



Universiteit
Leiden
The Netherlands

**De hedendaagse renaissance van de triniteitsleer.
Een oriënterend overzicht**

Brink, G. van den

Citation

Brink, G. van den. (2003). De hedendaagse renaissance van de triniteitsleer. Een oriënterend overzicht. *Theologia Reformata*, 46, 210-240. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/8346>

Version: Not Applicable (or Unknown)
License: [Leiden University Non-exclusive license](#)
Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/8346>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

DE HEDENDAAGSE RENAISSANCE VAN DE TRINITEITSLEER. EEN ORIËNTEREND OVERZICHT

G. van den Brink

In memoriam Colin E. Gunton, 19 januari 1941 – 6 mei 2003

The Present-Day Trinitarian Renaissance. A Survey

Far from having become obsolete, during the last decades the doctrine of the Trinity has been the object of a huge increase in interest among theologians of all main Christian denominations. In this article, the backgrounds and contours of this remarkable revival are traced, different trends in present-day trinitarian theology are distinguished, and an attempt is made to come to a provisional appraisal. Whereas the author is in fundamental agreement with the rediscovery of the pivotal significance of a trinitarian understanding of Christian faith, he also points to some risks and still open questions in present-day trinitarian theology.

1. Gangbare bezwaren

De leer aangaande Gods drieëenheid kan zich in Nederland niet verheugen in een bovenmatige belangstelling. Grofweg kan men zeggen, dat zij ter linkerzijde van het kerkelijk spectrum is losgelaten, terwijl ze ter rechterzijde wel gehandhaafd bleef, maar dan toch vooral als *post pro memoriae*. De wijze waarop H. Berkhof, als theoloog van het 'midden', korte metten maakte met de klassieke triniteitsleer heeft dit proces naar beide zijden ongetwijfeld versterkt.¹ Enig verband tussen de triniteitsleer en datgene waar het in kerk en geloof op aankomt, wordt nauwelijks meer ervaren.

1 H. Berkhof, *Christelijk geloof*, Nijkerk 1985 rekende er in welgeteld zeven pagina's (326-333) mee af. 'Als wij handelen over God (...) is er onzes inziens geen reden om aan Hem zoiets als drieëenheid toe te schrijven' (326v.). Sinds Berkhof heeft de theologie zich in Nederland nog slechts spaarzaamelijk (en dan vooral van rooms-katholieke zijde) met de triniteitsleer ingelaten, vgl. bijv. P. Schoonenberg, *De Geest het Woord en de Zoon*, Averbode 1991, 129-217.

De gangbare bezwaren die tegen de triniteitsleer worden ingebracht, zijn dan ook niet gering. Ik noem de drie meest gehoorde. Allereerst geldt de triniteitsleer als begripsmatig onbestaanbaar. 'Hoe kan God één zijn en toch drie? Hoe kan Hij persoon zijn en tegelijk uit drie personen bestaan?'² Goedwillende predikanten doen al eeuwenlang creatieve pogingen de ingewikkelde rekensom van drie-in-één aan hun catechisanten duidelijk te maken, maar zelden leveren die enthousiaste reacties of zelfs maar herkenning op. Berkhof spreekt in dit verband dan ook over 'een zwaar probleem, een ondoorgrondebaar mysterie, een struikelblok voor het denken'.³

Ten tweede geldt de triniteitsleer als onbijbels. De termen (triniteit, persoon, wezen etc.) en probleemstellingen waarmee zij ons opzadelt, zijn ontleend aan de Grieks-hellenistische cultuur, en in die zin 'aan de Schrift vreemd'.⁴ Hoe kunnen we bijv. in de triniteitsleer Jezus op één lijn stellen met de Vader, als Jezus zelf zegt: 'De Vader is meerder dan ik' (Joh. 14:28)? Waarom houden we het niet bij de veel eenvoudiger boodschap die Jezus zelf blijkens de evangelieën bracht? Zeker de reformatorische theologie voelt zich door dit bezwaar regelmatig in verlegenheid gebracht. Hadden de Reformatoren toen ze kerk en theologie ontdeden van allerlei latere aanslibbels niet even moeten doorbijten, en vanwege het *sola Scriptura* ook de triniteitsleer moeten laten vallen? Wordt de eenvoud van het geloof er niet nodeloos door verduisterd? Berkhof spreekt over een 'gekunstelde en in haar abstractheid voor het geloof gevaarlijke traditie'.⁵ En de Amerikaanse president Thomas Jefferson vatte deze intuïtie al in zijn tijd op onovertroffen wijze samen: 'Als we nu eens afrekenen met het onbegrijpelijke jargon van een trinitarische wiskunde, dat ons het zicht op de eenvoudige structuur van Jezus' boodschap belemmert, en terugvallen op de zuivere leer die Hij bracht, dán zullen we waarlijk zijn discipelen zijn!'⁶

Ten derde geldt de triniteitsleer als een blok aan het been in missionair opzicht. In het gesprek met Israël en de dialoog tussen de godsdiensten kunnen we als christenen de triniteitsleer maar het beste zover mogelijk in onze bagage weggestopt houden. Joodse gelovigen, met wie we ons verwant weten en van wie we graag leren, kunnen er immers niets mee. Het *sjema* met zijn nadruk op de eenheid Gods (Deut. 6:4) is hun oer-belijdenis. Moslims beschouwen de triniteitsleer al evenzeer als een ketterij, feitelijk zelfs een

2 Berkhof, *Christelijk geloof*, 328. De laatste vraag bevat overigens een vervorming van de klassieke triniteitsleer, volgens welke God natuurlijk niet 'een persoon' is, maar drie personen in één wezen. Zie voor een handzaam overzicht over ontwikkeling, inhoud en receptiegeschiedenis van het trinitarisch dogma J. van Genderen, *Oriëntatie in de dogmageschiedenis*, Zoetermeer 1996, 34-60.

3 Berkhof, *Christelijk geloof*, 327. Vgl. ook H.M. Kuitert, *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof*, Baarn 1992, 180: 'Onbegrepen, onbegrijpelijk en onvoorstelbaar – dat lijkt mij niet teveel gezegd. Aanleiding tot fundamentele misverstanden over het christelijk geloof.'

4 Berkhof, *Christelijk geloof*, 327.

5 *Ibid.*, 333.

6 Geciteerd (zonder vermelding van vindplaats) bij Alister E. McGrath, *Understanding the Trinity*, Grand Rapids 1988, 110.

nauwelijks verkapte vorm van polytheïsme. Maar ook bij hedendaagse agnosten en ietsisten moet je er niet mee aankomen.⁷ Bij een transcendente macht c.q. een hoger 'iets' kunnen zij zich veelal nog wel wat voorstellen. Maar geloven in een drieëinig God is een al te grote ongerijmdheid. Trouwens, dat geldt evenzeer voor velen *binnen* de kerken. Berkhof zegt het niet met zoveel woorden, maar suggereert wel dat velen voor kerk en geloof behouden zouden zijn gebleven als ze maar niet met die akelige triniteitsleer geconfronteerd waren. Dan is het dus bepaald onverstandig om daar al teveel nadruk op te leggen. Je mag vandaag al blij zijn als iemand nog in *God* gelooft (meer willen onderzoeksbureau's trouwens ook niet weten), dus waarom zouden we dan nog willen dat dat per se een *drieënige* God moet zijn?

Gegeven het feit dat de triniteitsleer als conceptueel onverteerbaar, bijbels-theologisch *fragwürdig*, en missionair onaantrekkelijk geldt, mag het een verrassing heten dat er *buiten Nederland* al geruime tijd sprake is van een zeer brede en krachtige herleving van de interesse in haar strekking en betekenis. Zonder overdrijving kan men zelfs stellen, dat er in de hedendaagse dogmatiek over geen enkele locus zoveel te doen is als over de *locus de Trinitate*. Talloos zijn inmiddels de recente studies die proberen het blijvende belang van de drieënhedenleer in het licht te stellen.⁸ Sommige auteurs menen zelfs, dat vanuit de hervonden triniteitsleer het geheel van de christelijke theologie en geloofspraktijk opnieuw doordacht en vormgegeven dient te worden.⁹ Het gaat het dus niet slechts om het trinitarisch dogma als zodanig, maar om een voluit trinitarische theologie. Opmerkelijk is, dat vertegenwoordigers van deze beweging niet afkomstig zijn uit slechts één of enkele onderdelen van de wereldkerk, maar uit alle grote christelijke fami-

7 'Ietsist' Marjoleine de Vos liet onlangs nog weten haar enkele jaren geleden begonnen regelmatige kerkgang weer min of meer te hebben beëindigd, toen in haar kerk de recitatie van het (trinitarisch gelede) credo als vast onderdeel in de liturgie werd ingevoerd. Vgl. haar 'Ietsisten vooruit', *NRC Handelsblad*, 30-6-2003, p.7 (waar ze de triniteitsleer betitelt als een 'fantastisch en volkomen onmogelijk bedenkfel').

8 Het gaat hierbij vooral, maar toch niet uitsluitend om theologische studies. Een voorbeeld van een kerkelijke doorvertaling van de herontdekking van de triniteitsleer is het door de Britse Raad van Kerken uitgegeven rapport *The Forgotten Trinity*, 3 dln., Londen 1989-1991. Het komt mij voor dat een pendant van dit rapport in de Nederlandse context vooralsnog ondenkbaar zou zijn (zij het daarom wellicht niet minder wenselijk).

9 Anderen uiten juist op dit punt hun twijfels, zo bijv. Richard M. Ferner, 'The Limits of Trinitarian Theology as a Methodological Paradigm', *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 41 (1999), 158-186: onderscheiden theologische vraagstellingen moeten vanuit onderscheiden loci benaderd worden, de triniteitsleer kan geen panacee-rol vervullen. Volgens Michael Roth, 'Trinitätslehre als Rahmentheorie?', *Kerygma und Dogma* 49 (2003), 52-66, biedt de triniteitsleer wel een samenvattend hermeneutisch kader voor de leer van Gods *opus proprium* (64), maar zal daarnaast ook het *opus alienum* verdisconteerd moeten worden: 'die Erfahrung des Todesurteils des Gesetzes Gottes (...) und die Erfahrung der schrecklichen Verborgenheit Gottes' (62). De spanningen in de bijbel t.a.v. Gods handelen laten zich immers niet wegmassereren.

lies: de oosters-orthodoxe, de rooms-katholieke, de lutherse, de anglicaanse, en ook de gereformeerde. In veel gevallen is er natuurlijk sprake van onderlinge beïnvloeding, maar soms lijken bepaalde ontwikkelingen zich ook min of meer tegelijkertijd onafhankelijk van elkaar in verschillende denominaties voor te doen.

Bij zo'n omvattende omslag in het (in dit geval theologisch) denken valt al gauw het kuhniaanse begrip 'paradigmawisseling' in. Voor degenen die in de triniteitsleer een methodisch principe zien om het geheel van de theologie opnieuw te doordenken, is die term ook terzake. Zij bepleiten immers een geheel nieuwe manier van kijken naar de mens, de schepping, Christus, de kerk, de samenleving, het eschaton etc. – een manier die sterk verschilt van wat in de moderniteit gebruikelijk is, en die gestempeld wordt door onze (geloofs)kennis van de drieënige God. In bredere zin kunnen we echter spreken van een *renaissance* of zo men wil een *revival* van het trinitarisch denken. Die beide aanduidingen houden het midden tussen de alternatieve termen revolutie en restauratie. Een 'revolutie' is niet aan de orde, omdat er daarvoor teveel heroriëntatie is op de traditie van de kerk. Maar een regelrechte restauratie van het verleden is het ook niet, omdat er daarvoor teveel eigentijdse beseffen en impulsen in mee spelen.¹⁰

In dit artikel doen we een poging de contouren van deze opvallende *comeback* van de triniteitsleer enigszins in kaart te brengen. We beogen een oriënterend – d.w.z. niet naar volledigheid strevend – overzicht, waarbij we een rondgang maken langs recente Engelse, Duitse en Amerikaanse literatuur (en verontschuldigen ons bij voorbaat voor het hier en daar wat logge notenapparaat). We letten allereerst op de voornaamste achtergronden van de trinitarische renaissance (§2), en schetsen vervolgens de belangrijkste inhoudelijke aspecten (§3). Daarna gaan we in op de specifieke bijdrage van enkele afzonderlijke invloedrijke trinitarisch denkende theologen (§4). Tenslotte proberen we een voorlopige balans op te maken (§5). Daarbij noemen we enkele thema's die in verband met de renaissance van de triniteitsleer o.i. nog onvoldoende uitgekristalliseerd zijn, en wegen we tenslotte de in §1 genoemde bezwaren tegen de achtergrond van wat wel voldoende uitgekristalliseerd is.

2. Wortels van de huidige herleving

In één van zijn vele inzichtgevende artikelen over de trinitarische renaissance onderscheidt de Heidelbergse dogmaticus Christoph Schwöbel vier uiteenlopende factoren die eraan hebben bijgedragen. Schwöbel pretendeert daarbij geen volledigheid, maar voorzover ik kan overzien zijn hem toch geen belangrijke andere achtergronden ontgaan.¹¹

10 Zo Christoph Schwöbel, 'Introduction: The Renaissance of Trinitarian Theology: Reasons, Problems, Tasks', in: Chr. Schwöbel (ed.), *Trinitarian Theology Today*, Edinburgh 1995, 11v.

11 Ik volg dan ook zijn overzicht (ibid., 3-11), maar leg in de uitwerking telkens wat eigen accenten. Zie voor een brede uitwerking van Schwöbels trinitarische theologie nu ook zijn *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*, Tübingen 2002.

