bestemd om te verdwijnen, zegt Zizioulas. Op het eerste gezicht is dit een boude bewering: wil God dan niet dat de schepselen *zijn*? Hij bedoelt echter: er bestaat niet zoiets als een onsterfelijkheid als een natuurlijk vermogen van de ziel. Hoe moeten we dan denken over de geslachtelijke liefde en de biologische voortplanting? Voor Plato in het *Symposium* is de *eros* op dit lichamelijk niveau van de voortplanting al een indicatie van het verlangen naar onsterfelijkheid. Zizioulas ziet echter in de geboorte als het ware al de aankondiging van de dood. Ons biologisch bestaan is onderworpen aan de lotsbestemming van de dood. Alleen een nieuwe geboorte, een nieuwe ‘hypostase’ in Christus, biedt uitzicht op eeuwig leven, als eenheid van vrijheid en liefde. Zizioulas laat zich opvallend negatief uit over wat hij noemt de biologische liefde.⁵ Wat zich verenigt met wat zelf ook geschapen is kan niet ontsnappen aan de dood. “Wil *eros* werkelijk uitdrukking van andersheid zijn in een persoonlijke zin, dan moet hij niet alleen extatisch zijn, maar ook en bovenal hypostatisch. Hij moet veroorzaakt worden door een vrije beweging van een particulier zijnde en hij moet een ander particulier zijnde als zijn uiteindelijke bestemming hebben. Dit kan niet het geval zijn bij de seksuele vorm van *eros*. In het geval van seksuele *eros* komt de erotische beweging voort vanuit het zelf en wordt ze gedictieerd door de wetten van de natuur.” (blz. 94).

De gemeenschap van personen die in wederzijdse liefde elkaar bevestigen in hun uniciteit is dus een gemeenschap die buiten de geschiedenis en de tijd staat, en los staat van de opeenvolging van geslachten. Valt het huwelijk en het gezin dan nog wel onder de theologie van de gemeenschap? Of is gemeenschap gemodelleerd naar de gemeenschap in Christo?

Voor Zizioulas staat de dood ingegrift in de natuur van het geschapene – nauwelijks geschapen en dan al sterfelijk, gedoemd om te sterven. In dit verband haalt hij een passage van Athanasius aan:

“Want de overtreding van het gebod bracht hen [Adam en Eva, RtV] terug in de staat die overeenkomt met hun natuur. Zoals ze tot aanzijn waren gekomen vanuit het niet-zijn, zo waren ze nu door eigen schuld op weg naar het bederf om weer terug te keren tot het niet-zijn. Want als zij van wie de natuur vroeger het niet-zijn was, in het leven werden geroepen door de aanwezigheid en de liefdevolle vriendelijkheid van het Woord, volgt daaruit dat ze, beroofd van de kennis van God en gekeerd naar dingen die niet bestaan [...] ook beroofd zouden zijn van de weldaad van eeuwig bestaan. Met andere woorden, na de ontbinding te zijn overgaan zouden zij in dood en bederf moeten blijven. De mens is van nature sterfelijk omdat hij gemaakt is uit niets.” (blz. 309).

In de westerse traditie vanaf Augustinus is de dood altijd opgevat als straf voor de zonde. Met de overtreding van Adam ontstond de dood. De tekst van Athanasius lijkt deze benadering te bevestigen. Er is sprake van een overtreding van het gebod, als gevolg waarvan de mens als het ware weer terugvalt op de staat van de natuur, d.i. voor Augustinus, de staat van de gecorrumpeerde natuur (*natura corrupta*). Zizioulas wijst deze accentuering van het *morele* probleem van overtreding en straf af (p. 305). De dood is het probleem van de schepping en ligt op het vlak van de ontologie. De dreiging van de dood is de wijten aan de mogelijkheid van scheiding en verwijdering, het op zichzelf willen bestaan buiten de relatie tot de andere. Daarom heeft Christus de dood overwonnen door het geschapene met het ongeschapene te verenigen ‘zonder vermenging’ en ‘zonder scheiding’ (in de zogenaamde ‘hypostatische vereniging’ van de goddelijke en de menselijke natuur in Christus). Deze overwinning van de dood is precies de verrijzenis. De orthodoxie, zegt Zizioulas, heeft altijd de verrijzenis benadrukt als het centrum van heel haar leven, juist omdat zij inziet dat het probleem van het geschapene niet moreel, maar ontologisch is (p. 305). Het is de vraag of het nodig is deze tegenstelling zo aan te scherpen als Zizioulas doet. Maar het feit dat de uitdrukking ‘de dood als het probleem van de schepping’ bij mij een aarzeling oproept, en dat ik eerder geneigd zou zijn, met Augustinus, te spreken van ‘het probleem van de vrijheid’ wijst natuurlijk wel op diepgaande verschillen.

Bij alle verschillen blijft interessant dat leven voor Zizioulas primair een kwestie is van relatie, en dus van gemeenschap. Dood is bederf, vernietiging, als gevolg van verlies van samenhang en in relatie staan. Dit geldt voor God, die leven is in gemeenschap van de personen van de Drie-eenheid, dit geldt ook voor het geschapene, dat zijn bestaan ontvangt van elders. De wereld, aldus Zizioulas, kan slechts leven als ze in relatie is, in gemeenschap met God. Aan zichzelf overgelaten valt ze ten prooi aan de dood.

Het is een rijk en waardevol boek, stevige kost die tijd nodig heeft om verteerd te worden. Het is een boek dat de nodige filosofie bevat, en ook geeft het uitdrukking aan diepe intuïties van het orthodoxe christendom. Dat het boek aanleiding geeft tot vragen, over de persoon als theologisch-existentiële categorie, over de dood die als een doem hangt over het leven in horizontale zin in de geschiedenis en de wereld, is alleen maar goed.

¹ Chr. B. Barendse, 'Intersubjectief verkeer en lichamelijkheid', in: *Zich door het leven heendenken*, Kampen 1982, pp.76-97. Voor hetzelfde thema van eenheid van de intersubjectiviteit die de relatie tot het andere insluit, zie ook Th. Van Velthoven, *De intersubjectiviteit van het zijn*, Kampen 1988.

² Jan Hollak, 'Wijsgerige reflecties over de scheppingsidee', in *Denken als bestaan*. Het werk van Jan Hollak, Damon 2010, p.310/311.

³ Een consequentie van dit theologisch-existentieel begrip van persoon is dat de mens niet wezenlijk en altijd persoon is, maar dat de mens kan terugvallen uit zijn hoedanigheid van persoon. Ik vind dit problematisch.

⁴ Pas in de context van de Triniteit krijgt 'persoon' voor Thomas een duidelijk relationele zin. Thomas spreekt van de goddelijke personen als 'subsistente relaties'.

⁵ Zie ook deze passage: "Buiten de ervaring van de Kerk zullen liefde en vrijheid (...) zich van elkaar scheiden en elkaar vernietigen. Erotische liefde in haar biologische gestalte begint met fysieke aantrekkingskracht, dat wil zeggen met noodzakeeljkheid en eindigt in de biologische dood, dus in de vernietiging van het eigene..." (blz. 306).

In gesprek met Ioannis Zizioulas als oecumenisch theoloog

Prof. dr. Heleen Zorgdrager



1. Inleiding

In een tijd waarin het zeldzaam is geworden dat academische theologie in het Nederlands verschijnt en nog zeldzamer dat belangrijke buitenlandse theologische boeken vertaald in het Nederlands verschijnen, is het een prestatie van formaat van uitgeverij Skandalon en van vertaalster zr. Hildegard Koetsveld dat zij deze uitgave tot stand hebben gebracht. Het werk van een van de meest prominente orthodoxe theologen van dit moment is toegankelijk gemaakt in een uitstekend vertaald boek. Het boek *Community and Otherness/Gemeenschap en andersheid* is een bundeling van opstellen, want dat is de manier waarop Ioannis Zizioulas werkt: schrijvend en presenterend vaak voor publieken die niet noodzakelijk vertrouwd hoeven te zijn met orthodoxe theologie. Het verklaart de nodige herhalingen in de opstellen.

De bundel ademt ook de breedte van de oecumene waarin Zizioulas zich beweegt: Orthodoxe theologie in gesprek met, nog vaker in prikkelend contrast tot Westerse theologie, ingaand op de grote culturele, politieke, economische en ecologische uitdagingen van vandaag en in het besef dat de vraag naar wie de mens is en hoe de wereld toekomst heeft alleen beantwoord kan worden vanuit het zijn van God zelf. Hij gaat in discussie met Westerse theologie die volgens Zizioulas sinds Augustinus de zelfbespiegeling en subjectiviteit voorop heeft gesteld, en ontologie en psychologie door elkaar haalt. Hij gaat in boeiend gesprek met Westerse filosofen, met name Jean-Paul Sartre, Martin Buber en Emmanuel Levinas, over de betekenis van de Ander.

2. Persoon én kerk

Hoe kan de theologie van Zizioulas betiteld worden? Ik kom verschillende opties tegen. Theologie van de persoon of theologie van christelijk personalisme is er een van. Een ander voorstel komt van fr. Andrew Louth die deze theologie allereerst naar haar type een theologie van 'patristische vernieuwing' of 'neo-patristische synthese' noemt.¹ Zizioulas gaat daarmee verder in het spoor van zijn grote mentor Georges Florovsky. In tweede instantie, meer thematisch, spreekt Louth, over een theologie waarin *koinonia*, gemeenschap, de kernnotie is. Hij verwijst hiervoor naar de twee bundels met verzamelde artikelen van Zizioulas die beide het woord 'gemeenschap' in de titel hebben: *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (1997) en *Communion and Otherness* (2006). 'Gemeenschap' wordt de sleutelterm voor de visie op persoon-zijn als relationeel-zijn, als bepaald zijn door de relatie met de Ander. De Engelse ondertitel van *Communion and Otherness* luidt: 'Further Studies in Personhood and the Church'. De Nederlandse vertaling heeft als ondertitel: 'Theologie van de persoon'. Het verkoopargument kan hier een rol hebben gespeeld ('persoon' doet het in een seculier omgeving beter dan 'kerk') maar er lijkt tegelijk al een keuze te zijn gemaakt voor persoon als sleutelterm, en dat kan hoogstens de ene helft of het ene perspectief zijn van Zizioulas' theologie.

