



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Als een schoon boec. Achtergrond, receptie en relevantie van artikel 2 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis (1561)

Brink, G. van den

Citation

Brink, G. van den. (2008). *Als een schoon boec. Achtergrond, receptie en relevantie van artikel 2 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis (1561)*. Leiden: Leiden University. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/14998>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/14998>

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

Als een schoon boec. Achtergrond, receptie en relevantie van artikel 2 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis

Mijnheer de Rector Magnificus,
Leden van het Hoofdbestuur van de Gereformeerde Bond in de Protestantse Kerk,
Leden van het Curatorium van deze bijzondere leerstoel,
Zeer gewaardeerde toehoorders,

Inleiding

In de nacht van 1 op 2 november 1561 werd vanuit Doornik een geschrift van de Zuid-Nederlandse glasschilder en predikant Guido de Brès over de buitenste muur van het stadskasteel aldaar geworpen¹, in de hoop dat deze *Confession de Foy*, zoals het document was getiteld, zodoende terecht zou komen bij Philips II, koning van Spanje en heer der Nederlanden. Dat laatste gebeurde hoogstwaarschijnlijk niet², maar het geschrift zou onder de naam *Nederlandse Geloofsbelijdenis* wel razendsnel uitgroeien tot één van meest gezaghebbende documenten in de geschiedenis van het gereformeerd protestantisme.³ Vanmiddag wil ik speciaal ingaan op artikel 2 van dit geschrift. Voor dat nummer heb ik niet maar gekozen omdat ik na mijn voorganger Verboom de tweede in successie ben die de bijzondere Leidse leerstoel voor de geschiedenis van het gereformeerd protestantisme mag bekleden, maar omdat ik in de tekst van dit artikel veel van mijn academische interessegebieden weerspiegeld zie. In de officiële Nederlandse vertaling die tijdens de nationale synode van Dordrecht (1618-1619) werd vastgesteld, luidt de tekst van het artikel als volgt:

Wy kennen Hem door twee middelen. Ten eersten door de scheppinge, onderhoudinge ende regeringhe der gheheele werelt: overmits de selve voor onsen ooghen is als een schoon boec, in welcke alle schepselen, groote en de kleyne, ghelijck als letteren zijn, Die ons de onsienlicke dinghen Gods gheven te aenschouwen, namelijk sijn eeuwighe Moghenthey, ende Godthey, als d'Apostel Paulus seght, Rom. 1, 20, welcke dinghen alle ghenoechaem zijn om de menschen te overtuyghen ende haer alle onschult te benemen. Ten tweeden geeft hij Hem-selven ons noch claerder ende volcomelijcker te kennen door sijn heylich ende Goddelic woort: te weten soo vele als ons van noode is in desen leven, tot sijnder eeren ende de salichheit der sijner.⁴

Welke achtergrond hebben deze zinnen en welke invloed hebben zij uitgeoefend? Welke bezwaren zijn er tegen ingebracht, en in hoeverre zijn die terecht? Laat dit geloofsartikel zich vandaag actualiseren, en zo ja hoe? Dat zijn de drie vragen waar ik op in wil gaan in achtereenvolgens een strikt historisch, een meer hermeneutisch, en een systematisch-theologisch discours.

1. Achtergrond en invloed

Centraal in artikel 2 (zoals ik onze tekst voortaan kortweg zal aanduiden) staat de metafoor van de twee boeken, die beide tot kennis van God leiden – een beeldspraak die door De Brès toegevoegd werd aan de tekst van de Franse Geloofsbelijdenis van 1559 die hij als voornaamste bron gebruikte.⁵ Allereerst is daar het boek van de wereld. Met opzet vermijd ik even de gebruikelijker term 'boek der natuur'. Het woord natuur valt immers niet in artikel 2. Het is de door God geschapen, onderhouden en geregeerde *wereld* die vergeleken wordt met een prachtig boek. Tot die wereld behoort zeker de natuur, maar daarnaast ook de geschiedenis. Van deze wereld wordt uitgesproken dat ze zich als een boek laat *lezen*, dus laat interpreteren – en wel op zo'n manier dat Gods eeuwige kracht en goddelijkheid eruit blijken.

Wat impliciet blijft maar natuurlijk mee inbegrepen is, is dat uit de wereld ook het *bestaan* van God blijkt. Waar een boek is, daar is immers een auteur.

Echter, zo blijkt uit het vervolg van artikel 2, al met al levert dit eerste boek ons nog maar een tamelijk vage en beperkte notie van de Auteur op. Gods eeuwige kracht en goddelijkheid worden erin manifest, maar God krijgt niet echt een gezicht. Daarom vervolgt de tekst dat wij God nog duidelijker en vollediger leren kennen door middel van een tweede boek, te weten zijn heilig Woord. Daarmee is de Bijbel bedoeld. Het is via de Bijbel, zo blijkt, dat wij tot werkelijk heilzame kennis van God kunnen komen. Geen complete kennis van God, er is geen enkel christelijk geschrift dat dat beweert;⁶ maar wel zoveel kennis als wij in dit leven en tot ons behoud nodig hebben. Anders dan in de wereld krijgt God in de Bijbel namelijk wel echt een gezicht – het gezicht van Jezus Christus.⁷

Deze twee-bronnentheorie die in artikel 2 wordt ontvouwd is bepaald niet nieuw, maar weerspiegelt een visie die eeuwenlang gemeengoed is geweest in de christelijke traditie en die dat tot in het begin van de twintigste eeuw zou blijven.⁸ Deze visie is ook al heel lang beeldend verwoord met behulp van de boekmetafoor. Juist recent is er relatief veel onderzoek verricht naar de herkomst van deze beeldspraak en de wijze waarop ze in allerlei contexten is gebruikt. Het blijkt te gaan om een zegswijze die al toegeschreven wordt aan Antonius de kluizenaar (ca. 251-356), de door Origenes beïnvloede Egyptische vader van het monnikenwezen – dus zeg maar de eerste christelijke monnik. Toen ooit een bezoekende filosoof Antonius vroeg hoe hij het in zijn kluizenaarsbestaan toch zonder boeken kon uithouden, zou deze geantwoord hebben: ‘Mijn boek, beste filosoof, is de gehele natuur, en ik kan dat boek lezen wanneer ik wil’.⁹ Wanneer dit bericht historisch betrouwbaar is (en dat is niet uitgesloten), moet de tot voor kort gangbare theorie dat de oudste bron bij Augustinus te vinden zou zijn als achterhaald gelden.¹⁰

De eerste keer dat we de *tweeboekenmetafoor* aantreffen, is intussen wel bij Augustinus. In zijn verklaring van Psalm 46 roept hij uit: ‘Laat de Heilige Schrift voor jou een boek zijn, opdat je deze dingen hoort; laat de wereld voor jou een boek zijn, opdat je deze dingen ziet. In die geschriften kunnen alleen zij lezen die letters kennen; in [het boek van] de hele wereld kan ook de ongeletterde lezen’.¹¹ Blijkens de context doelt Augustinus hier met zijn boek der wereld overigens niet zozeer op de natuur, alswel op de geschiedenis. Aan de geschiedenis kan men zien dat God handelt conform wat in de Bijbel staat (nl. dat het heil van de joden overgaat op de heiden-volken...).¹² Elders heeft Augustinus echter wel degelijk de schepping op het oog wanneer hij de boekmetafoor gebruikt. ‘Sommigen lezen een boek om God te vinden. Er is toch een groot boek: de aanblik van het geschapene. Kijk omhoog en omlaag, let op en lees. Opdat u dat boek zou kunnen lezen schreef God geen letters met inkt, maar het geschapene zelf plaatste hij u voor ogen. Waarom zoekt u een luidere stem? Hemel en aarde roepen u toe: God heeft me gemaakt’.¹³ Daarbij verwijst Augustinus evenals later De Brès naar Romeinen 1:20, terwijl op de achtergrond natuurlijk ook Psalm 19:1 meeklinkt: ‘De hemelen vertellen Gods eer, het uitspansel verkondigt het werk van zijn handen’. Ook in deze context dient de metafoor vooral om aan te tonen dat wat zich in de schepping aftekent, overeenstemt met wat men in de Bijbel kan lezen. Daarbij acht Augustinus, ondanks zijn enthousiaste uitroep in de preek van zojuist, de schepping onvoldoende om tot werkelijk heilzame kennis van God te komen, aangezien men Christus via de schepping niet op het spoor komt.¹⁴

De wijze waarop Augustinus de tweeboekenmetafoor bezigde, stimuleerde dus niet zozeer tot onderzoek van de natuur, maar diende om duidelijk te maken dat de schepping verwijst naar haar Auteur. Daarom mag zij niet geminacht worden, zoals gnostici en manicheërs deden. In een fascinerende studie heeft Hans Blumenberg geprobeerd in het wisselende gebruik van de boekmetafoor een soort barometer te zien voor omvattende

culturele veranderingen in de omgang met de natuur.¹⁵ Daarbij maakt hij aannemelijk dat de boekmetafoor slechts in een christelijke context kon opkomen. Gnostische natuurverachting, maar ook pantheïstische natuurverzelfstanding zijn nu eenmaal niet verenigbaar met het beeld van de natuur als een boek-van-God – en hetzelfde geldt volgens Blumenberg voor platonisme en aristotelisme.¹⁶ Het is zijns inziens dan ook aan de invloed van platonisme en met name aristotelisme te wijten, dat de boekmetafoor in de middeleeuwen niet frequent voorkomt – bij Thomas van Aquino bijvoorbeeld zelfs helemaal niet. Slechts in de augustijnse traditie vindt men er enkele belangrijke verwijzingen naar – bijvoorbeeld bij Hugo van St. Victor en Bonaventura.¹⁷

Tot een ware explosie komt het pas in de vroeg-moderne tijd, wanneer met name protestantse natuuronderzoekers en theologen haar gaan gebruiken als een stimulans voor hun experimentele onderzoek van de natuur. Nu wordt de metafoor om zo te zeggen pas helemaal uitgebuit, en blijkt haar ware potentie. Wanneer de natuur werkelijk een boek van God is, dan hebben wij namelijk alle aanleiding om dit boek nauwkeurig te onderzoeken. En zoals de Reformatie een einde maakte aan allegorische methoden om het tweede boek, de Heilige Schrift uit te leggen, omdat ze nu eenmaal dicht bij de *sensus litteralis* wilde blijven, zo stimuleerde zij ook om in het onderzoek van de natuur dicht bij de natuur zelf te blijven, en dus experimenteel onderzoek te verrichten in plaats van de natuur vanuit bepaalde vooropgezette ideeën te benaderen.¹⁸ Hedendaagse wetenschapshistorici beschouwen de op deze wijze geoperationaliseerde boekmetafoor zelfs als een nieuw paradigma in termen waarvan de veranderde omgang met de natuur in de zeventiende eeuw goeddeels begrepen kan worden. Niet de mechanisering van het wereldbeeld is primair verantwoordelijk voor deze nieuwe omgang met de natuur, zoals E.J. Dijksterhuis in zijn befaamde gelijknamige werk betoogde¹⁹; in die termen dachten zeventiende eeuwers niet, evenmin als in termen van een ‘wetenschappelijke revolutie’ die zij tot stand zouden brengen. Ook was er slechts in kringen van het cartesiaanse rationalisme sprake van een ‘onttovering van de wereld’ – een ander twintigste eeuws model waarmee men geprobeerd heeft de veranderingen in één grootse greep te vatten. Het betreft hier concepten die men er vooral achteraf, vanuit latere tijden, mee verbonden heeft, maar die, zoals met name Erik Jorink recent heeft laten zien, niet overeenkomen met het zelfverstaan van de meeste zeventiende eeuwse natuuronderzoekers.²⁰ Dat zelfverstaan hing veeleer samen met hun diepgewortelde overtuiging dat de natuur een bron van godskennis vormt.

Bracht deze overtuiging sommigen er slechts toe de natuur te beschouwen als een verzameling illustraties bij waarheden uit de Heilige Schrift²¹, volgens anderen – en gaandeweg beginnen zij de meerderheid te vormen – stonden de beide bronnen van Godskennis meer los van elkaar. Zij onderzochten de natuur dus meer met een open blik, nieuwsgierig naar de sporen die de Schepper daarin van zichzelf had achtergelaten, in het bijzonder van Zijn macht, goedheid en wijsheid. Het is deze houding, op poëtische wijze verwoord in artikel 2, die via de achttiende eeuwse fysico-theologie een belangrijke impuls heeft gegeven aan het ontstaan van natuurwetenschap in de moderne zin van het woord.

