

DE OPENBARING VAN GOD

De drie-enige God

God in zijn openbaring

(311) Gods Woord is God zelf in zijn openbaring. God openbaart zich als de Heer, en dat betekent volgens de Schrift voor het begrip openbaring, dat God zelf in een ongeschonden eenheid, maar ook in een ongeschonden verscheidenheid degene die openbaart, de openbaring en het openbaard-zijn is.

1e. DE PLAATS VAN DE LEER VAN DE TRINITEIT IN DE DOGMATIEK

Als wij, om duidelijk te maken hoe de kerkelijke verkondiging aan de Heilige Schrift gemeten moet worden, om te beginnen naar het daaraan voorafgaande begrip van de *openbaring* vragen, dan moeten wij ons al bij dit vragen zelf aan de Heilige Schrift als aan het getuigenis van de openbaring houden.¹ Misschien belangrijker dan alles wat de dogmatiek met betrekking tot de buitengewone plaats van de Bijbel in de kerk en tegenover de kerk kan zeggen is het voorbeeld dat ze zelf al bij haar funderingen moet geven. Ze moet proberen te doen wat haar immers samen met de kerk in het algemeen ongetwijfeld is opgedragen: op de Schrift te letten, dus zich haar problemen niet van elders, maar uit de Schrift te laten geven. Het fundamentele probleem waarvoor de Schrift ons met betrekking tot de openbaring plaatst bestaat nu hierin: De openbaring waarvan zij getuigt wil niet worden begrepen als de een of andere openbaring waarnaast er nog andere openbaringen zijn of zouden kunnen zijn. Die wil gewoonweg in haar uniciteit worden begrepen. Dat wil zeggen: ze wil gewoonweg vanuit haar subject, vanuit *God* worden begrepen. Ze is de openbaring van degene die in het Oude Testament Jahweh en in het Nieuwe Testament '*God*' of concreet '*Heer*' heet. Juist de vraag naar de zich openbarende God, die zich dus aan ons als eerste vraag opdringt, kan echter, als we het getuigenis van de Schrift verder willen volgen, helemaal niet worden gescheiden van de tweede vraag: Hoe *gebeurt* dit, hoe is dat werkelijk dat deze God zich openbaart? En van de derde vraag: Wat is het het gevolg hiervan? Wat *bewerkt* dit

¹De Bijbel is volgens Barth dus niet de openbaring zelf, maar het menselijke getuigenis omtrent de openbaring van God. God kan aan dit menselijke getuigenis zijn speciale gezag geven, als het hem behaagt. De Bijbel, zo zal Barth ook in dit verband zeggen, *is* Gods Woord voor zover en wanneer die dit *wordt*.

gebeuren in de mens die het overkomt? Zoals andersom ook deze tweede (312) en derde vraag onmogelijk van de eerste gescheiden kunnen worden. Iedere scheiding is hier zo onmogelijk dat het antwoord op elk van deze drie vragen – bij alle zelfstandigheid en eigenaardigheid die daaraan als antwoord op telkens een bijzondere vraag eigen moet zijn en blijven – met de antwoorden op de twee andere vragen in wezen identiek is. *God* openbaart zich. Hij openbaart zich *door zichzelf*. Hij openbaart *zichzelf*. Als we de openbaring werkelijk vanuit het subject ervan, vanuit *God* willen begrijpen, dan moeten we vooral begrijpen, dat dit subject ervan, *God* degene die openbaart, identiek is met zijn handelen in de openbaring, identiek ook met de uitwerking ervan. Dit is in eerste instantie slechts de te noemen stand van zaken, waardoor wij ons noodzaak zien de leer van de openbaring met de leer van de *drie-enige God* te beginnen.

Ik heb in de eerste oplage van dit boek (p 127)² naar die drie vragen verwezen en ben toen doorgegaan met de woorden: 'Het zijn logisch heel eenvoudig de vragen naar subject, predicaat en object van het zinnetje: "God spreekt", "*God heeft gesproken*".' Deze woorden zijn me van verschillende zijden kwalijk genomen. Men heeft mij serieus en spottend verweten, dat dit een grammaticale en dus rationalistische motivering van de triniteit is, waarmee ik dat doe wat ik anders bestrijd, namelijk de afleiding van de geheimenissen van de openbaring uit de gegevens van een algemeen begrijpelijke waarheid. Ook op het poneren van de openbaring van enige andere alleen zogenaamde god, ja zelfs op het zinnetje 'Ik toon mezelf' (aldus Th, Siegfried, *Das Wort und die Existenz*, 1928, p 52) zou volgens deze methode een leer van de triniteit kunnen worden opgebouwd. – Hiervan moet worden gezegd dat die woorden, die ik vandaag nog integraal kan herhalen, er toen inderdaad een beetje onbeschermd en tot misverstand aanleiding gevend bij stonden. Aandachtige en welwillende lezers hebben weliswaar toen al gemerkt hoe het bedoeld was: dat deze woorden natuurlijk niet zelf een motivering wilden zijn, maar slechts een al voltrokken motivering voorlopig in een daarbij passende, zo helder mogelijke formule wilden brengen. Ik dacht en denk er natuurlijk niet over om de waarheid van het dogma van de triniteit uit de algemene waarheid van een dergelijke formule af te leiden, maar uit de waarheid van het trinitarische dogma is misschien de waarheid van een dergelijke formule in dit bepaalde gebruik, namelijk voor het trinitarische dogma, af te leiden. 'Misschien' moeten we zeggen, want de waarheid van het trinitarische dogma staat of valt niet met een dergelijke formule. Ik zou ook nu nog niet weten waarom die niet als formule voor de door de zaak vereiste vragen correct zou kunnen zijn. Rationeel zijn alle dogmatische formules en rationeel is iedere dogmatische methode, voor zover daarin van algemene begrippen, d.w.z. van de menselijke *ratio*, gebruik wordt gemaakt. Rationalistisch zou men ze toch pas dan mogen noemen, als zou zijn bewezen, dat het gebruik ervan niet door de vraag naar het dogma, dus niet door de subordinatie aan de Schrift, maar ergens anders vandaan, waarschijnlijk uit de beginselen van een bepaalde filosofie, is bepaald. Realiseert men zich evenwel dat het in de dogmatiek in het algemeen en noodzakelijkerwijs gaat om een rationeel formuleren, om een op een al voltrokken motivering slaand, zij het een op de Schrift lettend, rationeel formuleren, dan zal men ook aan logisch-grammaticale formules als zodanig geen aanstoot nemen. Ik kan daarbij

²Dit slaat op *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, München 1927. Zoals bekend heeft Barth de titel van zijn dogmatiek later veranderd in *Die kirchliche Dogmatik*, – zie daarover ook KD I, 1, p VIII: dogmatiek is geen 'vrije' wetenschap, maar moet binnen de kerk worden beoefend.

evenmin als bij bepaalde juridische formules inzien waarom zij bijzonder verdacht zouden moeten zijn, maar men zal er slechts naar vragen, of zij in het onderhavige geval bij de zaak passen of niet. In het concrete geval dus: of het een willekeurig vooruitlopen of een versimpeling of ook complicatie betekent als men zegt: wij zijn (313) door wat de Heilige Schrift ons over de openbaring, waarvan zij getuigt, zegt op de vraag naar subject, object en predicaat van dat zinnetje gestuit? En als men zegt dat wij door deze drie vragen, resp. door de beantwoording ervan die we in de Schrift tegenkomen op het probleem van de triniteit attent zijn gemaakt? Als men dus vervolgens zegt dat in deze drie vragen – niet een weg tot motivering, maar wel tot het verstaan van de leer van de triniteit wordt geopend? Of men ook uit het zinnetje 'Ik toon me' een leer van de triniteit kan afleiden, hoeven we hier niet na te gaan. Het zal wel vooral om de vraag gaan, of men dit voor even nodig en zinvol kan houden als wanneer het het uit de Bijbel gehaalde zinnetje 'God spreekt' betreft.

Het is met de Bijbelse beantwoording van de vraag 'Wie is God in zijn openbaring?' inderdaad zo gesteld dat die onmiddellijk ook op de twee andere vragen 'Wat doet hij' en 'Wat bewerkt hij' antwoordt, en niet alleen terloops antwoordt, niet alleen zo dat men wat men daar te horen krijgt zou kunnen bewaren voor de volgende keer, als men dan ook deze andere vragen zal stellen, maar zo dat men onmiddellijk, doordat men het antwoord op die eerste vraag verneemt, ook moet horen wat op deze andere vragen wordt geantwoord, – zo dat men dat eerste antwoord alleen dan goed hoort, als men dat als in die antwoorden mee gegeven hoort. Zou dat ook in andere oorkonden van openbaring het geval zijn? Misschien wel, misschien niet, we hebben er hier niets mee te maken. In de Heilige Schrift van de christelijke kerk is het in ieder geval zo: wie zich daar openbaart, wie daar God is, daarnaar kan en moet wel in de eerste plaats worden gevraagd, en vervolgens ook later in de tweede plaats: wat deze God doet, en in de derde plaats: wat hij bewerkt, tot stand brengt, schept en geeft in zijn openbaring. Maar wie hier op een verstandige manier vraag 1 stelt, die krijgt niet alleen daarop antwoord, maar onmiddellijk ook op vraag 2 en 3 en alleen als hij de antwoorden op vraag 2 en 3 erbij neemt, heeft hij ook het antwoord op vraag 1 werkelijk gekregen.

1e. De Bijbel zegt natuurlijk ook, wie de *God* is van wie de Bijbel getuigt dat Hij zich openbaart.

De Bijbel noemt en beschrijft hem als Elohim (misschien: degene die men moet vrenzen), als Jahweh (op deze belangrijkste naam zullen we nog in het bijzonder terug moeten komen) als El Sjadai (misschien: de Algenoegzame), als de Heer en Beschermers van Israël, de Schepper van hemel en aarde, de Heersers over de wereld en haar geschiedenis, de Heilige en de Ontfermer, in het Nieuwe Testament als de Heer van zijn komende Rijk, als Vader in de hemel, als Vader van Jezus Christus, als de Verlosser, als de Geest en als de Liefde enz..

2e. Maar wie zou hier werkelijk horen en verstaan zonder ook te horen en te verstaan, wat nu verder over het 'dat en hoe' van de openbaring van deze God is gezegd? Dat deze openbaring en hoe die geschiedt, dat is niet toevallig ten opzichte van het feit dat het juist om de openbaring van *deze* God gaat. Ook en juist in het 'dat en hoe' van deze *openbaring* toont hij zich als

deze God. Ja, *deze* God kan en wil zich kennelijk niet anders tonen dan in het 'dat en hoe' van *deze* openbaring. Hij is ook in dit 'dat en hoe' helemaal zichzelf.

(314) Als dit al in het Oude Testament geldt bijvoorbeeld met het oog op het feit dat het hier de figuren van Mozes en de profeten zijn rond wie zich het gebeuren van de openbaring samenbalt (ze zijn werkelijk niet alleen instrumenten in Gods hand, maar als zodanig tegelijk zijn vertegenwoordigers, niet alleen getuigen van geopenbaarde waarheden, maar representanten van de zich openbarende God); als men al in het Oude Testament naar de merkwaardige gestalte van de op bepaalde plaatsen als met Jahweh identiek in actie komende Engel van Jahweh moet verwijzen, dan nog des te meer in het Nieuwe Testament, waar de openbaring gewoonweg samenvalt met de verschijning van Jezus Christus. Dus in het gebeuren van de openbaring zelf moeten we nu degene die openbaart zoeken en leren kennen.

3e. Maar wie God is in zijn openbaring, dat moet in de derde plaats eveneens volgens de aanwijzing van de hele Bijbel worden beantwoord met het oog op de mensen, die de openbaring ontvangen, met het oog op wat degene die openbaart met hen wil en doet, wat zijn openbaring in hen *tot stand brengt*, wat zijn geopenbaard zijn dus voor hen betekent.

Openbaring is in de Bijbel altijd een geschiedenis tussen God en bepaalde mensen. Daar wordt iemand uitgezonderd en naar een vreemd land geleid zoals Abraham, daar wordt iemand tot profeet, iemand tot priester, iemand tot koning geroepen en gezalfd, daar wordt een heel volk verkoren, geleid, geregeerd, gezegend, getuchtigd, verworpen en weer aangenomen, daar wordt geloof en gehoorzaamheid gewekt of ook verharding voltrokken. Daar wordt in het licht van dit hele gebeuren een kerk verzameld, worden kerygma en sacramenten ingesteld als tekenen van herinnering en verwachting, omdat de mens nu, 'in Christus', een toekomst heeft gekregen en juist daarmee een heden tussen de tijden.

Dit alles, dit geopenbaard zijn van God waarvan de Schrift getuigt is echter niet alleen 'werking' van degene die openbaart en van zijn openbaring, van die andere *alleen* te onderscheiden – het moet *ook* daarvan worden onderscheiden – maar tegelijk antwoord op de vraag: Wie openbaart zich? en op de tweede vraag: Hoe openbaart hij zich? Dus: Wie naar de God vraagt, die zich volgens het getuigenis van de Bijbel openbaart, die moet evenzo op zijn 'zich openbaren' als zodanig letten als op de mensen die dit 'zich openbaren' aangaat.

Het feit dat wij de eerste vraag stellend onmiddellijk verder worden geleid naar de tweede en derde, dat is het wat ons voorlopig in de *nabijheid* van de leer van de triniteit brengt. In de nabijheid: want nog zouden we niet kunnen zeggen dat wij door deze observaties tot de ontwikkeling van juist de leer van de triniteit zouden zijn opgeroepen. Nog weten wij immers alleen dit ene: dat de zich openbarende God van de Bijbel ook in zijn geopenbaard worden als zodanig en in zijn geopenbaard zijn als zodanig gekend moet worden om gekend te worden. Kenmerkend en in ons verband beslissend worden deze observaties pas als wij nu ook de volgende twee constateringingen doen:

4e De vraag 'Wie is de zich openbarende God?' vindt iedere keer ook in dat wat wij over zijn zich openbaren als zodanig en in dat wat wij over zijn

geopenbaard zijn onder de mensen te horen krijgen (315) haar onbeperkt *volledige* antwoord. Deze God zelf is juist niet alleen zichzelf, maar ook zijn zich openbaren.

Hij komt als een engel bij Abraham, hij spreekt door Mozes en de profeten, hij is in Christus. Openbaring betekent in de Bijbel niet een minus, niet iets anders tegenover God, maar hetzelfde, een herhaling van God.³ De openbaring is wel een predicaat van God, maar zo dat dit predicaat helemaal met God zelf identiek is.

En weer: Hij zelf is niet alleen hij zelf, maar ook dat wat hij bij de mensen schept en tot stand brengt.

Daarom kan immers het Woord dat de Bijbelse mensen horen en doorgeven het Woord van *God* worden genoemd, hoewel het, door hun oren gehoord, door hun mond gevormd, ongetwijfeld *hun* Woord is. Alle genadegaven, maar ook alle straffen en oordelen hebben in de Bijbel hun betekenis niet in wat ze in zichzelf, los van de openbaring en van degene die zich openbaart betekenen, maar hierin dat zij *zijn* werk aan de mens zijn, dat *hij* daarin de mens nabij of verre is, vriend of vijand is.

Dus: Hij is God zelf, hij is het in een ongeschonden *eenheid* dezelfde God, die volgens de Bijbelse opvatting van de openbaring de openbarende God is *en* de gebeurtenis van de openbaring *en* de uitwerking ervan in de mens.

5e. Het lijkt niet mogelijk, en er wordt in de Bijbel ook geen poging gedaan om de eenheid van de zich openbarende God en zijn openbaring en zijn geopenbaard zijn tot een eenvormigheid te ontbinden, dus de grenzen, die de drie gestalten van zijn 'god zijn' in de openbaring van elkaar scheiden, op te heffen, die bijvoorbeeld tot iets als een synthetisch vierde of eigenlijke te herleiden.

De hele Bijbel laat er voor ons geen twijfel over bestaan dat God ongeacht zijn openbaring als God 'onzichtbaar', d.w.z. voor de mens als zodanig ontoegankelijk is, omdat hij anders dan de mens eeuwig en heilig is en blijft. Als deze God zich openbaart – en ongeacht zijn onzichtbaarheid openbaart hij zich, maakt hij zich voor diezelfde mens toegankelijk – dan is hij in zijn openbaring op een manier waarmee zich dat eerste zijn van hem wel indirect, maar niet direct, niet eenvoudig, niet onder opheffing van de verscheidenheid laat identificeren. De 'engel van Jahweh' in het Oude Testament is met Jahweh zelf kennelijk identiek *en* niet identiek. Het is volkomen onmogelijk dat ook de niet-identiteit niet zichtbaar zou worden en blijven. Precies zo in het Nieuwe Testament de onverwisselbaarheid van de namen Vader en Zoon. Hetzelfde geldt ook met betrekking tot het geopenbaard zijn van God waarvan de Bijbel getuigt: Als God zichzelf aan de mens geeft, dan is hij als de gever toch een ander dan de gave, dan blijven toch ook de namen Christus en Geest of Woord en Geest onverwisselbaar.

Dus: Aan dezelfde God die in ongeschonden eenheid degene die openbaart, de openbaring en het geopenbaard zijn is, wordt ook in ongeschonden *verscheidenheid* in zichzelf juist deze drievoudige manier van zijn toegeschreven.

³Dit zal een centraal gegeven in Barths leer van de triniteit zijn: *Als Vader, Zoon en Geest is God in een eeuwige herhaling.*

Pas hiermee, met de waarneming van de eenheid en verscheidenheid van God in zijn openbaring waarvan de Schrift getuigt – maar juist hiermee nu ook werkelijk – zijn we voor het probleem van de leer van de triniteit geplaatst.

(316) Laat het nu nog eens en nu misschien begrijpelijk als een formulering achteraf van een door de Bijbel bepaalde stand van zaken gezegd zijn: Wij staan voor het probleem dat in de zin 'God spreekt' – niet in de algemene, maar wel in de aan de Bijbel ontleende zin 'God spreekt' – subject, predicaat en object zowel aan elkaar gelijkgesteld als onderscheiden moeten worden. De bewering is goedkoop dat men dit ook van de gelijkkluidende algemene zin of van gelijkkluidende zinnen die zouden slaan op de een of andere andere god of zelfs van de zin 'Ik toon mij' zou kunnen zeggen. Men 'kan' alles. Maar dat men alleen theoretisch veel 'kan' en feitelijk niet doet, omdat er geen aanleiding en noodzaak is om het te doen, dat kan hier kennelijk niet onbelangrijk zijn. Wie zou willen beweren dat wij ook buiten het Bijbelse getuigenis omtrent openbaring – niet mogelijkerwijs maar feitelijk – voor het probleem van de leer van de triniteit zijn geplaatst, die zou moeten bewijzen – hij zou het moeten aandurven die andere leer van de triniteit van een andere dogmatiek van een andere kerk feitelijk te ontwikkelen – dat er een aanleiding en noodzaak is om dat te doen wat men met betrekking tot die andere zinnen nu juist misschien toch alleen maar 'kan', om op deze plek een zwaarwegend bezwaar naar voren te brengen.

Als het dus juist is om voor het verstaan van het openbaringsbegrip eerst te vragen, wie God dan is, en als wij daarna aan de hand van de Bijbel zo moeten vragen, zoals het zo-even kort is gebeurd, dan is er voor ons aanleiding, overeenkomstig de zichtbaar geworden vraag, het eveneens al zichtbaar geworden antwoord te onderzoeken, d.w.z. ons nu eerst – natuurlijk weer dit zo-even zichtbaar geworden antwoord, d.w.z. de Heilige Schrift, volgend – ons te wenden tot de ontwikkeling van de leer van de drie-enige God.

Wij zijn doordat wij de leer van de triniteit aan het begin van de hele dogmatiek plaatsen ten opzichte van de geschiedenis van de dogmatiek erg geïsoleerd.

Toch niet helemaal geïsoleerd: In de Middeleeuwen waren het Petrus Lombardus⁴ in zijn *Sententiae* en Bonaventura⁵ in zijn *Breviloquium* die hetzelfde hebben gedaan.⁶

⁴Petrus Lombardus (1095/1100-1160), scholasticus, wiens uit vier boeken bestaande dogmatische leerboek *Sententiae* in de Middeleeuwen talloze malen door theologen werd commentarieerd.

⁵Bonaventura (ong. 1217-1274), een sterk door Augustinus beïnvloed theoloog, in de verdere geschiedenis minder invloedrijk dan zijn tijdgenoot Thomas van Aquino.

⁶Dit is wel erg kort door de bocht gesteld. Petrus Lombardus en Bonaventura ontkennen allerminst de scheppingsopenbaring, die nog voorafgaat aan de kennis van de drie-enige God. In de negentiende eeuw had de (door Hegel beïnvloede) lutherse theoloog F.H.R. Frank, *System der christlichen Wahrheit I*, Erlangen 1885, pp 110vv, 151vv, 221vv de leer van de triniteit doen voorafgaan aan die van de eigenschappen van God – iets wat Barth, zoals we zullen zien, juist ook wil, omdat volgens hem eerst duidelijk moet zijn wie het subject is van de openbaring. Barth relativeert deze bewering in het vervolg wel enigszins, als hij erkent dat sommige theologen in de negentiende eeuw de leer van de drie-eenheid wel niet aan het begin van hun dogmatiek, maar wel aan het begin van de godsleer hebben geplaatst.

Men placht en pleegt de leer van de triniteit anders niet deze plaats te geven. De reden voor dit eigenlijk vreemde feit kan alleen hierin zijn gelegen dat men kennelijk in een overweldigende eensgezindheid heeft gedacht dat men een zeker formeel erg voor de hand liggend en plausibel schema van vraagstelling moest en kon volgen. Daarin meende men dan eerst te moeten en te kunnen spreken over de Heilige Schrift (of in de katholieke dogmatiek over het gezag van het kerkelijke leerambt of in de modernistische dogmatiek over de werkelijkheid en waarheid van de religie) als het '*principe van kennen*' (afgezien van de concrete inhoud van het geloof) en daarna weer in de godsleer eerst over Gods bestaan, wezen en eigenschappen (opnieuw afgezien van het concrete gegeven van datgene dat christelijk 'God' wordt genoemd).⁷

Ook Melanchthon en Calvijn en na hen de protestantse orthodoxie van beide confessies gingen hier merkwaardig onbezorgd in mee, en precies zo heeft geen (317) van de latere bewegingen in de katholieke en protestantse theologie hier tot het inslaan van een andere weg geleid.

Onze reden om van deze gewoonte af te wijken is deze: Het is moeilijk in te zien hoe men dan over de Heilige Schrift het voor de heiligheid van juist deze Schrift kenmerkende kan zeggen, als niet eerst (natuurlijk uit de Heilige Schrift zelf) duidelijk is gemaakt, wie dan die God is wiens openbaring de Schrift tot een Heilige Schrift maakt. En het is ook weer moeilijk in te zien, hoe dan het voor deze God kenmerkende duidelijk moet worden gemaakt, als men, zoals men in de oude en nieuwe, de katholieke en de protestantse dogmatiek telkens weer heeft gedaan, de door de leer van de triniteit te beantwoorden vraag: *wie* God is, uitstelt en om te beginnen uiteenzet *dat* en *wat* hij is, alsof dit 'dat en wat' anders dan vanuit de vooronderstelling van dat *wie* bepaald zou kunnen worden.

Men zou hier Calvijn zelf tegen de ook door hem gevolgde methode kunnen oproepen: '*Hoe moet immers de menselijke geest het oneindige wezen van God naar zijn eigen kleine maat bepalen ...? Ja, inderdaad hoe zou die uit eigen beweging moeten doordringen tot het inspecteren van Gods substantie ...? We willen daarom graag de kennis van zichzelf aan God overlaten. Juist hijzelf is alleen voor zichzelf de geschikte getuige, zoals Hilarius⁸ zegt, die alleen door zichzelf is gekend. Dat zullen we aan hem overlaten als we hem ook als zodanig zullen opvatten als hij zich aan ons openbaart. En we zullen omtrent hem uit geen andere bron kennis verkrijgen dan uit zijn Woord*' (Instit. I 13, 21).⁹

⁷Over deze driedeling van de Godsleer (het bestaan van God, de eigenschappen van God, de drie-enige God) zie Thomas van Aquino, *Summa theologica* I, qu 2, qu 3vv, qu 29vv, de calvinistische scholasticus F. Turretini (1623-1687), *Institutio theologiae elencticae*, III 1, 2.

⁸Hilarius van Poitiers (gest. 367/368) wordt als verdediger van de Nicaense orthodoxie wel de 'Athanasius van het Westen' genoemd. Hij spreekt de hier door Calvijn geciteerde gedachte herhaaldelijk uit, zie bijv. *De Trinitate* I 18; V 21.

⁹Dit beroep op Calvijn heeft hierom niet veel waarde, omdat Calvijn Barths stelling dat God in zichzelf zo is als in zijn openbaring niet deelt, en omdat voor Calvijn de scheppingsopenbaring een vanzelfsprekendheid is.

Alsof niet bij de leer van de Heilige Schrift evenals bij de godsleer het grootste gevaar zou bestaan, dat men zich in overwegingen verliest en tot constatering genoopt ziet, die met het zogenaamde concrete voorwerp van beide leerstukken helemaal niets te maken hebben, als men de concreetheid ervan, zoals die juist in de trinitarische gestalte van het christelijke godsbegrip manifest is, om te beginnen in het midden laat. En alsof niet de leer van de triniteit zelf door hetzelfde gevaar, het gevaar van niet aan de zaak beantwoordende speculatie, bedreigd zou zijn, als men die pas achteraf aan het woord laat komen, in plaats van aan die leer, die ons over de concrete en beslissende vraag: 'wie is God?' moet informeren, als eerste het woord te geven.

Dat men telkens weer dat formeel juist al te voor de hand liggende en al te plausible schema: Hoe leren wij God kennen? Is er een God? Wat is God? en eindelijk pas ten slotte: Wie is onze God? meende te moeten volgen, dat staat in een eigenaardige tegenstelling tot het feit dat men er toch niet omheen kon om bijzonder belangrijke verklaringen over de feitelijke omvattende betekenis van de leer van de triniteit af te leggen. Wat we door het vooropstellen ervan praktisch zouden willen bekrachtigen dat is in de geschiedenis van de dogmatiek immers zeker niet verborgen geweest en vaak genoeg in zeer sterke bewoordingen uitgesproken: die leer is het punt waar principieel de beslissing valt of het naar alle kanten belangrijke woord 'God' in de kerkelijke verkondiging op de aan zijn voorwerp als zijn criterium (318) beantwoordende manier gebruikt wordt. Het is de leer van de triniteit die de christelijke godsleer als christelijk – die is het dus al die het christelijke openbaringsbegrip als christelijk van alle mogelijke vormen van godsleer en openbaringsbegrippen principieel onderscheidt. Zeker, deze beslissing wordt over de hele linie herhaald. Maar het zal toch wel zo zijn dat die *van hieruit* wordt herhaald, *van hier* haar eigen niveau verkrijgt, *van hieruit* zo serieus, tegelijk zo eenvoudig en zo ingewikkeld wordt, zoals die het dan uiteindelijk inderdaad overal is.

Als wij God niet kennen, zoals Hij zich als de Ene openbaart, namelijk '*onderscheiden in drie personen*', dan houdt dit in '*dat de naam van God slechts abstract en zonder inhoud zonder de ware God in onze hersenen rondfladdert*' (Calvijn, *Instit.* I 13, 2). – '*Omdat over God moet worden gedacht zoals hij zich heeft geopenbaard: Wij geloven in, kennen, belijden en roepen aan drie personen, de Vader, de Zoon en de Heilige Geest ... Over de hoogste en meest verheven zaak moet met bescheidenheid en vrees worden gehandeld, daarnaar moet met zeer aandachtige en toegewijde oren worden geluisterd, waar gevraagd wordt naar de eenheid van de drie-eenheid van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest. Omdat nergens anders met meer gevaar wordt gedwaald, noch met meer moeite wordt gevraagd, noch met meer vrucht wordt gevonden.*' (M. Chemnitz,¹⁰ *Loci*, 1591 I, p 31). – '*Als het geheimenis van de drie-eenheid niet is gekend of is ontkend, dan wordt de hele geschiedenis van de openbaring van het heil niet gekend of ontkend.*'

¹⁰Martin Chemnitz (1522-1586), luthers theoloog. Zijn driedelige *Loci theologici* werden in 1591/92 uitgegeven.

(J. Gerhard¹¹, *Loci* 1610, III 1, 7). – ‘God kan niet God zijn als hij niet drie verschillende wijzen van bestaan of personen heeft’ (B. Keckermann¹², *Systema s. s. theol.*, 1611, p 20, geciteerd naar H. Heppé, *Die Dogma. d. ev.-ref. Kirche* 1861, p 86). – ‘Wie bij de beschrijving van God niet de vermelding van de drie personen toevoegen, die presenteren die noch waarachtig noch volledig, omdat zonder die nog niet vaststaat, wie de ware God is’ (A. Calov¹³, *Systema loc. theol.*, 1655 v, II 182, geciteerd naar H. Schmid, *Dogm. d. ev.-luth. Kirche*, 1858 (4e druk), p 78). – Zolang het theïsme ‘alleen God en wereld en nooit God van God onderscheidt, staat het altijd op het punt van een terugval en overgang naar de pantheïstische of enige andere loochening van het absolute Zijn ... Een volledige bescherming tegen atheïsme, polytheïsme of dualisme kan er alleen met de leer van de triniteit zijn ... Het geloof in de eeuwige heilige Liefde, die God is, kan alleen theoretisch en praktisch een voleinding krijgen door de kennis van het volmaakte eeuwige Voorwerp van de goddelijke zelfkennis en liefde, d.w.z. door de gedachte van de liefde van de Vader tot de eniggeboren Zoon. Ten slotte zal de volle levend makende natuur en mededeling van God, die noch een vermindering noch een beperking van zijn wezen is, alleen door de trinitarische leer van de triniteit bewaard blijven’ (C.J. Nitzsch, *System der christl. Lehre*, 1851 (6e druk), p 188). – ‘Met de leer van Gods drie-eenheid staat en valt het ganse christendom, de gehele bijzondere openbaring. Zij is de kern van het christelijke geloof, de wortel aller dogmata, de substantie van het nieuwe verbond. Uit dit religieus, christelijke belang heeft dan ook de ontwikkeling der kerkelijke leer van de triniteit haar aanvang genomen. Het ging bij haar waarlijk niet om een metafysisch leerstuk of een wijsgerige bespiegeling, maar om het hart en wezen der christelijke religie zelf. Zover wordt dit gevoeld dat allen, die nog prijs stellen op de naam van christen, een zekere triniteit erkennen en huldigen. In elke christelijke belijdenis en dogmatiek is de diepste vraag deze, hoe God één en toch weer drievoudig kan zijn. En al naar gelang deze vraag beantwoord wordt komt in alle stukken der leer de christelijke waarheid minder of meer tot haar recht. In de leer van de triniteit klopt het hart van heel de openbaring Gods tot verlossing der mensheid ...’ (H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek, Deel Twee*, 1918 (4e druk), pp 346v).¹⁴ – ‘De trinitarische godsnaam spreekt het specifiek christelijke godsbewustzijn uit, en omdat het godsbewustzijn de grond en inhoud van het geloof is, is de trinitarische godsnaam het christelijke evangelie. Daarin geschiedt daarom de doop’ (Adolf Schlatter, *Das chr. Dogma*, 1923 (2e druk) (319) 1923, p 354). – En zelfs Troeltsch vond in de trinitarische formule, natuurlijk zoals hij die opvatte, ‘een korte verwoording van het christendom als de in Christus gegeven en in de Geest werkzame godsopenbaring ... de blijvende klassieke formule van het christendom, waarin de hele geloofsleer kan worden samen-

¹¹Johann Gerhard (1582-1637) geldt met Chemnitz als een van de belangrijkste theologen van de lutherse orthodoxie. Zijn uit negen delen bestaande *Loci theologici* verschenen tussen 1610 en 1622.

