

De trinitarische ecclesiologie van Miroslav Volf – hét protestantse alternatief?

Gijsbert van den Brink

1. Inleiding

Terwijl de triniteitsleer eeuwenlang weggestopt leek in de krochten van de christelijke dogmatiek, kwam zij sinds het midden van de vorige eeuw gaandeweg steeds meer in de belangstelling te staan. Zij maakte zelfs een opmerkelijke *revival* door, die tot op de huidige dag doorgaat (vgl. Welker & Volf 2006). Het voert nu te ver om in te gaan op de achtergronden van deze herleving of een overzicht te geven van haar voornaamste vertegenwoordigers en kenmerken (zie voor een uitvoerige beschrijving: Grenz 2004). Wat voor ons van belang is, is dat deze *revival* leidde tot bezinning op de vraag naar de mogelijke criteriologische of methodologische functie van de triniteitsleer in het geheel van de dogmatiek. Wanneer een dergelijke functie inderdaad aan de triniteitsleer wordt toegekend, komen we uit bij wat wel heet een trinitarische theologie. Daaronder zouden we met Al McFadyen kunnen verstaan de uitwerking van het gehele netwerk van de christelijke geloofsinhoud op trinitarische wijze, waarbij de triniteitsleer dus het structurerend principe wordt voor de gehele systematisch-theologische agenda (McFadyen 1992, 10; vgl. Fermer 1999, 159). Het is belangrijk om te zien dat dit natuurlijk een veel verdergaande claim is dan die welke de triniteitsleer als zodanig op de agenda zet. Men zou kunnen zeggen dat de christelijke theologie per definitie gecommiteerd is aan de triniteitsleer; maar dit geldt natuurlijk niet per se voor een trinitarische theologie. Sterker

nog: in het overgrote deel van de systematisch-theologische reflectie die de eeuwen door in de christelijke kerk heeft plaatsgevonden, is de triniteitsleer allerminst als 'sleuteldoctrine' beschouwd.

Toch is er momenteel een hele beweging van theologen en anderen die juist dat laatste bepleit. Zij willen de triniteitsleer niet als een geïsoleerde locus blijven behandelen, maar haar relevantie voor andere onderdelen van de christelijke geloofsinhoud in het licht stellen. Daartoe behoren naast vele anderen Angelsaksische theologen als Colin Gunton, Alan Torrance, Robert Jenson, Catherine LaCugna maar ook Duitse als Wolfhart Pannenberg, Christoph Schwöbel en Jürgen Moltmann (met op de achtergrond Karl Barth, die de triniteitsleer reeds op een programmatische plek aan het begin van zijn dogmatiek plaatste). Gesproken is in dit verband al over een 'nieuwe golf' in de triniteitstheologische bezinning (Kilby 2000). Men zoekt daarbij momenteel onder meer naar de praktische en morele betekenis van de triniteitsleer (Cunningham 1998, maar ook al LaCugna 1992), naar haar pastorale strekking (Fiddes 2000), haar antropologische implicaties (Grenz 2001), haar betekenis voor de scheppingsleer (Gunton 1998), voor de *theologia religionum* (Vanhoozer 1997), voor het waarheidsbegrip (Marshall 2000), et cetera (vgl. voor een overzicht Van den Brink 2003). Onlangs verscheen zelfs een bundel waarin bij elk van de klassieke dogmatische loci gevraagd wordt naar de implicaties van de triniteitsleer voor de behandeling van de betreffende locus (Metzger 2005).

Het lag derhalve wel voor de hand dat op deze wijze ook de implicaties van de triniteitsleer voor de ecclesiologie aan de orde gesteld zouden worden, en dat is onder meer op indrukwekkende wijze gebeurd door Miroslav Volf (Volf 1998). Volf groeide tijdens het bewind van Tito op als zoon van een pentecostale voorganger in de Kroatische stad Novi Sad. Hij doctorerde onder Jürgen Moltmann in Tübingen en werd hoogleraar in Kroatië (Osijek), waar hij nog jaarlijks naar terugkeert, en de Verenigde Staten (Fuller, later Yale). Zijn dissertatie ademt in zekere zin nog de sfeer van Tito's marxisme (Volf 1988). Zijn tweede boek (Volf 1996a), over de vraag hoe men in oorlogssituaties als die in het voormalig Joegoslavië zijn vijanden kan liefhebben, kreeg brede bekendheid. In deze bijdrage gaat het ons echter speciaal om Volfs derde boek. Dat verscheen aanvankelijk in het Duits als de handelseditie van zijn *Habilitationsschrift* uit 1993 (Volf 1996b). Wij nemen hier ons uitgangspunt in de latere bewerking voor de Amerikaanse markt (Volf 1998).¹ In deze studie doet Volf een poging om aan de

1 Nummers tussen haakjes in de hoofdttekst verwijzen naar pagina's in dit boek.

hand van een kritische lezing van rooms-katholieke en oosters-orthodoxe trinitarische ecclesiologieën te komen tot een vrijkerkelijk ecclesiologisch ontwerp, waarin de voor het protestantisme typerende hang naar individualisme wordt overstegen. Overigens sloot Volf zelf zich naderhand aan bij de Episcopal Church in de Verenigde Staten. Daarin kan men een blijk van zijn oecumenische gezindheid zien; deze overgang neemt in elk geval niet weg dat hij aanspreekbaar blijft op de ecclesiologie die hij ontwierp in *After Our Likeness*. Wel lijkt Volfs theologische interesse zich momenteel weer terug te buigen van de ecclesiologische problematiek naar vragen die samenhangen met zijn oorlogsverleden (vgl. Volf 2006), zij het dat er een duidelijk verband aanwijsbaar blijft met zijn trinitarische ecclesiologie. We geven nu de contouren van deze ecclesiologie weer, waarbij we Volfs redebeleid niet van stap tot stap volgen, maar een eigen reconstructie daarvan geven.