Ik hecht eraan hierbij stil te staan, omdat dit historische gegeven de zo vaak onkritisch aangehangen conflicttheorie problematiseert – dat is de theorie volgens welke geloof en wetenschap per definitie op gespannen voet met elkaar staan, en de één slechts terrein kan winnen waar de ander terrein verliest. Deze theorie mag dan door voortgaand onderzoek aan krediet hebben ingeboet²², zij wordt in genuanceerdere vorm nog altijd verdedigd. Zo stelt Jonathan Israel in de openingsbladzijden van zijn veelgeprezen boek over de radicale Verlichting:

In de late Middeleeuwen en het begin van de Nieuwe Tijd, zo ongeveer tot 1650, was de westerse beschaving grotendeels gebaseerd op een gemeenschappelijke grondslag van geloof, traditie en gezag. Na 1650 daarentegen werd alles, hoe fundamenteel en diepgeworteld ook, ter discussie gesteld in het licht van de filosofie van de rede, en keer op keer werd alles aangevallen of vervangen door scherp afwijkende concepten die voortkwamen uit de ‘nieuwe filosofie’ en uit wat nog steeds met enig recht aangeduid wordt als de ‘wetenschappelijke revolutie’.²³

Bij deze voorstelling van zaken kunnen dus (zoals de schrijver blijkt het ‘nog steeds met enig recht’ in de laatste regel van het citaat kennelijk wel min of meer aanvoelt) kritische kanttekeningen worden geplaatst. Zij is eenzijdig gebaseerd op de invloed van Descartes en Spinoza, gaat daarmee voorbij aan de veel klassiek-geloviger motivatie van tal van zeventiende-eeuwse natuuronderzoekers, en geeft een te simplistisch beeld van een theologie die almaar in gevecht zou zijn met de natuurwetenschap, van een Rede die slechts tegenover het geloof staat en uiteindelijk afrekenet met de schadelijke invloed daarvan.²⁴

Volgens Jorink biedt de notie van het ‘Boek der Natuur’ een veelmeer contemporaine ingang die ons in staat stelt de nieuwe omgang met de natuur in de zeventiende eeuw te begrijpen. Ter adstructie van deze these verwijst hij naar de ‘belangrijke formulering’²⁵ van artikel 2. Deze formulering kon daarom zo invloedrijk worden, omdat ze afkomstig is uit ‘een fundament van de gereformeerde geestelijke cultuur van de Republiek’ – de *Nederlandse Geloofsbelijdenis*. ‘Immers, alle gereformeerden in de Republiek kenden de *Belydenisse*, en iedereen die een openbaar ambt bekleedde – predikant, regent, onderwijzer of hoogleraar in willekeurig welke discipline – diende deze te onderschrijven.’²⁶ Bij zulke onderling zeer diverse zeventiende eeuwse geleerden als de dichters Constantijn Huygens en Jacob Cats, de theologen Caspar Barlaeus, Gisbertus Voetius, Balthasar Bekker en Andreas Colvius, de medici Wouter Schouten, Johannes van Horne, diens leerling Jan Swammerdam en vele anderen speelt de gedachte van de natuur als een te ontcijferen boek een stimulerende rol. Bij allerlei ingrijpende onderlinge verschillen over Bijbeluitleg, cartesianisme, heliocentrisme et cetera, was dit een gemeenschappelijke richtinggevende gedachte: God openbaart zich aan de mens door middel van de Bijbel en door middel van dat andere boek – de natuur. Juist dat boek der natuur kan een samenbindende rol vervullen, want dat is immers voor iedereen leesbaar.²⁷ En het is dan ook niet geheel onverklaarbaar, dat juist de Republiek in de zeventiende en ook nog in de achttiende eeuw een belangrijk centrum was van de meest uiteenlopende vormen van natuuronderzoek.

Er is dan ook wel gedacht dat de metafoor van het boek der natuur juist in de Nederlanden sterk heeft doorgewerkt, en daar een heel eigen karakter gegeven heeft aan de aard van het natuuronderzoek, met weinig neiging tot abstractie en speculatie en veel geduldige waarneming.²⁸ Die these lijkt echter niet houdbaar. In elk geval is de metafoor ook in Engeland niet minder populair en invloedrijk geweest.²⁹ Hoe dat ook zij – het is voorwaar een opmerkelijk gezichtspunt: Guido de Brès die een grotere invloed uitoefende op de ontwikkeling van de wetenschapsbeoefening in ons land dan René Descartes. En hedendaagse wetenschapshistorici die enthousiast zijn over de *Nederlandse Geloofsbelijdenis* vanwege deze *Wirkungsgeschichte* van artikel 2. Men zou zeggen: daar kunnen de theologen blij mee zijn! Eindelijk een opsteker nu hun vak het predikaat koningin-der-wetenschappen al zo lang geleden heeft moeten afstaan aan de natuurwetenschappen.

Op dit punt doet zich echter het merkwaardige feit voor, dat het enthousiasme van de wetenschapshistorici door de meeste theologen niet of nauwelijks wordt gedeeld. Integendeel, uitgerekend de poëtische passage over de wereld als een schoon boek vol letters kwam in de twintigste eeuw in hun kringen onder scherpe kritiek te staan. Dat brengt mij bij mijn tweede aandachtspunt: de receptie van artikel 2, met name in de theologie.

2. Receptie

We gaven al aan dat het onderscheiden van twee bronnen van godskennis tot in het begin van de twintigste eeuw gemeengoed is geweest in de christelijke theologie.³⁰ Van de zeventiende tot en met de negentiende eeuw gaan de theologen nog tamelijk ongebroken mee in een erkenning van de schepping als bron van godskennis, waarbij deze bron ook bij hen in toenemende mate verzelfstandigd lijkt te worden ten opzichte van die tweede bron, de Heilige Schrift. Vanaf het begin van de twintigste eeuw wordt dat echter totaal anders. Wel diende deze radicale verandering zich in de voorafgaande eeuwen reeds aan. Charles Darwin en zijn volgelingen overtuigden vanaf het midden van de negentiende eeuw velen ervan dat het niet nodig is om vanuit de schepping tot op God te concluderen. Men kan de schepping, of beter: de natuurlijke werkelijkheid met behulp van het concept ‘evolutie’ ook prima vanuit immanente factoren, dus vanuit zichzelf verklaren. Principiëler nog was echter de wissel die al in de 18^e eeuw omgegaan was bij Immanuel Kant. Volgens Kant was het namelijk niet eens *mogelijk* om de natuurlijke werkelijkheid te herleiden tot een scheppende God. Over wat zich buiten de grenzen van de empirische waarneming bevindt, kunnen wij mensen met ons beperkte verstand namelijk niets zeggen. En God bevindt zich per definitie buiten die grenzen. We kunnen God dus nooit leren kennen via onze ervaringen met de wereld. Het hele project van de fysico-theologie (‘kijk eens hoe mooi God alle diertjes gemaakt heeft’) valt bij Kant dus als een kaartenhuis in elkaar. Het is volgens Kant zelfs überhaupt niet mogelijk om God te kennen.

De Amerikaanse filosoof Nicholas Wolterstorff vertelt ergens over een gesprek dat hij op zijn werkkamer had met een begaafde theologie-studente. Zij kwam Wolterstorff bedanken voor een recent boek dat hij geschreven had. ‘Wat ik er zo fascinerend aan vindt’, zei ze, ‘is dat u in dit boek meteen zonder omwegen over God begint te spreken’. Het bleek dat de meeste moderne theologen die zij gelezen had veel omzichtiger te werk gingen, en dat was haar tegen gaan staan. ‘Zij verbieden mij die dingen over God te zeggen die ik graag wil zeggen’, zo verwoordde ze haar frustratie; en ze bleek ontdekt te hebben hoe het kwam dat die theologen dat deden, ze weet dat namelijk aan de invloed van Immanuel Kant. Wolterstorff herkende dat, maar voelde zich door dit voorval zozeer uitgedaagd dat hij een artikel ging schrijven onder de titel ‘Is it possible and desirable for theologians to recover from Kant?’, een artikel dat hij publiceerde in het tijdschrift *Modern Theology* (ongetwijfeld koos hij met opzet voor het tijdschrift met die naam). In dat artikel beantwoordt Wolterstorff zijn beide titelvragen bevestigend; dus ja, het is inderdaad wenselijk dat theologen genezen van Kant, en het is ook mogelijk. *Hoe* het mogelijk is werkt hij kort uit in het betreffende artikel, en breedvoeriger in een later boek over Thomas Reid. Ik kan daar in dit bestek slechts naar verwijzen, maar raad theologen en anderen die menen dat wij na Kant artikel 2 niet meer kunnen nazeggen aan kennis te nemen van Wolterstorffs uiteenzettingen, en deze zorgvuldig te overwegen.³¹

Behalve dit wijsgerige bezwaar is er nog een tweede twintigste-eeuwse bedenking bij artikel 2 waarover ik noodzakelijkerwijs kort zal zijn. Dat betreft wat men zou kunnen noemen het morele bezwaar tegen de tweebronnentheorie. Dit bezwaar luidt als volgt: Wanneer wij de wereld zien als een schoon boek dat naar God verwijst, denken we veel te naïef over natuur en geschiedenis, aangezien we onze ogen lijken te sluiten voor de talloos vele verschrikkingen die zich daarin afspelen.³² Zo mooi is de schepping helemaal niet (om over de geschiedenis – ‘de regering der wereld’ – nog maar te zwijgen). Kernachtig wordt dit verwoord door bioloog Midas Dekker: ‘Van alle planten en dieren die er geboren worden, sterft 99 procent binnen de

kortste keren. Als je in je vogelkastje een nest koolmeesjes hebt, denk je dat dat leuk is. Maar daar vergis je je in. Van de tien jonge vogeltjes die er dat voorjaar geboren worden, zijn er negen binnen een jaar gruwelijk aan hun eind gekomen. Opgevreten door een kat, gestorven aan een enge ziekte (...). In wezen heb je door het ophangen van het nestje voornamelijk een hoop ellende in de wereld gebracht. (...) Er wordt in de natuur duizendmaal zoveel gestorven als er wordt geleefd.' Dat laatste is stellig overdreven, maar het punt is duidelijk: '(...) al dat hoogdravende geklets over de natuur waar altijd de zon schijnt en de vogeltjes zingen, is onzin.'³³

Ik zou in reactie hierop twee gezichtspunten naar voren willen brengen, waarbij ik me er overigens van bewust ben daarmee onvoldoende recht te doen aan de vele (theodicee-)vragen die zich in dit verband laten stellen. Toch: Allereerst kan men de verschrikkingen in natuur en geschiedenis én de schoonheid van de natuur niet zomaar tegen elkaar wegstrepen. Die verschrikkingen laten immers onverlet, dat wij nog altijd onder de indruk kunnen raken van het vernuft en de betrouwbaarheid waarmee diezelfde natuur in elkaar steekt. Martien Brinkman heeft er zelfs op gewezen dat 'de meest authentieke getuigenissen' hierover uit de sfeer van de gevangenis- en ballingschapsliteratuur lijken te komen. Hij verwijst in dit verband onder meer naar de dagboeken van Anne Frank en Etty Hillesum, waaruit blijkt dat deze vrouwen 'juist te midden van alle ellende zich de bemoediging van de schoonheidservaringen in de natuur niet af lieten pakken'.³⁴ Iets soortgelijks zou bij Guido de Brès ook wel eens aan de orde kunnen zijn. Wie de brief aan Philips II leest die deze bij de *Nederlandse Geloofsbelijdenis* voegde, beseft in elk geval hoezeer De Brès en de zijnen in voortdurende angst voor repressie en lichamelijke foltering geleefd moeten hebben.³⁵ Het is in elk geval treffend dat juist De Brès kennelijk zozeer onder de indruk was van de zeggingskracht van de natuur, dat hij een opgetogen poëtische versiering aan zijn bronnen toevoegt: 'Want deze is voor onze ogen als een prachtig boek, waarin *alle* schepselen, groot en klein, de letters zijn...'³⁶ Juist wie met de dood voor ogen leeft, kan kennelijk eens te meer getroffen worden door de sublieme schoonheid die zich óók manifesteert in de wereld.³⁷ Het gaat zo bezien dus niet op een naïef-optimistische, romantische natuurbeschouwing terug wanneer de schepping hier gekenschetst wordt als een schoon boek.

In de tweede plaats is het niet zo dat volgens artikel 2 de schepping ons zicht geeft op de *liefde* van God.³⁸ Integendeel, heel precies wordt gespecificeerd *wat* de wereld ons dan van God doet kennen, namelijk, met woorden van Paulus, 'Zijn eeuwige kracht en goddelijkheid'. De schoonheid van de schepping wordt dus niet zozeer in verband gebracht met een veronderstelde afwezigheid van lijden en ellende, maar met de bovenmenselijke krachten die zich in de natuur manifesteren en met de vernuftige wijze waarop die krachten op elkaar zijn afgestemd. Dáárin zien wij, zo is naar het mij voorkomt de strekking van de betreffende zinsnede, de macht en majesteit van God doorschemeren. Bij het woord 'God' laat zich dan denken aan wat Rudolf Otto aanduidde als het numineuze, het huiveringwekkende *mysterium* dat ons tegelijk aantrekt en fascineert.³⁹ In artikel 1 is het over deze eeuwige, onbegrijpelijke, oneindige, almachtige maar tegelijk ook volkomen wijze God gegaan – die aanduidingen zitten dus nog in het achterhoofd wanneer we bij artikel 2 aankomen. Dezelfde God heet weliswaar 'een zeer overvloedige fontein van alle goede dingen'⁴⁰, maar dat neemt niet weg dat ook het *natuurgeweld* zich zonder veel moeite met Zijn majesteit in verband laat brengen. De natuur roept al met al een ambivalent beeld van God op, we weten niet precies waar we met Hem aan toe zijn. Het is dan ook niet zonder reden dat artikel 2 nog een andere bron van Godskennis onderscheidt, die duidelijker en completer wordt genoemd: de openbaring in het Woord, dat wil zeggen in de Bijbel, met als centrum Jezus Christus. Ook vanuit dit gezichtspunt lijkt het morele bezwaar dus misplaatst: artikel 2 wil niet suggereren dat in de schepping, om met Midas Dekkers te spreken, 'altijd de zon schijnt en de vogeltjes zingen'. Het zijn juist de almacht en onbegrijpelijke majesteit Gods die erin tot uiting komen. De vraag

die Multatuli ergens een zoontje aan zijn vader laat stellen – de wormen die door lofprijzende vogeltjes worden opgegeten, papa, zingen die ook mee tot eer van hun Schepper?⁴¹ – die vraag is niet per definitie buiten de orde. Artikel 2 ziet niet bij voorbaat aan het lijden voorbij.