¹²Bartholomaeus Keckermann (1571-1609), gereformeerd theoloog, gebruikte als eerste het woord *systema* voor de dogmatiek, *Systema s.s. theologiae*, 1602.

¹³Abraham Calov (1612-1686), anti-gereformeerd orthodox luthers theoloog; zijn uit twaalf delen bestaande *Systema locorum theologorum* verscheen tussen 1655 en 1677.

¹⁴Dit citaat wordt door Barth in het Nederlands gegeven. Met de verwijzing naar de bijzondere openbaring stemt Barth uiteraard niet in, want hij verwerpt de onderscheiding tussen algemene en bijzondere openbaring. Algemene openbaring houdt hij voor een vorm van natuurlijke theologie. – Over Bavinck is Barth positiever dan over Abraham Kuyper, zie bijv. KD I, 2, p 931, waar hij het heeft over ‘de grondige (wederzijdse!) antipathie tussen het zich in de sporen van A. Kuyper bewegende “historische” calvinisme’ en wat hemzelf voor ogen staat.

getrokken (*Glaubenslehre* 1925, p 124). Vgl. ook Joseph Braun, S.J., *Handbuch der kathol. Dogmatik*, 1926, p 55: 'De leer van de allerheiligste Drievuldigheid is het *fundamentele dogma* van het christendom.'

Als dit zo of op een soortgelijke manier moet worden gezegd, dan kan men eigenlijk niet inzien waarom dat niet in de uiterlijke en vooral in de innerlijke positie van de leer van de triniteit in de dogmatiek tot uitdrukking moet komen.

Er is een rij dogmatici in de Nieuwe Tijd, die met deze behoefte tenminste uiterlijk op die manier rekening hebben gehouden, dat ze de zogenaamde speciale dogmatiek volgens de driedeling God Vader, Zoon en Heilige Geest hebben opgebouwd. Ph.K. Marheinecke, *Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft*, 1827, A. Schweizer, *Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche*, 1844v, en *Christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen*, 1877 (tweede druk), H. Martensen, *Die christliche Dogmatik*, 1856, Th. Haering, *Der christliche Glaube*, 1906, M. Rade, *Glaubenslehre*, 1924v. De noodzaak van een dergelijk op de voorgrond plaatsen, dus de constitutieve betekenis van de leer van de triniteit wordt evenwel uit wat deze auteurs over die leer zelf en als zodanig zeggen meestal bepaald niet erg duidelijk, die is bijvoorbeeld bij A. Schweizer sterk versluierd door de grote prioriteit die aan het eerste deel, een breed uiteengezette natuurlijke theologie, wordt gegeven. Ik zou ook niemand onder de genoemden weten bij wie bijvoorbeeld in de ontwikkeling van deze leer, hoewel ze er als schema voor het geheel gebruik van maken, een voor dit geheel betekenisvolle zakelijke beslissing zichtbaar zou worden. Men zal echter in de hoe dan ook gemotiveerde keuze van deze rangschikking een feitelijke bevestiging van het bestaan en de urgentie tenminste van het *probleem* van de leer van de triniteit niet kunnen ontkennen. Hetzelfde geldt natuurlijk voor Schleiermacher, die de leer van de triniteit buiten de rij van de overige dogmatische '*leerstukken*' als plechtig slot van de hele dogmatiek wist te gebruiken. Uit het feit dat Schleiermachers leer van de triniteit nu juist alleen het slot van zijn dogmatiek kan vormen, maar niet evengoed het begin zou kunnen vormen, kan men evenwel opmaken, dat daaraan ook bij hem geen constitutieve betekenis wordt toegekend, zodat ook hier het feit belangrijker is dan de bedoeling en de manier waarop het tot stand is gebracht.

Niet het feit dat die leer uiterlijk op de een of andere manier op de voorgrond wordt geplaatst, maar alleen dit kan natuurlijk, doordat ook wij dat doen, onze bedoeling ermee zijn: dat de inhoud ervan voor de hele dogmatiek beslissend en dominant wordt. Het probleem van de triniteit zijn we bij de aan de Bijbel gestelde vraag naar de openbaring tegengekomen. Als wij vragen: wie is de zich openbarende God?, dan antwoordt de Bijbel zo dat wij tot het overdenken van Gods drie-eenheid zijn opgeroepen. Ook de andere vragen: wat doet en bewerkt deze God?, worden, zoals we hebben gezien, om te beginnen met nieuwe antwoorden op de eerste vraag: wie is hij?, beantwoord. Het probleem van deze drie identieke en toch verschillende, verschillende en toch identieke antwoorden op die vragen is het probleem van de leer van de triniteit. Het probleem van de openbaring staat of valt om te beginnen met dit probleem.

(320) Dat de bespreking van de leer van de triniteit juist in het verband van een bespreking van de *openbaring* thuishoort, in deze overtuiging voelen wij ons, afgezien van de aangetoonde weg, waarop wij daartoe zijn gekomen, ook door twee in een onderling verband staande historische feiten versterkt. De oude protestantse orthodoxen konden, al dan niet wetend wat ze zeiden, niet genoeg het karakter van de triniteit als een, ja, gewoonweg als *het mysterie* van het

geloof accentueren. 'Het geheim van de drie-eenheid kan noch door het licht van de natuur worden gevonden, noch kan het door het licht van de genade noch door het licht van de verheerlijking door enig schepsel worden begrepen.' (H. Alsted¹⁵, *Theol. scholast.*, 1618, geciteerd naar H. Heppe, a.w., pp 86v). 'De verhevenheid is zo groot dat die boven de rede, boven het verstand, boven alle begrip is, daarom kan en moet die vanuit de rede noch worden bestormd noch worden veroverd, noch van te voren noch achteraf worden bewezen (J. Fr. König¹⁶, *Theol. pos. acroam.*, 1664, I, par. 78). Juist daarom hebben zij ook, in overeenstemming met de kerkvaders en middeleeuwse scholastici, nergens zo indringend als hier over de noodzaak juist van de *openbaring* als de enige bron van het verkrijgen van kennis van dit alle mysteries beheersende mysterie gesproken. Daarbij past echter ook heel precies de antipathie die het modernistische protestantisme sinds de dagen van Servet en de andere antitrinitariërs van de tijd van de Reformatie tegenover deze leer heeft getoond. Die is, zoals Schleiermacher juist heeft gezien en uitgesproken, hierdoor van de andere christelijke leerstukken onderscheiden, dat die *niet* als een directe uiting van het christelijke zelfbewustzijn begrijpelijk kan worden gemaakt. 'Of wie zou willen beweren, dat met de indruk die het Goddelijke in Christus maakte, een dergelijke eeuwige onderscheiding (in het hoogste wezen) als de reden daarvan (namelijk die indruk) gedacht moet worden?' (*Der christliche Glaube*, par. 170, 2) Wij vatten juist het feit dat deze theologie poneert dat zij vanuit datgene wat zij als openbaring verstaat *geen* toegang heeft tot deze zaak, op als aanwijzing hiervan, dat aan deze zaak daar, waar het om de werkelijke openbaring gaat, in de *eerste* plaats aandacht moet worden geschonken en die moet worden overdacht.

2e DE WORTEL VAN DE LEER VAN DE TRINITEIT

Wij hebben in het tot nu toe gezegde eerst alleen nog maar geconstateerd dat we in de vraag naar datgene waarvan de Heilige Schrift als openbaring getuigt op het probleem van de leer van de triniteit stuiten, dat er voor ons dus aanleiding is om eerst onze aandacht daarop te richten. We moeten nu eerst precies kijken om onszelf duidelijk te maken, dat werkelijk al het christelijke openbaringsbegrip het probleem van de leer van de triniteit impliceert, dat men dit helemaal niet kan analyseren zonder als eerste stap juist deze te zetten: te proberen de leer van de triniteit aan het woord te laten komen.

¹⁵Johann Heinrich Alsted (1588-1638), gereformeerd theoloog en filosoof; zijn uit vier delen bestaande *Theologia scholastica didactica* verscheen in 1618.

¹⁶Johann Friedrich König (1619-1664), luthers theoloog, zijn *Theologia positiva acroamatica* verscheen in 1664.

Gods openbaring is volgens de Schrift Gods eigen directe spreken, niet te onderscheiden van de handeling van dit spreken, dus niet te onderscheiden van God zelf, van het goddelijke Ik, dat in deze handeling, doordat het 'jij' tegen hem zegt, tegenover de mens gaat staan. Openbaring is '*de persoon van de sprekende God*'¹⁷.

(321) Vanuit het omvattende begrip van het Woord van God gezien moet men zeggen: hier, in Gods openbaring, is Gods Woord identiek met God zelf. Dit kan men onder de drie gestalten van het Woord van God onvoorwaardelijk en in de meest stringente karakteristieke zin alleen van de openbaring zeggen, niet in dezelfde onvoorwaardelijkheid en directheid ook van de Heilige Schrift en de kerkelijke verkondiging; want als men hetzelfde ook daarvan kan en moet zeggen, dan moet men in ieder geval toevoegen, dat de identiteit met God indirect is. Men zal er immers, zonder hun karakter als Gods Woord te willen loochenen of ook maar te beperken, eraan moeten denken dat het Woord van God hier wordt overgebracht: door de menselijke personen van profeten en apostelen, die het hebben ontvangen en doorgegeven, en verder door de menselijke personen van de uitleggers en verkondigers ervan, dat Heilige Schrift en verkondiging Gods Woord telkens moeten *worden* om het te *zijn*. Als ook in de Heilige Schrift en in de kerkelijke verkondiging het Woord van God God zelf is, dan hierom, omdat dit in de *openbaring* waarvan zij getuigen het geval is. Doordat wij het Woord van God als het verkondigde en geschreven Woord verstaan, verstaan wij het zeker niet in mindere mate als Woord van God. Wij verstaan dan echter hetzelfde Woord van God in zijn relatie juist tot de openbaring. Verstaan wij het daarentegen als het geopenbaarde Woord, dan verstaan wij het zonder dergelijke relaties of veeleer: als de *basis* van die relaties waarin het ook het Woord van God is. We verstaan het dan als niet verschillend van het gebeuren, krachtens waarvan het ook in die relaties het ene Woord van God is, dus als niet verschillend van het eigen directe spreken van God, dus als niet verschillend van *God zelf*. Dat is het wat de openbaring, anders dan de Heilige Schrift en de kerkelijke verkondiging – we zullen niet zeggen onderscheidt – een verschil in rang en waarde komt hier immers niet in aanmerking –, maar wel kenmerkt.¹⁸

Gods openbaring is volgens de Heilige Schrift een fundament dat geen hoger of dieper fundament boven of onder zich of achter zich heeft, maar

¹⁷Dit is een bekende door Barth graag geciteerde uitdrukking van Calvijn (*Inst.* I 7, 4).

¹⁸Barth verwijst hier naar KD I, 1, pp 114vv, waar hij al over het geopenbaarde Woord van God spreekt, dat onderscheiden moet worden van het verkondigde en het geschreven Woord van God en er toch een eenheid mee vormt. Die onderscheiding en eenheid had hij daar een analogie van de drie-eenheid van God genoemd (pp 124v).

dat gewoonweg in zichzelf fundament is en dus tegenover de mens een instantie, waartegenover er geen appel op een hogere instantie mogelijk is. De werkelijkheid zowel als de waarheid ervan berusten niet op een superieure werkelijkheid en waarheid, moeten niet eerst vanuit een dergelijke andere plaats als werkelijkheid worden geactualiseerd en gelegitimeerd, zijn dus ook niet aan de werkelijkheid en waarheid, die op een dergelijke andere plaats zou zijn te vinden, gemeten, moeten daarmee niet worden vergeleken, moeten niet met het oog daarop als waarheid en werkelijkheid worden beoordeeld en begrepen. Maar Gods openbaring heeft haar werkelijkheid en waarheid helemaal en in ieder opzicht – dus ontisch en noëtisch – in zichzelf. Alleen doordat (322) men die loochent kan men daaraan een daarvan verschillend hoger of dieper fundament toeschrijven of die vanuit een dergelijk hoger of dieper fundament willen verstaan, aanvaarden of verwerpen. Om misverstanden te voorkomen: ook aanvaarden van de openbaring vanuit een dergelijk ervan verschillend en er zogenaamd aan superieur fundament – bijvoorbeeld een beaming van de openbaring waarbij de mens eerst zijn geweten tot rechter daarover zou hebben benoemd – kan alleen onder verloochening van de openbaring plaatsvinden. Openbaring wordt vanuit niets anders werkelijk en waar, noch in zichzelf noch voor ons. Dat is die in zichzelf en voor ons door zichzelf. Dat onderscheidt de openbaring ook van het getuigenis dat de profeet en de apostel en dat de uitlegger en verkondiger van de Schrift ervan geeft, in ieder geval voor zover men dit getuigenis op zichzelf bekijkt. Als men ook van dit getuigenis hetzelfde kan zeggen: dat het in zichzelf en voor ons door zichzelf is gemotiveerd, dan krachtens het feit dat dit getuigenis niet alleen op de openbaring betrekking wil hebben, maar werkelijk heeft, omdat de openbaring ook daarin een gebeurtenis is geworden. Dat kan gebeuren. Dat moet echter ook gebeuren, opdat de Schrift en de verkondiging Woord van God zijn. Ze moeten het *worden*. De openbaring moet het niet eerst worden. Daarin rust en leeft de volheid van het oorspronkelijke, in zichzelf zijnde zijn van het Woord van God.

Vgl. voor dit hele verband: Eduard Thurneysen, *Offenbarung in Religionsgeschichte und Bibel, Zwischen den Zeiten* 1928, pp 453v. – Oude en Nieuwe Testament stemmen zeker overeen in de visie, dat de woorden van God, zoals ze volgens hun getuigenis tot de mensen zijn gekomen, een volmaakt *novum* vormen tegenover alles wat de mensen tegen zichzelf of wat ze tegen elkaar kunnen zeggen. Men kan aan wat in de Bijbel openbaring wordt genoemd gehoorzamen of niet gehoorzamen, geloven of niet geloven – beide komen voor – , maar men kan niet vanuit iets anders inzien, men kan niet vanuit iets anders informatie erover inwinnen of ze werkelijk is geschied en of de inhoud ervan waar is. Men kan de openbaring niet alleen niet produceren (zoals de valse priesters van de Baäl op de Karmel *1 Koningen* 18 het wilden doen), men kan die ook niet als openbaring controleren (zoals men het met de eis van tekenen tegenover Jezus heeft geprobeerd). Men kan alleen binnen de gesloten cirkel ervan staan of veeleer gaan staan of – de raadselachtige en toch telkens weer op een enge manier meest voor de hand liggende mogelijkheid van het '*geheim van de boosheid*', 'besloten onder het ongeloof' (*Rom.* 11:32) – buiten staan en naar buiten gaan. Jezus spreekt '*als iemand die gezag heeft*' (*Matt.* 7:29). Wat betekent dat? Het

vervolg luidt: Niet zoals de Schriftgeleerden, dat wil kennelijk zeggen: niet als zulke mensen die in het gunstigste geval moeten verwijzen naar een hogere instantie van een al gegeven getuigenis omtrent openbaring. Daarom is het voor Paulus zo belangrijk dat hij de Heer Jezus zelf heeft gezien en gehoord en niet alleen door de overlevering van hem weet. Zijn apostolaat staat of valt met deze directheid van hem ten opzichte van de openbaring, resp. met deze directheid van de openbaring zelf. Evenzo in zichzelf gefundeerd en als laatste instantie treedt echter ook die grootheid op, die in het bijzonder in het Nieuwe Testament als de *Geest* met zijn beslissingen in de grootste en kleinste dingen (tot aan de reisroutes van de apostelen toe) op het toneel verschijnt. Wie volgens de Bijbel deel kreeg aan Gods openbaring en daaraan gehoorzaam werd, die had daarvoor geen motieven en redenen, die is niet beleerd en overtuigd, (323) die volgde noch zijn rede of geweten noch de rede en het geweten van andere mensen – dit alles is misschien ook gebeurd, maar de Bijbel zegt daarover weinig en in deze zaak is niet *dit* belangrijk – die heeft dit 'gezag' ontmoet, en daaraan en aan niemand en niets anders heeft hij zich onderworpen. Hij heeft aan een *bevel gehoorzaamd*.

Wij vatten dit alles samen in de stelling: *God openbaart zich als de Heer*. Deze stelling moet als een analytisch oordeel worden verstaan.¹⁹ De onderscheiding tussen vorm en inhoud kan men op het Bijbelse openbaringsbegrip niet toepassen. Waar volgens de Bijbel openbaring geschiedt, rijst dus geen tweede vraag, wat dan nu de inhoud daarvan zou kunnen zijn. En de inhoud ervan zou zich niet evengoed in een andere gebeurtenis kunnen openbaren dan daarin. Maar openbaring is hier als zodanig – zeker in overeenstemming met de rijkdom Gods niet de ene keer zoals de andere keer, maar altijd nieuw, maar als openbaring onder alle omstandigheden de aankondiging van het '*Koninkrijk van God*', de heerschappij van God. En hoe zou de aankondiging van dit '*Koninkrijk*' anders kunnen plaatsvinden dan juist door middel van wat hier openbaring wordt genoemd? Dit betekent Heer zijn, wat God in zijn openbaring tegenover de mens is. Dit betekent als Heer handelen, zoals God in zijn openbaring aan de mens handelt. En dit betekent een Heer krijgen, wat de mens bij God verkrijgt, doordat hij zijn openbaring ontvangt – openbaring hier altijd in de onvoorwaardelijke zin opgevat, zoals die ons juist in het getuigenis van de Schrift tegemoet treedt. Alles wat wij verder als 'heerschappij' kennen zou moeten zijn: afbeelding, en is in werkelijkheid: een bedroevende karikatuur van *deze* heerschappij. Zonder openbaring weet een mens dit niet dat er een Heer is, dat hij, de mens, een Heer heeft, en dat God deze Heer is. Door de openbaring weet hij het. Openbaring is openbaring van *heerschappij* en juist daarmee openbaring van *God*. Dat is immers de godheid van God, dat is het wat de mens niet weet en wat God hem moet openbaren en hem volgens

¹⁹Barth werkt hier kennelijk met een begrip uit de filosofie van Kant: Een analytisch oordeel betekent dat het tweede begrip al in het eerste is inbegrepen (bijv. in de zin: 'een cirkel is rond'); een synthetisch oordeel voegt (meestal uit ervaring) het tweede toe aan het eerste (bijv. in de zin: 'regen doet gras groeien'). Wat Barth hier betoogt is dus: In het begrip 'God' is de openbaring van God als Heer al inbegrepen en is dus geen conclusie van ons.

het getuigenis van de Schrift openbaart: heerschappij. Heerschappij is er in de openbaring juist hierom, omdat de werkelijkheid en waarheid ervan haar fundament zo helemaal in zichzelf heeft, omdat die zich niet anders hoeft te actualiseren en te legitimeren dan door het feit dat die geschiedt, omdat die niet in de een of andere relatie tot iets anders, maar door zichzelf openbaring, omdat die dit in zichzelf volmaakte *novum* is. Heerschappij betekent *vrijheid*.

Het in het voorafgaande naar voren gehaalde Bijbelse begrip *exousia*²⁰ zegt, zoals bekend, alle twee.

Godheid betekent in de Bijbel vrijheid, ontische en noëtische zelfstandigheid. In de beslissingen die in deze vrijheid van God worden genomen, wordt het goddelijk Goede gebeurtenis, verdienen waarheid, gerechtigheid, heiligheid, barmhartigheid het om te heten wat hun namen zeggen, omdat zij het in de vrijheid van God werkelijk zijn. Zo, als deze Vrije, als de alleen Vrije, heeft de God van de Bijbel heerschappij. Zo openbaart hij die ook. (324) Juist die voor de Bijbelse openbaring zo kenmerkende zelfgenoegzaamheid of directheid karakteriseert deze openbaring enerzijds als openbaring van *God*, anderzijds als openbaring van *heerschappij*. Maar heel karakteristiek wordt dit alles toch pas dan, als wij er nu op letten dat het bepaald niet abstract om openbaring van *heerschappij*, maar concreet om de openbaring van de *Heer* gaat, niet om godheid (en al zou het de als vrijheid opgevatte godheid zijn), maar om *God zelf*, die in deze vrijheid als *Ik* en met *jij* aanspreekt. Dat dit gebeurt dat wordt in de Bijbel openbaring en dus openbaring van zijn heerschappij genoemd. Hiermee dat dit 'Ik' spreekt en met 'jij' aanspreekt, kondigt God zijn Rijk aan, en *onderscheidt* Hij deze aankondiging van alle speculaties over vrijheid, heerschappij, godheid, zoals de mens die misschien ook zonder openbaring zou kunnen ontwikkelen. Doordat vrijheid, heerschappij, godheid werkelijk en waar zijn in God zelf, en alleen in God zelf, dus ontoegankelijk en onbekend, als niet God zelf, als niet dit 'Ik' spreekt en met 'jij' aanspreekt – zo, in God zelf, zijn ze de zin van de gebeurtenis die in de Bijbel openbaring heet. 'God openbaart zich als Heer' betekent: Hij openbaart wat alleen hijzelf kan openbaren: zichzelf. En zo: juist als hijzelf heeft en oefent hij zijn vrijheid en heerschappij uit, is hij God, is hij het fundament zonder fundamenten, met wiens woord en wil de mens zonder ieder waarom alleen maar kan beginnen, om juist daarin en daarmee alles te ontvangen wat het verdient om waar en goed te worden genoemd. Het is en wordt hierdoor waar en goed dat wij het van hem ontvangen, dat God als hijzelf met ons is, zo met ons als alleen een mens die 'ik' zegt en ons met 'jij' aanspreekt met de ander is, maar nu met ons is als diegene die hij is, als de Heerser die de Vrije is. Dit 'met ons zijn' van God is volgens de Bijbel de gebeurtenis van de openbaring.

²⁰Primair: Gezag, volmacht

De zo opgevatte stelling: *God openbaart zich als de Heer*, resp. dat wat deze stelling wil aanduiden, dus de openbaring zelf waarvan de Schrift getuigt noemen wij 'de wortel van de leer van de triniteit'.

Wij verstaan onder de leer van de triniteit in het algemeen en voorlopig de stelling: *Degene die de christelijke kerk God noemt en als God verkondigt, dus de God die zich volgens het getuigenis van de Schrift heeft geopenbaard is in ongeschonden eenheid dezelfde, maar ook in ongeschonden verscheidenheid drie keer anders dezelfde*. Of in de terminologie van het trinitarische dogma van de kerk: *De Vader, de Zoon en de Heilige Geest in het Bijbelse getuigenis omtrent openbaring zijn in de eenheid van hun wezen de ene God, en de ene God in het Bijbelse getuigenis omtrent openbaring is in de verscheidenheid van zijn personen de Vader, de Zoon en de Heilige Geest*.

Als wij de stelling: *God openbaart zich als de Heer* resp. de met (325) deze stelling aangeduide openbaring zelf, waarvan de Schrift getuigt, de *wortel* van de leer van de triniteit noemen, dan is daarmee iets dubbels gezegd:

Ten eerste (negatief): de stelling of de stellingen omtrent de triniteit kunnen *niet* de pretentie hebben met de stelling over de openbaring resp. met de openbaring zelf direct identiek te zijn. De leer van de triniteit is een analyse van deze stelling resp. van wat die aanduidt. De leer van de triniteit is een werk van de *kerk*, een document van haar verstaan van die stelling resp. van het voorwerp ervan, een document van haar kennis van God resp. van haar strijd tegen de dwaling en voor de adequaatheid van haar verkondiging, een document van haar theologie en in zoverre een document van haar geloof en slechts in zoverre, alleen indirect, een document van de openbaring zelf. De tekst van de leer van de triniteit, of we daarbij nu aan een van haar kerkelijk dogmatische formuleringen of aan onze eigen of aan een andere theologisch-dogmatische explicatie van het kerkelijke dogma denken, is dus bepaald niet identiek met een stuk van de tekst van het Bijbelse getuigenis omtrent openbaring. De tekst van de leer van de triniteit heeft altijd betrekking op teksten van het Bijbelse getuigenis omtrent openbaring, die bevat ook bepaalde aan die tekst ontnomen begrippen, maar doet dit zoals een interpretatie dit doet, d.w.z. *vertaalt* en *exegetiseert* die tekst. Dat brengt bijvoorbeeld met zich mee dat die ook gebruikmaakt van andere begrippen dan de begrippen die de normerende Schrift bevat. Dat betekent dat die niet alleen herhaalt wat er staat, maar ook iets nieuws plaatst tegenover wat er staat als verklaring van wat er staat. Wij duiden deze *afstand* ten opzichte van de openbaring en ten opzichte van de Schrift, die de kerk en de theologie zich bij hun prestaties bewust moet zijn, aan doordat wij

onze stelling over de openbaring – ook die moet immers reeds als interpretatie worden opgevat – *slechts de wortel* van de leer van de triniteit noemen.²¹

De leer van de triniteit is al in de oude kerk bestreden met het argument: dat die niet Bijbels is, d.w.z. dat die zo, als die in de kerkelijke theologie geformuleerd werd, in de Bijbel niet te lezen is. Dat dit heel in het bijzonder geldt voor voor de beslissende begrippen 'wezen' en 'persoon', waarmee die werkt, maar dat dit al voor het begrip 'triniteit' zelf geldt. Welnu, dit bezwaar kan tegen ieder dogma, het kan tegen de theologie in het algemeen en als zodanig, het zou dan echter ook tegen iedere verkondiging gemaakt moeten worden, die boven het lezen van de Heilige Schrift uit ook verklaring is. Verklaring betekent nu eenmaal: iets dat eerder is gezegd met andere woorden nazeggen. Dat de leer van de triniteit 'niet in de Bijbel staat' dat hebben natuurlijk de kerk- en concilievaarders en zeer zeker later de Reformatoren in hun strijd tegen de nieuwe antitrinitariërs ook geweten. Ze hebben echter terecht ontkend dat het er voor de legitimiteit, d.w.z. het Bijbelse karakter van het kerkelijke dogma en een kerkelijke theologie erop aankomt '*de woorden zelf* (d.w.z. de woorden van de Heilige Schrift) *met precies evenveel lettergrepen en letters uit te drukken*' (M. Chemnitz²², *Loci* ed. 1591 I, p 34). Dit betekent een '*onbillijke wet*' voor de kerk, een verwerping van alle uitleg van de Schrift, die juist hierin bestaat '*om uit te leggen waarvan in de Schriften wordt getuigd en daarin is vastgelegd*' (Calvijn, *Inst.* I (326)13,3). '*Als het nodig zou zijn dat over God alleen die dingen woordelijk gezegd worden die de Heilige Schrift over God overlevert, dan zou daaruit volgen dat nooit iemand in een andere taal over God zou kunnen spreken dan in die taal waarin voor het eerst de Schrift van het Oude of Nieuwe Testament is overgeleverd. De noodzaak om met de kettlers te disputeren heeft gedwongen tot het zoeken van nieuwe woorden die het oude geloof in God aanduiden*' (Thomas van Aquino, *S. th.* I qu 29, art. 3).²³ Onjuiste uitleggingen van de Bijbel, die zelf in de taal van een latere tijd naar voren werden gebracht, moest men immers in de taal van diezelfde tijd tegengaan. Daarin bestond in alle tijden de taak van het dogma en de dogmatiek. Daarin worden dogma en dogmatiek in hun onderscheiden zijn van de Bijbel gekenmerkt. Maar daarom niet noodzakelijkerwijs als on-Bijbels, d.w.z. in strijd met de Bijbel. Die bevinden zich, zoals men zonder meer moet erkennen, op hetzelfde gevaarlijke terrein, waarop zich telkens ook de af te wijzen dwaallers bevinden. Maar wat is dat voor een ander terrein dan juist dat van de '*strijdende kerk*', die probeert naar de profeten en apostelen te luisteren, hun woord echter ook in de taal van latere tijden te verstaan, op het gevaar van misverstaan af juist te verstaan? '*En God heeft niet voor niets de gave van profetie aan de kerk gegeven om de Schriften uit te leggen, wat zeker nutteloos zou zijn als het goddeloos zou zijn om iets dat*

²¹Hier verschilt Barth duidelijk van de orthodoxie van de protestantse scholastiek, die van mening is dat de leer van de triniteit alleen in verhelderende termen herhaalt wat in de Bijbel is gezegd en bedoeld. Zo moet men het zien als men de triniteit als een fundamenteel geloofsartikel opvat, dat altijd door alle ware gelovigen is beaamd. Barth kent aan het menselijke denken een grotere zelfstandigheid toe in het formuleren van de waarheid, vgl. C. van der Kooi, *Als in een spiegel. God kennen volgens Calvijn en Barth*, Kampen 2002, pp 255vv.

²²Martin Chemnitz (1522-1586), luthers theoloog, zijn hoofdwerk waren de uit drie delen bestaande *Loci theologici*.

²³Dit is een waarheid waarvan predikanten die graag Hebreeuwse woorden in hun preken gebruiken niet genoeg doordrongen kunnen zijn! Deze woorden moeten worden vertaald en uitgelegd, en dan is de vermelding ervan in het Hebreeuws te midden van mensen die geen Hebreeuws kennen, eigenlijk overbodig en zelfs verwarrend.

in de *Schriften is overgeleverd met andere woorden uit te drukken*' (Fr. Turretini²⁴. *Instit. Theol. elencticae* 1679 I, Lib. III, qu 23, 23). Maar als dit bezwaar moet worden afgewezen, dan zal men daaruit toch niet alleen die herinnering aan het gevaar van alle theologie, maar met Calvijn ook dit moeten oppikken: dat het in de leer als zodanig ten opzichte van haar voorwerp om een '*oneigenlijke manier van spreken*' gaat, dat de verklaring als zodanig, voor zover die van de tekst verschildt, voor zover die met aan de tekst vreemde begrippen moet werken, gemakkelijk 'begraven' zou kunnen zijn, als het juiste verstaan van de tekst verder veilig gesteld zou zijn. ('*Mogen ze maar begraven zijn, als maar onder allen het geloof vaststaat dat Vader en Zoon en Geest één God zijn, maar dat toch de Zoon niet de Vader is of de Heilige Geest ... ibid.* 5). Het betekende daarentegen zowel een verwisseling van de categorieën als een de feiten geweld aandoen, als men meende te mogen verzekeren: '*Het dogma van de triniteit is niet alleen overlevering van de kerk, maar een in de heilige geschriften uitgedrukte leer*' (J. Wolleb²⁵, *Christl. Theol. Comp.* 1626, L I, cap. 2 can. 2,1).

