

Nieuwe Woorden voor een Oude Traditie?

De vernieuwende kracht van Dingemans' pneumatologie onderzocht.

HELEEN A.H. MAAT, ALBERT C. MEESTERS, TAEDE A. SMEDES
*Faculteit der Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap van de Rijksuniversiteit
Groningen
Nieuwe Kijk in 't Jatstraat 104
9712 SL Groningen*

Verschenen in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 55 (2001), 233-247.
Herdrukt in: F. de Lange (ed.), *Een Aanlokkelijk Geloof? Dingemans' Pneumatologie Doordacht*. Kampen, the Netherlands: Uitgeverij Kok, 2002, 63-77.

Mevr.drs. H.A.H. Maat, drs. A.C. Meesters en drs. T.A. Smedes zijn respectievelijk als bursaal vanwege het HTWI, als aio vanwege het HTWI en als aio bij de vakgroep Algemene Godsdienstwetenschap werkzaam aan de Faculteit der Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap van de Rijksuniversiteit Groningen, Nieuwe Kijk in 't Jatstraat 104, 9712 SL Groningen.

Summary:

In his latest book *De Stem van de Roepende*, dr. G.D.J. Dingemans has constructed a new proposal for a theological system which focuses on the activity of the Pneuma. Dingemans sees the Pneuma active on three levels: salvation history, cultures and religions, and creation. In this article the proposed activity of the Pneuma on the different levels is critically examined. It is concluded that Dingemans' proposal is not as renewing as it claims to be. It does not succeed in overcoming classical theological notions and their problems. As an alternative we propose a postfoundationalist approach.

Inleiding

In onze verregaand gesecculariseerde samenleving lijkt de christelijke traditie haar relevantie te hebben verloren. Theologen staan voor de noodzakelijke maar moeilijke taak om die traditie weer vruchtbaar te maken voor mensen van vandaag. De Groninger hoogleraar G.D.J. Dingemans geeft daartoe in zijn nieuwste boek *De Stem van de Roepende: Pneumatologie* (Uitgeverij Kok, Kampen 2000) een aanzet.¹ In dit artikel willen wij onderzoeken in hoeverre hij in zijn opzet is geslaagd.

Dingemans stelt dat de gangbare theologische interpretatiemodellen geen adequate antwoorden meer geven op hedendaagse existentiële vragen: we leven in een 'religieus Niemandland' (85). De meeste mensen zijn de taal kwijtgeraakt om uitdrukking te geven aan hun religieuze gevoelens en te spreken over zingevingsvragen (86). Bovendien is het algemene schuldgevoel dat in kerk en theologie benadrukt wordt in Dingemans' ogen niet langer relevant; in plaats van schuldgevoel zou het in de kerken veeleer om ervaringen van angst en onveiligheid moeten gaan (85vv.). Dingemans meent niet dat we de christelijke

¹ Alle verwijzingen in dit artikel betreffen het genoemde boek.

traditie moeten afschaffen: zij is nog evenzeer waardevol als vroeger. De oude geloofsformuleringen behoeven echter een grondige herziening. Met zijn pneumatologie wil hij komen tot een theologie die relevant is voor en aansluit bij het moderne levensgevoel. Zijn centrale vraag is: Waar in onze wereld is God te vinden en hoe verhoudt Hij zich tot 'het zinloze en onbegrijpelijke kwaad ...'? (26)

Dingemans wil het beeld van God 'de Almachtige' loslaten. Hij stelt voor om over God te spreken als 'de Stem van de Roepende': 'Men kan zich ... God voorstellen als een "sprekende stilte", die ons over onze eigen grenzen heen naar de toekomst "lokt"; of meer persoonlijk: als De Stem, die mensen, dieren en dingen roept om te zijn wat ze kunnen zijn. Als de Geest of het *Pneuma*, dat in de wereld werkt' (181v.). Dingemans omschrijft het sleutelbegrip 'Pneuma' als 'de verborgen kracht van de invloed van de Roepende op onze wereld. Pneuma is geen aparte gestalte van God, ... maar de *beweging* die God zelf is ... God is Geest'² (16). Hij stelt dat God onze werkelijkheid omvat en als zodanig transcendent en principieel verborgen is (165). Daarnaast is God ook immanent in onze werkelijkheid aanwezig als het Pneuma, waarvan de werking te ervaren is (18). De werkzaamheid van Gods Pneuma uit zich in het 'lokken' naar de toekomst: God is '*eschatologisch* ... als de machtige stem die voor ons uitgaat en ons roept door de dynamische en evocerende trekkracht van zijn beloften en geboden'. (169) Dingemans stelt zich het heden voor als het rijk van de mogelijkheden, waarvan sommige in de toekomst gerealiseerd zullen worden. God roept de schepping op om die mogelijkheden te realiseren die in overeenstemming zijn met Zijn bedoelingen. In de toekomst bevinden zich dan ook realisaties die daaraan beantwoorden. Echter, omdat de schepping een bepaalde mate van vrijheid heeft gekregen, bestaat de kans dat er ook mogelijkheden worden gerealiseerd die niet beantwoorden aan Gods bedoelingen.

In zijn boek onderscheidt Dingemans drie niveaus waarop het Pneuma in de schepping werkzaam is: heilsgeschiedenis, culturen en religies, en natuur (150-161). De werkzaamheid van Gods Pneuma vormt het hart van Dingemans' pneumatologie. In dit artikel willen wij zijn concept van het werkzame Pneuma op elk van de drie onderscheiden niveaus kritisch doorlichten om te komen tot een oordeel betreffende de vernieuwende kracht van zijn pneumatologie. Zijn ecclesiologie wordt daarbij buiten beschouwing gelaten. Wij zullen ons vooral richten op consistentie en op het probleemoplossend vermogen van zijn benadering, dat wil zeggen de potentie om oplossingen te bieden voor vragen en problemen waarmee de meer klassieke theologie geen raad wist. Aansluitend zullen wij onderzoeken of vanuit Dingemans' uitgangspunten een aanzet kan worden gegeven tot een alternatieve wijze van theologiseren. Wij onderschrijven Dingemans' heldere analyse van het hedendaagse levensgevoel. Ook delen wij met hem de mening dat er nieuwe woorden nodig zijn om de christelijke traditie weer vruchtbaar te maken. Wij achten daarvoor het ontwerpen van alomvattende theologische systemen niet meer adequaat. Immers, met Dingemans gaan we ervan uit dat de grote verhalen voorbij zijn (65). Daaruit volgt naar onze mening dat het uitgangspunt van theologiseren in de eigen traditie gezocht moet worden en daarmee raakt onze positie aan het zogenaamde *postfoundationalist* denken.