Op de manier van 'receptive ecumenism' (Paul Murray²) wil ik nu als protestantse theoloog vragen: 'What is it that we need to learn and can learn, or receive, with integrity from our others?' Wat moeten of kunnen we leren, of ontvangen, in alle oprechtheid van onze anderen, van deze andere confessionele stem binnen de brede stroom van het christendom? Ik ben met name onder de indruk van twee dingen: 1) de notie van persoon-zijn in en door gemeenschap, en 2) de eucharistische ecclesiologie met haar implicaties voor de ethiek, in het bijzonder voor de ecologie. Door deze beide inzichten kan de protestantse traditie zich zeker laten inspireren. Aspecten van Zizioulas' theologie roepen bij mij vragen op waarvan ik enkele met u zal delen. Maar zij staan in de schaduw van wat ik allereerst in dankbaarheid ontvang.

3. De notie van persoon-zijn in de Triniteitsleer en antropologie

Mensen in onze laatmoderne cultuur kunnen terugvallen op de geslotenheid van de groep of raken geglobaliseerd ontworteld in een individualisme zonder verbondenheid. David Goodhart spreekt in dit verband wel over 'somewhere people' en 'anywhere people'.³ Als ik Zizioulas goed beluister komt geen van beide types helemaal tot zijn bestemming als mens. Hij stelt dat onze tijd een visie op gemeenschap nodig heeft waarin organisch plaats is voor andersheid en de ander. Theologie kan daar een wezenlijke bijdrage aan geven (GA 32). Theologie kan namelijk antwoord geven op het kernprobleem: hoe kunnen gemeenschap en andersheid ooit met elkaar worden verzoend (GA 17)?

Centraal in die visie op gemeenschap die-plaats-geeft-aan-andersheid staat de notie van persoon. Het persoonsbegrip wordt naar twee richtingen ontwikkeld die onderling nauw samenhangen: aan de ene kant in relatie tot de Triniteitsleer, aan de andere kant in relatie tot de Eucharistie waarin gemeenschap, *koinonia*, zichtbaar en ervaarbaar wordt.

Hoe gemeenschap en andersheid met elkaar verzoend kunnen zijn, kunnen we aflezen aan de Triniteit. In God die gemeenschap is, heeft andersheid een ontologische status. God is niet eerst één en daarna veel. Het Westen begint altijd met de ene God en gaat daarna over op de Triniteit, terwijl het Oosten precies de omgekeerde weg volgt (GA 54). Bij Augustinus gaat de substantie (*divinitas*) als uitdrukking van goddelijke eenheid vooraf aan de persoonlijke relaties in God. Voor het Oosten is God niet veel in één-zijn, maar is God één in veel-zijn.

Andersheid, stelt Zizioulas, is in de eenheid van het goddelijk zijn ingebouwd. Dat vraagt er volgens hem om dat er een persoonlijke oorzaak moet zijn in het goddelijk zijn waaruit heel dat goddelijk zijn voortkomt. Dat is de persoon van de Vader als de 'oorzaak' van de Zoon en de Geest (GA 28). De Vader is in deze visie de particuliere persoon die de vrijheid heeft om anders te zijn en anders-zijn te genereren (GA 28-29). Zizioulas steunt voor deze visie op zijn lezing van de Cappadocische theologen, met name op Gregorius van Nazianze en Basileus de Grote. Doorslaggevend is dat zij de goddelijke *monarchia* (dat betekent hier niet 'alleenheerschappij' maar het 'ene principe', de 'oorsprong', dat waaruit het goddelijk zijn voortkomt) verbinden met de persoon van de Vader en niet met de goddelijke

substantie (GA 54). In hun Godsleer zou het persoon-zijn absoluut voorop gaan. De oorzaak van de Triniteit kan maar aan één persoon worden toegekend. Als de drie personen Vader, Zoon en Geest tegelijkertijd de *archè* van het goddelijk zijn waren geweest, zou er in God niet Een zijn maar uiteindelijk alleen Velen (GA 55). Door de Vader als oorzaak van de Triniteit te erkennen, is het samengaan van het Ene en het Vele in het goddelijk zijn gewaarborgd (GA 55). Dan is er persoonlijke vrijheid in het goddelijk zijn.

Tegelijk stelt Zizioulas dat het niet zo is dat de Vader in eenzaamheid dit persoon-zijn beleeft. Want in zijn hoedanigheid van radicaal anders-zijn kan de Vader niet begrepen worden zonder de andere personen (GA 56). De Vader kan nog niet voor een ogenblik begrepen worden zonder de Zoon en de Geest, en datzelfde geldt voor de Zoon en de Geest in hun relatie tot de Vader en tot elkaar (GA 26). Maar ontologisch gaat het persoon-zijn van de Vader aan alles vooraf. Persoon-zijn van de Zoon en de Geest komt in een asymmetrie tot stand.

Deze asymmetrie in het worden van persoon vinden we ook op menselijk niveau. In de Triniteit is de Vader groter omdat hij anderen voortbrengt met een volledig en gelijke ontologische status. Voor de mens als beeld van God geldt ook dat de ander die mij in liefde als persoon voortbrengt 'hoger' is (GA 172-177). Adam wordt tot persoon geroepen door God. Adam is de 'oorzaak', de 'vader' van ieder van ons. Adam staat met dit vaderlijke persoon-zijn garant voor de andersheid in eenheid binnen de mensheid (in relatieve zin). Persoonlijke andersheid is per definitie asymmetrisch of hiërarchisch. We ontvangen het anders-zijn als een gave van liefde door iemand anders die 'hoger' is, dat wil zeggen ontologisch aan ons voorafgaat. Andersheid 'bezoekt' ons, en roept ons op particulier en uniek te zijn (GA 64). Dat maakt ons vrij om ook in anderen het persoon-zijn te eerbiedigen en tevoorschijn te roepen.

4. Het probleem van de monarchie van de Vader

Zizioulas' visie dat de Vader als de 'oorzaak' gezien moet worden van de Zoon en de Geest heeft veel stof doen opwaaien. Het is minstens opmerkelijk en het heeft iets koppigs dat, in een tijd waarin de theologische avant-garde en ook de brede oecumene bijna alle kaarten zet op de rol van de Geest, Zizioulas het persoon-stichtende werk van de Vader met

zoveel nadruk verdedigt. De bezwaren die worden ingebracht tegen Zizioulas' visie op de monarchie van de Vader zijn globaal genomen in twee categorieën te verdelen: 1) men heeft een andere interpretatie van de Cappadocische theologie, en 2) men is diep bezorgd over de sociale en politieke gevolgen van het introduceren van een hiërarchie in de Triniteitsleer. Ik geef van beide soort bezwaren enkele voorbeelden.

Zizioulas' interpretatie van de Cappadocische vaders is omstreden. Patristische onderzoekers wijzen erop dat bij deze theologen, die veel invloed hadden op het concilie van Nicea, het *homoousion* centraal stond, dus de eenheid van wezen (*ousia*) van de goddelijke personen, en niet het persoon-zijn (*hypostasis*) zoals Zizioulas betoogt. Hij zou ook veel te vergaande conclusies trekken uit het feit dat de toelichtende zinsnede 'van hetzelfde wezen als de Vader' (τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρος) na 'eniggeboren Zoon van God' in de geloofsbelijdenis van Constantinopel niet meer voorkwam. Louth merkt fijntjes op: 'Als historisch theoloog neemt hij [Zizioulas] te gemakkelijk ideeën aan die corresponderen met het argument dat hij als systematisch theoloog wil ontwikkelen.'⁴ Ook de aanname dat de Cappadociërs met hun gebruik van *hypostasis* voor Vader, Zoon en Geest eigenlijk al een notie van persoon-zijn op het oog hadden gaat Louth te ver. Hooguit heeft voortgaande reflectie op hun werken later wel bijgedragen tot een denken over persoon-zijn zoals dat in de twintigste eeuw gestalte kreeg, en dat is al heel wat.

Nicholas Loudovikos maakt in een artikel uit 2011⁵ bezwaar tegen de voorstelling die meekomt bij de Vader als oorzaak, namelijk dat de andere personen, Zoon en Geest, 'successievelijk' zijn voortgebracht en niet in een wederkerig elkaar vooronderstellende relatie met de Vader. Dat doet het initiatief van de Vader lijken op een dictaat, hij dicteert de andere personen in hun Andersheid, terwijl het een liefdevolle daad betreft, een introduceren van echte wederkerigheid in het zijn. Andersheid kan volgens Loudovikos alleen maar wederkerig, dialogisch zijn. In plaats van deze voorstelling van een 'dictaat van andersheid' in de Triniteit stelt hij een 'circulatie van andersheid' voor. Dat komt dichtbij een aanname van relationaliteit als oorsprong van het goddelijk zijn.

Feministische theologen gaan in fundamentele studies over de Triniteit in discussie met Zizioulas. Soms doen ze dat op basis van een eigen lezing van de Griekse vaders, zoals Catherine Mowry LaCugna in *God For Us* (1991).⁶ Zij merkt op dat Gregorius van Nazianze

de *monarchia* (het beginsel) helemaal niet beperkt tot één enkele persoon in de Triniteit (Orationes 29.2; 31). Ook betoogt ze dat de Cappadociërs de leer van de monarchie van de Vader juist verzwakten. Ze introduceerden een leer van binnengoddelijke relaties die later in de idee van *perichorese* gevat zou worden.⁷

Vaker komt de kritiek van feministische theologen voort uit diepe ongerustheid over het introduceren van een impliciete hiërarchie in de goddelijke Triniteit en de sociale en politieke gevolgen daarvan. Elizabeth Johnson stelt dat in het hart van het heilig mysterie er geen monarchie kan zijn maar alleen gemeenschap; niet een absolute heerser maar een drievoudige *koinonia*.⁸ Patricia Fox heeft een vergelijkend onderzoek gedaan naar de triniteitsleer van Zizioulas en Elizabeth Johnson. In haar boek *God as Communion* (2001)⁹ erkent ze de goede motieven die Zizioulas heeft voor het spreken over de Vader als oorzaak van de Triniteit. Het spreken over de Vader als persoonlijke oorzaak onderstreept de goddelijkheid en uniciteit van elk van de trinitarische personen en illustreert Gods persoonlijke vrijheid. Dat beoogt Zizioulas er allemaal mee. Maar zijn nadruk op de Vader als oorzaak doet meer. Op een symbolisch niveau, aldus Fox, communiceert deze nadruk op de monarchie van de Vader een beeld van een hiërarchische 'macht over' meer dan van een wederzijdse 'macht met'. En we moeten altijd bedenken: 'het symbool van de Triniteit werkt' (Johnson).

