

Dr. C.P. Boele

Noordmans, de filosofie en christelijk leiderschap

Boekencentrum *Academic*, Zoetermeer

www.uitgeverijboekencentrum.nl

Boekencentrum *Academic* is een onderdeel van Uitgeverij Boekencentrum

Ontwerp omslag: Oblong, Jet Frenken

Illustratie omslag: Vincent van Gogh, Stilleven met Bijbel en roman van Emile Zola

ISBN 978 90 239 2705 1

NUR 700, 730

Tweede druk 2013

© 2013 Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

1 Inleiding en probleemstelling

1.1 BIOGRAFISCHE INLEIDING

Tijdens mijn filosofiestudie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam maakte ik kennis met de zogenaamde Wijsbegeerte der Wetsidee, ook wel Reformatorische Wijsbegeerte genoemd. Dit is een christelijk-filosofisch systeem, ontworpen door de Amsterdamse hoogleraar en rechtsfilosoof H. Dooyeweerd (1894 – 1977).¹ Hij was van mening dat elke filosofie is terug te voeren op een religieus grondmotief, zoals dat van ‘vorm en materie’ voor de klassieke filosofie en ‘natuur en vrijheid’ voor het moderne denken. Volgens Dooyeweerd zijn de niet-christelijke filosofische grondmotieven op één of andere wijze altijd intern verdeeld. In zijn hoofdwerk *A New Critique of Theoretical Thought* (1953 – 1958) trachtte hij die innerlijke inconsistenties bloot te leggen. Volgens Dooyeweerd heeft ook de christelijke filosofie een grondmotief, door hem aangeduid als schepping-zondeval-verlossing. Dit zou zelfs het enige motief zijn dat niet inconsistent is. Vanuit dit christelijke grondmotief heeft Dooyeweerd een eigen christelijk-wijsgerig systeem gebouwd, waarin hij de schepping uiteenlegt in een vijftiental aspecten, zoals het economische, het biologische en het psychische. Deze aspecten zijn volgens hem onderling onherleidbaar en vertonen een ingenieuze samenhang. Die samenhang gaat zijns inziens terug op de scheppingsorde, welke naar haar structuur niet zou zijn aangetast door de zonde, zoals A. Kuyper (1837 – 1920) al leerde. Wel heeft de zonde verstorend gewerkt, maar vanuit de verlossing in Christus wordt de mens in staat gesteld de scheppingsmogelijkheden weer te ‘ontsluiten’, door middel van (christelijke) filosofie, wetenschap, kunst en politiek. Dat zou zelfs onze christelijke ‘cultuuropdracht’ zijn.

Dit christelijk-wijsgerige systeem van Dooyeweerd sprak mij als economie- en filosofiestudent bijzonder aan, omdat het een christelijk, concurrerend alternatief leek te bieden tegenover de wereldse filosofie. Een artikel van C.A. van Peursen (1920 – 1996) bracht mij echter aan het twijfelen ten opzichte van deze ambitie.² Hij constateert bijvoorbeeld dat de naam ‘Wijsbegeerte der Wetsidee’ als zodanig is opgebouwd uit drie Griekse filosofische termen: filosofie, wet en idee. Deze twijfel kreeg theologische grond onder de voeten toen ik, nu ruim vijftientig jaar geleden, mijn eerste kennismaking had met het werk van O. Noordmans, in het bijzonder diens *Critieke spanningen in de gereformeerde theologie*³, toevalligerwijze de neerslag van een lezing aan de Vrije Universiteit, de thuishaven van Dooyeweerd. Noordmans analyseert in deze lezing het neocalvinistische, christelijk-wijsgerige denken vanuit de scheppingsorde. Volgens hem komen ‘beginselen’ daarbij ten onrechte in de plaats van het Woord en cultuuropdracht in de plaats van de prediking. Theologiseren (vanuit het Woord) wordt dan eigenlijk *filosoferen* (vanuit beginselen). Het benadrukken van de scheppingsorde gebeurt zijns inziens meer ten bate van een christelijke wetenschap

¹ Dooyeweerd (1953-1958).

² Van Peursen (1959).

³ VW 4, 107-130.

dan van het christelijk geloof.¹ Volgens Noordmans was dit precies de reden waarom Paulus zich altijd negatief uitlaat over de ‘eerste beginselen der wereld’, die bij neocalvinisten juist positief vertrekpunt zijn voor christelijke wijsbegeerte en cultuur, wetenschap en politiek. Weliswaar hebben vele ‘gereformeerden’² het daarin ver geschopt, maar de eeuwigheidsschroom is er volgens Noordmans vaak uit verdwenen. Vooral in de theologie van K. Schilder (1890 – 1952) hoorde hij het modernisme met klompen de kerk binnenwandelen, omdat daarin het begrip algemene *genade*, dat bij Kuypers nog een element van zonde-remming in zich had, overgaat in algemene *roeping*. Op die manier wordt de algemene genade volgens Noordmans een loopplank waarover velen de kerk verlieten in plaats van binnen kwamen. Het bloed *in* ons ging ons bestaan grondiger bepalen dan het bloed dat *voor* ons vloeide, aldus Noordmans.³