Gods Pneuma in de heilsgeschiedenis

De stem van de Roepende wordt volgens Dingemans in de geschiedenis van Israël bemiddeld door de woorden van profeten en dichters. In hun woorden manifesteert God zichzelf en werkt zo in op de geschiedenis van de mensheid. Daarnaast manifesteert God zich in het unieke optreden en de woorden van Jezus van Nazareth en verder in het werk van zijn volgelingen die handelen in zijn geest, waarbij de geest van Christus dezelfde lijkt te zijn als het Pneuma. Wat Dingemans ons voorhoudt is een drieluik waarvan de historische persoon Jezus en de interactie met zijn omgeving het centrum vormt. In Jezus is Gods Geest het meest duidelijk aanwezig in onze werkelijkheid. Hoewel Jezus volgens Dingemans volledig mens was onderscheidde hij zich in tweeërlei opzicht van alle andere mensen: Allereerst heeft Gods Geest Jezus geheel en al doordrongen en bovendien is Jezus volkomen gehoorzaam geweest aan de stem van de Roepende tot in de dood (512). Hierdoor is Jezus het werktuig of instrument van de Roepende geworden die hij op een unieke wijze in onze wereld representeert. Jezus Christus is dan ook ‘het nieuwe gezicht van God’ (520v.).

Dingemans karakteriseert zijn christologisch ontwerp als een pneumachristologie. Nu werkt deze term nogal verhullend omdat Dingemans hem niet duidelijk definieert. In een pneumachristologie wordt volgens hem het ‘eigene’ van Jezus beschreven als ‘een bijzondere, doordringende en unieke inwoning van Gods Geest in Jezus’(167). Zoals reeds opgemerkt verstaat hij onder Pneuma ‘de verborgen kracht van de invloed van de Roepende op onze wereld’ waarbij het Pneuma geen aparte gestalte van God is, maar de beweging die God zelf is. Bij de totstandkoming van zijn ontwerp liet Dingemans zich inspireren door de ‘dynamische’ christologie van Paulus van Samosata en andere christologische ontwerpen uit Antiochië die spreken over de goddelijke inwoning in Jezus (21v.). Nu laten beide typen christologie zich goed aanduiden met de term pneumachristologie hoewel het twee duidelijk van elkaar te onderscheiden ontwerpen zijn. Omdat dit onderscheid van belang is bij de evaluatie van Dingemans’ christologisch ontwerp zullen wij de term *pneumachristologie* alleen gebruiken voor de christologieën van de pre-niceense theologen uit Antiochië. Het christologisch ontwerp van Paulus van Samosata zullen wij met de gangbare term *dynamisch monarchianisme* aanduiden.³ In deze paragraaf willen wij aantonen dat Dingemans niet consistent is in zijn voorkeur voor één van beide ontwerpen en dat daardoor zijn christologisch ontwerp niet binnen de totaliteit van zijn pneumatologie past.

In het *dynamisch monarchianisme* wordt God principieel als eenheid gezien zonder dat er enige pluriformiteit binnen Gods wezen is. In dit type christologie handelt God enkel door middel van een onpersoonlijke kracht (*dynamis*). Omdat deze kracht geen aparte gestalte van God is, blijft de goddelijke eenheid gehandhaafd. Het dynamisch monarchianisme laat zich eenvoudig verbinden met een adoptiaanse christologie waarbij Jezus niet van nature de zoon van God is maar door God als zoon wordt aangenomen. Om in de terminologie van Dingemans te blijven: Gods Pneuma heeft zijn woning gemaakt in de mens Jezus op grond van goddelijke verkiezing (508). Ook in een *pneumachristologie* maakt Gods Pneuma zijn woning in de mens Jezus, maar de Geest is hier een zelfstandige hypostase die preëxistent bij God aanwezig is. Pneumachristologie leidt dus tot een *binitarisch* godsbegrip: God en de preëxistente Geest. Dingemans maakt in zijn boek zelf nauwelijks onderscheid tussen Pneuma

² Dingemans gebruikt de termen ‘Pneuma’ en ‘Geest’ naast en door elkaar zonder een duidelijk onderscheid te maken. Wij verstaan onder *Pneuma* de werkzame kracht van God in de wereld. Onder *Geest* verstaan wij een aparte gestalte (hypostase) van God.

³ Zie voor dit onderscheid bijvoorbeeld J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London 1977⁵, 115-119, 142-145.

als onpersoonlijke kracht en Pneuma als een zelfstandige hypostase bij God. Voor alle duidelijkheid zullen wij over *Pneuma* als de kracht die van God uitgaat en over *Geest* als een zelfstandige hypostase bij God spreken. Dingemans' christologisch ontwerp moet worden beschouwd als een vorm van dynamisch monarchianisme (adoptianisme) omdat het Pneuma volgens hem geen aparte gestalte van God is en hij de eenheid van God veelvuldig benadrukt.