Een ander voorbeeld is de protestantse theoloog Miroslav Volf die in zijn ecclesiologie verzet aantekent tegen Zizioulas' leer van de monarchie van de Vader. Hiermee benadrukt Zizioulas een asymmetrie in de trinitarische gemeenschap. Dat heeft implicaties voor zijn visie op de kerk. In de relatie tussen de bisschop en de gemeente komt men dezelfde asymmetrische structuur tegen die Zizioulas al toegekend had aan de binnentrinitarische relaties. Volf stelt dat Zizioulas de 'piramidale noties' van macht, in weerwil van zijn intenties, niet uit zijn theologie verbannen heeft.¹⁰

5. Zizioulas reactie op de kritiek

In Hoofdstuk 3 van *Gemeenschap en andersheid*, getiteld 'De Vader als oorzaak' (GA 142-187), gaat Zizioulas uitgebreid in op verschillende bezwaren. Hij kiest als gesprekspartners

met name de Schotse theologen A.J. en T.F. Torrance en ook Miroslav Volf. Van de feministische studies heeft hij geen kennisgenomen. In feite doet hij alle feministische kritiek af als zou ze domweg redeneren vanuit een projectie van menselijk vaderschap op goddelijk vaderschap en het daarom bestempelen als onderdrukkend, paternalistisch en seksistisch (GA 152). Hij heeft de portee van hun kritiek duidelijk niet tot zich genomen.

Interessant is hoe Zizioulas reageert op wat diverse critici als alternatief naar voren brengen, dat de ultieme ontologische grond van God relationaliteit is (GA 165-167). Van een dergelijke Tri-uniteit moet Zizioulas niets hebben. Dan zou ons gebed niet tot de ene God kunnen worden gericht. We moeten bidden tot de ene God en dat kan alleen een particuliere hypostase zijn, God de Vader. Het lijkt me dat daar vanuit de gebedspraktijk kanttekeningen bij te maken zijn. *Christe-eleison* en *Veni Creator Spiritus* zijn evengoed gebeden tot de ene God als het *Onze Vader*.

Een ander argument dat Zizioulas tegen de relationaliteit als ultieme grond van Gods zijn inbrengt, is dat de interreligieuze dialoog met jodendom en islam gediend is met een heldere, persoonlijke vorm van monotheïsme en niet met een 'buberiaans' type van relationaliteit. 'Wil een dialoog [met jodendom en islam] mogelijk worden dan lijken alle versies van een triniteitstheologie die niet de ene God met de Vader vereenzelvigen, *a priori* uitgesloten' (GA 185). Dat lijkt me een punt voor discussie.

6. Eucharistisch ethos

Zizioulas staat in de traditie van de 'eucharistische ecclesiologie'. De eucharistie maakt de kerk. Deze visie werd ontwikkeld door de theologen van de Russische emigratie in Parijs, na de Russische Revolutie 1917, toen de kerk zich niet meer institutioneel kon definiëren in eenheid met de staat. Nikolai Afanasiev wordt gezien als de grote inspirator. Eucharistie maakt de kerk en maakt christenen. Het is primair in de eucharistie dat we leren wat het betekent persoon te zijn, gevormd te worden in een gemeenschap van liefde.

Prachtig schrijft Zizioulas over het eucharistisch ethos. De eucharistie is een uiting van dankzegging voor de gave van het zijn. In de eucharistische dankzegging wordt heel de schepping weer in gemeenschap gebracht met God. Er is geen *theosis* (de vervulling van de volledige gemeenschap van de mens met God) buiten de eucharistie want alleen daar

vallen gemeenschap en andersheid samen en bereiken ze hun volheid (KA 109). Eucharistische dankzegging zet zich voort in het gewone leven, wat de moderne orthodoxe theologen noemen de 'liturgie na de liturgie'. Het ethos dat gevormd wordt in en door de eucharistie is een verandering van houding tot al wat bestaat. De Ander wordt niet langer gezien als degene die mijn persoonlijke vrijheid bedreigt maar als een geschenk dat mag worden gewaardeerd en onze dank opwekt. Het eucharistisch ethos stelt Zizioulas tegenover een ethiek van eigenschappen waar we de Ander op afstand houden door hem/haar en ook ons Zelf vast te leggen op sociale identiteiten. Een eucharistisch ethos bevestigt de overwinning op de dood. Zizioulas onderstreept de betekenis hiervan voor het samenleven met cultureel en sociaal anderen, en voor de ecologie. Alle kosmisch zijnden zijn met elkaar verbonden, alles komt voort uit de scheppende liefde van God. De gave van ons eigen zijn komt ook bemiddeld door anderen, in een eindeloze keten van 'anderen', zowel persoonlijk als 'natuurlijk'. De evolutieleer kan positief worden geïntegreerd (GA 118, noot 126).

Eucharistisch in het leven staan betekent de schepping heiligen en haar toewijden aan gemeenschap met God (GA 113-25). Hier kan protestantse theologie met haar antropocentrische wereldbeeld bijzonder veel leren. Zonde openbaart zich volgens Zizioulas waar de mens zich afgodisch terugplooit op het geschapene alleen, en scheiding maakt tussen de geschapen en de ongeschapen natuur. Dan wordt de verbondenheid van de wereld met God ontkend. In Christus als persoon zijn de geschapen en de ongeschapen natuur weer samengebracht. De menselijke natuur herwint daardoor haar 'extatische' beweging naar God en de ander. Nu kan de mens de priesterlijke roeping in de schepping vervullen: ophouden de niet-menselijke natuur te zien als een bron van energie om naar believen uit te putten maar alle schepselen in hun eigen zijnswijze (hypostase) erkennen, en in gemeenschap met God te brengen opdat ze in leven kan blijven. Alles wordt teruggebracht onder één hoofd, Christus, en 'terug aangeboden' aan de Schepper.

In de eucharistie gebeurt dit in de Anaphora, het eucharistisch gebed waarbij de gaven van de schepping, brood en wijn, aan God opgedragen, letterlijk 'terug gedragen' worden. Eucharistie maakt gemeenschap in andersheid. In het eucharistisch ethos komt geloof neer op alles dankbaar toekennen aan een persoonlijke oorzaak (GA 124). Dat bewaart ons voor totalitarisme aan de ene kant, voor individualisme en versplintering aan de andere kant,

en brengt ons in een beweging van liefde naar de Ander en creativiteit in de wereld. Zizioulas werkt het uit voor de eros en voor de kunst. Op de beminde mens, op de vergankelijke materie wordt een persoonlijk stempel van de schepper gezet. In principe sluit eucharistie iedere uitsluiting uit.

7. Hiërarchie in de kerk?

Zizioulas redeneert: zoals in de Triniteit de Vader het principe van eenheid is, zo is in de eucharistische gemeenschap de bisschop het principe van eenheid. Zoals in de Triniteit de Zoon en de Geest hun zijn ontvangen van de Vader, zo in de kerk de gelovigen hun eenheid met God en met elkaar door de bisschop. Kerkelijk vaderschap weerspiegelt trinitarisch vaderschap. Dit ligt voor protestanten, en niet alleen voor hen, heel moeilijk. Ook onder oosters-orthodoxen krijgt het een gemengde ontvangst. Hoe verhoudt zo'n notie van episcopale autoriteit zich tot de eveneens in de orthodoxie gekoesterde noties van conciliariteit, synodaliteit, *sobornost*? Wat weegt uiteindelijk het zwaarst? Leidt dit type argumentatie voor het primaat van de bisschop niet via een opklimmende reeks van bisschop, metropoliet, patriarch, uiteindelijk tot erkenning van een universeel primaatschap zoals de Paus?¹¹

Een heel andere vraag zie ik komen vanuit de sociologie die steeds meer een netwerk-samenleving ziet ontstaan met dynamische allianties en wisselende coalities. Hoe verhoudt de kerk als gemeenschap in andersheid zich daartoe? Kan niet juist een vorm van meer-voudige ambtelijke representatie het principe van gemeenschap in andersheid weerspiegelen? Vanuit de theologische antropologie kunnen we aandragen dat de mens als *imago dei* beeld is van de heilige Drie-eenheid en niet alleen van de Vader-God. Zou de bisschop dat niet mogen weerspiegelen in relatie met de gelovigen, in een flexibiliteit en fluïditeit van symbolische rollen?

Ik laat de ambtstheologie verder rusten. Overeind blijft dat Zizioulas met zijn visioen van gemeenschap-in-andersheid en andersheid-in-gemeenschap oorspronkelijke kernen en inspiraties van de christelijke beweging heeft opgepakt die het verdienen om door alle kerken en mensen van goede wil te worden ontvangen en verder gedragen. En laat zijn visioen vooral ook leidend zijn voor de kerken in hun gemeenschap met elkaar.

¹ Andrew Louth, *Modern Orthodox Thinkers: From the Philokalia to the Present*, London: SPCK, 2015, 214-229.

² Paul D. Murray (ed.), *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning: Exploring a Way for Contemporary Ecumenism*, Oxford: OUP, 2008.

³ David Goodhart, *The Road to Somewhere: The Populist Revolt and the Future of Politics*, London: C. Hurst and Co, 2017.

⁴ Louth, *Modern Orthodox Thinkers*, 220.

⁵ Nicholas Loudovikos, 'Person Instead of Grace and Dictated Otherness: John Zizioulas Final Theological Position', in *Heythrop Journal* 52 (2011), 684-699.

⁶ Catherine Mowry LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life*, San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993.

⁷ LaCugna, *God for Us*, 271.

⁸ Elizabeth Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, Chestnut Ridge, NY: Crossroad Publishing, 1991, 216.

⁹ Patricia Fox, *John Zizioulas, Elizabeth Johnson, and the Retrieval of the Symbol of the Triune God*, Collegeville, MN: Liturgical Press 2001.

¹⁰ Miroslav Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998, 79, 112.

¹¹ Louth, *Modern Orthodox Thinkers*, 223-224.

Nieuwe balans tussen gemeenschap en andersheid

Ds. Saskia van Meggelen



Het is me een eer en genoegen hier te zijn en dit bijzondere boek in ontvangst te mogen nemen. Hartelijk dank hiervoor. Als preses van een brede kerk, een kerk die binnen haar eigen kring met diverse stromingen te maken heeft, hecht ik aan verbinden. Verbinden gebeurt ook in oecumenische contacten, binnen de Raad van kerken en de Katholieke Vereniging van Oecumene. Samen optrekken is belangrijk, we zien ook dat het vruchten afwerpt als het gaat om invloed op maatschappelijk gebied. Maar daarbovenuit gaat de eenheid in Christus.

Die ervaar ik hier tijdens dit symposium, maar ook in andere verbanden, bijvoorbeeld in de Nationale Synode, waar we binnenkort, op 29 mei, onze verbondenheid vieren als geloofsgemeenschappen gestempeld door de Reformatie. Protestantse en evangelische gelovigen, zo divers en anders dan de ander en tegelijk bereid om in Dordrecht, de plek waar, zou je kunnen zeggen, de verspintering werd ingezet, een verbond te sluiten, en waar we nu 400 jaar later, ondanks verschillen, toch opnieuw als gemeenschap naar buiten treden. Ik ben blij met elk initiatief om de gemeenschap, koinonia, te vieren.