Deze analyse van Noordmans was qua stijl en inhoud gereformeerd⁴ op een manier die ik voorheen nog niet had aangetroffen en opende voor mij een nieuwe theologische denkwereld.⁵ Het verbaasde toen ook niet dat Noordmans zich naar eigen zeggen van de op Kuypers neocalvinistische beginselen gebaseerde Wijsbegeerte der Wetsidee instinctmatig verre heeft gehouden; ‘ik heb in het werk nooit een oog geslagen.’⁶ De kennismaking met Noordmans’ VU-lezing was het begin van een jarenlange Noordmans-studie. Dit mondt nu uit in de probleemstelling van deze dissertatie.

1.2 PROBLEEMSTELLING

In dit boek staat de volgende vraag centraal: hoe gebruikt en beoordeelt Noordmans de filosofie (door hem als ook wel als ‘school’ aangeduid) binnen het kader van zijn theologie en welke perspectieven biedt zijn visie voor hedendaagse vraagstukken op dit terrein?

In een vroege lezing stelde Noordmans zichzelf de vraag wat een filosoof is. Zijn antwoord was als volgt: ‘Een filosoof wil weten hoe de wereld in elkaar zit. Wat is eigenlijk waarheid, vraagt hij. Hoe zit het eigenlijk met de dingen, met hun begin, hun doel? En hoe moet nu de mens zich inrichten om in overeenstemming te zijn met de gang en de betekenis der wereld, zodat hij gelukkig wordt? Dus we kunnen zeggen dat de filosofen zeiden: als ge weet wat waar is, dan kunt ge gelukkig worden.’⁷ Daarmee is meteen het onderscheid duidelijk met de godsdienst: ‘Godsdienst en wijsbegeerte staan niet altijd op goede voet met elkaar. Hoofd en hart kunnen wel eens tot verschillende uitkomsten leiden.’⁸ Later spreekt hij van twee methoden, de antropologische (lees: filosofische) en de theologische.⁹ In de *filosofische* methode is de filosofie de denkvorm, waarin de theologische inhoud gegoten wordt. Een filosofische moraal bijvoorbeeld geeft vorm aan de christelijke ethiek en de cultuurfilosofie tracht het

¹ VW 6, 462.

² Bedoeld is: synodaal-gereformeerden.

³ VW 5, 300.

⁴ Nu bedoeld als: staande in de traditie van het gereformeerd protestantisme, onderscheiden van de Lutherse variant.

⁵ P.F. Theron had een soortgelijke ervaring. Zie P.F. Theron (2000a), 18.

⁶ VW 9B, 880.

⁷ VW 1, 46.

⁸ VW 1, 46.

⁹ VW 3, 452.

christendom in zich op te nemen. De *theologische* methode behoort het volgens Noordmans andersom te doen. Zij tracht het ontstaan van de menselijke geest uit het Evangelie en de prediking te verstaan. Noordmans erkent de centrale betekenis van de filosofie voor het menselijk geestesleven¹, maar het Evangelie, de theologie, creëert volgens hem het veld *waarbinnen* zij haar werk doet.

Deze basale kritische stellingname van Noordmans tegenover de filosofie leidt tot de volgende vier onderzoeksvragen. 1) Welke concrete gevaren heeft de filosofie volgens Noordmans voor de theologie? 2) Heeft de filosofie ook een positieve betekenis binnen de theologie? 3) Zit er een patroon in de wijze waarop Noordmans zelf de filosofie gebruikt en beoordeelt? 4) Wat is de relevantie van zijn stellingname voor hedendaagse kwesties op het gebied van de relatie filosofie-theologie? Deze vragen kunnen worden gezien als een uitwerking van de vragen die ds. D. Tromp (1888 – 1948), bekend van de Doorbraak in 1945, in 1931 per brief aan Noordmans stelde:

‘Die scintillulae, waarover u spreekt, die onsamenhangende stof, die nodig heeft geschapen te worden door Woord en Geest, die zondige geest, cultuur en moraal, behouden die toch het recht om object te zijn onzer wijsgerige bezinning?... Of is de arbeid der wijsbegeerte in deze scintillulae het werk van de stadsreiniging: opruimen? In hoeverre heeft de wijsgerige benadering en verkenning en beschrijving voor ons nog plicht en waarde? Heeft de arbeid in deze resten nog enige betekenis voor u? Behalve dan misschien de taak dat die arbeid aantoon, dat het inderdaad maar resten zijn?’²

Of Noordmans deze brief van Tromp heeft beantwoord, is niet bekend. Deze dissertatie kan gezien worden als een antwoord op deze vragen, vanuit de theologie van Noordmans.