Het dynamisch monarchianisme laat zich goed inpassen in de pneumatheologie zoals Dingemans die in zijn boek ontvouwt. Er is slechts één God die door zijn Pneuma op onze wereld inwerkt. Wel kunnen we zijn werkzaamheid onder drie gezichtspunten bekijken, namelijk Gods scheppende en begeleidende werk, Gods bemiddelende en helende werk en Gods vernieuwende werk. 'De ene God manifesteert zich dus op een drievoudige wijze: als *Schepper*, als *Bemiddelaar* of *Verlosser*, die zowel in Israël als in Jezus voortdurend de relaties tussen God en mens herstelt en als *Vernieuwer*, die mensen inspireert en in een nieuw leven binnenleidt.' (140v.) Om deze reden geeft Dingemans de voorkeur aan de term handelingstriniteit in plaats van wezenstriniteit als aanduiding van God (140). Ons lijkt de scheiding tussen een handelings- en een wezenstriniteit gekunsteld omdat Gods openbaring zelfopenbaring is. Wanneer God zich in drie personen openbaart, dan is het overeenkomstig zijn wezen. Het is ons echter niet duidelijk waarom Dingemans over een triniteit wil spreken: het is uiteindelijk het ene Pneuma dat op verschillende manieren in onze wereld werkzaam is. Kortom, Dingemans tracht de eenheid van God te bewaren door van een *unitarisch* godsbegrip uit te gaan.

In Dingemans' christologisch ontwerp is Jezus volledig mens. Jezus onderscheidt zich enkel van de andere mensen doordat hij totaal vervuld is van Gods Pneuma. Vanuit deze visie wijst Dingemans de gedachte van de menswording van God af. Hij spreekt liever over de inwoning van Gods Pneuma in Jezus (510). We zouden verwachten dat Dingemans het onderscheid tussen Jezus en de andere mensen als een *gradueel* onderscheid zou aanduiden. Gods Pneuma heeft immers ook andere mensen dan Jezus in beweging gebracht ondanks het feit dat zij er niet totaal door zijn vervuld. Toch noemt Dingemans dit onderscheid niet gradueel, maar *kwalitatief*: 'Ik zou liever zeggen: er is geen principieel verschil tussen Jezus en zijn volgelingen, wel een *kwalitatief* verschil: Jezus was *vol* (geheel vervuld) van de Geest; zijn volgelingen hebben een *ambivalente* verhouding tot de Geest. Of anders geformuleerd: niet alleen de Heilige Geest is werkzaam in de volgelingen, maar ook andere geesten zijn in hen actief' (507). Wij vragen ons af of een kwalitatief verschil niet tevens een principieel verschil inhoudt. Is Jezus wel mens zoals wij dat zijn? Behoort die ambivalente verhouding tot Gods Pneuma niet tot het menszijn? Deze vragen worden des te klemmender wanneer Dingemans over het adoptianisme komt te spreken. Hij wijst het adoptianisme af, omdat het 'kan leiden tot een te grote gelijkschakeling van Jezus met andere profeten en andere mensen, zodat de uniciteit van Jezus dreigt te verdwijnen' (508). Om dezelfde reden wil hij ook liever niet van unitarisme spreken 'omdat men dan de unieke en hechte verbondenheid van Jezus met God al snel relativeert of zelfs ontkent' (513). Het gaat Dingemans dus om de uniciteit van Jezus en diens hechte verbondenheid met God. Deze uniciteit ligt niet enkel in het feit dat Jezus gehoorzaam is aan de stem van de Roepende. 'Christus is niet alleen een "voorbeeld" voor de mensheid en de laatste grote profeet, maar hij verpersoonlijkt de "werkzame en helende kracht van God zelf"' (479).

Wij menen te moeten constateren dat Dingemans niet bereid is de laatste gevolgtrekking uit het dynamisch monarchianisme te accepteren, namelijk dat Jezus niet wezenlijk van ons mensen verschilt. Dingemans wil in Jezus de middelaar en geleider van ons

heil blijven zien en daarom moet Jezus voor hem kwalitatief anders zijn. De uniciteit van Jezus en zijn hechte verbondenheid met God hebben echter wel een plaats in de pneumachristologieën zoals die door pre-niceense theologen uit Antiochië zijn ontworpen. Wanneer Dingemans stelt dat Jezus kwalitatief van alle andere mensen verschilt stapt hij over op een pneumachristologie zonder die overgang te verantwoorden. In een pneumachristologie verenigt de preëxistente Geest van God zich met de mens Jezus. Door de inwoning van Gods Geest kan Dingemans de uniciteit van de mens Jezus ten opzichte van alle andere mensen en diens hechte verbondenheid met God waarborgen. ‘Naar mijn inzicht kan men echter de preëxistentie beter verbinden met het goddelijke Woord of de Geest, die van eeuwigheid bij God heeft bestaan en bij het begin van onze jaartelling woning heeft gemaakt in Jezus, dan met Christus zelf. Niet Christus – of de gedachte aan Christus – was preëxistent, maar Gods Geest was preëxistent.’ (542) Wij komen tot de conclusie dat Gods Geest een zelfstandige hypostase moet zijn en Dingemans zijn enge voorstelling van de goddelijke eenheid zou moeten loslaten. In zijn christologisch ontwerp grijpt hij terug op een *binitarisch* godsbegrip: God en de preëxistente Geest. ‘De Geest neemt – op een unieke wijze – bezit van Jezus en hij laat – op een unieke wijze – de Geest zijn leven bepalen. Hij is volledig en totaal *werktuig of instrument* geworden van de Roepende, die hij daardoor op een unieke wijze representeert. En Jezus laat zich door de Geest volledig sturen en leiden’ (509). Kortom, hoewel Jezus volledig mens is geweest, was tegelijk in hem God zelf aanwezig en werkzaam. Het verzet van Dingemans tegen de klassieke tweenaturenleer zoals die in Chalcedon is geformuleerd lijkt ons daarom dan ook enigszins overtrokken. Zijn verzet is slechts gebaseerd op het feit dat hij het begrip ‘natuur’ te statisch vindt (470). Bovendien geeft Dingemans zich geen rekenschap van de overwegingen die aan deze leer ten grondslag hebben gelegen.

