

De mondigheid van de kerk

Ecclesiologische inzichten van D. Chantepie de la Saussaye geactualiseerd voor het colloquium in de Protestantse Kerk in Nederland.

Inleiding

In 1816, het ‘jaar zonder zomer’¹, werd ook het zonlicht voor de toen nog ongedeelde kerk in Nederland afgedempt. Zij kwam onder het juk van een haar onwaardig staatsapparaat en verloor daardoor haar belijdend karakter. De afscheidingen van 1834 en 1886 volgden: mensen die dit juk van zich afwierpen. Pas door de crisis van de tweede wereldoorlog werd deze oude orde zo diep geschokt dat de weg vrij kwam voor een nieuw belijdend elan: in 1951 werd de Hervormde Kerk weer een belijdende kerk. En het duurde tot 2004 voordat wij dankbaar konden vaststellen dat we weer verenigd waren met de in 1886 afgescheurde rank. Daar staan we nu: de ‘zonne der gerechtigheid’ kan weer onbelemmerd over ons schijnen. Dit artikel gaat over de vraag hoe wij als Protestantse Kerk in Nederland in onze omgang met enkele kardinale belijdeniskwesties dat zonlicht zo zuiver mogelijk weerkaatsen.

De directe aanleiding voor dit artikel is mijn ervaring in de colloquiumcommissie.² Dit is de ‘toelatingscommissie’ voor aanstaande predikanten, ‘proponenten’ genaamd. Bij het colloquium nemen we de proponenten een belofte af: ze moeten ‘ja’ zeggen op de proponentenformule, de formule die rept over het onderschrijven van het geloof van de kerk. Deze proponentenformule en de interpretatie ervan is in onze recente kerkgeschiedenis al eerder een heet hangijzer geweest. En ook nu rezen er bij mij in de afgelopen jaren rond een enkele proponent op dit punt kritische vragen, hoewel ik in het overgrote deel van de proponenten steeds veel vertrouwen had.³ Dit artikel start dan ook in die praktijkervaring – zeg: het linker zijpaneel van het drieluik. Hoewel ik start (en eindig!) bij de vragen vanuit het colloquium, ontkom ik er niet aan om ook iets te zeggen over de omgang met de belijdenis in breder verband, bijvoorbeeld bij de leertucht. Het één staat nu eenmaal niet helemaal los van het ander.

Op het middenpaneel ga ik deze praktijk doordenken vanuit de theologie. Als inspiratiebron kies ik het werk van Daniël Chantepie de la Saussaye (1818-1874), voorman van wat wordt genoemd de ‘ethische theologie’.⁴ Wat kunnen we van zijn visie op de belijdenis en de proponentenformule leren? Ik kies voor La Saussaye omdat ik in hem een inspirerend vertegenwoordiger vind van de traditie van het ‘*fides quaerens intellectum*’, geloof op zoek naar inzicht; – dat is dus toch wel iets anders dan een ‘bemiddelings-theoloog’ die op zoek is naar een houten ijzer, een midden tussen Ver-

¹ In 1815 barstte de Tambora op Soembawa uit, een explosie mogelijk vijf maal groter dan de Krakatau (1883). Het jaar daarop is er door het stof in de stratosfeer geen zomer in Europa: sneeuw in Juli.

² Zie Ordinantie 13, VI: ‘Toelating tot het ambt van predikant.’ In de Gereformeerde Kerken verschenen de proponenten voor de classis, in de Hervormde Kerk voor een speciale ‘colloquiumcommissie’ (colloquium is ‘samenspraak’). In de PKN is voor dit laatste systeem gekozen. Naast deze verandering sinds 2004 speelt er nu nog een andere kwestie: kan de geschiktheid van de proponent (de vakbekwaamheid wordt door de Universiteit getoetst) niet beter door een *geschiktheidscommissie* (vanwege de kerk) worden beoordeeld? Deze commissie kan de kandidaten veel vaker gedurende de studie ontmoeten. Wat hier volgt staat echter los van de vraag aan welk orgaan de beoordeling van geschiktheid (die het belijden omvat) het beste toevertrouwd kan worden. Mij gaat het om de manier waarop het belijden van de proponent een plaats krijgt, om het even welk toelatingstraject er straks komt.

³ In dit artikel beperk ik mij tot deze kwestie rond het belijden. Natuurlijk is dat maar één van de facetten van alles wat er in het colloquium aan de orde komt!

⁴ In ‘Gedachten over het wezen en de behoeften der kerk’, VW I, 241. VW staat voor Verzameld Werk, delen I (1997), II (2000), III (2003), Zoetermeer, F.G.M. Broeyer, H.W. de Knijff, H. Veldhuis (red.).

lichting en geloof.⁵ Verder is de ethische theologie zeer invloedrijk is geweest.⁶ Velen zijn er tot op heden direct of indirect door gevormd, – ik reken mijzelf daaronder. Meer inhoudelijk is dit het springende punt: in het diepzinnige oeuvre van La Saussaye worden de twee polen die in de colloquiumcommissie botsten opnieuw in een spanningsvolle relatie met elkaar verbonden: vrijheid én binding aan de belijdenis, openheid voor héél de kerk én oog voor het gebod om als rank in Hem te blijven (Joh. 15).

Ik heb door de jaren heen wel meer oog gekregen voor de historische afstand tot dit oeuvre. Ook La Saussaye spreekt in zijn tijd en pas na een zorgvuldige actualisering kan hij in onze tijd spreken. Op het middenpaneel van dit artikel vindt u dan ook de reflecties van La Saussaye over de belijdenis en de proponentaskwestie, maar dit wordt daar ook in zijn historische context geplaatst. Op het laatste rechter zijpaneel keren we dan terug naar de toepassing in de actualiteit van de kerk en colloquium.

De kerkorde in het colloquium

Wat vraagt de huidige kerkorde van een proponent? In het colloquium wordt de proponent gevraagd om aan het eind van het gesprek op te staan. De voorzitter vraagt:

*Aanvaardt u de roeping tot de openbare prediking van het evangelie, de bediening van de sacramenten en de herderlijke zorg, en bent u bereid in al het ambtelijk werk te getuigen van het heil in Jezus Christus? Beloofd u daarbij te blijven in de weg van het belijden van de kerk in gemeenschap met de belijdenis van het voorgeslacht?*⁷

Na deze plechtige belofte volgt stilte en gebed, echt een bijzonder en uiterst dankbaar moment in het colloquium. Het is ook een heel *inhoudsvolle* belofte. Met deze woorden wordt verwezen naar het eerste artikel van de kerkorde, het artikel over de identiteit van de kerk, haar belijden, haar zelfverstaan. Binnen de colloquiumcommissie was er echter meerdere keren onenigheid over de ruimte die deze formule biedt. *Hoe breed is de weg van het belijden van de kerk?* Beperk je de vrijheid niet, door hier te ‘precies’ te zijn? Zo botsten in onze commissie twee polen: vrijheid en het gezag van de traditie.

Hoe heeft de kerkorde de binding aan de traditie dan gezien? Is daar sprake van een keurslijf? In de bovenstaande vraag moeten we dan de vinger leggen bij de uitdrukking ‘in gemeenschap met’. Uit vrees voor een louter wettische, uitwendige binding aan de belijdenis koos men bewust niet voor de formulering ‘in *overeenstemming* met de belijdenis’.⁸ De term ‘in gemeenschap met’ vond men terecht ‘bevindelijker en mystieker’. Het was een Bijbelse term die hoofd, hart én daad wilde omvatten.⁹ Met de keus voor ‘in gemeenschap met’ heeft de kerkorde dus het gevaar van een te formele, wettische binding erkend. Men wilde geen historische gestalte zonder Geest, geen letter

⁵ Zo recent nog in het *Reformatisch Dagblad* 23-01-2009, ‘Moderne theologie ‘onmodern’.

⁶ De ethische theologie heeft ‘twee en een halve’ generatie beleefd: La Saussaye en J.H. Gunning Jr. als representanten van de eerste generatie, J.J.Ph. Valetton en I. van Dijk van de tweede, en O. Noordmans en A.M. Brouwer van de derde. Bij Noordmans wordt het ethische vermengd met het dialectische beginsel van K. Barth.

⁷ Ordinantie 13, art. 19:4

⁸ P. van den Heuvel, *De Hervormde Kerkorde*, Zoetermeer 1991, 151. En A.J. Rasker, *De Nederlandse Hervormde Kerk vanaf 1795*, Kampen 1986, 295-304.