Met de aanduiding van de openbaring als de *wortel* van de leer van de triniteit is ten tweede (positief) ook dit gezegd: de stelling of de stellingen aangaande de triniteit moeten inderdaad met de stelling aangaande de openbaring als niet direct maar wel indirect identiek worden opgevat. Het nieuwe, het andere waarmee zij naast die eerste stelling resp. de inhoud ervan komen te staan kan *niet* betekenen: Een eerste, laten we zeggen Bijbelse tijd, heeft nog een geloof zonder openbaring en kennis van de drie-enige God gehad. Wat die tijd met het tegenover elkaar plaatsen van en de eenheid van Jahweh en de engel van Jahweh, van Vader, Zoon en Geest bedoelde dat was in werkelijkheid een nog niet helemaal helder geworden monotheïsme, een sterk gebroken polytheïsme of iets dergelijks – vervolgens kwam een tweede, laten we zeggen vroegkerkelijke tijd, die hetzelfde geloof om allerlei redenen nu werkelijk trinitarisch in de zin van het dogma meende te moeten formuleren – en nu zouden we in een derde, laten we zeggen moderne tijd, staan, waarvoor weer zowel de Bijbel als het dogma documenten van het geloof van vervolgen tijden zijn geworden, waartegenover wij alle vrijheid zouden hebben om ons geloof precies zo of ook niet precies zo uit te drukken. Nee, wij verstaan – met welk recht en in welke zin zal evenwel eerst nog aangetoond moeten worden – het dogma als een *noodzakelijke* en (327) *adequate* analyse van de openbaring, de openbaring dus zeer zeker als juist door het dogma correct geïnterpreteerd. De Bijbel kan het dogma van de triniteit evenmin expliciet bevatten als die de andere dogmata expliciet bevat; het getuigenis van de Bijbel, dat immers ook in een heel bepaalde historische situatie of in een veelheid van zulke situaties werd gegeven, staat als getuigenis van de openbaring wel tegenover de dwalende

²⁴Francesco Turretini (1623-1687), gereformeerd scholasticus, zijn uit drie delen bestaande dogmatiek *Institutio theologiae elencticae* verscheen tussen 1679 en 1685.

²⁵Johannes Wolleb (1568-1629), gereformeerd scholasticus, zijn handboek *Compendium christianaë theologiae* verscheen in 1626.

mensheid in het algemeen, maar niet tegenover deze of die expliciete dwaalingen van de kerkgeschiedenis als zodanig. Het getuigenis van de Bijbel is echter als getuigenis van de openbaring niet alleen de oorkonde van het geloof van een bepaalde tijd, maar doordat die dat is, tegelijk de instantie waaraan het geloof van iedere tijd zich moet laten meten en ongeacht de verscheidenheid van de tijden gemeten kan worden.

Men kan dus op een zinvolle manier weliswaar noch Arius noch Pelagius, noch het tridentijnse katholicisme noch Servet, noch Schleiermacher noch Tillich direct uit de Bijbel weerleggen in de zin als zouden hun dwaalleren daar '*met zoveel lettergrepen en letters*' hoofdstuk zoveel vers zoveel al weerlegd zijn, als zou het Woord van God zich daar over de zich telkens voordoende aangelegenheden van de verschillende tijden al hebben uitgesproken en alleen maar zou hoeven te worden opgeslagen om de juiste beslissing aan te reiken.²⁶ Men kan en moet echter voor de dogmatische beslissing in de zich telkens voordoende aangelegenheden van de verschillende tijden vanuit de telkens nieuw te ontdekken basis van de Schrift argumenteren, wil men niet even willekeurig, even ontheologisch argumenteren als waarschijnlijk de tegenstander doet.

Hieruit volgt dat het *bewijs voor de waarheid van het dogma* dat als zodanig 'niet in de Bijbel staat' bepaald niet al hiermee is geleverd dat het nu eenmaal dogma is, maar alleen op grond hiervan dat wij het als een *correcte interpretatie van de Bijbel* kunnen en moeten opvatten. We zullen er later over moeten spreken dat en waarom wij het dogma met een zeker *vooroordeel* voor de waarheid ervan, met een heel bepaald *respect* voor het (niet absolute maar relatieve) gezag ervan moeten benaderen. Dit sluit echter niet uit maar in dat de dogmatiek het dogma moet *bewijzen*, d.w.z. de basis en de wortel ervan in de openbaring in het Bijbelse getuigenis omtrent de openbaring moet aantonen. Als het dogma geen dergelijke wortel zou hebben, als men bijvoorbeeld zou kunnen aantonen dat men bij het ontstaan ervan overwegend of helemaal aan inlegkunde in plaats van uitlegkunde heeft gedaan, als het dus niet als analyse van de openbaring zou moeten worden opgevat, dan zou men het ook niet als dogma mogen erkennen.

In deze zin kunnen wij een hele rij dogmata van de Rooms-katholieke Kerk, bijvoorbeeld dat van de met de heiliging samenvallende rechtvaardiging of dat van Maria of dat van het vagevuur of dat van het zevental van de sacramenten of dat van de onfeilbaarheid van de Paus *niet* als dogma erkennen. Evenmin uiteraard de specifieke dogmata van het protestantse modernisme als dat van de historische ontwikkeling van de openbaring of dat van de continuïteit tussen God en mens in het religieuze beleven. Wij zien de 'wortel' niet die deze leerstellingen in de openbaring resp. in het Bijbelse getuigenis daaromtrent zouden moeten hebben om dogmata te kunnen zijn.

(328) Doordat wij de openbaring als de wortel van de leer van de triniteit aanduiden tonen wij dus aan dat wij het Bijbelse getuigenis omtrent God in zijn openbaring en de leer van de triniteit weliswaar zeker niet verwisselen

²⁶Die mening was bijvoorbeeld Athanasius wel toegedaan. Hij zegt dat de Bijbel al de leer van der Arianen wil uitsluiten die inhoudt dat men buiten God een wezen kan verzinnen dat niet in de ware zin van het woord God is – *Oratio contra Arianos* III 8.

of identificeren, maar wel tussen die twee een echte en gemotiveerde *samenhang* menen te zien. Waarmee dan vanzelfsprekend is gezegd dat de leer van de triniteit ook voor onszelf, voor de dogmatiek van onze tijd – zo zeker als dat een heel andere tijd is dan die van Athanasius en Augustinus – beslist actuele en niet alleen historische relevantie heeft, d.w.z. dat de kritiek op en correctie van de kerkelijke verkondiging ook vandaag in de vorm van de ontwikkeling van de leer van de triniteit moet plaatsvinden, dat de tekst van de leer van de triniteit – natuurlijk ook die in onze *eigen* uitleg!, van uitleg afzien zou immers betekenen er helemaal van afzien²⁷ – voor ons tot het noodzakelijkerwijs te gebruiken commentaar voor de uitleg van de Bijbel en dus voor het gebruik van het dogmatische criterium wordt.

Maar laten we ter zake komen: dus de basis, de *wortel* van de leer van de triniteit, als die een dergelijke wortel heeft en dus terecht dogma is – en die heeft ze, ze is terecht dogma – ligt in de *openbaring*.

Vraag 25 van de *Heidelbergse Catechismus* luidt als volgt: Als er maar één goddelijk wezen is, waarom noem jij drie, de Vader, de Zoon en de Heilige Geest? Deze vraag is bijna letterlijk overgenomen uit de Catechismus van Genève van 1545, waar Calvijn zelf die op de volgende manier beantwoordde: '*Omdat het voor ons gepast is om in het ene wezen van God de Vader te zien ... vervolgens de Zoon ... tenslotte de Heilige Geest*' (K. Müller, *Bekennnisschriften der ref. Kirche* 1903, p 118, 3). Wat betekent dit: '*Omdat het voor ons gepast is*'? Duidelijker heeft Calvijn in de *Institutio* (I 13, 2) geantwoord: '*want hij verkondigt dat hij één is zo, dat hij ons voorhoudt hem als onderscheiden in drie personen op te vatten.*' En dienovereenkomstig formuleert de Heidelbergse zijn antwoord: '*Omdat God zich zo in zijn Woord heeft geopenbaard, dat de drie onderscheiden personen de enige waarachtige eeuwige God zijn. Dus daarom en in zoverre: 'is het gepast*'. Men zou hier kunnen tegenwerpen dat Calvijn en zijn opvolgers met dit beroep op de openbaring zeker alleen zouden hebben bedoeld dat van de drie-eenheid van God juist zo als van allerlei andere zaken in de Bijbel wordt getuigd. Maar dat juist de introductie *hiervan* op deze eigenaardige manier wordt gemotiveerd, dat zou op zichzelf toch al erg opvallend zijn. En we mogen nu aan de eerder aangehaalde woorden van Calvijn en anderen herinneren waaruit blijkt dat voor de oude protestanten de triniteit zeker niet een geloofsartikel naast andere was, maar het funderende antwoord op de vraag: Wie is de God op wie alle andere geloofsartikelen betrekking hebben? Als wij deze vraag met de leer van de openbaring als zodanig beantwoorden, dan doen wij daarmee technisch inderdaad iets wat men vierhonderd jaar geleden zo niet heeft gedaan. Wij verwijderen ons zakelijk zeker niet van de bedoelingen van die tijd, als wij erop wijzen dat de openbaring als zodanig – namelijk de openbaring waarvan de Bijbel getuigt – de basis van de leer van de triniteit is, resp. dat de leer van de triniteit de adequate interpretatie van deze openbaring als zodanig is.²⁸

²⁷Dit is een veelzeggende opmerking. Het was nooit Barths bedoeling om een conservatieve restaurator te zijn.

²⁸Barth wil dus niet betogen dat de leer van de triniteit de wellicht belangrijkste van alle *waarheden* van het christelijk geloof is, maar wel dat deze leer verwijst naar de Waarheid die de zich openbarende God zelf is.

Wij zeggen hiermee *niet*: de leer van de triniteit is slechts de interpretatie van de *openbaring* en niet ook een interpretatie van de in de (329) openbaring zich openbarende *God*. Dat zou hierom zinloos zijn, omdat immers juist de openbaring de zelfinterpretatie²⁹ van deze God is. Als we met zijn openbaring hebben te maken, dan hebben we met hemzelf en niet, zoals de modalisten van alle tijden dachten, met een van hemzelf onderscheiden entiteit te maken. En juist als antwoord op de vraag naar de in de openbaring zich openbarende *God* interesseren we ons voor de leer van de triniteit. Daarmee is gezegd: die is ook een bestanddeel, en wel het beslissende bestanddeel van de Godsleer³⁰ die hier nog niet besproken moet worden. Wij lopen op de bespreking van dit bestanddeel van de Godsleer hier vooruit en zullen later al het overige dat in dit verband ontwikkeld zal moeten worden juist op deze vooronderstelling, de drie-eenheid van God, opbouwen. Men kan in een dogmatiek van de christelijke kerk over het wezen en over de eigenschappen van God niet op de juiste manier spreken, als niet voorondersteld is: het is God Vader, Zoon en Heilige Geest over wie daar wordt gesproken. Maar dit feit: dat de leer van de triniteit de fundamentele vooronderstelling ook van de Godsleer als zodanig is, dat is weer geen belemmering om die niet ook en juist reeds als interpretatie van de openbaring als zodanig te verstaan. Niet als een uitputtende interpretatie: om een dergelijke interpretatie te geven kunnen we niet alleen over de God die zich openbaart, maar moeten we ook over de manier waarop, *hoe* hij zich, en over de mens *aan wie* hij zich openbaart spreken. Daarvoor moeten we verder vooruitlopen op het gebied van de zogenaamde speciale dogmata; het zijn bepaalde delen van de christologie en de pneumatologie waaraan we ons daarbij zullen moeten houden. Aan de *leer van de triniteit* ontleen wij echter inderdaad: *wie* de God is die zich openbaart, en daarom laten we die hier als interpretatie van de openbaring aan het woord komen. We zeggen hiermee dus niet: de openbaring is de basis van de triniteit, alsof God alleen in zijn openbaring en ter wille van zijn openbaring de drie-enige zou zijn. Wij zeggen echter inderdaad: de openbaring is de basis van de *leer* van de triniteit, de leer van de triniteit heeft geen andere basis dan deze. We komen niet langs een andere weg bij de openbaring uit dan juist langs de weg van een analyse van het openbaringsbegrip. En andersom: de openbaring moet, om juist geïnterpreteerd te worden, als basis van de leer van de triniteit worden geïnterpreteerd. Men kan de voor het openbaringsbegrip beslissende vraag naar de zich openbarende God niet los van het in de leer van de triniteit juist op deze vraag gegeven

²⁹Het ongebruikelijke woord 'zelfinterpretatie' lijkt aanvaardbaar als analogie van het intussen in de kerkelijke en theologische taal ingeburgerde woord 'zelfopenbaring' ('Selbstoffenbarung').

³⁰De godsleer als zodanig wordt in KD II, 1 ontwikkeld.

antwoord beantwoorden, maar juist de leer van de triniteit is het antwoord dat hier gegeven moet worden. Wij zeggen hiermee dus dat wij de leer van de triniteit als interpretatie van de openbaring of de openbaring als de basis van de leer van de triniteit aanduiden. Wij constateren dat van de openbaring zelf in de Heilige Schrift zo wordt getuigd dat ons op dit getuigenis betrokken verstaan van de openbaring resp. van de zich openbarende God juist de leer van de triniteit moet zijn.

(330) We bedoelen hiermee niet alleen die teksten, die men met een hoge waarschijnlijkheid al met het oog op hun terminologie als *expliciete* verwijzingen naar de terecht naderende en dus al in de openbaring resp. in het Bijbelse getuigenis ervan geconcipieerde leer van de triniteit mag of moet verstaan, dus niet alleen die teksten waarin duidelijk sprake is van een drieheid in de eenheid en van een eenheid in de drieheid van de zich openbarende God.³¹

In het Oude Testament mag als een dergelijke expliciete verwijzing misschien de tekst Jes. 61:1v worden vermeld waar in één adem sprake is van de Heer Jahweh en van een door deze Heer gezalfde *drager van de heilsboodschap*, op wie dan weer de *Geest van deze Heer* rust. In het Nieuwe Testament moeten we hier natuurlijk vooral aan het doopbevel in Matt. 28:19 denken, waarin, bij welke laag van de overlevering dit ook moge horen³², Vader, Zoon en Geest in ieder geval niet alleen uitdrukkelijk en onderscheiden en zelfs in de later klassiek geworden volgorde worden genoemd, maar ook worden samengevat in het begrip van de goddelijke 'naam', waarin (resp. tot in een door deze naam aangeduide goddelijke werkelijkheid) de 'volkeren' gedoopt moeten worden. Naast deze tekst mag Romeinen 1:1-4 worden geplaatst waar het evangelie wordt aangeduid naar de oorsprong ervan als het '*evangelie van God*', naar de inhoud ervan als handelend over de '*Zoon van God*', terwijl de '*Geest der heiliging*' wordt aangeduid als de factor waardoor deze '*Zoon van God*' in zijn opstanding als zodanig wordt 'afgegrensd' en in zoverre (voor degenen aan wie hij zich openbaart en die in hem geloven) als zodanig '*aangesteld*' is. Op het hoogtepunt van diezelfde brief verschijnt dan (11:36) het beroemde woord '*uit hem en door hem en tot hem zijn alle dingen*', waaraan men toch wel niet zoveel en zo zware exegetisch-systematische gewichten mag ophangen als Wobbermin (in het bijzonder *Systematische Theologie III* 1925, pp 392v) heeft gedaan, omdat die immers uiteindelijk niet zo zeer een uitspraak over God als veeleer een uitspraak over de wereld en haar relatie tot God inhoudt. Daarentegen is juist dit woord des te meer verhelderend voor de relaties waarin de goddelijke '*hij zelf*' als drie keer dezelfde, maar drie keer anders dezelfde kenbaar wordt. Niet toevallig zal ook wel de manier zijn waarop de begrippen '*God, Heer, Geest*' in 2 Thess. 2:13 opduiken en worden gebruikt. (Daarentegen is de nog in het tijdperk van de orthodoxie hooggeschatte tekst 1 Joh. 5:7v wel in zijn oorspronkelijke terminologie – Geest, water en bloed – een interessant getuigenis voor de eenheid en verscheidenheid van Christus en de Geest, in zijn later gedeeltelijk uitgebreide en beroemd geworden formulering evenwel – Vader, Zoon en Geest – voor het op het spoor komen van de nieuwtestamentische leer als zodanig niet bruikbaar.) Naast die vier teksten mogen dan worden geplaatst

³¹Aangezien Barth van mening is dat de hele Bijbel ons voor het *probleem* van de drie-eenheid plaatst, kunnen min of meer expliciete verwijzingen hiernaar in de Bijbel voor hem – anders dan voor de orthodoxie – slechts een betrekkelijke betekenis hebben.

³²Dit tussenzinnetje is typerend voor de manier waarop Barth met de resultaten van het kritische onderzoek omgaat: hij ontkent die niet, maar houdt ze het liefst voor theologisch irrelevant.

een rij van zulke teksten, waarin eveneens min of meer duidelijk in dezelfde bijzondere functies, maar nu in een veelvuldig bewogen volgorde, die drie worden genoemd. Wij vinden volgens 1 Petrus 1:2 de verkiezing van de gelovigen gegrond in de *'voorkennis van God de Vader'*, ten uitvoer gebracht in de *'heiliging van de Geest'*, en bedoeld voor de *'gehoorzaamheid en reiniging van het bloed van Jezus Christus'*. Wij horen in Openbaring 1:4 over de genade en vrede, die de zeven gemeentes worden toegewenst, dat die worden herleid *'tot degene die is en die was en die komen zal'* (men lette erop hoe hier het eerste en fundamentele begrip nog een keer paradoxaal in een betekenisvolle drieheid wordt onderverdeeld), *'en van de zeven geesten, die voor zijn troon zijn'* (de ene Geest moet hier kennelijk tegelijkertijd als dezelfde Geest van elk van deze zeven gemeentes apart aangeduid worden) – *'en van Jezus Christus'*, de trouwe Getuige enz.. Terwijl in deze twee teksten Christus, zij het belangrijk genoeg, op de derde plaats staat, schuift hij in twee andere teksten op naar de eerste plaats. Dat gebeurt in II Kor. 13:13 waar de zogenaamde apostolische zegen de genade aan Jezus Christus, de liefde aan God de Vader en de *'gemeenschap'* aan de Heilige Geest toeschrijft, (331) en Marcus 1:9v, waar de Heilige Geest als het beheersende subject van het doopverhaal op Jezus neerdaalt, waarna een stem uit de hemel zijn zoonschap van God bevestigt. (Vgl. hierbij Fr. Turrettini, *Instit. theol. elenct* I Loc. 3, qu 25,7: *'De een wordt gehoord, maar wordt noch gezien noch daalt hij neer, de andere wordt niet gehoord, maar daalt in een zichtbare gedaante neer; een derde daalt af en stijgt op uit de rivier nadat hij is gedoopt ten aanschouwen van allen*). Anderzijds ontbreekt het ook niet aan teksten waarin de Geest als het eerste en in het verband als het belangrijkste lid van de drieheid wordt genoemd: op de Heilige Geest volgen Judas 20-21 God en de *'Heer Jezus Christus'*, of er verschijnt 1 Kor 12:4v en Ef. 4:4v de klassieke volgorde Vader, Zoon en Geest nu juist andersom, waarbij toch juist deze laatste twee teksten weer bijzonder merkwaardig zijn door het de eenheid accentuerende *'hijzelf'* of *'één'*, waarmee die drie begrippen worden geïntroduceerd.

We zijn het erover eens geworden dat we niet mogen verwachten dat we constateren dat de leer van de triniteit in het Oude of Nieuwe Testament gewoonweg is uitgesproken. Men zal echter alleen al met het oog op de aanwezigheid van deze expliciete verwijzingen niet kunnen loochenen dat de problematiek die zich later in de leer van de triniteit heeft ontvouwd aan de Bijbel niet vreemd is, maar daarin op zijn minst geprefigureerd is. En deze expliciete verwijzing wordt nu pas hierdoor belangrijk, dat die is omgeven door een heel net van impliciete verwijzingen en vooral hierdoor, dat men het hele thema van de openbaring van God, zoals het in het Oude en Nieuwe Testament, gecentreerd in het Nieuwe Testament, is behandeld, helemaal niet kan aanstippen, laat staan in zijn greep kan krijgen, zonder juist op de prefiguratie van die problematiek te stuiten. Dat is wat we nu moeten aantonen.

God openbaart zich als de Heer, in deze stelling hebben we ons verstaan van de vorm en de inhoud van de Bijbelse openbaring samengevat. De vraag is nu deze: moet men deze stelling zonder de eenheid van de inhoud ervan aan te tasten in een drievoudige betekenis verstaan en, zonder de drievoudige betekenis ervan aan te tasten, als een eenheid in zijn inhoud? Als deze stelling, niet in de een of andere algemene betekenis, maar in relatie tot wat in de Bijbel openbaring wordt genoemd, dit verstaan vereist, dan heeft men ingezien wat op grond van de zo-even aangehaalde teksten alleen maar als zeer

waarschijnlijk kan worden vermoed, namelijk dat deze stelling inderdaad de 'wortel' van de leer van de triniteit is, dat de problematiek van de leer van de triniteit inderdaad in de openbaring, zoals de Bijbel ervan getuigt, is geprefigureerd. Hierbij zullen we nu echter niet meer volgens het schema subject, predicaat, object (degene die openbaart, openbaring, geopenbaard zijn) te werk gaan, dat ons immers alleen duidelijk moest maken dat en in hoeverre wij door de openbaring zelf naar het probleem van de drie-eenheid worden geleid. Of veeleer: wij ontknopen dit schema – het heeft en houdt zijn betekenis – nu op de manier die enerzijds beantwoordt aan de concrete gestalte van de Bijbelse openbaring en anderzijds aan de leer van de triniteit. De vraag naar degene die openbaart, naar openbaring en naar geopenbaard zijn beantwoordt aan de logisch-zakelijke ordening (332) zowel van de openbaring als van de leer van de triniteit. We zullen daarom later, als deze ontwikkeld zal moeten worden, op deze ordening terugkomen. In een andere ordening moeten we echter vragen, als we nu willen zien, hoe de Bijbelse openbaring en de leer van de triniteit onderling samenhangen, hoe laatstgenoemde uit eerstgenoemde kon voortkomen en is voortgekomen. Dit is een historische vraag, die als zodanig haar bijzondere gestalte heeft. Dit is echter hierdoor bepaald dat enerzijds de Bijbelse openbaring een bepaald historisch centrum en anderzijds de leer van de triniteit een bepaalde historische aanleiding in de Bijbelse openbaring heeft. Historisch gezien en gesproken hebben die drie in de Bijbel beantwoorde vragen naar degene die openbaart, naar de openbaring, naar het geopenbaard zijn niet hetzelfde belang, maar is veeleer het *tweede* van deze begrippen: het *handelen* van God in zijn openbaring – openbaring als antwoord op de vraag: Wat *doet* God? dus het predicaat van die stelling – het eigenlijke thema van het Bijbelse getuigenis. In het kader van dit thema worden dan die twee andere – zakelijk even belangrijke – vragen beantwoord. En zo is ook de leer van de triniteit historisch gezien, in haar ontstaan en vorming, niet in gelijke mate in Vader, Zoon en Heilige Geest geïnteresseerd geweest, maar ook hier was het thema in de eerste plaats de *tweede* persoon van de drie-eenheid, God de *Zoon*, de godheid van *Christus*.³³

Het gaat om het dogmahistorische inzicht dat Harnack³⁴ (*Lehrbuch der Dogmengeschichte* 1909 (4e druk) I, p 90) geformuleerd heeft in de stelling: 'De belijdenis omtrent de Vader, de Zoon en de Geest ... is de ontvouwing van het geloof dat Jezus de Christus is.' Zakelijk dienovereenkomstig O. Scheel (RGG, tweede druk, artikel 'Dreieinigkeit III): 'De geschiedenis van de

³³Binnen Barths uiteenzettingen over de drie zijswijzen van God zijn die over de Zoon dan ook het uitvoerigst.

³⁴In de tijd dat Barth in Berlijn studeerde (1906) was hij een enthousiaste leerling van Harnack (1851-1930), – zie E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, pp 50v; vgl. KD I, 1, p 22, waar hij na een uitvoerig citaat uit Harnack zegt, dat deze ook voor hem een hooggeschatte leermeester is geweest.

leer van de drie-eenheid is allereerst een geschiedenis van het begrip Logos in het christendom.' Het gaat hier om hetzelfde inzicht dat reeds Irenaeus³⁵, aanknopend bij de naam Christus onder beroep op Jes. 61:1 heeft ontwikkeld: 'In de naam van Christus wordt immers mee beluisterd de-gene die heeft gezalfd en hijzelf die is gezalfd, en de zalving waarin hij is gezalfd. En de Vader heeft gezalfd, de Zoon echter is gezalfd in de Geest, die de zalving is' (C. o. h. III 18,3).³⁶

In het kader van dit onderwerp, de vraag naar de godheid van Christus, zijn, al eisen ze logisch-zakelijk meteen een even zwaar gewicht op, vervolgens ook die twee andere vragen om te beginnen als noodzakelijk tegenwicht tegen de vraag naar de Zoon ter sprake gebracht: die naar de Vader en vervolgens die naar de Geest van de Vader en de Zoon.³⁷

Als dit zo noodzakelijk en juist was, zou men dus moeten zeggen dat we in II Kor. 13:13 met de volgorde: Christus, God, Geest met de meest zuivere vorm van het Bijbelse getuigenis te maken hebben. De historische ontwikkeling van de leer van de triniteit vanuit het getuigenis van de openbaring voltrok zich in ieder geval langs deze weg, en deze weg zullen wij nu moeten volgen.

1e. Openbaring betekent in de Bijbel de aan mensen ten deel vallende *zelfonthulling*³⁸ van de in zijn wezen voor de mens (333) ononthulbare God. Het aspect van de zelfonthulling in deze definitie mag men het – niet logisch-zakelijke maar historische centrum van het Bijbelse openbaringsbegrip noemen. Als de Bijbel over openbaring spreekt, dan doet die dat immers in de vorm van het verslag van een verhaal of van een serie verhalen. De inhoud van dit verhaal of van elk verhaal afzonderlijk van deze verhalen is nu juist die zelfonthulling van God. Doordat de Bijbel ons dit verslag geeft vernemen wij evenwel ook dat het de in zijn wezen voor de mens ononthulbare God is, die zich daar onthult, en dat deze zelfonthulling bepaalde mensen ten deel valt. Logisch-zakelijk wordt dit onmiddellijk even belangrijk als die vertelde zelfonthulling. Historisch vormt deze laatste het middelpunt. Wat betekent hier zelfonthulling? Omdat het de in zijn wezen voor de mens ononthulbare God is, die daar zichzelf onthult, betekent zelfonthulling: God doet wat mensen in geen enkele betekenis en op geen enkele manier zelf kunnen doen: Hij maakt zich als God voor hen aanwezig, bekend en betekenisvol. Hij gaat in het his-

³⁵Irenaeus, tweede helft tweede eeuw, geldt als de eerste Griekse kerkvader.

³⁶De titel van het werk van Irenaeus luidt hier *Contra omnes Haereses*. Barth gebruikt een oudere editie van Irenaeus. De nummering daarin wijkt af van de editie van Harvey en van die in de *Sources chrétiennes*; daar is de gebruikelijke titel: *Adversus Haereses*.

³⁷De bedoeling van deze lastige zin lijkt te zijn: logisch-zakelijk verdient de vraag naar de Vader en de Geest direct evenveel aandacht als die naar de Zoon, maar om historische redenen wordt de vraag naar de Zoon het eerst behandeld en is de vraag naar Vader en Geest slechts een noodzakelijk tegenwicht.

³⁸We vertalen met het in het Nederlands ongebruikelijke woord 'zelfonthulling', ook hier naar analogie van het in de taal van de theologen reeds lang ingeburgerde 'zelfopenbaring'.

torische leven van mensen op een plaats staan, en wel telkens op een heel bepaalde plaats en maakt zichzelf tot voorwerp van menselijk aanschouwen, menselijke ervaring, menselijk denken, menselijke taal. Hij maakt zichzelf tot een instantie en een factor, en wel tot een concrete instantie, tot een historische factor, tot een in de tijd en in bij de tijd horende relaties betekenisvol en effectief element van hun menselijke bestaan. Hij is er zelf, hij is er als God zo voor hen als ook heel andere dingen of personen er voor hen zijn – bijvoorbeeld zo als Ezau voor Jacob, als de berg Horeb of als de ark van het verbond voor het volk Israël, als Johannes voor Petrus, als Paulus er voor zijn gemeente was – natuurlijk in zijn bijzondere, met geen andere te verwisselen gedaante, maar reëel en concreet in een bepaalde gedaante, en wel zo dat de mensen die het aangaat zonder enige speculatie en beeldspraak kunnen zeggen: Immanuël, God met ons! Zo dat zij zonder enige fictie of enig zelfbedrog 'Gij' tegen hem kunnen zeggen, tot hem kunnen bidden. Dat wordt zelfonthulling genoemd, dat is het wat de mens zich niet zelf kan verschaffen, maar wat alleen God hem kan geven, maar wat hij hem ook geeft in zijn openbaring. Het is het begrip van de *gedaante* dat we als het beslissende naar voren moeten halen uit wat we hebben gezegd. Wie en wat de zich openbarende God verder ook moge zijn – dat is zeker dat hij volgens het getuigenis van de Bijbel een gedaante heeft, en dat juist dit feit dat hij een gedaante heeft zijn zelfonthulling is. Het is voor hem niet onmogelijk en het is hem niet te min om in zijn openbaring zijn eigen dubbelganger te zijn, dubbelganger, voor zover zijn zelfonthulling, zijn een gedaante hebben kennelijk geen vanzelfsprekendheid, maar een gebeurtenis, en wel een noch uit het willen en doen van de mensen noch uit het verdere wereldgebeuren te verklaren en af te leiden gebeurtenis is, voor zover (334) een stap van zijn kant voor dit gebeuren nodig is en voor zover deze stap kennelijk betekent: iets nieuws in God, een zich onderscheiden van God van zichzelf, een zijn van God in een zijswijze die niet ondergeschikt is aan zijn eerste, verborgen zijswijze, maar wel in een andere zijswijze, namelijk een zodanige zijswijze, waarin hij ook *voor ons* een zijnde kan zijn. Wie zich hier als God openbaart, *kan* zich openbaren: alleen al het feit van zijn openbaring zegt dit: het is aan hem *eigen* om zich van zichzelf te onderscheiden, d.w.z. in zichzelf en verborgen *God* te zijn en om nu tegelijkertijd heel anders, namelijk geopenbaard, dat wil nu zeggen in de gedaante van datgene wat hij niet zelf is, *nog eens God* te zijn.