Het springende punt in Dingemans’ christologie is het heil. Zijn aanvankelijke ‘inspiratie-christologie’, waarbij Jezus evenals de profeten van het Oude Israël door Gods Pneuma wordt geïnspireerd, wordt ingeruild voor een christologie waarin de preëxistente Geest in Jezus woning maakt. Hierdoor is de uniciteit van Jezus gewaarborgd en kunnen de ervaringen van heil op God worden teruggevoerd. Uiteindelijk komt Dingemans dus niet los van het orthodoxe spreken dat in Jezus God (door middel van inwoning van de preëxistente Geest) en mens verenigd zijn. Hij treedt daardoor buiten het kader van zijn oorspronkelijke pneumatheologie. Zou hij zijn aanvankelijke unitarisme consequent hebben doorgezet, dan was Jezus niet meer dan een voorbeeld voor de mensheid geweest of de laatste grote profeet.

Gods Pneuma in culturen en religies

Dingemans stelt dat de samenleving zich in de overgangsfase van modernisme naar postmodernisme bevindt, die gekenmerkt wordt door een ‘overstelpend informatieaanbod, pluriformiteit en trendgevoeligheid’ en bovendien door de afwezigheid van een samenbindende ideologie (55v.). Het interpretatiekader van deze tijd is het pluralistisch paradigma: de werkelijkheid wordt geïnterpreteerd aan de hand van verschillende en soms tegenstrijdige schema’s (59). Het is volgens Dingemans moeilijk om zicht te krijgen op de grote lijn van Gods handelen in de wereld, en ‘bijna onmogelijk om zich in deze onoverzichtelijke wereld een samenhangende visie te verwerven over de samenhang der dingen’. Daar komt nog bij dat de samenleving multireligieus begint te worden en het christendom niet meer kan worden beschouwd als superieur ten opzichte van andere

godsdiensten (65v.). De wijze waarop het christelijk geloof kijkt naar de eigen cultuur en naar andere godsdiensten dient daarom grondig te worden herzien (62).

Dingemans zegt dat het verzet tegen een overkoepelende ideologie of een allesomvattende metafysica kenmerkend genoemd mag worden voor alle postmodernisme. Hij is echter van mening dat we ons niet geheel en al hoeven neer te leggen bij 'een volstrekt uiteenvallen van onze cultuur'. Hij acht het mogelijk om 'individuele interpretaties van onze eigen geschiedenis bij elkaar te brengen in een gemeenschappelijk discours of in een netwerk van op elkaar aansluitende gedachten en ervaringen' (74v.). Deze laatste opmerkingen doen vermoeden dat Dingemans het postmoderne pluralistische paradigma negatief waardeert. Hij maakt dit echter niet expliciet en geeft ook niet aan hoe een gemeenschappelijk discours of een netwerk van discoursen tot stand kan worden gebracht.

Het valt vervolgens op dat Dingemans in zijn analyse van religieuze diversiteit nadrukkelijk zoekt naar een samenhangende visie op religies en culturen, ondanks het feit dat hij eerder heeft vastgesteld dat dat bijna onmogelijk is. Hij plaatst de verschillende religieuze tradities in een overkoepelend kader door te stellen dat het Pneuma in alle volken en culturen werkt. Hij sluit niet uit dat er ook andere *Wirkungsgeschichten* zijn van dezelfde God in onze wereld. Zijn conclusie is dat 'de Geest van de ene God vanzelfsprekend (!) in alle godsdiensten en culturen werkt, maar dat het antwoord van mensen op de Roepstem van God nogal verschillend is' (158, uitroepstekens van Dingemans; cf.199). Wij constateren dat er een discrepantie is tussen het postmoderne beeld van de samenleving dat Dingemans schetst en zijn benadering van religieuze diversiteit. Immers, het zoeken naar een algemeen kader voor verschillende godsdiensten is in tegenspraak met zijn eerdere stelling dat met het postmodernisme een eind is gekomen aan de 'grote verhalen'. Door te beweren dat het ene Pneuma werkzaam is in alle culturen en religies grijpt Dingemans naar onze indruk terug op een modernistisch interpretatiekader. Dit levert een aantal problemen op, die wij hieronder bespreken.

Allereerst beschrijft Dingemans religies als vergelijkbare en voor een groot deel overeenkomstige fenomenen en beschouwt ze als verschillende responsen op de ene Roepstem (182). Mensen reageren echter heel verschillend op de stem van de Roepende en geven verschillende interpretaties van het ene Pneuma. Deze interpretaties zijn veelkleurig en moeilijk compatibel te maken (553, 574vv.). Wij delen de mening van Dingemans dat religies zeer verschillend en zelfs incompatibel geacht moeten worden. Gezien deze verscheidenheid en incompatibiliteit lijkt het ons echter moeilijk, zo niet onmogelijk, om te stellen dat religies zonder meer vergelijkbaar en voor een groot deel overeenkomstig zijn. Dingemans lijkt zijn bewering dat het ene Pneuma werkzaam is in alle religies en culturen te willen onderbouwen met een beroep op het bijbels spreken. In dit verband verwijst hij naar Joël 2:28 waar wordt gesproken over de ene Geest die is uitgestort op alle vlees (153, 165). Wanneer Dingemans' stelling een geloofsuitspraak zou betreffen, zou het bijbels spreken over de Geest zijn stelling inderdaad ondersteunen. Een geloofsuitspraak kan echter niet dienen als argument voor het alomvattend metafysisch systeem dat Dingemans' pneumatheologie in feite is. Andere argumenten voor zijn stelling dat het ene Pneuma werkzaam is in alle religies en culturen, ontbreken echter.

