

VU Research Portal

Het christelijk vrijheidsbegrip

van den Brink, G.

published in

Vrijheid. Een christelijk-sociaal pleidooi
2010

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

van den Brink, G. (2010). Het christelijk vrijheidsbegrip. In G. J. Spijker (Ed.), *Vrijheid. Een christelijk-sociaal pleidooi* (pp. 25-38). Buijten & Schipperheijn.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

Het christelijk vrijheidsbegrip

Gijsbert van den Brink

1. Inleiding

Hoewel 'vrijheid' niet voorkomt in de rijtjes van meest bekende dogmatische kernbegrippen (zoals schepping, zonde, verzoening, verbond, gerechtigheid, heiliging et cetera), is het wel degelijk een kernwoord binnen het christelijk geloof. Christelijk geloof verstaat zichzelf namelijk zeer wezenlijk als iets wat mensen vrijmaakt en tot hun ware bestemming doet komen. Daarbij raakt men niet alleen vrij van anderen, maar vooral ook vrij van zichzelf. Vanuit dit grondgegeven verstaat het christelijk geloof zichzelf ook als heilzaam voor de samenleving, ook voor de hedendaagse plurale samenleving. Mensen die innerlijk vrij zijn hoeven immers niet meer zo nodig alles uit het leven te halen wat erin zit – een streven dat doorgaans ten koste gaat van anderen en ook van onze natuurlijke leefomgeving. Hun leven is al met Christus geborgen in God, en juist daarom kunnen ze zich vrijelijk inzetten voor anderen. Ware vrijheid is namelijk niet gelegen in een gemaximeerd vermogen tot individuele zelfbepaling, maar in een leven conform onze menselijke geschapenheid, dat wil zeggen in betekenisvolle relaties met God en met anderen.

In deze bijdrage wil ik het bovenstaande nader uitwerken, illustreren en aannemelijk maken. We beginnen met de *Fundgrube* bij uitstek voor de contouren van het christelijk vrijheidsbegrip: de Bijbel. Op welke manieren is menselijke vrijheid aan de orde in de geschriften van het Oude en Nieuwe Testament (§2)? En hoe zit het eigenlijk met Gods vrijheid in de Bijbel en de daarop volgende theologische traditie (§3)? Vervolgens bezien we hoe deze twee lijnen – die van de menselijke en goddelijke vrijheid – in de geschiedenis van het westerse denken geleidelijk aan uit elkaar zijn gedreven, met als belangrijkste gevolg de secularisatie c.q. de opkomst van het atheïsme (§4). Dat hing samen met een proces van radicalisering van het vrijheidsbegrip dat in de moderniteit krachtig inzette en in het postmodernisme verabsoluteerd raakte. De vraag is echter of een dergelijk geradicaliseerd vrijheidsbegrip niet vast moet lopen in haar eigen dialectiek, en of dat niet is wat we gaandeweg zien gebeuren. Wordt het daarom misschien tijd ons in dit verband het tegoed van het christelijk vrijheidsverstaan opnieuw te binnen te brengen (§5)?

2. Menselijke vrijheid in de Bijbel

Noch in het Oude Testament noch in het Nieuwe komen termen als 'vrij', 'vrijheid' en 'bevrijding' zeer frequent voor.¹ Daar moeten we ons echter niet op verkijken. Beide delen van de Bijbel staan immers vol met geschiedenissen en verhalen over bevrijding en vrijheid. Een oerervaring in het Oude Testament is die van de bevrijding van het volk Israël uit Egypte zoals verhaald in het boek Exodus. Volgens veel oudtestamentici is deze ervaring in hoge mate constitutief geweest voor het geloof en het godsbeeld van Israël. Er wordt later in het Oude Testament dan ook vaak op teruggegrepen. Zo wordt de veel latere terugkeer uit de ballingschap getekend in kleuren die sterk aan de exodus uit Egypte en de doortocht door de Schelfzee (of Rietzee) doen denken. Voor wat betreft het Nieuwe Testament valt te wijzen op de vele genezingen en demonenuitdrijvingen die Jezus verricht en op de autoriteit waarmee Hij mensen vrijspreekt van hun schuld tegenover God. Die bevrijdende handelingen worden geduid als tekenen van het zich baanbrekende Koninkrijk van God. Volgens de evangelisten vormde de aankondiging van dat Koninkrijk een centraal element in de boodschap die Jezus bracht. Dat de doorbraak van het Koninkrijk gepaard gaat met de bevrijding van mensen uit tal van knechtende machten – die van zonde, wet, dood, maar ook instituties, tradities et cetera – blijkt ook uit het vervolg van het Nieuwe Testament, met name uit de brieven van

Paulus. Zonder veel overdrijving zou men dan ook kunnen zeggen dat het in de Bijbel goed beschouwd van begin tot eind om weinig anders gaat dan om de bevrijding van mens en wereld tot een leven in ware vrijheid voor het aangezicht van God.

2.1. Politiek-maatschappelijke vrijheid

Kijken we nu iets preciezer naar hoe de begrippen ‘vrij’ en ‘vrijheid’ – c.q. de verschillende Hebreeuwse en Griekse equivalenten daarvan – in de Bijbel functioneren, dan vallen een aantal aspecten op.² Een eerste betekenisverband is die van de concrete politiek-maatschappelijke vrijheid die het tegendeel is van slavernij. In Deuteronomium 15 is sprake van joodse mannen en vrouwen die zichzelf als slaaf of slavin hebben moeten verkopen aan iemand anders. De regel die onder Israël zal gelden luidt nu, dat zulke mensen na zes jaar slavendienst vrijgelaten dienen te worden. Daarbij ging het niet maar om een formele vrijheid in die zin dat men van niemand meer onderdaan was en dus onbelemmerd eigen keuzes kon maken. Het ging ook om de mogelijkheid de nieuw verkregen vrijheid daadwerkelijk gestalte te geven door een nieuwe toekomst op te bouwen. De vrijgelaten slaaf kreeg namelijk het een en ander mee:

“En als u hem vrij laat weggaan, mag u hem niet met lege handen laten gaan. U moet hem overvloedig geven van uw kleinvee, uw dorsvloer en uw wijnpers; van dat waarmee de HEERE, uw God, u gezegend heeft, moet u hem geven. En u moet gedenken dat u een slaaf geweest bent in het land Egypte, en dat de HEERE, uw God, u verlost heeft; daarom gebied ik u deze zaak nu.”³

De voormalige slaaf verkreeg dus niet alleen vrijheid in politiek-maatschappelijke zin, maar via deze ‘rechtstellende actie’ ook een vorm van *gelijkheid*. Hij hoefde niet zonder enig bezit verder te gaan, om zichzelf dan vermoedelijk binnen de kortste keren opnieuw van zijn vrijheid te moeten laten beroven. Hij kon juist daadwerkelijk een nieuw bestaan gaan opbouwen. Van belang is daarbij de herinnering aan de wijze waarop Israël als geheel vanuit haar slavendienst in Egypte verlost was tot een nieuw bestaan in nationale vrijheid.

Ook in het Nieuwe Testament vinden we dit spreken over vrijheid als onderscheiden van slavernij. Wat daar opvalt is echter, dat het verschil tussen deze twee in hoge mate gerelativeerd wordt vanuit het gemeenschappelijke geloof in Jezus Christus. Door dat geloof staat men namelijk in de echte vrijheid.⁴ Kennelijk zijn we er nog niet wanneer we vrij raken van allerlei vormen van uiterlijke (dat wil zeggen politiek-maatschappelijke) dwang. Echte vrijheid komt pas in het vizier wanneer we loskomen van *innerlijke* dwang, en dan met name van onze verslaving aan het kwaad. Het gaat er niet slechts om dat we vrij zijn van anderen, maar vooral ook dat we vrij raken van onszelf. Dat laatste is precies wat ons dankzij Jezus Christus ten deel valt. Vandaar dat de tegenstelling tussen vrije burgers en slaven in het Nieuwe Testament niet bijzonder relevant meer is in het licht van het gedeelde geloof in Jezus als de Christus. Slaven zijn innerlijk vrij dankzij Hem, en vrijen zijn omgekeerd een slaaf van Christus geworden.⁵ Ook hier is vrijheid kennelijk iets meer of zelfs iets anders dan enkel de mogelijkheid om je leven in te kunnen richten zoals je dat zelf wilt. Vrijheid betekent veelmeer: leven op een manier die past bij je ware bestemming.

2.2. Persoonlijke vrijheid

Een tweede betekenislaag van het Bijbelse vrijheidsbegrip articuleert deze persoonlijke (in plaats van politiek-maatschappelijke) dimensie nog wat nadrukkelijker. Vrijheid komt namelijk ook voor als een niet langer onderhevig zijn aan persoonlijke verplichtingen, schuld en straf. Een eerste voorbeeld daarvan treffen we aan in Genesis 24. Daar wordt Abrahams knecht Eliëzer erop uit gestuurd om een vrouw voor diens zoon Izak te zoeken in Abrahams geboorteland. Abraham vraagt hem onder ede te beloven dat hij dat zal doen. Wanneer Eliëzer echter de betreffende vrouw gevonden heeft, maar ze zou niet mee willen, dan mag hij zich

‘vrij’ weten van zijn onder ede afgelegde belofte.⁶ Hier blijkt dat verplichtingen ons in een sfeer van onvrijheid brengen wanneer we er niet aan voldoen. In het vervolg van het Oude en Nieuwe Testament is het met name *het verbond* c.q. de wet van God die zulke verplichtingen met zich meebrengt. Het zich niet houden aan de bepalingen van verbond en wet heet zonde, en zonde leidt tot de dood.⁷ Vooral in het Nieuwe Testament wordt de bevrijding die God geeft bij uitstek hierop betrokken. Het ijzeren verband tussen zonde (als wetsovertreding) en dood (als uiterste vorm van onvrijheid) blijkt doorbroken te worden dankzij de verzoening met God die Jezus tot stand bracht, en dankzij de wijze waarop de Geest mensen in deze verzoening laat delen: “De wet van de Geest die in Christus Jezus leven brengt, heeft u bevrijd van de wet van de zonde en de dood.”⁸ God heeft namelijk het document met voorschriften waardoor wij werden aangeklaagd vernietigd door dit aan het kruis te slaan.⁹ Door aan dat kruis voor ons een vloek te worden heeft Christus ons vrijgekocht van de vloek van de wet.¹⁰ Inhoudelijk bestaat de zo verkregen vrijheid opnieuw niet in maximale keuzemogelijkheden, maar in het kinschap van God.¹¹

Ook buiten het *corpus Paulinum* is deze interpretatie van vrijheid in termen van vrij-zijn van de zonde een belangrijke lijn. Heel nadrukkelijk treffen we haar bijvoorbeeld aan in een zeer lapidaire tekst uit het Johannesevangelie – in feite een woord als een paukenslag: “Als dan de Zoon u vrijgemaakt zal hebben, zult u echt vrij zijn.”¹² Intrigerend is hier het woordje ‘echt’. Men kan kennelijk ook menen vrij te zijn, maar dat toch niet echt zijn – en uit het verband blijkt dat dat het geval is bij degenen die zich laten voorstaan op hun nationaal-politieke vrijheid.¹³ Daarentegen is degene die niet langer verslaafd is aan de zonde wel werkelijk vrij.¹⁴ Niet dat die nationaal-politieke vrijheid geheel onbelangrijk is. In de lofzang van Zacharias blijkt ook deze deel uit te maken van het beloofde heil van God;¹⁵ het Oude Testament wordt dus niet vervluchtigd of vergeestelijkt. Toch wordt ook in dit lied de bevrijding waar het echt op aankomt gekoppeld aan de vergeving van zonden¹⁶ en het daarop volgende wandelen op de weg van de vrede.¹⁷ ‘Echte’ vrijheid is dus ook hier niet zoiets als het bezitten van onbeperkte keuzemogelijkheden, maar een leven in overeenstemming met Gods bedoelingen. Jezus messiaanse missie is er wezenlijk op gericht om deze vrijheid mogelijk te maken.¹⁸