2. De kerk vanuit christologisch gezichtspunt

Volf ontwerpt zijn ecclesiologie niet volstrekt vanuit de triniteitsleer. Integendeel, een belangrijk uitgangspunt is, conform de vrijkerkelijke traditie,² christologisch van aard. Constitutief voor ‘kerk’ acht Volf namelijk het bijeenkomen van gelovigen in de naam van Christus, zoals daarvan sprake is in Mat.18:20 (136). Sinds John Smyth (1570–1612), door Volf geëerd als de vader van de vrije kerken en de ‘eerste baptist’ (10), is deze bijbeltekst de eeuwen door bepalend geweest als legitimatie van een laagkerkelijke ecclesiologie. Wil men van kerk kunnen spreken, zo stelt ook Volf, dan moeten ergens mensen samenkomen voor een eredienst (‘worship’). De kerk staat of valt niet met gebouwen of bisschoppen, predikanten of parochies, maar met een gemeenschap die samenkomt rondom lofprijzing, verkondiging en gebed. Vóór alles is de kerk dus een verzamelde gemeenschap, een gemeenschap van mensen die samenkomen – waar en wanneer ook maar – in de naam van de Heer. Dat laatste houdt in dat de samenkomst erop gericht is om de Christus te prijzen als Verlosser, van Hem te getuigen en Hem te belijden als Heer van de wereld. De kerk is op deze wijze kerk van Jezus Christus, of zij is geen kerk (146). En de kerk als samenkomende gemeenschap veronderstelt dus het geloof en de toewijding van degenen die bijeenkomen (147).

² Onder ‘vrije kerken’ verstaan we hier, conform de wijze waarop Volf (9) dit begrip invult, de kerken die zich kenmerken door een congregationalistische organisatiestructuur; te denken valt aan baptisten, quakers, gereformeerde congregationalisten, pentecostalen, etc.

Volf erkent dat het exegetisch zeer de vraag is of de ‘twee of drie’ waarvan in Matteüs 18 sprake is wel samenvalt met de *ekklesia*. De twee of drie getuigen worden hier immers juist onderscheiden van de gemeente (‘Indien hij naar hen niet luistert, zeg het dan aan de gemeente’ – vs. 17). Toch meent Volf dat lezing van het Nieuwe Testament als geheel het aannemelijk maakt om Mat. 18:20 te beschouwen als een theologische uitspraak over het wezen van de kerk. Overal waar dus dergelijke samenkomsten in de naam van Christus worden gehouden, is er sprake van ‘kerk’ in de volle zin van het woord. Door op deze wijze zijn ecclesiologie op te zetten, positioneert Volf zich stevig in de vrijkerkelijke traditie. Daar wordt de kerk traditioneel immers gezien als een *believers’ church*, gebaseerd dus op de individuele keuzes van reeds gelovige enkelingen. Ik teken hierbij aan, dat deze kerkvisie niet slechts dominant is in de congregationalistische traditie, maar onderhuids ook steeds invloedrijker lijkt te worden in die delen van het gereformeerd protestantisme die een presbyteriaal-synodale kerkstructuur voorstaan. Dat hangt ongetwijfeld samen met de ‘evangelicalisering’ van de kerken zoals die elders in deze bundel door De Roest onderzocht wordt.

Overigens erkent Volf dat Christus zijn aanwezigheid niet beloofd heeft aan losse individuen, maar aan de samenkomende gemeenschap. De relatie tussen Christus en de individuele gelovige wordt dus bemiddeld door de kerk. De sacramenten laten dit bij uitstek zien: niemand kan deze aan zichzelf bedienen – Volf karakteriseert John Smyth’s beslissing om bij gebrek aan betrouwbare ambtsdragers zichzelf te dopen als ‘ongelukkig’ (153) – terwijl ze wel persoonlijk ontvangen dienen te worden (163). Toch waarschuwt Volf in deze samenhang vooral tegen het misverstand, dat de kerk door de bediening van de sacramenten het heil van God zou ‘uitdelen’. De kerk kan het individuele geloof namelijk wel voeden, maar nooit vervangen. Hier opereert Volf op klassiek-protestantse wijze, geheel in lijn met bijvoorbeeld Luther en Calvijn: weliswaar is er geen kerk zonder sacramenten, maar die sacramenten veronderstellen wel persoonlijk geloof (154). Daarom blijft dat individuele geloof een constitutieve categorie voor kerk-zijn. Ieder is persoonlijk verantwoordelijk voor de eigen reactie op het Woord van God. Het is door de reactie van het geloof dat iemand tot christen wordt, en dus tot lid van de christelijke kerk. Niet dat dit geloof puur een menselijke acte zou zijn – Volf betoogt nadrukkelijk dat het een gave van God door de Geest is. Maar dat betekent wel, dat we ons heil dus aan God te danken hebben en niet aan de kerk. Hoewel we het geloof via de kerk (‘through the church’) ontvangen, ontvangen we het niet van de kerk (‘from the church’; 166).