Vervolgens stelt Dingemans dat religies zouden moeten streven naar vrede, gerechtigheid en geluk voor iedereen. Hij meent dat er een overeenkomstig ethisch principe kan worden gevonden in de verschillende religieuze tradities, namelijk dat van de wederzijdse solidariteit: het is goed om mensen te helpen en slecht om anderen te schaden (202v.). Wij

merken op dat de ethische noties die Dingemans hier aanhaalt, onmiskenbaar afkomstig zijn uit de christelijke traditie. Hij wekt de indruk dat binnen de traditie de betekenis van deze noties niet ter discussie staat, maar de praktijk is dat zij binnen de christelijke traditie zeer verschillend worden opgevat en ingevuld. Daarbij zijn ook de concepten van gerechtigheid en geluk die andere dan de christelijke traditie hanteren, zeer verscheiden, en verschillend van de christelijke. Het is voor ons daarom maar zeer de vraag of Dingemans zijn stelling dat religies een gezamenlijk ethisch principe hanteren, voldoende aannemelijk kan maken. Bovendien weerlegt Dingemans zijn eerdere opmerking over de incompatibiliteit van religies door wederzijdse solidariteit te beschouwen als een overkoepelende ethische norm.

Ten slotte stelt Dingemans dat men zich niet kan onttrekken aan het debat over waarheid en waarde van religies ten opzichte van elkaar (157). Omdat het transcendent principieel verborgen is, laat het zich niet beoordelen met objectieve waarheidscriteria, en het gesprek over waarheid van religieuze beweringen kan daarom moeilijk gevoerd worden. Wel kan worden gesproken over de vraag welke traditie de meest plausibele dingen over het transcendent heeft te zeggen en welke mensen in de mondiale samenleving verder kan helpen (158, 199v.). Daarnaast zijn de ethische implicaties van religieus gemotiveerd handelen belangrijk en de wijze waarop religies ingaan op menselijke basisbehoeften en -verlangens (202v., cf. 582). Wij kunnen ons vinden in Dingemans' pleidooi voor het voeren van een interreligieuze dialoog. Wij hebben echter bedenkingen bij de wijze waarop hij denkt het gesprek te moeten voeren. Zo blijft het onduidelijk wat volgens Dingemans het verschil is tussen waarheid en plausibiliteit van een religieuze bewering. Een bewering is plausibel als zij aannemelijk kan worden gemaakt zonder dat daarvoor afdoende gronden te geven zijn; het definitieve oordeel over haar waarheid dan wel onwaarheid wordt opgeschort. Dingemans' suggestie dat de plausibiliteit van een bewering losstaat van haar waarheidsgehalte is daarmee echter onjuist. Ook wanneer het gesprek gaat over de plausibiliteit van religieuze beweringen is waarheid in het geding. Bovendien is voor gelovigen zelf de waarheid van hun claims niet aan de orde, laat staan de plausibiliteit daarvan. Geloof in God is niet gebaseerd op plausibiliteit, maar op de onvoorwaardelijke overtuiging dat God bestaat. Wanneer Dingemans aanhangers van een traditie recht wil doen in het interreligieuze gesprek, zal hij naar ons inzicht niet over plausibiliteit, maar over waarheid van religieuze claims moeten spreken, ondanks het gegeven dat volledige kennis van het transcendent niet te bereiken is. Dingemans' voorstel om een ethische maatstaf als uitgangspunt voor de interreligieuze discussie te nemen biedt geen uitkomst. Het gesprek over religieus gemotiveerd handelen kan niet worden gevoerd zonder theoretische reflectie over het karakter van ethische noties. Het spreken over religieus gemotiveerd handelen zal moeten worden voorafgegaan door een zekere overeenstemming met betrekking tot de waarheid van bepaalde religieuze claims.⁴

Wij constateren dat Dingemans religieuze tradities volstrekt serieus wil nemen en in hun waarde wil laten. Daartoe geeft hij alle culturen en religies een plaats in zijn theologische systeem en stelt dat alle religieuze tradities zijn terug te voeren tot dezelfde bron, namelijk de werkzaamheid van het ene Pneuma. Uit het voorafgaande blijkt echter dat dit standpunt problematisch is. Dingemans heeft niet afdoende beargumenteerd dat religies in hoge mate vergelijkbaar zijn en een gezamenlijk ethisch principe hebben. Daarmee vervalt de grond voor zijn bewering dat alle religies een antwoord vormen op de ene Roepstem. Bovendien is vanuit

⁴ Cf. H.M. Vroom, 'Right Conduct as a Criterion for True Religion' in J. Kellenberger (ed.), *Inter-Religious Models and Criteria*, London 1993, 106-131.

een postmodern oogpunt een dergelijke vooronderstelling niet meer aannemelijk te maken en liggen in recente literatuur vergelijkbare standpunten zwaar onder vuur.⁵

Dingemans heeft een afkeer van superioriteitsgevoelens binnen het christendom ten aanzien van andere religies (157v. cf. 576v.). Door een theologisch systeem te ontwerpen waarin het Pneuma beschouwd wordt als werkzaam in alle religieuze tradities, denkt Dingemans recht te kunnen doen aan waarde en waarheid van alle religies. Door echter een overkoepelende ethisch-religieuze maatstaf te formuleren legt Dingemans tegelijk een impliciete norm aan om ‘goede’ en ‘slechte’ religie van elkaar te onderscheiden: religieuze stromingen die niet streven naar gerechtigheid en vrede vallen in dat geval niet onder ware religie. Dingemans’ systeem brengt daarom een aanzienlijk reductionisme met zich mee ten aanzien van religies: die vormen van religie die niet passen in zijn systeem vallen af. De uiterste consequentie van zijn systeem kan een nieuwe vorm van superioriteit opleveren, namelijk een *ethisch* in plaats van een *religieus* gemotiveerde superioriteit.

Wij komen tot de conclusie dat Dingemans er niet in is geslaagd om een theologisch systeem te ontwerpen waarin daadwerkelijk alle religies een plaats krijgen. Bovendien conflicteert zijn religieus pluralisme met zijn christologie. Enerzijds stelt Dingemans dat het oude superioriteitsgevoel van het christendom niet langer valt te handhaven. Anderzijds stelt hij in zijn christologie dat het Pneuma op unieke wijze in Jezus woning heeft gemaakt: Jezus was bij uitstek drager van de Geest. Wanneer Gods Pneuma zich inderdaad op unieke wijze in Jezus heeft geopenbaard, dan moet de christelijke traditie in die zin als superieur worden beschouwd.