2.1 Ontmoeting met de oosterse orthodoxie

Allereerst kwam in het kader van Wereldraad van Kerken (oprichting 1948, toetreding eerste orthodoxe kerken 1961) de oecumenische ontmoeting met de oosterse kerk van de grond. Het bleek toen, dat in de oosterse orthodoxie de triniteitsleer de eeuwen door een centrale rol was blijven spelen in liturgie en theologie. Focuste men in de ontmoeting aanvankelijk (behalve op de wereldpolitiek) sterk op het *filioque*, het formele punt waarop de oosterse en westerse kerk in 1054 uiteengingen, al spoedig bleek dat dat als het ware het prisma was waarachter veel diepgaander verschillen in theologie en geloofsbeleving schuilgingen. Eén ding werd zodoende al meteen duidelijk: kennelijk deed de triniteitsleer er werkelijk toe! Het maakt niet alleen veel uit wat voor godsbeeld men heeft, maar ook hoe men over de triniteit denkt. De triniteitsleer is dus niet slechts voer voor speculatief ingestelde theologen, en zelfs niet alleen een kwestie van liturgie en eredienst, maar raakt het hele leven van de kerk. Zoals je in de spiegel van anderen vaak het eigene van jezelf beter leert kennen, ontdekte men in deze ontmoeting ook dat de wijze waarop we in de westerse traditie met de triniteitsleer zijn omgegaan minder vanzelfsprekend was dan doorgaans gedacht.¹²

2.2 Groeiend probleembewustzijn in de westerse theologie

Een tweede achtergrond van de herleving van de triniteitsleer is gelegen in de ontwikkeling van de westerse theologie op zichzelf. Reeds vóór resp. los van de ontmoeting met de oosterse kerken had in de twintigste eeuw bij enkele van de meest begaafde westerse theologen de gedachte postgevat, dat de triniteitsleer in het westen op dood spoor was geraakt.¹³ Het tekent de geniale begaafdheid van *Karl Barth*, dat hij reeds in 1932 als eerste hier de vinger bij legde. In bewuste tegenstelling tot Schleiermacher behandelde Barth de triniteitsleer daarom niet langer als sluitsteen (maar men kan ook, en met meer recht, zeggen: achterkamertje) van de dogmatiek, maar plaatste hij deze juist voorop.¹⁴ Barth wilde het enorme belang van de triniteitsleer weer aan het licht brengen door van hieruit de totale dogmatiek te structureren. In hoeverre hem dat ook daadwerkelijk gelukt is – daarover gaan de meningen uiteen. Maar op vele plaatsen in de *KD* speelt de triniteitsleer in elk geval een rol van betekenis. Barth is hoe dan ook de eerste geweest die het probleem zag, en een nadrukkelijke poging deed om het te verhelpen.

Daarna was het van rooms-katholieke zijde *Karl Rahner* die velen de ogen opende

12 Schwöbel, 'Renaissance', 3-5. In juni 2001 werd te Moskou een gemeenschappelijke conferentie over de Drieëenheid gehouden van oosterse en westerse academici. De proceedings van deze conferentie verschijnen dit jaar, en heb ik nog niet onder ogen gehad: Melville Y. Stewart (ed.), *The Trinity. A Beginning of East-West Dialogue*, Dordrecht 2003 (de aanduiding 'Beginning' lijkt me overigens misplaatst).

13 Ibid., 5-7. Opvallend genoeg gaat Schwöbel in dit verband wel in op de betekenis van Rahner, maar niet op die van Barth.

14 Zie de verantwoording in Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik I 1*, Zollikon/Zürich 1932, 316-320.

voor de feitelijke marginalisering van de westerse triniteitsleer.¹⁵ Befaamd werd zijn stelling, dat de meeste christenen in hun religieuze praktijk feitelijk monotheïsten zijn, en dat er in het grootste deel van onze stichtelijke lectuur dan ook niets zou hoeven te veranderen wanneer zou blijken dat de triniteitsleer achteraf gezien op een misverstand beruiste.¹⁶ Rahner weet deze marginalisering aan twee dingen. Allereerst was in de behandeling van de dogmatiek sinds Thomas van Aquino (in afwijking van Petrus Lombardus' *Sententiën*) het tractaat *De Deo trino* achter de verhandeling *De Deo uno* terechtgekomen. Dus pas nadat fundamenteel over bestaan en eigenschappen van de ene God gesproken was, kwam aan de orde dat deze God ook nog een keer *drieënig* is. Maar dan wordt de drieheid in God eerder een complicerende factor en een vreemde appendix, dan dat deze nog als constitutief kan gelden voor het christelijk spreken over God...

In de tweede plaats was in de inhoudelijke doordenking van de triniteitsleer de immanente triniteit sterk verzelfstandigd geraakt ten opzichte van de economische (= in de heilsgeschiedenis werkzame) triniteit. Daardoor werd de immanente triniteit het voorwerp van speculatieve beschouwingen, die niet of nauwelijks meer in verband stonden met de exegese van de Schrift. Rahner betreurt het (als rooms-katholiek theoloog!) dat dit terrein van de leer aangaande de immanente triniteit zich kennelijk aan het *sola Scriptura* had kunnen onttrekken. Temeer omdat daardoor de indruk werd gewekt, dat de *ware* God er nog weer heel anders uitziet dan de wijze waarop het evangelie Hem ons openbaart. Rahner wilde in deze situatie dan ook niet berusten. In §4 zullen we zijn voorstel tot vernieuwing van de triniteitsleer nader bezien. Hier gaat het erom, dat Rahner met zijn scherpe waarnemingen velen binnen en buiten zijn kerk overtuigde van de noodzaak tot nadere bezinning op de triniteitsleer.

2.3 Failliet van het filosofisch theïsme

Een derde factor die bijdroeg aan de renaissance van de triniteitsleer is gelegen in de godsdienstkritiek van de Verlichting, zoals die tot een hoogtepunt kwam in de negentiende eeuw. Deze maakte zich namelijk sterk tegen de achtergrond van het zogeheten filosofisch theïsme of deïsme, dat tijdens de Verlichting in de publieke sfeer geleidelijk aan de plaats van het specifiek christelijke geloof in God had ingenomen. Als gevolg van de ellende van de vele godsdienstoorlogen die Europa in de voorgaande eeuwen geteisterd

15 Opmerkelijk is nog dat tussen Barth en Rahner in, en vanuit Barth, de Amerikaanse theoloog Claude Welch de renaissance van de triniteitsleer reeds voorspelde, in zijn klassieker *In This Name. The Doctrine of the Trinity in Contemporary Theology*, New York 1952. Lovend over hem: Ted Peters, *GOD as Trinity. Relationality and Temporality in the Divine Life*, Louisville 1993, 9, 82-90, 226 ('a prophet').

16 K. Rahner, 'Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte', in: J. Feiner & M. Löhrer (Hrsg.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd.2, Einsiedeln 1967, 319v. Deze uitvoerige bijdrage van Rahner is overigens separaat in het Engels uitgegeven als *The Trinity* (New York 1970), en als zodanig nog altijd verkrijgbaar (herdruk 1997).

hadden, wilden velen in de zeventiende eeuw af van elkaar op basis van rivaliserende confessies bevechtende geloofsovertuigingen. Daarom zocht men naar een 'natuurlijke religie', niet gebaseerd op willekeurig geachte openbaringsclaims, maar op de menselijke natuur als zodanig, en daarom voluit redelijk. Sluitstuk van deze natuurlijke religie was het geloof in één hoogste wezen, dat wij God noemen. Met behulp van filosofische argumenten trachtte men nu dit geloof te rechtvaardigen (vandaar: *filosofisch* theïsme).

Het waren echter juist deze filosofische Godsbewijzen waarvan vervolgens Hume en vooral Kant de onhoudbaarheid aantoonde. In hun voetspoor kwamen andere critici (Feuerbach, Freud, Nietzsche) met alternatieve verklaringen voor de wijde verspreiding van het geloof in God. Doordat de kerk nu geleidelijk aan dit algemeen gedeelde geloof in God als het fundament (zoal niet de kern) van haar boodschap was gaan beschouwen, dreigde het filosofisch theïsme in zijn val het specifiek-christelijke geloof in God mee te slepen. Als gevolg van het filosofisch theïsme had de gedachte immers postgevat, dat *elk* geloof in God om aanvaardbaar te zijn met behulp van de rede bewezen moest kunnen worden. Dat het Evangelie, als het getuigenis aangaande een *gekruisigde* Christus, wel eens haaks zou kunnen staan op de eisen van deze rede, werd in dit klimaat niet meer overwogen.

In de loop van de *twintigste* eeuw zette zich echter het inzicht steeds verder door dat de godsdienstkritiek met het badwater van het filosofisch theïsme ook het kind van het christelijk geloof had weggegegooid. Terecht nam de Verlichting afscheid van de algemene God-zonder-Christus, maar ten onrechte heeft zij gedacht daarmee ook de gans andere, drieënige God van de Bijbel terzijde gesteld te hebben.¹⁷ Het is met name *Eberhard Jüngel* geweest die (in het voetspoor van zijn leermeester Barth) deze stelling op indrukwekkende wijze heeft uitgewerkt,¹⁸ terwijl van rooms-katholieke zijde Walter Kasper eveneens een trinitarische 'derde weg' tussen theïsme en atheïsme wees.¹⁹ Het zal duidelijk zijn dat – hoe men ook over de verhouding tussen filosofisch theïsme en christelijk Godsgeloof denkt – ook op deze wijze de triniteitsleer in haar grondleggende betekenis voor het christelijk geloof weer helder in het licht kwam te staan.

17 Schwöbel, 'Renaissance', 8v. Schwöbel wijst er overigens terecht op, dat het nog niet helemaal vanzelfsprekend is om de God van het filosofisch theïsme te beschouwen als geheel en al tegengesteld aan de drieënige God die christenen belijden (9).

18 Zie m.n. zijn *opus magnum: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie der Kreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977; maar vgl. ook reeds zijn *Gottes Sein ist im Werden* (Tübingen 1964), naderhand niet toevallig in het Engels vertaald als *The Doctrine of the Trinity* (Grand Rapids 1976).

19 Walter Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1995³ (1982), met als plechtig slotakkoord: 'Angesichts der radikalen Infragestellung des christlichen Glaubens hilft ein schwächerer, allgemeiner und vager Theismus nicht weiter, sondern nur das entschiedene Zeugnis vom lebendiger Gott der Geschichte, der sich durch Jesus Christus im Heiligen Geist konkret erschlossen hat' (382, curs. door de auteur). Vgl. in ons taalgebied over dezelfde problematiek, maar dan vanuit filosofische invalshoek: Theo de Boer, *De God van de filosofen en de God van Pascal*, Zoetermeer 1989.

2.4 Toegenomen gevoeligheid voor doorwerking van Godsbeelden

In de vierde plaats wijst Schwöbel op nog een andere ontwikkeling: onze toegenomen gevoeligheid voor de wisselwerking tussen onze theologie – en dan in het bijzonder ons denken over God – en onze mens- en maatschappijvisie. Het besef van deze wisselwerking ligt op zichzelf diep verankerd in de christelijke traditie, en is niet voor niets reeds door Calvijn tot de inzet van diens *Institutie* gemaakt: Godskennis en zelfkennis veronderstellen en beïnvloeden elkaar over en weer.²⁰ Maar in het midden van de jaren dertig van de vorige eeuw kwam de vraag op, wat dit concreet betekende voor trinitarische en niet-trinitarische concepties van God. Hebben beide niet een geheel verschillende invloed op de wijze waarop wij aankijken tegen mens en samenleving?

Wat de *samenleving* betreft werd op dit punt in een politiek gespannen situatie nadrukkelijk stelling genomen door de Duitse theoloog Erik Peterson (1890-1960), een denker voor wie vandaag een toenemende belangstelling bestaat. In zijn historisch grondig onderbouwde geschrift *Monotheismus als politisches Problem*²¹ betoogde Peterson, dat Eusebius van Caesarea en na hem de ariaanse hoftheologen het christelijk monotheïsme tot theologische fundering maakten van de alleenheerschappij van de Romeinse keizer: zoals er maar één God is in de hemel, zo is er ook maar één legitieme monarch op aarde aan wie allen zich hebben te onderwerpen: de Romeinse keizer... Het zal duidelijk zijn dat deze theologische gedachtegang in Duitsland tijdens het interbellum met graagte opgepakt werd (o.a. door de bekende staatsrechtsgeleerde Carl Schmitt), en toegepast op het nationaal-socialisme met zijn ene *Führer*. Peterson stelt hier nu tegenover, dat voor een christen alleen het geloof in de *drieënige* God de grond kan zijn van diens politieke handelen. En juist *dit* geloof maakt elke parallel met c.q. theologische rechtvaardiging van een politieke alleenheerschappij onmogelijk. De unieke heerschappij van de drie-ene God heeft namelijk geen analogie op aarde. Peterson zag dan ook de vroegkerkelijke uitwerking van het trinitarisch dogma als de doodsteek voor de monotheïstische politieke theologie. Zijns inziens waren het vooral de Cappadocische kerkvaders die in de vierde eeuw een trinitarische kritiek ontwierpen op de verbinding tussen de christelijke theologie en het Imperium Romanum.²² In het voetspoor van Peterson zou Moltmann later komen tot een nog veel breder uitgewerkt pleidooi voor een voluit trinitarische theologie, in de hoop zo de verbinding tussen christendom en hiërarchisch monarchianisme alle theologische wind uit de zeilen te nemen.²³

20 Calvijn, *Institutie* I 1, §1 en 2.

21 Leipzig 1935; recent heruitgegeven in deel 1 van B. Nichtweiss (Hrsg.), *E. Peterson. Ausgewählte Schriften*, Würzburg 1994, 23-83. Vgl. over Peterson en de monotheïsme-discussie als geheel ook Kune Biezeveld, 'Belijdende theologie en polyfonie: een noodzakelijk bondgenootschap', in: H.J. Adriaanse (red.), *Tweestromenland*, Leuven 2001, 53-88, m.n. 67-70.

22 Peterson, *Monotheismus*, 57 (uitgave 1994). Cf. C. Schwöbel, 'Radical Monotheism and the Trinity', *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 43 (2001), 55-57.