Volf verzet zich in dit verband ook tegen een gangbare interpretatie van de metafoor van de kerk als lichaam-van-Christus. Deze wil zijns inziens geen identificatie aanbrengen tussen de (wereld)kerk en Christus, maar slechts de nauwe wederzijdse betrokkenheid van beide tot uitdrukking brengen. Wie het ‘lichaam van Christus’ opvat als het lichaam van één persoon (namelijk Christus) vat de metafoor te letterlijk-fysiek op. Het gaat om een gemeenschap van meerdere personen (zoals ook man en vrouw in de seksuele omgang ‘één lichaam’ worden, 1 Kor. 6:12–20, Ef. 5:22–33). Christus woont door de Geest in elke gelovige in, en deze gelovigen vormen in hun verscheidenheid een eenheid – dat is wat de paulijnse metafoor wil zeggen. Zij bedoelt niet de kerk als een mystiek lichaam te articuleren waarin Christus met het kerkelijk instituut samenvalt (142–144).

3. De kerk vanuit trinitarisch gezichtspunt

Op de boven geschetste wijze blijft Volf dus in lijn met de protestantse traditie, speciaal met haar congregationalistische variant. Echter, hij tracht deze traditie vervolgens om te buigen in een meer communale richting. Hij doet dat door haar te bevragen vanuit zowel rooms-katholieke als oosters-orthodoxe ecclesiologische concepties, die sterker vanuit de gemeenschap dan vanuit het individu ontworpen zijn. Volf is er diep van overtuigd dat deze ombuiging noodzakelijk is, gezien de wijze waarop vandaag de dag het religieuze aanbod hoe langer hoe meer als een warenhuis beschouwd wordt, waaruit ieder voor zich vrijelijk de eigen favoriete hebbedingetjes (‘commodities’) kan kiezen. Volf tracht dit postmoderne consumentisme te doorbreken door de ecclesiologie te verbinden met de triniteitsleer. Hij is niet de eerste die deze verbinding legt (vgl. bijv. voor hem reeds Gunton 1989), maar hij doet dit wel op een zeer doordachte en genuanceerde wijze. Zo differentieert hij zorgvuldig tussen mogelijkheden en grenzen van de analogie, én vat hij de triniteit niet slechts op als een model of voorbeeld voor de kerk, maar als haar eigenlijke grond. We gaan nu na hoe Volf een en ander uitwerkt.

Voor de principiële mogelijkheid van de analogie voert hij een filosofisch, een theologisch en een traditie-historisch argument aan. Allereerst is er in de westerse *filosofie* reeds sinds Parmenides sprake van een onvruchtbare heen-en-weer-beweging tussen éénheid en veelheid, die slechts overwonnen kan worden door trinitarisch te denken (193; merkwaardig genoeg verwijst Volf in dit verband niet naar de meesterlijke analyse van deze dialectiek in Gunton 1993, een studie die vaak beschouwd wordt als Guntons beste boek). De

Drie-enige God is de grond van zowel eenheid als meervoudigheid. Alleen door van God uit te denken, lukt het daarom de dichotomie tussen beide te ontwijken, en eenheid en veelheid bijeen te houden in onze visie op mens en wereld – en ook op de kerk. Hoewel we de invloed van ons denken over God niet moeten overschatten, is er toch een wisselwerking tussen onze politieke en ecclesiale opvattingen enerzijds en onze al dan niet trinitarische godsbeelden anderzijds. Zo bezien kan het dus werkelijk verschil maken om de ecclesiologie vanuit de triniteitsleer aan de orde te stellen.

Een tweede argument voor het leggen van een verband tussen ecclesiologie en triniteitsleer is van theologische aard. De toegang tot de christelijke kerk geschiedt via de doop – en deze doop is nu eenmaal trinitarisch van karakter: men wordt gedoopt in de naam van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest. Door de doop worden gelovigen dus tegelijkertijd de trinitarische én de ecclesiale gemeenschap binnengeleid. Daaruit volgt dat de triniteit wel bepalend moet zijn voor ons kerk-zijn. Volf verwoordt dit punt als volgt: ‘If Christian initiation is a trinitarian event, then the church must speak of the Trinity as its determining reality’ (195). Deze these grondt hij overigens niet alleen in de instellingswoorden van de doop uit Matteüs 28, maar breder in de nieuwtestamentische triadische teksten waarin de gemeenschap tussen Vader, Zoon en Geest betrokken wordt op de gemeenschap tussen de gelovigen: 1 Cor.12:4–6, Ef. 4:4–6, Joh.17:21. Daarbij gaat het om méér dan een formele overeenkomst tussen beide ‘gemeenschappen’. Juist doordat zij zich door de Geest opgenomen weet in de gemeenschap met de Drie-enige God, zal de kerk in haar onderlinge verhoudingen ook de wederzijdse liefde en gelijkwaardigheid weerspiegelen die er tussen de goddelijke personen is.

Volfs derde argument voor de verbinding tussen ecclesiologie en triniteitsleer is zoals gezegd traditie-historisch van karakter. Het betreft hier immers geen nieuwigheid in de christelijke leerontwikkeling. Anders dan nog wel eens gesuggereerd wordt, werd het verband tussen beide ook in de vroege kerk al op vergelijkbare wijze gelegd. Dat hoeft vanuit de genoemde paulijnse en johanneïsche teksten nauwelijks te verbazen, maar laat toch zien dat deze verbinding reeds vroeg in de kerkgeschiedenis serieus werd genomen. Zo betoogde reeds voordat de triniteitsleer was uitgekristalliseerd Origenes dat de kerk ‘vol is van de heilige drie-eenheid’, terwijl Tertulianus de in de naam van Christus samenkomende gemeente zag als beeld van de triniteit. En Cyprianus, die zoveel invloed uitoefende op de westerse ecclesiologie, gaf fraai weer dat het hierbij niet zozeer gaat om imitatie als wel om participatie toen hij de kerk omschreef als ‘het volk tot één verenigd in de eenheid van Vader, Zoon en Heilige Geest’ (196v.; vgl. Hunt 2005,

216v.). Weliswaar bleven deze gedachtegangen grotendeels onuitgewerkt, maar hun aanwezigheid laat toch zien dat het niet vreemd is om kerk en triniteit op elkaar te betrekken.