Anders nog een keer God – dat blijkt in het Oude Testament om te beginnen hieruit dat tamelijk alle voor de Jahweh van Israël genoemde eigenschappen, zijn '*gerechtigheid*', waarmee hij over zijn verbond met Israël waakt, zijn *goedheid* en *trouw* ten opzichte van de zijnen, zijn '*heerlijkheid*' maar ook zijn *Woord* en zijn *Geest*, de *Wijsheid* van het latere Oude Testament, maar ook het antropomorfistisch – of laten we liever zeggen: helemaal niet antropomorfistisch – hem toegeschreven *aangezicht*, zijn *arm*, zijn *hand*, zijn *rechterhand*, telkens weer zo ter sprake worden gebracht alsof die niet alleen iets aan of in Jahweh zouden zijn, maar juist anders nog een keer

Jahweh zelf. Dit betekent openbaring: dat al deze menselijke, al te menselijke begrippen juist niet alleen maar dit, juist niet alleen maar *aanduidingen* en uitbeeldingen van de werkelijkheid van Jahweh, maar de werkelijkheid van *Jahweh zelf* zijn; dat Jahweh in deze begrippen en dus in de ruimte, in de geestelijke, maar ook in de lichamelijke ruimte van de waarachtig van hem verschillende mensen dat heeft wat wij zo-even *gedaante* noemden, dat daarin helemaal Jahweh er zelf is, subsisteert, voorwerp kan worden voor diegenen aan wie hij zich openbaart. Hypostasen, d.w.z. onderscheiden en tegelijk niet onderscheiden werkelijkheden van de ene God noemt de godsdienstwetenschap gewoonlijk de zo gebruikte begrippen, en waarom zouden wij ons die aanduiding niet laten welgevalen? De godsdienstwetenschap heeft die immers klaarblijkelijk op haar beurt aan de christelijke dogmageschiedenis ontleend. Nu is echter dit het geval dat boven de rij van hypostasen één op een betekenisvolle, ja als niet alles bedriegt, samenvattende manier uitsteekt als symbool van wat God 'nog een keer' in zijn zelfonthulling is: het begrip van de *naam* van God. Kennis, vrees, liefde, vertrouwen, hoop, lof, prediking, aanroeping, dat alles wordt telkens weer aan dit ogenschijnlijke 'bijcentrum' naast Jahweh en toch onmiskenbaar juist zo aan Jahweh zelf gerelateerd. Daarin, in deze naam denkt, spreekt of handelt de vrome, als hij voor Jahweh, in zijn dienst, onder zijn bescherming, onder zijn zegen staat. Voor deze *naam* van Jahweh, niet voor de op de Sinaï of volgens de latere opvatting in de hemel wonende wordt in Jeruzalem een huis, de tempel gebouwd. Omgekeerd is deze naam de instantie ter wille waarvan Jahweh vergeeft, genadig is, leidt, Israël niet verlaat; zijn naam woont inderdaad – Jahweh heeft het zo voor zich verkozen – te Jeruzalem. Maar ook de al genoemde engel van Jahweh staat in een heel nauwe relatie tot de naam van Jahweh: dat maakt hem volgens Exodus 23:21 tot engel van Jahweh en geeft hem als zodanig gezegd, dat 'mijn naam in hem is'. In de naam van Jahweh komt alles samen wat hij *in relatie* tot zijn volk resp. tot de vromen is, en van de naam van Jahweh gaat op de een of andere manier alles uit wat het volk of wat de vromen, als *ze* in *deze relatie* tot hem staan, van hem te verwachten hebben. Wat betekent dit alles? Iemand's naam is niet alleen voor het oudtestamentische, maar verregaand voor het antieke denken in het algemeen, misschien ook voor het zogenaamde primitieve (in werkelijkheid waarschijnlijk helemaal niet primitieve!) denken in het algemeen zeker niet iets wat de betrokkene van buitenaf (335) overkomt, iets toevalligs, onwezenlijks, juist niet slechts een *nomen* in de zin van de middeleeuwse debatten, maar juist hier (misschien in tegenstelling tot de zo-even genoemde 'eigenschappen' van God *alleen* hier) moet worden gezegd: de naam is een *wezen*, maar dan wel een wezen dat bij een ander wezen hoort, daarmee op een niet te verhelderen manier identiek, maar nu toch een eigen wezen, zodat de uitspraken over de naam en de benoemde van elkaar moeten worden onderscheiden, maar ook weer voor elkaar kunnen instaan: 'Waar de naam is, daar is de benoemde; wat de naam overkomt, dat overkomt ook degene van wie die is; waar de naam aan het werk is, daar is de drager ervan aan het werk (Hans Schmidt, RGG (tweede druk), art. Namensglaube I). Als het Oude Testament dit realistische denken met betrekking tot de naam van Jahweh gebruikt, dan betekent dit enerzijds: het onderscheidt tussen Jahweh die op de Sinaï of in de hemel, die in Kanaän, in Silo, en later in Jeruzalem woont, het onderscheidt tussen Jahweh in zijn verborgenheid en Jahweh in *zijn historische gedaante*, waarin hij – dat zegt immers het gegeven zijn van zijn naam – *in Israël bekend* is en aan *Israël handelt*. 'Gods naam is de uitdrukking voor zijn persoonlijke wezen, zoals het in zijn heiligdom, in zijn volk aanwezig is.' (O. Procksch in G. Kittels *Theologisches Wörterbuch zum N.T.*, 1932, art. 'heilig', p 90). Anderzijds betekent het echter ook: het Oude Testament denkt niet van twee goden of van vele goden te weten, maar het weet van de *ene* God: de verborgen Jahweh is immers zelf tegenwoordig in zijn naam en alle predicaten van zijn naam zijn die van de verborgen Jahweh zelf – het weet echter van *deze* ene God een keer en dan nog een keer heel anders. En juist hierop dat het zo, dus nog 'een keer heel anders' van hem weet komt voor Israël resp. voor de vromen alles aan. Want deze Jahweh, 'die nog een keer heel anders' is, de naam van Jahweh is de gedaante waarin Jahweh tot Israël komt, aan Israël handelt, voor Israël geopenbaard is. Daarom is de beslissende handeling van de *openbaring*, waardoor Israël als Israël wordt verkozen, tot volk

van deze God wordt, juist de openbaring van de *naam* van God. Dat deze openbaring van de naam (Exod. 3:13v) feitelijk, inhoudelijk een weigering van de naam is – 'Ik ben die ik ben' zou moeilijk iets anders kunnen betekenen dan juist: Ik ben degene wiens naam niemand nazegt' –: dat is betekenisvol genoeg: de geopenbaarde naam zelf moet volgens de formulering ervan aan de verborgenheid ook en juist van de geopenbaarde God herinneren. Maar juist onder deze *naam*, die zelf en als zodanig zijn geheim uitspreekt, *openbaart* God zich aan zijn volk. Dat wil nu zeggen: Hij begint, zoals Exodus 3 leerrijk aantoont, met Israël te handelen door de tot Mozes komende aankondiging van de uitredding uit Egypte. Men zal vanuit dit perspectief gezien aan het begrip van de naam van God het op een heel ander vlak thuishorende begrip van het *verbond* moeten toevoegen om het geheel te overzien van wat in het Oude Testament de gedaante van God en in zoverre zijn zijn in zijn zelfonthulling betekent. In het verbond met dit volk – 'Ik wil hun God en zij zullen mijn volk zijn' – verwezenlijkt zich de naam van God: binnen het verbond met zijn goddelijke belofte en opeising, met zijn in de wet vastgelegde oorkonde gebeurt immers alles wat door de naam van Jahweh gebeurt. In de taal van onze historici uitgedrukt: 'De verbondsdeed is de vorm waarin zich het Israëlitische bewustzijn van de in de geschiedenis ontstane verbintenis met deze God en tegelijk van het feit dat deze verbintenis door God is gewild kleedt' (J. Hempel, RGG (tweede druk), art. Bund II A). Kennis van de naam van God en in zoverre kennis van Jahweh zelf hebben, en dus aan zijn openbaring deelnemen, betekent nu eenmaal bondgenoot van het door hem gestichte verbond zijn. Jahweh is zo en daarin 'anders nog een keer' God, dat hij een volk verkiest, tot zijn volk maakt en als zijn volk regeert.

En nu kan men betrekkelijk gemakkelijk het principiële overzien waarom het in het Nieuwe Testament gaat. 'Anders nog een keer' God, daarom gaat het kennelijk, alleen onevenredig veel directer, ondubbelzinniger, gemakkelijker te begrijpen, ook hier. Zoveel directer dat ook de 'hypostasen' van het Oude Testament daarnaast bleek, om met het beroemde beeld van de Brief aan de Hebreëen te spreken, alleen 'schaduw' schijnen te zijn, zoveel (336) directer dat men die oudtestamentische gegevens, in het bijzonder de merkwaardige plaats en betekenis van de 'naam' van Jahweh *heel* onbevangen en tegelijkertijd *heel* zinvol, zoals de kerk het tegenover het jodendom altijd heeft verdedigd, volstrekt alleen vanuit dit perspectief, als 'voorspelling' van de hier gegeven 'vervulling' kan opvatten. Precies op die plaats – niet die van Jahweh op de Sinaï of in de hemel, maar wel van de op het einde in *Jeruzalem* in een stenen huis reëel wonende naam van de Heer – komt nu de existentie van de mens Jezus van Nazareth. 'Mijn Heer en mijn God' wordt hij op een van de hoogtepunten van de nieuwtestamentische boodschap (Joh. 20:28) genoemd. De verre, maar voortdurend ook nabije en actuele achtergrond is ook hier de God die geen historische gedaante heeft, de 'Vader in de hemel'. Maar juist hem noemt de Jezus van het Nieuwe Testament niet alleen de Vader, die hem heeft gezonden, maar met nadruk *zijn* Vader, de Vader naast wie hij zichzelf mag plaatsen, nee, zich weet geplaatst, doordat hij als mens onder de mensen existeert, doordat hij zijn wil doet, d.w.z. doordat hij hem openbaart, de Vader, van wie hem wel deze zijn gestalte als mens resp. de mogelijkheid om in deze gedaante God te zijn, maar niets wezenlijks scheidt. Hoe onmisbaar belangrijk deze achtergrond ook is, zo min die ook maar een ogenblik weg kan worden gedacht, het beeld zelf dat het nieuwtestamentische getuigenis voor ons neerzet is het beeld van de zelfonthulling van deze Vader, waarin hij niet de Vader, maar nu juist de *Zoon* is, de historische gedaante van deze mens op zijn weg van Bethlehem naar Golgotha, de 'naam' van *Jezus*. Nogmaals: de concreetheid en realiteit van de zelfonthulling van God voor de mens en daarmee van de zelfonderscheiding, die het raadsel van de deze zelfonthulling mogelijk maakt en in God zelf plaatsvindt, is hier tegenover het Oude Testament niet alleen kwantitatief toegenomen. Is wellicht niet alle alleen speculatieve, alleen figuurlijke, alleen visionaire opvatting van het reële 'een voorwerp worden' van God in zijn openbaring toch pas hier de pas afgesneden? Is niet de vraag van het *geloof* in de openbaring, de vraag van de *beaming* van het 'God met ons' toch pas hier zo gesteld dat die om een beslissing roept, hier waar in de plaats van de onzichtbare, om te

beginnen toch alleen in de ruimte van de menselijke voorstelling werkelijke gedaante van de openbaarde God de unieke, contingente, somatische, menselijke existentie van Jezus is gekomen? Is niet in de verwerping van Jezus door de joden schokkend duidelijk geworden dat het mogelijk was om de God van het Oude Testament ogenschijnlijk in diepste eerbied en een overijverig geloof te beamen en in werkelijkheid toch te verloochenen, voor zover juist zijn gedaante, nu heel concreet geworden, voor deze vromen tot een ergernis werd? Of wat anders kan Israël Jezus verwijten dan de goddelijke zelfonthulling, die Israël nu niet voor de eerste keer, maar nu pas heel dubbelzinnig onder ogen komt, Israël om zo te zeggen te lijf gaat? Doordat Israël denkt de in een stenen huis te Jeruzalem wonende naam van God tegen Jezus als tegen een godslasteraar te moeten verdedigen verloochent het juist deze naam, distantieert het zich daarvan en daarmee van zijn eigen Heilige Schrift die een en al een getuigenis is juist van deze naam als van Gods reële aanwezigheid en handelen in de ruimte van de mens. Met deze tegenwoordigheid en dit handelen van God wil Israël niets te maken hebben. Waarom begint het nieuwtestamentische gebed des Heren zo oudtestamentisch: Uw naam worde geheiligd!? 'Hoe zou het anders moeten beginnen?' zou men haast willen antwoorden. Juist daarom gaat het immers bij Jezus. Niet om iets nieuws, maar om het oeroude en eerste, om de God die 'anders nog een keer' God en als God gekend wil zijn: als de God van Abraham, Izaäk en Jacob, de God die in zijn eigen naam geopenbaard en geheiligd wil zijn. En daarom moet het gebed des Heren doorgaan in de explicatie van deze eerste bede: Uw koninkrijk come! Uw wil geschiede, gelijk in de hemel, zo (n.b.!) ook op aarde! Dit '*ook op aarde*' was de zelfonthulling, de gedaante van God, waarvan voor Israël op iedere bladzijde in zijn Heilige Schrift werd getuigd, en die Israël nu, toen die vervuld voor Israël stond, nog een keer ontkende, precies zoals zijn vaderen in de woestijn tegen Mozes gemord hadden en later de profeten gestenigd hadden, niet vanuit een 'irreligie', maar juist in het protest van de meest fijnzinnige en zwaarwegende (337) religie tegen de openbaring, die ook en juist de vrome mens niet aan zichzelf overlaat, maar hem *reëel* met God confronteert.³⁹ Daarom eindigt de openbaring in Jezus met de kruisiging van Jezus door deze vroomsten van hun tijd, die het *Immanuël!* dagelijks op hun lippen en in hun harten hadden en juist dit *Immanuël!* in zijn onvoorwaardelijk geworden realiseren niet wilden. Maar juist omdat dit Immanuël nu, in Jezus, onvoorwaardelijk was gerealiseerd moest de kruisiging van Jezus iets anders betekenen dan de steniging ook van de grootste profet, namelijk: het einde van de geschiedenis van Israël als het bijzondere volk van de openbaring, de afbraak van het stenen huis als de woonplaats van de naam des Heren, de vrije uitgang – niet van een nieuw, maar van het ene oude evangelie nu tot de joden en heidenen. Doordat het Woord vlees werd: '*het voleindigende Woord*', voleindigd aan het licht brengend wat de openbaring in het Oude Testament altijd nog maar als verwijzing aan het licht bracht, moest het ook '*het afbrekende Woord*' worden, opheffing van deze openbaring en het schriftelijke getuigenis ervan – niet weerlegging, niet afschaffing, niet vernietiging, maar verheffing in zichzelf, zoals juist de ochtendschemering opgaat in de heiligheid van de opkomende zon zelf (Rom. 9:28): Christus het '*einde*' van de wet (Rom. 10:4). Wij staan voor het thema van de grote strijd die vooral Paulus bij het ontstaan van de kerk heeft gestreden. Het was geen strijd *tegen*, maar zoals de strijd van Jezus Christus zelf, van wie die strijd immers alleen maar wilde getuigen, de grote strijd *voor* het Oude Testament, d.w.z. voor het ene, nu in de tijd bezegelde, eeuwige verbond van God met de mensen, voor de erkenning van de volmaakte zelfonthulling van God.⁴⁰

³⁹Dit zal hij breed uiteenzetten in zijn beschouwingen over de opheffing van de religie door Gods openbaring, – KD I, 2, pp 305vv.

⁴⁰Barth sluit hier in zijn formuleringen aan bij de vroegchristelijke visie dat Israël door zijn verkeerde verstaan van het Oude Testament en verwerping van Jezus als de Messias zijn bijzondere positie als volk van God heeft verloren, – zie bijv. de representatieve polemiek tegen de joden bij Athanasius in *Contra Gentes* 33-40. (Wat Athanasius daar zegt

Dat God dit *kan*, wat de Bijbel hem in de verhalen over het gebeuren van de patriarchen via Mozes en de profeten naar Golgotha en de Paas- en Pinksterdag toeschrijft: dat God zich aan de mensen kan openbaren in de strikt reële zin, zoals dat tenslotte in de openbaring in Jezus zichtbaar wordt, dat wil nu zeggen: dat God zo aan zichzelf ongelijk kan worden dat hij op die manier God is dat hij niet aan zijn heimelijke eeuwigheid en eeuwige heerlijkheid is gebonden, maar ook een gedaante in de tijd kan aannemen en werkelijk aanneemt – dit kunnen en willen en werkelijke doen van God mogen wij nu als een eerste bevestiging opvatten van onze stelling: God openbaart zich als de *Heer*. Ten opzichte van het praten over andere openbaringen behalve die waarvan de Bijbel getuigt zou vooral deze vraag gesteld moeten worden: of het daar inderdaad om een dergelijk een echte gedaante aannemen door de godheid tegenover de mensen gaat, en misschien toch niet slechts om zulke verschijningen waarvan de identiteit met de godheid helemaal niet serieus wordt geponeerd, maar slechts een zeker deelhebben aan die godheid. En er zou in de tweede plaats gevraagd moeten worden: of soms de heerschappij, die misschien ook daar aan de godheid wordt toegeschreven, ook daar in zulk een vrijheid van God in zichzelf, d.w.z. in de vrijheid om aan zichzelf ongelijk te zijn, wordt gezien. Waar deze twee vragen niet beaamd moeten worden of in de mate waarin ze niet met zekerheid beaamd moeten worden, zou men bij de rangschikking van de Bijbelse openbaring in de rij van andere openbaringen op zijn minst erg behoedzaam te werk moeten gaan. Maar hoe dit ook moge zijn:⁴¹ de heerschappij die in de Bijbelse openbaring zichtbaar wordt bestaat juist in de vrijheid van God om zich van zichzelf te onderscheiden, aan zichzelf

is *geen* uiting van antisemitisme, maar een voorbeeld van de absolutistische manier waarop men in de Oudheid met elkaar over waar en onwaar discussieerde.) Barths uiteenzettingen zijn niet alleen niet tegen het Oude Testament en het toenmalige jodendom, maar evenmin tegen de joden van de moderne tijd gericht – al wekken die hier en elders in de KD wel eens die indruk. Barth heeft zich over Israël wel in erg onvoorzichtige bewoordingen geuit, die zeker in de nazi-tijd konden worden misverstaan of zelfs misbruikt. Israël vertegenwoordigt in zijn visie onze oude mens, die we nog steeds zijn. (Zie daarvoor nu de vertaling met aantekeningen van par. 34 van de KD door W.H. ten Boom, *Karl Barth. De verkiezing van de gemeente*, Zoetermeer 2016). Daarom zijn Barths woorden in wezen – soms onvoorzichtig geuite – zelfkritiek. De discussie over Barths visie op religie als uiting van ongelof zou dan ook niet moeten gaan over de vraag of hij zich onverdraagzaam opstelt tegenover andere godsdiensten, maar of een kerk wel kan leven bij zijn onbarmhartige zelfkritiek. (De bekende Britse acteur Alec Guinness heeft eens opgemerkt: 'You can criticize yourself out of existence.')

⁴¹Barth gaat dus niet na of dit ergens inderdaad gezegd kunnen worden. Op dezelfde manier zal hij in de zo-even genoemde passage in KD I, 2, pp 305vv te werk gaan. Daar grenst hij het christelijk geloof af tegen de religies zonder enige criteria van godsdienstwetenschappelijke of godsdienstwijzgerige aard te gebruiken.

ongelijk (338) te worden, en toch dezelfde te blijven, ja, nog meer: juist hierin de ene aan zichzelf gelijk blijvende God te zijn, juist hierin als de ene enige God te bestaan dat hij zich zo, zo onbegrijpelijk diep van zichzelf onderscheidt dat hij niet alleen God de Vader, maar ook – dat is in deze richting de samenvattende bedoeling van het hele Bijbelse getuigenis – God de Zoon is. Dat hij zich als de *Zoon* openbaart, dat is in eerste instantie bedoeld, als wij zeggen dat hij zich als de *Heer* openbaart. Juist dit zoonschap is Gods heerschappij in zijn openbaring.

2e. Openbaring betekent in de Bijbel de aan mensen ten deel vallende zelfonthulling van de *in zijn wezen voor de mens ononthulbare God*. We komen door op dit gegeven de nadruk te leggen terug op het subject van de openbaring. De openbaring waarvan de Bijbel getuigt is de openbaring van de in zijn wezen voor de mensen ononthulbare God. Er zijn andere dingen, er zijn ook andere goden, die voor de mens weliswaar ook ononthulbaar zijn, d.w.z. waarvan hij feitelijk ook geen ondervinding en geen begrip heeft, waarvan hij echter zeer wel ondervinding en begrip zou kunnen hebben, waarvan de ononthulbaarheid alleen een feit is, dat door het een of andere andere feit eens opgeheven zou kunnen worden, omdat die niet haar basis in het wezen van de zaak of van de desbetreffende god vindt. Ononthulbaarheid, verborgenheid hoort echter bij het wezen van degene die in de Bijbel God wordt genoemd. Deze God is als Schepper van de wereld verschillend, dat wil echter zeggen: Hij behoort als degene die hij is niet tot het gebied van wat de mens als scep-sel direct kan leren kennen. Hij kan voor de mens echter ook niet indirect, in de geschapen wereld, onthulbaar zijn, omdat hij de Heilige is, voor het zien, ook maar indirecte zien van wie andere ogen nodig zouden zijn dan onze door de zonde verdorven ogen. En deze God zegt tenslotte juist door zijn genade, d.w.z. door zijn zelfonthulling tegen iedereen, aan wie die ten deel valt, dat hij vanuit zichzelf niet zou kunnen wat daar voor en aan hem wordt gedaan. Zo ligt het in het *wezen* van deze God dat hij voor de mens ononthulbaar is. Wel te verstaan: juist in zijn *geopenbaarde wezen* ononthulbaar. Juist de '*geopenbaarde God*' is de '*de verborgen God*', de God naar wie er geen weg en geen brug is, over wie wij geen woord zouden kunnen en zouden moeten kunnen spreken, als hij ons niet als de '*geopenbaarde God*' vanuit zichzelf zou ontmoeten. Pas als men dit als de bedoeling van de Bijbel heeft begrepen, overziet men de draagwijdte van de Bijbelse uitspraak dat God zich openbaart, d.w.z. dat hij voor ons bestwil een gedaante heeft aangenomen. Men mag geen jota schrappen van onze zo-even gegeven interpretatie van de openbaring, dat die hierin bestaat dat God een gedaante heeft aangenomen. Als men dat loochent, dan loochent men de openbaring zelf. Maar dat het de in zijn wezen voor de mensen ononthulbare (339) God is, die zich daar openbaart, dat heeft nu toch

zijn heel bepaalde betekenis voor het verstaan van zijn zelfonthulling. Het moet namelijk betekenen, dat God ook in de gedaante, die hij aanneemt doordat hij zich openbaart, *vrij* is om zich te openbaren of zich niet te openbaren. Met andere woorden: we kunnen zijn zelfonthulling in ieder apart geval slechts als zijn *daad* verstaan, waarin hij zich aan een mens, die niet in staat is hem te onthullen, zelf onthult. Dat wil zeggen: zich in een bepaalde *gedaante* toont, maar: zich *zelf* onthult. *Openbaring* betekent altijd *openbaren*, ook in de gedaante, ook in de middelen van de openbaring. De gedaante als zodanig, het middel komt niet in de plaats van God. *Niet de gedaante* openbaart, spreekt, troost, bewerkt, helpt, *maar God in de gedaante*. Er ontstaat dus, doordat God een gedaante aanneemt, geen medium, niet een derde entiteit tussen God en mens, geen van God onderscheiden werkelijkheid, die nu als zodanig subject van de openbaring zou zijn. Dat zou immers betekenen dat God nu voor de mens toch onthulbaar zou zijn, dat God zelf voor zijn openbaring niet meer nodig zou zijn, of veeleer: dat God in de handen van de mens zou zijn gegeven, die, doordat hem Gods gedaante is gegeven, nu min of meer over God zou kunnen beschikken zoals over andere werkelijkheden. Dat God een gedaante aanneemt dat betekent dat hij, zoals over de mensen, ook over die gedaante waarin hij de mens ontmoet beschikt. Gods aanwezigheid is altijd Gods *beslissing om aanwezig te zijn*. Goddelijk woord is goddelijk spreken. Goddelijke gave is goddelijk geven. Gods zelfonthulling blijft een daad van soevereine goddelijke vrijheid. Die kan hier voor de een dat zijn wat het woord zegt en daar voor de ander pas echt verhulling van God zijn. Die kan voor dezelfde mens vandaag het eerste en morgen het tweede zijn. God kan daarin niet door de mens worden gevat, niet in beslag worden genomen, niet in dienst worden genomen. Daarmee rekening houden betekent met Gods vrije goedheid rekening houden, niet met een krediet dat eens en voor altijd is toegekend, niet met een axioma waarop men zich eens en voor altijd kan terugtrekken, niet met een ondervinding die men eens en voor altijd heeft ondergaan. Als dat wel zo zou zijn, dan zou het immers niet de voor de mens in zijn wezen ononthulbare God, om wiens zelfonthulling het gaat, dan zou het veeleer om een van die geheimenissen gaan, die zich voor ons op een dag ontsluiert om vervolgens geen geheimenissen meer te zijn. Het is aan de geheimenissen van de wereld eigen dat ze eenmaal kunnen ophouden geheimenissen te zijn. God is altijd weer een geheimenis. Openbaring is altijd weer openbaring in de volle zin van het woord, of ze is niet openbaring, in ieder geval niet dat wat in de Bijbel zo wordt genoemd.

We hebben reeds op het merkwaardige feit gewezen dat de grote openbaring van de naam in Exod. 3 volgens het meest waarschijnlijke verstaan van de tekst juist een weigering van de naam is. 'Waarom vraag je me naar mijn naam, die (340) toch wonderbaarlijk, is?' antwoordt de engel van Jahweh ook aan Manoach, Richteren 13:18 (vgl. Gen. 32:30). Een uitleveren van

God aan de mens, zoals het weten omtrent zijn naam zou betekenen, moet juist in de openbaring niet plaatsvinden, maar de openbaring zelf moet als openbaring van de vrije goedheid van God worden verstaan en *blijvend* worden verstaan. Op deze terughoudendheid, dit verborgen blijven van Jahweh juist in zijn openbaring wijst immers ook in Exod. 3 dat dringende: 'Kom niet dichterbij, doe de schoenen van je voeten, want de plaats waarop je staat is heilig land!' Zoals immers in het algemeen in het Oude Testament het begrip *heiligheid* niets met speculatie over de transcendente God te maken heeft, maar streng bij zijn immanentie, d.w.z. bij zijn openbaring, bij zijn *naam* hoort. Heilig is in het Oude Testament alles wat samenhangt met wat wij de gedaante van God in zijn openbaring noemen. Dat eist in dit verband en ter wille daarvan een ander gedrag van de mens dan het profane, op het terrein en in de omgeving waarvan het als gedaante van God zichtbaar en hoorbaar is, een onderscheidend, terughoudend, gewoonweg eerbiedig gedrag, een gedrag waarin de mens alle eigenmachtigheid, al het stuntelige toetasten – men denke bijvoorbeeld aan de nare ervaringen die men met de 'ark des verbonds' kon opdoen! – moet afleggen. Alles wat het Oude Testament over Gods zelfonthulling zegt staat *eo ipso* ook onder het ogenschijnlijk juist tegengestelde teken: 'Ben ik slechts een God die nabij is, spreekt de Heer, en niet ook een God vanuit de verte?' (Jer. 23:23). De 'engel des verbonds' wordt in Mal. 3:1 uitdrukkelijk zelf 'Heer' genoemd, wat toch geen belemmering is dat hij tegelijkertijd door God *gezonden* moet worden. Heilig is volgens Jes. 6 de geopenbaarde God, de zoom van wiens mantel slechts de tempel vult, terwijl hijzelf op een hoge en verheven stoel gezeten is, voor de profeet en het gehele volk onbegrijpelijk, juist doordat hij zich in zijn openbaring tot hen wendt. Heilig is God en heilig is wat samenhangt met God, omdat en in zoverre God, doordat hij zich ontsluit en meedeelt, ook de grens trekt en versterkt, die de mens van hem scheidt en die de mens daarom niet moet overschrijden. Heiligheid is de afzondering waarin God God is en als God zijn eigen weg gaat, ook en juist doordat hij 'God met ons' is. Heiligheid is het voorbehoud van zijn genadige of niet genadige beslissing, waarmee men tegenover hem altijd rekening moet houden, en ter wille waarvan hij steeds opnieuw en altijd met dezelfde deemoed moet worden gezocht. Heilig heeft ongetwijfeld ook de betekenis van 'griezelig': God komt wel tot de mensen, maar niet om bij hen thuis te zijn.⁴² Deze God gaat, zoals bijzonder fraai de motivering van de sabbat zegt, niet op in zijn doen; hij kan niet alleen werken, hij kan ook *rusten* van al zijn werken; doordat hij de ruimte van ons bestaan binnenkomt, bewoont en handhaaft hij ook zijn hem en alleen hem eigen ruimte. Het gaat er tegenover deze God, zoals men zowel uit de houding van de profeten als in het bijzonder van de psalmisten kan opmaken, altijd opnieuw om helemaal *alles*, en de geschiedenis van zijn daden is een geschiedenis van een telkens hernieuwd *begin*. Wel is er en moet er zijn een traditie van de openbaring, een institutionele cultus, maar daar staat dan in de meest scherpe dialectiek het profetisme tegenover, altijd gereed en gewapend om alles wat zichzelf soms gerust zou willen stellen pas goed en opnieuw te verontrusten, alles wat zich menselijk al te menselijk zou willen verklaren opnieuw voor het geheim van Jahweh te plaatsen. Vanzelfsprekend is juist vanuit dit perspectief de scherpte van het *beeldenverbod* als verwerping niet zo zeer van de zinnelijkheid als veeleer van de vrome opdringerigheid en zelfverzekerdheid van de religie van Kanaän. Men kan er niet genoeg op letten dat *deze* verborgenheid van God in het Oude Testament nergens tot een aangelegenheid van een esoterische metafysica wordt, dat die veeleer altijd in zeer hoge mate praktisch wordt en blijft, juist omdat die nu eenmaal alleen de verborgenheid van de geopenbaarde, van de handelende God is. Maar juist dat deze God alleen als handelende, helemaal niet en nergens (of juist alleen maar '*op een goddeloze manier*') als opgegaan in en gebonden aan een medium gezien en gehoord kan worden, juist daarvoor staat zijn verborgenheid, zijn onbegrijpelijkheid borg.