Gods Pneuma in de schepping

Wanneer Dingemans spreekt over Gods handelen in de natuur, wil hij enerzijds recht doen aan de zelfstandigheid van de natuur (395v.), maar anderzijds spreken van ‘Gods samengaan met de natuur’ (404). Een vraag die tijdens lezing van het boek bij ons opkwam is: Hoe verhoudt Gods handelen in de natuur zich tot Dingemans’ begrip van tijd? Gods handelen en tijd worden bij Dingemans met elkaar verbonden in het idee dat God handelt door middel van ‘lokken’ naar de toekomst: volgens Dingemans moet men God ‘niet uitsluitend – *protologisch* – verbinden met het begin van het bestaan, zodat God de Grond en de Oorzaak is van alles wat is’ (169). Dingemans ziet God ‘meer *eschatologisch* ... als de machtige stem die voor ons uitgaat en ons roept door de dynamische en evocerende trekkracht van zijn beloften en geboden’ (169). Of nog sterker uitgedrukt: ‘Men moet God niet in eerste instantie verbinden met het verleden, maar vooral met de toekomst’ (169). Hiermee krijgt de tijd een belangrijke rol toebedeeld in een theologie van Gods handelen. In deze paragraaf zullen argumenten worden gegeven voor ons standpunt dat Dingemans uitgaat van de klassieke doctrine van Gods tijdloosheid. De consequentie hiervan is dat Dingemans’ model vastloopt in de eeuwenoude spanningen rondom tijd en tijdloosheid, immanentie en transcendentie, en vrijheid en determinisme. Het zal blijken dat een theologie van Gods handelen in de natuur vanuit Dingemans’ vooronderstellingen een bijzonder moeilijke kwestie wordt.

Allereerst is de ontologische status van de toekomst in het model van Dingemans niet helder.⁶ Hoewel in het ‘heden’ nog niet vaststaat welke mogelijkheden gerealiseerd zullen

⁵ Zie voor een overzicht van van de kritiek op religieus-pluralistische standpunten bijvoorbeeld G. d’Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*,

worden, zijn de realisaties van die mogelijkheden al bekend bij God (hoewel Gods kennis beperkt wordt door de vrijheid die de schepping heeft gekregen om keuzes te maken). Daarbij heeft God voorkeur voor bepaalde realisaties die verband houden met Zijn scheppingsbedoelingen. Wil dat nu echter zeggen dat die realisaties al ‘bestaan’, namelijk in Gods geest? Indien dit het geval is, dan bestaat de toekomst al samen met verleden en heden; dit leidt tot een aantal logische problemen met de notie ‘tijd’, die we verderop zullen bespreken. Bovendien is hier sprake van een zwakke vorm van ‘theologisch determinisme’. Uit Dingemans’ concept volgt namelijk dat God de gehele verzameling realisaties die in de mogelijkheden besloten ligt al kent, en binnen die verzameling is er één realisatie die actueel zal worden, hoewel God niet weet welke dat is. De daadwerkelijke toekomst ligt al vast, want zij is besloten in de volledige verzameling van realisaties die hier en nu al bestaat. (Binnen een sterke vorm van theologisch determinisme zou God ook precies weten welke realisatie actueel zal worden.) Ten slotte ligt aan deze visie een streng deterministisch wereldbeeld ten grondslag: Dingemans stelt dat het heden alle causale mogelijkheidsvoorwaarden in zich heeft voor de toekomst, die daar onvermijdelijk op zal volgen. Het heden is dus van twee zijden gedetermineerd: *bottom-up* aangezien het verleden allesbepalend is voor ontwikkelingen in het heden en de toekomst, en *top-down* doordat in Gods geest de gehele verzameling realisaties, waarvan er één actueel zal worden, reeds vastligt. Wij vermoeden dat een dergelijk metafysisch determinisme zelfs voor veel natuurwetenschappers een stap te ver zal zijn, laat staan voor veel gelovigen.

Het lijkt er soms op alsof Dingemans onder ‘transcendentie’ niet alleen ‘Gods alomvattend verborgen domein’, maar ook: ‘de toekomst’ verstaat. Zo zegt hij van Gods *immanente transcendentie*: ‘Het hoofdwoord is ... “transcendentie”: God werkt als een lokkend perspectief *vanuit zijn toekomst*’ (397; onze cursivering). God zou dan aanwezig zijn in wat wij aanduiden als ‘de toekomst’. Echter, dan wéét God al welke mogelijkheden actueel geworden zijn (vanuit zijn perspectief) of zullen worden (vanuit ons perspectief). Hierbij dringt zich de vraag op of in dit model de notie ‘tijd’ niet betekenisloos wordt. Deze vraag houdt verband met de logica van ons spreken over tijd. Vanuit ons menselijk perspectief houdt spreken over tijd in dat men onderscheid maakt tussen ‘verleden’, ‘heden’ en ‘toekomst’. Hoe men tijd ook ziet, spreken over tijd impliceert altijd een volgorde. ‘Toekomst’ is de aanduiding van die standen van zaken die nu, in het ‘heden’ nog niet geactualiseerd zijn. Wanneer echter de realisaties van de mogelijkheden van het heden ‘present’ zijn in Gods geest, en God transcendent in de toekomst aanwezig is, en in het heden als Pneuma werkzaam is, dan is de toekomst *in het heden* aanwezig. De toekomst co-existeert met het heden. Er is dan geen sprake van een volgorde, hooguit in het daadwerkelijke proces van actualisering van één stand van zaken. In ons spreken en denken wordt in dat geval de volgorde van ‘toekomst’ die het ‘heden’ opvolgt opgeheven. Wanneer het onderscheid tussen de categorieën ‘heden’ en ‘toekomst’ wordt opgeheven, wordt de notie ‘tijd’ betekenisloos.