Tegelijkertijd blijkt Volf echter, meer dan sommige anderen, gevoelig voor de *grenzen* van de analogie. Hij brengt in elk geval twee belangrijke kwalificaties aan. Allereerst valt hij Erik Peterson bij in diens stelling dat het geheimenis van de drie-eenheid slechts in God gevonden kan worden en niet in het schepsel (191; vgl. Peterson 1951, 105). Theologische uitspraken kunnen niet zomaar in antropologische categorieën vertaald worden. Dat neemt overigens niet weg dat het ‘diesseitige’ karakter van Gods *openbaring* het wel mogelijk maakt om trinitarische ideeën te converteren naar ecclesiologische. In zijn openbaring is de Drie-enige God er immers op uit om woning te maken in de wereld (en de gemeente, zo laat zich daarbij aanvullen, geldt bij uitstek als de woonplaats van God in de Geest). Ook al is er dus sprake van een analogie tussen de trinitarische en de ecclesiale gemeenschap, er kan geen sprake zijn van identificatie: God blijft God, en de kerk blijft bestaan uit mensen... (192, 196). In de tweede plaats is er verschil tussen onze gebroken, historische situatie als christenen vandaag en de toekomstige eschatologische situatie. Behalve een theologisch voorbehoud moeten we dus ook een eschatologisch voorbehoud maken bij de verbinding tussen triniteit en kerk. De kerk is kerk-onderweg, waardoor haar correspondentie met de trinitarische gemeenschap in God nog onvolmaakt is. Echter: de relevante vraag wordt dan, hoe de kerk zich *hier en nu*, in de geschiedenis, moet spiegelen aan de triniteit (200).

Men kan zich overigens afvragen of Volf's analyse van de grenzen aan het ecclesiologisch gebruik van de triniteitsleer op één punt niet nog wat kritischer zou moeten zijn. Paul Fiddes heeft ten aanzien van trinitarisch taalgebruik betoogd, dat het doel ervan niet is om ons te voorzien van een voorbeeld dat we zouden moeten kopiëren, maar om ons te doen leven in gemeenschap met de Drie-enige God. Alleen vanuit die gemeenschap kan ons leven vernieuwd worden. Zo lang we ons beeld van God beschouwen als een model dat wij zouden moeten kopiëren, zullen de kopieën op z'n best onvolmaakt blijven en op z'n slechtst perversies van het origineel worden. Pas wanneer we – en vanuit een reformatoerisch gezichtspunt moet men hier toevoegen: door het geloof – delen in de gemeenschap van God, transformeert de Geest ons hart en onze houdingen waarbij wij worden hervormd ('reshaped') naar Gods beeld (Fiddes 2000, 66, vgl. 28v.). Het gaat er niet om dat ons denken over God een geheel en al adequate afbeelding van God behelst (wat in het hier en nu toch onmogelijk is), maar dat het ons in de

nabijheid van God brengt. Dat is de reden waarom het belangrijk is dat wij trinitarisch over God denken en spreken: ons denken over God dient het spoor te volgen van de bijbelse verhalen over Jezus, en zich rekenschap te geven van het feit dat we slechts in contact komen met God via de Geest van Jezus, Gods finale en perfecte beeld, die één is met de Vader. Hoewel Volf van tijd tot tijd imitatietaal gebruikt, lijkt het er echter op dat hij het eens is met Fiddes' voorkeur voor participatietaal (zie bijvoorbeeld 212v.). Ook volgens Volf kan onze manier van kerk-zijn slechts veranderd worden naar het beeld van Gods gemeenschap (vgl. 2 Kor. 3:18) wanneer we door persoonlijk geloof delen in de gemeenschap met God in Christus door de Geest. Het gaat ten diepste niet om imitatie van een model maar om participatie in een gebeuren (zo ook Mostert 2009).

4. Personen en gemeenschap

Na deze voorbereidende bewegingen kan Volf nu dus de triniteitsleer ook materieel in de ecclesiologische discussie inbrengen: hoe ziet de kerk er uit wanneer we onze theologische reflectie erop inzetten vanuit de triniteitsleer? Volf ontwikkelt zijn antwoord op deze vraag in gesprek met twee belangrijke vertegenwoordigers van andere kerkelijke tradities, te weten de rooms-katholieke theoloog Joseph Ratzinger (de latere paus Benedictus XIV) en de Grieks-orthodoxe metropoliet John Zizioulas. Volf laat zien hoe in hun werk respectievelijk westerse en oosterse versies van de triniteitsleer corresponderen met een specifieke kerkvisie. Ratzinger, om met hem te beginnen, zegt weliswaar dat hij de eenheid en de drieheid van God als even belangrijk beschouwt, maar in de praktijk neemt hij de eenheid van God als zijn vertrekpunt. De personen van Vader, Zoon en Heilige Geest ziet hij als relaties binnen een voorgegeven substantiële eenheid. Evenzo acht hij in zijn ecclesiologie de ene, universele kerk constitutief voor de vele plaatselijke kerken. Weliswaar weerspiegelen deze lokale kerken de perichoretische gemeenschap tussen de goddelijke personen doordat ze zich intens op elkaar betrokken weten. Maar ze kunnen alleen bestaan vanuit de universele kerk, en ook gericht op de universele kerk – een universele kerk die uiteraard samenvalt met de kerk van Rome. Lokale kerken zijn slechts kerk in relatie tot het omvattende geheel (201). Op deze wijze wordt de relatie tussen de universele en de plaatselijke kerk gemodelleerd naar die tussen de ene substantie en de meerdere personen in God. In beide gevallen (God en de kerk) draagt de eenheid om zo te zeggen de meervoudigheid. Uiteindelijk vallen net als bij Augustinus, wiens triniteitsleer buitengewoon

invloedrijk is geweest in het westen, de afzonderlijke personen samen met de relaties binnen God, die nauwelijks een eigen ontologisch gewicht kennen. Daardoor geldt ook dat *opera ad extra indivisa sunt*, zodat God naar de wereld toe als één enkelvoudig subject handelt. Doorvertaald naar de ecclesiologie betekent dit, dat de universele kerk de lokale geheel absorbeert en in de schaduw stelt.