⁹ Het moderamen schrijft: ‘Gemeenschap’ wil tot uitdrukking brengen, dat de Kerk thans dezelfde Geest nodig heeft, die het vroeg-kerkelijk en het reformatorische belijden wekte. ‘Gemeenschap’ wil zeggen: hartelijke instemming met het getuigenis des Geestes, dat de vaders in het woord der Schrift hoorden en waarop zij in hun belijdenis antwoordden. Zie P. van den Heuvel, *a.w.*, 151.

zonder leven. Aan de andere kant was het 'in gemeenschap met' ook bedoeld als waarborg tegen het omgekeerde: Geest die zich losmaakt van de historische gestalte, geestdrift zonder Woord. Van den Heuvel geeft echter aan dat in de praktijk de term 'in gemeenschap met' soms wel die betekenis kreeg: 'Herhaaldelijk wordt ze gelezen als een wat 'lossere formulering' die vooral beoogt te zeggen, dat we ons aan die belijdenis niet te strak gebonden hoeven te weten, waarbij er van die diepe geestelijke verbondenheid soms weinig meer te bespeuren valt.'¹⁰

Het is duidelijk dat de kerkorde gestalte en Geest niet als botsende polen zag: zij vraagt van ons gemeenschap met het belijden, maar wil dat men zich *geestelijk* voegt, en *dus* in vrijheid. Toch is de kerkelijke praktijk weerbarstig. Vrijheid en traditie worden zo snel gepolariseerd, zoals ook bleek in mijn colloquiumcommissie. Daarom maken we nu de overstap naar La Saussaye, het middenpaneel.

Chantepie de la Saussaye over gezag en vrijheid¹¹

Deze kerkordelijke formulering ademt ook de geest van La Saussaye en de ethische theologie. Dat vergt een kleine uiteenzetting. La Saussaye had als belangrijke theologische passie het bijeenhouden van geloof en wetenschap. Beide dreven in de 19^{de} eeuw als ijsschotsen uiteen. De kerk, die op beide wilde blijven staan, kwam dus in een spagaat: geloof en rede leken elkaars opponenten te worden. Zo stond er pal tegenover de gepassioneerde opwekkingsbeweging van het Reveil de 'moderne richting' die de leerstoelen bemachtigde. De confessionelen waren ook geworteld in het Reveil. Hun voorman was de bekende jurist Groen van Prinsterer. Groen meende dat je de kerk strak op de belijdenis moest binden. De belijdenis moest door de kerk met *juridische* middelen gehandhaafd worden. Hoewel La Saussaye en Groen samen een goede relatie hadden, week La Saussaye hier juist van hem af: hij deelde de liefde voor de belijdenis, maar moest je zieke delen van de kerk dan maar afsnijden? Moest je de modernen, 'mannen van de wetenschap', met juridische middelen uit de kerk zetten? Daarmee zou je ook het ware in de Verlichting de rug toekeren. In navolging van Isaac Da Costa koos hij voor de medische weg: bij een zieke zet je het geneesmiddel van het Woord, de argumentatie en de liefde in. Die zet je niet met regels uit de herberg, die trek je met touwen van liefde en argumentatie.¹² De formulering uit de kerkorde van de PKN ademt deze geest: de belijdenis blijft volop staan, maar de binding daaraan is niet juridisch. Hier heerst een andere ademruimte.

La Saussaye's keuze voor het medische heeft diepe wortels. Het heeft te maken met zijn visie op de mens. Tegenover Groen benadrukt hij de noodzaak van een evenwicht tussen de polariteit van gezag én vrijheid en dit is een antropologisch thema dat als een rode draad door het oeuvre van La Saussaye loopt. Door de Revolutie was de vrijheid van de mens, de éne kant van de polariteit, krachtig naar voren gebracht: *liberté, égalité, fraternité*.¹³ Maar La Saussaye zag, met Groen, hierin een satanische macht zich verheffen: de vrijheid die hier gezocht wordt is het vrij van God willen zijn – zoals je ook graag vrij van hoofdluis wilt zijn. Deze opstand kan nooit tot vrijheid leiden, zij zal in de slavernij voeren. Want de mens is zo door die zelfde God geschapen, dat alleen in relatie met God de vrijheid tot bloei komt: alleen in de gerichtheid op God kunnen wij werkelijk vrij worden. Daar komt de noodzaak van de andere pool naar voren: wij hebben óók gezag nodig en binding. Hechte binding

¹⁰ In *a.w.*, 151.

¹¹ Zie uitgebreid H. Veldhuis, 'Gezag in vrijheid', in J. Vlasblom, J. van der Windt, *Heel de kerk, enkele visies op de kerk binnen de 'Ethische richting'*, Zoetermeer 1995.

¹² In 'Opmerkingen omtrent de vraag: "Wat is getrouweheid in de bediening van het leeraarsambt in de Nederlandse Hervormde Kerk?"', VW I, 173-181.

¹³ VW I, 80-81.

aan God die als enige recht heeft op alle gezag, maakt ons pas waarlijk vrij! Hier gingen Groen en zijn vriend gelijk op. Anders dan Groen had La Saussaye echter meer oog voor de rechtvaardige verlangens die zich in de Revolutie aandienden: de vraag naar vrijheid zag hij als een terecht verlangen, zij het dat het antwoord van de Revolutie terug leidde naar 'Egypte'.¹⁴

La Saussaye benadrukt dus het synergisme tussen vrijheid en binding aan gezag. Vanuit dit medische spoor moeten de modernen de tijd krijgen om in vrijheid voor Christus gewonnen te worden. Bovendien zouden we door het juridische spoor de wetenschap al gauw afsnijden van kerk en geloof, we zouden zelf meewerken aan het rampzalige uiteendrijven van de schotsen. En dat is niet alleen erg voor de kerk, óók voor de wetenschap en de Verlichting. Denken, wetenschap en Verlichting komen, net als de vrijheid en de staat, alleen tot hun ware bestemming in hun authentieke binding aan God. De gedachte dat wetenschap gaat bloeien omdat ze los wordt gemaakt van God is voor La Saussaye een gevaarlijke mythe.¹⁵

De gemeente wordt mondig in het belijden

Het *synergisme* tussen deze twee schijnbare tegenpolen van vrijheid en binding ontwaart La Saussaye nergens zo duidelijk als in het belijden. In 'Gedachten over het wezen en de behoeften der kerk' uit 1855¹⁶ vinden we hierover enkele dieptepeilingen. Het boek is een verzameling van elf ecclesiologische stellingen. In de eerste vier beschrijft La Saussaye de kerk van haar 'objectieve' kant: het werk van de Heilige Geest die de gemeente verwekt door Woord en Sacrament. Dan volgt de vijfde stelling waarop ik mij concentreer:

De gemeente drukt haar geloof, en daarmee wat zij in Woord en Sacrament vindt, uit in hare belijdenis.¹⁷

In deze stelling gaat La Saussaye de 'subjectieve' zijde beschrijven: het door de Geest gewekte leven van de gemeente. Steeds lijkt het beeld uit Jesaja 55 op de achtergrond aanwezig: regen of sneeuw die neerdaalt uit de hemel keert niet ledig terug.... In de uitwerking van deze stelling keert het thema van de vrijheid terug:

Het geloof der gemeente, waardoor zij ontstaan is, en dat een gewrocht is van den schependen adem Gods is *haar* geloof, d.i. dat zij het niet alleen van buitenaf bezit, dat het haar niet als een kleed is omgehangen, maar dat het in haar en door haar geworden is. Eerst door bewustheid en toestemming d.i. dus door werkzaamheid des verstands en des wils wordt het geloof, d.i. gaat het van den staat van lijdelijkheid of liever toestandelijkheid over in dien der vrijheid en wordt daarmee eerst regt het persoonlijk eigendom. Eerst daardoor wordt de gemeente *gemeente*.

La Saussaye trekt dan de lijn door naar het uitspreken van dat bewust geworden geloof, het belijden:

¹⁴ Hij stemt hierin overeen met Gunning, zie Nico den Bok, 'Een mens verloochent zijn wezen niet', *Kerk en Theologie*, 1 (2009) 33: 'Nieuwe eigentijdse ontwikkelingen zijn dus niet bij voorbaat verdacht; maar zij zijn ook niet vanzelfsprekend 'vooruitgang'.'

¹⁵ Zie 'Nog een woord over geloof en wetenschap', VW I, 414: 'De rede zich van het geweten isoleerende vermoordt zich zelve.' (Het geweten kan in het spraakgebruik van La Saussaye ook niet in algemene zin verstaan worden, maar is betrokken op Christus.) Vergelijk verder M. Sarot, *De Goddeloosheid van de wetenschap*, Zoetermeer 2006.