2.3. Religieuze vrijheid

Nog een derde betekenisveld van het Bijbelse vrijheidsbegrip moeten we hier onderscheiden. Behalve politiek-maatschappelijke vrijheid van overheersing en persoonlijke vrijheid van zonde en schuld is er in de Bijbel namelijk ook sprake van *religieuze* vrijheid van collectieve machten, tradities en instituten. H. Berkhof heeft er terecht op gewezen dat dit aspect van het Bijbelse vrijheidsbegrip ‘in het geloofsdnken vaak zeer stiefmoederlijk behandeld’ is.¹⁹ Dat is niet eens alleen in het leven van Jezus en het onderwijs van Paulus een wezenlijk gegeven, zoals Berkhof meent, maar ook al in het Oude Testament. Een cruciaal hoofdstuk is in dit verband Ezechiël 18, waar de joodse ballingen in Babel zich erover beklagen dat ze onvrij zijn als gevolg van de gewoontes en handelingen van hun (voor)ouders. ‘De vaders hebben zure druiven gegeten en de tanden van de kinderen zijn stomp geworden’, luidde een spreekwoord dat in hun kringen populair was geworden. Met andere woorden: wij zijn de dupe van de collectieve macht van ons voorgeslacht, die als een vloek op ons leven ligt. Bij monde van Ezechiël laat God dan weten dat Hij dat spreekwoord niet meer kan aanhoren. Hij houdt immers ieder mens individueel verantwoordelijk voor de eigen daden, en rekent de zonden van de één niet toe aan de ander. De tijden van Korach, Datan, Abiram en Achan, van wie de kinderen samen met hen gestraft werden voor hun wandaden, zijn kennelijk definitief voorbij. Men is ook niet gebonden om dezelfde fouten te maken als het voorgeslacht; men is zelfs niet meer gebonden door zijn eigen fouten. Het is namelijk altijd mogelijk om het nog weer heel anders te doen door je op Gods bedoelingen te gaan oriënteren – en dan is dat

laatste beslissend voor Gods oordeel. Het hele hoofdstuk maakt omstandig duidelijk: de dingen liggen niet vast, je bent niet het slachtoffer van tradities en instituties, want je kunt altijd nog weer de keuze maken om je persoonlijk tot God te wenden.

Blijkens de evangeliën wist bij uitstek ook Jezus zich vrij van angst voor mensen en machten. Vanuit de gemeenschap met de God die Hij zijn Vader noemde relativeerde hij de betekenis van tempel en cultus,²⁰ kritiseerde Hij economische en religieuze machthebbers,²¹ wist Hij zich vrij ten opzichte van gangbare interpretaties van het sabbatsgebod,²² maakte Hij zich niet bezorgd over voedsel en kleding (Mattheüs 6:19-34), kwalificeerde Hij de betekenis van natuurlijke familieverbanden²³ en liet Hij zich niet intimideren door overheidsdreiging.²⁴ Al die dingen waren voor Hem van volstrekt ondergeschikt belang vergeleken bij het enige dat werkelijk telde: de komst van het Koninkrijk van God. ‘Zoek eerst het Koninkrijk van God, dan zal alles wat je verder nodig hebt je ook wel geschonken worden.’²⁵

Bij Paulus vinden we deze vrijheid op allerlei plaatsen terug, maar dan toegepast op het leven van de volgelingen van Jezus. Het scherpst articuleert Paulus deze kant van het christelijk vrijheidsverstaan in de Galatenbrief. Die brief laat zich lezen als een uitgerekte polemiek tegen subtiele pogingen om de dankzij Christus verworven vrijheid ongedaan te maken door deze opnieuw in te kapselen in oude religieuze tradities en structuren. Deze vonden destijds hun kristallisatiepunt in het instituut van de besnijdenis. Paulus ziet in pogingen om de besnijdenis van jongens en mannen af te dwingen een aantasting van de kern van de christelijke heilsboodschap. Christelijk geloof heeft namelijk niets met slavendienst (dat is in dit geval: met cultische verplichtingen) te maken.²⁶ Het komt erop aan standvastig te zijn in de vrijheid waar Christus ons voor heeft vrijgemaakt. Daarbij past geen nieuw slavenjuk in de trant van: ‘Om behouden te kunnen worden moet je je laten besnijden.’ Bestaat de vrijheid van de christen dan in ongelimiteerde zelfbeschikking? Nee: men is tot vrijheid geroepen, maar het komt erop aan die vrijheid te verzilveren door elkaar te dienen in liefde, in plaats van haar te misbruiken ter bevrediging van egoïstische verlangens.²⁷ Ook hier zien we dus geen leeg maar een gevuld vrijheidsbegrip: vrijheid bestaat niet in een vrij-zijn-van, maar komt slechts tot haar doel als vrijheid-tot. Pas in het eschaton zal dat laatste overigens volledig het geval zijn, als de hele schepping bevrijd zal worden van haar verslaafdheid aan de vergankelijkheid, om te delen in de heerlijke vrijheid van de kinderen van God.²⁸

3. Gods vrijheid in Bijbel en traditie

Op één dimensie van het Bijbelse spreken over vrijheid moeten we nog kort ingaan. Vrijheid is in de Bijbel namelijk niet alleen een antropologische categorie, maar ook een theologische. Met andere woorden: vrijheid komt niet slechts aan de mens toe, maar ook en zelfs in de eerste plaats aan God. God wordt bijvoorbeeld voorgesteld als een pottenbakker, die zelf bepaalt wat hij met zijn klei gaat doen²⁹ en als een ondernemer die vrij is om zijn geld in te zetten zoals hij wil.³⁰ Daar waar gepoogd wordt die vrijheid van God in te perken door Hem te manipuleren, gaat het steevast mis: bij het maken van het gouden kalf in de woestijn,³¹ bij het meenemen van de ark van het verbond in de strijd tegen de Filistijnen,³² bij het afdwingen van status in de eerste christelijke gemeente.³³ Men kan zelfs zeggen dat de zonde zich van meet af aan manifesteert als opstand tegen Gods vrijheid: al in de hof van Eden accepteren de mens en zijn vrouw niet dat God vrij is om te bepalen van welke bomen wel en niet gegeten mag worden.