Daarom Zizioulas. Van een van onze oecumenische theologen, dr. Margriet Gosker, ontving ik een stevige introductie in zijn werk. Het is goed dat dit werk dat twaalf jaar geleden verscheen nu in Nederlandse vertaling beschikbaar is. In zijn lange leven publiceerde John Zizioulas veel over ecclesiologie. Van hem kunnen we in dit opzicht ook als protestanten best veel leren, juist ook omdat hij als Grieks-orthodoxe theoloog een relatieve buitenstaander is, en ook onze kerk kan helpen, zoals ook bisschop De Korte al heeft opgemerkt, onze zwakheden scherper in beeld te krijgen. Ik noemde al de scheuringen binnen het protestantisme. Ik denk ook aan het hyperindividualisme in onze tijd.

“Gemeenschap en andersheid” is een fundamenteel, diepgravend boek. Zizioulas geeft ons een prachtige visie gegeven op een gemeenschappelijke eenheid, die de verscheidenheid (het anders-zijn) niet opheft of vernietigt, maar juist ondersteunt.¹ Gemeenschap en andersheid kunnen hand in hand gaan.

Tijdens de Vijfde Wereldconferentie van Faith and Order in Santiago Compostela, in 1993, had hij veel indruk gemaakt met zijn rede over: *The Church as Communion*. Toen zei hij al, dat het concept ‘Koinonia’ een theologische sleutelfunctie had gekregen, omdat niemand aan de Bijbelse en patristische wortels ervan kon twijfelen.² In zijn eerdere werk lag dus de nadruk vooral op onderlinge relaties, op *communio*, gemeenschap en eenheid.³

In dit boek wordt nu uitdrukkelijk een poging gedaan een balans te vinden, waarbij ook aan de verscheidenheid, het anders-zijn - en het anders mogen zijn - recht wordt gedaan.⁴ Het gaat hem om de vraag wie of wat de mens nu eigenlijk ten diepste is. Ik heb al van meerdere zijden gehoord dat het geen makkelijk boek is. Dat het geduld vraagt, maar zeker ook uitdagend is. En één ding is duidelijk, namelijk dat hij een groot gevaar ziet in het hedendaagse overspannen westerse individualisme.

In onze tijd zijn we allemaal individualisten geworden. Maar aan de andere kant heeft ieder mens gemeenschap nodig. De titel van zijn boek begint niet voor niets toch weer met ‘Gemeenschap’ en pas daarna volgt het individuele (‘Otherness’).

In onze cultuur ligt op dit moment de nadruk vooral op ‘Otherness’, op onze individuele identiteit. We dienen ons steeds opnieuw van anderen te onderscheiden. Maar het is ook waar, dat we in onze tijd steeds meer een “Wij-zij denken” zien opduiken, waarbij anderen worden ‘gelabeld’ en soms (vaak) als bedreigend worden gezien. Daarbij zijn de vooroordelen niet van de lucht. Lopen we in onze maatschappij daar niet op vast?

Wat kan ons volgens Zizioulas helpen op onze zoektocht naar de balans tussen ware gemeenschap en onze doorgeslagen individualiteit, die kan ontaarden in het koesteren van allerlei vijandbeelden (beide een gevolg van de zondeval)? Wat ons kan helpen zijn de uitspraken van de oude oecumenische concilies, die ons als protestantse en rooms-katholieke christenen met elkaar én met de oosterse orthodoxie verbinden. Terug naar onze

gemeenschappelijke wortels! Dat kan ons helpen een nieuw zicht te vinden op ons eigenlijke mens-zijn.

De leer van de drie-eenheid bijvoorbeeld. Zizioulas biedt ons de Triniteit aan als een soort model: de God van de Bijbel is volmaakt één en toch drie personen. Het beweeglijke relationele trinitarische leven van God in Vader, zoon en Heilige Geest laat zien, dat God niet in beton is gegoten, maar zelf ook liefde en communicatie nodig heeft en is.

De Kerk mag dan een weerspiegeling zijn van die goddelijke relationele trinitarische gemeenschap en tegelijkertijd van die goddelijke trinitarische verscheidenheid (de éne God in drie personen). Anders gezegd: in God is wel differentiatie, maar geen gespletenheid. Is verscheidenheid positief, gespletenheid daarentegen is negatief, zoals Maximus Confessor (580–662) had gezegd. Dat geldt volgens Zizioulas voor de Goddelijk triniteit, maar ook voor de menselijke koinonia. En dat is eigenlijk een heel mooie gedachte, ook voor de kerk, vindt u niet? Eenheid in verscheidenheid is goed, maar scheuring is zonde. Gemeenschap (koinonia) is belangrijk, maar het is niet allemaal één pot nat!

Er valt veel meer te zeggen over Zizioulas en hoe hij teruggrijpt op de kerkvaders uit de vierde eeuw. Ik stip nog twee punten kort aan. De schepping van de mens als soevereine daad van Gods liefde. En het feit dat een gevallen mens leeft en op weg is naar de dag van de opstanding. Ik denk daarbij daarbij dan zelf aan Joh. 3:16: "Alzo lief heeft God de wereld gehad, dat hij zijn eniggeboren zoon gegeven heeft, opdat iedereen die in hem gelooft niet verloren gaat, maar eeuwig leven heeft."⁵ Voeg daarbij de bevestiging die de sacramenten, doop en eucharistie, de gelovige kunnen geven.

Ik denk dat er nog een studiemiddag voor nodig is om de reikwijdte van zijn theologie voor ons hanteerbaar te maken. Maar het begint met het lezen van dit boek. Ik ga het ter hand nemen en ik hoop dat het zijn weg vindt in oecumenisch Nederland en ons aanzet tot gemeenschap ondanks, in en misschien toch ook wel dankzij andersheid. Laten we die gemeenschap niet alleen zoeken, maar vooral ook vieren!

¹ Bates: "Thankfully there are other Eastern Orthodox voices that register these 'mundane' (Latin *mundus*, meaning of the world) concerns better. Zizioulas does not univocally represent Eastern Orthodoxy or the church fathers. His is an important and stimulating voice nonetheless whose emphasis seems to point us to that mystical vision of community, 'perfect unity which does not destroy but affirms otherness.' (p. 307).

² Metropolitan John of Pergamon, 'The Church as communion. A presentation on the World Conference Theme', in: Th. Best and G. Gassmann (eds), *On a way to fuller Koinonia, Faith and Order Paper No 166*, Geneva 1994, 103-11, 103.

³ J. Zizioulas, *L'Être ecclésial* (Paris: Labor et Fides, 1981). In English translation: *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1997).

⁴ Bates: "While in his previous book the focus was on relationality and communion and the unity, this follow-up work is expressly an attempt at providing balance by giving due emphasis to otherness that was lacking in the previous work."

⁵ Sergii Bortnyk: "Liebe ist für Zizioulas keine formlose Energie, sondern findet Ihre Ausdruck in der Hingabe des Sohnes, d.h. im Akt der interpersonale Beziehung. Vgl Joh.3:16. Sergii Bortnyk, *Kommunion und Person. Die Theologie von John Zizioulas*, 231.

OVERIGE BIJDRAGEN

Charismata in het leven en de zending van de kerk¹

Prof. dr Erik Borgman

1. Inleiding.



Opdat zij allen één mogen zijn', bidt Jezus volgens het Johannesevangelie de avond voor zijn lijden (17,21). In de oecumene wordt deze zin vaak gebruikt als verwijt: en zie eens hoe verdeeld wij feitelijk zijn, schande. Maar Jezus bidt niet zomaar om eenheid. Jezus bidt om eenheid, en nu citeer ik het Johannesevangelie verder, 'zoals Gij, Vader, in Mij en Ik in U, dat zij in ons mogen zijn'. Wat hier aan de orde is, dat noemen de Griekse kerkvaders *perichorèsis*, wederzijdse doordringing. De Vader kan alleen de Vader zijn dankzij en in zijn verbondenheid met de Zoon en de Geest, de Zoon is de Zoon dankzij de Vader en de Geest, de Geest is de Geest in en door de Vader en de Zoon. De orthodoxe theoloog Ioannis Zizioulas spreekt in dit verband van een 'ontologische revolutie', een revolutie in het zijn zelf. Zeker in het Westen zijn wij geneigd te denken in termen van 'dit' tegenover 'dat', van 'ik' tegenover 'jij' en vooral in termen van 'van mij' tegenover 'van jou'. Dat splitst en splitst. In God echter, legt Zizioulas uit in zijn onlangs in het Nederlands verschenen boek *Gemeenschap en andersheid*, bestaat het ene altijd dankzij het andere, in en vanuit de verbondenheid met de ander. Dit geldt ook voor onze eenheid met God: als Jezus bidt dat wij in Hem-en-de-Vader blijven, dan zegt Hij dat wij niet bestaan, tenminste niet in de volle zin die Hij voor ons op het oog heeft, zonder onze verbinding met God. Wij christenen zouden ons dus één moeten weten in onze innige verbinding met God, het feit dat God ons omvat en doortrekt en wij willens en wetens daarvan leven.

Ik stel dit graag voorop, om het volle gewicht te kunnen geven aan de uitspraak van Paulus die mij in ieder geval buitengewoon dierbaar is: 'Er zijn verschillende gaven, maar slechts een Geest', en: 'alles is het werk van een en dezelfde Geest, die aan ieder zijn gaven uitdeelt zoals Hij het wil' (1 Kor. 12,4 en 11). Met hieraan het volle gewicht geven bedoel ik dat wij

ons realiseren dat dit ook geldt in het denken over de gaven van de Geest zelf. Ook daar – om het iets profaner te zeggen – zingt ieder vogeltje zoals het gebekt is. Hoe goed het ook is om vandaag een gesprek te voeren over de geestesgaven, de charismata, we zouden volgens mij ook op dit punt niet op een verkeerde manier naar eenheid moeten streven. Wij leren van elkaar door van elkaar te verschillen, wij wisselen als kerken en kerkelijke groepen, maar ook als gemeenschappen en geestelijke families binnen één kerk gaven uit, zoals paus Johannes Paulus II met betrekking tot de oecumene bepleitte (enc. *Ut unum sint*, 1995), wij hebben elkaar iets te geven dankzij onze verschillen. Het is niet de bedoeling om die verschillen op te heffen: dan zouden die verschillen toch op een tekort aan eenheid wijzen, een tekort dat zo snel mogelijk moet worden verholpen. Maar er bestaat buiten God zelf geen omvattend perspectief en ons particuliere perspectief is alleen in God volledig verbonden met alle andere perspectieven: daarom kunnen wij in God één zijn op een manier die wij vanuit onszelf nooit volledig doorzien. Eén van de meest opmerkelijke uitspraken van paus Franciscus is wat mij betreft de volgende:

De theoloog die tevreden is met zijn volledige en sluitende gedachtegang, is onbeduidend. De goede theoloog en filosoof heeft een open, dat wil zeggen onvolledige gedachtegang, altijd open voor het maius van God en van de waarheid, altijd in ontwikkeling (Veritatis Gaudium, proloog no. 3).