¹⁶ Zie over de setting hiervan VW I, 277.

¹⁷ VW I, 240.

De gemeente nu, de vrije, de mondige, ...is ... niet meer alleen lijdelijk tegen over de objectiviteit die zij ontvangt; zij ontvangt niet alleen, zij geeft terug... . Zij hoort niet alleen het woord Gods, zij spreekt het uit. Zij is de geloovende, en daarmee de belijdende, ...

Dit belijden noemt La Saussaye nu het teken van haar mondigheid¹⁸ – een stille corrigerende verwijzing naar Kant?¹⁹ De moderne mondigheid, gefundeerd in de autonome vrijheid, is een wangedrocht en een hersenschim: de mens vindt haar vrijheid en mondigheid pas in het belijden van de kerk. Natuurlijk, de belijdenis heeft wetgevend karakter tegenover de onmondige leden van de kerk. Hier komt het gezagselement terug. Maar het is een zedelijk gezag, omdat de belijdenis wel het woord van de kerk is, haar *eigen* mondigheid. La Saussaye spreekt hier ook over tucht:

Voorzeker, in dezelfde mate als de belijdenis der gemeente boven den enkelen staat, ondervindt deze de tucht dier belijdenis. Doch het is een zedelijke tucht, een band des Heilige Geestes, niet de formeel-wettelijke van een uitwendige regel; want het is de belijdenis der gemeente, die als zoodanig in haar en niet boven haar leeft ...

Het ligt nu in de aard der zaak dat de belijdenis niet de belijdenis is van ieder die tot de kerk gerekend wordt: hoe zou de kerk anders kunnen 'winnen op de wereld'? Juist kerk en belijdenis wekken op tot geestelijk leven, de belijdenis is het 'middel van de wasdom' van de kerk. Kan de enkeling dan nooit boven de belijdenis staan? 'Boven eene éénmalige uitdrukking dier belijdenis: ja; boven de tegenwoordige, levende belijdenis der gemeente: neen.' Met dit wat paradoxale antwoord bedoelt La Saussaye dat de enkeling, nadat hij gevormd is door de belijdenis, misschien die belijdenis ooit wel kan zuiveren. De belijdenis is nooit af. Maar juist iemand die erdoor gevormd is, zal er nooit hoogmoedig boven staan.

Tegenover deze mondige kerk, waarbij de belijdenis het 'middel van haar wasdom' is, stelt La Saussaye zijn reglementenkerk van 1816, een kerk waar de 'socratische leermethode' heerst en die haar mondigheid daarmee verspeelt.²⁰ Als Christus wordt gezien als de socratische leraar van de mensheid wordt de waarheid geboren uit dat wat in elk individu in de knop al aanwezig is; het hoeft alleen nog maar ontketend te worden.

'Geen belijdenis is hier denkbaar, want er is geen geloof; er is een ingenomen zijn met de voortreffelijkheid der menschelijke natuur, dat men geloof noemt; maar de menschheid die voor haar geloof geen ander voorwerp heeft dan zich zelve heeft geen geloof. Het subjeet vernietigt het objekt, wanneer het subjeet objekt wordt.'²¹

Uit dit alles blijkt dat het belijden voor La Saussaye essentieel is voor het bestaan van gemeente en kerk. 'De belijdenis is het teken dat de menschheid gemeente Gods is geworden, dat zij haren God niet meer zoekt, maar Hem gevonden heeft.' Leervrijheid, feitelijk aanwezig in zijn kerk, aanvaardt hij

¹⁸ VW I, 241.

¹⁹ Kant had in immers de Verlichting getypeerd als 'het uittreden van de mens uit de onmondigheid die hij aan zichzelf te wijten heeft. Onmondigheid is het onvermogen zich van zijn verstand te bedienen zonder de leiding van een ander.' I. KANT, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In *Berlinische Monatsschrift*. December 1784, blz. 481-494.

²⁰ Hij heeft hier J.H. Scholten op het oog; voor hoe het socratische doorwerkte bij zijn leerlingen: P.L. Slis, *L.W.E. Rauwenhoff, Apologeet van het modernisme*. Kampen 2003, 193.

²¹ VW I, 243.

dan ook als een 'kastijding'.²² Hij aanvaardt het met de 'lijdelijkheid van het geduld, van het geloof, van de hoop...'. Tot zo ver een weergave van de vijfde ecclesiologische stelling.

In de volgende stelling wijst La Saussaye op het feit dat de belijdenis noodzakelijkerwijs ontstaat uit de tegenstelling tussen de gemeente en de wereld. Zij heeft dus een afwerend karakter. Zij is daarmee een aanstoot. Niet om de wereld los te laten: 'zij weert haar af om haar te kwetsen, zij kwetst haar om haar te trekken. Haar verdediging is aanval, haar aanval aantrekking.' Tot zo ver deze selectie uit La Saussaye's gedachten over de belijdenis.

La Saussaye over de proponentenformule

Uiteraard vormt dit de basis voor de verdere reflecties van La Saussaye over de proponentenkwestie. De ecclesiologische toonaard die hierbij zijn muziek bepaalt is die van het doorgebroken Koninkrijk van Christus. 'La vie de ce royaume est une vie d'amour, donc une vie de souffrances et une vie de prières.' Het is het gebed 'pour ses chefs dans l'ordre temporel et ses conducteurs dans l'ordre spirituel, pour l'église de Christ, pour l'humanité tout entière...'. Dit wijd uitwaaiend gebed doet denken aan Miskotttes 'de kern ziet wijd'. La Saussaye heeft dan ook steeds een scherp oordeel over separatisme, ook het separatisme in naam van de zuivere belijdenis. Het is roof: een ongeduldig vooruitlopen op het komende Koninkrijk. In alles moeten we de nu eenmaal langzame maar gestage groei respecteren: Gods handen zijn de handen van een geduldige wijnboer die weet dat de ranken groeien in hun eigen tempo.²³

In 'Opmerkingen omtrent de vraag: "Wat is getrouwheid in de bediening van het leeraarsambt in de Nederlandsche Hervormde Kerk?"'²⁴ gaat La Saussaye concreet op de proponentenkwestie in. In zijn tijd ontstond er een polarisatie bij de proponentenformule rond het *quia* of *quatenus*. Stem je in met de belijdenisgeschriften *omdat* (*quia*) of *voor zover* (*quatenus*) ze in overeenstemming zijn met de Heilige Schrift? La Saussaye neemt scherpzinnig stelling: het is onzedelijk, aldus La Saussaye, om

'onder voorwending van het *quatenus* aan de geheele onderteekening haar kracht te willen ontnemen en aldus de hoogst ernstige zaak zijner verbindtenis tot het heilig ambt reeds bij den aanvang door een lichtzinnig woordenspel, ... van alle ernst te berooven en tot eene onwaardige vertooning te maken; aan den anderen kant ligt het *quatenus*, ook waar het niet uitgedrukt is, in den aard zelve der uitgedrukte onderwerping van het formulier aan de H.S....'

Door die formulieren zelf wordt toch immers voorondersteld dat de Schrift het hoogste gezag is en dat zij dus altijd een 'noodzakelijk *correctief* van het formulier'²⁵ is? Wie met het *quatenus* de belijdenis uitholt doet als een kind dat iets belooft met gekruiste vingers achter de rug; anderzijds is het *quatenus* altijd al voorondersteld. De hele kwestie is dus volgens La Saussaye 'geheel onwezenlijk'. Bovendien vermoedt La Saussaye bij de *quatenus*-aanhangers helemaal geen trouw aan de Schrift: behalve dat men zich verheven acht boven de formulieren, verwerpt men onder dekmantel van het *quatenus* meestal ook het gezag van de Schrift.

²² 'Opmerkingen omtrent de vraag: "Wat is getrouwheid?"', VW I, 180.

²³ La Saussaye keek dan ook liever naar Duitsland en Frankrijk dan naar het Westen voor zijn ecclesiologische inspiratie. Hij spreekt meestal afkeurend over het Engelse Methodisme, zie b.v. 'Leven en rigting', VW III, 113, 126. Zie ook 'Gedachten over het wezen en de behoeften der kerk', VW I, 227, stelling 2. En verder 'De nood der kerk', VW I, 537.

²⁴ VW I, 173-182.

²⁵ VW I, 173, cursivering van La Saussaye.