Daarbij gaat het mij niet om een vergelijking of loutere tracerings van Noordmans’ bronnen zoals in een kritische editie. De focus ligt bij het ‘Verstehen’ van zijn theologische beweegredenen en een analyse van zijn werk en leven met het oog daarop. Het gaat vooral om de wijze waarop Noordmans met de filosofie omging, zodat concrete inhouden alleen in dat kader ter sprake komen. Als in dit verband bijvoorbeeld Descartes ter sprake komt, gaat het niet om de vraag of Noordmans deze filosoof wel ‘juist’ interpreteert, maar om de vraag waarom hij Descartes bespreekt, hoe hij dat doet, wat deze filosofische excurs oplevert voor zijn theologie en of wij daar nu nog iets mee kunnen.

Wat dat laatste betreft: als actualisering van de thematiek kies ik voor het onderwerp ‘christelijk leiderschap’. Ook dat heeft een biografische reden. Al jaren lang heb ik in mijn werk te maken met vraagstukken op het gebied van management, leiderschap, bestuur, deels met betrekking tot christelijke organisaties. Deze komen samen in het moderne fenomeen ‘christelijk leiderschap’, een thema dat zich in een groeiende belangstelling mag verheugen. Ik formuleer dat opzettelijk zo, want de teneur in de literatuur over dit onderwerp is duidelijk dat vormen van ‘christelijk leiderschap’ de kerk in de huidige tijden van onzekerheid en verwarring ten goede kunnen komen. Voor mij is het werk van Noordmans een sterke ‘eye opener’ geweest voor juist een kritische kijk op dit fenomeen. Het biedt voor mij de oriëntatie ‘kerkelijk’ denken zoveel als mogelijk te vrijwaren van invloeden uit het ‘managerial’ denken van de ‘school’, in dit geval seculiere leiderschapsfilosofieën.

¹ VW 1, 257.

² Bron: VW 9, 391.

1.3 PLAATS IN HET NOORDMANS-ONDERZOEK

Sinds Noordmans' dood in 1956 is een tiental dissertaties over hem verschenen en een hoeveelheid secundaire literatuur.¹ Hoe verhoudt mijn onderzoek zich daartoe?

Tot dusverre zijn er geen dissertaties geweest die systematisch aandacht schonken aan de filosofie bij Noordmans. Er is een categorie die zich richt op biografische en/of algemeen-theologische onderwerpen (Paul 1959, Sonderen 1990, Van der Sluis 1993 en Wassenaar 1999). Een andere categorie betreft studies van Noordmans op het gebied van de ecclesiologie (Haarsma 1967, Wassenaar 1999), de Bijbeluitlegging (De Knijff 1985) en de pneumatologie (Neven 1980, Van der Kooi 1992). Wel hebben enkelen een verband gelegd tussen Noordmans' theologie en ontwikkelingen binnen de filosofie, zoals Van der Sluis (1993). Met betrekking tot de overige literatuur is er bij mijn weten één publicatie over Noordmans die expliciet aandacht besteedt aan Noordmans' gebruik van de filosofie, namelijk Breek (1972). Breek trachtte daarin naar eigen zeggen de 'wijsgerige ontwikkelingsgang' van Noordmans op 'informatieve' wijze te onderzoeken.² Mijn invalshoek is een andere: geen informatieve of beschrijvende, maar een analyserende. Het gaat om het patroon in de wijze waarop Noordmans met de filosofie omgaat.

Als bron voor mijn onderzoek heb ik de *Verzamelde Werken* van Noordmans gebruikt. Deze heb ik integraal bestudeerd met het oog op de probleemstelling. Voorts heb ik de notulen van de Commissie voor de Kerkorde binnen de Nederlandse Hervormde Kerk (1945 – 1950) geraadpleegd, want ook daarin beluisteren wij Noordmans uit de eerste hand.³ Secundaire literatuur gebruik ik hier en daar om mijn conclusies te staven, dan wel om kennelijke onjuistheden in de Noordmans-interpretatie aan te wijzen.

1.4 OPBOUW VAN DIT BOEK

De opbouw van dit boek is conform de volgorde van de onderzoeksvragen.

Hoofdstuk 2 geeft een inventarisatie van de gevaren die Noordmans ontwaart in de filosofie en hoe zij volgens hem schadelijke invloed heeft op de theologie. Het moet wel zo beginnen, omdat het overheersende beeld bij Noordmans is, dat de filosofie gevaarlijk is voor de theologie. Dit is een belangrijke rode draad in Noordmans' werk en daarom is hoofdstuk 2 een omvangrijk hoofdstuk.

Hoofdstuk 3 gaat over de tweede onderzoeksvraag. Ondanks de vele bezwaren die Noordmans heeft tegen de filosofie, kent hij haar ook een positieve betekenis toe. Over die positieve kant gaat dit hoofdstuk. Het is aanmerkelijk korter dan hoofdstuk 2, want de positieve betekenis van de filosofie voor de theologie is volgens Noordmans zeer beperkt.