De vrijheid van God valt enerzijds te karakteriseren als vrijheid-van; het is namelijk een absolute vrijheid van elke beperking of gebondenheid. Helder komt dat naar voren in het geloof dat God Schepper is van ‘hemel en aarde’, dat wil zeggen van de hele kosmos. Er is dus niet een soort eeuwige oermaterie die van huis uit Gods handelingsmogelijkheden beperkt. God is volkomen autonoom en soeverein in zijn handelen.³⁴ Zijn vrijheid-van-dwang

is dus maximaal. In de latere theologische traditie is dit besef omstandig uitgewerkt in de zogeheten ‘eigenschappenleer’. Met allerlei begrippen werd de vrijheid van God daarin uitgewerkt: in tegenstelling tot ons mensen is God onafhankelijk, onveranderlijk, oneindig, almachtig, alwetend en voor zijn bestaan niet afhankelijk van andere bronnen dan zichzelf. Zijn bestaan kenmerkt zich door *aseitas*: God bestaat door zichzelf, Hij is voor zijn leven uitsluitend van zichzelf afhankelijk.

Anderzijds is Gods vrijheid in de Bijbel nergens leeg en dreigend, als de willekeur van een grillige tiran. Het is ook een vrijheid-tot – namelijk tot gemeenschap met de mens. Gods vrijheid houdt niet in dat Hij ‘tot alles in staat’ is, in de omineuze betekenis die de uitdrukking heeft.³⁵ Nee, Gods vrijheid is gevuld door zijn liefde. Niet dat God de mens nodig heeft om lief te hebben, want God is al liefde in zichzelf, dat wil zeggen in de perfecte onderlinge betrokkenheid op elkaar van de Vader en de Zoon.³⁶ Toch gaat Gods liefde ook uit naar de van Hem losgeraakte mensenwereld.³⁷ Deze relatiestichtende en relatieherstellende liefde vormt de diepste achtergrond van het heilshandelen van God dat in het Bijbels getuigenis centraal staat. Ook dit naar ons toegewende aspect van Gods vrijheid is in de traditie uitgewerkt, zij het dat het meestal wat in de schaduw bleef van Gods soevereiniteit. Slechts de hoogtepunten uit de theologiegeschiedenis – Augustinus, Luther, Calvijn, Wesley, Kohlbrugge, Barth – vormen in dit opzicht belangrijke uitzonderingen.

Met Mönnich concluderen we dat vrijheid in de Bijbel pas tot haar doel komt in verbondenheid met anderen.³⁸ Dat geldt zowel van onze menselijke vrijheid als van Gods vrijheid. Echte vrijheid is ‘socially embedded’. Ze realiseert zich pas goed in relaties: van God met God en met de mensen, en van de mensen met God en met elkaar. Een situatie van absolute zelfbepaling, los van relaties met anderen die onze identiteit vormgeven, wordt in de Bijbel niet als vrijheid geduid. Het is juist deze hang naar ongebonden zelfbepaling die in Genesis 3 als de bron van onze menselijke zonde wordt getekend. In de geschiedenis van het westerse denken zou echter juist deze hang naar menselijke autonomie zich na verloop van tijd weer op een heel geprofileerde manier gaan manifesteren. Dat brengt ons van onze Bijbelstheologische oriëntatie naar een al even beknopte ideeënhistorische verkenning.

4. De geschiedenis van het westerse denken: God en mens als concurrenten

Als we allereerst kort nagaan hoe het Bijbelse vrijheidsverstaan zich heeft uitgekristalliseerd in de kerkgeschiedenis, dan blijkt dat vooral de verhouding tussen goddelijke en menselijke vrijheid de geesten enorm heeft beziggehouden.³⁹ Dat was nog niet zozeer het geval in de eerste eeuwen van de kerkgeschiedenis, waarin men goddelijke soevereiniteit en menselijke vrijheid min of meer onbekommerd naast elkaar liet staan. Het is daarna ook nooit zozeer tot een probleem geworden in de oosterse kerk. Maar in die van het westen zou het telkens weer opnieuw tot verdeeldheid en polemiek aanleiding geven, van Augustinus en Pelagius via Luther en Erasmus tot Gomarus en Arminius, en zo verder. We kunnen deze geschiedenis hier niet schetsen, noch de in het geding zijnde problemen in een handomdraai oplossen. Ze concentreerden zich vooral op de vraag wat *genade* eigenlijk is: een bevrijdend handelen dat voor 100 procent bij God vandaan komt, of een gave die je als mens ten minste ook enigermate zelf kunt beïnvloeden.