Wat is er nu nodig voor een trouwe ambtsbediening? Naast een 'levend geloof in den Heiland, dat de leeraar met alle ware christenen gemeen heeft, de bijzondere roeping tot dit ambt, roeping die hij alleen in het binnenste van eigen gemoed en geweten kan vernemen..'.²⁶ Daaruit vloeit voort dat trouw aan die Heer zijn eerste plicht is, daaruit vloeit trouw aan de kerk voort. Hij dient de kerk 'alleen door de eerste trouw. Hij belijdt de leer der kerk, hij handhaaft het formulier, - moet het gezegd worden? – niet omdat het de leer der kerk is, maar omdat die leer waarheid is, en hij met zijne onderteekening eigene vrije overtuiging heeft uitgesproken'. Maar omdat de leer naar de Heer verwijst, is er volgens La Saussaye wel een hiërarchie: bij conflict tussen beide is het duidelijk waar men voor moet kiezen. Conflict is mogelijk omdat de leer van de kerk zich ontwikkelt, en nooit een volmaakt stadium heeft bereikt. Hiervan geeft La Saussaye een concreet voorbeeld: hebben de Hervormers niet uit vrees om te veel toe te geven aan Rooms misbruik en dwaalleer, het hele artikel van de nederdaling ter helle prijsgegeven? Moet je dan toch, tegen je geweten in, de Catechismus volgen? Een retorische vraag, uiteraard.²⁷

Maar dan volgt een tegenwerping: als je zo de letter prijsgeeft, is dan niet het hek van de dam? Geef je dan niet 'de kerk prijs aan hen die, zonder op historische continuïteit te letten, het *quatenus* gebruiken om de historisch gelegde grondslagen der Hervormde kerk te ondermijnen...?' Dan wordt het gezag van de belijdenis toch een wassen neus? La Saussaye geeft aan wat hij zelf van een dergelijk misbruik zou vinden. Iemand die 'het onfeilbaar gezag der H.S.' verwerpt en daarmee 'hare meest kenschetsende leerstukken als de Godheid des Zoons, de schuldverzoening door zijn bloed, en om alles in één punt zaam te trekken, de drie-eenheid Gods, als waarin zich alle heilswaarheden concentreren en waarop zij uitlopen', zo iemand 'breekt met de Hervormde, ja met de christelijke kerk'. En La Saussaye heeft geen begrip voor de goede trouw van zo iemand, als die meent 'met deze verwerping evenwel de onderteekening onzer formulieren te kunnen vereenigen.' Hier stelt hij dus de kwestie van de betrouwbaarheid en formuleert dan ook heel scherp: 'Het is zedelijke barbaarsheid, in eene kerk intetreden ten einde haar te verwoesten en eene andere in hare plaats te stellen...'.²⁸ Hoe nu verder?

Op dit geladen moment in het betoog speelt de tegenstelling medisch-juridisch op. Tot nu toe stond La Saussaye zij aan zij met Groen, maar hier scheiden zich de wegen.²⁹ De vraag is namelijk: 'hoe zullen wij den vijand, d.i. het rationalisme, het ongeloof, het veelsoortige, overwinnen?'³⁰ La Saussaye is dan van mening dat het juridisch-confessionele standpunt niet meer toegepast kan worden. De 'krankheid' die het leven zelf heeft aangetast zou namelijk zo niet overwonnen worden. Er zit te veel waarheid in de leugen om haar zo maar af te snijden, te veel leven in de dode takken om ze zo maar in het vuur te werpen. La Saussaye had hier bijvoorbeeld op dit thema kunnen wijzen: dat van de *accommodatieleer*. Past God zich aan in de Bijbel, een accommodatie aan de taal van de mensen in hun historische situatie? Aan hun uitdrukkingswijzen, hun sagen of legendes? Groen zei 'nee' op deze vraag, overigens als jurist.³¹ La Saussaye accepteerde de accommodatieleer wel en kon

²⁶ VW I, 175.

²⁷ Een ander voorbeeld is zijn kritiek op de 'dordsche artikelen', terwijl hij toch de verkiezing in Christus fundamenteel acht voor het geloof, zie 'De krankheden in de Nederlandsche Hervormde kerk', VW I, 197.

²⁸ 'Gedachten over het wezen en de behoeften der kerk', VW I, 253.

²⁹ Zoo ook in de verkondiging: 'Nous ne pouvons donc admettre comme un droit la liberté de la prédication dans l' Église. Nous désirons que la prédication soit l'expression de la foi de l' Église ; mais aussi qu'elle devienne, non par contrainte, mais uniquement en vertu de la conviction qu'elle doit l'être. 'La crise religieuse', VW II, 411.

³⁰ VW I, 177.

³¹ Zie *Ongeloof en Revolutie*, Amsterdam 1903, 167.

hiermee het goed recht van de hele moderne bijbelkritiek erkennen.³² Deze waarheid afsnijden betekent theologie en waarheid zelf afsnijden. Deze stem moet dus niet juridisch buitengesloten, maar medisch geheeld worden, door de waarheid in de dwaling te erkennen en zo niet de strijd maar de *ander* te winnen. La Saussaye: het kerkrechtelijk standpunt 'dat het werk des Heiligen Geestes aan de belijdenis der vaderen bindt, heeft kracht, wellicht, tot getuigenis tegen dwaling en verkeerdheid, het heeft geen kracht tot overtuiging, geen kracht tot bekeering der zondaars.'³³ Tegenover bepaalde moderneren, die hij zoals we zagen 'zedelijke barbaarsheid' verwijt, zegt hij dan ook tegen de juridische partij: 'het is zedelijke stilstand en daarmee achteruitgang, de kerk voor volkomen te houden en de wassende gemeente met de voltooide te verwarren.'³⁴

Historische distantie: 'zedelijk' staat tegenover *staatsmacht*

We hebben nu de visie van La Saussaye op de belijdenis en de proponentenbelofte opgespoord. Nu moeten we het beeld nog scherper stellen door te kijken naar het raamwerk van zijn tijd. We moeten niet vergeten dat de confessionele opposanten van La Saussaye enorm verschillen van 'onze' confessionelen van de 21^{ste} eeuw. Dat verduidelijk ik eerst met twee ingrijpende gebeurtenissen.

In 1842 was er een adres geweest, het adres van 'Zeven Haagse Heren', gericht tegen de invloed van de Groninger richting, die men te vrijzinnig vond. Onder leiding van Groen eiste men strikte handhaving van de belijdenis. Dit was een vraag aan de synode, maar de synode werd sinds 1816 bestierd door Koning en staat.³⁵ Het was een half staatsorgaan en kon dus ook beschikken over *staatsmacht*. Dat was ook precies wat Groen van een echte staat verwachtte: bescherming van de ware leer. Groen werd echter teleurgesteld, de kerk waar de Koning van droomde was een keurige kerk die vooral de christelijke deugden kweekte. We noteren: de juridische macht waar Groen om vraagt is de macht van de staat die voogdij heeft over de kerk. Een ander voorbeeld is het herstel van de bisschoppelijke hiërarchie in 1853. Dit was mogelijk geworden door de liberale grondwet in 1848. Door deze doorstart van de principes van de Revolutie konden de Katholieken eindelijk de consequenties uit de scheiding van kerk en staat gaan trekken: er kwamen weer bisdommen en bisschoppen. Dit leverde een storm van Protestants verzet op, niet in de laatste plaats door Pius IX die het had over het 'onkruid van het Calvinisme'. Daar moest de Koning tegen optreden! Willem III moest weer de mantel van Willem van Oranje opnemen en Nederland bevrijden!³⁶ La Saussaye ondertekende de petities niet! Maar juist in de aprilbeweging van 1853 bleek dat men zich nog graag op de Koning en de staat beriep om handhaving van de rechten van de Hervormde kerk.³⁷ Ik wil nu aantonen dat dit steeds het front van La Saussaye is gebleven en dat de term 'juridisch' voor hem dus een andere lading had dan voor ons. Als wij hem lezen denken we al snel dat hij zich verzet tegen strikt *kerk-juridische* procedures. Ik geloof van niet: het woord 'juridisch' was en bleef voor La Saussaye en

³² Zie bv 'De Nood der Kerk', VW I, 548- 552. Hier draait het ook om het ethisch principe: *de accommodatie* Gods is de incarnatie en pneumatologisch is accommodatie ook van wezensbelang voor de persoonlijkheid, omdat Gods werking anders niet opgenomen zou worden in die hele persoonlijkheid maar er als een buitenaards mirakel alleen maar een goddelijke eiland in zou 'opsprengen'.

³³ 'Verdediging van de ethisch-irenische rigting', VW I, 461.

³⁴ 'Gedachten over het wezen en de behoeften der kerk', VW I, 253.