Hoofdstuk 4 bevat het antwoord op derde onderzoeksvraag en beschrijft het patroon in de wijze waarop Noordmans gebruik maakt van de filosofie. De vraag of en zo ja hoe en in welke mate het gebruik van filosofie binnen de theologie volgens Noordmans geoorloofd is, komt in dit hoofdstuk aan de orde.

¹ Zie voor een overzicht: Van der Sluis (1993), 210-215; Wassenaar (1999), 439-443; Blei (2010), 243-244.

² Breek, 292.

³ Balke en Oostenbrink (1993).

Hoofdstuk 5 is een historisch en biografisch hoofdstuk. Daarin gaat het niet om de ‘verklaring’ van Noordmans’ theologische stellingname ten opzicht van de filosofie vanuit de historische context, maar juist omgekeerd: hoe heeft hij de context waarin hij leefde zelf geduid vanuit zijn theologisch oordeel over de filosofie? Daarom komt dit onderwerp pas aan bod na de hoofdstukken 2 t/m 4.

Hoofdstuk 6 doet verslag van een ontdekking die ik heb gedaan nadat ik de hoofdstukken 2 tot en met 5 had gemaakt. Aan de hand van het onderzoek naar Noordmans’ oordeel over de filosofie ben ik een dieptelaag in zijn denken op het spoor gekomen, een soort denkraam. De ontdekking van dit denkraam heeft geholpen om in hoofdstuk 7 en 8 enkele voorbeelden te geven van de actuele relevantie van Noordmans’ kijk op de filosofie, de laatste onderzoeksvraag.

Hoofdstuk 7 gaat over ‘christelijk leiderschap’, als voorbeeld van een modern fenomeen bij de beoordeling waarvan Noordmans’ visie op de filosofie actualiteitswaarde heeft.

Hoofdstuk 8 is een epiloog. Daarin geef ik aan hoe Noordmans’ denkraam bij de beoordeling van filosofische invloeden in de hedendaagse theologie vruchtbaar gemaakt kan worden. Het gaat slechts om een aanduiding in welke richting verder en meer specifiek onderzoek zich zou kunnen ontwikkelen, maar dat ligt uiteraard buiten het bestek van deze studie over Noordmans.

2 De gevaren van de filosofie voor de theologie

2.1 INLEIDING

Dit hoofdstuk beschrijft de vier fundamentele gevaren van de filosofie voor kerk en theologie, ontleend aan al die plaatsen waar Noordmans zich negatief uitlaat over filosofie en filosofen.

Lukas 24:8 (Statenvertaling) vermeldt dat de Emmaüsgangers op zeker moment ‘indachtig’ werden aan Jezus’ woorden. De NBG-vertaling van 1951 vertaalde: ‘herinnerden zich.’ Volgens Noordmans verdient de Statenvertaling in dit geval de voorkeur. Herinnering is zijns inziens te veel een menselijk werk en niet het ontdekkende licht in de duisternis.¹ Hij noemt de herinnering een menselijke ziekte, omdat wij houden van mooie beelden en ideeën die zich schuil houden op de achtergrond van ons bestaan en ons verleiden om van het leven een *spel* te maken, op veilige afstand van de bezoedelende praktijk van het leven. Voor Plato was de herinnering aan die beelden zelfs de hoogste functie van het bestaan geworden. Het ‘indachtig’ worden van de woorden van Jezus verschilt volgens Noordmans wezenlijk van deze natuurlijke, platonische herinnering en men mag het dus zo ook niet vertalen.² De filosoof leeft van de herinnering, de christen van de hoop, want ‘niet Plato is onze leermeester, maar de Heilige Geest.’³ Met Augustinus (354 - 430) staan wij volgens Noordmans voor dezelfde keuze: Plato of Jezus, herinnering of indachtig worden, filosoferen of geloven.⁴

Volgens Noordmans heeft de Europese christenheid deze twee wegen, die van Plato en Jezus, telkens weer geprobeerd te *verbinden*, resulterend in allerlei theologische mengvormen. De Tweede Wereldoorlog was zijns inziens een verbreking van de platonische gestalte van de theologie, opdat wij aan Gods woorden indachtig zouden worden. Daartoe moet de theologie zich niet ‘achterwaarts keren naar de idee, maar voorwaarts naar de werkelijkheid, hoe vreselijk die ook moge zijn.’⁵ De filosofie gaat altijd *terug* en zij dringt de kerk en de theologie ook altijd weer terug, tot achter de openbaring of juist in de eigen menselijke angst. De christelijke theologie gaat echter altijd *vooruit*, niet als een positieve ‘vooruitgang’, maar in een eschatologische beweging van schepping naar verlossing en van verlossing naar voleinding. Elk van de vier in de volgende paragrafen beschreven gevaren van de filosofie is een variant van het filosofische achterwaarts. De filosofie dringt de theologie respectievelijk terug achter het Woord, in de mystiek, in de persoonlijkheid en in de historie.

¹ VW 8, 311.

² VW 7, 320.