Daarmee is echter nog niets gezegd over het derde bezwaar dat sinds de twintigste eeuw tegen artikel 2 wordt ingebracht. Dit bezwaar is van strikt-theologische aard, en wordt doorgaans met veel meer kracht naar voren gebracht dan de eerder genoemde – reden waarom we er iets uitvoeriger over zullen zijn. Het bezwaar is op z'n scherpst verwoord door Karl Barth, die in de nasleep van de Eerste en tijdens het voorspel van de Tweede Wereldoorlog ontdekte op wat voor geraffineerde manieren wij mensen met een veronderstelde kennis van God buiten de Bijbel om aan de haal kunnen gaan. Dat bracht hem tot een hartstochtelijk offensief tegen alle vormen van natuurlijke theologie; met die term doelde hij niet slechts op de natuur, maar op alle vermeende vormen van Godskennis die niet ontleend zijn aan onze eigen werkelijkheid in plaats van aan Gods genadige openbaring. In deze natuurlijke theologie zag Barth *de* grote vijand van christelijk geloof en theologie⁴².

Overtuigd als hij was van de juistheid van Kants kritiek op pogingen om vanuit onze werkelijkheid God te duiden, zag hij in die pogingen niets anders dan een uitvergroten van eigen menselijke ideeën, gevoelens en denkbeelden. Idealen die we zelf graag willen doorzetten, projecteren we op God teneinde deze idealen zodoende te sanctioneren. In de periode waarin de beide wereldoorlogen plaatsvonden waren dat in Duitsland vooral nationalistische idealen. Op die manier was een bloed-en-bodem theologie ontstaan, waaraan tot Barths ontsteltenis zelfs door hem bewonderde leermeesters uit de liberale theologie een bijdrage leverden. Het *Gott-mit-uns* op de koppelriemen van Duitse soldaten was niet zomaar een betreuenswaardige uitglijder, maar had diepe wortels in een theologisch klimaat dat van ons en onze wereld uit naar God toe denkt. Christelijk geloof houdt echter in dat wij van God uit denken. Want voor onze kennis van God zijn we volstrekt aangewezen op Zijn genadige zelfontsluiting, waarmee wij in aanraking komen in de bijbelse verhalen over Gods handelen in de wereld – verhalen die hun centrum vinden in Jezus Christus, in wie God zich definitief openbaart. Alleen door theologisch en geloofsmatig dáár in te zetten kunnen we ideologische pervertering van geloofsaanspraken tegengaan.

Welnu, vanuit dit centrale *Anliegen* van zijn theologie had Barth niet alleen grote problemen met de middeleeuwse rooms-katholieke theologie, maar ook met artikel 2 van de *Nederlandse Geloofsbelijdenis*. Ook daarin wordt immers naast de Heilige Schrift nog een ander openbaringsmiddel aangenomen, namelijk de schepping en geschiedenis van onze wereld. Weliswaar hebben we hier te maken met een vroeg-reformatorische tekst, waarin we ons dus dichtbij het *sola Scriptura* bevinden; toch heeft dat niet mogen baten. De natuurlijke theologie heeft zich blijkbaar voor de verder zo scherpe blik van de Reformatoren verborgen weten te houden, om zich op het geëigende moment opnieuw te melden. Niet zonder retorisch vernuft spreekt Barth in dit verband over een meesterstuk van de natuurlijke theologie, die hij dus zelfs personaliserend voorstelt. Vandaag zou Barth er ongetwijfeld een computervirus in gezien hebben, dat zich zonder dat de gebruiker het door heeft zelfs in de strengst beveiligde pc weet te nestelen – om zich van daaruit langzaam maar zeker te maken te verbreiden over alle bestanden en uiteindelijk vernietigend toe te slaan. Zelfs in een martelaarskerk als de zestiende-eeuwse reformatorische gemeenschap in Frankrijk en de Nederlanden was, wist de natuurlijke theologie zich zo onschuldig voor te doen '(...) daß es zu jenem Unfug kommen konnte, der in Art. 2 der *Confessio Gallicana* zu lesen steht und der von da aus flugs auch in die *Confessio Belgica* (...) übergangen ist'.⁴³ Terecht stelt Berkouwer op grond van deze passage vast: 'Het is volkomen duidelijk: Barth ontdekte in deze confessies een gevaarlijke

invasie van de natuurlijke theologie, waardoor de kerk er altijd toe verleid wordt – vroeger of later – niet ten volle genoeg te nemen met de enige Openbaring in het Woord Gods, met de Openbaring in Jezus Christus'.⁴⁴

Deze kritiek van Barth op wat hij zag als de 'dubbele boekhouding'⁴⁵ die in artikel 2 gehanteerd wordt heeft met name in de Nederlandse theologie veel losgemaakt. Er valt een heel scala aan reacties te noteren, die intussen bij alle onderlinge verschillen een opmerkelijke structuurovereenkomst laten zien: men stemt in met Barths kritiek op de natuurlijke theologie, maar probeert artikel 2 zó te lezen dat deze kritiek er niet of in elk geval niet voluit op van toepassing is. Zo matigt men dus Barths kritiek op dit artikel, maar laat men zich er ondertussen wel door brengen tot een andere interpretatie ervan dan die welke op het eerste gezicht voor de hand ligt en tot dusver dan ook altijd gehuldigd werd. Deze manier van doen laat men soms gepaard gaan met de opmerking, dat de schrijver van de Confessie zich in artikel 2 wat minder gelukkig uitdrukt.⁴⁶

Het meest gangbaar is wel de leeswijze, waarbij men feitelijk de volgorde van de beide in artikel 2 genoemde bronnen omdraait. De bedoeling zou dan zijn dat wij om te beginnen God leren kennen uit de Heilige Schrift (c.q. via Jezus Christus), om dan vervolgens vandaaruit, dus met de bril van de Schrift op, sporen van diezelfde God op te vangen in schepping en geschiedenis. Deze laatste zouden dan dus niet als een zelfstandige bron van Godskennis gelden. Men beroept zich voor deze interpretatie doorgaans op Calvijn.⁴⁷ Deze heeft in verband met de bronnen van onze Godskennis inderdaad de bril-metafoor geijkt: 'Immers evenals oude lieden, of ooglijders, en allen, die slechte ogen hebben, al houdt men hun het allerschoonste boek voor, ternauwernood, ofschoon ze wel zien, dat er iets geschreven staat, twee woorden kunnen saamvoegen, maar wanneer ze een bril opzetten, daardoor geholpen duidelijk beginnen te lezen, zo verzamelt de Schrift de kennis van God, die zich anders verward in onze geest bevindt, verdrijft de duisternis en toont ons duidelijk de ware God.'⁴⁸ Calvijn (die volgens de overlevering overigens helemaal niet zo gelukkig was met het plan van De Brès om een nieuwe geloofsbelijdenis op te stellen⁴⁹) zegt hier echter niet dat wij via de bril van de Schrift de schepping beter leren verstaan⁵⁰, maar dat wij *God* er beter door leren kennen.⁵¹ Feitelijk is de redenering dezelfde als bij De Brès: normaal gesproken hebben wij vage en verwarde indrukken van God, maar wanneer wij de de bril van de Schrift opzetten leren wij Hem veel duidelijker kennen.⁵² Het lijkt mij derhalve dat zowel Calvijn als De Brès de schepping wel degelijk als een aparte, aan de Schrift voorafgaande bron van Godskennis onderscheiden. Als De Brès inderdaad bedoeld had dat wij het verwijzende karakter van de schepping pas vanuit de Schrift kunnen verstaan, had het immers voor de hand gelegen dat hij de Schrift ook als eerste en niet pas als tweede bron had genoemd. Terecht stelde J.N. Sevenster dan ook al vast: 'Artikel 2 zegt niet dat wij de bril der Schrift nodig hebben om daarin [nl. in het boek der schepping] te kunnen lezen'.⁵³

Een verwante post-barthiaanse interpretatie leest artikel 2 geheel vanuit het allereerste woordje: 'wij'. 'Wij kennen God door twee middelen'. Die 'wij', zo wordt dan gezegd, zijn degenen die hier hun geloof belijden. In de oorspronkelijke tekst van De Brès is dat zelfs nog duidelijker. Daar luidt het begin namelijk: 'Nous confessons le cognoistre (...) par deux moyens' – wij *belijden* dat wij Hem kennen door twee middelen. Uit die inzet leidt men dan af, dat niet iedereen God op deze manier kent, maar alleen de gelovigen. Dan zou het ook bij de kennis van God uit de schepping dus om geloofskennis gaan.⁵⁴ Wanneer je eenmaal gelovig bent, dan ga je de natuur als schepping beleven, dat wil zeggen: er verwijzingen in ontdekken naar God. Dat is dan dus een kwestie van gelovige interpretatie, waar misschien weinig tegenin te brengen valt, maar waarvoor men zeker ook geen algemene geldigheid kan claimen. Ik meen echter dat deze opvatting, die overeenstemt met de wijze waarop veel christenen vandaag hun scheppingsgeloof beleven⁵⁵, niet in overeenstemming is met de tekst van artikel 2. Het citaat uit Romeinen 1 dat De Brès toevoegt maakt duidelijk, dat het boek

der natuur zijns inziens wel degelijk ook leesbaar is voor mensen die niet gelovig zijn. Juist om die reden zijn zulke mensen immers, met de woorden van Paulus, ‘niet te verontschuldigen’⁵⁶ wanneer zij hun Schepper niet als God vereren. De claim is dus, dat er in de schepselmatige werkelijkheid zelf (en niet slechts in onze gelovige interpretatie daarvan) sporen van God aanwezig zijn.

Een goed voorbeeld van de problemen die aan deze tweede strategie kleven biedt H. Berkhof, die enkele jaren na zijn emeritering een tamelijk uitvoerige bijdrage aan artikel 2 wijdde. Bij zijn interpretatie gaat Berkhof inderdaad uit van de oorspronkelijke inzet van De Brès: wij – christenen – belijden God te kennen door twee middelen. Zag Calvijn ook de heidenen als ontvangers van een algemene openbaring, bij De Brès gaat het volgens Berkhof strikt om een belijdenis van de christelijke gemeente. Wanneer we een ‘close reading’ hermeneutiek toepassen op de oorspronkelijke tekst, dan is duidelijk dat deze tekst ‘nichts mit der natürlicher Gotteserkenntnis zu tun [hat]’.⁵⁷ Het feit dat De Brès in zulke opgetogen bewoordingen spreekt over de schoonheid van de godservaring in de wereld zoals die zich aan ons voordoet, bewijst volgens Berkhof dat De Brès hier ‘nur an die Gläubigen gedacht hat’.⁵⁸ Vervolgens ziet Berkhof zich echter voor de taak geplaatst, de volgende zinsnede uit te leggen: het citaat uit Romeinen 1 dat eindigt met de woorden ‘al deze dingen zijn voldoende om de mensen te overtuigen en hun elke verontschuldiging te ontnemen’. Het zal duidelijk zijn dat de tekst hier *niet* op de gelovigen doelt, maar juist op niet-christenen. Berkhof erkent dit ook, maar ziet zich daarmee voor een enorm probleem gesteld. Hij spreekt dan ook over een crux interpretum; de betreffende zinsnede ‘fällt ... aus dem Zusammenhang des Vorhergehenden heraus’. Zij behelst een ‘Seitensprung’, die er vermoedelijk op teruggaat dat De Brès het slachtoffer geworden is van de ‘ziemlich verwickelten’ uiteenzetting die Calvijn over dit thema in de *Institutie* ten beste gaf. Berkhof spreekt uiteindelijk zelfs van een bedrijfsongeval, dat de duidelijkheid en kracht van het artikel zeer beschadigd heeft.⁵⁹

Berkhof moet zich hier dus in nogal wat hermeneutische bochten wringen (waarbij hij zich zelfs gedwongen voelt de intelligentie van de auteur in twijfel te trekken) om de hem welgevallige lezing van artikel 2 toch nog zoveel mogelijk overeind te houden. Het lijkt er echter op dat, ironisch genoeg, Berkhof zélf hier het slachtoffer geworden is, en wel van zijn wens om artikel 2 zoveel mogelijk door een barthiaans gekleurde bril te lezen – iets wat Barth zelf zoals we zagen nadrukkelijk niet deed! Barth heeft hier mijns inziens de betere papieren. De interpretatieproblemen waar Berkhof op stuit verdwijnen immers als sneeuw voor de zon, wanneer we ervan uit gaan dat de synode van Antwerpen (1566) niets oneigenlijks deed toen ze de openingszin van het artikel enigszins versoberde tot ‘Wij kennen Hem door twee middelen’. Dat ‘wij’, zo had men goed begrepen, slaat immers van meet af aan op alle mensen (uiteraard voorzover zij met de beide bronnen in aanraking komen). Wanneer we bij de interpretatie van artikel 2 deze invalshoek kiezen, laat het citaat uit Romeinen 1, inclusief de laatste woorden daarvan die Berkhof zoveel hoofdbrekens bezorgen, zich volstrekt harmonisch verbinden met de zinsnede die eraan voorafgaat. Ik stel dus voor de tekst op deze wijze te lezen: het gaat in de eerste helft van artikel 2 wel degelijk over natuurlijke godskennis.

Een derde strategie om deze conclusie te vermijden is nog, dat men probeert de schade te beperken door er wel zoiets als algemene openbaring in te lezen, maar geen natuurlijke Godskennis. In dat geval stelt men dat er gezien vanuit de Zender wel sprake is van zelfmededeling in de schepping, maar dat deze door ontvanger niet wordt opgepikt c.q. wordt verwrongen en misbruikt, met als gevolg dat de schepping feitelijk niet (langer) als kenbron functioneert.⁶⁰ Nu kan men dit voor de Franse geloofsbelijdenis van 1559, die aan de Nederlandse ten grondslag ligt, nog wel met enig recht staande houden. Deze formuleert namelijk in haar tweede artikel, dat God zich op twee wijzen aan de mensen manifesteert.⁶¹ Het is dan dus nog de vraag of die manifestaties ook als zodanig herkend worden. In de

Nederlandse Geloofsbelijdenis is op dit punt echter geen twijfel mogelijk. De Brès formuleert immers zoals we zagen niet dat God zich op twee wijzen openbaart, maar dat wij Hem door twee middelen kennen. Dat blijft staan, ook al gebeurt er vervolgens van alles met die kennis waardoor deze verwrongen raakt.