23 J. Moltmann, *Trinität und Reich* ^v*Zur Gotteslehre*, München 1980.

Wat betreft de visie op de *mens* als spiegel van de leer over God kwam de vraag op, of er niet een verband bestaat tussen het niet-trinitarische beeld van God als een enkelvoudig geestelijk subject en de klassieke bepaling van de mens als op zichzelf bestaande rationele substantie²⁴ – als onafhankelijk individu dus. Maar zou het dan geen verschil maken, wanneer we het authentiek-christelijke geloof in de drieënige God als drie personen in een volmaakte gemeenschap van liefdevolle verbondenheid serieus namen in zijn consequenties voor de antropologie! Zou dat geen breuk betekenen met het westerse individualisme, en leiden tot een verstaan van de mens niet als onafhankelijk subject, maar als een fundamenteel *relationeel* wezen, van meet af aan levend in en bepaald door relaties met andere mensen? Hoe dat ook zij, het toegenomen bewustzijn van het feit dat onze theologische voorstellingen nooit onschuldig zijn, maar altijd samenhangen met en invloed hebben op onze visies op mens en maatschappij, heeft zeker bijgedragen aan de opmerkelijke nieuwe belangstelling voor de triniteitsleer.²⁵

3. Grondtrekken van de trinitarische renaissance

Wanneer we nu, voortbouwend op de vorige sectie, enkele min of meer beeldbepalende karakteristieken van de huidige herleving van de triniteitsleer c.q. trinitarische theologie proberen te tekenen, vragen in elk geval drie aspecten die men telkens (in wisselende configuraties) ziet terugkeren de aandacht. Allereerst is dat een hernieuwd zicht op waar het in de triniteitsleer van huis uit ook al weer om was begonnen: niet om abstracte speculatie, maar om een recht doen aan de fundamentele ervaring van het christelijk geloof dat we in Jezus Christus en zijn verschijning op aarde voluit met God van doen hebben. In de tweede plaats is er de overtuiging, dat de triniteitsleer tot een rehabilitatie leidt van het relatiebegrip: Als God in zichzelf relationeel is, dan ligt relationaliteit aan de basis van het bestaan, en is ook ons mens-zijn er fundamenteel door gekwalificeerd. Daarmee legt de triniteitsleer springstof onder individualistische én collectivistische levensbeschouwingen. Met name de Cappadocische kerkvaders valt in dit opzicht veel lof ten deel, omdat zij reeds een belangrijke aanzet voor een voluit relationele triniteitsleer gaven. Deze aanzet wordt nu van diverse kanten dankbaar aangegrepen voor nieuwe uitwerkingen. En ten derde is er (zo waar met verlossing en dankbaarheid ook altijd ellendekennis gepaard gaat) een poging om in het reine te komen met het feit dat dit accent in de westerse kerk- en theologiegeschiedenis op de een of andere manier buiten beeld is geraakt. Daardoor heeft de triniteitsleer zich in het westen immers niet zo krachtig ontwikkeld als gekund had. Laten we deze grondtrekken één voor één nader bezien.

24 Vgl. Boëthius' invloedrijke definitie van het persoonsbegrip: 'persona est naturae rationalis individua substantia', *Liber de persona et duabus naturis* 3 (PL 64, 1343 c - 1345 b).

25 Vgl. Schwöbel, 'Renaissance', 9-11.

3.1 'Heimhohlung' van de triniteitsleer in de soteriologie

De triniteitsleer hangt goed beschouwd al in de lucht zodra in het evangelie duidelijk wordt dat we in Jezus van Nazareth te maken hebben met *Immanuel*: God met ons. Zij komt nergens anders uit op dan uit de soteriologie. Wanneer blijkt het Oude Testament in God en in God alleen ons heil gelegen is, terwijl het Nieuwe Testament ons verkondigt dat dat heil door Jezus Christus tot stand komt, dan ligt daar al in opgesloten dat Jezus en God onmogelijk los van elkaar gedacht kunnen worden. Integendeel, in Jezus van Nazareth komt de enige ware God tot ons, en brengt Hij ons heil tot stand. Zoals Ted Peters, een bekwaam Amerikaans-luthers popularisator van de trinitarische renaissance, het verwoordt:

The driving force of this [trinitarian] concern is the assumption that God and God alone is able to accomplish full reconciliation between Godself and the fallen creation. *No one less than God can do this*. Yet (...) the New Testament identifies Jesus Christ as the reconciling one. How then should we understand Jesus' relationship to divinity? These are the basic questions to which the idea of the Trinity is a proposed answer.²⁶

Het geloof in de eenheid van Jezus met God ontleen wij volgens het Nieuwe Testament echter niet aan ons eigen inzicht. Ook daarachter staat niemand minder dan God Zelf, wiens Geest ons laat zien wat anders onopgemerkt zou blijven. Maar dan behoort ook die Geest wezenlijk tot God – want *heel* ons heil wordt door God gewerkt.

Kortom, de triniteitsleer is niet gefundeerd op een handvol trinitarische of triadische teksten (die alle eventueel ook nog weer anders uitgelegd kunnen worden), maar op wat we zouden kunnen noemen de dieptestructuur van het nieuwtestamentisch getuigenis.²⁷

26 Peters, *GOD as Trinity*, 18 (curs. van mij, GvdB). M.n. de hoofdstukken 2 en 3 van deze studie (p.27-145) bieden een zeer informatieve samenvatting van wat er de laatste halve eeuw rondom de triniteitsleer aan de orde is.

27 We laten het *Oude Testament* hier korthedshalve buiten beschouwing, maar tekenen wel aan dat vertegenwoordigers van de trinitarische renaissance doorgaans daarin reeds de diepste wortels van de triniteitsleer localiseren. Ook hier gaat het dan niet (zoals in de traditionele opvatting) om afzonderlijke bijbelteksten (Gen.1:26 etc.), maar om de identiteit van Israëls Schepper en Verlosser. Zo bijv. Robert Jenson, 'The Triune God', in: Carl E. Braaten & Robert W. Jenson (eds.), *Christian Dogmatics*, Philadelphia 1984, 102-105; Gerald O'Collins, *The Tripersonal God. Understanding and Interpreting the Trinity*, Londen 1999, 11-34, denkt meer vanuit de hypostasen Woord, Wijsheid en Geest. M. Oeming, 'Vestigia Trinitatis? Vorahnung der Trinität im Alten Testament', *Glaube und Lernen* 17 (2002), 41-54 vanuit de pluraliteit van Gods handelen in het OT.

Die dieptestructuur laat zich aanduiden als 'proto-trinitarisch'²⁸: de triniteitsleer treft men niet in uitgewerkte vorm in het Nieuwe Testament aan, maar blijkt uiteindelijk wel de enige manier om in ons denken recht te doen aan het geheel ervan. Het Nieuwe Testament getuigt immers van de grondervaring, dat God de Vader in zijn Zoon Jezus Christus niet iets, maar *zichzelf* en Zijn gemeenschap aan de mens schenkt, en dat Hij ons door zijn Geest in die gemeenschap laat delen. En wanneer God zich op deze wijze toont zoals Hij werkelijk is, dan *is* deze God dus ook in zichzelf onderscheiden als Vader, Zoon en Geest.²⁹

De gedachte aan een drie-ene God valt ons dus in vanuit de *heilsgeschiedenis*. Daarom moeten we de triniteitsleer ook altijd bij de zogeheten *economische* triniteit inzetten. Beginnen we bij de immanente triniteit, dan verliezen we ons al gauw in mathematisch aandoende speculaties. Zetten we echter bij de economische triniteit in, dan dringt zich van daaruit de immanente triniteit aan ons op – en wel als identiek met de economische (er zijn geen twee triniteiten!). God is immers niet anders en geen ander dan zoals Hij zich aan ons bekendmaakt. Zoals Hij in Christus en door de Geest zijn hart voor ons mensen opent, zo *is* Hij ook werkelijk.

Het zijn deze beseffen die momenteel leiden tot een 'terugplaatsing' van de triniteitsleer in haar oorspronkelijke ontstaansbodem: de soteriologie. Parallel aan discussies over de *Heimholung Jesu* in de christologie zouden we kunnen spreken over een *Heimholung* van de triniteitsleer. Want haar oorspronkelijke bedoeling was geen ander dan recht te doen aan de heilsgeschiedenis en de wijze waarop de bijbel daarover spreekt.

De triniteitsleer kreeg haar orthodoxe gestalte in Nicea (325) en Constantinopel (381) vooral, doordat duidelijk werd dat de alternatieven in dit cruciale opzicht zonder uitzondering in gebreke bleven. Het *tritheïsme* was sinds Marcion sowieso geen optie meer, vanwege de beleden eenheid van Oude en Nieuwe Testament en de band van de kerk met Israël (evenals, moeten we eerlijkheidshalve toevoegen, met het monisme van de neoplatonische filosofie). Het *modalisme* c.q. sabellianisme bewaakte wel streng de eenheid, maar zag de ware God schuilgaan achter de temporele en wisselende gestalten die deze aannam in Vader, Zoon en Geest. Dan weten we nog niet waar we met God aan toe zijn – nog afgezien van het feit dat het modalisme ook geen recht kan doen aan de voluit persoonlijke verhouding tussen Jezus en de Vader zoals de evangelieën die teke-

28 Christoph Schwöbel, 'God is liefde. Het model van de liefde en de triniteit', in: Luco J. van den Brom (red.), *De liefde bevraagd. Discussies over het boek Liefde van God en mens van Vincent Brümmer*, Kampen 1997, 81. Schwöbel illustreert deze these aan de hand van een exegese van 1 Joh.4:7-21 (79-81). Vgl. ook zijn 'Christology and Trinitarian Thought', in: Schwöbel (ed.), *Trinitarian Theology Today*, 127 (Duitse bewerking in *Gott in Beziehung*, 257-291).

29 G. Greshake, *An den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen*, Freiburg 2000³ (1996), 16v. Vgl. ook E. Maurer, 'Tendenzen neuerer Trinitätslehre', *Verkündigung und Forschung* 39 (1994), 3-24, die erop wijst dat de heilshistorische herijking van de triniteitsleer de vraag naar de intra-trinitarische verhoudingen (c.q. de 'immanente triniteit') niet overbodig maakt.

nen. En het *subordinatianisme*, bijvoorbeeld bij Origenes, maar duidelijker nog in het arianisme, leidde uiteindelijk tot hetzelfde probleem: als God niet wezenlijk één is met Jezus van Nazareth, de Gekruisigde en Opgestane, dan ontgaat ons nóg het zicht op wie God in wezen is. Achter het evangelie blijft dan al gauw de schaduw van de afstandelijke, onbewogen God van Aristoteles schuilgaan. Bovendien zijn we dan voor onze verlossing niet van God, maar (in elk geval in het arianisme) van een scheepsel afhankelijk – terwijl het scheepsel zichzelf nu juist niet *kan* verlossen. Verlossing ontstaat niet door de beweging van beneden naar boven, maar door die van boven naar beneden. Het is vanuit deze overtuiging dat vooral Athanasius vasthoudend opkwam voor de godheid van de Zoon en later ook van de Geest, daarmee het zo vanzelfsprekende platonisme van vele christelijke tijdgenoten doorbrekend.³⁰

Scherper dan voorheen ziet men vandaag, hoe het 'wezenséén' van Vader en Zoon dat Athanasius vanuit Nicea verdedigde een hefboom vormde waarmee het Grieks-hellenistische denken van die tijd uit haar voegen werd gelicht. Niet allerlei intermediaire halfgoden of supermensen delen in meer of mindere mate in het goddelijke (zoals in vele bestaande midden- en neo-platoonse voorstellingen), maar slechts de mensgeworden Zoon deelt volkomen in het ongeschapen wezen van God. In het verlengde hiervan betekende de triniteitsleer, wel verre van een product van het Griekse denken te zijn – ondanks, maar misschien ook wel juist dóór (!) de overname van het Griekse begrippenmateriaal – een fundamentele breuk met de hellenistische wereldbeschouwing. Niet het Ene is goddelijk (Parmenides, Plato), ook niet het vele (Heraclitus), maar de drie-ene God-in-gemeenschap: Vader, Zoon en Geest.³¹ Het hoogste Zijn is niet één statisch blok graniet, geen 'ontzagwekkend ijskristal'³² en ook geen verwarrende veelheid, maar een levende gemeenschap (*communio*) van drie goddelijke personen. Dat mag inderdaad een 'Revolution im Seinsverständnis' heten.³³

3.2 Relationaliteit en de herontdekking van de Cappadocische triniteitsleer

Daarmee raken we al aan een tweede grondtrek van de trinitarische renaissance, te weten de ontdekking van *relationaliteit* als een door en door christelijke categorie. Deze

30 Zie hierover recent nog E.P. Meijering, *God Christus Heilige Geest. Achtergrond en bedoeling van de leer van de drieëenheid*, Amsterdam 2002, 149-162.

31 In een fascinerende analyse van de moderniteit ziet Colin Gunton, *The One, the Three and the Many*, Cambridge 1993, het verstrikt raken in de heen-en-weer-beweging van het ene naar het vele (van individualisme naar collectivisme en weer terug etc.) als de grondkwaal die onze cultuur geërfd heeft van de klassieke oudheid nadat zij in de Verlichting de drieënige God buiten de deur zette...