Ik doe mijn uiterste best een goede theoloog te zijn, ook in deze zin. Wat ik u te zeggen heb ik niet uitputtend en het ook niet alles wat er vanuit een katholiek standpunt te zeggen valt over de Geestesgaven. Mijn gedachten zijn onaf en onvolledig en ik dank paus Franciscus dat ik dit als een kwaliteit kan beschouwen.

2. De kern van de zaak

De hernieuwde de aandacht voor de heilige Geest, zoals die in het bijzonder in de pinksterkerken nadrukkelijk aan het licht is gekomen en komt, heeft, gezien niet vanuit *het*, maar vanuit mijn rooms-katholieke perspectief, twee speerpunten. Nu is een speer een wapen dat prikt, dus als ik 'twee speerpunten' zeg, dan bedoel ik dat die hernieuwde aandacht voor de heilige Geest in mijn visie op twee manieren prikt. Allereerst prikt zij de kerk en vervolgens prikt zij de brede westerse cultuur.

Eerst met betrekking tot het eerste speerpunt, dat allereerst betrekking heeft op de kerk. In de dogmatische constitutie over de kerk van het Tweede Vaticaans Concilie, *Lumen Gentium*, staat onder no. 12 te lezen dat de heilige Geest de kerk niet alleen door sacramenten, ambten en diensten leidt, maar:

onder de gelovigen van elke rang ook bijzondere genaden (verspreidt), die hen geschikt en bereid maken om allerlei werken en taken op zich te nemen die voor de hernieuwing en de verdere uitbouw van de kerk dienstig zijn (...) Deze charismata, zowel de meest schitterende als de meer eenvoudige en meer algemene, die doelmatig en nuttig met het oog op de noden van de kerk en daarin voorzien, moeten met dankbaarheid en als een bemoediging worden aanvaard. Naar buitengewone gaven echter mag men niet lichtvaardig worden gejaagd en men mag ervan niet overmoedig vruchten verwachten voor het apostolaat.

Uit deze laatste zinnen spreekt een terughoudendheid tegenover de buitengewone gaven van de Geest die ik als typisch beschouw voor een katholieke visie op de charismata. Ik kom daar later nog op terug. Maar het Concilie stelt hier niet alleen vast dat alle gelovigen samen de kerk vormen, maar dat de Geest door hen allemaal de kerk opbouwt. De Geest maakt van ons gebruik op een steeds eigen, maar ook steeds aan de situatie aangepaste manier en zo krijgt de kerk gestalte. Je zou zelfs kunnen zeggen dat in de conciliedocumenten een accentverschuiving plaatsvindt. Lag eerder alle nadruk op de overtuiging dat de kerk is gesticht door Christus, daar legt het Concilie veeleer het accent op het feit dat de kerk gedurig gevormd wordt door de heilige Geest. Het is in de voorstelling van het Concilie de Geest die alle gelovigen een rol geeft in de opbouw, de uitbouw en de voortgang van de kerk. In het decreet over het lekenapostolaat *Apostolicam Actuositatem* lezen wij:

Door het ontvangen van deze charismatische gaven, ook de meer eenvoudige, krijgt ieder gelovige het recht en plicht deze te gebruiken, in de Kerk en in de wereld, tot welzijn van de mensen en tot opbouw van de kerk. Zij moeten dit doen met de vrijheid van de heilige Geest, die 'waait waar Hij wil', en tegelijk in gemeenschap met hun broeders in Christus, vooral met hun herders (nr. 3).

Het zijn dus de charismata die de gelovigen tot dragers maken van de missie van de kerk.

In de opvatting van de rooms-katholieke kerk maken de charismata dus deel uit van het gewone functioneren van de kerk en zijn geen extraatje. Het is belangrijk om dat nadrukkelijk vast te stellen, want 'charismatisch' is in het moderne spraakgebruik – laten we voor het gemak zeggen: sinds het verschijnen van *Wirtschaft und Gesellschaft* (1921/22) van socioloog Max Weber (1864-1920) – charismatisch is tegenover bureaucratisch komen te staan. Charismatisch staat dan voor bezield, gevuld met engagement en emotie, terwijl bureaucratisch gelijk wordt gesteld aan formeel en juridisch, functioneel en rationeel, routineus. Wat mij betreft is het belangrijk om te benadrukken dat 'charismatisch' in de kerk niets te maken heeft met *deze* tegenstelling. Charismatisch staat niet tegenover hiërarchisch, dat benadrukken de officiële documenten telkens opnieuw, maar charismatisch staat ook niet tegenover georganiseerd of rationeel. Franciscus van Assisi zou je een charismaticus kunnen noemen in de moderne zin van het woord: hij was overduidelijk bezield en vandaaruit ook een bezieler. Dominicus van Caleruega, stichter van de Orde van de Dominicanen waartoe ik als leek behoor, was zeker geen charismaticus in deze zin. De vernieuwing van het religieuze leven die hij gebracht heeft, ligt in hoge mate opgeslagen in de dominicaanse constituties, in de organisatie dus. Theologisch moeten we echter zeggen dat Dominicus' inbreng evenzeer gedragen wordt door een bijzondere charisma als die van Franciscus. Een goed organisator zijn, met alle saaiheid die daarbij hoort, kan heel goed een gave zijn van de Geest.

3. Kerk en Geest

De kerk bestaat volgens het Tweede Vaticaans Concilie dankzij de heilige Geest en die Geest, die drukt zich uit in de hiërarchische structuur van de kerk, in het vermogen om deze ambten op de juiste manier vorm te geven en 'in te vullen', maar ook in het inzicht in wat op een specifiek moment onder specifieke omstandigheden de kerk laat zijn wat zij moet zijn en aldus vooruithelpt. In welke positie de drager van dit inzicht zich binnen de kerk ook bevindt. Thomas van Aquino schrijft in zijn commentaar op Paulus' brief aan de Kolossenzen dat zoals er één lichaam ontstaat uit de eenheid van de ziel, de kerk ontstaat uit de eenheid van de heilige Geest. Het Tweede Vaticaans Concilie sloot hierbij aan door de functie van heilige Geest, die één en dezelfde is in Christus als het hoofd en de gelovigen als de ledematen, te vergelijken met die van de ziel als het levensbeginsel van het

menselijk lichaam. Via de charismata bezielt Christus dus door de Geest zijn kerk: zo centraal is de rooms-katholieke kerk ze in haar officiële documenten gaan stellen. Op de achtergrond hiervan laten zich uiteenlopende factoren onderscheiden, waar de opkomst van de pinksterkerken er maar één van is. Het contact met de orthodoxe kerken was zeker zo belangrijk.

Maar voor nu gaat het er allereerst om vast te stellen dat zij nog maar begonnen is om te ontdekken wat dit in de praktijk zou kunnen betekenen. Een wel heel sterke nadruk op het feit dat de leiding van de kerk door de heilige Geest via de charismata van de gelovigen niet mag concurreren met de leiding van dezelfde Geest via de hiërarchische structuur van de kerk, hoe juist op zichzelf ook, heeft naar mijn gevoel een sterke rem gezet op de uitvoering van de aanbeveling, die toch met zoveel woorden geformuleerd is in *Presbiterorum Ordinis*, het decreet over het Tweede Vaticaans Concilie over het leven en de dienst van de priester. Daar worden priesters aangemoedigd om in een geest van geloof de velerlei charismata van leken te trachten te ontdekken en deze met vreugde te erkennen en met ijver hoger te trachten op te voeren (nr. 9). Misschien moeten we inmiddels zelfs zeggen dat een document over de verantwoordelijkheid van priesters niet helemaal de geëigende plaats voor deze aanbeveling. Hoort zij niet eigenlijk thuis in een tekst over de uitvoering van het bisschopsambt? Hoe dit ook zij, de eerlijkheid gebiedt te zeggen dat ik maar weinig initiatieven zie, ook wereldwijd kijken, om met zoveel mogelijk inbreng vanuit iedere relevante positie in de kerk met behulp van de Geest na te denken over en te experimenteren met initiatieven die een antwoord proberen te geven op de huidige crisis van de overdracht van het geloof aan volgende generaties.

Dezelfde eerlijkheid gebiedt overigens ook om te zeggen dat de druk hiertoe op priesters en andere ambtsdragers ook niet heel groot is. Toch kunnen wij er moeilijk van uitgaan dat de Geest opgehouden is de kerk te bezielen, juist op dit met het oog op haar toekomst zo belangrijke punt. In hoeverre theologisch onderwijs in de theologie van de charismata, zoals het document *Doof de Geest niet uit!* bepleit, het werken van de Geest weer zichtbaar kan maken valt af te wachten. Maar dergelijk onderwijs is hoe dan ook belangrijk.

Hiermee kom ik bij het tweede speerpunt die de hernieuwde aandacht voor de heilige Geest betekent, niet – ik zeg het nog maar een keer – vanuit *het* rooms-katholiek, maar

van *mijn* rooms-katholieke gezichtspunt. Enigszins ongenueanceerd gezegd loochenstraffen de pinksterkerken en vervolgens de versterkte manifestatie van de charismata binnen de charismatische beweging in andere kerken, de overtuiging dat wij zouden leven in een gesloten, van God en Gods werkzaamheid afgescheiden wereld. Als u wilt weten wat ik hiermee bedoel en u heeft een lange adem, dan moet u Charles Taylors boek *A Secular Age* lezen, in Nederlandse vertaling *Een seculiere tijd*. Maar voor nu: wat Taylor laat zien is dat niet-geloven in de moderne tijd een mogelijkheid en zelfs de standaard-optie is geworden, omdat het beeld van de wereld waarin wij leven in vergelijking met dat van de middeleeuwen fundamenteel is veranderd. Moderne mensen zien de wereld, zien de geschiedenis, zien hun eigen leven als een in zichzelf gesloten geheel van oorzaak en gevolg, van actie en reactie. Voor zover God plaats heeft in deze wereld is het via wat mensen geloven en denken. Religie en geloof zijn hiermee naar de randen van het leven geduwd: van belang als je geestelijk gesproken aan de grond zit, van belang om je een vaste schaal van waarden en normen te geven en die ergens op te kunnen baseren, maar in het dagelijks leven heb je geen geloof en geen religie nodig.