Kortom, mijns inziens is er geen ontkomen aan: De Brès bedoelt wel degelijk dat wij mensen ook los van de Heilige Schrift een zekere mate van ware kennis van God hebben op grond van het boek der wereld.⁶² Hij had ook wel enige aanleiding om dat duidelijker naar voren te brengen dan in de Gallicana gebeurde, zodat het zeker niet uitgesloten is dat zijn in de vorige alinea genoemde subtiele afwijking van de Gallicana opzettelijk was (er mankeerde wellicht niet zoveel aan De Brès' intelligentie). We weten namelijk dat hem er alles aan gelegen was om aan de overheid duidelijk te maken, dat de reformatorische beweging die hij representeerde onderscheiden moest worden van de doperse stroming. Dat is naar men in het onderzoek aanneemt zelfs één van de redenen geweest waarom De Brès met de Gallicana geen genoegen nam, maar een nieuw 'akkoord van gemeenschap' wilde opstellen.⁶³ Enkele jaren later, in 1565, zou hij zelfs een compleet boek schrijven tegen de wederdopers.⁶⁴ De Brès wil dus zeker niet verder afwijken van de bestaande rooms-katholieke opvattingen dan hij strikt noodzakelijk achtte. En ten aanzien van de tweebronnenleer achtte hij dit, zo luidt mijn hypothese, niet noodzakelijk. Integendeel, hij sluit zich in artikel 2 min of meer naadloos bij de gangbare rooms-katholieke tweebronnenleer aan, zij het dat hij, en dat is natuurlijk typisch protestants, via de comparatief 'nog klaarder en volkomener' (of oorspronkelijk: 'noch claerder ende openbaerlicker', vgl. noot 4) wel alle accent laat vallen op de superioriteit van het tweede boek, de Heilige Schrift. Deze comparatief is veel gesmaad⁶⁵ omdat ze teveel krediet zou geven aan de schepping als bron van Godskennis, maar het lijkt me dat zij juist beoogt onze aandacht vooral te richten op die andere bron, de Bijbel, die immers kwalitatief veel hoogwaardiger geacht wordt: wie het echt om God begonnen is, moet niet in de natuur blijven steken maar de Heilige Schrift ter hand nemen...

Ik concludeer dat De Brès in artikel 2 niet nodeloos polemiseert met de rooms-katholieke leertraditie, maar zich juist aansluit bij een oude voor-reformatorische opvatting (nl. de tweebronnenleer) die men zonder veel overdrijving algemeen-christelijk kan noemen.⁶⁶ In die zin is de *Nederlandse Geloofsbelijdenis* in artikel 2 naar het mij voorkomt inderdaad wat het graag wil zijn, namelijk een voluit katholiek document. Wil men hier een les uit trekken, dan is het wellicht deze dat protestanten zich niet méér van de Rooms-Katholieke Kerk moeten willen onderscheiden dan op grond van hun *Anliegen* noodzakelijk is. De Brès is in dit opzicht in vergelijking met Barth mirabile dictu de betere gids en de betere oecumenicus (niet zonder enig recht is Barth door Urs von Balthasar dan ook wel aangeduid als de eerste echt consequente – lees: ál te consequente – protestant).⁶⁷ *Wij zijn ook katholiek* – zo luidt de titel van een recente protestantse publicatie, en aan De Brès lijkt dat woord van Melanchthon beter besteed dan aan Barth.⁶⁸

Dat wil intussen niet zeggen dat Barth tegen windmolens vecht. Evenmin wil het zeggen, dat Barths afwijzing van de natuurlijke godskennis (en dus van artikel 2) slechts van betekenis was in de toenmalige context, waarin het nationaal-socialisme met deze notie aan de haal ging, maar vandaag niet meer.⁶⁹ Immers, altijd weer kunnen dit soort contexten zich voordoen, zoals bleek toen in 1987 leden van de Nederduits Gereformeerde Kerk in Zuid-Afrika zich op artikel 2 beriepen ter legitimatie van hun apartheids-denken: uit het boek van de schepping, onderhouding en geschiedenis van de wereld zou blijken, dat volkeren hun eigen identiteit moeten bewaren, zodat er geen sprake kan zijn van open kerkklidmaatschap voor zowel blanken als zwarten, van gezamenlijke aanbidding of andere vormen die de

eenheid van de kerk zichtbaar maken. Terecht is daarop geantwoord dat dit beroep op artikel 2 misplaatst is.⁷⁰ Mijns inziens is het dat echter niet omdat in dit artikel geen natuurlijke kennis van God geleerd zou worden. Dat is namelijk wel het geval, evenzeer als dat het geval is in de tekst uit Romeinen 1 waarnaar verwezen wordt.⁷¹ Een beroep op artikel 2 ter onderbouwing van nationalistische of racistische denkbeelden is echter wel volstrekt misplaatst, omdat men aan de hand van deze natuurlijke kennis van God uitspraken meent te kunnen doen over de actuele *wil* van God. Dat is naar het mij voorkomt in strijd met zowel Romeinen 1 (en zelfs de hele Bijbel) als artikel 2, waarin het er immers enkel om gaat dat het boek van de wereld ons enig besef geeft van de eeuwige kracht en majesteit van God. Uit dat flauwe benul kan men ten enenmale geen politieke of kerkpolitieke standpunten van welke aard dan ook afleiden.⁷² Daarvoor zullen we toch echt bij de Schrift moeten zijn. Maar men moet het kind niet met het badwater weggooien, door het bestaan van dit flauwe benul als zodanig te ontkennen.

Dat brengt me tenslotte bij enkele overwegingen over de hedendaagse relevantie van artikel 2 (waarbij het de goede verstaander duidelijk zal zijn dat ik het zogeheten waarnemersperspectief nu geheel inruil voor het deelnemersperspectief).

3. Relevantie

In het jaar 1974 wees de Britse astrofysicus Brandon Carter erop dat de aarde op de een of andere manier een bevoorrechte positie in tijd en plaats in het heelal inneemt, omdat zij het leven ondersteunt van menselijke waarnemers. Carter noemde dit het anthropisch principe – een term die sindsdien een grote plaats inneemt in uitgebreide kosmologische, filosofische en theologische discussies (waarbij, zoals dat gaat, de term op uiteenlopende manieren gebruikt is gaan worden). Het gaat bij het anthropisch principe in zekere zin natuurlijk om een vanzelfsprekendheid. Het feit dat wij mensen (Grieks: *anthropoi*) er zijn, betekent dat allerlei fundamentele constanten in het heelal precies die waarden hebben die nodig zijn om ons bestaan mogelijk te maken. Wie vervolgens die constanten gaat bezien, ontdekt echter iets wat veel minder vanzelfsprekend is. De sterke kernkracht, de zwakke kernkracht, de constante van Planck, de gravitatiekracht – voor al die waarden lijkt te gelden dat als ze ook maar iets lager of hoger waren geweest dan ze in werkelijkheid zijn, van leven op aarde (laat staan van menselijk leven) geen sprake zou zijn geweest. Zelfs de omvang van het heelal en de periode waarin het tot stand kwam, zijn precies van dien aard dat eigenlijk alleen daarbinnen intelligent leven kon ontstaan. Was het heelal bijvoorbeeld ook maar een fractie groter of kleiner geweest dan het in werkelijkheid is, dan zouden wij er nooit zijn geweest. En iets soortgelijks geldt dus voor diverse andere waarden (in totaal zo'n vijftien).

Het lijkt er dan ook op, en daar hebben we het anthropisch principe in de sterkere, niet vanzelfsprekende zin, dat de fundamentele constanten die de natuurlijke orde van de kosmos bepalen een uiterst subtiel evenwicht vormen, dat precies is afgestemd op het mogelijk maken van intelligent leven. De Britse mathematisch fysicus Roger Penrose schat de kans op een spontaan ontstaan van een zo nauwkeurig op het leven afgesteld universum op $1:10^{123}$, dat is dus onwaarschijnlijk klein.⁷³ Bekend is in dit verband de vergelijking met de kans dat een tornado over een vuilnisbelt raast en van de daarin aanwezige materialen spontaan een Boeing 747 samenstelt. Ik wist eigenlijk niet waar die vergelijking vandaan kwam, maar ontdekte tijdens de voorbereiding van deze oratie dat ze afkomstig is van niemand minder dan de spraakmakende kosmoloog Fred Hoyle⁷⁴, die enkele anthropische coïncidenties ontdekte en in verband daarmee de veelgeciteerde uitspraak deed: 'Nothing has shaken my atheism as much as this discovery'.⁷⁵

Het heelal zit dus 'heel slim in elkaar',⁷⁶ en de vraag die zich dan ook spontaan opdringt is natuurlijk inderdaad hoe zich dat laat verklaren. Volgens Barrow en Tipler echter, die in 1986 het klassieke werk over het anthropisch principe schreven, hoeven we helemaal

niet naar een verklaring te zoeken. We moeten ons over de onwaarschijnlijkheid van ons universum niet verbazen, omdat hoe het er ook uitgezien had, het altijd zou gaan om één mogelijkheid temidden van oneindig veel andere. Het feit dat het juist het universum is geworden waarin wij bestaan, is dus net zo min verbazingwekkend als het feit dat van alle miljoenen Britten uitgerekend Elizabeth II de koningin is. Het is wel denkbaar dat Elizabeth zich erover verbaast dat uitgerekend zij koningin is, maar objectief gezien is er geen reden voor die verbazing, want iemand moet het toch zijn.⁷⁷

Deze redenering gaat echter (zoals onder meer Swinburne⁷⁸ heeft laten zien) niet op – tenzij men aanneemt dat er net zoveel universa zijn als er Britten zijn, of in feite natuurlijk nog veel meer. Dan kan men namelijk zeggen: het lag voor de hand dat temidden van alle universa ergens ooit ook dit ene universum waarin wij ons bevinden verwerkelijk zou worden. Dat is dan ook precies één van de twee verklaringen die vandaag gegeven worden voor het zo nauwkeurig afgesteld zijn van het heelal op intelligent leven. Deze verklaring staat bekend als de multiversum-hypothese. Zij gaat uit van het naast of na elkaar bestaan van een in principe oneindig aantal parallelle universa, die onderling allemaal verschillende fysische constanten hebben, en misschien zelfs ook verschillende natuurwetten. Zo bezien moest het om zo te zeggen een keer van ons universum komen.

Tegen de multiversum-hypothese zijn echter zeker twee belangrijke bezwaren in te brengen. De eerste is dat er geen enkel empirisch bewijsmateriaal is voor ook maar één van de andere universa. Sterker nog: zulk bewijsmateriaal kan er ook in de toekomst niet komen, omdat deze andere universa principieel niet door ons waargenomen kunnen worden. Ons ‘eigen’ universum bestaat immers per definitie uit al datgene wat wij kunnen waarnemen. Nemen wij dus iets waar, dan behoort het tot ons heelal. Het tweede bezwaar tegen de multiversum-hypothese luidt, dat deze een ongeëvenaarde schending betekent van het zogeheten scheermes van Ockham – dat is het principe volgens hetwelk altijd die theorie de voorkeur verdient, die het eenvoudigst is in die zin dat zij zo min mogelijk entiteiten aanneemt waarvan het bestaan niet waargenomen is. De multiversum-theorie neemt een ongehoord aantal van zulke entiteiten aan, namelijk vrijwel oneindig veel universa (méér entiteiten *kan* men haast niet aannemen).

En dat terwijl een veel eenvoudiger verklaring voorhanden is, namelijk die waarbij men volstaat met het aannemen van slechts één extra entiteit (of, als men de triniteitsleer serieus neemt, hooguit drie), namelijk God. Dat is dan ook de enige alternatieve verklaring die in verband met het anthropisch principe gegeven wordt: ‘De nauwkeurige afstemming van alle fysieke [bedoeld is fysische, GvdB] constanten en natuurwetten om intelligent leven mogelijk te maken is geen toeval, maar weerspiegelt het optreden van degene die het heelal geschapen heeft’.⁷⁹ De vraag is nu, of de verklaring dat een machtige scheppende God de fysische constanten van ons heelal heeft afgesteld op het leven niet veel voor de hand liggender is dan de beide alternatieven. Heeft degene die deze verklaring niet minstens serieus overweegt, niet iets uit te leggen? Ziedaar wat ik u vanmiddag zou willen voorstellen als een hedendaagse actualisering van artikel 2.⁸⁰ Inderdaad: de schepping van de gehele wereld is als een schoon boek, waarin zich grote en kleine letters laten ontwaren. En onder de grote letters bevinden zich de fysische constanten, die een besef evoceren van Gods eeuwige kracht en goddelijkheid. Ze *evoceren* dit besef inderdaad, ze roepen het op. Ze dwingen het niet af. Bewezen wordt er niets. Je kunt je tegen de evocatie effectief verzetten. Maar doe je dan toch niet iets vreemds, iets sub-rationeels – in elk geval zolang je er geen goede redenen voor aanvoert? Ben je in dat geval, om met Paulus te spreken, eigenlijk wel te verontschuldigen?