Los van deze specifieke toespitsing kan men echter vaststellen dat de vrijheid als een blijvende eigenschap van de geschapen mens ook in het westen doorgaans wel erkend is. Ook wanneer de mens slaaf van de zonde is, handelt hij vrijwillig en niet uit dwang. Weliswaar heeft hij door zijn gevallen staat geen serieus alternatief meer dan te zondigen, maar hij zou het, zegt iemand als Calvijn, in elk geval minder gretig kunnen doen. Op de keper beschouwd erkende Calvijn de menselijke vrijheid als onvervreembare geschapen structuur, al had hij er dan niet veel goede woorden voor over vanwege het feitelijke misbruik dat de mens ervan maakt.⁴⁰ Minder terughoudend nog dan Calvijn waren diens theologische opvolgers. In

tegenstelling tot wat vaak gedacht wordt, hanteerden de orthodox-gereformeerde theologen uit de late zestiende en zeventiende eeuw een serieuze notie van menselijke vrijheid, die volgens hen ook na de zondeval van betekenis bleef.⁴¹ Men onderscheidde in dit verband wel tussen formele en materiële vrijheid: de materiële vrijheid om consequent het goede te doen heeft de mens verloren, maar de formele vrijheid om andere dingen, of dezelfde dingen minder gretig, te willen niet.⁴² Neigde de rooms-katholieke theologie er *grosso modo* toe het accent vooral te leggen op deze formele vrijheid van de mens, ook in het verkrijgen van de verlossing, de Reformatie legde in het voetspoor van de latere Augustinus juist alle nadruk op diens materiële gebondenheid aan het kwaad: door voor de zonde te kiezen heeft de mens zijn vrijheid in feite verspeeld en is hij dus geheel afhankelijk geworden van Gods verlossend ingrijpen. Kortom: hoe radicaal men ons volstreekte aangewezen zijn op Gods genade ook poneerde, dat betekende nog niet dat men het verschil tussen mens en dier ophief door de menselijke vrijheid te ontkennen.

Veel grimmiger en ook verstrekkender werden de discussies over de verhouding tussen goddelijke en menselijke vrijheid vanaf de Verlichting. Men zou zelfs kunnen zeggen dat het debat erover vanaf de achttiende eeuw pas echt uit de hand begint te lopen. Christoph Schwöbel vat de relevante ontwikkelingen treffend samen als hij schrijft, dat sinds de Verlichting de mens God steeds nadrukkelijker als zijn concurrent ging beschouwen en diens absolute vrijheid van handelen voor zichzelf ging opeisen.⁴³ Dat proces was in de kern al gegeven met de definitie die Immanuel Kant van de menselijke vrijheid gaf als het vermogen tot individuele zelfbepaling. Dat vermogen wordt – meer nog dan andere verlichte kernbegrippen als gelijkheid en broederschap – nadrukkelijk gezien als het hart van ons mens-zijn. Mens-zijn wil zeggen dat je in staat bent tot autonome zelfbepaling, dat wil zeggen dat je je niet door uiterlijke factoren maar alleen door je eigen rede laat aanzetten tot handelen. Bij Kant bleef dit radicale vrijheidsbegrip nog ingekaderd in een eenduidige en universele moraal, omdat onze rede ons ook zegt dat we sommige dingen wel en andere niet moeten doen. Dat de mens autonoom is moet bij Kant heel letterlijk genomen worden: hij staat niet onder externe wetten, maar is wel *zichzelf tot wet*. Ons geweten bevat weliswaar geen inhoudelijke, maar wel een belangrijke formele richtlijn voor ons morele handelen: de zogeheten categorische imperatief. Deze luidt als volgt: handel altijd volgens het maxime, dat je kunt willen, dat iedereen zo handelt als jij. Dat komt dicht bij ‘wat gij niet wilt dat u geschiedt, doe dat ook een ander niet’. Hoe impliciet ook, in die maxime ligt nog altijd het besef opgesloten dat ons mens-zijn een vastliggende natuur heeft, en ook een bepaalde bestemming waarop ons handelen gericht dient te zijn. In termen van een beroemd geworden onderscheid dat Isaiah Berlin maakt: de pendant van onze negatieve vrijheid (‘vrijheid van’) is bij Kant nog altijd een vorm van positieve vrijheid (‘vrijheid tot’).⁴⁴

In de negentiende eeuw zal zo’n positief vrijheidsbegrip nog lang aanwezig blijven, bijvoorbeeld bij Hegel en Marx. Het ideaal van positieve vrijheid wordt bij de laatste echter wel geheel gesecculariseerd: het rijk van de vrijheid dat het communisme zal verwezenlijken is een rijk zonder God. Wij zullen dit rijk dan ook niet van God moeten verwachten, maar de geschiedenis een handje moeten helpen door het zelf te realiseren, desnoods met geweld. Ook in het marxisme worden God en mens dus als concurrenten gezien: naarmate aan God minder ruimte gegeven wordt, blijft er meer ruimte (= vrijheid) over voor de mens, en omgekeerd. Hoewel het individualistisch liberalisme met zijn nadruk op negatieve vrijheid-van en het collectivistische socialisme met zijn positieve vrijheidsbegrip in vele opzichten elkaars tegenpolen zijn – die elkaar ook over en weer oproepen en versterken – zien beide stromingen God als bedreiging voor de ware menselijke vrijheid. De opkomst van het atheïsme in de negentiende en twintigste eeuw is dan ook gecorreleerd aan de radicalisering van het vrijheidsbegrip. Het moderne atheïsme is in veel opzichten een atheïsme ten dienste van de menselijke vrijheid.⁴⁵

Vandaag de dag is intussen het besef van een gemeenschappelijke natuur en bestemming van de mens die richting geven aan ons handelen geheel opgelost in een pluralistische nevel aan interpretaties. Autonome zelfbepaling betekent nu niet langer ‘leven volgens de menselijke natuur’, want zo’n menselijke natuur is er niet. Veeleer zijn we wat we van onszelf maken. En dat kan en mag dus alle kanten opgaan. In vergelijking met de moderniteit wordt het vrijheidsbegrip door de postmoderniteit dus niet gekritiseerd – zoals de begrippen van de universele rede, het menselijk subject et cetera – maar als enige juist verabsoluteerd. Daarbij gaat het met name om het concept van negatieve vrijheid: vrijheid is vooral de vrijheid van beperkingen die door anderen opgelegd worden. Ik moet kunnen zeggen wat ik denk en doen wat ik zeg, zonder dat een ander mij te na komt. Het negatieve vrijheidsbegrip heeft het pleit duidelijk gewonnen van allerlei noties van positieve vrijheid, zoals het kapitalisme het gewonnen heeft van collectivisme en communisme.