Evenals zijn leermeester Moltmann en vele (maar niet alle!) andere hedendaagse theologen, ziet Volf een duidelijk onderscheid tussen westerse en oosterse concepties van de triniteit. Zizioulas is in dit verband een belangrijk vertegenwoordiger van de oosterse traditie. Evenals de Cappadocische vaders vertrekt hij in zijn denken over de drie-eenheid vanuit het persoonsbegrip. Het zijn de afzonderlijke drie personen die tezamen het ene wezen van God constitueren. Het ene wezen (*substantia*) van God geniet dus geen ontologische prioriteit boven de personen. Er is dan ook geen wezen achter of onder de drie personen, maar Gods wezen bestaat precies uit de drie personen-in-gemeenschap. Tegelijkertijd trekt Zizioulas echter een andere oosterse denklijn door, als hij het ontologisch primaat binnen de drie personen toeschrijft aan de Vader, die hij beschouwt als *archè*, de oorzaak en bron van de drie-eenheid (vgl. Zizioulas 1995, 51v.).

De ecclesiologische pendant van deze triniteitsleer is nu als volgt. Allereerst bestaat er volgens Zizioulas geen universele kerk achter of onder alle plaatselijke kerken, maar maken de plaatselijke kerken deze juist uit. Elke lokale kerk *is* de universele kerk op die ene specifieke, concrete plaats. Ten tweede moet zo'n lokale kerk daarvoor wel open staan naar andere lokale kerken – zoals Vader, Zoon en Geest ondenkbaar zijn los van openstaan naar elkaar in hun perichoretische gemeenschap. Men kan de universele kerk nu eenmaal niet in z'n eentje representeren. In de derde plaats erkent Zizioulas het goed recht van een bepaalde hiërarchische organisatiestructuur, waarbij bisschoppen gezag uitoefenen over de gemeenschap. De bisschop weerspiegelt dus de vooraanstaande positie van de Vader binnen de trinitarische gemeenschap. Er bevindt zich hier overigens een duidelijke spanning in Zizioulas' denken, want tegelijkertijd beweert hij vanuit de idee van eenheid-als-gemeenschap alle piramidale noties uit de ecclesiologie te hebben verwijderd (112). Hoewel de bisschop *geconditioneerd* wordt door de kerkgemeenschap – hij zou immers geen bisschop kunnen zijn als deze er niet was, zoals de Vader geen Vader zou zijn zonder de Zoon – wordt de kerk *geconstitueerd* door de bisschop: de ene bisschop in de lokale kerk geldt als *conditio sine qua non* voor de katholiciteit van de kerk (113, 215).

Volf valt Zizioulas nu bij op het tweede punt, maar verschilt met hem van mening ten aanzien van het eerste en derde. Wat het derde betreft: Volf verzet zich tegen de prioriteit die Zizioulas aan de bisschop toekent, gegeven de principiële gelijkwaardigheid van alle gelovigen die de onderlinge gelijkwaardigheid van de goddelijke personen weerspiegelt. Wat het eerste punt betreft: Volf acht het problematisch om de universele kerk te laten corresponderen met het éne wezen van God en dan de lokale kerken met de drie personen. Dat doet te weinig recht aan het eschatologisch karakter van de universele kerk (die er immers pas in het eschaton zal zijn), maar roept bovendien problemen op in de triniteitsleer. Want als elke lokale kerk tegelijk de universele kerk op die ene plaats is, zou dat betekenen dat elk van de afzonderlijke personen samenvalt met het ene wezen van God. Maar dan laten de personen zich niet meer van elkaar onderscheiden! Veel beter is het dus om met Moltmann (en, vul ik aan, Pannenberg) de idee dat de eenheid van God gegrond moet zijn in het substantiebegrip los te laten, en de eenheid van God in plaats daarvan te denken in termen van de perichoretische gemeenschap tussen de drie personen, waarbij zij om zo te zeggen in elkaar inwonen zonder dat de eigenheid van elk van hen opgeheven wordt. Het zal duidelijk zijn dat Volf vandaaruit wel het belang van innige verbondenheid tussen alle lokale kerken (Zizioulas' tweede punt) onderstreept.

Tegelijk herinnert Volf ons op dit punt aan de door hem gesignaleerde disanalogieën tussen de trinitarische en de kerkelijke gemeenschap. Omdat mensen per definitie extern en niet intern ten opzichte van elkaar bestaan, kan er van correspondentie met de perichoretische eenheid van God in strikte zin geen sprake zijn. Bovendien is de kerkelijke gemeenschap in deze bedeling onvolmaakt – pas in het eschaton zal zij ten volle participeren in Gods eenheid (vgl. Joh. 17). Dat betekent onder meer, dat de kerk in het heden niet restloos verstaan kan worden als een gemeenschap die geheel en al bestaat bij de gratie van de onderlinge liefde. Altijd spelen ook wilskoncepten, afspraken, verbonden een rol. Volf verwijt Zizioulas in dit verband een 'over-realized eschatology', waarbij de aardse realiteit van zonde en onverlostheid dreigt te worden veronachtzaamd.