Ik eindig met een korte bespreking van drie veelgehoorde tegenwerpingen tegen dit voorstel. De eerste is deze: Wat heb je aan zo'n redenering, want die brengt je toch niet per se bij de God van de Bijbel, de Vader van Jezus Christus? Dat is waar. Ze leidt hooguit tot een algemeen-theïstisch godsbeeld. Men kan het eigen godsdienstige gelijk er om zo te zeggen niet mee staven. Maar is dat niet alleen maar goed? Juist het feit dat het slechts om een vaag en beperkt besef van de Schepper gaat houdt bescheiden, en maakt dat we er niet triomfantelijk mee aan de haal kunnen gaan. Wel maakt het anthropisch principe duidelijk dat het theïsme allerminst een achterhaalde levensbeschouwelijke positie is. En bij theïsme gaat het niet maar om een filosofisch abstractum, maar om het geloof in een scheppende, onderhoudende en regerende God dat joden⁸¹, christenen en moslims met elkaar delen. Dat het gereformeerd protestantisme dit geloof ook met moslims deelt, is in onze tijd met haar toenemende islamofobie ook onder christenen, misschien een niet geheel onbelangrijk gezichtspunt.

Het anthropisch principe maakt in elk geval duidelijk dat de klassieke monotheïstische godsdiensten betere papieren hebben dan veelal wordt gesuggereerd. Vandaag de dag betogen zelfs predikanten dat God niet bestaat⁸² – maar men kan zich afvragen hoe men dat zo zeker meent te weten. Het lijkt mij dat een dergelijke knieval voor het atheïsme meer wordt ingegeven door een nogal gemakzuchtige aansluiting bij een modieus radicaal Verlichtingsdenken dan door een nuchtere beschouwing van de (bijvoorbeeld kosmologische) feiten. Hoe komt het toch dat als iemand tegen ons zegt: 'ik ben atheïst' of 'ik ben agnost', dat veel mensen de neiging hebben om te denken: die heeft erover nagedacht! Terwijl als iemand zegt 'ik ben gelovig', we intuïtief al gauw denken: dat is z'n opvoeding. Alsof atheïsme en agnosticisme niet evenzeer een kwestie van opvoeding en gewenning kunnen zijn, en geloof mede het resultaat van goed nadenken (bijvoorbeeld over het anthropisch principe). Het antwoord luidt kort gezegd: dat komt door een verwaarlozing van artikel 2 lid 1, dus van de algemeen toegankelijke gronden buiten ons die geloof in God⁸³ evoceren.

De tweede bedenking is aan de eerste verwant, maar heeft toch een wat andere spits. Ze luidt als volgt: de vage kennis van God die we misschien via het anthropisch principe op kunnen doen is op geen enkele manier heilzaam. Zij is, klassiek uitgedrukt, niet *salutaris*, niet zaligmakend. Ook dat is waar. Ze bevrijdt ons niet en vernieuwt ons niet en maakt ons niet tot betere mensen. Het gaat om een uiterst beperkte kennis, wellicht zelfs nog beter te vatten met de term 'besef' (*sensus*). Maar juist daarom vervolgt artikel 2 ook, dat we voor het echte werk aangewezen blijven op het Woord van God, op een persoonlijk aangesproken zijn door de stem van de Levende⁸⁴. De verwijzing naar het anthropisch principe is dus niet bedoeld om de eigen aard van het geloof geweld aan te doen, als ware het een wetenschappelijke theorie waar men al of niet mee kan instemmen. Zij neemt de noodzaak van geloof als vertrouwensvolle overgave aan de sprekende God niet weg. Dat geloof alleen bevrijdt en vernieuwt. Liever dan van een 'fatale' (Van Ruler in 1938⁸⁵) zou ik daarom bij de woorden 'nog clauder en volkomener' van een cruciale comparatief willen spreken: echte, verlossende kennis van God is er alleen wanneer wij deze vergrotende trap serieus nemen, en ons laten aanspreken via de Schriften.

Waarom dan toch vastgehouden aan een vorm van natuurlijke godskennis zoals deze onder meer door het anthropisch principe opgeroepen wordt? Niet omdat we daarmee op eigen kracht al een heel eind in de richting van heilzame kennis zouden komen. Artikel 2 wijst ons op sporen van God in de wereld buiten ons, niet op veronderstelde vermogens *in* ons die 'op zelfstandige wijze organen van Godskennis zouden zijn.'⁸⁶ In de klassieke scholastieke terminologie: het gaat er om de *cognitio Dei insita*, niet om de *cognitio Dei acquisita*.⁸⁷ Maar we houden er wel aan vast omdat, zoals Van Ruler uitroept in een latere tekst over natuurlijke theologie die binnenkort door Van Keulen aan de vergetelheid zal worden ontrukkt, het 'een perversie [is] (...) de salus het enige of het eigenlijke te achten en daarom de theologia

naturalis, omdat zij niet salutaris is, te verachten of te verwerpen'.⁸⁸ Er is immers niet alleen het heil, er is ook het zijn; er is niet alleen de verlossing maar ook de schepping. Juist de kennis van God vanuit de schepping articuleert wat Pannenberg fraai noemt de werkelijkheidsbetrokkenheid (*Wirklichkeitsbezogenheit*) van het christelijk geloof.⁸⁹ Zonder zulke kennis komt christelijk geloof gemakkelijk in de lucht te hangen, óf wordt het een gesloten huis.⁹⁰ Ook daarom is de notie van de natuurlijke godskennis theologisch en missionair van belang, en de kerk heeft dat de eeuwen door ook beseft.⁹¹ Niet voor niets heeft psalm 19 – 'De hemelen vertellen Gods eer en het uitspansel Zijner handen werk' – haar van meet af aan begeleid.

Dan de derde bedenking. Wanneer we vandaag in het verlengde van artikel 2 pleiten voor een rehabilitatie van de natuur als (beperkte maar zelfstandige!) bron van godskennis en daar eigentijdse concepten als het anthropisch principe mee verbinden, zullen velen van mening zijn dat we een gevaarlijk spel spelen. Immers, bij voortgaand wetenschappelijk onderzoek kon wel eens blijken dat de nauwkeurige afstemming van de diverse fysische parameters als gevolg waarvan de aarde leefbaar is straks wel degelijk op immanente wijze verklaard kan worden. De gedachte dat een scheppende God hier de hand in gehad heeft, zal dan overbodig blijken. Het lijkt dus het oude verhaal: wanneer we iets wetenschappelijk niet goed kunnen begrijpen, zeggen we maar dat God erachter zit. Maar verlagen we daarmee God niet tot degene die de gaten in onze kennis vult: de *God of the gaps*, de *Lückenbüßer* waartegen Bonhoeffer al protesteerde?⁹² Dat staat echter te bezien. Allereerst lijkt het onmogelijk dat er in de toekomst nieuw bewijsmateriaal zal komen voor de multiversumtheorie, aangezien de alternatieve universa per definitie buiten het bereik van het menselijk waarnemingsvermogen vallen.⁹³ En vervolgens gaat het bij het anthropisch principe niet om één van de weinige gaten in onze kennis die toevallig nog niet gedicht waren, maar om een betrekkelijk recente ontdekking die juist het gevolg was van wetenschappelijk onderzoek. Wetenschap sluit niet alleen gaten, maar opent ze ook telkens weer nieuwe.⁹⁴ Zelfs als het anthropisch principe ooit toch langs immanente weg verklaard zou blijken te kunnen worden, zullen zich daarom ongetwijfeld weer nieuwe verschijnselen voordoen waarover we ons slechts verwonderen kunnen – omdat ze zijn als letters in een schoon boek, die ons spontaan vervullen met diep ontzag voor de Auteur.

Persoonlijk slotwoord

Ik kom aan het slot van mijn oratie, en het protocol voor deze bijeenkomst biedt de gelegenheid om op dit moment enkele instanties en personen kort te bedanken. Die gelegenheid grijp ik graag aan.

Allereerst richt ik mij tot het hoofdbestuur van de Gereformeerde Bond. Ik ben u zeer erkentelijk voor het vertrouwen dat u in mij stelt blijkens mijn benoeming op deze bijzondere leerstoel. Zo'n tien jaar mocht ik in uw midden verkeren, u kent mij dus behoorlijk goed, maar blijkbaar niet té goed om het nog met mij aan te durven. Dat stemt mij dankbaar, en ik hoop uw verwachtingen, evenals die van het curatorium dat onder voorzitterschap van collega Van der Wall over de invulling van de leerstoel waakt, niet te beschamen.

Waarde Verboom, ik mag in uw voetspoor gaan. Bewust formuleer ik het zo, want u bent voor mij echt een wegbereider geweest in het Leidse. U straalde in uw werk en in uw omgang met wie ook maar op uw pad kwam, altijd vreugde uit – een vreugde die geworteld is in uw doorleefde overtuiging dat God Zich met mensen verbindt, en dat er niets mooiers is dan dagelijks bezig te zijn met nadenken over wat dat met zich meebrengt. Deze habitus, maar ook uw grote kennis van het vakgebied hebben mij altijd zeer geraakt, en zullen mij ook blijven stimuleren.

Hooggeleerde Brümmer, het doet me bijzonder goed dat u als mijn promotor er vandaag bij bent. De inspiratie die ik vanaf mijn studententijd bij u heb opgedaan blijft mij

vergezellen: zoals u hebt gemerkt kan ik het zelfs bij een historische leeropdracht niet laten om voluit argumentatief bezig te zijn.

Zeer gewaard bestuur en leden van de faculteit Godsdienstwetenschappen, een aanstelling van 0,2 fte biedt geen overvloedige ruimte om naast het reguliere onderwijs en onderzoek veel extra contactmomenten te hebben. Daarom prijs ik mij gelukkig, dat ik de afgelopen jaren al in uw midden mocht verkeren en velen van u mocht leren kennen. Die contacten hoop ik in de toekomst te kunnen uitbouwen en verdiepen in een vruchtbare samenwerking, in het bijzonder natuurlijk met de directe collega's die zich bezighouden met de geschiedenis van het christendom.

Beste collega's en studietoelators van, zoals we dat tot voor kort noemden, de kerkelijke opleidingen, in het bijzonder van de nieuwe Protestantse Theologische Universiteit, en dan weer in het bijzonder die van de vestiging Leiden. Met u heb ik de afgelopen jaren het meest intensief mogen samenwerken, en het is nog een vreemde gewaarwording dat aan die samenwerking binnenkort een einde zal komen. Dat laatste is intussen geheel mijn verantwoordelijkheid. Maar hoe bewust ik er ook voor gekozen heb om straks bij de Vrije Universiteit te gaan werken, het feit dat ik als gevolg daarvan straks niet meer dagelijks met jullie zal optrekken ervaar ik als een verlies. Ik maak het niet dramatischer dan het is, want zo gaan de dingen, maar ik wil het wel graag gezegd hebben. Veel dank voor wat ik de afgelopen jaren van jullie heb mogen ontvangen en voor het vele dat ik van jullie heb geleerd. En het ga Nederlands jongste universiteit, inclusief de vestiging Leiden, goed!

Dames en heren studenten, u verraste mij de afgelopen tijd al met een hoge opkomst tijdens de collegereeks die ik in het kader van mijn leerstoel mocht geven. Wij zwierven wat door het Lipsius-gebouw heen, omdat op een dergelijke groepsomvang niet gerekend was. Ik zie ernaar uit ook in de toekomst samen met u studie te maken van de bronnen van het gereformeerd protestantisme, in het vertrouwen u op die manier te kunnen helpen op uw weg door de grote vragen van kerk en theologie.

Tenslotte, het stemt mij dankbaar dat vandaag ook mijn familie aanwezig is; veel heb ik te danken aan mijn ouders, mijn schoonouders, en vooral ook aan jou Gerie-Anne. Het is een bijzonder voorrecht dat we hier samen met onze kinderen mogen zijn – dat wil zeggen met Berthelijn en Tijs. In Berthelijns gebeden vinden we van tijd tot tijd onze pluriform geworden samenleving haarscherp weerspiegeld: 'Here God', zo klonk het laatst, 'ik bid dat u als enige God echt bestaat'... En voor Tijs was het meest indrukwekkende nieuws van de afgelopen weken dat *Kaka* van AC Milan na afsluiting van zijn voetbalcarrière ook dominee wil worden. Zo bevestigen jullie elk op eigen wijze dat de vragen van openbaring en godskennis, natuur en genade waar het vanmiddag over ging niet helemaal wereldvreemd zijn. Ik heb gezegd.

¹ Het is overigens de vraag of De Brès zelf dit deed, zoals Herman Selderhuis en Peter Nissen stellen in Herman J. Selderhuis (red.), *Handboek Nederlandse Kerkgeschiedenis*, Kampen 2006, 293. Weliswaar is indertijd vastgesteld dat het handschrift van de bijgevoegde brief dat van De Brès was, maar dat gegeven geeft nog geen uitsluitsel over de identiteit van de werper(s).

² Zie bijv. W.F. Dankbaar, 'De gemeenten onder het kruis en het levenswerk van Guido de Brès', in: id., *Hoogtepunten uit het Nederlandsche calvinisme van de zestiende eeuw*, Haarlem 1946, 14v. Wel werd het geschrift toegezonden aan Philips' halfzuster, de landvoogdes Margaretha van Parma die resideerde te Brussel en die zich al eerder zeer bezorgd had betoond over de opkomst van het calvinisme in haar contreien. Naar Philips II werd een rapport verzonden over de aan hem gerichte confessie. Zie Nicolaas H. Gootjes, *The Belgian Confession. Its History and Sources*, Grand Rapids 2007, 15-17.