⁴²In het Nederlands kan de woordspeling 'unheimlich' (griezelig) en 'daheim' (thuis) niet worden weergegeven. (Het door Nederlanders graag gebruikte woord 'unheimisch' is geen Duits!)

(341) Deze verhouding verandert ook in het Nieuwe Testament niet. In tegendeel, ook daar wordt nu op een toegespitste manier waar: dat God zich verbergt doordat hij zich openbaart. Dat hij ook en juist doordat hij een gedaante aanneemt, *vrij* blijft om in deze gedaante zich te openbaren of ook niet. Die gedaante is hier de '*mensheid van Christus*'. En daar stuiten wij op een van de moeilijkste problemen van de christologie, waarmee we ons meer dan één keer zullen moeten bezighouden: Kan de vleeswording van het Woord volgens de opvatting van de Bijbelse getuigen dit betekenen dat de existentie van de mens Jezus van Nazareth, om zo te zeggen, op zichzelf in haar eigen kracht en continuïteit openbarend Woord van God zou zijn geweest? Is de '*mensheid van Christus*' als zodanig de openbaring? Betekent het Gods Zoon zijn van Jezus Christus dit dat Gods openbaren nu, om zo te zeggen, op het bestaan van de mens Jezus van Nazareth overgegaan zou zijn, dit dus met het openbaren identiek zou zijn geworden? We kunnen daarover op deze plek alleen het volgende constateren: waar men het werkelijk zo heeft opgevat, daar bleek nog altijd min of meer duidelijk dat, wat, zoals we hoorden, het Oude Testament met zijn begrip van de heiligheid van de openbare God juist wilde afwijzen: de mogelijkheid om God nu toch door de mens te laten onthullen, aan de mens toe te staan zich met God op een gemeenschappelijk platform te begeven, hem daar te begrijpen en zo zijn heer te worden. De 'schoonste Heer Jezus' van de mystiek, de 'Heiland' van het piëtisme, Jezus de Wijsheidsleraar en de Mensenvriend in de Verlichting, Jezus het Symbool van verhoogde menselijkheid bij Schleiermacher, Jezus als belichaming van de Idee van de religie bij Hegel en de zijnen, Jezus als de religieuze Persoonlijkheid naar het beeld van Carlyle in de theologie van het einde van de negentiende eeuw – dit alles ziet op zijn minst op een heel bedenkelijke manier uit naar een in de zin van het Oude Testament ontheiligend, profanerend toetasten, waarbij men, om zo te zeggen, het eens kon worden over de aanwezigheid van God in Christus, zich daarvan meester meende te kunnen maken met behulp van willekeurige uit de humaniteit afkomstige concepties. We kunnen alleen al uit het feit dat dergelijke pogingen tot secularisatie in het Nieuwe Testament *niet* worden gedaan opmaken dat daarin ook de '*mensheid van Christus*' onder het voorbehoud van de heiligheid van God staat. Dat wil zeggen dat de kracht en de continuïteit waarin de mens Jezus van Nazareth volgens het getuigenis van de evangelisten en apostelen inderdaad het geopenbaarde Woord was, ook hier in de kracht en de continuïteit van het goddelijke handelen in deze gedaante en niet in de continuïteit van deze gedaante als zodanig bestond. Feitelijk werd immers ook Jezus zeker niet voor allen, die hem ontmoetten, maar voor slechts weinigen tot openbaring. Maar ook deze weinigen konden hem verloochenen en verlaten, en een onder hen kon de verrader zijn. Aan zijn bestaan als zodanig wordt kennelijk niet als zodanig en direct openbaring toegeschreven. Dit zijn van hem als zodanig wordt immers ook overgegeven aan de dood, en zo, vanuit de dood, dus vanuit zijn grens, omdat de Gekruisigde is opgestaan, wordt hij als Zoon van God openbaar: waarbij echter de opstanding niet als een aan de '*mensheid van Christus*' eigen, maar als een haar overkomende werking, als een opgewekt *worden* uit de doden door *God* (Gal. 1:1; Rom. 6:4; Efez. 1:20 uitdrukkelijk: door *God de Vader*) wordt beschreven. Om in de taal van de latere tijd te spreken: de godheid is aan de mensheid van Christus niet zo immanent, dat die niet ook transcendent zou blijven, niet zo dat de immanentie zou ophouden een gebeurtenis helemaal in de zin van het Oude Testament: telkens weer een nieuwe, vanuit door God bepaalde gebeurtenissen werkelijk wordende immanentie te zijn. Men mag in de samenfattende formule van Paulus in 2 Kor. 5:19: '*God was in Christus met zichzelf verzoenend*' de nadruk niet zo op het '*was*' leggen dat men de binding ervan aan het werkwoord '*verzoenen*' over het hoofd ziet. Dit verzoenende handelen van God is het *zijn*, maar juist dit verzoenende *handelen* van God is het *zijn* van God in Christus. De Zoon 'verheerlijkt' de Vader, ja, maar niet zonder dat de Vader hem, de Zoon verheerlijkt (Joh. 17:1). Niet de een of andere Zoon voert hier immers het woord, maar de Zoon van *deze* Vader, die ook als Vader van *deze* Zoon

de Vader in de *hemel* blijft, de Vader, die de Zoon *zendt*, om deze johanneïsche aanduiding van het goddelijke handelen hier op het einde te plaatsen.⁴³

(342) En nu zeggen we weer: dat de God van de Bijbelse openbaring ook dit *kan*, wat nu ook in dit opzicht door de Bijbelse getuigen aan hem wordt toegeschreven: dat zijn openbaring niet in het minst een verliezen van zijn geheim betekent, dat hij wel een gedaante aanneemt, maar zonder dat enige gedaante hem zou kunnen omvatten, dat hij, doordat hij zichzelf schenkt, vrij blijft om zichzelf opnieuw te schenken of te onttrekken, zodat altijd zijn nieuwe zichzelf schenken de enige hoop van de mens blijft, dat zijn 'nog een keer heel anders' hem niet werkelijk belet om helemaal aan zichzelf gelijk te blijven – dat dit zo is, daarin horen we nu voor de tweede keer, kennelijk op een heel verschillende manier ten opzichte van de eerste keer de bevestiging: God openbaart zich als de *Heer*. Weer zou men hier terloops moeten vragen: of daar waar men ook elders van openbaring meent te kunnen spreken, werkelijk ook dit: het blijvende geheim van de zich openbarende godheid bij het begrip van de openbaring hoort, en of de heerschappij die aan de 'god' ook daar wordt toegeschreven ook daar wel in een dergelijke vrijheid van de god tegenover zijn eigen uitingen bestaat – of dat daar openbaring niet in een 'de wereld worden' van de god en dus een greep naar de macht van de mens bestaat, en ten gevolge daarvan de 'god' juist niet vrij blijft, maar in het gunstigste geval tot een partner, in het ergste geval tot een werktuig van de vrome mens moet worden. Men kan immers ook daar over 'openbaring' spreken, maar men zal er dan, om het nog een keer te zeggen, goed aan doen om bij het naast elkaar rangschikken van Bijbelse en andere openbaring op zijn minst niet te haastig te zijn. Maar dit slechts terzijde. Vaststaat dat de heerschappij van God, zoals die in de Bijbelse openbaring zichtbaar wordt, juist in deze vrijheid van hem bestaat: in zijn blijvende vrijheid om zich te onthullen of te verhullen. God openbaart zich als *Vader*, namelijk als de Vader van de Zoon in wie hij voor ons bestwil een gedaante aanneemt. God de Vader is God, die altijd, ook doordat hij in de Zoon een gedaante aanneemt, geen gedaante aanneemt, God als de vrije grond en als de vrije kracht van zijn God-zijn in de Zoon. Er is geen openbaring op het gebied van het Bijbelse getuigenis, waarin God zich niet ook zo, als de Vader zou openbaren. Dat hij dit doet, dat is het andere – het is werkelijk iets anders, hetzelfde en toch met het eerste niet onder één noemer

⁴³Deze uiteenzettingen horen bij Barths afwijzing van een reconstructie van een 'historische Jezus'. Dit zal hij inderdaad in het volgende deel van de KD uitvoerig aan de orde stellen. Dit verklaart ook dat Barth in het geheel niet ingaat op de vraag 'of Jezus zelf zich wel voor de tweede persoon van de triniteit heeft gehouden', een vraag die door degenen die die stellen doorgaans ontkennend wordt beantwoord. Daarvan is Barth niet onder de indruk.

te brengen – wat bedoeld is als wij zeggen dat hij zich als de *Heer* openbaart. Ook Gods vaderschap is Gods heerschappij in zijn openbaring.

3e. Openbaring betekent in de Bijbel de *aan de mensen ten deel valende* zelfonthulling van de in zijn wezen voor de mens ononthulbare God. We hebben zo-even gevraagd waar de openbaring vandaan komt. En nu vragen we waar die naartoe gaat. De openbaring waarvan de Bijbel getuigt speelt zich niet alleen af op het terrein van de mens, zoals men (343) dat ook van de theologieën en kosmogonieën kan zeggen, die het voorwerp van de oorkonden van bijvoorbeeld de Babylonische religie vormen. Maar ze gaat altijd de mens, en wel niet de een of andere mythische mens, niet *de* mens in het algemeen, maar altijd telkens de een heel bepaalde, een bepaalde historische plaats innemende mens. Het hoort bij het begrip van de openbaring waarvan de Bijbel getuigt, dat die een *historische gebeurtenis* is. 'Historisch' betekent niet: als historisch constateerbaar of zelfs: als historisch geconstateerd. Historisch betekent dus niet wat wij gewoonlijk historisch noemen.⁴⁴ We zouden immers alles wat we zo-even over het geheim in de openbaring van God hebben gezegd weer moeten opheffen, als wij nu ook maar één enkele gebeurtenis van de in de Bijbel verhaalde gebeurtenissen van openbaring als zodanig historisch, d.w.z. voor een neutrale waarnemer waarneembaar of zelf als een door zo iemand waargenomen zouden noemen. Wat de neutrale waarnemer van deze gebeurtenissen kon waarnemen en misschien heeft waargenomen was de door hem niet als zodanig begrepen en door hem ook helemaal niet als zodanig te begrijpen gedaante van de openbaring, het een of ander zich op het menselijke terrein afspelende gebeuren met alle mogelijke aan dit terrein beantwoordende mogelijkheden van duiding, maar in geen geval de openbaring als zodanig.

Miljoenen mensen in de oude Oriënt hebben wellicht de naam van Jahweh ooit eens gehoord en zijn tempel ooit eens gezien. Maar dit historische was niet de openbaring. Duizenden mensen hebben wellicht de rabbi van Nazareth gezien en gehoord. Maar dit historische was niet de openbaring. Ook het historische in de opstanding van Christus, het lege graf als het mogelijkst kerwijs constateerbare in deze gebeurtenis, was in ieder geval niet de openbaring. Dit historische kon, zoals bekend, evenals al het historische ook heel triviaal worden geïdentificeerd.⁴⁵

⁴⁴Het Nederlands kent niet het in het Duit gebruikelijke onderscheid tussen 'geschichtlich' en 'historisch'. Het eerste slaat op iets dat in de geschiedenis van betekenis is, mede geschiedenis maakt, het tweede slaat op een constateerbaar historisch feit. Ik heb getracht dit in het Nederlands zo weer te geven dat de aanhalingstekens bij 'historisch' betekenen dat het Duitse 'geschichtlich' als duidelijk onderscheiden van het Duitse 'historisch' is bedoeld.

⁴⁵Illustratief voor het nu volgende is wat Barth in KD III, 2, pp 542vv, zal betogen. Hij poneert daar de feitelijkheid van het lege graf, maar niet de feitelijkheid van de verhalen omtrent het leeg aangetroffen graf. Die verhalen kwalificeert hij als legenden, maar als legenden die men moet beamen om in de waarlijk opgestane Jezus Christus te kunnen geloven: het lege graf is het gevolg van de opstanding en niet andersom. Volgens Barth

Wij kunnen van de vraag naar de historische zekerheid van de openbaring waarvan de Bijbel getuigt alleen maar zeggen, dat daar in de Bijbel op een manier geen rekening wordt gehouden, die men alleen in die zin kan verstaan, dat deze vraag aan de Bijbel nu eenmaal volkomen vreemd, d.w.z. ten aanzien van het voorwerp van haar getuigenis helemaal ongepast is. De neutrale waarnemer die de daarin verhaalde gebeurtenissen als openbaring opvatte hield juist daarmee op een neutrale waarnemer te zijn. En voor de niet neutrale, de horende en de ziende, de gelovende was en bleef er immers in de gedaante van de openbaring tevens het geheim ervan, d.w.z. juist hij moest weten dat hier historisch niet alleen maar weinig, maar niets resp. altijd slechts iets anders, iets voor de gebeurtenis van de openbaring onbelangrijks te constateren viel. Dus niet dit kan bedoeld zijn als wij de Bijbelse openbaring een wezenlijk 'historische' gebeurtenis noemen. Wij bedoelen daarmee veeleer het feit dat de Bijbel dat wat hij openbaring noemt altijd als *een concrete relatie tot concrete mensen* opvat. God in zijn onbegrijpelijkheid en (344) God in de handeling van zijn openbaring, dat is niet de formule van een abstracte metafysische leer omtrent God, wereld of religie, die altijd en overal wil gelden. Dat is veeleer het verhaal over een gebeuren dat zich één keer, d.w.z. altijd op een min of meer precies bepaalde 'daar en toen' heeft afgespeeld. Dat dit 'daar en toen' voor ons historisch verregaand in het duister ligt, dat de afzonderlijke mededelingen die de Bijbel daarover doet, onderworpen zijn aan historische kritiek, dat is bij documenten van een tijd en een cultuurkring, die een historische vraag in onze zin helemaal niet kenden, vanzelfsprekend, helemaal afgezien van het feit dat historische belangstelling ook in de in die tijd en die cultuurkring *mogelijke* zin bij het vervaardigen van die documenten, die immers juist documenten van openbaring wilden zijn, geen serieuze rol kon spelen. Dit verandert echter niets aan het feit dat de Bijbel met wat die openbaring noemt altijd een uniek, *een daar en toen zich afspelend gebeuren* bedoelt. Ook als de Bijbel wellicht in een aantal gevallen, onbekommerd als die in dit opzicht nu eenmaal is, in zijn mededelingen over het 'daar en toen', gemeten aan de maatstaven van hedendaags historische onderzoek 'zich vergist' – belangrijk is niet de min of meer 'juiste' inhoud, maar het *feit* van deze mededelingen. Dit feit dat de Bijbel van Oude en Nieuwe Testament telkens weer en met een merkwaaardige nadruk chronologische en topografische mededelingen doet, dat hij

kan een historicus *als historicus* zich dus wel over de historiciteit van de opstandingsverhalen uiten, maar niet over die van de opstanding. Hij gaat dan ook niet met historici over de historiciteit van de opstanding in debat. – Ook de prediker doet er, dunkt me, goed aan zijn gemeente op de Paasmorgen niet op beschouwingen over de historiciteit van de opstanding te trakteren, vgl. O. Noordmans, *De opstanding, Verzamelde Werken* 2, Kampen 1979, pp 84vv.

dus de openbaring van God waarover hij verhaalt iedere keer een plaats in ruimte en tijd wil toeschrijven, dat de Bijbel de door hem verhaalde gebeurtenissen, waarin aan de mensen openbaring ten deel valt, rangschikt in het kader van andere zich toen en daar voordoende gebeurtenissen, dat het oude Egypte, Assyrië en Babylon zichtbaar worden als de horizon van wat het volk Israël overkomt, dat Cyrenius, de stadhouder in Syrië, niet mag ontbreken in het Kerstverhaal, en dat Pontius Pilatus waarlijk thuishoort in het credo – dat alles wil zeggen: de Bijbel wil, doordat die van openbaring verhaalt, *geschiedenis* vertellen. Dat betekent echter dat die niet wil verhalen over een altijd en overal bestaande of aan de gang zijnde relatie tussen God en mens, maar van een daar en alleen daar, toen en alleen toen tussen God en sommige heel bepaalde mensen zich afspelend gebeuren. De goddelijke zelfonthulling waarvan de Bijbel verhaalt, samen met de heiligheid die hij bij dit handelen aan God toeschrijft, valt niet eenvoudig de mens, maar valt *deze* mensen en *deze* mensen in een heel speciale situatie ten deel. Die is altijd een heel bijzonder en als zodanig een niet vergelijkbaar en herhaalbaar gebeuren. De Bijbel als getuigenis van Gods openbaring horen betekent in ieder geval: door de Bijbel van een dergelijke geschiedenis horen.

Het horen van een dergelijke geschiedenis als van die, die het gebeuren is van de openbaring waarvan de Bijbel getuigt, kan vanzelfsprekend niet betekenen: een dergelijk gebeuren op (345) grond van een algemeen begrip van historische waarheid voor mogelijk, waarschijnlijk of ook werkelijk houden. Ook verhalen die tussen God en mensen zijn gebeurd vallen evenwel naar hun menselijke kant, dus juist ten opzichte van de in de Bijbel opzettelijk benadrukte mededelingen over hun temporele gestalte, onder dit *algemene* begrip van geschiedenis. Ze vallen naar hun goddelijke kant echter niet daaronder. Het 'historische oordeel', dat dit algemene begrip veronderstelt, kan dus principieel alleen op *deze* temporele gestalte slaan. Het kan noch beweren noch ontkennen dat daar en daar God aan de mensen heeft gehandeld. Het zou immers, om dat te kunnen beweren of te ontkennen, zijn vooronderstelling, dat algemene begrip, moeten laten vallen en tot een belijden van geloof of ongeloof tegenover het Bijbelse getuigenis moeten worden. Over de *bijzondere* 'historiciteit' van de in het Bijbelse getuigenis vertelde geschiedenis kan het werkelijk geen historisch oordeel vellen. Het horen van een dergelijke geschiedenis als van die, die het gebeuren is van de openbaring waarvan de Bijbel getuigt, kan echter ook – en dat is minder vanzelfsprekend – niet afhankelijk zijn van een historisch oordeel over de temporele gestalte ervan. Het oordeel volgens welk een Bijbels verhaal met waarschijnlijkheid als geschiedenis in de zin van dat algemene begrip van historische waarheid beschouwd zou moeten worden is niet noodzakelijkerwijs het oordeel van het geloof ten aanzien van het Bijbelse getuigenis. Dit oordeel kan immers geveld worden zonder dat dit Bijbelse verhaal in zijn bijzonderheid, d.w.z. als geschiedenis tussen God en mensen zou zijn opgevat. Anderzijds: het oordeel volgens welk een Bijbels verhaal *niet* met waarschijnlijkheid als geschiedenis in de zin van dat algemene begrip, maar misschien met waarschijnlijkheid in de zin van dat algemene begrip *niet* als geschiedenis beschouwd zou moeten worden – dit oordeel is niet noodzakelijkerwijs het oordeel van het ongeloof ten opzichte van het Bijbelse getuigenis; want een dergelijk oordeel kan worden geveld en die geschiedenis kan desondanks in haar bijzonderheid, d.w.z. als geschiedenis tussen God en mensen worden verstaan. De vraag die over horen of niet horen van een Bijbelse geschiedenis beslist kan niet zijn: de vraag naar de *algemene*, die kan alleen zijn: de vraag naar de *bijzondere* 'historiciteit' ervan.

Het oordeel dat een Bijbels verhaal gedeeltelijk of helemaal als *sage* of *legende* moet worden opgevat hoeft dus de substantie van het Bijbelse getuigenis niet noodzakelijkerwijs aan te tasten. Het zou alleen maar kunnen inhouden: dit verhaal is naar de maatstaven, volgens welke historische waarheid anders en in het algemeen gewoonlijk beoordeeld wordt, een geschiedenis die zich aan de zekere constatering, dat die overeenkomstig het verslag is verlopen, min of meer onttrekt. 'Sage' of 'legende' kan toch alleen maar betekenen: de min of meer ingrijpende inbreng van de verteller of de vertellers in een verteld verhaal. Er is geen vertelde geschiedenis waarin volgens het algemene begrip van historische waarheid niet minstens rekening zou moeten worden gehouden met een dergelijke inbreng van de verteller en dus met 'sagenachtige' of 'legendarische elementen'.⁴⁶ Dat geldt ook voor de in de Bijbel vertelde verhalen. Die zouden geen temporeel karakter hebben als het anders zou zijn. Deze principiële onzekerheid omtrent hun algemene historiciteit, maar ook het positieve oordeel dat er hier en daar inderdaad sprake is van sage of legende, hoeft de substantie van het Bijbelse getuigenis niet noodzakelijkerwijs aan te tasten: ten eerste hierom niet, omdat dit oordeel in ieder geval alleen die algemene historiciteit van het Bijbelse verslag kan betreffen en betwisten, ten tweede hierom niet, omdat het in zijn wezen ook in het ogenschijnlijk duidelijkste geval toch slechts een oordeel over de waarschijnlijkheid kan zijn, ten derde hierom niet, omdat ook 'sage' of 'legende' in ieder geval geschiedenis *bedoelt* en ongeacht het historische oordeel als mededeling van geschiedenis *gehoord* kan worden. Zolang dit het geval is, is de vraag van de bijzondere 'historicititeit' van het desbetreffende verslag in ieder geval *niet negatief* beantwoord.

Anders staat het met de introductie van de categorie van de *mythe*. Het oordeel, dat een Bijbels verhaal als mythe moet worden verstaan, tast noodzakelijkerwijs de substantie van het Bijbelse getuigenis aan. En wel hierom, omdat 'mythe' nu juist *niet* geschiedenis (346) bedoelt, maar geschiedenis alleen voorspiegelt. Mythe betekent immers een in de vorm van een vertelling gepresenteerde weergave, die op zichzelf ruimte- en tijdsloos wil zijn, van bepaalde altijd en overal bestaande grondstructuren van de menselijke existentie in hun relaties tot hun eigen oorsprongen en omstandigheden in de natuurlijke en historische kosmos resp. in de godheid. Die is dan in de vorm van een vertelling gebracht vanuit de vooronderstelling dat de mens omtrent al deze dingen weet en die dus zus of zo kan presenteren, dat hij erover beschikt, dat die uiteindelijk zijn eigen dingen zijn. De mythe (vgl. voor het volgende Eduard Thurneysen, *Christus und die Kirche*, Z. d. Z.⁴⁷ 1930, in het bijzonder pp 189v) schrijft aan het door hem verslagen gebeuren geen exclusief karakter toe – dat wil zeggen: 'Wat de mythe als feit verhaalt dat kan altijd en overal gebeuren, het is geen uniek, maar een gebeuren dat zich kan herhalen... Wat zich echter kan herhalen en telkens weer, zij het verrassend, kan gebeuren, dat is een aan het natuurlijke gebeuren verwante algemene mogelijkheid. Wat zo gebeurt berust op niets anders dan de vooronderstelling dat de mens, aan wie deze in de mythe verhaalde openbaring ten deel is gevallen, uiteindelijk in een weliswaar verborgen, maar overal tenminste potentieel voorhanden oorspronkelijke en natuurlijke verbinding met en relatie tot de laatste grond van zijn bestaan, tot zijn God staat. In de door de mythe verhaalde gebeurtenissen van openbaring wordt deze latente mogelijkheid, om zo te zeggen, actief. In steeds nieuwe theofanieën beleeft de mens de Grond van de wereld als aanwezig en zich daarmee verbonden. Dat wil nu zeggen: er bestaat hier een laatste identiteit tussen God en mens. Van een diepgaand laatste verschil is geen sprake. Wat dus de mythe als een keer geschied verhaalt, dat is helemaal niet één keer, maar het is de altijd gelijke laatste oerrelatie, die, tevoorschijn gelokt door allerlei tovenarij en magie, "weer eens" wordt beleefd en ervaren, om telkens opnieuw beleefd en ervaren te worden.'

⁴⁶Deze inbreng van de verteller is juist voor de prediking erg belangrijk: wat is speciaal met dit verhaal bedoeld?

⁴⁷Het tijdschrift van de dialectische theologen *Zwischen den Zeiten*.

Vol vreugde ijverde vele jaren geleden
de geest ernaar
om te onderzoeken, te ervaren
hoe de natuur al scheppend leeft.
En het is het eeuwig Ene
dat zich veelvoudig openbaart:
klein is het grote, groot het kleine
alles volgens de eigen aard.
Altijd wisselend, zich vasthoudend,
nabij en ver en ver en nabij,
zo vormend en omvormend,
voor de verwondering besta ik.

(Goethe, Parabase, Jub.-Ausg. Bd 2, p 246)

Dat is de geboorte van de mythe!⁴⁸ (Het verschil tussen de mythe en de eigenlijke *speculatie* bestaat alleen hierin dat in de speculatie de vorm van het vertellen weer afgelegd wordt als een te nauw geworden kleed, dat dus het in de mythe als feit gepresenteerde nu naar het terrein van de zuivere idee, resp. van het begrip is verheven, en de voorhanden en bekende grote hoeveelheid van die oorsprongen en relaties van de menselijke existentie nu dus ook nog in haar bekende 'Op zichzelf en voor zichzelf' wordt gepresenteerd. De mythe is de voorvorm van de speculatie en de speculatie is het te voorschijn komende wezen van de mythe.) Men kan nu zeker geen historicus beletten om de categorie van de mythe ook op bepaalde in de Bijbel verhaalde gebeurtenissen toe te passen. De vraag zou evenwel gesteld moeten worden of hij de zogenaamde mythen werkelijk in de tekst van de Bijbel heeft gevonden en niet veeleer ergens achter de tekst, met ontbinding van het verband, waarin de desbetreffende tekst zijn zin heeft, en met ignoreren van wat die plaats in dit verband zegt. Daarbij veronderstelt hij dat aan de (347) Bijbelse tekst vermoedelijk zogenaamde 'bronnen' met een eigen karakter en een zelfstandige inhoud ten grondslag liggen. En daarbij combineert hij bepaalde bestanddelen van de Bijbelse tekst met misschien werkelijk mythisch te noemen bestanddelen buiten de Bijbel. Het zal in één woord wel de vraag zijn, of het oordeel 'mythe', toegepast op de Bijbelse verhalen, niet al zuiver historisch wetenschappelijk gezien een foutief oordeel is, omdat het misschien alleen maar tot stand kan komen als men niet wil horen wat de werkelijke Bijbelse teksten (zoals ze voor ons feitelijk *beschikbaar zijn* in hun nauwere en wijdere *verband*, als nu eenmaal *Bijbelse* teksten gelezen!) willen zeggen en zeggen.⁴⁹ Maar ook als dit bezwaar onbegrijpelijk zou lijken: de historicus die tot dit oordeel besluit zal zichzelf in ieder geval duidelijk moeten maken dat hij, alleen al doordat hij tot dit oordeel kan komen, de Bijbel, om zo te zeggen, buiten de christelijke kerk heeft gelezen: niet naar getuigenis van openbaring, maar naar iets anders, misschien nu juist naar mythe, naar speculatie vragend – misschien omdat hij zelf daarvan niets weet of het is vergeten dat er zoiets als openbaring zou kunnen zijn, misschien omdat hijzelf alleen weet of toch op dat moment alleen weet van

⁴⁸In KD III, 1, pp 84vv zal Barth opnieuw op de onderscheiding tussen sagen en mythen, tussen 'Historie' en 'Geschichte' uitvoerig ingaan. Daar kwalificeert hij de scheppingsverhalen in het boek Genesis als *sagen*.

⁴⁹Barth betwist het geoorloofd zijn van het historisch-kritische onderzoek niet, houdt alleen de resultaten ervan voor theologisch irrelevant. Het woordje 'misschien' is in deze zin veelzeggend. Barth vermijdt het om zich in de discussies met historici en andere wetenschappers op een bepaald seculier wetenschappelijk standpunt, dat hij voor zijn theologie nodig zou kunnen hebben, vast te leggen.

die algemene mogelijkheid van de mens om zich van de oorsprongen en relaties van zijn bestaan, hetzij fabulerend hetzij denkend of op de een of andere verdere manier meester te maken, omdat dat inderdaad zijn eigen dingen zijn. Het is eigenlijk alleen maar vanzelfsprekend dat een tijdperk dat zelf in zo hoge mate mythisch denkt, voelt en handelt, zoals de in de Verlichting (inclusief idealisme en romantiek) culminerende zogenaamde Nieuwe Tijd, ook in de Bijbel de mythe moet zoeken – en vinden. Het historicisme is 'het zelfbesef van de geest, voor zover het gaat om de eigen voortbrengselen van zichzelf in de geschiedenis' (E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften* 3. *Band*, 1922, p 104). Goed! Wie niet naar openbaring vraagt, voor die zal er wel niets anders overblijven dan juist naar mythe te vragen. En wie naar mythe vraagt, omdat hij daarnaar moet vragen, omdat de mythe zijn eigen laatste woord is, die zal zich er door dat misschien toch ook voor de historicus als zodanig voor de hand liggende bezwaar niet van laten weerhouden om ook in de Bijbel naar mythe te vragen, om die dan ook met zekerheid, en wel precies gezegd bijna overal, werkelijk te vinden. Wij kunnen alleen maar constateren: *het verstaan van de Bijbel als getuigenis van openbaring en het verstaan van de Bijbel als getuigenis van mythe sluiten elkaar wederzijds uit*. De categorie *sage*, de problematisering van de *algemene* historiciteit van Bijbelse verhalen tast de substantie van de Bijbel als getuigenis niet aan, maar wel de categorie *mythe*, omdat mythe de geschiedenis als zodanig en daarmee ook de *bijzondere* 'historiciteit' van de Bijbelse verhalen niet alleen problematiseert, maar principieel ontkent, omdat de als mythe opgevatte openbaring niet een historische gebeurtenis, maar een ruimte- en tijdloze zogenaamde waarheid, dat wil echter zegen een schepping van de mens zou zijn.

De Bijbel legt hierom een zo merkwaardige nadruk op de 'historiciteit' van de door hem verhaalde openbaring, omdat de Bijbel onder openbaring juist geen schepping van de mens verstaat. Hij⁵⁰ zegt zo nadrukkelijk dat de openbaring aan die en die mensen ten deel is gevallen, omdat hij de openbaring beschrijft als iets dat mensen *ten deel valt*. Dat is het wat bij de toepassing – nog niet van het begrip *sage*, maar wel van het begrip *mythe* op de Bijbel over het hoofd wordt gezien resp. wordt geloofchend. De openbaringen waarvan in de Bijbel wordt getuigd willen niet de natuurlijke bijzondere verschijnselen van iets algemeen, van een idee zijn, die de mens dan op zijn gemak met deze idee zou kunnen vergelijken en in hun bijzonderheid zou kunnen verstaan en waarderen.