Op grond van het voorgaande zijn wij van mening dat Dingemans’ uiteindelijke uitgangspunt ligt in de klassieke doctrine van Gods tijdloosheid. Als God tijdloos is, dan kan hij het geheel van verleden-heden-toekomst ‘intuïtief’ in een oogopslag overzien: verleden,

Maryknoll NY, 1990.

⁶ Zie voor het volgende ook L.J. van den Brom, ‘Eschatology and Time. Reversal of the Time Direction?’ in D. Fergusson & M. Sarot (eds.), *The Future as God’s Gift. Explorations in Christian Eschatology*, Edinburgh 2000, 159-167.

heden en toekomst bevinden zich voor God allemaal in het heden.⁷ De doctrine van Gods tijdloosheid werd invloedrijk verwoord door Boëthius: ‘Uit het feit dat Gods toestand er een is van een eeuwig heden, kunnen we daarom nu concluderen dat ook zijn kenwijze, aan elke tijdsbeweging ontheven, duurzaam in de enkelvoudigheid van zijn heden verwijlt en zodoende, de oneindige tijdspannen van zowel toekomst als heden omvattend, ze in de enkelvoudigheid van zijn kennen beschouwt alsof ze zich “nu” voltrekken.’⁸

Gesteld dat Dingemans inderdaad uitgaat van Gods tijdloosheid, dan rijzen er in ieder geval drie problemen met deze visie en dus met Dingemans’ model. Ten eerste: indien God buiten de tijd staat en handelt in onze wereld, wordt God onderhavig aan de tijdelijkheid die onze wereld karakteriseert. Dit is het geval ongeacht welke definitie van tijd men hanteert. Een ‘tijdelijke’ God zou inderdaad geen weet hebben van de toekomst, tenzij die God alomtegenwoordig zou zijn. God zou dan vanuit de standen van zaken in het heden kunnen extrapoleren naar mogelijke standen van zaken in de toekomst (rekening houdend met de onzekerheid die met de menselijke vrijheid gegeven is). Een probleem met een dergelijke visie is dat niet duidelijk wordt hoe God dan nog onderscheiden is van de wereld, dat wil zeggen: er ontstaat een probleem met Gods transcendentie. We kunnen in ieder geval concluderen dat de visie van de tijdloosheid Gods problemen oplevert met de doctrine van Gods immanente handelen.

Ten tweede weet een tijdloze God niet alleen welke verzamelingen van realisaties er zijn (en zijn geweest), maar ook welke mogelijkheden actueel zullen worden. Indien immers God onze tijd altijd ‘een stapje vooruit’ is (169), kent God de toekomst al. Vanuit zijn toekomst kent God niet alleen de mogelijkheden die in ons heden besloten liggen, maar weet God ook reeds welke mogelijkheden gerealiseerd zullen worden. Derhalve is de toekomst voor God reeds werkelijk en vastliggend. Hieruit vloeien twee problemen voort. Ten eerste is er het probleem van de *menselijke vrijheid*. Als God de toekomst al kent, is ook de keuze van de mens reeds bepaald, hoewel de handelende mens de uitkomst van haar keuze vooraf niet kent. De vrijheid van de mens wordt dan een schijnfenomeen dat inherent is aan een temporele werkelijkheid. In dat geval is onze werkelijkheid volstrekt deterministisch, alleen weten wij dat nog niet. Ten tweede doemt hier het probleem van het *kwaad* op. Als God de toekomst kent, kent Hij ook reeds het kwaad dat zal geschieden. De eeuwenoude vraag rijst dan waarom God het kwaad niet voorkomt. Een visie van de schepping als ‘experiment’ zoals Dingemans verdedigt (398vv.), maakt de zaak alleen erger, omdat het kwaad dan (als *potentia*) ingeschapen zou zijn in onze werkelijkheid en zijn oorsprong duidelijk heeft in de Schepper. Dit verergert het theodiceeprobleem eerder dan dat het een oplossing biedt. De twee problemen van determinisme en het kwaad, waarvoor Dingemans een oplossing probeert te geven, komen dus als een boemerang terug.

Ten derde is de klassiek-theïstische visie van Gods tijdloosheid in strijd met de procesvisie zoals Dingemans die voorstaat. Volgens de grondlegger van het procesdenken, A.N. Whitehead, is tijd relationeel.⁹ Dat wil zeggen: tijd wordt geconstitueerd door gerelateerde gebeurtenissen (de *actual occasions*) in de wereld. De mogelijkheden van de

⁷ ‘Intuïtief’ staat hier tegenover onze manier van denken, namelijk ‘discursief’, altijd het één na het ander.

⁸ Boëthius, *De vertroosting van de filosofie*, Baarn 1990, 193.

⁹ Zie A.N. Whitehead, *Process and Reality*, ed. by D.R. Griffin & D.W. Sherburne, New York/London 1978.

toekomst (of *eternal objects*) zijn dan ‘tijdloos’ want ze bestaan nog niet.¹⁰ Er ontstaan hier twee problematische opties. Of God bevindt zich in de toekomst, zoals Dingemans lijkt te suggereren, maar dan bestaat God in het heden niet meer; wij mensen kunnen in dat geval slechts constateren dat God hier reeds geweest is. Dit compromitteert Gods alomtegenwoordigheid en tijdloosheid. Of God bevindt zich in het heden, maar in dat geval maakt God deel uit van onze temporele werkelijkheid. Hierbij wordt Gods transcendentie gecompromitteerd. Het is dan de vraag in hoeverre pantheïsme nog afwendbaar is.

Hoewel Dingemans een interessante poging doet een nieuw conceptueel-theologisch kader te scheppen om te spreken over Gods handelen in de wereld, kunnen we concluderen dat zijn poging blijft steken in een reeks van klassieke spanningsvelden. De verhouding tussen (de transcendentie van) God en toekomst enerzijds, en Gods immanentie in de natuur anderzijds blijkt problematisch wanneer ze bekeken wordt vanuit Dingemans’ tijdsconcept. Er wordt zodanig met tijdsconcepten gegooid dat een conceptualisering van Gods handelen in de natuur onmogelijk wordt. Volgens ons zouden dergelijke problemen met theologische en natuurwetenschappelijke concepten worden ondervangen door te erkennen dat theologische taal en natuurwetenschappelijke taal verschillende functies vervullen. Binnen een postmodern kader kan men bovendien de dominantie van de natuurwetenschappen ten opzichte van de theologie ter discussie stellen.