³ Zie over de ontstaansgeschiedenis bijv. W. Verboom, *Kostbaar belijden. De theologie van de Nederlandse Geloofsbelijdenis*, Zoetermeer 1999, 19-26; J.N. Bakhuizen van den Brink, *De Nederlandse Belijdenisgeschriften*, Amsterdam 1976², 1-10 (die er verderop, 27, op wijst dat het geen goed gebruik is de NGB aan te duiden als de 'Confessio Belgica', alsof de oorspronkelijke tekst in het Latijn gesteld zou zijn); over de inhoud van de NGB bijv.: Verboom, *Kostbaar belijden*, 35vv.; W.D. Jonker, *Bevrydende waarheid. Die karakter van die gereformeerde belydenis*, Wellington 1994, 49-91; en over De Brès, die met aan zekerheid

grenzende waarschijnlijkheid de auteur van de NGB was: Thomas Kaufmann, 'Brès, Guido de', *RGG*⁴ Bd. 1, Tübingen 1998, 1752v.; G.P. van Itterzon, 'Guido de Brès', *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme*, dl.2, Kampen 1983, 97-100; E.M. Braekman, *Guido de Brès. Première partie: Sa vie*, Brussel 1960; L.A. van Langeraad, *Guido de Bray, zijn leven en werken. Bijdrage tot de geschiedenis van het Zuid-Nederlandsche protestantisme*, Zierikzee 1884 (heruitgave Geldermalsen 1997). Vgl. over het geheel nog L. Doekes, *Credo. Handboek voor de gereformeerde symboliek*, Amsterdam 1975, 54-62, en Gootjes, *Belgic Confession* (deze laatste studie verscheen voor mij nog net op tijd om haar voor deze oratie te kunnen gebruiken).

⁴ Tekst bij Bakhuizen van den Brink, *Nederlandse Belijdenisgeschriften*, 73 (met onderaan de vermelding van variante lezingen). Het gaat hier om de zgn. 'authentieke tekst', die verbeteringen behelst t.o.v. de oorspronkelijke Nederlandse vertaling uit 1562 en de herziening van 1566. Een aan hedendaags Nederlands aangepaste variant hiervan treffen we aan in Klaas Zwanepol (inl.), *Belijdenisgeschriften voor de Protestantse Kerk in Nederland*, Zoetermeer 2004, 168. De tekstgeschiedenis van art. 2 geeft aanleiding tot twee interessante observaties: in een herziening op de synode van Antwerpen (1566) werd de uitdrukking 'tot haerder [= hun, nl. van de 'mensen', GvdB] salicheydt' vervangen door 'tot (...) salicheyt der sijner', vermoedelijk om de indruk te vermijden dat de zaligheid universeel aan alle mensen ten deel valt; en op de Dordtse Synode werd in reactie op een vraag van de remonstranten het tautologische 'noch claeuder ende openbaerlicker' vervangen door 'noch claeuder ende volcomelijcker'. Zie Gootjes, *Belgic Confession*, 123, 154; cf. 144 (waar de betreffende remonstrantse vraag overigens niet vermeld wordt).

⁵ Voor een vergelijking van beide teksten (en van het t.a.v. de openbaringsleer nog veel beperktere concept dat Calvijn aanleverde voor de Gallicana) zie Bakhuizen van den Brink, *Nederlandse Belijdenisgeschriften*, 70, 72. Over de bronnen die De Brès gebruikte (naast invloed van Calvijn via de Gallicana is ook invloed van Th. Beza aanwijsbaar), zie Gootjes, *Belgic Confession*, 59-91.

⁶ Men zou dit bijna een analytische uitspraak kunnen noemen: als zo'n geschrift er is, is het niet christelijk (maar bijv. gnostisch).

⁷ Zoals ook duidelijk wordt in de artikelen 3-7, die geheel doorgaan op de betekenis van de Bijbel voor het christelijk geloof; vgl. over deze artikelen C. den Boer, *Fundamenteel belijden. Opmerkingen over het Schriftgeloof in de Nederlandse Geloofsbelijdenis*, Kampen z.j. De remonstranten hadden graag ook in het tweede deel van artikel 2 reeds een verwijzing naar Jezus Christus opgenomen gezien, vgl. Gootjes, *Belgic Confession*, 144.

⁸ Zo terecht Cornelis van der Kooi, 'Schoon en broos. Scheppingstheologie vroeger en nu', in: Cees Dekker e.a. (red.), *En God beschikte een worm. Over schepping en evolutie*, Kampen 2006, 85. Zie voor een beknopt overzicht van de wijze waarop de 'algemene openbaring' in de schepping c.q. in Gods werken voorkomt in andere gereformeerde confessies G.C. Berkouwer, *De algemene openbaring*, Kampen 1951, 222, en Verboom, *Kostbaar belijden*, 72v. Jan Rohls, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften*, Göttingen 1987, 34v. stelt dat slechts de leerartikelen van de Berner Synode van 1532 een openbaring van God naast en buiten die in Jezus Christus categorisch uitsluiten; de exclusiviteit van de Christusopenbaring zou 'eine nur von dem genannten Dokument vertretene Position' (35) betreffen. Rohls wordt echter bestreden door Richard Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics II* (Holy Scripture – The Cognitive Foundation of Theology), Grand Rapids 2003, 155, volgens wie ook in dit document niet elke openbaring buiten Christus om wordt afgewezen. Zie voor de betreffende tekst Friedhelm Krüger, 'Lehrartikel des Berner Synodus von 1532', in: Heiner Faulenbach & Eberhard Busch (Hrsg.), *Reformierte Bekenntnisschriften Bd.1/1 1523-1534*, Neukirchen-Vluyn 2002, 508-548.

⁹ Sokrates, *Historia Ecclesiastica IV*, 23 (439; SC 171, 695); de mededeling komt niet voor in Athanasius' *Vita Antonii*, maar gaat terug op Evagrius Ponticus' *Praktikos*, § 92 (ca. 397; SC 171, 694v.). Zie P. Bertrand, *Die Evagriusübersetzung der Vita Antonii. Rezeption - Überlieferung - Edition*, diss. Utrecht 2006, 66, en vgl. Dieter Groh, 'The Emergence of Creation Theology. The Doctrine of the Book of Nature in the Early Church Fathers in the East and the West up to Augustine', in: Arjo Vanderjagt & Klaas van Berkel (eds.), *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*, Leuven 2005, 32. In de Latijnse weergave van Cassiodorius & Epiphanius, *Historia ecclesiastica tripartita VIII 1*, 19 (540-560) luidt de tekst als volgt: Quidam tunc philosophorum accessit ad iustum Antonium dicens: 'Quomodo sufficis, o pater, codicum consolatione privatus?' Ad quem Antonius: 'O', inquit, 'philosophe, meus codex natura creaturarum est et adest, cum voluero, verbaque mihi relegit dei' (Bertrand, *Evagriusübersetzung*, 415).

¹⁰ Deze theorie wordt nog gehandhaafd bij Eric Jorink, *Het Boeck der Natuere. Nederlandse geleerden en de wonderen van Gods Schepping 1575-1715*, Leiden 2006, 39.

¹¹ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos 45, 7*: 'Liber tibi sit pagina divina, ut haec audias; liber tibi sit orbis terrarum [lett. 'de kring der landen', GvdB], ut haec videas. In istis codicibus non ea legunt, nisi qui litteras noverunt; in toto mundo legat et idiota'.

¹² Zo terecht Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a.M. 1981, 49; hetzelfde geldt voor het gebruik van de metafoer in *Epistula 43, 25*. Het concrete voorbeeld laat overigens zien dat het theologisch niet

zonder risico's is om de geschiedenis te beschouwen als een openbaringsbron naast de Bijbel, zelfs niet wanneer men deze wil lezen vanuit de Bijbel. Wie meent dat de Bijbel een zogeheten vervangingstheologie ondersteunt, kan zich in deze gedachte inderdaad gemakkelijk laten sterken door het verloop van de geschiedenis...

¹³ 'Alius, ut inveniatur deum, librum legit. Est quidam magnus liber ipsa species creaturae: superiorem et inferiorem contuere, attente, lege. Non deus, unde eum cognosceres, de atramento litteras fecit: ante oculos tuos posuit haec ipsa quae fecit. Quid quaeris maiorem vocem? Clamat ad te caelum et terra: Deus me fecit.' Augustinus, *Sermo* 68, 6 (in *Patrologiae Latinae Supplementum*, 2); de vertaling bij C. de Pater, 'Lofscheppende geesten. Een elftal natuuronderzoekers over wetenschap en religie', in: Cees Dekker, René van Woudenberg & Gijsbert van den Brink (red.), *Omhoog kijken in platland. Over geloven in de wetenschap*, Kampen 2007, 81. Zie ook Augustinus, *Contra Faustum* 32, 20 en de bespreking daarvan bij Volker Henning Drecoll, 'Quasi Legens Magnum Quendam Librum Naturae Rerum (Augustine, *C. Faust.* 32:20). The Origin of the Combination *Liber Naturae* in Augustine and Chrysostomus', in: Vanderjagt & Van Berkel (eds.), *Book of Nature*, 35-47.

¹⁴ Drecoll, 'Quasi Legens', 45-47.

¹⁵ Blumenberg, *Lesbaarheid*, 34v., 47v.; zie voor een kritiek op Blumenbergs methode en these Lodi Nauta, 'A Weak Chapter in the Book of Nature', in: Vanderjagt & Van Berkel, *Book of Nature*, 135-150; Nauta's kritiek op Blumenbergs methode (doordat complete wereldbeelden eraan gekoppeld worden, wordt teveel opgehangen aan het gebruik van één bepaalde metafoor) overtuigt overigens meer dan diens kritiek op Blumenbergs these. Dat een onderzoek naar het voorkomen van de metafoor in omvangrijke databases met antieke en middeleeuwse teksten minder dan tien 'hits' oplevert (143), bevestigt eerder Blumenbergs these t.a.v. de middeleeuwen dan dat het deze ontkracht. En dat het gebruik van de metafoor in de middeleeuwen doorgaans theologisch is (145-147), wil niet zeggen dat er niet óók een bepaalde grondhouding ten opzichte van de natuur uit spreekt.

¹⁶ Blumenberg, *Lesbaarheid*, 54-56.

¹⁷ Hugo van St. Victor, *Eruditio didascalica* VII.4 (PL 176, col. 814); Bonaventura, *Collationes in Hexaemeron* XIII 12. Cf. Blumenberg, *Lesbaarheid*, 51-53, 53-4 en H.M. Nobis, 'Buch der Natur', in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* I, Darmstad 1971, 957-960.

¹⁸ In die zin Peter Harrison, *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science*, Cambridge 1998. 'In this book I shall suggest that (...) when in the sixteenth century people began to read the Bible in a different way, they found themselves forced to jettison traditional conceptions of the world. The Bible – (...) and most importantly, the new way in which it was read by Protestants – played a central role in the emergence of natural science in the seventeenth century' (4v.). Met de protestantse leeswijze doelt Harrison op het verval van de allegorische interpretatie als gevolg van 'the literalist mentality of the reformers' (4, cf. 8). Voor een kritische noot bij deze stellingname (ook vóór de Reformatie kende men een letterlijke Schriftzin), zie Isaac Miller, 'Cosmos and Exegesis in Late Antiquity', in: Vanderjagt & Van Berkel, *Book of Nature*, 59 (n.5).

¹⁹ E.J. Dijksterhuis, *De mechanisering van het wereldbeeld*, Amsterdam 1950 (1985⁵).

²⁰ Zie voor deze these het fraaie proefschrift van Jorink, *Boeck der Natuere*, 23v.

²¹ Jorink, *Boeck der Natuere*, 33v., noemt G. Voetius, die in dit opzicht dus in de augustijnse traditie stond (52).

²² Vgl. hierover Kees de Pater, 'Lofscheppende geesten', 77v.: 'De huidige generatie wetenschapshistorici wijst zowel conflict- als harmoniemodellen af als sleutels om de deur naar het verleden te openen. Grondig historisch onderzoek na 1950 heeft overtuigend laten zien dat de relatie te complex is om er algemene uitspraken over te doen' (77).

²³ Jonathan I. Israel, *Radicale Verlichting. Hoe radicale Nederlandse denkers het gezicht van onze cultuur voorgoed veranderden*, Franeker 2005 (oorspr. Engelse editie Oxford 2001), 17v. De genoemde ondertitel lijkt overigens ingegeven door commerciële motieven: de verwijzing naar Nederlandse denkers ontbreekt in het Engelse origineel, en doet ook geen recht aan de veel de bredere scopus van het boek.

²⁴ Vgl. Jorink, *Boeck der Natuere*, 29. Voor de zeer uiteenlopende manieren waarop de relatie tussen Verlichting en religie in ons land gestalte kreeg, zie nu ook: Ernestine van der Wall & Leo Wessels (red.), *Een veelzijdige verstandhouding. Religie en Verlichting in Nederland 1650-1850*, Nijmegen 2007.

²⁵ Jorink, *Boeck der Natuere*, 31

²⁶ Jorink, *Boeck der Natuere*, 31. Vgl. S. van der Linde, 'Karakter en bedoeling der N.G.B., belicht uit de geschiedenis van haar ontstaan', *Theologia Reformata* 4 (1961), 110-125 (speciaal 118v.).

²⁷ Idem, 21, 32-36. 'Deze lijst met voorbeelden kan *ad infinitum* aangevuld worden' (36).

²⁸ Klaas van Berkel, *Citaten uit het boek der natuur. Opstellen over Nederlandse wetenschapsgeschiedenis*, Amsterdam 1998, 22v.

²⁹ Zo C. de Pater in zijn recensie van het in de vorige noot genoemde boek van Van Berkel (*Reformatorisch Dagblad*, 13-10-1999). Vgl. voor voorbeelden uit Engeland Harrison, *Bible*, 193-204; en over de verspreiding en het diverse gebruik van de tweebronnentheorie in de vroeg-moderne tijd in heel Europa Kenneth J. Howell, *God's Two Books. Copernican Cosmology and Biblical Interpretation in Early Modern Science*, Notre Dame 2002 (met een uitvoerig hoofdstuk over Nederland, 137-179).