(348) Omdat dit niet het geval is, daarom zal men de godsdienstwijsbegeerte van de Verlichting van Lessing via Kant en Herder tot Fichte en Hegel met haar niet te verdragen onderscheiding tussen eeuwige inhoud en historisch 'vehikel' het dieptepunt van het moderne misverstaan van de Bijbel moeten noemen.

De openbaring waarvan de Bijbel getuigt wil 'historisch' gebeuren zijn, waarbij natuurlijk, als wij hier het begrip van de geschiedenis ter verklaring erbij halen, alleen dit het '*derde punt van vergelijking*' kan zijn, dat het in de openbaring, evenals in de geschiedenis, om een bepaalde, van alle andere gebeurtenissen onderscheiden, dus onvergelijkbare en onherhaalbare gebeurtenis gaat. Als men de 'historische' gebeurtenis, met de Verlichting, soms zelf

⁵⁰Het is in het Nederlands op zichzelf ongebruikelijk om naar de Bijbel met de persoonlijke voornaamwoorden 'hij' en 'hem' te verwijzen, maar het is wel in de geest van Barth, die de Bijbel consequent als één boek wil lezen en daarin het spreken van God hoort.

toch weer zou willen opvatten als enkel een exponent van een algemeen gebeuren, als onder een regel vallend bijzonder geval of als verwezenlijking van een algemene mogelijkheid, als 'geschiedenis' op de een of andere manier als kader zou worden verstaan, waarbinnen dan ook zoiets als openbaring bestaat, dan zouden we op deze plaats het begrip van de historiciteit met dezelfde nadruk moeten afwijzen als dat van de mythe. 'Historisch' gerelateerd aan 'openbaring' moet veeleer betekenen: Gebeurtenis als feit waarboven er geen instantie is van waaruit het als feit en als dit feit beschouwd zou moeten worden. Zo valt volgens de Bijbel openbaring aan mensen ten deel, en daarom legt de Bijbel nadruk op chronologie, topografie en gelijktijdige wereldgeschiedenis, dat wil echter zeggen op de contingentie en uniciteit van de verhaalde openbaringen. Daarmee zegt de Bijbel juist: Openbaring geschiedt loodrecht vanuit de hemel, ze valt de mens met dezelfde toevalligheid ten deel waarin hij op die en die plaats, in die en die tijd en in dit en dat verband levend, nu juist die en die mens is: in dit en dat stadium van zijn innerlijke en uiterlijke leven, alleen met dit verschil dat deze historische contingentie van hem nu toch weer vanuit alle mogelijke dimensies te overzien en te verklaren is. De stelling: *'het individu is onzegbaar'*⁵¹ kan ten opzichte daarvan wel worden geponoerd, maar typisch genoeg niet worden gemotiveerd, terwijl openbaring nu juist het de mens tegemoet tredende, de mens aangrijpende *'onzegbare'* is, dat als zodanig zichzelf motiveert. Zo en van daaruit komt er ook pas nu een laatste duidelijkheid van datgene wat wij onder 1 en 2 over de onthulling en verhulling van God in zijn openbaring hebben gezegd. Met deze twee relaties, waarin volgens de opvatting van de Bijbel God zijnde is, kunnen bepaald niet twee op grond van een algemene noodzakelijkheid van denken te motiveren aspecten van een voorhanden en bekende waarheid en werkelijkheid bedoeld zijn. Anders zouden we de Bijbelse openbaring, ook als wij het niet zouden willen toegeven, toch als mythe opvatten! Dat de *'geopenbaarde God'* ook de *'verborgen God'* is en de *'verborgen God'* ook de *'geopenbaarde God'*, dat de Vader de Zoon en de Zoon de Vader *'verheerlijkt'*, dat is niet (349) vanzelfsprekend, d.w.z. niet in zichzelf begrijpelijk, zoals bijvoorbeeld de immanente dialectiek van dit of dat levensterrein of zoals misschien een dialectiek van het Hegeliaanse *'op zichzelf'* en *'voor zichzelf'* in zichzelf begrijpelijk is, dat wil echter zeggen tot iets als een derde kan worden opgeheven.⁵² Als al de goedheid en heiligheid van God zelf noch ervaringen, die we zelf opdoen, noch begrippen,

⁵¹Een in de liberale theologie van de negentiende eeuw geliefde uitdrukking (vgl. 'de oneindige waarde van de individuele menselijke ziel').

⁵²Dit slaat uiteraard op de bekende Hegeliaanse dialectiek van these en antithese, die uiteindelijk worden opgeheven in een synthese. Impliciet heeft Barth in het voorafgaande voortdurend hiertegen gepolemiseerd.

die we voor onszelf kunnen vormen, zijn, maar goddelijke 'zijnswijzen', waarop menselijke ervaringen en begrippen hoogstens kunnen antwoorden, voor zover hen het dienovereenkomstige gevraagd wordt, dan kan al zeer zeker hun combinatie, hun dialectiek, waarbij ze immers beide alleen dat zijn wat ze zijn, geen kenbare, d.w.z. geen door onszelf te voltrekken, maar slechts als een feitelijk plaatsvindende dialectiek geconstateerd en erkend worden. En dit feitelijke plaatsvinden ervan, het feit dat het geconstateerd en erkend kan worden is de 'historiciteit' van de openbaring. Wij zeggen met dit begrip: openbaring is in de Bijbel een kwestie van ten deel vallen, van een *geopenbaard zijn* van God, waardoor de existentie van bepaalde mensen in een bepaalde situatie in die zin werd onderscheiden dat zowel hun ervaringen als hun begrippen God in zijn onthulling en God in zijn verhulling en God in de dialectiek van onthulling en verhulling – niet konden omvatten, maar God wel konden volgen en antwoorden.

Het is het aspect van de *roeping* in het Bijbelse begrip van openbaring waarop wij hier in derde instantie moeten letten. Weer constateren we dat het Oude en Nieuwe Testament eensgezind zijn in de opvatting dat de mens zich op geen enkele manier de openbaring zelf kan verschaffen. Wij verwezen reeds naar de priesters van de Baäl op de Karmel die met hun pogingen de 'God' op te roepen juist de manier aanduiden waarop men tot Jahweh nu juist geen toegang heeft. En op dezelfde lijn als verkondigers van een door henzelf gegrepen openbaring, die juist daarom helemaal geen openbaring is, zijn kennelijk ook de zogenaamde 'valse' profeten van het Oude Testament gezien. Op dezelfde manier worden in het Nieuwe Testament (bijv. Marcus 10:17v, Lukas 9:57v) diegenen, die vanuit zichzelf het eeuwige leven willen verwerven resp. Jezus willen navolgen, als zulke mensen getekend die daartoe juist niet in staat zijn. Daarentegen is de aan Abraham gegeven belofte niet alleen voor zijn Sara, maar volgens Gen. 17:17 om te beginnen ook voor Abraham zelf gewoonweg lachwekkend. Jacob-Israël (helemaal afgezien van zijn verdere in de huidige tijd als aanstootgevend aangevoelde karaktereigenschaften) lijkt volgens Gen. 32:22v gewoonweg een strijder, en wel een zegevierende strijder, tegen God te zijn. Het verzet tegen de roeping, zoals dat bij een Mozes, Jesaja, Jeremia, Jona aanvankelijk zichtbaar wordt, lijkt gewoon bij het wezen van de echte profeet te horen. Daarbij hoort natuurlijk ook als *het* grote nieuwtestamentische voorbeeld de roeping van Saulus tot Paulus. En ook ten aanzien van Petrus was misschien de bedoeling van de overlevering dat zijn eigenlijke roeping pas door de Opgestane, dus na zijn verloochening van Jezus plaatsvond. Juist tegen hem wordt immers erg uitdrukkelijk gezegd dat vlees en bloed hem *dit* (namelijk dat Christus de Zoon van God is) niet hebben geopenbaard. Het zou natuurlijk dwaas zijn om dit alles, om zo te zeggen, als een negatieve dispositie van de desbetreffende mensen voor de openbaring op te vatten. Bij een aanzienlijk aantal roepingen wordt dit verzet van de mensen immers niet bijzonder geaccentueerd. Evenwel ook nergens een voorbereiding op deze roeping! Wat de Bijbel in dit opzicht wil zeggen is kennelijk dit: Er is *geen* dispositie van de mens. Roeping is een onherleidbaar of alleen tot goddelijke verkiezing herleidbaar feit. Profeten en apostelen staan er als zodanige mensen bij, niet verheven tot iets dat heroïsch is, in hun hele menselijkheid, (350) maar juist zo als profeten en apostelen, om zo te zeggen, uit de hemel gevallen, voor henzelf even verbazingwekkend als voor hun omgeving, in een ambt dat vanuit hun existentie niet verklaard kan worden, dragers van een 'last', die zij niet op zich hebben genomen, maar die op hun schouders gelegd werd. In het Nieuwe Testament is het raadsel of de oplossing van het raadsel van dit onbegrijpelijk feitelijke erbij zijn van werkelijke mensen bij Gods openbaring uitgedrukt in het begrip van de '*Geest*'. Zoals wij met onthulling tenslotte niets anders zeggen dan *Pasen*, en vervolgens onvermijdelijk achteromkijkend naar het

waarvandaan? van de openbaring met verhulling niets anders dan *Goede Vrijdag*, zo zeggen wij nu, vooruit kijkend, naar de mens kijkend, aan wie en voor wie de openbaring een gebeuren wordt, naar de drempel kijkend waarover de openbaring de geschiedenis binnenkomt, niets anders dan *Pinksteren*, uitstorting van de Heilige Geest. De '*Geest*' is het wonder van het erbij zijn van werkelijke mensen bij de openbaring. Het gaat met Pinksteren niet om iets anders dan om het gebeuren van de Goede Vrijdag en van Pasen. Maar juist: dat het hier voor werkelijke mensen, voor zo heel menselijke mensen als de apostelen in de tekening van het Nieuwe Testament zijn, om het gebeuren van de Goede Vrijdag en Pasen kan gaan en werkelijk gaat als een *hen* aangaand, *hen* betreffend, *hen* roepend gebeuren, in het *geloof* in Jezus Christus, dat nu niet alleen Jezus Christus er is, maar Jezus Christus in de *kerk* van Jezus Christus, dat is het bijzondere van Pinksteren en de Geest in het Nieuwe Testament. Juist aan Pinksteren hebben we gedacht als we de openbaring een vanuit de mens gezien loodrecht van boven binnenvallend gebeuren hebben genoemd. Hoe moet men het anders uitdrukken als men in de buurt van juist deze tekst en misschien toch van alle de 'Geest van God' of de 'Geest van Christus' betreffende nieuwtestamentische teksten wil blijven: Het wonder waarop men hier niet sterk genoeg de nadruk kan leggen beantwoordt immers slechts: enerzijds aan het geheim van God, waaruit de openbaring voortkomt en waardoor die altijd blijft omgeven en anderzijds aan de paradox dat in de openbaring een werkelijk naar buiten treden van God uit zijn geheim plaatsvindt. Zo staat het met het geopenbaard zijn van God.

Zonder dit 'historische' geopenbaard zijn van God zou openbaring niet openbaring zijn. Gods geopenbaard zijn maakt de openbaring tot een *relatie* tussen God en mens, tot een effectieve ontmoeting tussen God en de mens. Maar juist: Gods eigen geopenbaard zijn maakt die daartoe. Ook in dit opzicht, dus ten opzichte van haar doel, wordt onze stelling bevestigd: God openbaart zich als *Heer*. Dat God dat *kan* wat de Bijbelse getuigen hem toeschrijven: niet alleen een gedaante aannemen, niet alleen *vrij blijven* in deze gedaante, maar in deze gedaante en vrijheid van hem God *van die en die mensen te worden*, eeuwigheid in een ogenblik, dat is de derde betekenis van zijn heerschappij in zijn openbaring. Men spreekt over openbaring ook buiten de Bijbel, en er is geen reden om dat absoluut onmogelijk te noemen. Er is echter wel een reden om nu ook deze derde vraag te stellen: of soms bij het bij een dergelijke bewering vooronderstelde begrip openbaring dit aspect van het geopenbaard zijn van God als een handeling van God zelf, deze opvatting van de toe-eigening van de openbaring als een onvoorwaardelijke toe-eigening zonder enige dispositie mede in overweging is genomen, of dat daar – op die andere plaatsen waar men denkt te mogen aannemen dat er van openbaring is getuigd – niet veeleer juist de misschien positieve, misschien (zoals in het boeddhisme) negatieve dispositie van de mens de beslissend belangrijke rol speelt, (351) of wat daar openbaring heet, misschien toch niet beter mythe kan worden genoemd, omdat het daar beslissend om een confrontatie van de mens met zichzelf gaat? Maar wij leggen geen nadruk op deze secundaire vragen. Wij hebben alleen de positieve bedoeling: in het Bijbelse getuigenis is dit, de heerschappij van God in deze derde betekenis, een mede beslissend kenmerk van de openbaring. God openbaart zich als *Geest*, niet als de een of andere geest, niet als de te ontdekken en op te wekken ondergrond van het menselijke

geestelijke leven, maar als de Geest van de Vader en de Zoon, dus als dezelfde ene God, maar nu als dezelfde ene God ook zo: in deze *eenheid*, en wel in deze zich *ontsluitende*, ten opzichte van *mensen* zich ontsluitende eenheid van de Vader en de Zoon. Dat hij dit doet, ook dit derde – het volgt niet vanzelfsprekend uit het eerste en het tweede, zo zeker als ook in hun zijn en samenzijn niets, helemaal niets vanzelfsprekend is – dat er een dergelijk geopenbaard zijn van de Vader en de Zoon is, dat is het wat wij bedoelen, als we zeggen dat hij zich als *Heer* openbaart. Ook dat God volgens Joh. 4:24 Geest is, is Gods heerschappij in zijn openbaring.

Wij kijken terug en sluiten af. We hebben naar de wortel van de leer van de triniteit gevraagd, naar haar wortel in de openbaring, niet in de een of andere openbaring, maar in het begrip openbaring dat aan de Bijbel ontleend moet worden. We vroegen of de openbaring als de grond van de leer van de triniteit, of de leer van de triniteit als ontsproten aan deze grond opgevat moet worden. En nu zijn we na een zijdelingse blik op die teksten van het Bijbelse getuigenis, die direct doen denken aan de leer van de triniteit, zelf nagegaan, wat dan in de Bijbel openbaring wordt genoemd, en wel met de vraag, maar de concrete vraag ten opzichte van die Bijbelse teksten, of de stelling: 'God openbaart zich als Heer' in deze teksten werkelijk die drievoudige betekenis en toch een eenvoudige inhoud heeft. Als het juist was om in het Bijbelse getuigenis omtrent openbaring de drie aspecten van *onthulling*, *verhulling* en *mededeling* of: *de gedaante*, *de vrijheid* en *de 'historiciteit'*, of: die van *Pasen*, *Goede Vrijdag* en *Pinksteren*, of: die van de *Zoon*, *de Vader* en *de Geest*, naar voren te halen, als wij deze drie aspecten elk apart op de juiste manier hebben gekarakteriseerd, en als wij die in de juiste relatie tot elkaar hebben geplaatst – als onze drie keer getrokken conclusie: 'God openbaart zich als de Heer' dus geen op een slinkse manier verkregen, maar een werkelijk resultaat was,⁵³ en als wij met deze stelling werkelijk drie keer onontbindbaar anders drie keer hetzelfde hebben gezegd, dan moeten we nu concluderen: de openbaring moet inderdaad als wortel of grond van de leer van de triniteit worden opgevat. Als wortel of grond, zeggen we. We zijn de leer van de triniteit *nog niet* direct tegengekomen. Ook in die trinitarisch klinkende teksten *ontbreken* de voor de leer van de triniteit karakteristieke elementen. Onze begrippen 'ongeschonden eenheid' (352) en 'ongeschonden verscheidenheid', het begrip van het ene wezen van God en van de drie in dit wezen te onderscheiden personen of zijnswijzen, tenslotte de door ons nog maar kort aangeraakte polemische stelling dat de drie-eenheid van God *niet alleen* in zijn openbaring, maar omdat die in

⁵³Hierin kan men Barth uiteraard alleen gelijk geven, als men, evenals hij, de Bijbel als het boek van de kerk en als een eenheid wil lezen.

zijn openbaring plaatsvindt, daarom in God zelf en op zichzelf plaatsvindt, dat de triniteit dus niet alleen als een 'economische' maar als immanente moet worden opgevat – dit alles is niet direct Bijbelse, d.w.z. in de Bijbel expliciet uitgesproken, maar kerkelijke leer. Wij hebben niet meer dan dit geconstateerd: de Bijbelse leer van openbaring is impliciet en in sommige teksten ook expliciet *verwijzing* naar de leer van de triniteit. Ze moet in haar hoofdlijnen ook als hoofdlijnen van de leer van de triniteit worden geïnterpreteerd. Als de leer van de triniteit zelf en als zodanig kan worden gemotiveerd en ontwikkeld, dan moet men zeggen: er bestaat vanuit de openbaring een echt en noodzakelijk verband met de leer van de triniteit. De leer van de triniteit met haar in de Bijbel niet expliciet uitgesproken consequenties, onderscheidingen en samenvattingen houdt zich bezig met een door het Bijbelse getuigenis omtrent openbaring inderdaad en op de meest centrale manier *gesteld* probleem. Die is inderdaad *exegese* van deze tekst. Die is niet – dat kunnen we nu al zeggen – een willekeurig opgezette speculatie, die haar voorwerp ergens anders dan in de Bijbel zou hebben. Dat die met bepaalde wijsgerige begrippen van de late Oudheid werkt, dat weet ieder kind. Dit kan na onze constatering echter niet betekenen dat die behandeld zou moeten worden als een vormsel, dat buitenkerkelijk is, d.w.z. dat niet in de kerk als zodanig noodzakelijk is geworden, dat niet in zijn tijd uit het fundament van de Schrift, uit het aan de hand van de Schrift ontstane geloof in Gods openbaring is voortgekomen, maar als een thema van de heidense oudheid behandeld zou moeten worden.⁵⁴ De stellingen van de leer van de triniteit kunnen veeleer als – niet direct, maar indirect identiek met die van het Bijbelse getuigenis omtrent openbaring worden verstaan. Ze is kerkelijke exegese, d.w.z. ze exegetiseert *deze* tekst, het als zodanig in de kerk geldende getuigenis omtrent openbaring. Wij zullen, als we die als kerkelijke exegese van de Bijbelse tekst gedetailleerd moeten presenteren, niet mogen nalaten telkens weer een blik te werpen op de Bijbelse tekst zelf met de vraag, of en in hoeverre het hier wel op de juiste manier toegaat. Dat die leer kerkelijke exegese is, dat de stellingen van de leer van de triniteit direct tegenover de Bijbelse openbaring staan, zoals alleen een antwoord tegenover een vraag kan staan, dat zou door het bewijs dat we hebben gevoerd voorlopig zeker moeten zijn.

⁵⁴Barth polemiseert vaak tegen de al eeuwenoude stelling dat het kerkelijke dogma van de triniteit en de christologie een product is van de Griekse filosofie. Daarover was toen nog vrij recentelijk verschenen de studie van W. Glawe, *Die Hellenisierung des Christentums im Urteil der protestantischen Theologie von Luther bis auf die Gegenwart*, Berlin 1912.

3e. HET 'SPOOR VAN DE TRINITEIT'

Voordat we ons in de volgende paragrafen richten op de ontwikkeling van de leer van de triniteit zelf, is een kritische bezinning nodig ten aanzien van het (353) resultaat waartoe we tot nu toe zijn gekomen. We hebben naar de wortel van de leer van de triniteit gevraagd. Doordat we het Bijbelse begrip openbaring trachtten te analyseren, kwamen we tot de constatering: juist deze analyse die in haar meest eenvoudige formule de drievoudig ene heerschappij van God als Vader, Zoon en Geest uitdrukt, is de wortel van de leer van de triniteit. Met andere woorden: het *Bijbelse begrip* Mn de leer van de triniteit. De leer van de triniteit is niets anders dan de ontvouwing van het inzicht dat Jezus de Christus of de Heer is. Doordat wij zeggen: uit deze wortel ontspruit de leer van de triniteit, zeggen wij kritisch-polemisch: die komt *niet ergens anders vandaan*. Juist dit 'niet ergens anders vandaan' moeten we nu nog in het bijzonder onder de loep nemen. Aanleiding hiertoe geeft ons het door de geschiedenis van het dogma van de triniteit gestelde probleem van het 'spoor van de triniteit'. De uitdrukking is vermoedelijk van Augustinus afkomstig en betekent: een analogon van de triniteit, dus van de trinitarische God van de christelijke openbaring in de een of andere van hem onderscheiden, dus creatuurlijke werkelijkheid, een *zodanige creatuurlijke werkelijkheid*, die bepaald niet als een aangenomen gedaante van God in zijn openbaring, maar helemaal *afgezien van Gods openbaring in haar eigen creatuurlijke structuur* een bepaalde gelijkenis met de structuur van het trinitarische Godsbegrip vertoont en dus als *een afbeelding van de trinitarische God zelf beschouwd moet worden*.

Augustinus behandelt deze zaak bijvoorbeeld in *Conf. XIII 11,12; De civ. Dei XI 24v*, vooral echter in *De Trin. IX-XI*. Voor het algemene verstaan van het probleem, zoals de kerkvaders en scholastici het gesteld zagen, is leerzaam de plaats *De Trin. VI 10*: '*Het is dus nodig dat wij, de Schepper, die door de dingen die geschapen zijn gekend is, ziende, de drie-eenheid leren zien, waarvan in de schepping op de waardige manier een spoor verschijnt. In die drie-eenheid is immers de hoogste oorsprong der dingen en de meest volmaakte schoonheid en de zaligste verrukking ... Wie dit of ten dele ziet, of in een spiegel of in een raadsel, laat die zich verheugen, omdat hij God ziet en hem als God eren en danken; maar wie het niet ziet, laat die in vroomheid ernaar streven om het te zien.*'

Er moet heel duidelijk naar voren worden gehaald: Het gaat (helaas!) *niet* om de in de openbaring aan een geschapen werkelijkheid ten deel vallende onderscheiding, op grond waarvan een mens, een engel, een natuurlijke of historische gebeurtenis, menselijke woorden of handelingen, en in hoogste en laatste instantie en tegelijkertijd als symbool van de hele zo onderscheiden schepping: de '*mensheid van Christus*' tot het goddelijke orgaan of werktuig of medium wordt. Men zou immers ook dat, men kan de gedaante, die God in zijn onthulling als de Zoon of het Woord aanneemt, het '*spoor van de triniteit*' noemen. Maar niet dat was bedoeld bij het ontstaan en het gebruik

van dit begrip. Maar daar gaat het om aan bepaalde geschapen werkelijkheden zogenaamd *immanente*, dus er helemaal van afgezien dat ze eventuele door Gods openbaring opgeëist worden, eigen trinitarische dispositie van hun wezen, om een echte '*analogie van het zijn*', om sporen van de trinitarische Schepper-God in het zijnde als zodanig, in zijn zuivere (354) geschapen zijn.⁵⁵ Erkent men dat er '*sporen van de triniteit*' in deze tweede betekenis zijn, dan rijst kennelijk de vraag – en daarom moeten wij in dit verband op deze zaak ingaan – of wij soms niet een tweede wortel van de leer van de triniteit naast de in de vorige paragraaf aangetoonde moeten aannemen. Als een dergelijke tweede wortel van de leer van de triniteit zou toch kennelijk het '*spoor van de triniteit*', als er een dergelijk spoor in de tweede betekenis van het begrip is, in aanmerking genomen moeten worden. Er zou dan gevraagd moeten worden of het ontstaan van de leer van de triniteit niet tenminste *ook* tot de opvatting van die in de geschapen wereld ook afgezien van de Bijbelse openbaring voorhanden en waarneembare sporen van de triniteit te herleiden is. En als deze vraag eenmaal zou zijn toegelaten, dan zou het nauwelijks te vermijden zijn om door te gaan naar een verdere vraag: welke van die twee naast elkaar in aanmerking komende wortels van de leer van de triniteit nu de eigenlijke en primaire, welke daarentegen de latere afstammeling ervan zou kunnen zijn? Maar ook deze vraag zou dan geoorloofd moeten zijn: of herleiding van de leer van de triniteit tot de Bijbelse openbaring niet slechts de bevestiging achteraf van een ook afgezien van deze openbaring te verkrijgen kennis van God uit de schepping zou kunnen zijn? En vervolgens zou de laatste vraag moeilijk kunnen ontbreken: of dan de bewuste '*sporen*', waarop de leer van de triniteit dan eigenlijk gebaseerd zou zijn, werkelijk zonder meer als '*sporen*' opgevat moeten worden van een aan de wereld transcendente Schepper-God en niet veeleer als nu streng immanent te beschouwen zekerheden van de kosmos, en, omdat de kosmos de kosmos van de mens is, als zekerheden van de menselijke existentie, of dus het begrip van de natuurlijke evenals dat van de Bijbelse openbaring niet geschrapt zou moeten worden, en de leer van de triniteit als een stoutmoedige poging tot verstaan van de wereld en uiteindelijk van zichzelf beoordeeld zou moeten worden. Het probleem waarvoor we door de bewering van het

⁵⁵Barth zegt ergens uitdagend (KD I, 1, p VIIIv) dat hij de leer van de '*analogie van het zijn*' (Latijn: *analogia entis*) voor de uitvinding van de antichrist houdt, en dat men eigenlijk alleen daarom niet rooms-katholiek kan worden. Wat hij, ook in deze beschouwingen over de christologie, daar tegenover plaatst houdt verband met zijn *actualisme*: er is geen eenmaal gegeven openbaring, maar de openbaring *wordt* telkens weer gegeven. Dat ook de gegeven openbaring een gave van God bij de schepping is, is volgens Barth geen geldig tegenargument. Een dergelijke 'scheppingsopenbaring' moet door God telkens weer worden herhaald.

voorhanden zijn en kenbaar zijn van die '*sporen van de triniteit*' zijn geplaatst, is dus waarlijk van het grootste belang: niet alleen voor de vraag naar de wortel van de *leer van de triniteit*, maar voor de vraag naar de *openbaring in het algemeen*, voor de vraag naar de fundering van de theologie alleen in de openbaring, en tenslotte gewoonweg voor de vraag naar zin en mogelijkheid van de theologie die verschilt van enkel kosmologie of antropologie.

De vraag rijst of deze '*sporen van de triniteit*' ons met de consequenties die daaruit voortvloeien – en al zou het slechts de genoemde rij van vragen zijn, die uit deze erkenning moet voortvloeien – niet nopen om eerst naar die vriendelijke tweesporigheid van 'openbaring' en 'oeropenbaring' (P. Althaus) en om vervolgens van deze halfheid zo gauw mogelijk over te stappen naar de rooms-katholieke leer van de '*analogie van het zijn*'. Zouden ze ons er dan echter niet nog net op tijd op attenderen dat de theologie er goed aan zou doen om zichzelf helemaal niet op een onmogelijke manier als theologie te verstaan, maar zich voor te doen als dat wat ze (355) in de grond van de zaak alleen maar kan zijn: als een stuk menselijk verstaan van de wereld en zichzelf, in de ontwikkeling waarvan het begrip 'God' als een overbodige X uit de teller en noemer ter vereenvoudiging van de rekening aan beide kanten gewoon geschrapt moet worden, omdat het immers met en zonder dit begrip alleen om de mens, in ons geval om de drie-eenheid van de mens gaat. Men kan de vraag evenwel ook zo stellen, of we niet in dit begrip van het *vestigium trinitatis* een oeroud Trojaans paard te maken hebben, dat men eertjds (om met Augustinus te spreken: ter wille van de '*schoonheid*' en '*verrukking*') al te onbedenklijk het theologische Ilion heeft binnen laten trekken, in de buik waarvan wij, alert geworden door enkele ten tijde van Augustinus nog niet opgedane ervaringen, het gevaarlijk horen kletteren, zodat we aanleiding hebben om een hevige afweerbeweging te voltrekken (misschien kun je hier namelijk inderdaad niets anders doen dan dit!), waarmee wij verklaren (misschien werkelijk alleen heel naïef *verklaren!*) dat we met deze zaak niets te maken willen hebben.

Om ons eerst over de '*vraag naar het feit*', over de vraag waaraan men dan concreet heeft gedacht en kan denken, als men over '*sporen van de triniteit*' praat, te informeren, delen we in: het gaat om verschijnselen uit de natuur, uit de cultuur, uit de geschiedenis, uit de religie en tenslotte uit het menselijke psychische leven.

We geven, daar enige systematische volledigheid *en détail* niet in aanmerking kan komen, uit alle vijf de gebieden enkele karakteristieke voorbeelden. (Vgl. voor het volgende: H. Bavinck, *Geref. Dogmatiek* 1918, band 2, pp 332v.)

1e. *Natuur*. – Anselmus van Canterbury vergelijkt Vader, Zoon en Geest in de triniteit met het bestaan en de wederzijdse verhouding van bron, rivier en zee⁵⁶ die als één geheel Nijl kunnen heten. Maar niet alleen het ene geheel, maar ook bron, rivier en zee zijn elk voor zich de Nijl. Hoewel toch de bron niet de rivier, de rivier niet de zee en de zee niet de bron is, hoewel er anderzijds niet drie Nijlen, maar slechts één enkele Nijl is. De ene hele Nijl is immers bron, rivier en zee. Even moeilijk resp. onmogelijk als bij de drie 'personen' van de triniteit kan men zeggen wat het gemeenschappelijk begrip is waaronder die drie vallen. Maar ook even duidelijk als daar is dat de bron noch uit de rivier noch uit de zee is, de rivier niet uit de zee, maar wel uit de bron, de zee daarentegen uit de bron en uit de rivier is (*Epist. de incarn. Verbi* 13). – Luther

⁵⁶Der See' is, zoals bekend, in het Nederlands 'het meer'. Omdat in het Duits de Middellandse Zee 'das Mittelmeer' wordt genoemd, vertalen we 'See' hier met 'zee', want hieraan moet Anselmus i.v.m. de Nijl hebben gedacht.

schijnt, in ieder geval aan tafel pratend, de stelling '*dat in alle schepselen men die triniteit uitgedrukt mag vinden en zien*' graag te hebben geponeerd, en met het voorbeeld van de zon, het water, de sterren, de planten enz. toegelicht te hebben. Een samenvattend verslag van deze uiteenzettingen van hem juist ten opzichte van de natuurlijke verschijnselen luidt: 'In alle schepselen is en ziet men verwijzing naar de heilige Drievuldigheid. In de eerste plaats betekent het wezen de almacht van God de Vader, in de tweede plaats toont de gestalte en de vorm de wijsheid van de Zoon aan, in de derde plaats is het nut en de kracht het teken van de Heilige Geest, dat dus God aanwezig is in alle schepselen, ook in het kleinste blaadje en maanzaadje' (W.A. Ti 1, 395v). Laten we ons ertoe beperken om te vermelden dat men op een soortgelijke manier gewicht, getal en maat of vaste, vloeibare en gasvormige toestand en de drie dimensies van de lichamen, de grondkleuren geel, rood en blauw en de samenklank van grondtoon, terts en kwint met de triniteit in verband heeft gebracht.