Toch is het ook volgens Volf zo dat de intratrinitarische relaties op allerlei niveaus nú reeds – en niet pas in de eschatologische toekomst – corresponderen met de ecclesiale. Binnen één gemeente reeds kunnen wij niet zonder elkaar bestaan. De eenheid van de gemeente is gegrond in de inwoning van de Geest in individuele christenen (213). Maar ook als gemeentes onderling is het gedacht vanuit de perichoretische eenheid van de goddelijke personen onmogelijk om een geïsoleerd bestaan te leiden. Immers, de drie-eenheid is

blijkens Johannes 17 een open gemeenschap die uitstaat naar de participatie van anderen. Dan kan een lokale kerkgemeenschap theologisch gesproken nooit gesloten zijn. Daarom zullen lokale kerken er ook naar streven om gericht te zijn op alle andere kerken – zulk streven is zelfs een kenmerk van hun kerk-zijn ('ecclesiality', 156). Hun identiteit wordt immers mede bepaald door hun relatie met andere kerken, zoals de identiteit van de Zoon bepaald wordt door zijn relaties met de Vader en de Geest, en daar niet los van gedacht kan worden.

Op deze wijze krijgen de oeroude noties van de eenheid en katholiciteit der kerk een duidelijk gezicht in een traditie waar dat van huis uit niet het geval was: de vrijkerkelijke traditie, waar men de kerk, zoals gezegd, doorgaans gevormd ziet door de keuzes van afzonderlijke vrijwilligers, en waar men dan ook met talloze schisma's te maken heeft. Opvallend is de belangrijke rol die de triniteitsleer in dit verband speelt. Wel verre van abstract en theoretisch te zijn, blijkt de triniteitsleer – ook wanneer men zoals Volf gevoelig is voor oneigenlijk gebruik! – een enorm potentieel te bevatten voor de praktijk van het (inter)kerkelijk leven. Een recente opstellenbundel die door katholieke en protestantse theologen gemeenschappelijk is vervaardigd, cirkelt om een soortgelijke these: de Drie-enige God kan slechts gekend worden door te participeren in het geloof en leven van de kerk (Buckley/Yeago 2001). Ook hier blijkt het zeer vruchtbaar om de triniteitsleer en de ecclesiologie over en weer op elkaar te betrekken. Het haalt de eerste weg uit de sfeer van abstracte speculaties, en bindt de tweede aan de Drie-enige God uit wie, door wie en tot wie de kerk bestaat.

5. Kritische stemmen

Het zal niet verbazen dat de reacties op de voorstellen van Volf verschillen, afhankelijk van de kerkelijke achtergrond van degenen die zich ertoe verhouden. Vanuit een klassiek rooms-katholiek perspectief is Volfs weergave van Ratzingers ecclesiologie gekritiseerd. Volgens Ralph del Colle is Ratzingers trinitarisch georiënteerde conceptie van de kerk minder statisch en ook minder gericht op uniformiteit dan Volf doet voorkomen (Del Colle 2000). Vanuit een meer liberaal-katholieke invalshoek heeft de praktisch theologe Kees de Groot betoogd dat Volf de kerk te gemakkelijk samen laat vallen met de samenkomende gemeente. Volgens De Groot kan men ook op andere, minder sterk gecommitteerde manieren tot de kerk behoren. Volfs congregationalistische uitgangspunt sluit echter bewust of onbewust mensen buiten die zich wat losser verbonden voelen met de samenkomende gemeenschap. De Groot verwijst in dit verband als alternatief

naar het zogeheten ‘servicemodel’ van kerk-zijn (De Groot 206, 313). Zich aanpassend aan de postmoderne situatie, waarin mensen zich niet zo gemakkelijk meer binden, dient de kerk zich op te stellen als een geestelijke ruimte, een openbare dienstverleningsorganisatie die het ambivalente verlangen naar verbondenheid van velen faciliteert en in die zin heil bemiddelt. Zij richt zich daarmee niet alleen op bewuste gelovigen, maar biedt ook ruimte ‘aan gedistantieerde participatie, tastend geloven, twijfel, niet-weten en verlangen naar geloof’ (idem, 315). Men kan ook op andere manieren kerk-zijn dan die van de klassieke samenkomende en vierende gemeente!

Persoonlijk ben ik geneigd in deze discussie Volf bij te vallen. De suggestie dat degenen die tot de samenkomende gemeente behoren ‘beroeps-gelovigen’ zouden zijn terwijl men vormen van ‘tastend geloven, twijfel, niet weten en verlangen naar geloof’ slechts bij anderen aan zou treffen, lijkt me onjuist. Velen gaan wellicht juist naar de kerk omdat ze te weinig geloof hebben om het zonder regelmatige kerkgang vol te houden. Daarom kan de kerk een zeer gedeeltelijke betrokkenheid van (vele van haar) leden naar het mij voorkomt nog wel tolereren, en dient zij dat ook te doen. Zij kan een dergelijke opstelling echter niet theologisch legitimeren, of haar gelijkwaardig achten aan de participatiegraad van hen die wekelijks samenkomen in de eredienst. Dan maakt men pas echt een knieval voor het individualisme! Met Volf ben ik van mening dat de samenkomende gemeenschap die zich wil laten vernieuwen door het Woord en werk van de Drie-enige God de kerk tot kerk maakt. Zonder een dergelijke toegewijde gemeenschap blijken kerken te verdampen – inclusief alle diensten die zij eventueel aan belangstellenden verlenen. Daarom lijkt me dat de gemeenschap die bijeenkomt rond Woord en sacrament, gebed en verkondiging het geëigende startpunt is voor ecclesiologische reflectie, en dat alles wat men (terecht!) onderneemt naar belangstellenden er op gericht zal zijn hen tot een nauwere betrokkenheid op deze gemeenschap te bewegen.