³⁵ Hij benoemde de eerste keer rechtstreeks haar leden en daarna benoemde hij ze op voordracht van de provinciale kerkbesturen, zie A.J. Rasker, *De Nederlandse Hervormde Kerk vanaf 1795*, Kampen 1986, 27-28..

³⁶ Zie Rasker, 158-162 en A.J. Bronkhorst, *Rondom 1853*, Den Haag 1953, waarin de 'moderne geuzenliederen' te vinden zijn naast het gematigder, moderner adres van de Utrechtse kerkenraad (54-56). Met 'modern' bedoel ik hier: juist een beroep doen op de 'onzijdigheid der regering' die daarom niet een Paus als hoofd der kerk mag erkennen, zie Bronkhorst a.w. 56.

³⁷ Hier toont zich tegelijk een enorme dubbelheid: men klaagt ook dat de Katholieken nu een vrijheid zullen krijgen die de Hervormde kerk niet heeft, omdat de staat zo veel in de melk te brokkelen heeft! Zie Bronkhorst, a.w..

zijn tijdgenoten verbonden met de staat. En dat kon ver gaan, tot en met sabels en het cachot. Immers, in 1834, La Saussaye was toen zestien jaar oud, draaide De Cock het cachot in. Dat is de uiterste dimensie van 'juridisch' voor La Saussaye, daar richtte hij zijn pijlen op.

Er zijn inderdaad talloze voorbeelden aan te dragen van de orthodoxe partij die de hulp van de Koning inroept.³⁸ Maar ik moet mijn hypothese ook vanuit de teksten van La Saussaye aannemelijk maken. In *Leven en Rigting* schrijft hij dat het Protestantisme juist door de verandering der verhouding tussen kerk en staat in een crisis is gebracht. Hij gaat dan voort:

Geen wonder dat velen aan zijne toekomst vertwijfelen en de vrijheidslucht, die over de protestantse kerk gekomen is als doodelijk voor haar bestaan aanmerken. Als de protestantse kerk en hare aloude belijdenissen niet meer op kerkregtelijken weg kunnen handhaven – en dit kunnen zij niet, zonder steun van den staat, die haar ontzegd wordt; – als zij dus dien-tengevolge bloot staan aan alle de aanvallen des ongeloofs, niet buiten maar binnen haar muren,, dan is voor velen de protestantsche kerk als kerk reddeloos verloren en is er nog slechts heil te zoeken bij de secte.³⁹

Hier vinden we dus de gedachte dat het kerkrechtelijk handhaven van de belijdenis niet zonder de steun van de staat kan. La Saussaye is hier natuurlijk helemaal niet blij met dit juridisch pact tussen kerk en staat, maar het vormt wel zijn historische ambiance: als hij tegen juridische handhaving strijdt, strijdt hij tegen *deze* vorm van handhaving met de staat als 'grote broer'. Terwijl de confessionelen moeten constateren dat deze grote broer onbetrouwbaar is geworden, laat La Saussaye het verlangen naar juridische handhaving los en kiest voor de 'ethische weg': 'wie aan de scheppende kracht der waarheid gelooft kan niet wanhoopen; alleenlijk zijn wapen zij de liefde...'⁴⁰

Een volgend bewijs is deze passage in '*Wat bedoelen wij met de leuze "Ernst en Vrede"?*', een geschrift dat wel het 'manifest' van de ethische theologie genoemd kan worden. Daar meet La Saussaye eerst diep en helder uit hoe belangrijk de belijdenis ook voor hem is. Maar dan gaat hij verder met het verschil tussen hem en de confessionele richting. Hij schrijft:

Evenwel wenschen wij alle onze overtuigingen, zoowel die betrekking hebben op den aard eener kerkgemeenschap, als die omtrent de waarheid zelve der belijdenis van onze Kerk, alleen gevestigd te zien op zedelijken weg, en verwerpen dus alle inmenging van staatsgezag tot handhaving der eigenaardigheid der Hervormde Kerk, als behoorende tot een vervlogen tijdsbedeeling en strijdig met de zelfstandigheid der Kerk.⁴¹

Het staat hier overduidelijk: de tegenstelling waar het om draait is zedelijk – staatsmacht. 'Zedelijk' bij La Saussaye staat dus niet tegenover iets zuiver *kerkjuridisch*. Dit citaat was uit 1854, dus vlak na de aprilbeweging van 1853. In 1858 herhaalt hij diezelfde voor hem programmatische tegenstelling tussen 'zedelijk' en 'staatsmacht' terwijl hij er iets heel opvallends aan toevoegt: een handhaving zou alleen mogelijk zijn 'door kerkbesturen, uit den boezem der gemeente ontstaan, door haar zelve

³⁸ Denk bijvoorbeeld aan het verzoek in 1841 van B. Moorrees, het verzet tegen Ds. Rutgers van der Loeff en Ds. Zaalberg.

³⁹ VW III, 117.

⁴⁰ Het slot van het instemmend door La Saussaye aangehaalde citaat van M. von Bethman-Hollweg, VW III, 120.

⁴¹ VW I, 170.

gekozen en dus in haar geworteld.⁴² Dat is voor de Hervormde kerk de moderne situatie na 1951 toen de nieuwe kerkorde tot stand kwam, toen 'het juk van 1816' eindelijk werd afgeworpen.

Hieruit blijkt dat, in zijn historische situatie, La Saussaye 'juridisch' met staatsmacht in verband bracht. Dat klopt natuurlijk ook met de juridisch-kerkordelijke situatie zoals we die aantreffen in het Reglement van 1816. Maar dan moeten wij hem ook lezen met die historische distantie: wij kunnen zijn woorden niet zo maar overplaatsen. Net zo min als Augustinus dacht als een ouderling uit Oud Alblas, denkt La Saussaye als een christen die een paars kabinet heeft meegemaakt.⁴³ En laten we eerlijk zijn, als we naar de cijfers kijken is het misschien ook niet zo gek: in de tijd van La Saussaye was 60% van de bevolking Hervormd, 38% was Katholiek, en de rest was 'overig', Joods bijvoorbeeld, buitenkerkelijken waren er niet.⁴⁴ Met die getalsverhoudingen komt het confessionele beroep op die staatsmacht ook veel meer in haar historische context te staan. En tegen de achtergrond van deze getallen komt het profetische van La Saussaye ook sterker naar voren: hij beschouwde het leunen op de staat toch als het leunen op de Farao - die prikt je dan als een riet door de hand. Het was in zijn ogen een 'vervlogen tijdsbedeeling en strijdig met de zelfstandigheid der Kerk.' Een kerk die zich toch aan de staatsmacht blijft vastklampen 'renonce à toute influence moral, renonce à être ce qu'elle doit être, le canal de l'esprit, la colonne et l'appui de la vérité d'en-haut au milieu de ce monde d'en-bas.'⁴⁵

Niet dat hij principieel voor een neutrale staat was. Het punt is echter weer de vrije instemming: mocht de staat uit vrije instemming zo ver komen dat zij de kerk erkent als de ware kerk, dan kan er een beroep op de staat gedaan worden. Ja, La Saussaye spreekt dan zelfs over een 'regt en plicht'⁴⁶ om 'bij wederspanning de hulp van den staat in te roepen.' Maar alleen 'indien de kerk door den staat erkend is en deze haar bescherming heeft toegezegd.'⁴⁷ La Saussaye is er allengs meer van overtuigd geraakt dat het feitelijk christelijk 'gehalte' van het Nederlandse volk deze ideaaltoestand onmogelijk maakte.⁴⁸

Actualisering

Voordat we het gevondene kunnen actualiseren, moeten we ons te binnen brengen wat het vigerende beeld van 'ethisch' is. Langzamerhand ging 'ethisch' staan voor een grenzenloze openheid. Ik citeer Noordmans, uit een lezing van 1934, we zitten dus midden in de fase waar Kerkopbouw (ethisch) tot een vergelijk begint te komen met Kerkherstel (meer confessioneel)⁴⁹:

Nu is er op het stuk van leertucht wel iets veranderd. 1. Jaren geleden zou het niet behandeld zijn in de kring. 2. Men kan er nu zonder levensgevaar over spreken. 3. Links en rechts wordt men het erover eens dat we er niet geheel zonder kunnen (noemt hier een tweetal voor-

⁴² In 'Verdediging van de ethisch-irenische richting', VW I, 465 noot 6.

⁴³ La Saussaye was van mening dat, vanwege het inherent zedelijke karakter van de staat, de staat een atheïst geen publieke belangen kan toevertrouwen. Zie 'Leven en rigting', VW III, 100.

⁴⁴ Ontleend aan A.J. Bronkhorst, *Rondom 1853*, Den Haag 1953.