2e. *Cultuur*. – Onderwijsstand, militaire stand en boerenstand in de samenleving, epos, lyriek en drama in de dichtkunst, maar ook de drie belangrijkste disciplines van de middeleeuwse wetenschap moesten hier '*sporen van de triniteit*' zijn. We geven nog eens aan Luther het woord: 'De Vader is in de goddelijke dingen de grammatica, want hij geeft het woord en is de bron waaruit goede, fijne, zuivere woorden stromen die men moet spreken. De Zoon is de dialectiek, want hij geeft de dispositie, hoe men de dingen goed ordentelijk na elkaar moet plaatsen, zodat ze goed aansluiten en op elkaar volgen. (356) De Heilige Geest echter is de retorica, de Redenaar, omdat hij mooi voordraagt, blaast en drijft, levend en krachtig maakt, zodat hij druk uitoefent en in de harten gaat wonen' (W.A. Ti 1, 564).

3e. *Geschiedenis*. – In dit verband hoort thuis de in de kerkgeschiedenis telkens weer opduikende leer van de drie rijken, die men of in het oudtestamentische, nieuwtestamentische en christelijk-kerkelijke tijdperk meende te vinden of, met een eschatologische spits gecombineerd met de drie grote gestalten onder apostelen, in de drie tijdperken of rijken, namelijk ten eerste het petrinische, in het verleden, het rijk van de vrees, d.w.z. van de Vader, ten tweede het paulinische, in het heden, het rijk van de waarheid, d.w.z. van de Zoon, en ten derde het johanneïsche, in de toekomst, het rijk van de liefde, d.w.z. dat van de Geest. In dit verband is de Heilige Geest tot het bijzondere trefwoord van alle dweperige, of we kunnen beter zeggen: van alle chiliastische richtingen in de kerk, men zou haast kunnen zeggen: de specifiek *onkerkelijke* of zelfs *antkerkelijke* God geworden. Hier kon het gebeuren dat bijvoorbeeld Luther ten opzichte van de eenzijdige aanroeping van de Geest zich soms even eenzijdig op het Woord meende te moeten beroepen, en dat 'spiritualistisch' tot een begrip werd waarmee een bepaalde *kritiek*, juist die op al het dweperige gerichte, wordt uitgedrukt. Moeller van den Bruck heeft (*Das dritte Reich*, 1926, tweede druk, p 13) de gedachte van het derde rijk een 'gedachte van een wereldbeschouwing' genoemd, 'die boven de werkelijkheid uit gaat'. 'Niet toevallig zijn de voorstellingen die alleen al bij het begrip, bij de naam van het derde rijk, opkomen ... a priori ideologisch geblameerd, eigenaardig vaag, emotioneel en zweverig en helemaal horend bij een hiernamaals.' Moeller van den Bruck wilde die voorstelling, zoals bekend, 'wegrukken uit het illusionistische en helemaal bij het politieke betrekken'. Die voorstelling heeft toch ook in deze secularisering iets gehouden van het pathos van de vroegkerkelijk-middeleeuwse geschiedfilosofie van het '*spoor van de triniteit*', zoals die, om slechts een naam te noemen, bijvoorbeeld bij Joachim van Fiore leefde.

4e. *Religie*. – Reeds de Middeleeuwen hebben in dit verband op de verschijnselen van het subjectieve religieuze bewustzijn gewezen: '*denken, mediteren, aanschouwen*, of: '*geloof, rede, aanschouwing*, of '*de weg van de zuivering, van de verlichting en van de intuïtie*' van de Areopagitisch⁵⁷ beïnvloede mystiek, wier wezen en ordening de triniteit weerspiegelen. En daar

⁵⁷Een verwijzing naar de bekende en invloedrijke mysticus Dionysius de Areopagiet (rond 500). Zijn neoplatonisch gekleurde mystieke theologie had grote invloed in de Middeleeuwen.

moet ook wel de bewering van Wobbermin naast worden geplaatst dat het christelijke trinitarische monotheïsme in zoverre de grondvertuiging van alle religieuze geloof tot een afsluiting brengt, dat dit overall drie motieven insluit, die tot uitdrukking komen in het religieuze afhankelijkheidsgevoel, het religieuze geborgenheidsgevoel en in het religieuze gevoel van verlangen (*Wesen und Wahrheit des Christentums*, 1925, p 432). Nu is echter zeker niet pas onze godsdiensthistorisch geïnteresseerde Nieuwe Tijd, maar, zoals bijv. blijkt bij J. Gerhard, *Loci* 1610, L 3,30, reeds de oude theologie erop attent geweest dat ook in de objectieve verschijnselen van de religie, en wel ook van de niet christelijke religie het drietal juist van de godheid een merkwaardige rol speelt. We halen enkele dingen naar voren: de oude Babyloniërs kenden drie godentriaden, één kosmische: *Anoe, Enlil* en *Ena* (de goden van de hemelen, van de aarde en van het water) en een daaraan superieure siderische: *Sjamasj, Sin* en *Ishtar* (zon, maan en de ster Venus). De oude Egyptenaren kenden de godenfamilie *Osiris* met zijn vrouw *Isis* en hun zoon *Horus*, en in een soortgelijke relatie kenden de oude Kanaänieten, Syriërs en Carthagers een hoogste God, de later ook onder de naam Cybele vereerde *magna mater* en de bijv. onder de naam *Attis* of *Adonis* bekende zoon van God, en kende vermoedelijk weer in een soortgelijke relatie het oude Etruskische Rome de zogenaamde capitolinische trias: *Jupiter optimus maximus, Juno regina* en *Minerva*. Het jongere brahmanisme kent de zogenaamde *trimurti*: de mystieke eenheid van *Brahma* die de wereld voortbrengt, *Visjnu*, die de wereld bewaart, en *Siva* (of *Rudra*), die de wereld verwoest. De belijdenis van iemand die is overgegaan naar het boeddhisme luidt nog vandaag: 'Ik neem (357) mijn toevlucht tot de *Boeddha*, ik neem mijn toevlucht tot de *Dhamma*, ik neem mijn toevlucht tot de *Sangha*' (de 'drie kleinoden'), waarbij Boeddha de persoonlijkheid, Dhamma de leer, Sangha de gemeente van de stichter van de godsdienst aanduidt.

De menselijke ziel. – Het gaat hier volgens Augustinus in de eerste plaats om de drie vermogens van de ziel: 'geest', het vermogen van de innerlijke, 'kennis', het vermogen van de uiterlijke waarneming, 'liefde', het vermogen om het ene met het andere in verband te brengen en zo de waarneming te voltrekken – vervolgens om de drie daaraan beantwoordende momenten in het werkelijke proces van het bewustzijn: 'herinnering', d.w.z. de funderende handeling van het zelfbewustzijn en het bewustzijn van een object in het algemeen en op zichzelf, als zuivere vorm, 'het begrijpen', d.w.z. het denkende voltrekken van aanschouwing van zichzelf of van een voorwerp in een bepaald beeld, de 'wil', d.w.z. tegelijk de beaming van dit beeld en de terugkeer van het beeld naar het zuivere bewustzijn. Het was dus geen ander, maar met andere woorden nog een keer hetzelfde 'spoor', als Augustinus ook kon onderscheiden tussen: 'dat wat liefheeft, dat wat liefgehad wordt, de liefde'. Laten we naar Augustinus zelf luisteren in een bijzonder pregnante formulering: 'zonder enige bedrieglijke verbeelding van fantasieën en drogbeelden staat voor mij helemaal vast dat ik ben en dit weet en liefheb ... Wat, als je je vergist? Als ik me immers vergis, dan ben ik. Want wie niet is, die kan zich in ieder geval niet vergissen ... Het gevolg is nu dat ook hierin dat ik weet dat ik ben, ik me niet vergis. En als ik deze twee dingen liefheb ..., dan voeg ik nog iets als een derde daaraan toe' (*De civ. Dei* XI 26). Meer dan een 'spoor', veeleer het 'beeld van God', resp. van de 'triniteit', dacht Augustinus in deze structuur van het menselijke bewustzijn te vinden. Het was deze theorie van het 'spoor' die meer dan alle andere door alle eeuwen heen indruk en school heeft gemaakt. We vinden die in allerlei wijzigingen bijv. bij Anselmus van Canterbury (*Monol. 67 en passim*), Petrus Lombardus (*Sent. I, dist. 3*), Thomas van Aquino (*S. theol. I qu. 45, art. 7*), Bonaventura (*Breviloq. II, cap. 12*), in de tijd van de Reformatie bij Melanchthon (*Enarratio Symb. Nic. 1550 CR 23, p 235, Loci 1559 CR 21, p 615* en vaker), bij de gereformeerde B. Keckermann (*Syst. s.s. theol. 1611, pp 20v*), in de Verlichting in Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts* Par. 73, in de negentiende eeuw bij A. Twisten (*Dogm. der ev.-luth. Kirche, 2e Band 1837, pp 194v*), in de tegenwoordige tijd bij niemand minder dan A. Schlatter: 'Omdat wij de bezitters van ons beeld zijn, ontstaat in ons voortdurend een soort drie-eenheid; tot degene die weet komt dat wat wordt geweten, maar nu niet zo dat die twee naast elkaar zouden staan, maar onmiddellijk verschijnt de derde: degene die zich zelf gaat kennen in wat hij weet' (*Das christliche*

Dogma 1923, tweede druk, 1923, p 24). Even trinitarisch is volgens hem de ordening van ons willen: 'Wij hebben een rechtstreeks willen, een kiezend willend en de verbintenis van die twee, de door ons gekozen wil, die nu de mogelijkheid tot handelen in zich heeft' (*a.w.*, p 148). De relaties die van daaruit tot de trias van Schelling: subject, object, subject-object en tot Hegels 'op zichzelf' van de subjectieve Geest als these, het 'voor zichzelf' van de objectieve Geest als antithese en het 'op zichzelf en voor zichzelf' van de absolute Geest als synthese moeten volgen, willen we hier alleen maar aanduiden. Men mag rustig beweren dat juist deze toppunten van idealistische filosofie nergens anders dan tegen de achtergrond van de christelijke dogmatiek gewoonweg ondenkbaar waren, ze waren toch immers niets anders dan nieuwe varianten op juist het augustiniaanse bewijs van de triniteit. Het is duidelijk dat in dit verband ook het logisch grammaticale schema van subject, object en predicat thuis zou horen, als dat soms onze werkelijke sleutel tot de leer van de triniteit geweest zou zijn.⁵⁸ En het is even duidelijk dat zowel de Middeleeuwse als de constructie van Wobbermin van het religieuze bewustzijn, ook hier als variant op het algemene augustiniaanse bewustzijnsargument beoordeeld zou kunnen worden.

Wat moet men van dit hele materiaal zeggen, wat ermee beginnen? Het ligt om te beginnen voor de hand om te proberen het in die zin op te vatten waarin het oorspronkelijk bedoeld was, als een interessante, stichtelijke, leer- en (358) behulpzame verwijzing voor het verstaan van de christelijke leer, niet te overschatten, niet als fundering, niet als bewijs in de stringente zin te gebruiken, omdat men de triniteit al moet kennen en erin moet geloven om de 'sporen' ervan in de macrokosmos en microkosmos nu werkelijk als zodanig te kunnen waarnemen – maar in ieder geval toch te waarderen, namelijk als achteraf gegeven, vrijblijvende, maar toch dankbaar te aanvaarden illustraties van het christelijke credo.

Reeds Irenaeus waarschuwde dat men niet '*God uit de geschapen dingen, maar de dingen die geschapen zijn uit God*' moet verstaan (C. o. h. II 25,1). Augustinus heeft aan zijn aanmaning dat de mens toch moge leren om de triniteit in zichzelf te zien, uitdrukkelijk de verdere aanmaning vastgeknoot: '*wanneer hij in deze dingen iets heeft gevonden en gezegd, laat hij dan niet denken dat hij al dat heeft gevonden wat onveranderlijk boven deze dingen is*' (*Conf.* XIII 11). Ook Petrus Lombardus is terughoudend: '*Want door het beschouwen van de schepselen kan of kon geen afdoende kennis van de triniteit worden verkregen zonder de openbaring van de leer of de innerlijke inspiratie. Toch worden wij in het geloof in de onzienlijke dingen geholpen door die dingen die gemaakt zijn*' (*Sent.* I, dist. 3F) en uit zich uitvoerig over de juist in de augustiniaanse 'gelijkheid' plaatsvindende 'ongelijkheden'. '*Als de triniteit is geponeerd, dan zijn dit soort redenen gepast, maar toch niet zo dat hierdoor de drie-eenheid van de personen afdoende zou worden bewezen*' (Thomas Aq. *S. theol.*, I qu 32, art. 1). Zo mag men zeker ook de uitlatingen van Luther over deze zaak niet als theologische fundering, maar nu juist alleen als theologische – tafelgesprekken verstaan.

Men hoeft dat wat de oude theologie zich op deze plaats veroorloofde daarom toch niet als enkel overbodig spel te beoordelen, hoe speelt ons sommige dingen van wat naar voren werd gebracht ook mogen aandoen.

De andere indruk die men uit dit hele materiaal heeft is toch onloochenbaar deze dat iets, zij het soms meer soms minder, waar moet zijn

⁵⁸We hebben gezien dat hij zich tegen dit verwijt dat men hem heeft gemaakt in de inleiding tot zijn beschouwingen uitvoerig heeft verzet.

van de relatie tussen de triniteit en de drieheden waarnaar wij woorden verwezen. Waarom moet er ook niet iets van waar zijn? De vraag is alleen: wat? De theologie en de kerk, maar reeds de Bijbel zelf spreken immers geen andere taal dan juist de taal van de wereld, die formeel en inhoudelijk gevormd is door de geschapen gesteldheid van de wereld, maar die ook door de grenzen van de mensheid is bepaald: de taal waarin de mens, zoals hij nu eenmaal is, dus de zondige en verkeerde mens, zich tracht bezig te houden met de wereld, zoals hij die ontmoet, zoals hij die ziet en kan begrijpen en zich ermee tracht te confronteren. Bijbel, kerk en theologie spreken deze taal ongetwijfeld in de vooronderstelling dat er iets van waar zou kunnen zijn, namelijk: dat in deze taal ook over Gods openbaring gesproken, ervan getuigd, het Woord van God verkondigd, dogma geformuleerd en verklaard *zou kunnen* worden. De vraag is alleen of dit kunnen als een aan de taal en dus aan de wereld resp. de mens *eigen* kunnen verstaan moet worden, of als een waagstuk waarom de taal en dus de wereld resp. de mens van buitenaf, om zo te zeggen, *wordt gevraagd*, zodat het niet eigenlijk het kunnen van de taal, de wereld, de mens, maar het kunnen van de openbaring zou zijn, als nu werkelijk in de vorm van begrippen en voorstellingen, die er ook anders en op zichzelf zijn, overeenkomstig de geschapen wereld en overeenkomstig het (359) vermogen van de mens die zich met deze wereld bezighoudt – ineens werkelijk over openbaring, dus over de triniteit, vergeving van zonden en eeuwig leven wordt gesproken, over dingen, die deze taal van de mensen als zodanig zeker *niet beheerst*. We willen nu niet beweren dat de uitvinders van de '*sporen van de triniteit*' deze onderscheiding zo zouden hebben voltrokken. Doordat wij die voltrekken worden we weer teruggebracht tot het inzicht dat het werkelijke '*spoor van de triniteit*' nu eenmaal de in de openbaring door God *aangenomen gedaante* is. Dat was, voor zover ik kan zien, niet de bedoeling van de kerkvaders en scholastici als die over het '*spoor*' spraken. Men kan echter door middel van deze onderscheiding achteraf begrijpen hoe zij ertoe kwamen om enerzijds de gedachte van de waarneembaarheid van het '*spoor van de triniteit*' te *beamen*, maar die anderzijds toch onmiddellijk weer *tussen haakjes te zetten* met de verklaring dat de werkelijke waarneming ervan toch slechts vanuit de vooronderstelling van de openbaring, '*nadat de triniteit is geponeerd*', kan plaatsvinden. Ze zouden inderdaad iets anders bedoeld kunnen hebben dan wat ze schijnbaar zeiden: ze waren op zoek naar de taal voor het hun vanuit de openbaring, en, zoals ze immers altijd weer zeiden, alleen vanuit de openbaring bekende en aan alle mensen alleen door de openbaring bekend te maken geheim van God. Bij dit zoeken naar de taal kwamen ze behalve het hun door de Bijbel geboden materiaal, zoals bekend, eerst eens een aantal bruikbare, abstracte categorieën uit de contemporaine wijsbegeerte tegen.

In strikte zin zou men immers al het begrip '*drie-eenheid*' als zodanig als een op het terrein van de logica aangetroffen '*spoor van de triniteit*' moeten verstaan. En F. Diekamp, *Kathol. Dogm.* I, Band 6.A. 1930, p 260, wijst er terecht op, dat de door de kerkvaders aangevoerde analogieën uiteindelijk alleen verdere uiteenzettingen en vermeerderingen van de *eveneens* al analogische Bijbelse begrippen Vader, Zoon en Geest zijn.

In deze Bijbels wijsgerige taal is vervolgens het dogma geformuleerd. Maar het ook in het geformuleerde dogma nog steeds levende geheim van de openbaring wenste meer, en nu na de gevallen beslissing over de juiste betekenis ervan, pas goed dat er taal zou zijn. En nu pas goed vond men – niet dat de taal de openbaring, maar wel dat de openbaring, juist de in het dogma nu correct en maatgevend verstande openbaring, de taal kan omsluiten, d.w.z. dat, altijd vanuit deze openbaring, in de bekende door allen gesproken taal voldoende elementen ontdekt kunnen worden om, niet uitputtend, niet adequaat, niet exact, maar toch in ieder geval tot op zekere hoogte begrijpelijk en aanschouwelijk over de openbaring te spreken, elementen die zich met min of meer uitzicht leenden ter aanduiding van bepaalde aspecten en relaties van wat over de openbaring gezegd moest worden. Men wilde Vader, Zoon en Geest of '*eenheid in drieheid, drieheid in eenheid*' zeggen, deed zijn ogen en oren open (360) en constateerde dat men het zou moeten en kunnen aandurven om met deze bedoeling bron, rivier en zee, gewicht, getal en maat, '*geest, kennis en liefde*' te zeggen, niet omdat die dingen op zichzelf en vanuit zichzelf daarvoor geschikt zouden zijn, maar omdat ze geschikt waren om als beelden van de triniteit, als beelden van de taal van de triniteit te worden toegankelijk, om zo te zeggen *veroverd* te worden. Wetend omtrent de openbaring in de Schrift meende men ze immers in staat te kunnen achten om dat te zeggen wat ze op zichzelf en als zodanig natuurlijk niet zeggen en ook niet kunnen zeggen. Niet dit betekent iets dat bron, rivier en zee, '*zijn, kennen, willen*' zich tot elkaar verhouden als Vader, Zoon en Geest, maar dit betekent iets dat Vader, Zoon en Geest zich tot elkaar verhouden, zoals de bron, de rivier en de zee dat doen. Men was immers zeker van de triniteit, maar onzeker van de taal van de wereld met betrekking tot de triniteit. Men moest evenwel in deze taal over de triniteit spreken. Men moest die dus voor de triniteit, dus voor het getuigenis omtrent de triniteit, opeisen. Niet dit was dus de gang van zaken dat men de triniteit vanuit de wereld, maar andersom, dat men de wereld vanuit de triniteit wilde verklaren teneinde in deze wereld over de triniteit te kunnen spreken. Het gaat niet om apologetiek, maar om polemiek, niet om het bewijs van de mogelijkheid van de openbaring in de wereld van de menselijke rede, maar om de constatering van de feitelijke mogelijkheden van deze wereld van de menselijke rede als plekken van de openbaring. '*Sporen van de triniteit in de wereld*' zei men, en bedoelde misschien eigenlijk toch veeleer zoiets als '*sporen van de schepping in de triniteit*' – natuurlijk in de zich openbarende triniteit, in de

triniteit, voor zover die een *creatuurlijke gedaante* aanneemt: men achtte de dingen niet in staat dat de triniteit daarin immanent zou zijn, en dat ze de eigenschap zouden hebben de triniteit te kunnen weerspiegelen – naar deze kant bleef immers, zoals men algemeen erkent, alles onvolmaakt, problematisch en bepaald door de voorafgaande openbaring –, maar men achtte de triniteit in staat zich in al die dingen te kunnen weerspiegelen. Al die min of meer gelukkige ontdekkingen van 'sporen' drukten *dit* vertrouwen uit, niet de mogelijkheid van de rede tot openbaring, maar het vertrouwen op de *overmacht van de openbaring over de rede*. In deze zin kan men zeggen: het ging om het probleem van de *theologische taal*, die geen andere kan zijn dan de taal van de wereld, en die nu toch, koste het wat het kost, in de grond van de zaak tegen het natuurlijke vermogen van deze taal in altijd in deze taal als *theologische taal* over Gods openbaring moet spreken en denkt te kunnen spreken. In deze principiële zin verstaan – voor zover men die kan verstaan – zal de leer van de 'sporen' wel geen speelse bezigheid zijn geweest!

Maar waarom maakt die op ons nu toch verregaand en, zoals men telkens weer het gevoel heeft, noodzakelijkerwijs en terecht deze indruk: de indruk dat het daar nu juist toch enkel om een niet helemaal serieus (361) te nemen tafelspeech en ergens op de achtergrond om een gevaarlijke profanatie van het heilige gaat? Men kan alleen maar antwoorden: hierom, omdat de bedoeling die men daarbij alleen op een legitieme manier kon hebben, nu toch niet zo duidelijk voor ogen stond, dat niet op ieder moment de hele zo-even ontwikkelde ordening ook omgedraaid zou kunnen worden, dat van polemiëk apologetiek zou kunnen worden, van de poging tot theologische taal het prijsgeven van theologische taal ten gunste van de een of andere vreemde taal, van de beweerde aangenomen redelijkheid van de openbaring de bewering van een oorspronkelijke overeenstemming van rede en openbaring, van de synthetische 'God de wereld binnen' een analytisch 'God in de wereld',⁵⁹ van het opeisen van de wereld door de openbaring, een opeisen van de openbaring door de wereld, van de ontdekte verwijzing nu dus toch een zelf geproduceerd bewijs. Als men tegen deze omdraaiing niet beveiligd was – en men was het waarschijnlijk verregaand niet –, dan moest de voorstelling van een tweede wortel van de leer van de triniteit terrein winnen: men kon nu denken de triniteit principieel evengoed vanuit het menselijke zelfbewustzijn of vanuit andere creatuurlijke ordeningen als vanuit de Heilige Schrift te kunnen afleiden en motiveren. Daarbij moest om te beginnen het al genoemde gevaar zich voordoen dat de belangstelling zich steeds meer zou richten op de voor de mens meer

⁵⁹Bedoeld is Gods (veranderende) binnenkomen in de wereld tegenover een feitelijk in de wereld zijn van God.

voor de hand liggende triniteiten binnen de wereld, dat men steeds meer in deze als zodanig de goddelijke triniteit meende te vinden. Vond men die ook werkelijk? Was de drie-enige God die men eerst in de wereld meende te her vinden en vervolgens ook zelfstandig meende te vinden nu werkelijk diegene die de Heilige Schrift God noemt? Of was die niet enkel een symbool, een hoogste Beginsel van de wereld en uiteindelijk van de mens zelf? Bewees het gevoerde bewijs toch niet – weliswaar iets, maar nu juist niet dat wat het eigenlijk moest bewijzen, en als men dat niet doorhad, leidde het niet veeleer af van wat het moest bewijzen? Moest het zo gevoerde bewijs voor de triniteit niet consequent tot een loochening van de trinitarische God van de Heilige Schrift leiden, omdat het een God van 'totaal andere' aard bewees en op diens plaats zette?

Laten we aannemen dat iemand de waarheid van de triniteit serieus vanuit het getuigenis van de *godsdiensgeschiedenis* zou willen bewijzen. Wat zou hij bewijzen, wat zou hij kunnen bewijzen? De twee Babylonische triaden en het brahmaanse trimurti zijn bewijsbaar slechts formuleringen van een drievoudig geleed wereldprincipe. In de Egyptische, Kanaänitische en Etruskische triaden is even duidelijk de oorspronkelijke relatie van de familie wat eigenlijk bedoeld is en als goddelijk wordt vereerd. In de drie 'kleinoden' van het boeddhisme: persoonlijkheid, leer en gemeente van Boedha, hebben we, voor zover überhaupt met een goddelijke triniteit, dan klaarblijkelijk met de vergoddelijkte historische gang van zaken bij de stichting van de religie te maken. Als wat daar allemaal als triadische godheid optreedt het verdient 'God' te worden genoemd, dan is de godsdiensgeschiedenis een bevestiging van de christelijke triniteit, anders niet. Want wat daar, als men de vraag naar het wezen van wat daar als wezen van God wordt beschreven in mindering heeft gebracht, overblijft is eigenlijk alleen het drietal. En de godsdienswetenschappelijke motivering (362) van de goddelijkheid juist van het drietal ('Heilig is het vermoedelijk hierom, omdat de primitieve mens nog geen hoger getal kende', RGG (tweede druk), art. Dreienigheid I) zal men niet bepaald erg plausibel kunnen noemen. J. Gerhard (t.a.p.) heeft werkelijk al alles gezegd wat over de vruchtbaarheid van de godsdiensgeschiedenis voor ons probleem te zeggen valt: '*In de woorden stemmen ze met ons overeen, in de uitleg en betekenis van die woorden zijn ze het oneens.*' We zouden alleen en stap in de leegte kunnen zetten, als we hier werkelijk vaste voet zouden willen krijgen.

Laten we verder aannemen dat iemand het geloof in de drie-enige God terloops ook vanuit de *geschiedfilosofie* zou willen motiveren. Dan zou men toch gemakkelijk kunnen aantonen dat het ritme van de historische ontwikkeling in drie fasen, zoals als dat telkens weer is geponeerd niets anders is dan het ritme van de confrontatie met verleden, heden en toekomst, waarin de handelende en over zijn handelen reflecterende mens zich altijd bevindt. Men kan er volkomen zeker van zijn dat het in alle geschiedfilosofieën beslissende derde moment telkens precies die plaats aanduidt, waarop de desbetreffende geschiedfilosoof zelf staat, resp. waar hij naartoe zou willen, waarbij die twee niet erg van elkaar verschillen. Als de droom die hij van daaruit droomt, de Wijsheid van God is, dan is een dergelijke geschiedfilosofie een bewijs voor de triniteit, anders zeker niet, anders heeft de geschiedfilosoof niets, helemaal niets dan slechts zijn eigen visie en zijn eigen wil bewezen.

Op het bedreigd zijn van het augustiniaanse bewijs vanuit het *bewustzijn* heeft reeds Luther gewezen. We hoorden hoe hij bij alle mogelijke andere argumenten van dit soort op zijn manier vrolijk meedeed. Des te meer moet men zijn instinct bewonderen, dat hem in tegenstelling tot Melancthon juist hier niet deed meedoen. Hij verklaarde namelijk dat van de augustiniaanse leer van het in '*herinnering, kennis en geheugen*' voorhanden '*beeld van God*' in de mens

de noodlottige 'disputatie over de vrije wil' het gevolg moest zijn. 'Ze zeggen immers dit: God is vrij, dus omdat de mens naar het beeld van God is geschapen, heeft hij ook een vrije herinnering, geest en wil ... Zo is hieruit de gevaarlijke leer ontstaan, waarin zij beweren dat God de mens zo bestuurt dat hij het toelaat dat ze uit eigen beweging handelen' (Komm. Zu Gen. 1:26 W.A. 42, 45, 25).⁶⁰ Het verdere verloop van de antropologische speculatie via Descartes en Kant naar Schelling en Hegel en tenslotte en consequent naar Feuerbach heeft hem kennelijk gelijkgegeven. Augustinus dacht zeker ver verwijderd te zijn van de mogelijkheid van een dergelijke omdraaiing. Maar als Keckermann (*t.a.p.*) meende te kunnen zeggen: 'Het is even noodzakelijk dat de mens redelijk is als het noodzakelijk is dat er in het wezen van God drie personen zijn', dan was deze omdraaiing voorbereid. Was die nog te vermijden, als men het 'even ... als' eenmaal had aangedurfd? Het beeld van God in het menselijke bewustzijn is nu eenmaal in eerste instantie, op zichzelf en als zodanig ongetwijfeld het beeld van de vrije mens. Wie in dit beeld als zodanig het beeld van God ziet, die zegt daarmee dat hij in de vrije mens God waarneemt. Als deze vrije mens werkelijk God is, dan is het bewijs gelukt. Maar als God juist niet de vrije mens is, maar soeverein tegenover de mens staat, dan zou kennelijk juist dit tegelijkertijd meest voor de hand liggende, meest diepzinnige en historisch krachtigste bewijs op een bijzonder uitstekende manier mislukt zijn.

Zo zit het nu ook met het hele overige materiaal, zodra men het op zichzelf in ogenschouw neemt met de vraag, of en in hoeverre daar werkelijk 'sporen van de triniteit in de schepping' aanwezig zouden kunnen zijn. 'Sporen van een triniteit' inderdaad, dat zal men niet kunnen loochenen, de vraag is alleen: van welke triniteit? Als het de goddelijke triniteit moet zijn, die we in de drie dimensies van de ruimte of in de drie tonen van het eenvoudige akkoord of in de drie grondkleuren, of ook in bron, rivier en zee tegenkomen, dan is God – nu juist, zoals immers ook in het oude Babylonië en India de bedoeling is, de geheimzinnig drievoudige wet of het wezen van de ons bekende wereld, het mysterie van de kosmos, waarvan we de sporen in deze drievuldigheid van alle of toch tenminste vele dingen tegenkomen, en dat dan kennelijk heel nauw aansluit bij het mysterie van de mens en bij het mysterie van zijn religie. Als dat (363) God is – het zou immers kunnen zijn dat het God zou zijn, waarom zou dan de grote hoeveelheid van de drie-eenheden in natuur en cultuur niet werkelijk de drie-eenheid van deze god bewijzen? Maar nu eenmaal slechts de drie-eenheid van deze god. De vraag blijft of deze god ook maar als Schepper-God werkelijk moet worden aangesproken en dus zijn naam als 'God' misschien toch ten onrechte draagt?