Er is een grandioze conference van Herman Finkers, waarin deze klaagt over de dogma's waarmee hij op de rooms-katholieke basisschool in Almelo werd doodgegooid. Het dogma van één en één is twee, bijvoorbeeld en het dogma van iets is niets anders dan: een boom is niets anders dan een zuurstoffabriek. Dit laatste is wat de moderniteit bij uitstek doet: functies tot de essentie verklaren en vervolgens betekenis reduceren tot een subjectieve overtuiging. Het leven is leeg en zinloos, tenzij wij het weten te vullen en het zin weten te geven. In een cultuur die zo niet alleen naar het leven en de wereld kijkt, maar die zo het leven in de wereld vormgeeft, worden kerken de beheerders van overtuigingen, van een visie op het leven die zich uitdrukt in specifiek religieus gedrag en een specifieke moraal. Religie wordt een uitdrukking van een specifieke gevoeligheid en God wordt eerder een idee in het hoofd van gelovigen dan een onontkoombare realiteit.

Wat de pinksterkerken vanaf hun ontstaan representeerden ging hier rechtstreeks tegenin. Bij hen – en ik baseer mij hier op het werk van de Canadees-Amerikaanse theoloog James K. A. Smith, een van de weinigen die werkelijk voluit academisch probeert te theologiseren vanuit een pentecostale achtergrond – in de pinksterkerken manifesteerde God zich voluit

als een levende kracht, niet als een overtuiging of een visie, maar als degene die kon spreken in een taal die zelfs voor degene die de taal uitsloeg onbegrijpelijk was. In plaats van als bevestiging van een geregeld leven en een vaste overtuiging, manifesteerde geloof in God zich ontregelaar bij uitstek. Waar in de gevestigde kerken het spreken geleerd en gepolijst was geraakt en de geloofstraditie genuanceerd werd uitgelegd als steunpilaar van de diepste waarden van onze cultuur, daar manifesteerde de Geest zich in de pinksterkerken als wild en doorbrekend: ineens werd het weer begrijpelijk dat de apostelen op pinksteren van dronkenschap werden beschuldigd. Het was hierbij niet toevallig, zo geloof ik in ieder geval, dat de eerste manifestatie van de pinksterbeweging mensen tot spreken en optreden bracht die binnen de gebruikelijke ordening van de wereld meestal niet het woord voerden: niet de juiste opleiding, niet het juiste ras, niet het juiste geslacht. Zoals het ook niet toevallig was dat Maria vanaf de negentiende eeuw met name verschijnt op plaatsen die als marginaal golden en aan mensen die doorgaans niet tot de woordvoerders behoorden, noch in de kerk, noch in de wereld.

4. Hoe God tot ons spreekt

Wat betekent dit nu? Het betekent wat mij betreft allereerst dat wij moeten zeggen dat God tot ons spreekt in de pinksterkerken en breder in de beweging van charismatische vernieuwing, zoals die ook in de rooms-katholieke kerk aanwezig is. Ik zou zelfs willen beweren dat God daarin iets belangrijks en iets corrigerends zegt. Maar wat zegt God dan, hoe en in welke zin spreekt de Geest dan? Hier is natuurlijk de positie van de charismatische vernieuwing in de rooms-katholieke kerk mede in het geding. De Engelse schrijver Gilbert Keith Chesterton (1874-1936) heeft ooit geschreven dat Sint Franciscus waarschijnlijk de kerk heeft gered, met name omdat hij beseftte dat niet iedereen Franciscaan moet worden. Ik denk dat hierin een belangrijke katholieke intuïtie zichtbaar wordt: de kerk is de ware kerk doordat geen enkele stroming of groep, hoe waardevol en fundamenteel ook, in zichzelf de ware kerk ten volle representeert. De charismatische beweging getuigt van haar belang, is mijn overtuiging, als zij beseft dat niet iedereen lid moet worden van de charismatische beweging. Zij heeft iets te zeggen dat niet opgaat in wat zij is en in hoe zij spreekt, hoe zij zich uitdrukt en hoe zij op haar manier de kerk vernieuwt. Zij

heeft iets te zeggen waarvan zij ook zelf nog de volle draagwijdte moet ontdekken, mede met behulp van anderen.

Afgelopen zondag, op het feest van de goddelijke Drie-eenheid, lazen rooms-katholieken in het evangelie Jezus woorden: 'Nog veel heb Ik jullie te zeggen, maar jullie kunnen het nu niet verdragen' (Joh. 16,12). Jezus houdt, God houdt rekening met ons, met wat wij kunnen verstaan, met de grenzen van hetgeen waarmee wij ons kunnen verstaan. Hij belooft ons echter vervolgens de Geest van de waarheid, die ons tot de volle waarheid zal brengen. Met andere woorden – tenminste zo lees ik dit – als we de Geest volgen, komen we waar we wezen moeten en op deze weg zullen wij ook ontdekken waar dat is en wat er daar te vinden is. 'Hij zal niet uit zichzelf spreken', zegt Jezus dan over de Geest, 'maar spreken al wat Hij hoort en u de komende dingen aankondigen' (vers 13) – dat laatste woord had beter gewoon met verkondigen kunnen worden vertaald. Dan staat er dus zo iets als: al gaande op de weg van de waarheid zal de Geest van de waarheid ons duidelijk maken waar we terecht komen en wat dat betekent. Het komt mij voor dat Jezus hier iets zegt dat vergelijkbaar is met wat God tegen Mozes zei in de brandende doornstruik, als antwoord op de vraag naar zijn naam: 'Ik ben die is', die ik zijn zal, die ik zal blijken te zijn door dat ik er zal blijken te zijn (vgl. Ex. 3,14). De heilige Geest zorgt ervoor dat wij niet verdwalen, maar leidt ons in de waarheid. En terwijl de Geest dat doet, zal Hij ons steeds duidelijk maken hoe de God van de waarheid daar en dan tegen ons spreekt. Hoe precies? Dat zullen wij moeten zien.

Deze belofte van Jezus zou ons vertrouwen kunnen geven, denk ik. In ieder geval geeft het mij wel enig vertrouwen. Vertrouwen in de omgang met de pinksterkerken, in de omgang met de charismatische vernieuwing binnen de rooms-katholieke kerk, ook al vind ik sommige manifestaties van hun omgang met de Geest en met specifieke charismata, soms niet gemakkelijk te plaatsen. Het is mij vaak te overweldigend, teveel emotie terwijl ik niet alleen sta in een traditie waarin wordt benadrukt, maar ook leef vanuit een besef dat God allereerst waarheid is en dat die waarheid zich niet toont in haar overdonderende kracht, maar in een inzichtelijkheid waar je niet met goed geweten onderuit kunt komen. Het is mij ook vaak te weinig precies, de gebaren zijn te groot en te ongecontroleerd, de visie te weinig subtiel, de wijze waarop de Bijbel wordt gelezen te weinig kritisch, te weinig rekening houdend met de verschillen in context, tijd en taal. Ik zal over dit laatste, in de

workshop over de gave van de genezing, proberen niet iets meer in detail iets te zeggen. Maar ik weet ook dat er tal van situaties zijn waarin je met bedachtzaamheid en terughoudendheid niet veel verder komt. Dan kan de hang naar precisie eerder blokkeren dan vooruit helpen en verdacht veel lijken op in de zonde van verzuim. Er is een moment om met de profeet Jesaja te zeggen: 'wee mij, ik ben een mens met onreine lippen', en er is een moment om met dezelfde profeet te zeggen: 'Hier ben ik, zend mij' (Jes. 6,6 en 8). Hoe op de juiste manier tussen deze beide impulsen te onderscheiden: het laat zich niet van tevoren vaststellen. Het onderscheiden van de geesten is niet voor niets zelf een charisma, een gave van de Geest (zie 1 Kor. 12,10).

5. Ter afsluiting

Het is goed voor jullie dat Ik heenga', zegt Jezus tegen zijn leerlingen, 'want als Ik niet heenga, zal de Helper niet tot jullie komen. Nu Ik wel ga, zal Ik Hem tot jullie zenden' (Joh.16,7). Ik zie de charismatische vernieuwing, zowel in de Pinksterkerken als in de andere kerken, inclusief de rooms-katholieke kerk, ik zie de charismatische beweging vooral als een prikkelende en prikkende vraag – u herinnert zich nog wat ik aan het begin zei over speerpunten. Hebben wij werkelijk begrepen dat het *goed* is dat Jezus naar zijn Vader is gegaan, omdat Hij ons vandaar een Helper zendt die ons kan vervullen met de Geest die hem bezielde en zo werkelijk tot zijn lichaam kan maken? Of blijven we treuren over wat we zo denken te missen, over dat waarvan we onszelf wijsmaken dat het van ons is weggenomen, maar waarvan wij ons juist zo afsnijden?

'De Geest woont in de kerk en in het hart van de gelovige als in een tempel', vat het Tweede Vaticaans Concilie de boodschap van de apostel Paulus samen (*Lumen Gentium*, nr. 4). Wat zouden we nu toch meer kunnen willen?! De gaven zijn er en het wordt tijd dat we ze echt gaan uitpakken, aangestoken door degenen die ons daarin vrijmoedig zijn voorgegaan. Als het rapport *Doof de Geest niet uit!* daarin bijdraagt, dan is het wat mij betreft niet voor niets geschreven

¹ Lezing symposium 'Doof de Geest niet uit' op 21 juni 2019

Gewone Catechismus, Christelijk geloof in 100 vragen en antwoorden – Bookreview

Prof. dr. Eduardo Echeverria



1. Mere Christianity

The recent publication of a Dutch catechism, a so-called “Mere Catechism” (*Gewone Catechismus* [GC]) is a collaborative effort, chiefly by three Reformed theologians, Theo Pleizier, Arnold Huijgen, en Dolf te Velde. GC itself articulates the Christian faith in the traditional form of question and answer. The authors of GC purport to express concisely the core teachings of the Christian faith focused on creed, sacrament/liturgy, moral life, and the life of prayer (5) under the arc

of creation, fall into sin, redemption in Christ through the power of the Holy Spirit, and the eschatological consummation of God’s plan of salvation.

As far as its content is concerned, GC is not a catechism in the Reformed tradition with the express purpose of distinguishing this tradition from both the traditions of Roman Catholicism and Lutheranism. Regarding the Reformed tradition, think for instance of the Three Forms of Unity, namely, the Belgic Confession of Faith (1561), the Heidelberg Catechism (1563), and the Canons of Dordt (1618-1619).