Vervolgens heeft de Canadese theoloog Nicholas Jesson vanuit een zekere verwantschap met de oosterse orthodoxie Volf verweten niet consistent te zijn in zijn benadering, door aan zijn trinitarische ecclesiologie een christologische inzet vooraf te laten gaan (Jesson 2003). Daardoor sauveert hij uiteindelijk het individualisme en autonomie-denken dat zo diep ingebakken zit in zijn eigen vrijkerkelijke traditie, en dat hij juist wil tegengaan. Immers, Volf start nog altijd vanuit het ideaal van een kerk die bestaat uit mensen die er allemaal bewust voor kiezen om samen te komen in de naam van Christus. Hoezeer hij vervolgens vanuit de triniteitsleer ook nog veel meer communale noties aan de orde stelt, het is de vraag of de individualistische

tendens daarmee nog effectief bestreden kan worden. Jesson suggereert dat een positievere waardering van Zizioulas' trinitarische ecclesiologie dit defect in Volfs conceptie zou kunnen repareren.

6. Evaluatie

Vanuit een gereformeerd perspectief lijkt mij dat Volf ons een indrukwekkend voorbeeld geeft van ecclesiologische bezinning die de eigen traditie enerzijds niet verloochend, maar haar anderzijds ook niet verabsoluteert. Het is duidelijk dat Volf serieus wil leren van de meer gemeenschapsgeoriënteerde ecclesiologieën waardoor andere kerkelijke tradities gestempeld zijn. Tegelijkertijd voert hij, in overeenstemming met het eigen karakter van de gereformeerde traditie, een pleidooi voor de cruciale betekenis van persoonlijk geloof en publieke belijdenis voor het leven van de kerk. Inderdaad: de kerk is niet een instituut buiten ons, maar 'wij zijn de kerk!' – om de oorspronkelijke titel van Volfs *Habilitationsschrift* te citeren. De Geest woont niet in de kerk los van zijn inwoning in individuele gelovigen.

Niettemin hebben zowel De Groot als Jesson mijns inziens wel een punt wanneer zij Volfs nadruk op de kerk als basaal een *believers' church* kritiseren. Inderdaad lijkt een dergelijke benadering de hedendaagse problemen rondom godsdienstig individualisme en consumentisme op een bepaalde manier eerder te illustreren dan dat zij deze oplost. Voor een adequatere manier om met deze problemen om te gaan is het echter, anders dan Jesson meent, niet nodig om te komen tot een positievere waardering van de oosterse orthodoxie. Volf laat terecht zien dat deze op haar beurt op bepaalde punten ook niet overtuigend en behulpzaam is. Wel was het denkbaar geweest, dat Volf zijn eigen bijbels-theologisch argument voor een trinitarische benadering van de ecclesiologie nadrukkelijker tot uitgangspunt van zijn beschouwingen had genomen. Dat argument hing zoals we zagen samen met de doop: *via de doop* worden mensen zowel in de trinitarische als in de ecclesiale gemeenschap binnengeleid. Maar dan dient de doop dus inderdaad een hoeksteen van de ecclesiologie te zijn. Naar klassiek-gereformeerd besef is niet zozeer het persoonlijk geloof van enkelingen constitutief voor het kerk-zijn, als wel de doop als teken en zegel van het verbond dat *God* met ons aangaat. Die doop kan weliswaar niet verricht worden zonder geloof, maar dat hoeft niet per se het persoonlijk geloof van de enkeling te zijn – het geloof van de *gemeenschap* is in dit verband essentiëler. Vandaar dat ook kinderen, verstandelijk gehandicapten et cetera gedoopt kunnen worden. De doop trekt ons van meet af aan binnen in de sfeer van de gemeenschap met God en doet ons daarin delen. Uiteraard is de bediening

ervan erop gericht ons in die gemeenschap te laten groeien zodat we er hoe langer hoe meer ook bewust in gaan delen. Het geloof van de gemeente van waaruit gedoopt wordt, mag gaandeweg ook het persoonlijk geloof van de dopeling worden. Maar ook wanneer het daar niet van komt, en men bijvoorbeeld de samenkomsten van de gemeente op enig moment ook niet meer bezoekt, blijft men toch geheel en al tot de kerk behoren. Men valt dan dus niet (zoals De Groot terecht betreurt) buiten de ecclesiale kaders, omdat men niet buiten de kaders van Gods eenzijdig ingezette verbond valt.