32 Berkhof, *Christelijk geloof*, 145.

33 Greshake, *An den drei-einen Gott glauben*, 24-28, die eraan toevoegt: 'Diese Einsicht [n. dat het hoogste zijn niet statisch maar relationeel bepaald is] aber war so neu, so erstaunlich und unerwartet, dass sie sich erst allmählich im christlichen Glauben durchsetzen (...) konnte' (28).

ontdekking vond vooral plaats door een hernieuwde kennismaking met de oosterse triniteitsleer. Het was namelijk juist in het oosten dat men niet vanuit het wezen c.q. de ene substantie de drie personen van God een plaats probeerde te geven, maar juist omgekeerd het uitgangspunt nam in de drie personen in hun onderlinge relaties. Sinds Théodore de Régnon dit verschil tussen west en oost ontdekte (overigens zonder zelf nadrukkelijk voor de ene of de andere zijde te kiezen)³⁴, is er al heel wat over te doen geweest. De triniteitsleer van de Cappadocische vaders is uiterst complex, en nog altijd wordt getracht het verschil tussen oost en west in vormgeving van de triniteitsleer sterk te relativiseren, of te ontkennen dat er van een min of meer *einheitliche* Cappadocische triniteitsleer sprake was.³⁵ Het laatste woord is over deze dogmahistorische kwesties nog niet gezegd. Vooralsnog houden we het erop, dat over de Cappadocische triniteitsleer wel méér gezegd kan en moet worden dan tot dusver veelal gebeurde bij hen die gegrepen waren door *Entdeckerfreude*, maar dat daarmee het door De Régnon geconstateerde structuurverschil nog niet zomaar wegvalt.³⁶

Ook al gaat de trinitarische renaissance terug op een wat selectieve omgang met de Cappadocische vaders, dan nog raakt deze selectie een cruciaal punt: *de Cappadociërs beschouwden het relatie-begrip als wezenlijk voor God*. De geniale greep van Basilius van Caesarea, Gregorius van Nyssa en Gregorius van Nazianze is geweest, dat zij het wezen van God niet langer zochten *achter* de drie afzonderlijke personen (zodat er altijd een autarke, ongerelateerde substantie op de achtergrond blijft staan), maar precies *in* de onderlinge relaties tussen de drie personen.³⁷ Daartoe onderscheidde zij voor het eerst helder tussen de beide tot dusver min of meer promiscue gebruikte termen *hypostasis*

34 Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, Paris 1892-1898, m.n. dl.I, 335-340. Vgl. Kasper, *Gott Jesu Christi*, 361.

35 Zie hierover Christoph Marksches, 'Gibt es eine einheitliche "kappadozische Trinitätstheologie"?' in: id., *Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 2000, 196-237 (die de vraag positief beantwoordt); verder M.R. Barnes, 'De Régnon Reconsidered', *Augustinian Studies* 26 (1995), 51-79; en een recent aan Gregorius van Nyssa gewijd themanummer van het tijdschrift *Modern Theology* 18.4 (2002), met een introductie waarin Sarah Coakley 'The End of the "De Régnon" Paradigm' maar vast aankondigt (432). Het feit dat men de krachten verenigt om dit 'paradigma' te bestrijden geeft al aan, hoe breed geaccepteerd het intussen is geworden.

36 Over de Cappadocische triniteitsleer wordt over enige tijd een proefschrift verwacht van A.C. Meesters (Groningen). Schrijver dezes is drs. Meesters erkentelijk voor zijn terzake kundige opmerkingen bij een eerdere versie van dit artikel.

37 M.i. ten onrechte stelt A. van de Beek, dat men de Cappadociërs ook zo kan uitleggen, dat het gemeenschappelijke wezen van God 'een soort vierde hypostase, achter de drie personen van de Drieheid' wordt. Dat miskent precies het punt waar het hen (in hun afweer van het modalisme) om begonnen was. Iets anders is dat ze in hun strijd tegen het rationalistische Eunomianisme de onbegrijpelijkheid van Gods wezen gingen accentueren, en dat dit apofatische accent sterk doorgewerkt heeft in de oosterse orthodoxie. Vgl. A. van de Beek, *Jezus Kurios*, Kampen 1998, 62.

(persoon) en *ousia* (wezen). Het eerste begrip werd bij hen het uitgangspunt: de afzonderlijke personen in God zijn niet zomaar maskers (*prosopa*) of afgeleide verschijningsvormen, maar 'echte' en onderling gelijkwaardige personen. En de goddelijke *ousia* wordt gevormd door deze drie *hypostaseis* in hun eeuwige onderlinge relaties, welke dus constitutief (en niet bijkomstig) zijn voor God. 'Zu sein bedeutet für Gott, Vater, Sohn und Geist zu sein. Sein ist darum immer relational verfaßt'.³⁸ Daarmee was enerzijds het gevaar van modalisme bezworen (vanuit een vooropgesteld *ousia*-begrip konden de hypostasen nog slechts secundaire verschijningsvormen zijn), anderzijds dat van subordinatianisme (vanuit de identificatie van *ousia* en *hypostasis* moet men haast wel een rangorde tussen de personen aanbrengen wil men thritheïsme vermijden). Om echt christelijk over God te spreken dienen we bij de *hypostaseis* in te zetten: de volheid en de eenheid van de godheid bevindt zich nergens anders dan in de gemeenschap van de drie afzonderlijke personen: Vader, Zoon en Geest.

De Cappadociërs konden deze vernieuwing aanbrengen, doordat Athanasius daar op zeker moment in de nasleep van het concilie van Nicea ruimte voor geboden had. Men hoeft, aldus Athanasius in een verzoeningsgezinde inbreng op de door hem voorgezeten synode van Alexandrië (362)³⁹, Vader en Zoon niet op te vatten als één een dezelfde hypostase – een opvatting die Athanasius zelf wél toegedaan was, omdat ze elke mogelijkheid van subordinatianisme bij de wortel afsneed. Ook het spreken over drie hypostasen (zoals Origenes al gedaan had) acht Athanasius verenigbaar met het *homoousios* van Nicea, mits men zulk spreken maar niet subordinatiaans gaat invullen. Men hoeft het dus niet per se zo te zien, dat Vader en Zoon één 'individu' vormen (een crux voor het denken!), maar mag hen opvatten als twee 'individuen' van hetzelfde wezen. Het zal duidelijk zijn dat in dit zogeheten 'nieuw-nicenisme'⁴⁰ voor de Cappadociërs een belangrijk aangrijpingspunt lag, om Vader, Zoon én Geest als afzonderlijke personen te denken.⁴¹

38 Schwöbel, 'Christologie und trinitarische Theologie', in: id., *Gott in Beziehung*, 277.

39 Athanasius, *Tomus ad Antiochenos* 5 (PG 26, 800v.). Het belang van deze inbreng wordt de laatste tijd steeds sterker gezien: Christoph Marksches, "...et tamen non tres Dii, sed unus Deus..." Zum Stand der Erforschung der altkirchlichen Trinitätstheologie', in: id., *Alta Trinità Beata*, 304, spreekt over een beslissende koerswijziging ('entscheidende Weichenstellung') bij Athanasius c.s. Vgl. ook Kelly, *Early Christian Doctrines*, Londen 1977⁵, 253-255, en Van de Beek, *Jezus Kurios*, 36, die overigens vanuit zijn eigen christologische conceptie minder goed uit de voeten kan met deze verschuiving bij Athanasius (70).

40 Zie over die term het opstel 'Was ist lateinischer "Neunizänismus"?' in: Chr. Marksches, *Alta Trinità beata*, 238-264. De visie van oudere dogmahistorici (Zahn, Von Harnack, Seeberg) dat het hierbij ging om een gewijzigde interpretatie van het niceense *homoousios* (nl. in de zin van homoi-ousios: wezensgelijk i.p.v. wezenseen) wordt inmiddels algemeen als onjuist en achterhaald beschouwd (239v.; grensverleggend in dit opzicht was: A.M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen 1965, zie m.n. 270-293).

41 Marksches, *Alta Trinità Beata* (= 'hoog gezegende Triniteit', naar een oude Italiaanse hymne), 306.

De Cappadociërs konden dan ook sociale metaforen gebruiken om de triniteit te verduidelijken: Vader, Zoon en Geest zijn als drie leden van één familie. Toch kan men hen geen sociale, naar het tritheïsme neigende triniteitsleer toeschrijven. Allereerst zijn de sociale analogieën daarvoor te weinig prominent, ze hebben een plaats naast vele andere. Vervolgens benadrukken de Cappadociërs voortdurend de disanalogie: er is geen mogelijkheid van een wilsconflict zoals bij menselijke personen, er is immers een eenheid in liefde, wijsheid, goedheid en macht etc. Belangrijker nog is echter dat in de derde plaats de drie goddelijke personen hun identiteit niet zoals menselijke personen ontlenen aan bepaalde individuele eigenschappen, maar aan hun onderlinge relaties. *Zij kunnen dus nooit los van elkaar gedacht worden. Ze zijn verbonden in een onverbrekelijke gemeenschap (koinonia): de Vader wordt daarbij bepaald door diens ongewordenheid (agennesia), de Zoon door zijn verwekt-zijn (gennesia) door de Vader, en de Geest door diens uitgang uit de Vader (ekporeusis).*⁴²

Problematisch is hier wel de aanduiding *agennesia* als eigenheid van de Vader, omdat deze 'oorsprongsloosheid' juist ongerelateerdheid veronderstelt.⁴³ Daarmee stuiten we op een trek in de Cappadocische triniteitsleer waar men vandaag veelal minder goed mee uit de voeten kan, namelijk het accent op de Vader als enige bron van de godheid: de Vader verleent de Zoon en de Geest hun godheid en hun eenheid met Hem, en alleen de Vader is dus zonder oorsprong. Op deze wijze trachten de Cappadociërs de eenheid van God ook ontologisch te 'redden', maar wekken ze wel de indruk inconsistent te worden, omdat hier het subordinatianisme dat door de voorkeur is uitgezet door de achterkeur weer binnengehaald lijkt te worden. Deze en andere complicaties nemen echter de grote verdienste van de Cappadociërs niet weg: het voor het eerst in de geschiedenis zich een weg banen van een statisch substantie-denken naar een voluit relationele ontologie. Relationaliteit is voor God niet iets bijkomstigs, integendeel: God doet niets vreemds wanneer Hij gemeenschap zoekt met de mens. Hij is immers in zichzelf een gemeenschap van door liefde bepaalde relaties. Zijn is voor Hem wezenlijk zijn-in-gemeenschap.⁴⁴ En wanneer God als het 'hoogste zijn' relationeel bepaald is, zou dat dan geen consequenties moeten hebben voor de wijze waarop we aankijken tegen ons mens-zijn en de ordening van onze samenleving?

42 Deze termen zijn van Gregorius van Nazianze, bij de andere Cappadociërs treft men variaties erop aan.

43 Vgl. Kasper, *Gott Jesu Christi*, 344. Athanasius, *Contra Arianos* 1, 29, zag hier scherper door de persoonsbepalende eigenschap van de Vader precies in diens vader-zijn te situeren; vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie* 1, Göttingen 1988, 304v.

44 Vgl. het invloedrijke werk van de in Engeland gevormde oosters-orthodoxe theoloog John D. Zizioulas (momenteel metropolietaal van Pergamum), bijv. zijn 'The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution', in: Schwöbel (ed.), *Trinitarian Theology Today*, 44-60, en de daaraan ten grondslag liggende monografie *Being as Communion*, New York 1985, met een brede uitwerking van de antropologische en ecclesiologische implicaties.

In elk geval is er een brede consensus dat de triniteitsleer ons leert om God *relatieve* te denken. De triniteitsleer legt dan ook springstof onder elke Grieks-filosofische metafysica die slechts in termen van op zichzelf bestaande monadische substanties en essenties kan denken. Het beginsel (de *archè*) van alles is niet een ongerelateerde enkelvoudige substantie, maar een gemeenschap van drie personen. 'Persoon' en 'relatie' zijn dan ook de fundamentele ontologische categorieën voor het christelijk geloof. Het is opmerkelijk dat het belang van dit Cappadocische inzicht over het hele spectrum van de hedendaagse trinitarische theologie erkend en gedeeld wordt.⁴⁵ Daar komt bij dat de Cappadocische zienswijze, doordat deze niet van het wezen Gods maar van de concrete personen uitgaat, 'der konkret-heilsgeschiedtlichen Sprech- und Denkweise der Bibel näher steht'.⁴⁶ Ook in het Nieuwe Testament is de Vader immers een andere persoon dan de Zoon, terwijl de Geest nog weer een 'andere *paraklètos*' is. Het is dan ook geen wonder dat vandaag de dag ook *gereformeerde* theologen die door de trinitarische renaissance zijn gegrepen, vanuit het *sola Scriptura* in de door de Cappadociërs uitgezette lijn verder denken.⁴⁷

3.3 Kritische confrontatie met de westerse traditie

De positieve herwaardering van de oosterse triniteitsleer heeft intussen ook een keerzijde, die we kunnen beschouwen als de derde grondtrek van de huidige trinitarische renaissance: een kritische herwaardering van de eigen westerse traditie. Want hoe valt de trinitarische vergetelheid in het westen te verklaren, en wat waren precies haar gevolgen? Een dergelijke kritische bejegening komt men inderdaad bij vele vertegenwoordigers van de trinitarische renaissance tegen, maar zij wordt wel op zeer uiteenlopende wijze ingezet en toegespitst. Achtereenvolgens zullen we zien hoe zij zich richt op Thomas van Aquino, op het concilie van Nicea, op Augustinus, en op zeventiende eeuwse door het rationalisme beïnvloede theologen. Ook hier blijkt het één van de moeilijkste taken om zich op de juiste manier te verhouden tot de eigen traditie. Zoals je intuïtief de neiging kunt hebben eigen kinderen voor te trekken boven die van anderen, maar wanneer je voor die neiging op je hoede wilt zijn gemakkelijk in de tegenovergestelde valkuil kunt terechtkomen, zo is het ook moeilijk de goede middenweg te vinden tussen

45 Zo terecht David S. Cunningham, *These Three Are One. The Practice of Trinitarian Theology*, Oxford 1998, 26, die ter illustratie vergelijkbare citaten geeft van o.m. de behoudende lutheraan Robert Jenson en de feministische theologe Elisabeth Johnson – normaal gesproken elkaars natuurlijke tegenvoeters.

46 Kasper, *Gott Jesu Christi*, 343.

47 Het sterkste mij bekende voorbeeld hiervan is Cornelius Plantinga, Jr., 'Social Trinity and Tritheism', in: C. Plantinga & R.J. Feenstra (eds.), *Trinity, Incarnation, and Atonement*, Notre Dame 1989, 21-47. Plantinga verdedigt hier een voluit sociale triniteitsleer, maar tracht deze meer dan Moltmann deed bijbels-theologisch te onderbouwen, want: 'A person who extrapolated from Hebrews, Paul and John would naturally develop a social theory of the Trinity' (27).

('roomse') verabsolutering van de eigen traditie enerzijds en ('doperse') onderwaardering ervan anderzijds.