Nevertheless, it is a *Protestant* catechism in respect, for example, not only of its limitation to two sacraments, namely, Baptism (Q/A: 6-12, 85) and the Lord’s Supper (Q/A: 94-100), but also its sacramentology. Although the authors of GC say many important, beautiful, and necessary things about Baptism, it is not clear whether they affirm that this sacrament is an efficacious means of grace or merely a sign and seal of the promise of God, with believers being sealed by the Spirit with expectation for the day of redemption. “De apostel Paulus ziet de doop als het gebeuren waarin wij mét Christus ondergaan in zijn dood en

ook mét Christus opstaan in een nieuw leven (Rom. 6:3-4). De doop is dus een radicale ingreep in ons leven. Voortaan bestaan wij niet meer op onszelf, maar zijn wij ingelijfd bij Christus en vormen wij samen zijn lichaam, de kerk. . . . De doop is een symbool van de schoonmaak van onze ziel, die niet minder is dan een complete vernieuwing van ons leven. We komen als nieuw tevoorschijn en met gewassen harten en levens kunnen we Gods toekomst in" (nos. 30, 34).

Passages like these raise the following questions: Are the sacraments then efficacious testimony to the power of grace? Do they actually accomplish what they signify by conferring the grace that they signify (see Council of Trent, Decree on the Sacraments, Canon 6)? Is the visible sacramental sign not only expressive but also effective in communicating grace, making clear where baptism is linked with salvation and regeneration (Gal 3:27; Rom 6:4; Tit 3:5; Eph 5:26)? What is the nature of the relation, if any, between baptism and the salvation of Christ?

2. Why a New Catechism?

Now, rather than focus on the Protestant nature of GC, I'd like to consider the fundamental question, "Why a new catechism?" The answer to this question is clearly expressed by the authors:

"Voor alle gelovigen geldt dat zij in hun eigen tijd het geloof moeten kunnen verwoorden. In de manier waarop de vragen gesteld worden, klinkt regelmatig onze tijd door: een seculiere, plurale tijd, waarin meer de kritiek op het christelijk geloof doorklinkt dan ooit tevoren. Een catechismus is per definitie een product van de eigen tijd, een verwoording van het christelijk geloof in de eigen context. Dat maakt de Gewone Catechismus tot een boekje dat geschreven is tegen de achtergrond van het westerse christendom dat in een seculiere omgeving moet verwoorden wat het is om op God te vertrouwen, Jezus te volgen en Gods nieuwe wereld te verwachten (p. 11).

Essentially, then, the authors claim in this quotation that the questions raised in GC, for example, about man's search for happiness (nos. 1-5), reflect the background context of a society that is secular and pluralistic, and hence this context has shaped the formulations of these questions and the corresponding answers given in GC. They claim that a catechism

is always a product of its own time. Of course, they can't mean that what GC asserts – or for that matter, the Three Forms of Unity – in the positive statements of belief is true only for the context in which those statements are made. That would make them confessional relativist, meaning thereby that the authors of GC deny the enduring validity of truth. I return to this point below.

All the answers in GC have as their essential three-fold aim deepening our trust in God, following the Lord Jesus, and living expectantly for God's new world. In my judgment, I think the authors of GC successfully present "mere Christianity." I would say that GC may be seen as the catechism of the worldwide Alpha movement and so would be effective in that context.

Still, there are several aspects missing in the authors' understanding of the context in which they write this catechism and hence in which they articulate the Christian faith.

3. Culture of Veriphobia

First, the authors fail to come to terms with the fact that we live in a culture of *veriphobia* – "the fear of truth" – in which we are living and, yes, drowning. Many in our culture deny the enduring validity of truth. They are skeptics, relativists or nihilists. The skeptic claims that we can't be sure about the truth-status of what we believe. The relativist about truth holds that there is no absolute truth because all truth is relative to the person, culture, or community who believes it. And the nihilist holds that there is no such thing as objective truth – in ethics, religion, or anywhere else. There is *nothing* to know.

The impact these views have had on the *veriphobes* in our culture makes it almost impossible to claim, according to them, that the fundamental reason to be a Christian is that Christianity is true. Although confessions of faith, such as GC, do more than just merely make theological truth claims about God, man, and the world he has created, if the positive statements of belief in GC are to be what they claim to be, then they must be statements about an objective reality. Truth is a property of propositions such that a proposition is true if what it asserts is, in fact, the case about objective reality. In short, truth signifies objective correspondence with reality; otherwise, that proposition is false.

In this connection, the authors of GC emphasize that truth itself must be authenticated existentially in faith—that is, lived out, practiced, carried out—and hence Christianity is a way of life (nos. 55, 58). “Wij mensen verlangen naar echtheid, wij kunnen ook niet zonder waarheid. . . . In de bijbelse teksten is waarheid altijd praktisch: waarheid is de wil van God doen (no. 55). This emphasis is right since truth itself cannot be reduced to being merely believed, asserted, claimed, and hence held to be true. But we need to understand the complementary relationship between existential truth and propositional truth. The failure to make explicit that being a Christian involves holding certain propositions to be true, and that the truth-status of those propositions is such that they correspond to reality, undermines the validity of creeds and confessions, and hence, GC.

4. The Nature of Faith

Second, since the notion of propositional truth is missing from GC, it is also missing from their understanding of the nature of faith. Yes, they are correct in describing faith as a matter of trust.

[D]e échte waarheid, het fundament onder de dingen, de waarheid van God, daarvan raak ik niet overtuigd met mijn ogen en oren. Nee, door te geloven zie ik verder dan met mijn gewone ogen. Geloof is de manier waarop wij mensen ons ergens aan kunnen toevertrouwen. Je gelooft iemand niet op zijn of haar blauwe ogen. Wel omdat de persoon betrouwbaar is. Zo zegt een christen: ik houd mij vast aan wat God belooft. Al zie ik Hem niet. Zekerheid ligt dus ergens anders: in de belofte van God. En God is geen vreemde. Door het geloof vertrouwen we onszelf toe aan Hem als aan een goede Vader (no. 16).

The authors here could have developed their valid point that faith is trust in another by showing that trust in another’s testimony is rationally justified and hence yields testimonial knowledge. The importance of testimony subordinates seeing to hearing in the acquisition of justified true belief about a whole range of matters; scientific, historical, moral, theological, and many others. Briefly, according to John Paul II, “‘To believe’ means to accept and to acknowledge as true and corresponding to reality the content of what is said, that is,

the content of the words of another person ... by reason of his credibility. This credibility determines in a given case the particular authority of the person – the authority of truth. So then by saying 'I believe', we express at the same time a double reference: to the person and to the truth; to the truth in consideration of the person who enjoys special claims to credulity."

In other words, we are justified in trusting another's testimony that something is the case because he possesses the relevant credentials for stating that something is true. Therefore, faith does not involve merely believing a proposition, i.e., believing that *p* is true, but rather believing a person that what he says about *p* is true. Faith necessarily involves both a propositional attitude and an attitude toward a person.

This, too, is Aquinas's view: "Whoever believes, assents to someone's words; hence in every form of belief, the person to whose words assent is given seems to hold the principal place and to be the end, as it were, while the things by holding which one assents to that person hold a secondary place." Hence, for Aquinas, "it belongs to faith to believe something and in someone."

Thus, there are cases of belief where one is justified in assenting to something, not because one sees it to be true, but because one is rational in taking the word of another that it is true, that something is the case. Indeed, throughout the history of Christian epistemological reflection a positive case has been made for testimonial knowledge by Augustine, Thomas Aquinas, Thomas Reid, John Henry Newman, Abraham Kuyper, Herman Bavinck, Elizabeth Anscombe, Josef Pieper, John Paul II, Joseph Ratzinger, William Alston, and Reformed epistemologists, such as Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff.

Unfortunately, the authors of GC downplay "*fides quae*" and highlight "*fides qua*." And this is a lop-sided understanding of faith. The Apostle Paul calls us to believe with one's heart and to confess what one believes (Rom 10: 9). This is a twofold Christian imperative – the creedal and confessional imperative – that is at the root of creeds and confessions of faith. Faith involves both the *fides qua creditur* – the faith *with which* one believes – and the *fides quae creditur* – the faith *which* one believes. Maximally, a biblical account of faith involves knowledge (*notitia*), assent (*assensus*), and trust (*fiducia*); indeed, these are three elements of a single act of faith involving the whole person who commits himself to God.

Minimally, however, faith involves belief, and to have a belief means that one is intellectually committed to the whole truth that God has revealed. Furthermore, faith involves holding certain beliefs to be true, explains Thomas Aquinas, because “belief is called assent, and it can only be about a proposition, in which truth or falsity is found.” Moreover, the *fides quae creditur* is the objective content of truth that has been unpacked and developed in the creeds and confessions of the Church, dogmas, doctrinal definitions, and canons.

5. Faith and Reason

This brings us to a third aspect that is missing from their understanding of the contemporary context: raising the question regarding the reasonableness of the Christian faith. Recall that the authors make the point above that the Christian faith stands under criticism in our culture like never before. But they don’t acknowledge that this criticism pertains to faith’s rationality and truth. Unfortunately, then the authors never raise the question regarding the rationality of the Christian faith. Of course, the authors do not shy away from encouraging reflective believers from dealing with complex questions (no. 19). Still, they never raise this issue regarding the relationship between faith and reason. This question is deeper than the question the authors raise about the relationship of faith and science (nos. 25-26) because the concept of rationality is broader than scientific rationality, particularly the rationality of the natural sciences. What is, then, the relationship between faith and reason?

The authors are correct in stating, “Die zekerheid [van geloof], dat fundament, is geen gevolg van eigen overtuigingen, een sterke wil of *een sluitend argument*. Het is een persoonlijk geschenk van Gods Geest.” In particular, “Gods aanwezigheid is geen slotsom van een redenering, geen uitkomst van een rekensom” (no. 16; emphasis added). Thus, correctly they hold, the affirmation of God’s reality is not the conclusion of an argument. Yes, although the authors of GC do not directly draw this conclusion, I think we can argue that religious beliefs can be held rationally without support from the traditional theistic arguments (for example, cosmological, teleological, ontological, moral, and others) of natural theology. These arguments are *not the actual source*, for most believers, of their certainty of God’s existence.

However, to say that such arguments are not necessary is not to say that they are not available. We must refrain both from overestimating and disdaining the value of such theistic arguments. Both Thomas Aquinas and Herman Bavinck were successful in avoiding both of these pitfalls (*Summa Theologiae*, II-II, q. 2; *Summa Contra Gentiles*, Bk. 1, 4; *Gereformeerde Dogmatiek* II, nos. 173-177). By contrast, the authors of GC sound like fideists in that they undervalue the place of natural reason and, by implication, theistic arguments in coming to a knowledge of God.