⁴⁵ In 'Témoignages contre l'esprit du siècle', VW I, 71.

⁴⁶ In 'Gedachten over het wezen en de behoeften der kerk', VW I, 254, cursivering van mij.

⁴⁷ Bij de beslissende kwestie rond de schoolwet in 1857 (wet Van der Bruggen) draaide het opnieuw om dit verschil van inzicht met de confessionelen. Zie 'Verdediging van de ethisch-irenische richting', VW I, 455-686.

⁴⁸ Met het oog op het gesprek in de gemengde PKN is deze principiële visie van La Saussaye op de staat van belang (pas als iedereen zijn eigen wortels beter begrijpt, kunnen we echte vooruitgang maken). De Gereformeerde Kerken hebben in de 19^{de} eeuw de neutraliteit van de staat wel aanvaard.

⁴⁹ Dit waren twee bewegingen met theologen van naam, die in het interbellum streefden naar herstel van de belijdende kerk. Uit hun bundeling in de jaren dertig is uiteindelijk de belijdende kerkorde van 1951 voortgekomen. Bekende namen: Noordmans en G. van der Leeuw (Kerkopbouw), Th. Haitjema en G. Oorthuys (Kerkherstel).

beelden uit moderne kring, *GL*) De vrijzinnigen zijn aan het onderwerp gewend. Minder ongevaarlijk zijn voor de spreker sommige *ethischen*, die de zorg voor de gewetensvrijheid als dogma, als geloofsartikel, als 13^e artikel van protestanten hebben overgenomen.⁵⁰

Hieruit blijkt dat 'ethisch' in de dertiger jaren een zeer liberale geur had. Miskotte spreekt in diezelfde jaren over 'Het ongeluk van de ethische openheid'.⁵¹ Maar gezien datgene wat we bij La Saussaye vonden, roept dat de vraag op: als het bewieroken van het dogma van de gewetensvrijheid 'ethisch' wordt genoemd, is de vader van de ethische theologie dan eigenlijk nog wel ethisch? Het bovenstaande wijst immers in een andere richting?

Ik vat dat samen. We hebben gezien welke eminente betekenis hij aan de belijdenis verbond. Een kerk die niet belijdt sterft, zij verspeelt haar mondigheid en wekt geen leven meer. La Saussaye gaat het daarbij óók om het floreren van de vrijheid: vrijheid zonder binding is een hersenschim, alleen de waarheid maakt vrij. Maar dan moet je elkaar ook tot die waarheid willen trekken – de waarheid is de Heer natuurlijk: Hij die de weg is, de waarheid, en het leven. Ook zagen we dat in zijn tijd juridische handhaving niet kon, aangezien 'juridisch' toen staatsbevoogding impliceerde. Hier scheidt een diepe historische kloof ons van La Saussaye. De feitelijke leervrijheid aanvaardde hij dus als 'kastijding' en hij deed een zedelijk beroep op de gewetens, het enige wat in zijn context mogelijk was. Hij noemde het bijvoorbeeld een 'zedelijke barbaarsheid' als proponenten gewoon 'ja' zeiden op iets waar ze in feite niet achter stonden. We hebben ook gezien dat hij wel degelijk het ideaal koesterde van handhaving 'door kerkbesturen, uit den boezem der gemeente ontstaan, door haar zelve gekozen en dus in haar geworteld.' Deze droom werd in 1951 en 2004 werkelijkheid. Zou La Saussaye dus nu niet vrijmoediger met zuiver *kerkelijke* tucht zijn omgegaan?

Een belangrijke tegenwerping is dat La Saussaye altijd waarschuwde voor het oordelen over het geweten van een ander. Ik geef een voorbeeld van een passage over het werk van J.H. Scholten. Nadat hij heeft beklemtoond dat de kerk wel het recht en de plicht heeft de 'ketterij' te veroordelen, zegt hij dat hij 'de beslissing of men met zijne overtuiging in dit of dat kerkgenootschap kan en mag blijven' aan het 'individueel geweten' wil overlaten. Hij waagt niet 'een oordeel te vellen over hetgeen, eene zaak van oprechtheid en eerlijkheid zijnde, tot dat zedelijk gebied behoort, waarover Hij alleen oordeelt die harten en nieren proeft.'⁵² Is La Saussaye dus toch de vader van het 'dogma van de gewetensvrijheid'? Ik kom terug op deze belangrijke tegenwerping bij de slotbespreking van het colloquium. Gezien al het voorgaande stel ik op deze plaats vast dat La Saussaye wijst op het belang van zuiver *kerkelijke* leertucht maar (en?) dat hij waarschuwt voor het beoordelen van het individuele geweten.

Maar strookt het handhaven van de belijdenis wel met de die andere drijfveer van La Saussaye, het open gesprek met de wetenschap? Ook wat dit betreft is er een volkomen andere situatie dan toen. Modernen als J.H. Scholten, C.W. Opzoomer, L.W.E. Rauwenhoff en A. Pierson, stuk voor stuk religieuze persoonlijkheden, verwierpen het christelijk geloof maar zij deden dat in naam van een deterministische opvatting van geschiedenis: de werkelijkheid moet zich onttollen volgens deterministische natuurkundige wetten.⁵³ Dit is een onhoudbare opvatting van wat natuurkundige wet-

⁵⁰ O. Noordmans, 'Kerkelijke leertucht', VW 5, 300.

⁵¹ 'Uit de dagboeken 1930-1934', VW 5a, 148.

⁵² In 'Antwoord van J.H. Scholten aan Mr. Is. Da Costa', VW I, 143.

⁵³ Zie bijvoorbeeld Cornelis Opzoomer, *Het wezen der kennis*, Uitgegeven, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Wim van Dooren, Baarn 1990. Opzoomer verwijt hen die rekenen met de wonderen uit het evangelie het volgende (61): 'Het is de eis, dat men om tot de waarheid te komen met een onwaarheid zal beginnen. Wat zou ons nopen er aan te vol-

ten zijn,⁵⁴ maar zelfs gesteld dat dat niet zo was, dan nog heeft een dergelijk in wezen metafysisch *a priori* niets te maken met het vergaren van historische kennis.⁵⁵ Men weet dan immers al dat een opstanding niet kan, dus historische bronnen zijn dan niet meer relevant. Echte historische kennis is tegenwoordig echter volledig geïntegreerd binnen het gelovig denken van de kerk.⁵⁶ Maar als dat zo is, dan gooien we met het badwater van het handhaven van de belijdenis het kind van de historisch-kritische wetenschap niet meer weg.

Veder geloof ik dat de strijd van La Saussaye nog door een heel ander ideaal werd gedragen: La Saussaye hoopte nog op het Nederlandse volk als 'één groot christelijk huisgezin'. Dat entte hij op de 'christelijke conscientie', iets wat zelf zou rusten op de 'werkzaamheid van vele individuele conscientien'. Zelfs in 1858⁵⁷ kon hij nog schrijven: 'op deze christelijke conscientie' des Nederlandschen volks (wij vertrouwen het) zullen ook afstuiten de verkeerde instellingen, naarmate zij in hunne werkingen openbaar worden...'.⁵⁸ Zeker het begin van de jaren vijftig liet hem nog deze hoop. Politieke partijen bestonden nog niet, de eerste vakbond ontstond pas in 1861 en de industrialisatie moest nog op stoom komen. In deze maagdelijke situatie zou kerkelijke partijvorming zich doorvertalen in partijvorming in de op dat moment ontluikende kiesverenigingen. Dus: zou het niet mogelijk zijn om het Hollandse huisgezin bij elkaar te houden? De eenheid van de kerk zou de dreigende politieke en sociale desintegratie van de samenleving moeten keren. La Saussaye hoopte dat de hazen zo zouden gaan lopen, – de jaren tachtig waren immers nog ver weg, met hun ernstige agrarische depressies, kindersterfte, werkeloosheid en winst voor de socialisten.⁵⁹ In onze huidige setting is deze hoop natuurlijk volkomen vervlogen. Er is dus ook nog dit historisch verschil: bij La Saussaye zien we datgene wat Noordmans ook signaleerde bij de Gunning van 1863: 'hij wilde *het nationale* niet opofferen'.⁶⁰

Tot slot moeten we de positie van La Saussaye nog in het grotere omvattende historische verband plaatsen. De radicale Verlichting, opkomend met de eerste receptie van Spinoza in het laatste kwart van de 17^{de} eeuw, had een voor die tijd unieke kijk op censuur: afschaffen! Met verve werd het recht op vrijheid van meningsuiting verdedigd: *libertas philosophandi*.⁶¹ De gematigde Verlichting, belichaamd in figuren als John Locke, probeerde de wetenschappelijke oogst van de Verlichting te integreren binnen het christelijk geloof. Maar deze 18^{de} eeuwse denkers namen *niet* het idee van het recht op vrije meningsuiting over. Hun pleidooi voor tolerantie werd gestuurd door het idee van het redden van zielen, niet door de hersenschim van individuele intellectuele vrijheid. Daarom is iemand als Locke van mening dat 'atheïsten' (dat omvatte in die tijd een heel flexibele groep, ook

doen? Indien er natuurwetten zijn en wij die kennen, waarom zouden wij doen, als waren ze er niet of als waren ze ons onbekend? Is het begrip van natuurwetten onzin, gebruik het woord niet meer; maar dwingt u de ondervinding van de feiten der natuur tot erkenning van dat begrip, houd er dan aan vast, en laat er zijn recht niet aan ontnemen. Past gij het zonder aarzelen op de toekomst toe, waarom niet ook op het verleden?' Zie ook A. Vos, 'De moderniteit van Piersons moderne Theologie', in *Kerk en Theologie*, 60 (2009) 37-55.