Karl Rahner kwam *mirabile dictu* misschien gevaarlijk dicht in de buurt van het laatste, door zoals we zagen de grondlegger van zijn eigen theologische traditie, *Thomas van Aquino*, aan te wijzen als voornaamste oorzaak van de problemen. Want ook al had diens beslissing om éérst over God op zichzelf te spreken en pas daarna over de drieënige God natuurlijk verregaande consequenties, toch is daarmee bepaald nog niet alles gezegd over de inhoud van zijn triniteitsleer. Andere katholieke theologen zijn dan ook veel milder jegens Thomas. Volgens Walter Kasper bijvoorbeeld staat de wijze waarop Thomas de goddelijke personen opvat niet ver af van de wijze waarop dat in de oosters-cappadocische denkwijze gebeurt.⁴⁸

In het voetspoor van Rahner gingen nogal wat rooms-katholieke theologen zich intensiever met de triniteitsleer bezighouden.⁴⁹ Eén van de meest invloedrijke onder hen was de jong overleden Amerikaanse Catherine LaCugna (1953-1997). LaCugna zocht het punt waarop een foute wissel genomen werd nog veel verder terug, te weten reeds bij het *concilie van Nicea* (325).⁵⁰ Daar zouden we namelijk voor het eerst, zij het nog impliciet, een scheiding aantreffen tussen het spreken over de heilseconomie enerzijds en intra-trinitarische speculaties anderzijds. Opmerkelijk is dat LaCugna zich in dit verband ook kritisch verhoudt tot de Cappadociërs, omdat die (naast alle goeds dat zij ook wel erkent) de fixatie op de immanente triniteit toch verder in de hand gewerkt zouden hebben. In haar termen: de *theologia* kwam meer en meer los te staan van de *economia*. Voorafgaande aan Nicea zou er daarentegen juist sprake geweest zijn van een soort paradijstoestand, waarin nog wel strikt vanuit de in de heilsgeschiedenis geopenbaarde triniteit over Gods wezen werd gesproken.

Deze voorstelling van zaken doet echter geen recht aan de meer gecompliceerde werkelijkheid. Immers, ook vóór Nicea (bijv. bij Origenes) vinden we al gedachten over de eeuwige relaties tussen Vader en Zoon onder afzien van het heilsgesbeuren. Men kan zelfs betogen, dat hiervan al enige sprake is in de hoge christologieën van het NT: Johannes 1, Kolossenzen 1, Hebreeën 1 etc.⁵¹ Omgekeerd is ook de stelling dat de triniteitsleer sinds Nicea gedurende anderhalf millennium beperkt werd tot bespiegelingen over de immanente triniteit⁵² te zwart-wit. Iemand als Augustinus besteedde bijvoorbeeld wel degelijk aandacht aan de verworteling ervan in de heilsgeschiedenis.

Nog veel sterker lopen de meningen intussen uiteen juist over deze *Augustinus*. Vast staat dat Augustinus met zijn monumentale *De Trinitate*, waaraan hij vele jaren gewerkt

48 Kasper, *Gott Jesu Christi*, 344; Kasper oordeelt negatiever over Anselmus, die volgens hem in modalistisch vaarwater dreigt terecht te komen.

49 Voor een overzicht van de uiteenlopende wijze waarop dat bij een vijftal hedendaagse r.k. theologen gebeurt, zie Anne Hunt, *What Are They Saying about the Trinity?*, New York 1998.

50 Vgl. haar *God for Us. The Trinity and Christian Life*, San Francisco 1991; zie bijv. 42v.

51 Vgl. voor deze kritiek David S. Cunningham, 'Trinitarian Theology since 1990', *Reviews in Religion and Theology* 2 (1995), 13.

52 LaCugna, *God for Us*, 217.

heeft, een nauwelijks te overschatten invloed uitoefende op de verdere ontwikkeling van de triniteitsleer in het westen. Men kan zelfs met Schwöbel stellen, dat het nauwelijks overdreven is om in die hele verdere ontwikkeling tot in de twintigste eeuw toe niet veel meer te zien dan een serie voetnoten bij Augustinus.⁵³ Het is vooral de onlangs plotseling overleden Londense dogmaticus Colin Gunton geweest, aan wiens herinnering we dit artikel opdragen⁵⁴, die tot een zeer kritisch oordeel over de triniteitsleer van Augustinus kwam.⁵⁵ De door hem uitgeoefende kritiek wordt door geestverwanten enigszins gemiti-geerd,⁵⁶ maar resoneert als zodanig toch wel sterk in de hedendaagse literatuur. Recent werd ze nog nadrukkelijk bestreden door de Amerikaanse patristicus Michel Barnes, die momenteel een monografie over Augustinus' triniteitsleer voorbereidt.⁵⁷

Duidelijk is echter wel dat Augustinus in zijn triniteitsleer, ongetwijfeld mede onder invloed van het neo-platonisme, vanuit het éne wezen van God dacht, en van daaruit moeite had met het plaatsnemen van de drie personen. Expliciet geeft hij aan niet precies te weten wat hij zich bij dit begrip 'personen' moet voorstellen – veelmeer dan de eenheid is dus de drieheid voor hem het eigenlijke mysterie. Weliswaar denkt ook Augustinus zich deze drieheid in termen van relaties en relationaliteit. Maar het wezen van God bestáát daar niet in, het gaat daar op een bepaalde manier toch nog weer achter (of onder) schuil: de 'ontdekking' van de Cappadociërs heeft Augustinus dus niet opgepakt.⁵⁸ Augustinus tracht dan over de verhouding tussen de eenheid en drieheid tot meer klaarheid te komen met behulp van zijn fameuze psychologische analogieën: Vader, Zoon en Geest verhouden zich als geest, kennis en liefde, of als geheugen, inzicht en wil etc. in de éne menselijke ziel.⁵⁹ Ook hier blijft de nadruk dus vallen op het éne subject,

53 Schwöbel, 'Renaissance' 4v.

54 Vgl. over hem de rubriek 'Reflexen', *Theologia Reformata* 45 (2002), 271-273.

55 Zie m.n. zijn belangrijke opstel 'The History: Augustine, the Trinity and the Theological Crisis of the West', in: Colin E. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, Edinburgh 1991, 31-57; maar vgl. ook reeds Robert Jenson, *The Triune Identity. God According to the Gospel*, Philadelphia 1982, 114-138. Scherp is ook de observatie van Van de Beek, *Jezus Kurios*, 50: 'Men krijgt bij Augustinus de indruk dat hij de Triniteit leert, maar er tegelijk weinig mee op heeft. *De Trinitate* voert voortdurend het pleidooi voor de eenheid van God'.

56 Bijv. door de Noord-Ierse theoloog John Thompson; vgl. diens *Modern Trinitarian Perspectives*, Oxford 1994, 129v.

57 M.R. Barnes, 'Rereading Augustine's Theology of the Trinity', in: S.T. Davis e.a. (eds.), *The Trinity*, Oxford 1999, 145-176; Barnes baseert zich overigens alleen op de vroege Augustinus, en kan niet ontkennen dat 'Augustine's theology of the Trinity is centred on divine unity' (175). Tot een positievere waardering van Augustinus komt ook de huidige aartsbisschop van Canterbury Rowan Williams in zijn bijdrage over 'De Trinitate' in A.D. Fitzgerald & J.C. Cavadine (eds.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Grand Rapids 1999, 845-851. Maar Williams wekt niet de indruk van de bedenkingen van Jenson, Gunton c.s. kennis te hebben genomen.

58 Zo Jenson, *Triune Identity*, 119.

59 Augustinus, *De Trinitate* IX 9, 8; X, 10, 14-16; XI, 11, 17-19.

en men kan zich afvragen of dergelijke analogieën geen individualisme (God primair als één individu) en intellectualisme (God vooral als een redelijke geest) in de hand gewerkt hebben.

De bekende augustijnse regel dat de trinitarische *opera ad extra indivisa sunt* bevestigt en versterkt deze monistische tendens in de westerse triniteitsleer.⁶⁰ De ongedeeldheid (die men op zichzelf nog als aanduiding van de onverbreekelijke gemeenschap kan opvatten) werd immers al spoedig meer en meer opgevat als éénvormigheid. Daarmee raakte de soteriologische achtergrond van de triniteitsleer uit het zicht, want als God één is in Zijn handelen naar ons toe, wat doen de trinitarische onderscheidingen in de heilseconomie dan nog terzake? Dan dreigen deze alleen nog maar betrekking te hebben op de immanente triniteit, en raakt de aandacht dus geheel en al daarop geconcentreerd!

Kortom, Augustinus schermde zijn triniteitsleer wel adequaat af tegen het arianisme (de drie personen vormen nadrukkelijk één en hetzelfde wezen, de Zoon en de Geest zijn niet lager dan de Vader), maar de vraag is of hij dat even adequaat deed in de richting van het modalisme: bestaat het ene wezen wel voluit uit drie *personen*? Of is Augustinus op dit front minder alert geweest (ongetwijfeld mede doordat het modalisme in zijn tijd geen reële bedreiging meer vormde voor de kerk)? Sommigen menen in elk geval, dat er vanuit de monistische tendens in Augustinus' triniteitsleer een lijn te trekken valt naar de opkomst van het westerse unitarisme en het filosofisch theïsme van de Verlichting.⁶¹ Daar staat tegenover dat er in Augustinus' triniteitsleer zeker ook andere elementen aanwijsbaar zijn, zoals de aandacht voor de heilsgeschiedenis in de eerste boeken van *De Trinitate*, en het accent op de *liefde* als bepalend voor de intra-trinitarische verhoudingen – een accent dat later m.n. door Richard van St. Victor meer in relationele zin uitgewerkt zou worden.⁶² Maar blijft Richard geen uitzondering temidden van de trinitarische slimmer die sinds Augustinus kenmerkend is voor het westen? Hoe dan ook, de precieze aard en uitwerking van Augustinus' erfenis zal voorlopig nog wel omstreden blijven.

Behalve bij Thomas, het concilie van Nicea of Augustinus zoekt men de oorzaak van de malaise in de triniteitsleer ook wel veel later, namelijk in de zeventiende eeuw. Zo betoogt William Placher, dat het theologisch denken van Thomas van Aquino, evenals dat van Luther en Calvijn, nog door en door trinitarisch was – en dan niet slechts in de

60 De regel komt overigens niet letterlijk bij Augustinus voor, maar wel zakelijk (bijv. *De Trin.* I, 4, 7). Behalve in de Romana (4e Lateraans concilie) heeft zij bij mijn weten – anders dan nogal eens gesuggereerd wordt – nergens kerkelijk gezag.

61 Zie Colin Gunton, 'Monotheismus und Polytheismus', V Dogmatisch, *RGG*⁴, Bd.5, Tübingen 2002, 1466. Reeds eerder had de jezuïet Michael Buckley betoogd, dat een onuitgewerkte triniteitsleer tot de wortels van het West-Europese atheïsme behoort, vgl. diens nu al haast klassieke werk *At the Origins of Modern Atheism*, New Haven 1987.

62 Zie over hem N.W. den Bok, *Communicating the Most High. A Systematic Study of Person and Trinity in the Theology of Richard of St. Victor (d.1173)*, s.l. 1996; vgl. voor een korte impressie Roger E. Olson & Christopher A. Hall, *The Trinity*, Grand Rapids 2002, 55-60.

zin dat zij het trinitarisch dogma onderschreven, maar vooral in die zin dat zij over de wijze waarop wij God leren kennen en deel krijgen aan het heil slechts in trinitarische termen wilden spreken: uit de Vader, in Christus en door de Geest.⁶³ Bij Luther staat de triniteitsleer zelfs op één lijn met zijn *theologia crucis*: de ware God is de *drieënige* God die we door genade leren kennen uit het geloof, niet de abstracte God die een bedenksel is van de menselijke rede. Maar gezamenlijk staan Thomas, Luther en Calvijn *grosso modo* model voor de totale westerse traditie tot aan de zeventiende eeuw. Aan het einde van die zeventiende eeuw is de situatie dramatisch veranderd: iedereen weet nog wel dat het ketters is om de triniteitsleer te verwerpen, maar vrijwel niemand weet meer waarom deze *belangrijk* is. In het protestantisme is niet langer een voluit trinitarische theologie, maar de Schriftleer tot maatstaf van orthodoxie geworden. Het gezag van de Schrift kon volgens Turretini met behulp van de rede vastgesteld worden. En de Schrift diende weer als basis voor een leer waarin de eeuwige decreten een belangrijker plaats in dreigen te nemen dan het werk van Christus en de Geest. Werd Servet nog om zijn verwerping van de triniteitsleer terechtgesteld (1553), ruim een eeuw later spot Voltaire ermee dat de unitariër Samuel Clarke bijna tot aartsbisschop van Canterbury benoemd was...⁶⁴

Aan katholieke zijde was het een andere ontwikkeling die tot eenzelfde resultaat leidde, namelijk de al genoemde verdediging van het geloof in God in zo algemeen-filosofisch mogelijke termen, dus onder afzien van enige verwijzing naar de heilsgeschiedenis. De triniteit gold in dit discours als een lastige maar bijkomstige complicatie van de Godsleer, en bleef daarom zoveel mogelijk buiten beeld. God was vooral eerste oorzaak en garant van de morele orde, niet langer de genadige Verlosser in Jezus Christus. *Hier*, aldus Placher, in de zeventiende eeuw dus, ontstaat het eenzijdig-transcendente beeld van God waarop later zovelen in kerk en theologie stukgelopen zijn (en waarop, vul ik aan, ten onzent iemand als H. Berkhof zijn pijlen richtte). Tegelijk kan ook Placher er niet omheen te erkennen, dat de wortels van deze ontwikkeling natuurlijk al veel verder in de geschiedenis terug moeten liggen.⁶⁵

Kortom, alom zien we de poging om in het reine te komen met de eigen westerse traditie door te traceren waar de fatale wissels nu precies omgingen. Maar telkens weer blijkt het bijzonder heikel dit op algemeen-overtuigende wijze vast te stellen. Het is dan ook begrijpelijk dat dit zoeken naar 'zondebokken' voor het verval van de triniteitsleer inmiddels al gekritiseerd is als een foute strategie.⁶⁶ Maar zonder voortdurende confrontatie met ons eigen theologisch verleden komen we toch niet tot een verdiept inzicht.