5. Het tegoed van het christelijk vrijheidsbegrip

Men hoeft geen profeet te zijn om te kunnen inzien dat de radicalisering van het negatieve vrijheidsbegrip en de afschaffing van elke gemeenschappelijke positieve invulling van vrijheid een samenleving vroeg of laat op dood spoor brengt. Absolute negatieve vrijheid kan nu eenmaal niet anders dan vastlopen in haar eigen dialectiek. Ongelimeerde vrijheid voor de één betekent namelijk altijd vrijheidsbeperking voor de ander. Zoals ongelimeerde vrijheid voor de huidige generatie ook per definitie vrijheidsbeperking betekent voor de volgende, gezien de destructieve uitwerking van onze huidige vrijheidsbeleving op natuur en klimaat. Daar valt dan alleen nog maar een mouw aan te passen via wetgeving waarin de belangen van individuen, groepen en generaties tegen elkaar afgewogen worden. Een samenleving waarin mensen uit zijn op een maximale invulling van hun vrijheid-van-belemmeringen vraagt dus om een ‘hoge’ overheidsopvatting. Dat geldt al wanneer men strikt denkt vanuit een negatieve vrijheidsopvatting (die dan immers wel universeel te maken moet zijn), maar nog meer wanneer men een positieve visie heeft op wat mensen werkelijk vrij doet zijn. Dan zal men immers vanuit zo’n visie ook gezamenlijk – via de overheid – paal en perk willen stellen aan vrijheidsuitingen die ten koste gaan van de ‘gevulde vrijheid’, dat wil zeggen het welzijn, van anderen. Daarom laten we bijvoorbeeld prostitutie en vrouwenhandel niet over aan de vrije markt, zelfs niet als ieder die erbij betrokken is daar op een of andere manier zelf voor gekozen zou hebben. Omdat christenen ook zo’n positieve vrijheidsvisie hebben ligt het dus niet voor de hand dat zij een liberale overheidsopvatting met zo min mogelijk overheidsbemoeienis zullen bijvallen. De overheid is bij uitstek geroepen om zwakken en onderliggende groepen te beschermen tegen de gevolgen van de ongebreidelde vrijheidsinvulling van anderen.⁴⁶

Toch zou het triest zijn als dit het hele verhaal was, omdat dan vermoedelijk niemand ooit werkelijk vrij zou kunnen leven. We begrijpen in deze situatie dan wel dat we ons iets gelegen moeten laten liggen aan de belangen van een ander, maar ervaren dat als een noodzakelijk kwaad. Zodra het even niet hoeft doen we het dan ook niet, en gaan we voor maximalisering van onze eigen vrijheid-van-beperkingen, ook al zou dat ten koste gaan van anderen.

De vraag is echter waar dit streven ons brengt. Als we een oneindig aantal keuzemogelijkheden hebben, maar tegelijk geen idee hebben welke daarvan we het beste kunnen realiseren en dus maar wat doen, hoe vrij zijn we dan eigenlijk? Of als we uit de keuzemogelijkheden die we hebben telkens die opties realiseren die ons niet duurzaam gelukkig maken, zijn we dan vrij? We weten dat dit niet zo is. We worden niet per definitie vrijer naarmate belemmeringen verdwijnen en keuzemogelijkheden toenemen. Iemand die drie opeenvolgende huwelijken vrijwillig beëindigd heeft is doorgaans niet vrijer of

gelukkiger dan iemand die het bij een en dezelfde partner houdt – meestal is het tegendeel het geval. Of om een ander voorbeeld van Stefan Paas te citeren:

“Wanneer een drugsverslaafde een miljoen euro krijgt, vergroot dat zijn keuzemogelijkheden aanzienlijk. Zijn vrijheid wordt echter niet bepaald door alle mogelijkheden die hij heeft om dit geld te besteden, maar door datgene waaraan hij zijn geld zal besteden. En andersom: wanneer allerlei omstandigheden (ziekte, armoede, ouderdom) ervoor zouden zorgen dat onze mogelijkheden aanzienlijk beperkt worden, betekent dat nog niet dat wij geen vrijheid meer kunnen hebben. Onze vrijheid bestaat niet uit het openhouden en vermeerderen van mogelijkheden, maar hieruit dat wij in staat zijn om uit de mogelijkheden die we hebben (ongeacht hoeveel dat er zijn) een keus te maken. Die keus en de uitwerking ervan laten zien hoe vrij wij zijn.”⁴⁷

Vrijheid heeft dus altijd interne begrenzing en afbakening nodig vanuit een bepaald besef van welk soort leven de moeite waard is. En let wel: deze begrenzing en afbakening betreft niet een concessie die we vanwege de vrijheidsaanspraken van anderen *nolens volens* doen, maar is inherent aan het vrijheidsbegrip zelf. Zoals een vis slechts vrij is in het water en niet in de lucht, zo is een mens slechts vrij in een netwerk van duurzame relaties met anderen en niet in het luchtledige.