³ VW 8, 104.

⁴ VW 8, 311.

⁵ VW 8, 312.

2.2 FILOSOFIE DRINGT DE THEOLOGIE ACHTER DE OPENBARING TERUG

2.2.1 Inleiding

Voor Noordmans is de kern van de theologie dat God zich openbaart in zijn Woord, in het bijzonder het vleesgeworden Woord, Jezus Christus. Zo spreekt Hij ons toe en zo geeft hij ons geloofszekerheid. Het eerste grote gevaar van de filosofie is volgens hem dat zij de theologie terug dringt *achter* het geopenbaarde Woord. Hij herkent dit gevaar onder meer in de theologie van A.H. de Hartog, in de vrijzinnige theologie, in de incarnatietheologie, in het neocalvinisme, in de toepassing van de fenomenologie binnen de theologie en in de door Kants 'getemperde zelf-weten' beïnvloede theologie.

2.2.2 De theologie van A.H. de Hartog

De theoloog A.H. de Hartog (1869 – 1938) heeft op Noordmans grote indruk gemaakt.¹ Hij noemt diens werk een 'getuigenis', dat hij zelf als volgt samenvat. De Hartog was van mening dat de orthodoxe theologie in zijn tijd te *historisch* dacht. Tegenover het empirisme en nog meer het historicisme wilde De Hartog juist de *rationaliteit* van de christelijke religie verdedigen en verdiepen en zo de theologie weer maken tot de wetenschap aangaande God *zelf*. Hij zag de heilsfeiten als uitingen van de wijsheid en de raad Gods. Hij wilde niet blijven staan bij het 'enkele' kruis van Golgotha, maar bij de doorkruising van balk en dwarsbalk in Gods gehele schepping. Het subjectieve *bewustzijn* vond De Hartog minder belangrijk dan het objectieve, redelijke *zijn*. Hij refereerde daarbij aan de bekende uitspraak van de filosoof G.E. Lessing (1729 – 1781) dat historische feiten nooit het bewijs kunnen zijn van noodzakelijke, eeuwige waarheden. In lijn daarmee schreef De Hartog dat niet het historische feit, maar de metafysische, goddelijke redelijkheid ons zalig maakt. Zelfs al zou er over geen enkel historisch heilsfeit zekerheid bestaan, dan nog zou dat volgens De Hartog geloofszekerheid niet in de weg hoeven te staan.

Noordmans waardeert dit 'getuigenis' van De Hartog vooral tegen de achtergrond van de toenmalige theologische weekdieren die het geloof sterk subjectiveerden.² Toch is hij ook zeer kritisch tegenover hem, omdat hij volgens Noordmans gebruikt maakt van een foutieve *filosofische* kennisleer, waardoor zijn theologie op het verkeerde spoor belandt. Hij doelt hiermee op het transcendentaal realisme van de neokantiaan N. Hartmann (1882 – 1950). Noordmans beargumenteert dit als volgt. De filosoof I. Kant (1724 – 1804) had ons geleerd dat wij het 'Ding an sich' nooit zullen kennen. Ethisch en in ons geloofsleven kunnen wij in betrekking tot God staan, maar theoretisch hebben wij volgens Kant geen kennis van Hem. Wij mensen zijn immers gebonden aan de categorieën van ruimte en tijd. Kant nam zodoende afscheid van de metafysica. Maar filosofen na hem, zoals G.W. Hegel (1770 – 1831) en in diens voetspoor Hartmann, hebben de metafysica weer opgezocht.³ Volgens Hartmann kon men namelijk van de onmiddellijke empirische voorstelling, de 'effectus', toch weer tot de 'causa' opklimmen. Daarmee greep hij volgens Noordmans terug op de scholastiek, waar-

¹ In zijn gymnasiumtijd te Zetten had hij al eens een lezing van De Hartog beluisterd. Zie VW 9A, 16.

² VW 7, 517.

³ Een kenmerkende titel van een werk van Hartmann is *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921).

door Aristoteles, de Griek, weer over de theologie gaat heersen.¹ De theologie doet er volgens Noordmans beter aan om te blijven bij Kant, de filosoof van het protestantisme.²