The authors of GC don't deny that such arguments have been given throughout history, but they claim that they have not succeeded to date. In their view, it seems that by success they suggest that everyone would need to be persuaded by theistic arguments; in other words, they need to be compelling proofs, demonstrations (no. 19). But they don't need to be demonstrations in the strict sense; they may be proofs in the sense of "'converging and convincing arguments', which allow us to attain certainty about the truth. These 'ways' of approaching God from creation have a twofold point of departure: the physical world [Romans 1: 19-20], and the human person." (*Catechism of the Catholic Church* 31-34). Moreover, all of the traditional arguments mentioned above find articulate defenders today.

What is the role of theistic arguments concerning faith's knowledge of God? The *Catechism of the Catholic Church* 35 correctly states that such arguments predispose one to faith in the sense of showing that "faith is not opposed to reason." Do the authors of GC deny this claim? I can't imagine that they deny that faith is reasonable in that sense.

Furthermore, as I said above, the authors of GC downplay "*fides quae*" and highlight "*fides qua*." With such an emphasis, experiential understanding of faith takes center stage in how one comes to know God. They claim, "het gaat hun uiteindelijk om een persoonlijke ervaring: God laat zichzelf kennen, Hij is de Levende en wij willen ons door Hem laten aanspreken. Geloven is vooral leven met God, de weg van Jezus gaan en zo zijn aanwezigheid verlangen en ervaren" (no. 19). This emphasis would have gained in intelligibility if they had drawn on an account of testimonial knowledge. "So faith comes from hearing, and hearing through the word of Christ" (Rom 10:17).

John Paul II gives such an account. Faith, believing, testimonial knowledge, says John Paul II, “involves an interpersonal relationship and brings into play not only a person’s capacity to know [the truth] but also the deeper capacity to entrust oneself to others, to enter into a relationship with them which is intimate and enduring.” Thus, “to believe in,” “to have faith in,” “to entrust yourself to,” comes to mean, in the pope’s view (see above), particularly in the case of divine faith, not simply a knowledge of propositional truths, but also a personal commitment to God, both a propositional knowledge and an affective trust, indeed, an act of the whole man. John Paul adds, “In knowing by faith, man accepts the whole supernatural and salvific content of revelation as true. But at the same time, this fact introduces him into a profound personal relationship with God who reveals Himself.” Thus, through believing man participates in the knowledge of God himself because in this case only, we believe not only in the author of the (inspired) testimony who is God, but also, the Spirit of God uses that testimony to produce certain knowledge in us. “Now faith is the assurance of things hoped for, the conviction of things not seen” (Hebrews 11:1).

6. Divine Commands and the Order of Creation

Lastly, another aspect of the culture – secular and pluralistic – that should have been reflected in the questions posed by the authors of GC is not merely the error of legalism but also the antithesis of legalism, namely, antinomianism (from Greek, *anti*, against + *nomos*, law) – and we surely live in age of antinomianism, moral subjectivism, relativism. The authors of GC correctly understand that God’s moral law proposes what is good for us for living life in Christ. Yes, the Ten Commandments express the core of God’s will for us, a will that we must interiorize rather than merely treat as an external authority (nos. 65-66). In sum, they make the vital point in their reflections (nos. 66-76) on the Decalogue that the Ten Commandments are, as St. Paul teaches, holy, just, and good (Rom 7:12).

Still, missing from their divine command ethics is a reference to the scriptural moral norms as expressions of God’s design, embodying an abiding law, for human life, indeed, for all men. The moral law, on this view, is oriented to the normative order of creation and the nature of things with its embedded principles and the inherent meanings of human life’s design. Of course, we live in a culture that denies that things as well as human beings have a nature.

As Christians we must affirm, "The moral law is the work of divine Wisdom" (*Catechism of the Catholic Church* 1950). As St. John Paul II explains: "Law must therefore be considered an expression of divine wisdom: by submitting to the law, freedom submits to the truth of creation." Furthermore, as John Paul also clearly sees, the moral Law protects the "good of the person, the image of God, by protecting his *goods*," that is, "human life, the communion of persons in marriage, private property, truthfulness and people's good name." In sum, scriptural norms are the Creator's norms. To articulate this point requires an understanding of the relationship of Christ and creation, redemption and creation. Given the limits of this review article, I can merely indicate the direction both the Reformed and Catholic traditions take in answering this question. I conclude with an important statement of the late American Reformed ethicist, Lewis Smedes (1921-2002) who argues that the law of God is the order that God has placed in creation and that Christ's redemptive work is in continuity with that law.

Christ is continuous with creation, the restorer of creation's original intent. It comes to a universal claim for the morality taught by Jesus: it is the way all persons should live. The morality of the Bible is not an esoteric way of life for a relatively few disciples; it is the human way of life. But is it a way of life which ordinary people can be persuaded to accept? The continuity between Christ's law and God's original purpose with his creatures does not entail an ability of sinful people either to tune into it or live by it. Jesus' moral teachings assume that a conversion is necessary in the hearts of those who hear them, a personal conversion that includes both a new vision of God and new power to will to do his will. So, even though the special morality of the Gospel is – in the deepest sense – valid for all people, it is – in terms of its feasibility – applicable only to those who are prepared by the Spirit to accept it. Still, it is important that when one does accept Jesus' moral law, he is accepting, not an odd, esoteric, enclave morality, but the morality of the truly human existence.

This thesis especially needs defense today in a culture of subjectivism and relativism, in a culture that has rejected nature, the givenness of creation. Those who interiorize the law, submitting to it, submit to the truth of creation. This, too, should have been reflected in the questions of GC.

Nevertheless, even with its limitations, the authors of GC should be commended for presenting an accessible positive statement of Christian belief.



Gewone Catechismus, Christelijk geloof in 100 vragen en antwoorden, Theo Pleizier, Arnold Huijgen, en Dolf te Velde, et al.
(Utrecht: KokBoekencentrum Uitgevers, 2019). 240 pag., ISBN 9789023954903, € 12,99

Personalia

Prof. dr. Erik Borgman is een Nederlandse leken-dominicaan en hoogleraar theologie van de religie, in het bijzonder het christendom, aan de Universiteit van Tilburg. In zijn denken is hij sterk beïnvloed door de katholieke bevrijdingstheologie.



Prof. dr. Eduardo Echeverria doceert theologie en filosofie aan het Grootseminarie van het Aartsbisdom Detroit in de Verenigde Staten.



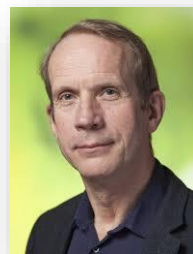
zr. Hildegard Koetsveld OSB is gastenzuster van de Onze-Lieve-Vrouweabdij te Oosterhout en bezit veel ervaring in het verzorgen van retraites. Zij is een kenner van de oosters-orthodoxe theologie en vertaalde het werk *Communion and otherness* van de bekende Grieks-orthodoxe theoloog John Zizioulas, metropoliet van Pergamum.



Ds. Saskia van Meggelen is preses van Generale Synode van de Protestantse Kerk in Nederland en predikant van de Johanneskerk in Breda.



Prof. dr. Rudi te Velde is bijzonder hoogleraar aan de Tilburg School of Theology op de leerstoel 'Wijsbegeerte van Thomas van Aquino in relatie tot het Hedendaagse denken'.



v. Meletios Webber is orthodox theoloog en rector van de Russisch Orthodoxe Kerk van de H. Nicolaas in Amsterdam.



Prof. dr. Heleen Zorgdrager is hoogleraar systematische theologie en genderstudies aan de Protestantse Theologische Universiteit in Amsterdam.



Colofon

Perspectief is het Digitale Oecumenisch Theologische Tijdschrift (DOTT) van de Katholieke Vereniging voor Oecumene. ISSN 2588-9354



Perspectief wordt gekenmerkt door een drievoudige doelstelling:

- Reflectie** Perspectief biedt een platform van theologische reflectie op de vragen die in de oecumenische beweging leven. Ze biedt daartoe bijdragen van experts uit verschillende denominaties.
- Ruimte** Perspectief wil de ruimte zoeken en tonen waarin het oecumenisch gesprek vruchtbaar wordt. Het beoogt daarmee nieuwe perspectieven voor de toekomst van de oecumenische beweging te ontsluiten.
- Jongeren** Perspectief biedt jonge oecumenici de mogelijkheid te reflecteren op opgedane oecumenische ervaring en deze te laten weerklinken binnen de oecumenische beweging.

Perspectief verschijnt viermaal per jaar, en is gratis als digitaal tijdschrift te bekijken op de website van de Katholieke Vereniging voor oecumene, of als PDF te downloaden. De eindredactie en de vormgeving worden verzorgd door het bureau van de Katholieke Vereniging voor Oecumene.



- Nieuwsbrief** Indien u op de hoogte gehouden wilt worden van de activiteiten van Perspectief kunt u zich voor de nieuwsbrief [hier aanmelden](#).
- Steunen** U kunt ons steunen door lid of donateur van onze vereniging te worden, of door een eenmalige bijdrage, zie hiervoor onze [website](#). De Katholieke Vereniging voor Oecumene is ANBI goedgekeurd.
- Redactie** drs. Geert van Dartel, prof. dr. Fred van Iersel, dr. Karim Schelkens, prof. dr. Peter-Ben Smit, drs. Leo van Leijssen, drs. Fokke Wouda, perspectief@oecumene.nl.

herademing

tijdschrift voor
spiritualiteit en
mystiek

Herademing is een
veelkleurig oecumenisch
tijdschrift voor mystiek
en spiritualiteit dat wil
inspireren en informeren
vanuit de christelijke
bronnen uit zowel het
verleden als de
actualiteit.



***Herademing* biedt jaarlijks vier nummers met:**

- interviews met inspirerende persoonlijkheden
- boekbesprekingen • kort nieuws • beeldmeditaties
- praktisch materiaal voor eigen spiritualiteit en gespreksgroepen

Neem nu een (proef)abonnement op *Herademing* of geef het aan
iemand als origineel cadeau!

www.herademing.nl

Jaar-
abonnement:
1e jaar slechts
€30,50
i.p.v. € 42,-

Proef-
abonnement:
2 nummers
€16,-

KokBoekencentrum
tijdschriften

Meld mij aan voor de Nieuwsbrief van Perspectief

Perspectief is een uitgave van de
Katholieke Vereniging voor Oecumene
www.oecumene.nl