Een aanzet tot vernieuwend theologiseren

In *De stem van de Roepende* heeft Dingemans het aangedurfd om een allesomvattend theologisch systeem te ontwerpen, een onderneming die op zich waardering verdient. In zijn enthousiasme heeft hij echter weinig afstand genomen van zijn eigen positie zodat een kritische reflectie hiervan ontbreekt. Veel van zijn standpunten en vooronderstellingen blijven vaag. Bovendien lijkt hij de uiteindelijke consequenties ervan niet te overzien. In het voorgaande hebben wij onderzocht in hoeverre Dingemans’ voorstel vernieuwend is. Onze belangrijkste conclusie is: *Van Dingemans’ pneumatologie kan niet gesteld worden dat het een vernieuwend voorstel is. Daarvoor blijft het teveel hangen in de klassiek-theologische standpunten en de problemen die daaraan vastzitten.* Dit blijkt uit zijn problematische christologisch ontwerp dat niet past in het geheel van zijn pneumatologie, uit het impliciete universalisme en exclusivisme dat hij het christendom aanmeet in de dialoog met de cultuur en andere godsdiensten, en de klassiek-theïstische notie van Gods tijdloosheid die veel concepten van Gods handelen in de wereld in de weg lijkt te staan.

Zoals in de inleiding reeds is opgemerkt, onderschrijven wij Dingemans’ analyse van het hedendaagse levensgevoel waarin de wereld als onsamenhangend en gefragmenteerd wordt ervaren. Bovendien delen wij zijn aan het postmodernisme ontleende vooronderstelling dat de grote verhalen tot een eind zijn gekomen. Naar ons inzicht impliceren deze beide uitgangspunten dat het formuleren van een alomvattend theologisch systeem onmogelijk is geworden. Het fragmentarisch karakter van het postmoderne denken leidt tot de conclusie dat de eigen traditie het hermeneutisch kader moet vormen voor alle denken en ervaren. Het universalistisch standpunt wordt in dat geval verlaten ten gunste van de absolute van het *commitment* ten aanzien van de eigen traditie, waarvan wordt geclaimd dat zij in de huidige

¹⁰ P. Oomen schrijft dat deze eeuwige objecten ‘de niet aan tijd en werkelijkheid gebonden ... bepaaldheidsvormen of mogelijkheden voor bepaling’ zijn. Zie P. Oomen, *Doet God ertoe? Een*

locale en temporele context de beste is. Daarmee benadert onze positie het zogenaamde *postfoundationalist* denken.¹¹ Dat wil niet zeggen dat binnen het *postfoundationalism* de eigen context op geen enkele wijze kan worden ontstegen. Integendeel, centraal in het *postfoundationalism* staat de dialoog. Door middel van intercontextuele, interculturele en interdisciplinaire conversatie wordt het mogelijk om de grenzen van de eigen context te overschrijden. Deze uitgangspositie maakt het mogelijk voor een theoloog om vrij te reflecteren en te spreken vanuit het eigen *commitment*. In de christelijke traditie kan dan de uniciteit van Jezus Christus centraal worden gesteld, omdat gelovigen in zijn persoon bij uitstek Gods heilvolle toewending hebben ervaren. Uitgaand van de uniciteit van Jezus Christus kunnen dan geen algemene uitspraken worden gedaan over waarde en waarheid van andere religieuze tradities, behalve vanuit het uitgesproken *commitment* ten aanzien van de eigen traditie. Bovendien wordt de dominantie van het natuurwetenschappelijk denken niet langer verondersteld, maar kunnen de verschillende discoursen van natuurwetenschappen en theologie gelijkwaardig naast elkaar bestaan. Daarmee vervalt de noodzaak tot religieuze apologetiek.

Vanuit ons *postfoundationalist* georiënteerde standpunt gezien, is Dingemans' pneumatheologie als theologisch systeem, waarin alles onder de ene noemer van *de Stem van de Roepende* wordt gebracht, niet vernieuwend. Hij trekt niet de uiterste consequenties uit zijn analyse van het huidige tijdsgewricht. In zijn systeem wordt het fragmentarische en dialogische karakter van het postmodernisme onvoldoende verdisconteerd zodat het gesprek al stopt nog voordat het is begonnen. Het gesprek kan nergens anders beginnen dan in de eigen religieuze context. De tijd van de grote verhalen is nu eenmaal voorbij. In plaats van een theologie die wordt gekenmerkt door universalistische claims zou een bescheiden theologie van dialogische aard meer vernieuwend zijn geweest.

interpretatie van Whitehead als bijdrage aan een theologie van Gods handelen, Kampen 1998, 191.

¹¹ Zie J.W. van Huyssteen, *Essays in Postfoundationalist Theology*, Grand Rapids 1997; F. LeRon Shults, *The Postfoundationalist Task of Theology: Wolfhart Pannenberg and the New Theological Rationality*, Grand Rapids 1999. Van Huyssteen omschrijft het *postfoundationalist* denken als volgt: 'a *postfoundationalist theology* wants to make two moves. First, it fully acknowledges contextuality, the epistemically crucial role of interpreted experience, and the way that tradition shapes the epistemic and nonepistemic values that inform our reflection about God and what some of us believe to be God's presence in this world. At the same time, however, a postfoundationalist notion of rationality in theological reflection claims to point creatively beyond the confines of the local community, group, or culture towards a plausible form of interdisciplinary conversation. Postfoundationalism in theology is therefore revealed as a viable third epistemological option beyond the extremes of foundationalism and nonfoundationalism.' (Van Huyssteen, *Essays*, 4.)