⁵⁴ Zie b.v. mijn 'Open fysische disposities', *Tijdschrift voor Filosofie*, 64/2 (2002) 273-298.

⁵⁵ Zie hiervoor mijn 'De historiciteit van de maagdelijke ontvangenis, een oefening in argumentatie', *Kerk en Theologie* 54/4 (2003) 293-309.

⁵⁶ Zelf zou ik het zelfs iets steker willen aanzetten: ik ben van mening dat je het historisch-kritische perspectief beter kunt integreren binnen het denken van de kerk, dan binnen de vele richtingen die daar op wezenlijke punten van afwijken. Juist het historisch-kritisch onderzoek doet ons toch wel achter de oren krabben: wat is daar toch gebeurd? Enkele voorbeelden uit een zee van mogelijkheden: N.T. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis 2003; En Larry W. Hurtado, *One God, One Lord*, Londen 1998².

⁵⁷ In 1857, na het mislukken van de Schoolwet, begon hij al in te zien dat het christelijke bewustzijn van het volk te schraal was om er vanuit vrijheid, zonder dwang, werkelijk christelijke instituties op te bouwen.

⁵⁸ 'Verdediging van de ethisch-irenische richting', VW I, 473.

⁵⁹ Zie o.a. S. Stuurman, *Verzuiling, kapitalisme en patriarchaat*. Nijmegen 1983, 155-156.

⁶⁰ Zie Noordmans VW 3, 'Gunning en de kerk', 364.

⁶¹ Zie J.I. Israel, *Radical Enlightenment*, Oxford 2001, 265-270.

pantheïsten en zelfs bepaalde deïsten die de voorzienigheid uitsloten) niet onder tolerantie vallen. Let wel: *van de staat*. 'Since they reject divine Providence, participate in no acknowledged form of worship, and do not seek to save their souls, by definition they are not entitled to toleration.'⁶² We zien dat La Saussaye een stap verder dan Locke gaat: censuur kan geen instrument in de hand van deze huidige staat zijn. Maar principieel kan het wel toekomen aan de kerk, en wel in de vorm van het handhaven van de belijdenis. La Saussaye herkent dus dat de kerk haar idee van tolerantie moet enten op haar doel: het behoud van de mens, dat is, de eer van Christus. Ik merk op dat veel mensen tegenwoordig vaak nog een stap verder dan La Saussaye gaan: zij hebben het standpunt van de radicale Verlichting niet alleen voor de staat als norm verinnerlijkt, maar ook voor de kerk. Zij werken met een idee van tolerantie uit een ander nest. Wat de gematigde Verlichting niet eens op de staat wilde toepassen, passen veel mensen nu toe op de kerk. Deze spiegel moet ons te denken geven.

Belijden en colloquium

Denkend over het colloquium kwam zoals gezegd ook de omgang met de belijdenis in breder verband aan de orde. Ook in deze afsluitende paragraaf dus eerst een aantal prealabele opmerkingen daarover. Dat geeft de noodzakelijke bedding voor de meer specifieke vraag rond het colloquium die ik aansluitend zal bespreken. Telkens probeer ik te leren van hetgeen we bij La Saussaye vonden.

Eerst een opmerking over de rank die zich in 1886 afsplitste. La Saussaye was bang dat in de afgescheiden kerken *anticipatie* zou plaatsvinden: je wilt te hard, je wacht niet af totdat Zijn hand het doet. En je schermt de wetenschap af. Het valt niet te ontkennen dat veel synodaal gereformeerden hierin leergeld hebben betaald. Veel mensen vanuit deze kerken zijn door een te wettische handhaving van de formulieren nu gaan overhellen naar het standpunt van de radicale Verlichting: absolute tolerantie, zelfs in de kerk.⁶³ Maar dit geldt niet alleen voor de synodale bloedgroep: veel protestanten zijn tegenwoordig geneigd om de belijdenis als 'een setje waarheden' uit te spelen tegen authenticiteit en doorleefd geloof. La Saussaye toont ons hierin een andere weg: de synergie van belijden en authenticiteit, van gezag en vrijheid. De weg van absolute tolerantie leidt niet tot vrijheid. Voor de herbouw van de tempel was er óók een muur nodig (Ezra).

Toch is La Saussaye anderzijds van mening dat een belijdenis nooit af is: je kunt de geschiedenis van het belijden niet fixeren zoals je een foto eens en vooral fixeert. Ook de drie formulieren van enigheid mogen niet zo gaan functioneren. Dat garandeert een ondubbelzinnig 'welkom!' voor die andere rank, de Lutheranen.⁶⁴ Tevens schuilt hierin een kritische vraag van La Saussaye aan het adres van hen 'die zich in het bijzonder verbonden weten met de belijdenisgeschriften van de gereformeerde traditie'.⁶⁵

In de derde rank, de Hervormde Kerk, was er vanaf 1951 eindelijk een mogelijkheid tot handhaving van het belijden 'door kerkbesturen, uit den boezem der gemeente ontstaan'. Het is echter

⁶² *Radical Enlightenment*, 266.

⁶³ Zie bv Eep Talstra, 'Een professioneel theoloog is een confessioneel theoloog', in: *Protestants geloven bij bijbel en belijdenis betrokken*, M. Barnard, L.J. van den Brom, F. de Lange (red.), Zoetermeer 2003, 65-82.

⁶⁴ Verder liep er in de ogen van La Saussaye een dun lijntje tussen de Lutherse kerk en de antirevolutionaire gedachte: La Saussaye vond Stahl (de Duitse Groen!) typisch Luthers en het ethische beginsel meer Calvinistisch. 'La Crise Religieuse', VW II, 376-378. Zie verder voor een meer endogene bestudering van de Lutherse traditie in ons land K. Zwanepol, 'Luthers belijden', in: *Protestants geloven bij bijbel en belijdenis betrokken*, 210-222.

⁶⁵ Dit is de extra zinsnede in Ordonantie 13, art. 19:4 die ruimte geeft aan de beleving van proponenten van bijvoorbeeld de Gereformeerde Bond signatuur. Een proponent mag aangeven dat deze extra zinsnede aan de proponentenformule wordt toegevoegd. Het moeilijke van deze praktijk is dat je daarmee toch enigszins suggereert dat de *gewone* proponentenformule toch iets te min is. Daarmee suggereer je dan precies dat wat je niet wilt: dat het een 'lossere formulering' is 'die vooral beoogt te zeggen, dat we ons aan die belijdenis niet te strak gebonden hoeven te weten'.

sprekend dat er in de kerkorde van 1950 een overgangsbepaling werd opgenomen die stelde dat ‘die delen uit ordinantie 11, die niet alleen een judiciële maar ook een justitiële leertucht mogelijk maken, pas na tien jaren, d.i. op 1 mei 1961, in werking zouden treden.’⁶⁶ Dit lijkt mij zeker een ‘ethische’ beslissing: wij hebben in de kerk een verantwoordelijkheid voor elkaar en we moeten elkaar zoeken in nederige liefde, los van richtingsijver en verblinding. In 1951 was men door de geschiedenis heen aan elkaar gegeven; voor alles had La Saussaye op dit moment dus het gesprek gezocht om zo de ‘conscientiën’ voor Christus en de belijdenis te winnen. Ik heb nu echter de indruk dat niet de kerk maar deze *overgangsbepaling* eschatologisch wordt verstaan. Dat doet geen recht aan die belijdende kerkorde die zegt dat *de kerk weert wat haar belijden weerspreekt* (Art. 1,11) en in dit verband ook als uiterste consequentie over tucht rept. In dit artikel kan ik echter deze tuchtkwestie niet ‘even meenemen’, dit vraagt een zelfstandige behandeling.