63 William Placher, *The Domestication of Transcendence. How Modern Thinking about God Went Wrong*, Louisville 1996 (een knappe en goed geschreven studie, die m.i. in de diagnose echter wat sterker is dan in de therapie). Zie vooral 164-178, het hoofdstuk over 'The Marginalization of the Trinity'.

64 Ibid., 164, 169v.

65 Ibid., 165, 170-172 (waar hij sterk leunt op het in n.61 genoemde werk van Michael Buckley)

66 Zo David S. Cunningham, *These Three Are One*, 31-35 (over 'historical scapegoating').

4. Enkele invloedrijke vertegenwoordigers

Letten we nu in een min of meer chronologische volgorde op enkele afzonderlijke theologen die in belangrijke mate bijdroegen aan de trinitarische renaissance⁶⁷, dan valt op dat het herwonnen inzicht in de enorme theologische betekenis van de triniteitsleer gedurende de vorige eeuw eigenlijk pas geleidelijk aan doorbrak. Barth, Rahner, en zelfs Jüngel⁶⁸ wilden, durfden of konden de betekenis ervan nog niet in volle omvang onder ogen zien. Anderen, zoals Moltmann en LaCugna, waren radicaler, maar hebben zich in hun *Entdeckerfreude* naar het zich laat aanzien juist weer vergalopperd. Er blijken in elk geval ook theologische risico's verbonden aan de vernieuwing van de triniteitsleer, en niet iedereen die participeert in de huidige discussie ontkomt daaraan. Een verbijsterend knappe en creatieve synthese van de nieuw gewonnen perspectieven vinden we daarentegen in het latere werk van Wolfhart Pannenberg. Ziedaar in het kort de lijn die we in deze paragraaf willen trekken.

4.1 Karl Barth

Zoals we zagen zette de vernieuwing van de triniteitsleer in met het werk van Karl Barth. Daarvoor zijn we hem blijvend dank verschuldigd. Tegelijkertijd lijkt het er sterk op, dat Barth in meerdere opzichten halverwege bleef steken. Allereerst ontwikkelde Barth de triniteitsleer niet vanuit de wijze waarop de Schrift inhoudelijk over Vader, Zoon en Geest spreekt, maar vanuit een sterk formeel opgevat openbaringsbegrip. Barth zet namelijk in met merkwaardig 'algemeen' aandoende beschouwingen over de drieslag die geïmpliceerd zou zijn in locuties als 'God spreekt' en 'God openbaart zichzelf als Heer'. Analyseren we die locuties grammaticaal naar subject, object en predicat, dan zouden ze ons meteen al confronteren met de drievoudige bestaanswijze (als 'Offenbarer, die Offenbarung und das Offenbarsein') van de zich openbarende God.⁶⁹ Zo tracht Barth dus de triniteitsleer te funderen (hij spreekt in dit verband over de *wortel* van de triniteitsleer) onder afzien van de concrete inhoud van de openbaring. Pannenberg kon wel eens gelijk hebben wanneer hij hier op de achtergrond de geest van Hegel ziet rondwaren.⁷⁰

67 We moeten daarbij in het kader van dit artikel selectief zijn, en gaan daarom (na wat we in het voorgaande al over hen aanstipten) nu verder voorbij aan de specifieke bijdragen van o.m. John Zizioulas, Robert Jenson en Colin Gunton.

68 Ook op Jüngel kunnen we in dit bestek niet afzonderlijk ingaan. Maar ook hij blijft de drieheid uit de eenheid afleiden. Hij neemt zijn uitgangspunt in de liefde Gods (1 Joh.4:8), maar door zijn accent op het ene subject in God blijft onduidelijk in welke zin God niet slechts liefde heeft, maar liefde is. Dat laatste veronderstelt immers (aangezien liefde een relatie-begrip is) meerdere personen in God. Vgl. hierover Pannenberg, *Systematische Theologie* 1, 324v., en het zeer informatieve en creatieve proefschrift van Markus Mühling-Schlapkohl, *Gott ist Liebe. Studien zum Verständnis der Liebe als Modell des trinitarischen Redens von Gott*, Marburg 2000, 127-141.

69 Barth, *Kirchliche Dogmatik* I, 1, 311-316 (het citaat op 311).

70 Pannenberg, *Systematische Theologie* 1, 331.

In de tweede plaats is het opmerkelijk dat Barth niet wil spreken over drie goddelijke personen, maar over drie *Seinsweisen*.⁷¹ Nu is zijn moeite met het persoonbegrip niet onbegrijpelijk, gezien de connotaties van autonomie en individualisme die hier sinds de Verlichting aan kleven, en gezien het niet-bijbelse karakter van dit begrip überhaupt. Omgekeerd heeft de term 'zijnswijzen' oude papieren in de vroege kerk. Maar Barths pleidooi ervoor doet merkwaardig modalistisch aan. Slechts het wezen Gods is volgens Barth persoon in de eigenlijke zin van het woord. De drie zijnswijzen vormen een drie-voudige 'herhaling' van deze enkelvoudige persoonlijkheid. Barth zou op deze wijze het monotheïstisch karakter van het christendom veilig willen stellen, tegenover de dreiging van tritheïsme waartegen hij polemiseert.⁷² Maar wie zijn die tritheïsten dan? Barth wijst ze niet aan, en feitelijk zijn ze er ook nooit geweest. Maar zodra we over Vader, Zoon en Geest als drie afzonderlijke personen zouden spreken, zouden we daarmee volgens Barth over drie goden spreken, en dus aan tritheïsme schuldig staan.⁷³ Daartegenover moeten we echter met Cornelius Plantinga stellen: als het tritheïstisch is om Vader, Zoon en Geest als onderscheiden personen ('distinct persons') te zien, dan waren Paulus en Johannes ook tritheïsten...⁷⁴ Omgekeerd is er meer aanleiding om de vraag te stellen, of Barth wel geheel is ontkomen aan het (veel reëlere) modalistische risico, waardoor de triniteitsleer zich bij hem toch nog niet werkelijk in haar volle kracht en eigenheid kon ontvouwen. Is de drieheid bij hem niet minstens secundair ten opzichte van de eenheid van het ene goddelijke subject? Het debat over de vraag of het verwijt van modalisme aan Barth terecht is, woedt momenteel in alle hevigheid, en zal nog wel even doorgaan.⁷⁵

4.2 Karl Rahner

Een opvallend vergelijkbare discussie speelt zich af rondom Karl Rahner. Rahner bracht de trinitarische renaissance zonder twijfel een enorme stap verder door zijn lapidaire stelling: '*Die ökonomische Trinität ist die immanente und umgekehrt*'.⁷⁶

71 Barth, *Kirchliche Dogmatik I*, 1, 375-383.

72 Zo Alan Torrance, *Persons in Communion*, Edinburgh 1996, 220; diens boek vormt overigens een pleidooi om de term 'personen' juist *wel* te handhaven voor Vader, Zoon en Geest.

73 Barth, *Kirchliche Dogmatik IV* 1, Zollikon-Zürich 1953, 224; alleen al het feit dat we deze uitslating in IV 1 aantreffen doet vermoeden, dat de wel geopperde these van een wijziging c.q. krachtiger doorwerking van Barths triniteitsleer in de latere delen van de *KD* niet zo sterk staat.

74 Plantinga, 'Social Trinity', 32 (vgl. nader over Paulus en Johannes 23-27). Uiteraard zal vervolgens ook de *eenheid* van de drie personen bedacht moeten worden, maar dat gebeurt doorgaans ook wel.

75 Twee zeer recente bijdragen verdedigen Barth tegen het verwijt: Iain Taylor, 'In Defence of Karl Barth's Doctrine of the Trinity', *International Journal of Systematic Theology* 5 (2003), 33-46 (die overigens ook de these van een nadere ontwikkeling van Barths triniteitsleer afwijst), en Dennis W. Jowers, 'The Reproach of Modalism: A Difficulty for Karl Barth's Doctrine of the Trinity', *Scottish Journal of Theology* 56 (2003), 231-246 (die zoals de titel al doet vermoeden wel meent dat Barth zich onnodig in de problemen werkt door zijn voorkeur voor de term 'zijnswijzen').

76 O.m. in Rahner, 'Dreifaltige Gott', 328.

Dit axioma, dat in de latere literatuur bekend werd als 'Rahner's regel', vond veel bijval onder theologen uit alle delen van de wereldkerk. Rahner trachtte op deze wijze enerzijds het praktische isolement van de leer aangaande de immanente triniteit op te heffen door deze te betrekken op de heilsgeschiedenis, en anderzijds (met Barth) elke suggestie dat achter de drieënige *Deus revelatus* nog weer een mogelijk geheel andere *Deus absconditus* schuilgaat te ontcrachten. Zodoende bood Rahner een helder zicht op de bedoeling en zin van de triniteitsleer. Tegelijk weigerde diezelfde Rahner evenals Barth om over Vader, Zoon en Geest als onderscheiden personen te spreken. Het tegenvoorstel dat hij deed, luidde 'drei distinkten Subsistenzweisen'.⁷⁷ Van deze aanduiding kan men niet zeggen dat ze latent modalistisch zou zijn. Maar zij is kerugmatisch (en daar kwam het voor Rahner toch vooral op aan?) natuurlijk zeer onhandig, omdat ze de eeuwenoude verbinding tussen triniteitsleer en theologische geheimaal gewoon voortzet. Het persoonsbegrip kan weliswaar misverstand oproepen, maar is in elk geval (los van elke technisch-filosofische definitie) op zichzelf begrijpelijk en inzichtelijk: wanneer wij tot de Vader bidden, dan bidden wij tot een Persoon en niet tot een 'subsistentiewijze' – wat dat ook moge zijn.⁷⁸

Het lijkt er dus op, dat evenals Barth ook Rahner de consequenties van zijn trinitarische ontdekking nog niet in volle omvang heeft getrokken. Zoals men dat bij paradigma-wisselingen in de natuurwetenschap ook wel ziet, was er een tweede generatie voor nodig om de ingeslagen weg verder af te wandelen. Van protestantse en katholieke zijde waren het respectievelijk Moltmann en LaCugna die aanmerkelijk verder gingen dan hun beider leermeesters.

4.3 Catherine LaCugna en Jürgen Moltmann

Om met LaCugna te beginnen: zij vat Rahner's regel zó op, dat ze eigenlijk alleen nog maar over een economische triniteit wil spreken. Elk spreken over een immanente triniteit, c.q. elke *theologia*, abstraheert volgens haar namelijk van Gods relatie met de wereld, terwijl we los van die relatie nu juist niets over God kunnen zeggen. 'To theorize about God as if God were *not* in relationship (*deus in se*), or to postulate God's nonrelationship with the world as the primordial truth about God's nature, is a fantasy about a God who does not exist'.⁷⁹ God is, zoals de titel van haar boek al aangeeft, immers geen ander dan God-voor-ons. Zo trekt men de regel van Rahner echter op een onverantwoorde wijze scheef. Want op deze wijze kan geen recht meer gedaan worden aan de *zelfstandigheid* van God, noch aan de *vrijheid* waarin God ervoor kiest om mensen te scheppen en zich tot hen te verhouden.⁸⁰ Schepping en geschiedenis zijn van God afhankelijk,

77 Ibid., 389vv. 'Subsistenz' c.q. *subsistentia* is de letterlijke vertaling van het Griekse *hypostasis*.

78 Deze terechte kritiek bij Kasper, *Gott Jesu Christi*, 350v., die overigens ook een zeer evenwichtige exegese geeft van Rahner's regel (333-337).

79 LaCugna, *God for Us*, 230.

80 Wanneer LaCugna desalniettemin spreekt over de wereld als 'the gracious result of divine freedom' (*God for Us*, 355), is dat noodzakelijk een zwerfsteen in haar conceptie. Zie voor soortgelijke kritiek Stefan Mangnus, 'God as Communio', *Bijdragen* 64 (2003), 44v.

terwijl het omgekeerde naar christelijk besef nadrukkelijk niet het geval is. Wanneer we nog slechts over een economische triniteit willen spreken zonder die te verankeren in een daaraan voorafgaand zijn van God (dat dan ook trinitarisch moet worden uitgespeld!), dreigt God een functie te worden van de geschiedenis en komt ons heil daarmee goed beschouwd opnieuw in de lucht te hangen.

Een soortgelijk bezwaar valt in te brengen tegen Moltmanns conceptie van de triniteitsleer. Het probleem bij Moltmann is m.i. niet, dat hij zich door de triniteitsleer geheel en al sociaal op te vatten schuldig zou maken aan tritheïsme, of dat hij door een 'open triniteit' te leren het onderscheid tussen Schepper en schepsel uitwist (vgl. immers Joh.17:21vv.). Daarvoor bouwt hij genoeg zekeringen in die de eenheid Gods garanderen.⁸¹ Verder tracht Moltmann het heilsgebeuren zoals dat zijn brandpunt vindt op Golgotha dermate serieus te nemen, dat dit zich niet ergens buiten en los van God afspeelt, maar in God. In die zin is de economische triniteit bij hem de immanente triniteit. Zijn triniteitsleer is dan ook het logische vervolg en correlaat van zijn kruistheologie. Te waarden valt daarbij Moltmanns inzet om te voorkomen dat het heilshandelen van God toch nog weer extern en secundair wordt ten opzichte van wat zich afspeelt in Gods diepste wezen. Maar problematisch blijft dat Gods onafhankelijkheid en vrijheid ten opzichte van de geschiedenis niet meer consistent gearticuleerd kunnen (en wat Moltmann betreft ook niet hoeven⁸²) worden.⁸³

4.4 *Wolfhart Pannenberg*

Een bevredigender en meer uitgebalanceerde visie vinden we dan bij Pannenberg. Na de triniteitsleer in zijn vroegere werk (vergelijkbaar met Berkhof) als staartje van de christologie aan de orde gesteld te hebben, is Pannenberg er – aangeraakt door de trinitarische renaissance – naderhand hoe langer hoe meer een sleutelpositie in zijn theologie aan gaan toekennen. In zijn dogmatiek stelt hij haar dan ook vóór de leer over wezen en eigenschappen van God aan de orde.⁸⁴ De wortel van de triniteitsleer ziet Pannenberg evenals Barth in de openbaring gelegen, maar dan niet in een formeel opgevat openbaringsbegrip doch in de materiële inhoud van de openbaring, te beginnen met de

81 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 166-168, 182, 193v.; wel werkt Moltmann de gedachte van een 'open triniteit' m.i. tezeer in universalistische en panentheïstische zin uit.