De Hartogs theologie staat volgens Noordmans te veel in het teken van Goethes 'Im Anfang war die That', terwijl hij had moeten blijven bij het Bijbelse 'In den beginne was het Woord' (Joh. 1:1).³ De filosofische aanvullingen van Hartmann passen volgens Noordmans niet bij de spirituele theologie van Calvijn.⁴ Geloofs zekerheid ontstaat omdat de eeuwige dingen ons *toespreken*, zodat ik de betekenis van de openbaring niet *zelf* hoeft te construeren. De theologie moet volgens Noordmans niet de raad Gods als zodanig op de voorgrond stellen. Deze raad openbaart zich namelijk door het Woord, in een trinitarische spreiding, als Vader, Zoon en Geest, zich uitend in de historische heilsfeiten. Bijbel en openbaring zijn volgens Noordmans in de eerste plaats Woord Gods en dat *Woord* is het object van de theologie, niet God *zelf*. Daarom acht Noordmans het bijvoorbeeld ook een 'grote verwarrende fout' in de theologie om *achter* de geopenbaarde triniteit van Vader, Zoon en Geest een 'wezenstriniteit' te zoeken, ingebed in een leer over de 'eigenschappen' van God. Daarmee brengt men naar zijn mening neoplatonische filosofie in de theologie binnen.⁵ De waarheid is in Jezus (Ef. 4:20) en niet in abstracte Christusspeculaties. Men moet volgens Noordmans niet spreken over 'de Eeuwige' (zoals de Hartog doet), maar over de Vader van onze Here Jezus Christus.⁶ Wie de eeuwige dingen Gods wil bedenken *buiten* de tijd, die bewaart zijn ziel niet, maar verliest haar, zegt Noordmans in een preek over Deuteronomium 4:9.⁷ Zijn de heilsfeiten *zelf* ook niet rijker en voller dan het 'schema' dat wij eruit halen? Lessing mocht dan vinden dat historische feiten nooit het bewijs kunnen zijn van eeuwige waarheden, maar het heerlijke van het Kerstfeest is volgens Noordmans nu juist dat er hemelse dingen op aarde zijn *geschied*; 'wat heeft een arm mens en zondaar aan al die eeuwige en hoge dingen, als ze niet dicht bij hem komen'?'⁸

Wat Noordmans afkeurt in de theologie van De Hartog is dat deze met behulp van een filosofische methodiek achter het geopenbaarde Woord en de heilsfeiten op zoek gaat naar de eeuwige, goddelijke overwegingen. De theologie treedt dan buiten de haar toegemeten ruimte en wordt al gauw een vorm van filosofie.⁹

2.2.3 De vrijzinnige theologie

Ook de vrijzinnige theologie grijpt volgens Noordmans terug *achter* de openbaring, in zoverre zij *achter* de evangeliën langs een meer directe weg tot Jezus zoekt. Dat is naar zijn oordeel een geestelijke en kerkelijke fout, die zich wrekt.¹⁰

Als voorbeeld hiervan noemt Noordmans de vrijzinnige theologie van W. Banning (1888 – 1971). Banning noemde Jezus Christus in zijn *Het Vrijzinnig Protestantisme*

¹ VW 1, 136.

² Noordmans ontleent deze benaming aan F. Paulsen, *Kant, der Philosoph des Protestantismus*, Reuter & Reichard, Berlijn 1899.

³ VW 1, 136.

⁴ VW 1, 291, 306.

⁵ VW 1, 139, 162.

⁶ VW 1, 140, 143.

⁷ VW 7, 94.

⁸ VW 7, 286.

⁹ VW 1, 146.

¹⁰ VW 9B, 687.

op de Tweesprong (1945) ‘Gods beslissende daad’. In die uitdrukking ziet Noordmans dezelfde onjuiste verwisseling van ‘Woord’ voor ‘daad’ als bij De Hartog. Een daad moet men zelf interpreteren, terwijl Gods Woord eigen uitleg meebrengt. ‘Wanneer wij achter Gods Woord teruggaan op Gods daad en van Gods daad op Hem zelf, met verwaarlozing van het Woord-karakter der openbaring, dan lopen wij eer gevaar onszelf een God te verzinnen of ‘versieren’, te maken. Onze constructies, onze theologie krijgen meer ruimte en ontaarden gemakkelijker in filosofie.’¹ Het christelijk geloof is geen geheimleer die zich soms inkapselt in een dergelijke dadenleer. Dat maakt de kerk volgens Noordmans tot een filosofenschool, een mysterieus klooster van ingewijden, terwijl zij nu juist ‘de grote publiciteit Gods’ is, voor ieder openbaar.² Noordmans refereert hier aan Augustinus. Toen deze kerkvader eenmaal bevrijd was van zijn filosofische scholing, wist hij dat het Woord geen wijsgerige idee was, maar Christus zelf, en de Waarheid geen aarzelend filosofisch vermoeden, dat door enkele ingewijden werd gedeeld, maar een openbare, gepredikte waarheid.³ Precies zo benadrukte de Reformatie volgens Noordmans dat Gods Woord geestelijk verstaan moet worden, in Christus en de sacramenten, en dat men daar met filosoferen en redeneren niet bij kan.⁴ Het Woord, dat God was, is geen voorwerp van diepe bespiegeling door enkele uitgelezen filosofische geesten, maar ook de eenvoudige gemeentelieden kunnen daarvan kennis hebben, als zij Christus door een oprecht geloof aanhangen.⁵