Na deze bredere maar wel verbonden kwesties kom ik tot de vragen rond het colloquium. Ik zeg er wel bij: ik spreek hier uiteraard niet *in naam van* La Saussaye maar als – hoop ik – *leerling* van hem. Voor het colloquium is dan de al genoemde gedachte van La Saussaye cruciaal: vrijheid en binding aan gezag horen bijeen. We leven echter in een postmodern klimaat dat hier haaks op staat: ware vrijheid is alleen gegarandeerd als een mens in zijn zelf gekozen zoekproces zijn eigen houtjes bij elkaar mag sprokkelen voor zijn eigen spirituele haardvuurtje. *Welke* houtjes dat dan worden, dat mag principieel niet worden vastgelegd, want dat beperkt de vrijheid en authenticiteit. Dit is het klimaat waar de kerk in leeft en spreekt en we ervaren de zuigkracht ervan.⁶⁷ Ik roep op tot een herbezinning. Het is juist omwille van de mondigheid van de kerk, en daarmee de echte vrijheid van de mens, dat wij in het colloquium in bepaalde gevallen ‘nee’ moeten durven zeggen.

Als colloquiumcommissie (of straks als geschiktheidscommissie⁶⁸) kunnen wij zo beantwoorden aan een uiterst verantwoordelijke opdracht: proponenten toelaten (meestal heel dankbaar!). Dat impliceert dat je ze ook niet kunt toelaten. Dat toelatingsmoment heeft uiteraard óók met de belijdenis te maken: La Saussaye wees op het feit dat de belijdenis noodzakelijkerwijs ontstaat uit de tegenstelling tussen de gemeente en de wereld. Op de drempel van de kerk moet men dus ook met de belijdenis de wereld durven weren. De kerk weert de wereld af ‘om haar te kwetsen, zij kwetst haar om haar te trekken. Haar verdediging is aanval, haar aanval aantrekking.’ Wanneer wij de belijdenis hier niet laten functioneren, verliest de kerk gestaag haar identiteit. Hoe kunnen wij dan nog werven? Hoe kunnen we het zonlicht van de Heer weerkaatsen, als beeldvormende figuren als predikanten de belijdenis van de kerk niet dragen?

Wat maakt het dan soms zo moeilijk? Dat is de problematiek rond de *interpretatie* van de proponentenformule. Op het eerste gezicht is de vraag uiterst inhoudsvol, maar hij wordt heel verschillend geïnterpreteerd. Van den Heuvel lichtte al een tipje van de sluier op: ‘Het ‘in gemeenschap met’ doelt op een werkelijke geestelijke verbondenheid met de traditie en is niet bedoeld als ‘een wat ‘lossere formulering’ die vooral beoogt te zeggen, dat we ons aan die belijdenis niet te strak gebonden hoeven te weten...’’. Op dit punt was mijn commissie inderdaad sterk verdeeld: voor de één was de bandbreedte een stuk groter dan voor de ander. Mijn punt nu is dat je mag zeggen dat er

⁶⁶ Zie Rasker, *a.w.*, 304. Ook na die tien jaar maande de synode opnieuw tot uiterste voorzichtigheid en terughoudendheid, met een beroep op de katholiciteit en het eschatologisch perspectief.

⁶⁷ Een dergelijk ecclesiologisch ideaal bijvoorbeeld in G.D.J. Dingemans, *De stem van de Roepende: Pneumatheologie*, Kampen 2000.

⁶⁸ In het huidige overgangstijdperk klinken er stemmen op die het toelatingsmoment in het colloquium willen minimaliseren of zelfs weren. Ik ga er van uit dat dit geen principiële keuze is, maar dat dit alleen wordt gezegd omdat men van mening is dat de toetsing in de geschiktheidscommissie zou moeten plaats vinden. Die kwestie laat ik open, zie noot 2.

naar de Geest van de kerkorde geen onbegrensde ruimte is. Ik geloof dat La Saussaye het hier raak positief aldus formuleerde: het gaat om onze 'meest kenschetsende leerstukken als de Godheid des Zoons, de schuldverzoening door zijn bloed, en om alles in één punt zaam te trekken, de drie-eenheid Gods, als waarin zich alle heilswaarheden concentreren en waarop zij uitlopen'. Je kunt ook zeggen: de geloofsbelijdenis van Nicea. Onderschrijft iemand dit niet, zo iemand 'breekt met de Hervormde, ja met de christelijke kerk'. Zo iemand kan de vraag dus niet beamen, zal haar niet eens *willen* beamen.

Maar wat, als een proponent zelf een heel brede interpretatie hanteert, anders dan de kerkorde en de kerk? Moet iemand uiteindelijk zelf uitmaken of hij de vraag kan beamen, of heeft de commissie daar ook een verantwoordelijkheid in? Iemand uit mijn commissie vond het eerste. Het lijkt alsof La Saussaye dat óók zegt: 'geen beoordeling van het individuele geweten. Dat is voor Hem die hart en nieren proeft!' Maar ik geloof niet dat het hier om de beoordeling van het individuele geweten gaat. Het gaat om het beoordelen van *iemands hermeneutiek van de proponentenformule*. Dat is volgens mij de plicht en het recht van de commissie.

Ik maak dat duidelijk met een voorbeeld. Stel je voor dat iemand alle geloofsbegrippen anders leest, bijvoorbeeld door een neoplatoonse bril.⁶⁹ Dat hij of zij dus denkt dat het hoogste beginsel zo ver boven ons kennen en spreken is verheven, dat alle geloofstaal dus even goed of slecht is. Alle 'God talk' is even ontoereikend, dus welke je gebruikt is meer een kwestie van smaak en gewoonte. En als hij of zij nu stelt dat dit inzicht in de kerk óók doorbrak, bijvoorbeeld bij de latere moderneren in de 19^{de} eeuw! En dat dientengevolge hij of zij dus met het volste recht instemt met de geladen proponentenformule, want de moderneren hebben toch óók laten zien dat de ware betekenis van die formule veel 'zachter' is dan men ooit dacht?

Het voorbeeld ontvouwen is al het antwoord: het gaat hier inderdaad niet om het beoordelen van iemands geweten maar om het beoordelen van iemands hermeneutiek van de proponentenformule. Die plicht heeft de commissie en ze mag in de geest van de kerkorde uitspreken dat deze neoplatoonse exegese *niet* beoogt is en dat de kerk die weert. (Ten overvloede: stel dat de vraag wél zo bedoeld was door de kerk, waarom is de kerk daar dan niet wat explicieter in geweest? Dan had ze toch erkend dat je alleen maar om correct burgerschap en diepe religieuze sensitiviteit hoeft te vragen? En daarmee was de kerkorde dan in wezen weer terug bij het 'jaar zonder zomer', het Reglement van 1816.) Laat de commissie iemand met zo'n neoplatoonse hermeneutiek *toch* passeren, dan handelt zij in mijn ogen niet helemaal integer, want ze heeft de dure plicht om hier op wacht te staan. Dat is haar opgedragen én toevertrouwd door kerk en kerkorde. Ik zeg 'niet helemaal', omdat een kerk die al heel lang deze kwestie heeft laten lopen en zo aan mondigheid heeft ingeboet, niet kan verwachten dat haar ambtsdragers ineens dat gezag wel gaan uitoefenen.⁷⁰

Hetzelfde geldt voor zo'n proponent. Enerzijds is hij of zij natuurlijk ook gevormd door de geschiedenis sinds 1816. Maar levend na 1951 heeft ook hij of zij toch de plicht om te weten wat de door de kerk geïntendeerde exegese van de proponentenformule is. Vandaar dat La Saussaye in zo'n geval zelfs sprak van 'zedelijke barbaarsheid'. Een *ambtelijke* commissie, 'uit den boezem der gemeente ontstaan', mag dat niet toestaan. De vrolijke mondigheid van de kerk staat hier op het spel. Dat heeft ze nodig om mensen te 'winnen op de wereld'.

⁶⁹ Ook wel 'negatieve theologie', zie Nico den Bok, 'Een mens verloochent zijn wezen niet', *Kerk en Theologie*, 1 (2009) 25.

⁷⁰ Mijn eerdere kwalificatie 'onbetrouwbaar', op de colloquiumvergadering uitgesproken, neem ik terug, met excuus. Ik had het aspect van gewoontevorming binnen een kerk meer moeten verdisconteren.