82 Ibid., 168v.: Gods vrijheid bestaat nergens anders in dan in zijn liefde. De triniteitsleer houdt m.i. echter ook in, dat God omdat Hij in zichzelf liefde is de schepping niet nodig heeft om zijn liefde te verwerklijken. Gods liefde voor ons is geen natuurlijk gegeven, maar vrije gunst. Zo terecht B. Loonstra, *God schrijft geschiedenis. Disputaties over de Eeuwige*, Zoetermeer 2003, 177.

83 Vgl. voor deze kritiek ook bijv. Thompson, *Modern Trinitarian Perspectives*, 34. Moltmanns sociale triniteitsleer is overgenomen en in bevrijdings-theologische richting uitgewerkt door Leonardo Boff, *Trinity and Society*, Maryknoll 1988 (oorspr. Portugees: São Paulo 1986). Vgl. nu ook diens *Holy Trinity, Perfect Community*, Maryknoll 2001.

84 Vgl. B. Kamphuis, *Boven en beneden*, Kampen 1999, 393

Koninkrijksprediking van Jezus. Daarin onderscheidt Jezus zichzelf van God. Hij komt immers het koningschap van *God* verkondigen, niet dat van zichzelf. 'Wat noemt gij Mij goed?', zegt hij zelfs tegen de rijke jongeling, 'Niemand is goed dan Eén, namelijk God' (Mk.10:18). De Vader is dan ook méér dan Hij (Joh.14:28), en het woord dat Jezus brengt is 'niet het Mijne, maar dat des Vaders, die Mij gezonden heeft' (Joh.14:28). Daarom maakt Jezus zijn wil ook ondergeschikt aan die van de Vader (Mk.14:36 p.p.).

In plaats van dit soort teksten te zien als bewijs voor de niet-goddelijkheid van Jezus (zo vele vrijzinnigen), of ze slechts te betrekken op Jezus' menselijke natuur (zo de oud-protestantse orthodoxie), stelt Pannenberg nu dat '...Jesus sich gerade in seiner Selbstunderscheidung von Gott als der Sohn Gottes erweist'.⁸⁵ Christus bewijst zich als de Zoon, doordat Hij zijn zending om Gods koningschap tot gelding te brengen onder de mensen volmaakt uitvoert (vgl. Joh.10:36-38), en zodoende als enige op aarde God volkomen de plaats geeft die Hem toekomt. De eerste Adam vervreemde zich van God juist doordat hij als God wilde zijn (Gen.3:5); de tweede Adam blijkt daarentegen één met God juist doordat Hij zichzelf van God onderscheidt en God *als God* verheerlijkt. Jezus is daarin zelfs zozeer één met de Vader, 'dass Gott in Ewigkeit nicht anders Vater ist als im Verhältnis zu ihm'.⁸⁶ Met het gebeuren in de tijd correspondeert dus een stand van zaken in de eeuwigheid – en Pannenberg brengt het één niet in mindering op het ander.

In een verdere uitwerking van deze bijbels-theologische overwegingen laat Pannenberg zien, hoe omgekeerd de Vader zich ook van de Zoon onderscheidt door het koningschap in diens handen te leggen (Matt.28:18, Luk.10:22, 1 Kor.15:27), en hoe de Geest de Zoon en via de Zoon ook de Vader verheerlijkt (Joh.16:14), terwijl omgekeerd Vader en Zoon zich van de levenwekkende Geest afhankelijk stellen met het oog op de opstanding van Christus (Rom.1:4) en de opstanding der doden aan het einde der tijden (1 Kor.15:44).⁸⁷ Dan, in het eschaton, zal het koningschap definitief aan de Vader gegeven worden (1 Kor.15:28), terwijl tegelijk het rijk van de Zoon geen einde heeft (Luk.1:33), omdat dat juist tot z'n volle ontplooiing komt wanneer de Vader door de ganse schepping als God erkend wordt. De monarchie van de Vader wordt door Pannenberg dus voluit eschatologisch verstaan.

Door langs deze lijnen te denken bereikt Pannenberg een aantal dingen. Allereerst wordt de wortel van de triniteitsleer voluit in de heilsgeschiedenis gesitueerd. Vervolgens wordt juist van daaruit de drieheid ten volle serieus genomen, doordat deze niet uit een voorafgaand eenheidsbeginsel wordt afgeleid. Het eigenlijke geheimenis, zegt Pannenberg tegenover de vrijwel unanieme westerse traditie, bevindt zich niet in de drieheid maar in de eenheid Gods. De psychologische analogieën van Augustinus worden dan ook

85 Pannenberg, *Systematische Theologie* I, 337. Dit is een kerngedachte in Pannenberg's triniteitsleer, die goed beschouwd de hoofdstukken 5 (drieheid) en 6 (eenheid) van dit boek omvat (p.283-483).

86 *Ibid.*, 337.

87 Dat het NT ook de Vader en de Zoon als bewerker van de opstanding tekent, is hiermee niet in strijd; het indiceert veeleer de perichoretische eenheid waarin de Drie handelen.

als onverantwoorde antropomorfismen afgewezen (Augustinus zelf was overigens de eerste die hun betekenis relativeerde). Ten derde wordt de niet-hiërarchische *gelijkheid* van de drie personen serieus genomen – méér dan bij Cappadocische vaders, die Pannenberg dan ook niet onkritisch bejubelt. Ten vierde wordt de monarchie van de Vader (die bijbels gezien niet te loochenen valt) daarmee nog niet ontkend, maar zoals gezegd vanuit de eschatologie benaderd. Ten vijfde is er een evenwicht tussen tijd en eeuwigheid, economische en immanente triniteit. Hoewel men zich af kan vragen of Pannenberg hier geheel consistent is⁸⁸, wordt God niet zoals bij Moltmann en Jüngel in de geschiedenis getrokken maar blijft Hij er Heer over, zonder dat daarmee de geschiedenis extern en secundair wordt ten opzichte van God in zichzelf. Ten zesde worden de relaties tussen de drie personen niet louter als oorsprongsrelaties opgevat (*generatio, processio/spiratio*), maar bijbels-theologisch verrijkt als relaties die gestempeld worden door wederzijdse samenwerking in de realisering van het Koninkrijk. En ten zevende wordt de eigenschappenleer de locus waar het niet ineens weer over een andere, unitarische God gaat, maar waar de eenheid van de drieënige God systematisch wordt doordacht. Nooit eerder gebeurde dat in de christelijke theologie zo consequent als bij Pannenberg.

5. Balans en uitzicht

Trachten we nu een voorlopige balans op te maken, dan mag voorop staan dat de trinitarische renaissance ons metterdaad een nieuw en verrijkend inzicht brengt in de centrale betekenis van de triniteitsleer voor de christelijke theologie. De creatieve synthese van Pannenberg kan daarbij gezien worden als een zeer uitgebalanceerde verwoording van dit inzicht, en in die zin een belangrijk hoogtepunt in de hedendaagse herbezinning.

Momenteel lijkt de 'paradigmawisseling' rondom de triniteitsleer intussen in een volgende fase te zijn aangekomen. Kenmerkend daarvoor is, dat men niet zozeer meer poogt de centrale betekenis van de triniteitsleer in het licht te stellen (dat is niet meer nodig⁸⁹), alswel de mogelijke implicaties en consequenties die deze heeft voor allerlei andere terreinen exploreert. Gesproken is in dit verband al over een 'nieuwe golf' in de

88 Zo met enig recht Thompson, *Modern Trinitarian Perspectives*, 36; vgl. ook Kamphuis, *Boven en beneden*, 296. Het betreft hier natuurlijk ook een immens lastig probleem. Zie over de verhouding van tijd en eeuwigheid i.v.m. de godsleer nu ook B. Loonstra, *God schrijft geschiedenis*, passim.

89 Wat niet wil zeggen dat iedereen overtuigd is. M.n. analytisch ingestelde filosofen blijven problemen zien. Zo bijv. Dale Tuggy, 'The Unfinished Agenda of Trinitarian Theorizing', *Religious Studies* 39 (2003), 165-183. De wijze waarop hedendaagse Amerikaanse analytici de triniteitsleer benaderen is echter veelal theologisch flinterdun. Men lijkt volstrekt ongebonden de traditie voort te zetten die het trinitarisch dogma als een wiskunde-probleem beschouwt, en focust geheel op de immanente triniteit. Zo bijv. ook Brian Leftow, 'Anti Social Trinitarianism', in: Davis et al. (eds.), *The Trinity*, 203-249.

triniteitstheologische bezinning.⁹⁰ Men zoekt daarbij onder meer naar de praktische en morele betekenis van de triniteitsleer⁹¹, naar haar pastorale strekking⁹², haar ecclesiologische implicaties⁹³, haar betekenis voor de religieuze dialoog,⁹⁴ naar haar filosofische impact,⁹⁵ en ook naar de repercussies die zij heeft voor het gender-debat in de theologie. Bij dat laatste gaat het m.n. om de vraag, of de herleving van de triniteitsleer niet bevestigend werkt ten opzichte van patriarchale en androcentrische structuren, omdat daarmee mannelijke rollen als 'vader' en 'zoon' benadrukt worden. Om dit effect tegen te gaan zoeken velen naar aanvullende of alternatieve benamingen voor de drie personen van de triniteit, die vrouwelijk of onpersoonlijk zijn.⁹⁶ Tenslotte blijft natuurlijk de discussie over mogelijke oecumenische toenadering rondom de triniteitsleer doorgaan, al dan niet geconcentreerd rondom het *filioque*-vraagstuk.⁹⁷

Deze uitwaaiering van thema's valt naar mijn gevoelen positief te waarderen. In plaats van zich enigszins te generen voor dit 'wonderlijke' onderdeel van hun traditie, durven christelijke theologen weer onbevangener hun uitgangspunt te nemen in de trini-

90 Karen Kilby, 'The Trinity: A New Wave?', *Reviews of Religion and Theology* 7 (2000), 378-381.

91 Cunningham, *These Three Are One*; maar ook reeds LaCugna, *God for Us*, 377-417.

92 Paul S. Fiddes, *Participating in God. A Pastoral Doctrine of the Trinity*, Londen 2000. Fiddes wil imitatie-denken over de relatie God-mens (alsof wij de intra-trinitarische relaties zouden moeten nabootsen) vervangen door participatie-denken: vanuit de beleefde gemeenschap met de drieënige God worden wij veranderd naar diens beeld.

93 Miroslav Volf, *After Our Likeness. The Church as an Image of the Trinity*, Grand Rapids 1998; M. Jinkins, 'Mutuality and Difference: Trinity, Creation and the Theological Ground of the Church's Unity', *Scottish Journal of Theology* 56 (2003), 148-171.

94 Kevin J. Vanhoozer (ed.), *The Trinity in a Pluralistic Age*, Grand Rapids 1997; Pim Valkenberg, 'God ademt overall. Mogelijkheden en grenzen van een trinitaire theologie van de godsdiensten', *Tijdschrift voor theologie* 43 (2003), 166-190 (alwaar ook verdere literatuur; de auteur ziet uiteindelijk – m.i. terecht – vooral de grenzen die de triniteitsleer aan de dialoog stelt).

95 Bruce Marshall, *Trinity and Truth*, Cambridge 2000 (een gedurfde en zelfstandige poging om in gesprek met hedendaagse analytische filosofen een christelijk-trinitarisch waarheidsbegrip uit te werken).

96 Een feministische uitwerking van de triniteitsleer biedt o.a. Elisabeth A. Johnson, *She Who Is*, New York 1992; een kritisch tegengeluid tegen deze tendens is te vinden in Alvin F. Kimel (ed.), *Speaking the Christian God. The Holy Trinity and the Challenge of Feminism*, Grand Rapids 1992. Zie voor een overzichtelijke weergave van de diverse posities t.a.v. de status van de namen Vader, Zoon en Geest: Peters, *GOD as Trinity*, 46-55.