Zolang vrijheid daarentegen gezien wordt als het project van individuele zelfbepaling en zelfontplooiing, komt de ander voornamelijk in beeld als potentiële bedreiging. Het besef dat ik de ander juist nodig heb om mijn eigen identiteit te ontwikkelen, ja, dat ik slechts ben wie ik ben in relatie tot betekenisvolle anderen, gaat daarbij teloor. Maar ligt juist in dat besef niet het geheim van onze menselijke vrijheid? In elk geval is dat de claim die het christelijk geloof maakt. Echte vrijheid ontstaat daar waar de ander positief in beeld komt. Dat gebeurt niet in een zoveel mogelijk wegpoetsen van alle verschillen tussen hen, zoals in collectivistische ideologieën voorgestaan en in praktijk gebracht werd. Het gebeurt wel waar de ander juist in zijn of haar anders-zijn niet slechts gerespecteerd wordt maar ook verschijnt als iemand die mij verrijkt. Vrijheid ontstaat in de ruimte waarin ik mezelf kan zijn en niet ten koste van maar juist dankzij de ander kan floreren.⁴⁸

De omslag waarbij de ander niet langer onvrijwillig als een noodzakelijk kwaad in beeld komt, maar vrijwillig verwelkomd wordt als degene die de positieve realisering van mijn vrijheid juist mogelijk maakt, kan alleen maar ingegeven worden door de *liefde*. In deze manier van denken is vrijheid dus onafscheidelijk van liefde.⁴⁹ Christenen weten zich tot een dergelijke beleving en realisering van hun vrijheid geïnspireerd door de manier waarop volgens de Bijbel God in Zijn liefde mensen zoekt om een relatie met hen aan te gaan die hen hun eigenlijke identiteit verleent. Als Gods absolute vrijheid kennelijk op deze relatiestichtende manier optimaal tot ontplooiing komt, dan zal dat ook het geval zijn met onze vrijheid. En vanuit de zekerheid van Gods onvoorwaardelijke liefde jegens ons, waarop we ons in geloof mogen verlaten, wordt het ook metterdaad mogelijk om onze vrijheid op een niet-krampachtige manier in te vullen vanuit liefde jegens anderen. We zoeken onze vrijheidsverwerkelijking dan niet langer in een titanische poging Gods absolute vrijheid-van-belemmeringen te evenaren. We leren juist accepteren dat we schepselen zijn met altijd slechts een beperkte mate van negatieve vrijheid.⁵⁰ Waar het op aankomt is echter, dat we de vrijheid die we hebben als beeldragers van God positief invullen door een leven in betekenisvolle relaties van liefde tot anderen. Relaties waarbij we elkaar over en weer tot bloei proberen te brengen. Dankzij de in Christus geschonken vrijheid-van-onszelf is het mogelijk om op deze manier vrij-voor-andere te worden en om juist zo tot onszelf te komen en iets van onze bestemming te verwerkelijken.

Literatuur

H.J. Adriaanse (2000). Freiheit VI. Religionsphilosophisch. In H.D. Betz e.a., (ed.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Vierte Auflage, 3, 315-317. Tübingen: Mohr Siebeck.

Willem J. van Asselt et al. (2010), *Reformed Thought on Freedom: The Concept of Free Choice in Early Modern Reformed Theology*. Grand Rapids: Baker.

Richard Bauckham (2002), *God and the Crisis of Freedom. Biblical and Contemporary Perspectives*. Louisville Kt.: WJK Press.

Isaiah Berlin (2010). *Twee opvattingen van vrijheid*. Amsterdam: Boom (oorspr. Oxford: OUP, 1958).

H. Berkhof (1985⁵). *Christelijk geloof. Een inleiding*. Nijkerk: Callenbach.

G. van den Brink (1995). Tot alles in staat? Over de almacht van God. In G. van den Brink & M. Sarot (eds.), *Hoe is uw Naam? Opstellen over de eigenschappen van God*, 138-161 Kampen: Kok.

V. Brümmer & A. de Reuver. Calvin, Bernardus en de vrije wil. In *Theologia Reformata* 37 (1994), 242-293.

E. Dekker & H. Veldhuis. De menselijke vrijheid. Een systematische analyse'. In *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 47 (1993), 119-127.

Colin E. Gunton (1993). *The One, the Three and the Many. God, Creation and the Culture of Modernity*. Cambridge: CUP.

G.H. Labooy (2000), *Vrijheid en disposities. Een wijsgerig-theologische begripsanalyse met het oog op de biologische psychiatrie*. Zoetermeer: Boekencentrum.

H. Lalleman – de Winkel (2005). Vrijheid. In A. Noordegraaf e.a., (ed.), *Woordenboek voor bijbellezers*, 649-652. Zoetermeer: Boekencentrum.

C.W. Mönnich (1970). Vrijheid. In G.C. Berkouwer, A.S. van der Woude, (ed.), *Kernwoorden in het christelijk geloof*. Kampen: J.H. Kok.

Stefan Paas (2007). *Vrede stichten. Politieke meditatie*. Zoetermeer: Boekencentrum.

Yildiz Silier (2005). *Freedom: Political, Metaphysical, Negative and Positive*. Aldershot: Ashgate.

Christoph Schwöbel (1995). Imago Libertatis. Human and Divine Freedom. In Colin E. Gunton, (ed.), *God and Freedom. Essays in Historical and Systematic Theology*, 57-81. Edinburgh: T&T Clark.

Samuel Vollenweider (2000). Freiheit II. Neues Testament. In H.D. Betz e.a., (ed.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Vierte Auflage, 3, 306-308. Tübingen: Mohr Siebeck.

¹ Opvallend is dat in het veelgebruikte boek van F.J. Pop, *Bijbelse woorden en hun geheim* ('s Gravenhage: Boekencentrum, 1964 en met vele latere drukken) een bespreking van de termen ontbreekt. In A. Noordegraaf e.a. (red.), *Woordenboek voor bijbellezers* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2005), een recentere publicatie, treft men terecht wel een lemma 'vrijheid' aan.

² Vgl. Lalleman, "Vrijheid" in A. Noordegraaf, *Woordenboek voor bijbellezers*, 649-652; C.W. Mönnich, "Vrijheid" in G.C. Berkouwer, A.S. van der Woude (red.), *Kernwoorden in het christelijk geloof* (Kampen: J.H. Kok, 1970), 78-86; Samuel Vollenweider, "Freiheit II. Neues Testament" in H.D. Betz e.a. (ed.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Vierte Auflage, 3 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 306-308.

³ Deuteronomium 15:13-15 (Herziene Statenvertaling).

⁴ Zie Galaten 5:10.