³⁰ ‘Es ist aber bis zu Beginn dieses [20ten, GvdB] Jahrhunderts in der evangelischen Theologie niemals bestritten worden, daß es sich hier [nl. in de algemene kennis van God ‘van de schepping af’] um eine von der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesus Christus unterschiedene Form der Gotteserkenntnis handelt, auf die die christliche Botschaft sich bezieht, indem sie sie in Anspruch nimmt als eine vorläufige Kenntnis der Menschen von demselben Gott, den die christliche Botschaft verkündet’. W. Pannenberg, *Systematische Theologie* 1, Göttingen 1988, 84. Pannenberg stelt (met vermelding van de relevante vindplaatsen) dat Luther, Calvijn en Melanchthon inzake de *cognitio naturalis* niet wezenlijk verschilden van Thomas van Aquino.

³¹ Het boek van Wolterstorff dat de studente gelezen had, was zijn *Divine Discourse. Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*, Cambridge 1995. Het artikel dat Wolterstorff schreef in aansluiting op het gesprek met de betreffende studente is ‘Is it Possible and Desirable for Theologians to Recover from Kant?’, *Modern Theology* 14 (1998), 1-18. De titel van het latere boek luidt: *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, Cambridge 2001.

³² Ik noem dit een *moreel* bezwaar tegen artikel 2, omdat het immoreel is je ogen te sluiten voor kwaad dat zich voordoet.

³³ *HN-Magazine* 48 nr.47, 21 november 1992, 4 (met dank aan A.F. Troost, die het citaat opnam in zijn *Morgen zal het Pasen zijn. Een rondgang rond het waarom van het lijden*, Zoetermeer 1993, 14v. en zich de vindplaats nog wist te herinneren). Vgl. voor enkele sprekende voorbeelden van ‘wreedheden’ in de natuur H.S. Versnel, ‘Geloof het of niet’, in: M.A. Maurice & S.J. Noorda, *De onzekere zekerheid des geloofs. Beschouwingen in het spanningsveld van geloven en denken*, Zoetermeer 1991, 18 (over de voedingsmethoden van de grauwe klauwier en van bepaalde wespen- en spinnensoorten).

³⁴ M.E. Brinkman, ‘De goedheid van de schepping als goedheid van het kruis?’, *Kerk en theologie* 48 (1997), 193; vgl. ook zijn eerdere studie *Het leven als teken. Over de verschrikkelijke en verrukkelijke natuur*, Baarn 1986. De publieke discussie die onlangs gevoerd werd over het al dan niet kappen van de kastanjeboom waar Anne Frank vanuit het Achterhuis op uitkeek, laat zien dat velen de betekenis van haar natuurbeleving onderkennen.

³⁵ Voor de tekst van deze *Epître au Roy* (1561) plus de Nederlandse vertaling ervan uit 1562, zie Bakhuizen van den Brink, *Nederlandse belijdenisgeschriften*, 62-69.

³⁶ Deze vertaling bij Zwanepol, *Belijdenisgeschriften*, 168 (de cursivering is van mij, GvdB).

³⁷ Vgl. ook nog Jacqueline E. van der Waals, bijv. haar ‘Sinds ik het weet’ (bijv. in *Gebroken kleuren*, Nijkerk 1939², 96: ‘Sinds ik het weet, werd mij de overvloed / De schoonheid en de zoetheid aller dingen / Die mij alom omgeuren en omringen / Nog wèl zo liefelijk en wèl zo zoet’.

³⁸ Contra H. de Vos, ‘Het vraagstuk der natuurlijke theologie’, *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 30 (1941), 251: ‘Gods liefde wordt zeker niet uit de natuur gekend. (...) Wij zullen dus minder optimistisch zijn in dezen dan Art. II Belijdenis’.

³⁹ Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 2004 (oorspr. uitgave 1917); Ned. vert. *Het heilige*, Amsterdam 3^e druk 2002 (1^e druk 1928).

⁴⁰ Dit zijn de slotwoorden van NGB artikel 1.

⁴¹ Multatuli, *Ideën* II, Amsterdam 1865, nr. 345.

⁴² Berkouwer, *Algemene openbaring*, 14. Vgl. (naast vele andere secundaire bronnen) ten onzent ook C. van der Kooi, *Als in een spiegel. God kennen volgens Calvijn en Barth*, Kampen 2002, 281-284.

⁴³ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II 1, Zollikon-Zürich 1940, 141.

⁴⁴ Berkouwer, *Algemene openbaring*, 221; vgl. Barth, *KD* II 1, 194 voor de wijze waarop juist dit patroon ertoe kon leiden dat in 1933 Adolf Hitler begroet werd als godsgezant c.q. nieuwe openbaring van God.

⁴⁵ Barth, *Kirchliche Dogmatik* III 1, Zollikon-Zürich 1945, 476 (‘doppelte Buchführung’ – overigens retorisch gezien een knap gevonden associatie met de tweeboekenmetafoor!).

⁴⁶ Zo bijv. J. Koopmans, *De Nederlandse Geloofsbelijdenis*, Amsterdam 1939, die de aanhef van art. 2 ‘minder gelukkig’ noemt (24); A.D.R. Polman, *Onze Nederlandse Geloofsbelijdenis verklaard uit het verleden geconfronteerd met het heden*, dl.1, Franeker z.j., noemt de redactie van artikel 2 als geheel ‘niet gelukkig’, om de strekking ervan vervolgens echter wel te handhaven.

⁴⁷ Zo bijv. Berkouwer, *Algemene openbaring*, 233: ‘En in wat over de twee middelen en de comparatieve relatie tussen beide beleden wordt, tracht zij [= de confessie, GvdB] zich rekenschap te geven van het manifeste handelen Gods in de werken Zijner handen, dat eerst door de Woord-Openbaring waarlijk werd gezien en gekend’ [cursivering van mij, GvdB]. Van een wezenlijk verschil tussen art. 2 en Calvijn is dan ook geen sprake.’ Dat laatste lijkt me op zichzelf correct, maar dat is dan omdat beiden in de schepping juist *wel* een zelfstandige (zij het beperkte etc.) bron van Godskennis zien, en dus de tweebronnenleer handhaven. Dat had Barth wel goed gezien.

⁴⁸ Joh. Calvijn, *Institutie* I vi 1: ‘Nempe sicuti senes, vel lippi, et quicumque oculis caligant, si vel pulcherrimum volumen illis obiciat, quamvis agnoscant esse aliquid scriptum, vix tamen duas voces contexere poterunt, specillis autem interpositis adiuti distincte legere incipient: ita scriptura confusam alioqui Dei notitiam in

mentibus nostris colligens, discussa caligine liquido nobis verum Deum ostendit'; *CO* (= *Calvini Opera Omnia*) 2, 53.

⁴⁹ Deze overlevering gaat terug op relatief late mededelingen van Martinus Schoock in diens *Liber de bonis vulgo ecclesiasticis dictis* (1650), waarvan de betrouwbaarheid op goede gronden betwijfeld wordt. Wel had Calvijn bezwaar tegen de publicatie van (niet de Nederlandse maar) de Franse Geloofsbelijdenis. Zie hierover Gootjes, *Belgic Confession*, 43-46 en 62v. noot 18.

⁵⁰ Zo ten onrechte Van Ruler, 'Natuur en genade' (1938), opgenomen in *Theologisch werk* 1, Nijkerk 1969, 129; Koopmans, *Nederlandse Geloofsbelijdenis*, 26, en in diens voetspoor J.N. Sevenster, 'Openbaring en Schrift', in J.N. Sevenster e.a., *De Nederlandse Geloofsbelijdenis kritisch beschouwd*, z.p. 1957² (1948), 12. Men lijkt elkaar op dit punt gewoon over te hebben geschreven zonder het Calvijn-citaat te controleren. Zelfs Richard Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics* 2, 154 (n.11) formuleert op dit punt m.i. dubbelzinnig. Van Ruler, die in 1938 de barthiaanse kritiek nog volledig deelt, schrijft overigens in het 'Woord vooraf' van band 1 van zijn *Theologisch werk* dat hij 'thans op sommige punten wat genuanceerder [zou] willen oordelen, met name terzake van de natuurlijke kennis van God (...)'. Dat Van Ruler in de loop der jaren inderdaad tot een positievere waardering van de natuurlijke godskennis kwam, blijkt inderdaad uit het binnenkort in deel 2 van zijn *Verzameld Werk* te publiceren collegedictaat 'De theologia naturali et revelata' (1957-1959). Helaas komt hij in deze uitvoerige tekst echter niet terug op artikel 2; zie verder onder, noot 88.

⁵¹ Ook in de enige andere plaats in de *Institutie* waar Calvijn over (de Heilige Schrift als) een bril spreekt (I xiv 1; *CO* 2, 117) is dit het geval, evenals in zijn Commentaar op Job (24:25). Slechts in de Voorrede van zijn Genesis-commentaar (1555; *CO* 23, 10b) lijkt Calvijn blijkens de context te bedoelen dat wij dankzij de bril van de Schrift de *schepping* tot op God kunnen doorzien.

⁵² Terecht zegt Berkouwer, *Algemene openbaring*, 232, dan ook dat Calvijn 'óók de comparatief van artikel 2 kent'. Vgl. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics* 2, 153v.: 'Calvin himself had argued a "two-fold knowledge of God" (...). We have no evidence that Calvin saw any problem with the language or theology of either document [de Franse en de Nederlandse Geloofsbelijdenis, GvdB] or that he viewed these confessions or their authors with anything but approbation'. Dat Calvijn zijn goedkeuring heeft uitgesproken over de NGB meent ook Gootjes, *Belgic Confession*, 69v., op basis van een moeilijk te dateren brief (199v.) waarin hij op een anonieme belijdenis slechts één punt van kritiek uit, nl. dat daarin de Hebreeënbrieff aan Paulus wordt toegeschreven. Behalve (impliciet) in de NGB is dit van alle bekende toenmalige belijdenissen slechts het geval in de Hongaarse *Erlauthaler Confessie* (1562), die echter niet bedoeld lijkt.

⁵³ Sevenster, 'Openbaring en Schrift', 13.

⁵⁴ Zo bijv. A.D.R. Polman, *Onze Nederlandse Geloofsbelijdenis verklaard uit het verleden geconfronteerd met het heden*, dl.1, Franeker z.j., 171 ('Maar in dit belijden wordt terstond van het geloof uitgegaan, zodat als Christen de natuur en de geschiedenis bezien worden'); even later (172) duidt hij de gelovigen fraai aan als degenen 'wier staar gelicht is'. Zie ook Berkouwer, *Algemene openbaring*, 232 ('Maar men vergete niet, dat hier vanuit het "wij" in het belijden gehandeld wordt over de Openbaring Gods ...'), en recenter nog W. Dekker, 'Over de algemene openbaring', in: G. van den Brink, J. van der Graaf & M. van Campen (red.), *Gegronde geloof. Kernpunten uit de geloofsleer*, Zoetermeer 1996, 110: 'Daar [in art. 2] belijdt de christen, die God in Zijn Woord heeft leren kennen, dat ook de schepping een schoon boek is (...)'.
⁵⁵ Zie bijv. J. Muis, *Credo in creatorem. Christelijk denken over God als Schepper*, Utrecht 1998, 9: 'Ik (...) ga er tot nader order van uit, dat de beleving van de werkelijkheid als schepping wordt mogelijk gemaakt door het geloof in de Schepper. (...) 'Daarom is het onmogelijk om het geloof in de Schepper vanuit algemene en noodzakelijke werkelijkheidservaring te ontvouwen. Het geloof in de Schepper is in strikte zin hetzelfde geloof als het geloof in Jezus Christus'. Vgl. L.J. van den Brom, 'Interpreting the Doctrine of Creation', in: Vincent Brümmer (ed.), *Interpreting the Universe as Creation*, Kampen 1991, 32: '(...) it is the broader background of intentions formulated in other doctrines that determines the interpretation of the doctrine of creation'.

⁵⁶ Voor het gemak citeer ik nu even uit de Statenvertaling (Romeinen 1:20), die De Brès uiteraard niet gebruikte; Bakhuizen van den Brink, *Nederlandse belijdenisgeschriften*, 52, merkt op dat het moeilijk valt te achterhalen van welke Bijbelvertalingen de opstellers en vertalers van de Confessie gebruik maakten.

⁵⁷ H. Berkhof, 'Die Welterfahrung des Glaubens. Artikel 2 des Niederländischen Glaubensbekenntnisses (Confessio Belgica) gedeutet und bedacht', in: Jan Rohls & Gunther Wenz (red.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre* (Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg), Göttingen 1988, 340 (het artikel als geheel op 336-356).

⁵⁸ Berkhof, 'Welterfahrung', 341.

⁵⁹ Berkhof, 'Welterfahrung', 342.

⁶⁰ Zo bijv. Verboom, *Kostbaar belijden*, 79: 'Al is het boek van de geschapen werkelijkheid dan geen kennisbron van ons uit (geen natuurlijke theologie), het kan daarom nog wel een *openbaringsboek* van God zijn'. Het lijkt mij dat in art.2 de geschapen werkelijkheid toch ook wel als een kennisbron gezien wordt – zij het inderdaad niet één 'van ons uit'.

⁶¹ *Confessio Gallicana*, art.2 : ‘Ce Dieu se manifesta tel aux hommes’ ; Bakhuizen van den Brink, *Nederlandse belijdenisgeschriften*, 72 (vgl. voor de tekst als geheel 53v.).

⁶² Contra Berkouwer, *Algemene openbaring*, 232: ‘Dat houdt dus allerminst in, dat er reeds een genoegzame en ware kennis uit het eerste middel aanwezig zou zijn’. Deze kennis is volgens art. 2 inderdaad niet genoegzaam; maar zij is daarom – zoals alle kennis – nog wel waar.