97 Vgl. T.F. Torrance, *Trinitarian Perspectives. Toward Doctrinal Agreement*, Edinburgh 1994 (over het gesprek tussen gereformeerde en oosters-orthodoxe kerken); David Coffey, 'The Roman "Clarification" of the Doctrine of the Filioque', *International Journal of Systematic Theology* 5 (2003), 3-21 (over de relatie tussen de r.k.-kerk en de oosterse orthodoxie); James J. Buckley & David S. Yeago (eds.), *Knowing the Triune God*, Grand Rapids 2001 (op zoek naar een 'catholic and evangelical theology', zie de bespreking in *TR* 46, 2003, 148v.); en Bernd Oberdorfer, *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Göttingen 2001 (een standaardwerk van meer dan 600 blz. uit de school van Pannenberg).

teitsleer als centraal-christelijk gegeven, om de betekenis daarvan in allerlei richtingen af te tasten. Tegelijk doet zich hier echter ook een enorm risico voor. Dat is namelijk dat men in de triniteitsleer een rechtvaardiging zoekt voor de eigen favoriete zaak (feminisme, anti-feminisme, socialisme, geweldloosheid, de milieu-beweging etc. etc.), in plaats van werkelijk bij de triniteitsleer te beginnen, en deze ook kritisch te laten inwerken op de eigen intuïties.⁹⁸ Terecht herinnert Christoph Schwöbel eraan, dat het theologisch desastreus is wanneer men een bepaalde visie op wenselijk geachte menselijke of maatschappelijke verhoudingen op God gaat projecteren.⁹⁹ Dan gaat de triniteitsleer immers ideologisch functioneren. Bovendien heeft men dan geen verweer meer wanneer anderen iets soortgelijks doen met door hen wenselijk geachte verhoudingen. We raken op deze wijze overgeleverd aan onze eigen theologische projecties. Hier helpt alleen een zo radicaal mogelijk theologiseren vanuit de openbaring. Een 'instrumentalisering' van de triniteitsleer kan slechts dan zonder ongelukken plaatsvinden, wanneer we de functie van de triniteitsleer streng aan haar inhoud binden, te weten de zelfopenbaring van de drieënige God, en haar niet laten vervluchtigen in algemene principes.¹⁰⁰

Onder dit voorbehoud noemen we tenslotte nog enkele andere thema's die naar ons gevoelen in relatie tot de triniteitsleer (verdere) bezinning verdienen. Allereerst is er de vraag, wat de renaissance van de triniteitsleer betekent voor de relatie tussen *kerk en Israël*. Die vraag ziet men in de internationale literatuur eigenlijk nog maar zelden gethematiseerd.¹⁰¹ Wat zou het, gezien de wijze waarop Israël in Nederland tot locus in de christelijke theologie is geworden, mooi zijn wanneer *hier* in de toekomst een Nederlandse bijdrage aan de triniteits theologische bezinning zou liggen! Richtinggevend voor een dergelijke bijdrage zal moeten zijn, dat (in onderscheid met Moltmann)

98 Cunningham, 'Trinitarian Theology since 1990', 9v. wijst op dit verschijnsel, maar is er zelf ook niet aan ontkomen. In zijn *These Three Are One* beroept hij zich op de triniteitsleer (die polyfonie, participatie, en particulariteit zou stimuleren) voor zulke uiteenlopende zaken als de acceptatie van homoseksuele relaties (299-303), een pluriformere liturgie (274-279), deelname van kinderen aan het Avondmaal (325-329), het weren van vlaggen van kerkgebouwen (259) etc. – zaken waarvan men kan vermoeden dat ze hem ook al sympathiek waren voordat hij zich met de triniteitsleer inliet.

99 Schwöbel, 'Renaissance', 11.

100 Christoph Schwöbel, 'Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens', in: Härle & Preul (Hrsg.), *Trinität*, 135, 154 (ook opgenomen in *Gott in Beziehung*, 25-51); Oswald Bayer, 'Poetologische Trinitätslehre', in: Joachim Heubach (Hrsg.), *Zur Trinitätslehre in der lutherischen Kirche*, Erlangen 1996, 67-79 (ook in: Oswald Bayer, *Gott als Autor*, Tübingen 1999, 142-148).

101 Typerend is dat Gerald O'Collins, 'The Holy Trinity: The State of the Questions', in: Davis e.a. (eds.), *The Trinity*, 1-25 twaalf aangelegen thema's uit de recente discussie opsomt, maar de relatie tot het joodse verstaan van God slechts in een voetnoot vermeldt als een thema dat in de hedendaagse literatuur geen aandacht krijgt... (1). Vgl. hierover echter wel P. Lapide & J. Moltmann, *Jüdischer Monotheismus – Christliche Trinitätslehre. Ein Gespräch*, München 1979.

vastgehouden wordt aan het monotheïstisch karakter van het christelijk geloof. Anders dan vaak gedacht wordt, betekent het accentueren van de triniteitsleer (c.q. van de trinitarische onderscheidingen in God) geen afzwakking van het monotheïsme, maar veeleer een radicalisering ervan. De triniteitsleer articuleert immers, dat de ene God geen quasi-goddelijke intermediaire hypostasen nodig heeft om zich tot de wereld te verhouden, maar dat Hij zelf rechtstreeks in de wereld en haar geschiedenis geïnvolveerd is. De ene God blijft dus niet op afstand, maar komt in Christus en de Geest dichtbij, onder ons en in ons, zonder dat daarmee het onderscheid tussen God en wereld pantheïserend verwaagt.¹⁰² Een vraag die in verband hiermee verder aan de orde moet komen, is in hoeverre het joodse denken in termen van goddelijke hypostasen (de Naam, de Wijsheid, de Geest etc.) gezien kan worden als structureel verwant aan en daarom ook voorbereidend op de latere triniteitsleer.¹⁰³

Een tweede thema dat in verband met de trinitarische renaissance nader onderzoek zou verdienen, is de relatie tot de *theologie van de Reformatie*. Staan Luther en Calvijn ook in de westerse traditie van triniteitsvergetelheid? Of boden zij juist een tegenwicht daartegen, bijvoorbeeld door hun afkeer van abstracte speculatie aangaande de immanente triniteit, los van de concrete heilsgeschiedenis? Thomas Torrance heeft al eens gewezen op de overeenkomst van Calvijns triniteitsleer met die van de Cappadociër Gregorius van Nazianze.¹⁰⁴ En ook Christoph Schwöbel wijdde één van zijn vele opstellen met betrekking tot de trinitarische renaissance aan de theologie van de Reformatoren.¹⁰⁵ Maar nader onderzoek staat nog uit.¹⁰⁶

Dat laatste geldt in de derde plaats ook voor de betekenis van de huidige renaissance voor de *oecumene* (ondanks het feit dat op dit terrein zoals we zagen al wel het nodige gaande is). M.n. doet zich de vraag voor, of er vanuit een bijbels-theologische heroriëntatie op de relaties tussen Vader, Zoon en Heilige Geest, zoals we die boven bij Pannenberg tegenkwamen, maar zoals ook anderen daaraan bijgedragen hebben, niet een overstijgend perspectief mogelijk is inzake het *filioque*. Wel zou dan het westen

102 Zo Schwöbel, 'Radical Monotheism', 69; vgl. Kasper, *Gott Jesu Christi*, 358v., die verwijst naar een woord van Hilarius: 'De ene God is geen eenzame God'.

103 Een interessante poging daartoe onderneemt Richard Bauckham, *God Crucified. Christology and Monotheism in the New Testament*, Grand Rapids 1998.

104 T.F. Torrance, 'The Doctrine of the Holy Trinity in Gregory Nazianzen and John Calvin', in: id., *Trinitarian Perspectives*, 21-40; vgl. ook het daarop volgende opstel over 'Calvin's Doctrine of the Trinity', 41-76.

105 'The Triune God of Grace. The Doctrine of the Trinity in the Theology of the Reformers', in: James M. Byrne (ed.), *The Christian Understanding of God Today*, Dublin 1993, 49-64. Schwöbel ziet de reformatorische concentratie op de soteriologie en genadeleer (c.q. het werk van Christus en de Geest) als een belangrijke stap op weg naar de trinitarische vernieuwing van de theologie.

106 We zien m.n. uit naar de dissertatie van A. Baars, aangekondigd onder de titel *Om Gods verhevenheid en Zijn nabijheid. De Drie-eenheid bij Calvijn* (te verschijnen in Kampen). Baars situeert zijn studie naar Calvijns triniteitsleer expliciet in de huidige trinitarische renaissance.

ronduit moeten erkennen dat het *filioque* niet eenzijdig in het credo opgenomen had mogen worden, het oosten dat het niettemin bijbels gezien niet onjuist is, en oost en west *samen* dat er daarnaast nog meer te zeggen valt over de heilseconomische verhoudingen tussen Vader, Zoon en Geest.

Een vierde gebied waarop de herontdekking van de triniteitsleer regulerend zou kunnen inwerken is de *ecclesiologie*. Men kan zich bijvoorbeeld afvragen, of het nieuwe accent op de pluraliteit in God, op de drieheid die de eenheid niet uitsluit, maar daaraan ook niet ondergeschikt gemaakt mag worden, geen consequenties heeft voor de wijze waarop kerken dienen te streven naar eenwording. De kerk is immers geroepen de eenheid Gods te weerspiegelen. Veelal wordt er zonder nadere argumentatie vanuit gegaan dat de meest *waardige* wijze om dat te doen bestaat in het aangaan van een fusie, waarbij meerdere kerken zich schikken onder één en hetzelfde kerkordelijk bestel. Men kan zich echter afvragen in hoeverre achter dit eenheidsdenken niet de tragiek schuilgaat van een onuitgewerkt gebleven westerse triniteitsleer. In elk geval gaat het in Johannes 17, de *locus classicus* als het gaat om het verband tussen de eenheid van God en de eenheid der kerk, niet om een eenheid van subject, maar om een eenheid van gemeenschap.¹⁰⁷ De eigenheid van Vader, Zoon en Geest behoeft op geen enkele manier ingeperkt of aangepast te worden om deze perichoretische eenheid gestalte te geven. Er vindt geen versmelting plaats, het is een eenheid van volmaakt op elkaar afgestemde, in liefde samenwerkende personen, die niettemin van elkaar onderscheiden blijven.

In de vijfde plaats zou tenslotte nadere bezinning wenselijk zijn op de doorwerking van de triniteitsleer in de *prediking*. Marguerite Shuster heeft onlangs nog weer eens in een homiletisch onderzoek vastgesteld hoe spaarzaamelijk de triniteitsleer aan de orde komt in de prediking. Shuster betreurt dat en dringt aan op meer triniteit in onze preken, maar de vraag is of dat terecht is.¹⁰⁸ Niet het dogma, maar het kerugma wordt immers gepreikt. De vraag waar het op aankomt is veeleer, *op welke wijze* het trinitarisch dogma zou moeten doorwerken in de prediking. Daarover zijn m.i. nog altijd niet verouderde aanwijzingen gegeven door O. Noordmans, in wiens *Herscheping* we een fascinerende voorbode aantreffen van de trinitarische renaissance.¹⁰⁹ We denken dan aan zijn opmerkingen over het 'meervoud in God', dat in iedere 'toespraak' te merken moet zijn. Zeer scherp zag Noordmans, dat de kerk het dogma van de triniteit slechts heeft uitgesproken 'om de belijdenis van Christus zuiver te houden', vanuit een heilshistorisch Anliegen dus.¹¹⁰ Tegen de achtergrond van wat de hedendaagse herbezinning op de triniteitsleer tot dusver heeft opgeleverd, zou het zeer de moeite waard zijn na te gaan hoe deze visio-

107 Vgl. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 166-168.

108 M. Shuster, 'Preaching the Trinity. A Preliminary Investigation', in: Davis e.a. (eds.), *The Trinity*, 357-381.

109 Meer dan eens is een parallel geconstateerd tussen Noordmans' overwegingen inzake de triniteitsleer (*Herscheping*, Zeist 1934, 10-23, 49-54) en Rahner's regel. Vgl. G.C. Berkouwer, *Een halve eeuw theologie*, Kampen 1974, 377-387, en G.W. Neven, *In de speelruimte van de Geest*, Kampen 1979, 136.

110 Noordmans, *Herscheping*, 15v.

naire, maar tegelijk zeer beknopte, uitlatingen van Noordmans' nader uitgewerkt zouden moeten worden.

Al met al zijn er dus nog genoeg thema's die in verband met de hedendaagse trinitarische renaissance om nadere bezinning vragen. Maar deze renaissance heeft intussen al wel in het licht gesteld (en hopelijk is dat in het bovenstaande overzicht duidelijk geworden) dat de gangbare *bezwaren* die tegen de triniteitsleer ingebracht worden drastisch aan herziening toe zijn. Het is immers eenvoudig een misvatting om de triniteitsleer als een vorm van theologische arithmetica op te vatten. Het gaat helemaal niet over de vraag hoe een voorwerp of wezen x tegelijkertijd drie en één kan zijn. Het gaat erom dat we in Jezus van Nazareth voluit met God te maken hebben. Dñe belijdenis kan inderdaad alleen zuiver gehouden kan worden met behulp van het trinitarisch dogma.¹¹¹ De triniteitsleer is dan ook niet afkomstig uit enigerlei Griekse metafysica, maar geheel en al uit de Schriften die aangaande Jezus getuigen. De open deur dat het dogma als zodanig toch niet in de Schrift voorkomt, doet daar niets aan af, en kan slechts voor biblicisten van betekenis zijn. Dat het trinitarisch dogma ons onderscheidt van jodendom en islam valt intussen niet te loochenen – het doet dat in het verlengde van de huidige renaissance zelfs weer nadrukkelijker. Maar omdat in dit dogma uiteindelijk persoon en werk van Jezus en de Geest in het geding zijn, kan het christelijk geloof er niet op 'bezuinigen' zonder de eigen identiteit aan te tasten. Wie om deze reden – dus om aanstoot bij andere religies te voorkomen – het trinitarisch dogma c.q. de triniteitsleer wil loslaten, wil die in feite niet het christelijk geloof als zodanig loslaten? Maar dan heeft omgekeerd ieder die christen wil blijven juist alle aanleiding eraan vast te houden.

Het mag daarbij vanzelf spreken, dat dat laatste niet op een zelfbewuste of 'hooggevoelende' wijze dient te gebeuren. Dat zou ten enen male in strijd zijn met de aard en inhoud van de triniteitsleer. De drie-ene wijze waarop God zich inzet tot ons behoud, een wijze die teruggaat op Gods diepste wezen, blijft uiteindelijk immers een ontzagwekkend geheimenis, dat ons voor alles tot ootmoed, verwondering en lofprijzing wil brengen. In die gestalte is er voor enigerlei vorm van hooghartigheid geen plaats meer. Elke geëigende omgang met de drieëenheid van God vindt veeleer zijn culminatiepunt in de aanbedding.¹¹²

*Ere zij de Vader, en de Zoon en de Heilige Geest
als in den beginne
nu en immer
en van eeuwigheid tot eeuwigheid.
Amen.*

111 Daarom zegt het zgn. Pseudo-Athanasianum (het derde oecumenisch symbool) ook niet teveel wanneer het stelt dat met het trinitarisch dogma onze zaligheid in het geding is, al valt daarbij wel te betreuren dat deze (westerse, vermoedelijk 6e eeuwse) belijdenis maar bijzonder weinig aandacht heeft voor de economische triniteit, c.q. de heilshistorische achtergrond van de triniteitsleer.

112 Vgl. over de doxologische strekking van de triniteitsleer LaCugna, *God for Us*, 335-375.