⁵ Zie 1 Korinthe 7:20-24; vgl. Galaten 3:28.

⁶ Zie Genesis 24:8.

⁷ Zie Romeinen 5:12, 13.

⁸ Romeinen 8:2 (Nieuwe Bijbelvertaling).

⁹ Zie Kolossenzen 2:14.

¹⁰ Zie Galaten 3:13; vgl. 3:10 en Deuteronomium 27:26.

¹¹ Zie Romeinen 8:14-17; Galaten 4:5-7; vgl. Vollenweider, 307.

¹² Johannes 8:36 (Herziene Statenvertaling).

¹³ Zie Johannes 8:33.

¹⁴ Zie Johannes 8:34.

¹⁵ Zie Lucas 1:71.

¹⁶ Zie Lucas 1:77.

-
- ¹⁷ Zie Lucas 1:79.
- ¹⁸ Zie Lucas 4:18.
- ¹⁹ Zie H. Berkhof, *Christelijk geloof. Een inleiding* (Nijkerk: Callenbach, 1985⁵), 446.
- ²⁰ Zie Marcus 15:29; Mattheüs 9:13.
- ²¹ Zie Lucas 6:24; Mattheüs 22.
- ²² Zie Marcus 2:23-3:6.
- ²³ Zie Mattheüs 12:46-50.
- ²⁴ Zie Johannes 19:10-11.
- ²⁵ Zie Mattheüs 6:33.
- ²⁶ Zie Galaten 4.
- ²⁷ Zie Galaten 5:13.
- ²⁸ Zie Romeinen 8:21.
- ²⁹ Zie Jeremia 18:6; Romeinen 9:20, 21.
- ³⁰ Zie Mattheüs 20:15.
- ³¹ Zie Exodus 32.
- ³² Zie 1 Samuël 4.
- ³³ Zie Handelingen 5. Ananias' daad wordt geïnterpreteerd als zijnde gericht tegen God, zie vers 4.
- ³⁴ Zie Exodus 33:19; Romeinen 9:15; maar ook bijvoorbeeld Jesaja 40:12-26.
- ³⁵ Zie G. van den Brink, "Tot alles in staat? Over de almacht van God" in G. van den Brink en M. Sarot (red.), *Hoe is uw Naam? Opstellen over de eigenschappen van God* (Kampen: Kok, 1995).
- ³⁶ Zie Johannes 17.
- ³⁷ Zie Johannes 3:16.
- ³⁸ 1970, 84.
- ³⁹ Vgl. H.J. Adriaanse, "Freiheit VI. Religionsphilosophisch" in H.D. Betz e.a. (ed.), *Religion in Geschichte und Gegenwart, Vierte Auflage, 3* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 315.
- ⁴⁰ Zie *Institutie* II, 2, 5; II, 2, 7; zie V. Brümmer en A. de Reuver, "Calvijn, Bernardus en de vrije wil" *Theologia Reformata* 37 (1994): 242-293.
- ⁴¹ Zie hierover Willem J. van Asselt e.a., *Reformed Thought on Freedom: The Concept of Free Choice in Early Modern Reformed Theology* (Grand Rapids: Baker, 2010).
- ⁴² Deze onderscheiding wordt begripsmatig uitgewerkt in E. Dekker en H. Veldhuis, "De menselijke vrijheid. Een systematische analyse" *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 47 (1993): 119-127; zie ook G.H. Labooy, *Vrijheid en disposities. Een wijsgerig-theologische begripsanalyse met het oog op de biologische psychiatrie* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2000), hoofdstuk 6.
- ⁴³ Christoph Schwöbel, "Imago Libertatis. Human and Divine Freedom" in Colin E. Gunton (ed.), *God and Freedom. Essays in Historical and Systematic Theology*. (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 71-72. Ook voor een nadere uitwerking van onderstaande alinea's verwijs ik graag naar Schwöbel's inzichtgevende betoog.
- ⁴⁴ Zie Isaiah Berlin, *Twee opvattingen van vrijheid* (Amsterdam: Boom, 2010; oorspr. Oxford: OUP, 1958); vgl. Yildiz Silier, *Freedom: Political, Metaphysical, Negative and Positive* (Aldershot: Ashgate.Silier, 2005).
- ⁴⁵ Zie Schwöbel, 70.
- ⁴⁶ Hier liggen natuurlijk wel complexe vragen, bijvoorbeeld hoever het recht van de overheid strekt om vanuit een eigen visie op wat positieve vrijheid inhoudt de samenleving te vrijwaren van wat daar naar haar overtuiging afbreuk aan doet. Enerzijds zijn de totalitaire regimes van de twintigste eeuw hier bakens in zee; anderzijds kan niemand als het gaat om de inrichting van de samenleving de eigen visie op positieve vrijheid zomaar tussen haakjes zetten – je bent immers vóór zoveel mogelijk vrijheid! In het kader van deze bijdrage kunnen we op deze problematiek niet nader ingaan.
- ⁴⁷ Stefan Paas, *Vrede stichten. Politieke meditatie* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2007), 194.
- ⁴⁸ Zie Colin E. Gunton, *The One, the Three and the Many. God, Creation and the Culture of Modernity* (Cambridge: CUP, 1993), 63-65; vgl. Paas, *Vrede stichten*, 196-197. Gunton verbindt dit met name in hoofdstuk 8 op intrigerende wijze met de triniteitsleer: zoals Vader, Zoon en Geest niet als autarke individuen op zichzelf bestaan maar pas in de volmaakte gemeenschap van onderlinge liefde hun identiteit in elkaar vinden, zó is ook de mens als beeld van God bestemd tot zijn-in-gemeenschap.
- ⁴⁹ Zie Richard Bauckham, *God and the Crisis of Freedom. Biblical and Contemporary Perspectives* (Louisville Kt.: WJK Press, 2002), 46.
- ⁵⁰ Zie Bauckham, *God and the Crisis of Freedom*, 204.