Om soortgelijke redenen had Noordmans ook grote reserves ten opzichte van de theologie van H. Kraemer (1888 – 1965). Volgens deze theoloog zou het christen- en gemeente-zijn een andere ‘zijns-dimensie’ inhouden, namelijk een dimensie die een eigen denken, spreken en handelen met zich meebrengt. Noordmans ontkent dit niet helemaal, maar bepleit hier toch grote voorzichtigheid. Wanneer God zelf ons (eschatologisch) *voorwaarts* leidt in de kerkgeschiedenis, moeten wij niet *terug* willen gaan naar oorspronkelijke ‘zijns-dimensies’. De christelijke belijdenis, bedieningen en gaven zijn niet willekeurig ontstaan, maar in *bepaalde* vormen door de Heilige Geest gewekt. De theologie moet volgens Noordmans niet achter deze vormen teruggaan om als het ware opnieuw te beginnen en af te wachten wat er komen zal, noch zodanig achter het Evangelie teruggaan, dat zelfs de apostelen worden uitgeschakeld of zelfs ons gehele kerkelijke jaar.⁶

Een derde voorbeeld is de theologie van L.J. van Holk (1893 – 1982). Ook deze vrijzinnige theoloog liet volgens Noordmans wijsgerige begrippen en theologische vragen te veel onbemiddeld op elkaar los laat, omdat de *Middelaar* ontbreekt. Dit had bij hem bijvoorbeeld tot gevolg dat de (theologische) predestinatie bijna gaat samenvallen met een vorm van (filosofisch) determinisme, zodat Calvijn (1509 – 1564) en diens antipode Spinoza (1632 – 1677) geloofsgenoten worden.⁷ Noordmans mist Augustinus daarin, die zich heeft moeten ontworstelen aan het zeer vrijzinnige gezelschap van het manicheïsme.⁸

¹ VW 9B, 795.

² VW 9B, 795; VW 3, 118; VW 8, 298.

³ VW 3, 117, 321.

⁴ VW 10, 99.

⁵ VW 7, 497.

⁶ VW 9B, 682, 687.

⁷ VW 10, 95.

⁸ VW 3, 34, 35, 124.

Noordmans heeft grote problemen met de manier waarop ook de vrijzinnige theologie, evenals Kraemer en De Hartog, op zoek gaat naar God Zelf, achter Zijn geopenbaarde Woord om. Zij loopt dan het gevaar om filosofie te gaan bedrijven.

2.2.4 *De incarnatietheologie*

Ook in de zogenaamde incarnatietheologie ontwaart Noordmans hetzelfde filosofische gevaar om achter het geopenbaarde Woord terug te gaan.

Noordmans omschrijft deze theologie als een theologie die aan de incarnatie een afzonderlijke werking toekent, naast het werk van Christus.¹ Zij gaat terug op de rooms-katholiek geworden Anglicaanse kardinaal J.H. Newman (1801 – 1890). Newman zag Christus in zijn *An Essay on Development of Christian Doctrine* (1845) als een soort kiem die zich ontwikkelt. Hij beschreef het christelijk geloofsleven en de kerk dikwijls met het biologisch-organisch vocabularium van de negentiende eeuw, zoals ‘ontwikkeling’, ‘ontplooiing’, ‘organisme’, ‘groei’.² Newman kon volgens Noordmans lyrisch zijn over de zielen van pas gedoopte kinderen, die, schijnend als de cherubim, Gode ten offerande zouden zijn.³ Deze theologie vond in Nederland onder meer navolging bij W.J. Aalders (1870 – 1945).

Noordmans’ bezwaar tegen deze incarnatietheologie is dat zij het Woord volgens hem *achter* de preek en het sacrament *terug* zet, als veronderstelling, om er dan vervolgens over te gaan *filosoferen*.⁴ Hij acht dit incarnatieconcept te wetenschappelijk en te filosofisch. Het is volgens hem een platonische theologie, die terug grijpt *achter* het *eenmaal* gebrachte Offer. Het werkt te veel met het ‘zijn’ en te weinig met het Woord. Daarom spreekt hij van een *filosofie* van de incarnatie, die ten onrechte een eerbetoon wordt aan de menselijke natuur.⁵ Noordmans noemt Aalders’ boek *De incarnatie* (1933) bijvoorbeeld een theologische versie van het ‘élan vital’ uit de levensfilosofie van H. Bergson (1859 – 1941). De Westerse dogmatische theologie heeft een dergelijk theologisch vitalisme nooit gekend volgens Noordmans.⁶ Niet de mysterieuze mystiek brengt sfeer in de kerk, maar de heldere prediking en de Heilige Geest.⁷ De reformatoren wisten volgens Noordmans ook niets van de kerk als een levend organisme.⁸ Volgens Noordmans is niet de *incarnatie* de fundamentele werkelijkheid in het geloofsleven en in de kerkdienst, maar de *verzoening*, het Kruis en daarom de verkondiging als Woord.⁹ Bij het Kruis houdt alle gepraat over vorm en gestalte op. Christus is op Gol-

¹ VW 6, 349, 358.

² VW 8, 465.

³ VW 6, 383, 386-389.

⁴ VW 9B, 634.

⁵ VW 6, 353.