Het lijkt mij, kortom, dat op dit belangrijke punt een andere protestantse trinitarische ecclesiologie mogelijk is dan die van Volf. Volf presenteert zijn ecclesiologisch model weliswaar min of meer als hét protestantse alternatief temidden van rooms-katholieke en orthodoxe concepties, maar het mag duidelijk zijn dat daar meer over te zeggen valt. Door uit te gaan van het verbond als handeling van de Drie-enige God waaruit de kerk ontspringt, kan men de katholiciteit van de kerk serieuzer nemen (vgl. voor het nauwe verband tussen beide categorieën Lam 2007, 99–104). De kerk staat of valt immers uiteindelijk niet met onze gelovige keuzes, maar met Gods genadige toewending. Het verbond heeft in die zin een andere strekking dan Volf (in lijn met John Smyth) eraan geeft, wanneer hij het beperkt tot de wijze waarop mensen zich verbinden tot de dienst aan God (207, 277). Bijbels-theologisch gaat het juist om een genadig initiatief van Gods kant (Berkhof 1985, 228–233). Tegelijkertijd behoeft men daarmee nog geen afbreuk te doen aan het gegeven dat de doop van de enkeling vraagt om een persoonlijke beantwoording van de roep van de Drie-enige God. Juist in de ruimte van de kerk kan en mag dat antwoord gestalte krijgen, zonder dat men afgeschreven wordt wanneer het daar (nog) niet van komt. Ook hier geldt immers het eschatologisch voorbehoud dat Volf maakt: de kerk is nog altijd kerk-onderweg, zij bevindt zich *in via* en niet *in patria*. Zij deelt daarmee in de gebrokenheid en onverlostheid van de schepping met alle onbeantwoorde vragen die daarbij horen. Maar zij strekt zich wel verlangend uit naar de komst van het volmaakte – de volkomen gemeenschap tussen God en mensen in het Koninkrijk dat beloofd is. In die ruimte en in dat spanningsveld voltrekt zich het kerk-zijn.

BIBLIOGRAFIE

- Berkhof, H., 1985, *Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*, Nijkerk (5^e druk).
- Buckley, James J. & Yeago, David S. (eds.), 2001, *Knowing the Triune God. The Work of the Spirit in the Practices of the Church*, Grand Rapids, Mi.

- Cunningham, David S., 1998, *These Three Are One. The Practice of Trinitarian Theology*, Oxford.
- Del Colle, Ralph, 2000, 'Communion and Trinity: The Free Church Ecclesiology of Miroslav Volf – A Catholic Response', in *Pneuma. The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 22, 303–327.
- Fermer, Richard M., 1999, 'The Limits of Trinitarian Theology as a Methodological Paradigm', in *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 41, 158–186.
- Fiddes, Paul S., 2000, *Participating in God. A Pastoral Doctrine of the Trinity*, London.
- Grenz, Stanley J., 2001, *The Social God and the Relational Self. A Trinitarian Theology of the Imago Dei*, Louisville, Kt.
- Grenz, Stanley J., 2004, *Rediscovering the Triune God. The Trinity in Contemporary Theology*, Minneapolis, MN.
- Groot, Kees de, 2006, "'Wij zijn de kerk!' Maar wie zijn wij? In discussie met het congregationalisme", in *Collationes* 36, 302–320.
- Gunton, Colin, 1989, 'The Church on Earth: The Roots of the Community', in *On Being the Church. Essays on the Christian Community*, Colin Gunton & Hardy, Daniel W. (eds.), Edinburgh.
- Gunton, Colin, 1993, *The One, the Three and the Many. God, Creation and the Culture of Modernity*, Cambridge.
- Gunton, Colin, 1998, *The Triune Creator*, Edinburgh.
- Hunt, Anne, 2005, 'The Trinity and the Church. Explorations in Ecclesiology from a Trinitarian Perspective', in *Irish Theological Quarterly* 70, 215–235.
- Jesson, Nicholas, 2003, *Where Two or Three Are Gathered. Miroslav Volf's Free Church Ecclesiology* (University of Toronto; www.ecumenism.net/archive/jesson_volf.pdf)
- Jenkins, M., 2003, 'Mutuality and Difference: Trinity, Creation and the Theological Ground of the Church's Unity', in *Scottish Journal of Theology* 56, 148–171.
- Kilby, Karen, 2000, 'The Trinity: A New Wave?', in *Reviews of Religion and Theology* 7, 378–381.
- Lam, H.J., 2007, *Bedelares én bruid. Gedachten over het eigene van de kerk*, Kampen.
- LaCugna, Catherine Mowry, 1992, *God For Us. The Trinity and the Christian Life*, San Francisco.
- Marshall, Bruce, 2000, *Trinity and Truth*, Cambridge.
- McFadyen, A.I., 1992, 'The Trinity and Human Individuality. The Condition of Relevance', in *Theology* 95, 10–18.
- Metzger, Paul Louis (ed.), 2005, *Trinitarian Soundings in Systematic Theology*, London.
- Mostert, Christiaan, 2009, 'One God: One Church', paper read at the IRTI Conference, Cluj, Romania, 7 July 2007 (to be published).
- Peterson, Erik, 1951, 'Der Monotheismus als politisches Problem', in *Theologische Traktate*, München, 45–147.

- Van den Brink, Gijsbert, 2003, 'De hedendaagse renaissance van de triniteitsleer. Een oriënterend overzicht', in *Theologia Reformata* 46, 210–240.
- Vanhoozer, Kevin J. (red.), 1997, *The Trinity in a Pluralistic Age*, Grand Rapids, Mi.
- Volf, Miroslav, 1988, *Zukunft der Arbeit – Arbeit der Zukunft. Der Arbeitsbegriff bei Karl Marx und seine theologische Wertung*, München/Mainz.
- Volf, Miroslav, 1996a, *Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Nashville (1996a).
- Volf, Miroslav, 1996b, *Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie*, Mainz/Neukirchen-Vluyn.
- Volf, Miroslav, 1998, *After Our Likeness. The Church as an Image of the Trinity*, Grand Rapids, Mi.
- Volf, Miroslav, 2006, *The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World*, Grand Rapids, Mi.
- Welker, Michael & Miroslav Volf (red.), 2006, *Der lebendige Gott als Trinität. Jürgen Moltmann zum 80. Geburtstag*, Gütersloh.
- Zizioulas, John, 1995, 'The Doctrine of the Holy Trinity. The Significance of the Cappadocian Contribution', in *Trinitarian Theology Today*, Schwöbel, Christoph (ed.), Edinburgh, 44–60.