⁶³ Zo Doekes, *Credo*, 55; cf. Verboom, *Kostbaar belijden*, 25.

⁶⁴ *La racine, source et fondement des Anabaptistes*, in 1570 in het Nederlands vertaald als *De wortel, den oorspronck ende het fundament der Wederdooperen ofte Herdooperen van onsen tijde*. Het zou overigens zeer de moeite waard zijn de inhoud van dit geschrift (evenals die van De Brès’ eerder, 1555, verschenen werk *Le baston de la foy Chrestienne*) nauwkeurig te vergelijken met de tekst van de NGB – een poging die bij mijn weten tot dusver alleen enigszins ondernomen is door C. Vonk in zijn *De voorzeide leer* IIIa, Barendrecht 1955 (zie bijv. 139). Wat ons daarbij natuurlijk parten speelt, is dat van de geschriften van De Brès merkwaardigerwijs nog nooit een kritische uitgave is verschenen – iets wat men met W. Balke (blijkens persoonlijke correspondentie aan schrijver dezes) alleen maar zeer kan betreuren.

⁶⁵ Van Ruler, ‘Natuur en genade’, 129 sprak bijv. over een ‘fatale comparatief’, en anderen gebruiken (al of niet door Van Ruler geïnspireerd) in dit verband vergelijkbare investieven.

⁶⁶ Dat betekent ook, dat de eerste van de zes *Barmer Thesen* (1934) wel degelijk op gespannen voet staat met artikel 2 van de NGB, omdat in deze these slechts één bron en gestalte van openbaring erkend wordt, namelijk Jezus Christus als het Woord van God (cf. Zwanepol, *Belijdenisgeschriften*, 228); terecht heeft de Protestantse Kerk in Nederland in de grondleggende artikelen van haar kerkorde de Theologische Verklaring van Barmen dan ook niet op één lijn gesteld met de 16^e en 17^e eeuwse belijdenisgeschriften. Was het Woord van God er met de *Bijbel* geïdentificeerd, dan was de spanning aanzienlijk minder groot geweest omdat de Bijbel meerdere openbaringsgestalten kent (vgl. Hebr.1:1), en ook de natuur beschouwt als een bron van (vage) kennis van God (bijv. in Psalm 19:1). Zie hierover James Barr, *Biblical Faith and Natural Theology*, Oxford 1993 (een kritisch uitvallende Bijbels-theologische toetsing van Barths verwerping van de natuurlijke theologie).

⁶⁷ H.U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Olten 1951, 32: ‘Wir müssen Karl Barth zum Partner wählen, weil in ihm zum erstenmal der echte Protestantismus eine – seine – völlig konsequente Gestalt gefunden hat’ (geciteerd bij Van der Kooi, *Als in een spiegel*, 370).

⁶⁸ J. Kronenburg & R. de Reuver (red.), *Wij zijn ook katholiek. Over protestantse katholiciteit*, Heerenveen 2007; de titel blijkt ontleend aan Melancthon (6), maar helaas is geen vindplaats vermeld.

⁶⁹ Zo terecht Jan Muis, ‘Karl Barth: de kerkvader van de twintigste eeuw’, in Jozef B.M. Wissink (red.), *Toptheologen. Hoofdfiguren uit de theologie van vandaag*, Tiel 2006, 43 (Muis geeft overigens een nog weer wat ander argument voor deze stelling dan ik in de hoofdtekst doe).

⁷⁰ Zie hierover W.D. Jonker, *Bevrydende waarheid*, 57v.

⁷¹ Zo terecht Sevenster, ‘Openbaring en Schrift’, 11v.; leerzaam i.v.m. de exegese van Rom.1 (en 2:14-16) is ook Dekker, ‘Over de algemene openbaring’, 99-102. Zie verder mijn ‘Calvijn, Paulus en het ietsisme’, in: J. Hoogland e.a., *Het beloofde land? Christelijk belijden in een postmoderne eeuw*, Leiden 2003, 127-130.

⁷² Ik ben het dus eens met Van de Beek als die schrijft dat ‘men ook niet bang [hoeft] te zijn voor natuurlijke theologie, als men maar goed onderscheidt wat de reikwijdte en functie van een bepaalde theologische uitspraak is. (...) Wat artikel 2 belijdt (...), is dat ons in de ervaring van goddelijke presentie in de natuur geen andere God ontmoet dan in de verkondiging van Jezus Christus’. A. van de Beek, *Schepping. De wereld als voorspel voor de eeuwigheid*, Baarn 1996, 140v.

⁷³ Geciteerd in Michal A. Corey, ‘Anthropic Principle’, in: J.W.V. van Huyssteen (red.), *Encyclopedia of Science and Religion*, New York 2003, 13.

⁷⁴ Zie ‘Hoyle on Evolution’, *Nature* 294, no. 5837 (12 november 1981), 105.

⁷⁵ D. Alexander, *Rebuilding the Matrix. Science and Faith in the 21st Century*, Oxford 2001, 414; geciteerd bij Taede A. Smedes, *God en de menselijke maat. Gods handelen en het natuurwetenschappelijk wereldbeeld*, Zoetermeer 2006, 98 (vgl. 95-99 voor een instructieve passage over Hoyle).

⁷⁶ Willem A. Baan, ‘Het kosmologisch wereldbeeld en ontwerp’, in: Cees Dekker, René van Woudenberg & Ronald Meester (red.), *Schitterend ongeluk of sporen van ontwerp? Over toeval en doelgerichtheid in de evolutie*, Kampen 2005, 202.

⁷⁷ J. Barrow & F.J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford 1986, 566.

⁷⁸ Richard Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 1979, 138.

⁷⁹ Francis S. Collins, *De taal van God. Prominent geneticus verzoent geloof en wetenschap*, Kampen 2006, 72.

⁸⁰ Met nadruk gebruik ik het onbepaald lidwoord ‘een’: er zijn meer actualiseringen denkbaar. Onlangs betoogde de wiskunde-historicus Teun Koetsier bijvoorbeeld nog dat als God de wereld op wiskundige basis heeft geschapen, deze ook met wiskunde kan worden begrepen. Zonder goddelijke schepper blijft de ‘onredelijke’ effectiviteit van de wiskunde echter ‘een intrigerend feit’. Teun Koetsier, ‘Wiskunde en God’, *ABG* 65 (2007), 3.

⁸¹ Dat ook in het joodse denken schepping en openbaring in nauwe samenhang gezien kunnen worden, blijkt uit een opmerking van F. Rosenzweig: 'Die Schöpfung ist für Gott nicht bloss Schöpfung der Welt, sondern auch etwas, was in ihm selber als dem verborgenen vorgeht. In diesem Sinn mussten wir die Schöpfung schon als ein Offenbarwerden Gottes bezeichnen' (*Der Stern der Erlösung*, Den Haag 1976⁴, 177; met dank aan mijn collega dr. Rico Sneller).

⁸² Klaas Hendrikse, *Geloven in een God die niet bestaat. Manifest van een atheïstische dominee*, z.p. 2007; het valt op dat in dit boek niet of nauwelijks beargumenteerd wordt waarom God niet kan bestaan (en hoe men dat zou kunnen vaststellen), maar dat hier eenvoudig van uitgegaan wordt.

⁸³ Men kan zich afvragen of het woord 'God' hier niet te uitgesproken is; sommigen (bijvoorbeeld de boven geciteerde Hoyle en de beneden, noot 93, te citeren Bodifié) gaan uit van een goddelijke kracht die zich immanent in het heelal bevindt, of eventueel zelfs met het heelal samenvalt. Echter, wanneer men inderdaad aanneemt dat het universum nauwkeurig is afgestemd op intelligent leven, zal men dat toch moeten toeschrijven aan een persoon of persoon-achtig wezen dat zich een doel kan stellen, en niet aan een onpersoonlijke goddelijke kracht. Vandaar dat het gerechtvaardigd lijkt om hier over God te spreken.

⁸⁴ Vgl. in verband met het karakter van het geloof als persoonlijk aangesproken-zijn de verwijzing naar het zgn. *testimonium Spiritus Sancti* in NGB artikel 5: '... omdat de Heilige Geest in ons hart getuigt dat zij [= de bijbelse geschriften] van God zijn'.

⁸⁵ 'Natuur en genade', 129; vgl. boven, noot 65.

⁸⁶ Koopmans, *Nederlandse geloofsbelijdenis*, 23.

⁸⁷ Deze indeling van de *theologia naturalis* is overigens al bij de *patres* te vinden (Tertullianus, Damascenus); zie H. Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek 1*, Kampen 1928⁴, 273; zie over de nauwe onderlinge betrokkenheid van deze beide vormen van natuurlijke godskennis idem, *Gereformeerde dogmatiek 2*, Kampen 1928⁴, 44v. Zelf zou ik tegelijk het onderscheid willen blijven benadrukken: bij 'aangeboren' godskennis gaat het om een min of meer spontaan opkomend besef bij het beschouwen van de wereld; bij verworven godskennis om pogingen tot wijsgerige articulatie en onderbouwing daarvan. Vgl. over de wijze waarop beide in de protestantse scholastiek functioneerden Richard Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics 1*, Grand Rapids 1987, 167-177, die er terecht op wijst (174) dat met *cognitio insita* iets anders bedoeld wordt dan met *cognitio innata*; het gaat niet om aangeboren ideeën in platoonse zin, maar om een intuïtieve, non-discursieve 'apprehension of the divine', welke teruggaat op Gods openbaring in de schepping. Zie speciaal over Voetius nu ook Andreas Beck, *Gisbertus Voetius (1589-1676). Sein Theologieverständnis und seine Gotteslehre*, Göttingen 2007, 159-174.

⁸⁸ Van Ruler, 'De theologia naturali et revelata', in: A.A. van Ruler, *Verzameld werk* dl.2 (red. Dirk van Keulen), Zoetermeer 2008.

⁸⁹ In mijn herinnering; de vindplaats heb ik helaas niet meer kunnen achterhalen.

⁹⁰ Dit is dan ook precies wat Barth vaak verweten is (als eerste door J. Sperna Weiland), en het zal ook hiermee samenhangen dat begaafde leerlingen van Barth als Pannenberg en Jüngel weer pogingen doen om de aanspraak op universele geldigheid die in het christelijk geloof besloten ligt elk op eigen wijze opnieuw te articuleren. Cf. C. van der Kooi, 'Nieuwe wegen in de geloofsverantwoording in de Duitse protestantse theologie', in: H.M. Vroom (red.), *Geloofsverantwoording*, deel 1, Breda/Kampen 1995, 142-152.

⁹¹ M.i. geldt dit minder voor de notie van de natuurlijke theologie. Pannenberg, *Systematische Theologie 1*, 87, wijst erop dat in de hedendaagse discussie over natuurlijke theologie veel mis gaat als gevolg van een gebrek aan heldere onderscheidingen. Bij natuurlijke godskennis gaat het (zoals boven, noot 87, aangegeven) om de *cognitio Dei insita*; dit is de beperkte kennis van God die de mens vanuit de 'algemene openbaring' in de wereld opdoet, en die zoals we zagen in artikel 2 wordt beleden. Natuurlijke theologie daarentegen betreft de veel meer uitgewerkte (maar vaak ook problematische) pogingen om langs rationeel-wijsgerige weg tot kennis van God te geraken – de traditie van de filosofische godsbewijzen dus, die traditioneel gelden als belangrijkste gestalte van verworven godskennis (*cognitio Dei acquisita*). Terecht wijst Colin Gunton, *A Brief Theology of Revelation*, Londen 1995, 40 erop dat het concept van algemene openbaring niet eenzijdig met de rede verbonden moet worden. Gunton geeft een opmerkelijk voorbeeld van deze fout: in de *Revised English Bible* (1989) is 'the eye of reason' zelfs ingevoerd in de vertaling van Romeinen 1:20! De kennis van God uit de natuur c.q. uit de algemene openbaring correspondeert echter niet zozeer met de rede, alswel met de algemeen menselijke bestaanservaring; zij staat in principe dan ook los van iemands IQ. De natuurlijke theologie doet juist wel een beroep op de menselijke ratio (wat haar overigens niet per se diskwalificeert, maar wel een beperktere scopus geeft).

⁹² Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Dietrich Bonhoeffer Werke Bd.8, München 1998, 454v. Vgl., ook over de problematiek als geheel, Marcel Sarot, *De goddeloosheid van de wetenschap*, Zoetermeer 2006, 65-73.

⁹³ Corey, 'Anthropic Principle', 16: '... there is no evidence for any of these other possible worlds, nor can there be such evidence in the future, because these alternative domains are believed to be utterly beyond human observational powers, even in principle'. Vgl. Gerard Bodifié, 'Een kosmos afgestemd op leven', in: Dekker e.a. (red.), *Schitterend ongeluk*, 186: 'Wat stelt het wetenschappelijk karakter van een hypothese voor die uitsluitend

uit theoretische overwegingen voortvloeit en nooit rechtstreeks door waarnemingen bevestigd of weerlegd kan worden?' Het boek waarin dit opstel van Bodifié verscheen heeft veel kritische reacties losgemaakt, maar rond de sectie over kosmologie (met daarin ook leerzame opstellen over het anthropisch principe van Mart de Groot en Willem A. Baan) bleef het opmerkelijk stil.

⁹⁴ 'Historically science may have opened as many gaps as it has closed'. Del Ratzsch, *Science and Its Limits. The Natural Sciences in Christian Perspective*, Downers Grove, Ill. 2000, 181 (en vgl. 126-128 voor vier argumenten tegen de gedachte dat ontwerptheorieën per definitie defectief zijn omdat ze een God-of-the-gaps veronderstellen).