⁶ VW 4, 310.

⁷ VW 4, 187, 189.

⁸ VW 10, 64. P.F. Theron heeft deze opvatting van Noordmans in stelling gebracht tegenover organisch-biologisch kerkelijk denken in Zuid-Afrika, dat geleid heeft tot de rechtvaardiging van apartheid (‘natuurlijke verscheidenheid’) in de Nederduits Gereformeerde Kerk ter plaatse. Kuypers al te nadrukkelijke onderscheiding tussen de kerk als instituut en als organisme leidt er volgens Theron toe, dat bij Kuypers en trouwens ook bij Rome de kerk als instelling veruitwendigt en juridiseert. De kerk moet, zo stelt hij met Noordmans, niet vanuit de schepping, maar vanuit de herschepping bezien worden. Zie Theron (1986), Theron (1989), Theron (1999), Theron (2000) en Theron (2002).

⁹ VW 6, 424.

gotha voor ons tot zonde gemaakt en men mag Hem daar met de incarnatietheologen niet zien als een nog een niet helemaal ontledigde gestalte van de incarnatie.¹

De incarnatietheologie lag ook ten grondslag aan de liturgische vernieuwingsbeweging onder leiding van G. van der Leeuw (1890 – 1950). Deze Liturgische Beweging wilde de eenheid van de liturgie niet construeren vanuit het *geloof* van de gemeente, maar op grond van een mystieke doorwerking van de incarnatie, waarvan de cultus een verlengstuk is.² De preek wordt (zoals Van der Leeuw formuleerde) een wakker-worden van wat in de eredienst sluimert, een opwaken van de incarnatie, aangevuld met mooie muziek, die er kosmische achtergrond aan verleent en de toon van liturgie en preek verhoogt. Volgens Noordmans was dit een ‘afschrikwekkend voorbeeld’ van een katholiserende verschuiving van de ondergrond van het christelijke en kerkelijke leven en hij achtte het ronduit in strijd met wat de kerkdienst volgens Hervormde beginselen moet zijn.³ Als men de kerkdienst tot ‘eredienst’ maakt, wordt de prediking achtergesteld bij de aanbidding.⁴ De predikant wordt dan volgens Noordmans een soort ‘impresario’, die niet langer de apostolische boodschap uitzendt, maar tot taak heeft de verschijningen, die in de gemeente plaatsvinden, te duiden.⁵ De kerkdienst wordt dan een eredienst, zoals de moderne mens die graag heeft.⁶ Gods aanwezigheid in de kerkdienst is volgens Noordmans echter geen vanzelfsprekende liturgische, mystische realiteit. Zij blijft een betoning van Zijn genade, die met *geloof* correspondeert en de ene keer is zij er meer dan de andere.⁷ Wij kunnen die niet tot stand brengen. Zij heeft iets ‘fragmentarisch’, want de liturgie wordt uitgeoefend op het *eschatologische* toneel van het komende Koninkrijk.⁸ Ook het sacrament is volgens Noordmans in de lijn van Augustinus en Calvijn geen verschijningsvorm van het incarnatie-mysterie, maar (zoals Augustinus en Calvijn al wisten) een zichtbaar woord, met de prediking als tolk. Het sacrament draagt een belofte in zich en heeft daarom volgens Noordmans een sterk *eschatologische* zijde.⁹ Voor zover er in de hervormde kerkdienst sprake is van mystiek, is het volgens Noordmans een mystiek in hope, een *eschatologische* mystiek, die betrekking heeft op de gestalte die de oordelen Gods ooit zullen aannemen, maar waarvan nog niet is geopenbaard hoe dat zijn zal (1 Joh. 3:2).¹⁰ Men mag zijns inziens in elk geval nooit ‘beginnen met een algemene bepaling van mystiek te geven, om daarna te vragen of zij in de prediking een plaats kan vinden. Veeleer dienen wij uit te gaan van de aard der Bijbelse verkondiging, om ons er daarna rekenschap van te geven of daarin elementen kunnen voorkomen, die als mystisch kunnen worden aangeduid. Het karakter van de christelijke prediking is zo duidelijk bepaald, dat daarin een strenge norm gelegen is voor alle wat zich aandient, om daarin te worden opgenomen.’¹¹

¹ VW 6, 333, 334, 435.

² VW 6, 109.

³ VW 6, 271; VW 9B, 662, 724.

⁴ VW 6, 49.

⁵ VW 6, 38. Hij achtte de muzikale vlucht in de liturgie veel algemener dan menigeen denkt. Velen bezochten volgens Noordmans liever een uitvoering van de *Matthäus Passion* of *Hohe Messe* dan dat zij hun plaats in de kerk of aan de avondmaalstaf innamen. Zie VW 6, 131, 132.

⁶ VW 6, 56, 57.

⁷ VW 6, 77.

⁸ VW 6, 59, 122.

⁹ VW 6, 74, 327.

¹⁰ VW 6, 39.

¹¹ VW 6, 34.