Nu hebben we het nog helemaal niet gehad over de doorlopend constateerbare en ook door de vertegenwoordigers van deze leer niet geloochende incongruenties van de 'sporen' in hun relatie tot de Bijbelse en kerkelijke leer van de triniteit. Men zal namelijk constateren dat juist de beslissende stellingen van deze leer, namelijk die van de onontbindbare eenheid en die van de onschendbare verscheidenheid van de drie aspecten op geen van deze 'sporen' toepasbaar zijn. Het is veeleer zo dat het bewijs dat op grond daarvan gevoerd kan worden altijd alleen het bewijs óf voor drie naast elkaar staande goddelijke wezens óf voor een enkele goddelijke monade zonder hypostatische zelfonderscheiding kan zijn. Dus zelfs als het daarbij veronderstelde goddelijke wezen de naam God zou verdienen, kan juist de drie-eenheid van deze god in de zin van de christelijke leer van de triniteit vanuit deze 'sporen' niet worden gevoerd. Quenstedt⁶¹ heeft volkomen gelijk: 'er wordt in de schepselen geen enkele ware en volledige gelijkenis van de triniteit gevonden' (*Theol. did. pol.* 1685, P I, c 6 sect. 2 qu 3 font. sol. 5). Dat zei ook Petrus Lombardus met zijn

⁶⁰De fundering van de vrije wil op het feit dat de mens naar het beeld van de vrije God is geschapen is sinds Irenaeus en Tertullianus gebruikelijk, – zie Irenaeus, *Adv. Haer.* (ed. Harvey) IV 7, IV 63,3, Tertullianus, *Adv. Marcionem*, V 6.

⁶¹Johann Quenstedt (1617-1688), lutherse scholasticus, zijn hoofdwerk *Theologia didactica-polemica sive systema theologicum* (1685) wordt door Barth vaak geciteerd.

verwijzing naar de 'ongelijkheden' in de 'gelijkheid', dat had uiteindelijk ondanks alles ook Augustinus kunnen zeggen. En nu heeft men, doordat men de mogelijkheid van deze leer halverwege toegaf – die is zelden met beslistheid bestreden – toch ook altijd het verwijt ertegen gemaakt dat daardoor te gemakkelijk de spot van de ongelovigen uitgelokt en eenvoudige geesten erdoor misleid zouden worden (vgl. Thomas van Aquino, *S. theol.* I qu 32, art. 1, Calvijn, *Institutio* I 13,18, Quenstedt, *t.a.p.*, font. sol. 6). Feitelijk hebben de oude dogmatici het probleem, ondanks het gezag van Augustinus en in strijd daarmee, juist alleen maar even aangestipt en het daarna als nutteloos en gevaarlijk weer laten vallen. Welke andere zin kunnen dit verwijt en deze wantrouwige houding hebben in een kwestie, die men toch niet helemaal kon en wilde loochenen, dan niet juist die, dat men de vreemdheid aanvoelde van datgene, wat door middel van de 'sporen' als 'God' werd bewezen. Dat verschilde totaal van de God van Abraham, Izaäk en Jacob, van de Vader, Zoon en Heilige Geest in het Nieuwe Testament, over wie het in de leer van de triniteit toch moest gaan.

Vandaar kennelijk die indruk van het speelse, ja frivole, waaraan men zich bij het nadenken over dit theologoumenon nauwelijks kan onttrekken, hoe vriendelijk en geloofwaardig het ons bijvoorbeeld in de woorden van Anselmus of Luther in eerste instantie moge aandoen. Juist als het serieus wordt genomen leidt het kennelijk onvermijdelijk dat dubbelzinnige terrein binnen, waarin men in een handomdraai met de beste wil van de wereld niet meer over de God wilde spreken, wiens sporen men dacht te ontdekken, maar over het een of andere wereld- of mensheidsprincipe, over de een of andere vreemde god. Om het spreken over Gods openbaring ging het oorspronkelijk. Maar wat gebeurde was taal over de wereld en de mens, en deze taal, als taal over Gods openbaring opgevat, moest gewoonweg worden: taal *tegen* God openbaring. De veroveraar *werd* veroverd. Dit spel kun je nu eenmaal niet in ernst omzetten. Als dit serieus wordt genomen, dan kan dit alleen maar profanatie van het heilige betekenen. Vandaar het gevoel van frivoliteit, zonder welk men er niet aan mee kan doen.

(364) Hieruit volgt nu bepaald niet dat dit spel principieel verboden zou kunnen worden, dat men de toch in ieder geval statige theologen, die zich min of meer diepgaand daarmee bezig hebben gehouden, zonder meer als op dit punt ketters zou moeten beschouwen. We hebben immers de goede bedoeling waarmee het gespeeld kon worden en de reden ervan in het probleem van de theologische taal proberen aan te tonen. Maar juist ten opzichte van deze goede bedoeling en ten opzichte van het probleem van de taal zou men hier iets kunnen leren. Er zijn kennelijk mogelijkheden van taal – en het lijkt erop dat we hier met een dergelijke mogelijkheid te maken hebben – met het gebruik waarvan de kerk en de theologie iets onderneemt dat wel niet principieel verboden moet worden, maar wel iets dat volkomen vrijblijvend, iets dat niet overeenkomstig haar opdracht is en zeker iets gevaarlijks. Dat gebeurt voor zover daarbij de vertaling, de nieuwe motivering en het nieuwe verstaan van haar thema, die haar taak zijn, in de bedenkelijke buurt van het grijpen naar een heel ander thema komt, voor zover daarbij plotseling een '*overgang naar een principieel andere zaak*' plaatsvindt. De uitvinders van de '*sporen van*

de triniteit' wilden niet op een tweede, andere wortel van de leer van de triniteit naast de openbaring wijzen, laat staan dat ze op deze andere als de ene en ware wilden wijzen en de openbaring van de trinitarische God wilden loochenen. Hun doen staat echter sterk in de schaduw van de vraag of ze toch niet juist dit hebben gedaan. Om die vrijblijvende, niet in overeenstemming met haar opdracht zijnde en gevaarlijke mogelijkheid gaat het kennelijk overal daar waar de theologische taal, zoals hier ongetwijfeld het geval was, van de *interpretatie* meent te moeten overgaan naar de *illustratie* van de openbaring. Interpretieren betekent: met andere woorden *hetzelfde* zeggen. Illustreren betekent: hetzelfde *met andere woorden* zeggen. Waar de grens tussen die twee ligt kun je niet in het algemeen zeggen. Maar hier is een grens; *de openbaring wil niet geïllustreerd, maar geïnterpreteerd worden*. Wie de openbaring illustreert, die plaatst iets als een tweede ernaast en in het midden van de aandacht. Hij vertrouwt de openbaring als zodanig niet helemaal wat betreft haar eigen bewijskracht, hij zou zijn spreken daarover ook nog vanuit iets anders dan vanuit de openbaring willen laten ondersteunen, versterken en bevestigen. Dit andere heeft nu tenminste mede zijn belangstelling. Zijn mogelijkheid om te illustreren, en wie weet of men niet onmiddellijk moet zeggen: zijn capaciteit om het bewijs voor de openbaring te voeren wordt voor hem nu op zichzelf een belangrijke zaak en daarmee kennelijk het eigen zijn en wezen van dit andere. Dit heeft nu toch als zogenaamde illustratie van de openbaring al zo'n belang gekregen dat het – omdat het voor de mens veel meer voor de hand ligt dan de openbaring, omdat het uiteindelijk zijn eigen zijn en wezen is – onmiddellijk een bedreiging voor zijn aandacht voor de openbaring, een beperking van zijn serieus nemen van de openbaring moet betekenen. Moet niet al het *verlangen* naar illustratie van de openbaring, om nog maar te zwijgen van het poneren van de *noodzaak* van een dergelijke illustratie, om nog maar te zwijgen van de (365) bewering: dit en dat *is* illustratie van de openbaring – anders worden verstaan dan afval van de openbaring, heeft daar niet al het ongeloof plaatsgevonden? Staat niet de overgang van interpretatie naar illustratie als zodanig onder het verbod: 'Ge zult u geen beeld noch enige gelijkenis maken?' Deze overgang zou juist in de theologische taal niet gemaakt moeten worden. Precies hierom gaat het evenwel: of we in de leer van de '*sporen*' misschien toch niet met typisch deze overgang te maken hebben, en we die als zodanig moeten afwijzen. Laat het dan zo zijn: er zal wel geen interpretatie van de openbaring zijn – de zuiverste dogmatiek, ja het kerkelijke dogma zelf niet uitgezonderd – waarin zich niet elementen van illustratie zouden bevinden. Laat het dan zo zijn: doordat wij, ons verwijderend van de tekst van de Schrift, ook maar onze mond opendoen of de pen in beweging zetten, verwijderen we ons van de

openbaring in de richting van die in ieder geval vrijblijvende, niet in overeenstemming met onze opdracht zijnde en gevaarlijke mogelijkheid, dus in ons geval: in de richting van de '*sporen van de triniteit*'. We moeten ons bijv. heel goed realiseren dat we ons in het vorige gedeelte met onze poging tot een dispositie van het Bijbelse openbaringsbegrip volgens de aspecten van verhulling, onthulling en mededeling merkwaardig dicht in de buurt van de noodlottige augustiniaanse argumentatie hebben begeven. We moeten ons realiseren dat we op geen enkele manier immuun zijn tegen de verdenking, dat ook wij daar gebruik hebben gemaakt van een illustratie, dat ook wij daar een spelletje hebben gespeeld met een zogenaamd '*spoor van de triniteit*' (misschien te herleiden tot het zinnetje: 'ik toon mezelf'). Wilden wij ons ook niet daardoor laten ondersteunen, sterken, bevestigen door een van de openbaring verschillende grootheid, namelijk door een logisch mogelijke constructie? Heeft in laatste instantie de Bijbel tot ons gesproken of uiteindelijk toch alleen deze mogelijke constructie? Hebben we de wortel van de leer van de triniteit in de openbaring blootgelegd en niet uiteindelijk toch deze heel andere wortel? We wilden de wortel van de leer van de triniteit in de openbaring blootleggen, geen andere; we hebben allerlei dingen gedaan om zichtbaar te maken dat het ons daarom en alleen daarom gaat. Maar wanneer iemand – wie dan ook – ons toch zou willen verwijten dat het ook ons om die heel andere wortel is gegaan – dan zouden we hem nog niet eens van boosaardigheid kunnen betichten, want aan de schijn dat dit inderdaad het geval is, hebben we ons met de beste wil van de wereld niet helemaal, niet ondubbelzinnig kunnen onttrekken. Het is goed dat we ons dit alles duidelijk maken. Men is als theoloog hier, zoals ook anders, niet in staat om op de rechtvaardiging van van zijn handelen vooruit te lopen en zichzelf toe te spreken. Maar anderzijds verandert dit niets aan de geldigheid van het gebod, dat hier aan de theoloog is gegeven, aan de grens tussen interpretatie en illustratie, die voor de theologische taal, wil die theologische taal zijn en blijven, in ieder geval getrokken is. Dit verandert niets aan de noodzaak om op deze grens te letten, aan de noodzaak van de voortdurende (366) vraag waar we ons met ons spreken bevinden: aan deze of aan gene zijde. De beslissing daarover hebben we niet in eigen hand – zoals we immers uiteindelijk evenmin daarover moeten beslissen of de uitvinders van de '*sporen van de triniteit*' die hebben overschreden of niet. Wel is ons echter de taak opgelegd om ons om deze beslissing, die bezinning en aandacht van ons vergt, te bekommeren. De theologische taal heeft geenszins de vrijheid gekregen om alles en nog wat aan te durven. Juist als men aan de crisis denkt waarin men altijd staat en waaraan men nooit ontkomt zal men altijd onderscheiden in zijn eigen handelen. Het is nu juist toch *niet hetzelfde* om de triniteit bewust en opzettelijk te herleiden tot het schema van het menselijke zelfbewustzijn of tot een andere

creatuurlijke ordening in plaats van tot de Schrift, *en*: bij de herleiding ervan tot de Schrift naar een schema te grijpen dat met het schema van het menselijke zelfbewustzijn en andere creatuurlijke ordeningen een toegegeven niet geringe gelijkenis heeft. Zeker, dat is alleen een relatief verschil. Wij zijn er niet door gerechtvaardigd dat wij het tweede en niet het eerste doen, we kunnen uiteindelijk alleen onder dezelfde bedreiging samen met alle anderen, ook met de uitvinders van de oude '*sporen van de triniteit*', proberen erop te wijzen dat de wortel van de leer van de triniteit in de openbaring ligt en alleen in de openbaring kan liggen, als die niet onmiddellijk de leer van een andere vreemde god, van een van de goden, de mensgoden van deze aeon, als die niet een mythe moet zijn. Met de bedoeling van deze verwijzing wijzen wij de leer van de '*sporen*' af. We kunnen niet de pretentie hebben die uit naam van en krachtens de openbaring te verdrijven. Openbaring zou immers niet openbaring zijn als iemand in staat zou zijn om tegenover anderen de pretentie te motiveren en als gerechtvaardigd te bewijzen dat juist hij vanuit en over openbaring spreekt. Als we weten wat openbaring is, dan zullen we het er ook in ons opzettelijke spreken over openbaring op aan laten komen dat de openbaring over zichzelf spreekt.⁶² Juist om daarvoor te demonstreren, dat dit zo is, spreken we tegenover de leer van de '*sporen*' uiteindelijk een heel eenvoudig en pretentieloos 'neen' uit, een 'neen', waarmee we alleen maar willen zeggen dat we de indruk hebben dat die grens in deze leer is overschreden.⁶³ Het is wel een 'neen', waarvan de kracht hiermee staat of valt, dat wij het ook en niet in de laatste plaats op onszelf betrekken,⁶⁴ en dat we het uiteindelijk keurig ongemotiveerd laten. De motivering zou alleen hierin kunnen liggen dat tegen ons gezegd is: men kan niet twee heren dienen! De heer, die in de '*sporen*' zichtbaar wordt, die

⁶²Op een soortgelijke manier zal hij zich ter afsluiting van zijn beschouwingen over de waarachtige godskennis uiten: het gaat niet om een rechtzinnige christologie, maar om Jezus Christus zelf, – KD II, 1, pp 284vv, vgl. KD IV, 1, pp 850v.

⁶³Het hier pretentieloos uitgesproken 'neen' is kennelijk van andere aard dan dat in zijn brochure *Nein! Antwort an Emil Brunner*, die twee jaar later zou verschijnen. Van de daarin door hem gebezigde toon, waardoor Brunner zich gekwetst voelde, heeft Barth later zelf spijt gekregen.

⁶⁴Voor Barth is kritiek op ketterijen uiteindelijk alleen zinvol als het ketterijen betreft waartoe wij zelf geneigd zijn. In dezelfde geest oordeelt ook Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, par. 22. In dat verband maakt Schleiermacher de fijnzinnige opmerking dat, als zou worden bewezen dat Pelagius helemaal niet die opvattingen omtrent genade en goede werken zou hebben gehad die Augustinus hem toeschrijft, als Pelagius dus eigenlijk helemaal geen 'pelagiaan' was, daaruit nog niet geconcludeerd mag worden dat wij zelf niet tot pelagianisme geneigd zouden zijn. Dit betekent ook dat wie Pelagius tegen onrechtvaardige aanvallen wil verdedigen zichzelf de vraag mag stellen of hij wellicht zijn eigen pelagianisme wil rechtvaardigen.

kunnen we alleen verstaan als een andere heer dan degene, die in de Bijbel zo heet.

Er is evenwel, en daarmee sluiten wij af, een werkelijk '*spoor van de triniteit in de schepping*', een illustratie van de openbaring, maar die moeten wij noch ontdekken noch zelf geldig maken. Die bestaat, zoals wij dit immers ook als de eigenlijke en rechtmatige bedoeling van de '*sporen*'-leer (367) hebben trachten te verstaan, in de gedaante die God zelf in zijn openbaring in onze taal, wereld en mensheid heeft *aangenomen*. Wat we horen, als we met onze menselijke oren en begrippen naar Gods *openbaring* luisteren, wat wij in de *Schrift* vernemen (als mensen kunnen vernemen), wat de *verkondiging* van Gods Woord in ons leven inderdaad is, dat is de drievoudig ene stem van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest. Zo is God er voor ons in zijn openbaring. Zo bewerkt hij kennelijk zelf een '*spoor*' van zichzelf en dus van zijn drie-eenheid. We plaatsen er niets als een tweede naast, maar wij zeggen hetzelfde als we erop wijzen dat God er voor ons is in de drievoudige gedaante van zijn Woord: in zijn openbaring, in de Heilige Schrift, in de verkondiging.

Met het oog op dit werkelijke '*spoor van de triniteit*' zullen we dan wel in een toepassing van die tafelrede van Luther over de *grammatica*, *dialectica* en *retorica* mogen zeggen: De encyclopedische schets van de theologie moet luiden, zoals in paragraaf I, 1 is gezegd: *exegetische*, *dogmatische* en *praktische* theologie.⁶⁵

Dit '*spoor*' is duidelijk en betrouwbaar. Het is het '*spoor*' van de God, die het verdient God te heten. En het is werkelijk het '*spoor*' van de drie-enige God in de zin van de kerkelijke leer van de triniteit. Maar juist dit '*spoor*' zal men dan in de boven bepaalde zin beter als '*spoor van de schepping in de triniteit*' kunnen aanduiden. En doordat wij ons hieraan houden, houden we ons niet aan een tweede naast de eerste, maar aan de ene wortel van de leer van de triniteit.

⁶⁵Verwijzing naar KD I, 1, p 3.

GODS DRIE-EENHEID

De God die zich volgens de Schrift openbaart, is één in drie hem eigen, in hun relaties onderling bestaande zijswijzen: Vader, Zoon en Heilige Geest. Zo is hij de Heer, d.w.z. het gij, dat het menselijke ik tegemoet treedt en zich ermee verbindt als het onontbindbare subject en dat zich aan hem juist zo en daarin als zijn God openbaart.

1e DE EENHEID IN DE DRIEHEID

We wenden ons nu, om de eigenlijke begripsmatige verheldering van de vraag naar het subject van de openbaring te voltrekken, tot de ontwikkeling van de *kerkelijke leer van de triniteit*.

De leer van de drie-eenheid van God, zoals die zich in de kerk als interpretatie van de Bijbelse openbaring ten opzichte van de vraag naar het subject van de openbaring heeft gevormd en zich terecht heeft gehandhaafd, betekent – dat moet vooral naar voren worden gehaald en worden geconstateerd – (368) geen opheffing of ook maar een betwijfelen, maar veeleer de definitieve en beslissende bevestiging van het inzicht: God is *één*.

Met het begrip van de eenheid van God zullen we ons later in de godsleer⁶⁶ moeten bezighouden. Hier zijn we daarin alleen geïnteresseerd met het oog op juist dit inzicht: Drie-eenheid van God houdt niet alleen geen bedreiging in van de christelijke idee van de eenheid van God, maar is veeleer gewoonweg de *motivering* ervan.

We zijn bij ons aantonen van de wortel van de leer van de triniteit in de Bijbelse openbaring uitgegaan van en altijd weer teruggekeerd naar de geopenbaarde naam Jahweh-Kyrios die het Oude en Nieuwe Testament samenvat. De leer van de triniteit zelf is niets anders en wil niets anders zijn dan een explicerende bevestiging van deze naam. Deze naam is de naam van een Enige, de naam van de Ene, Enige, die wil en die handelt, die door Schrift God wordt genoemd.

Hieraan kan en wil kennelijk al in de Heilige Schrift zelf de onderscheiding bijvoorbeeld tussen de op de Sināi en de in Jeruzalem wonende Jahweh of in het Nieuwe Testament de onderscheiding tussen Vader en Zoon of de onderscheiding, die in de tegenstellingen tussen Goede Vrijdag, Pasen en Pinksteren zichtbaar wordt, niets veranderen. Wie tot de Vader bidt, wie in de Zoon gelooft, wie door de Heilige Geest gedreven is, hem treedt de ene Heer tegemoet, met hem verbindt zich de *ene* Heer. Wij citeerden de paulinische teksten I Kor. 12:4v, Ef. 4:4v; men mag echter daarin niet alleen op de onderscheiding tussen '*God, Heer, Geest*', men moet daarin evenzo op de door het herhaalde '*zelf*' resp. '*één*' geaccentueerde eenheid letten. Ook de

⁶⁶Zie KD II, 1, pp 495vv, waar hij de eenheid van God als, zoals hij het uitdrukt, volkomenheid van Gods vrijheid tegenover de alomtegenwoordigheid als een volkomenheid van Gods liefde plaatst en o.a. duidelijk onderscheidt van het monotheïsme van de Islam.

kerkelijke leer van de triniteit wil de 'ene God' niet alleen niet versluisieren, veeleer als zodanig aan het licht brengen. Zij richt zich van het begin af tegen de antitrinitariërs als tegen mensen, die ook en juist ten opzichte van de belijdenis van de ene God dwalen. Vooronderstelling en doel van de kerk in deze zaak is de leer van de eenheid Gods, van de goddelijke '*alleenheerschappij*', waarin zij de '*meest verheven verkondiging van de kerk omtrent God*' ontwaart (Paus Dionysius⁶⁷, *Ep. c. Tritheistas et Sabellianos a.* 260 Denz. nr. 48).

Men zou de trinitarische doopformule zo slecht als maar mogelijk hebben begrepen, als men die zou opvatten als een doop in drie goddelijke namen.

Nog Tertullianus, *Adv. Prax.* 26 heeft over '*afzonderlijke namen*' gesproken. Maar de '*naam*' van Vader, Zoon en Heilige Geest, Matt. 28:19, is een en dezelfde. '*Bij deze heilige drie-eenheid past in die mate één natuurlijke naam, dat die in de drie personen niet meervoudig kan zijn*' (*Conc. Tolet.* XI a 675 Denz. nr 287). '*In de naam*' niet '*in de namen van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest*' wordt gedoopt, heeft de *Cat. Rom.* II 2, 10 goed geaccentueerd.

Het geloof, dat in deze formule wordt beleden, en evenzo het geloof van de grote driedelige belijdenissen van de vroege kerk is dus niet een geloof, dat drie voorwerpen zou hebben.

'Je hebt daar niet: ik geloof in de meerdere en de mindere en in de laatste: maar je wordt door dezelfde verplichting van je stem gebonden om op een gelijke manier in de Zoon te geloven als je in de Vader gelooft en om op een gelijke manier in de Geest te geloven als je in de Zoon gelooft' (Ambrosius⁶⁸, *De myst.* 5, 28). '*Wat wil Christus anders toen hij opdroeg dat er in de naam van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest wordt gedoopt dan dat men in één geloof in de Vader, de Zoon en de Heilige Geest moet geloven? Wat is dit anders dan duidelijk getuigen dat Vader, Zoon en Geest één God zijn?'* (Calvijn, *Instit.* I 13, 16).

(369) Drie voorwerpen van geloof zou immers moeten betekenen: drie goden. De drie zogenaamde 'personen' in God zijn echter in geen geval drie goden.

'De Vader is God, de Zoon is God, de Heilige Geest is God. En toch zijn ze niet drie goden, maar er is één God. Zo is de Vader Heer, de Zoon Heer, de Heilige Geest Heer, en toch zijn ze niet drie Heren, maar er is één Heer.' (*Symb. Quicumque*).

We kunnen het begrip van de *heerschappij* van God, waarin wij het hele Bijbelse openbaringsbegrip samengevat hebben gevonden, onbedenklijk gelijkstellen aan wat in de taal van de vroege kerk het *wezen* van God,

⁶⁷Dionysius, paus (bisschop van Rome) van ong. 260 tot 267.

⁶⁸Ambrosius (339-397, een van de Latijnse kerkvaders, (ook wel de geestelijke vader van Augustinus genoemd) spreekt hier over de belijdenis die een christen bij de doop aflegt en waartoe hij zich verplicht.

de 'godheid'⁶⁹, het goddelijke 'wezen, zijn, natuur of substantie'⁷⁰ heet. Het wezen van God is het *zijn* van God als *goddelijk* zijn. Het wezen van God is de *godheid* van God.

Het moet aan de Godsleer voorbehouden blijven om dit begrip uitvoeriger te ontwikkelen.⁷¹ Op deze plek is voor ons de definitie van Quenstedt voldoende (*Theol. did. pol.* 1685 I, cap. 9, sect. 1, th. 11): Het wezen van God is '*het iets waardoor God is, dat wat hij is*'. Vanuit de Bijbel gezien: dat wat de Jahweh-Kyrios tot diegene maakt of tot dat waarin de Jahweh-Kyrios diegene is als wie hij zich in deze naam, de naam van de Heer aanduidt.

Over dit wezen van God nu moet worden gezegd dat zijn eenheid door de drieheid van de 'personen' niet alleen niet is opgeheven, maar dat veeleer in de drieheid van de 'personen' zijn eenheid bestaat. Wat er ook van deze drieheid gezegd zal moeten worden, die kan in geen geval een drieheid van het wezen inhouden. Drie-eenheid van God betekent niet drievoudige godheid, noch in de zin van een veelheid van godheden, noch in de zin van het bestaan van een veelvoud van individuen resp. delen binnen de ene godheid.

De kerkelijke leer van de triniteit kan worden samengevat in de gelijkstelling: '*God is de drie-eenheid*' – waarbij over *trinitas* onmiddellijk moet worden opgemerkt: '*niet drie grootheden, maar drie maal*' (*Conc. Tolet. IX, Denz. nr 278*). '*Al wat in God is, is de ene en enige God zelf*'; wat verder ook over de verschillen in God gezegd zal moeten worden, een verschil tussen het goddelijke zijn en het goddelijke er zijn (*essentia* en *esse*) zal dat niet kunnen inhouden (Bonaventura, *Breviloqu. I, 4*).

De naam van de Vader, de Zoon en de Geest houdt in dat God in een herhaling van drie keer de ene God is, en wel op deze manier dat deze herhaling zelf in zijn godheid is gefundeerd, dus zo dat die geen alteratie van zijn godheid betekent, maar ook zo dat hij alleen in deze herhaling de ene God is, zo dat zijn ene godheid daarmee staat of valt dat hij in deze herhaling God is, maar juist daarom zo dat hij in iedere herhaling de ene God is.

Men moet in God ten opzichte van de naam van de Vader, de Zoon en de Geest weliswaar onderscheiden: '*de ander – de ander – de ander*', maar niet '*iets anders – iets anders – iets anders*' alsof het daarbij om delen van het geheel om om individuen van één soort zou gaan (Fulgentius⁷², *De fide ad Petrum*, c 5). '*Wij onderscheiden personen, wij scheiden niet de godheid*' (*Conc. Tolet. IX, Denz. nr 280*). '*Aan wie het één zijn is in de natuur van de godheid, aan hen is de speciale eigenheid in de onderscheiding van de personen*' (*Conc. Tolet. XVI a 693, Denz. nr 296*). Het gaat bij de zogenaamde 'personen' om een '*herhaling van de eeuwigheid in de eeuwigheid*', dus niet om een drieheid van de eeuwigheid '*buiten zichzelf*', maar om een drieheid van de eeuwigheid '*in zichzelf*', en wel zo dat: '*hoe vaak ook maar de eeuwigheid in de eeuwigheid wordt herhaald, het is slechts een en (370) dezelfde eeuwigheid*' (Anselmus van Canterbury, *Ep. de incarn. 15*). '*Deze onderscheiding is geen beletsel voor de zeer eenvoudige eenheid van God*' ... want: '*in elke hypostase wordt het hele wezen gekend*' (Calvijn, *Instit. I 13, 19*). '*Want het ene wezen van God is in hoogste mate verenigd, onscheidbaar en enkel, en hetzelfde kan als een soort*

⁶⁹Latijn: *deitas, divinitas*. Volgens Augustinus drukken de woorden hetzelfde uit, maar is *deitas* de letterlijke nabootsing van het Griekse '*theotes*', *De civ. 7,1*.

⁷⁰Grieks: *ousia*, Latijn: *essentia, natura, substantia*.

⁷¹Zie KD II, 1, pp 288vv, 306vv, 334vv.

⁷²Fulgentius van Rupe (467/468-526/531), augustiniaans theoloog.

omtrent een individu over de drie personen op geen enkele manier worden gezegd' (*Syn. pur. theol.* Leiden 1624, *Disp.* 7, 12).

We zouden willen uitsluiten de voorstelling van alleen maar een eenheid in *soort* of alleen maar een *collectieve* eenheid, maar de waarheid van de *numerieke* eenheid van het wezen van de drie 'personen' willen we accentueren, als we ter aanduiding van de 'personen' in eerste instantie gebruik maken van het begrip 'herhaling'. We zullen er goed aan doen al hier op te merken: bij het ene, enige wezen van God, dat door de leer van de triniteit niet wordt verdrievoudigd, maar juist in zijn eenvoud gekend moet worden, hoort ook dat wat wij vandaag de '*persoonlijkheid*' van God noemen.

Ook met dit begrip zullen we ons in de godsleer uitvoerig moeten bezighouden.⁷³ Het begrip – niet wat daarmee wordt aangeduid, maar de aanduiding, de expliciete these: God is niet een het, maar een hij – was aan de kerkvaders even vreemd als aan de middeleeuwse en ook aan de postreformatorische scholastici. Ze hebben vanuit ons – maar toch alleen vanuit ons perspectief gezien – al te argeloos en onkritisch voortdurend over de '*godheid*', over het '*goddelijke wezen*' enz., dus schijnbaar over God als over een neutrum gesproken. Het begrip van de 'persoonlijkheid' van God – wij benadrukken dit voorlopig, doordat wij het wezen van God als *heerschappij* van God bepalen – is een product van de strijd tegen het moderne naturalisme en pantheïsme.

'Persoon' in de zin van de kerkelijke leer van de triniteit heeft met 'persoonlijkheid' direct niets te maken. De taal van de leer van de triniteit heeft bepaald niet de bedoeling te zeggen dat er in God drie persoonlijkheden zijn. Dat zou immers juist de meest stringente en de ergste uitdrukking van het tritheïsme zijn, dat hier afgewezen moet worden. De leer van de persoonlijkheid van God hangt evenwel in zoverre samen met de leer van de triniteit dat, zoals we nog moeten laten zien, juist met de trinitarische herhalingen van de kennis van de heerschappij van God ervoor gezorgd wordt dat uit het goddelijke hij of veeleer gij in geen enkel opzicht een het kan worden. Maar niet van drie afzonderlijke 'ikken', maar drie keer van het ene goddelijke ik is in de leer van de triniteit sprake. Het begrip van de *wezensgelijkheid* (*homoousie, consubstantialitas*) van de Vader, de Zoon en de Geest moet dus over de hele linie ook en vooral in de zin van *wezensidentiteit* worden opgevat. Uit de *wezensidentiteit* volgt de *wezensgelijkheid* van de 'personen'.

De bewering dat de kerk met haar leer van de triniteit juist tegenover de antitrinitariërs het inzicht in de eenheid van God en dus het monotheïsme heeft verdedigd kan in eerste instantie hierom paradoxaal lijken, omdat het de antitrinitariërs van alle tijden er schijnbaar juist om is gegaan om de unieke betekenis en kracht van de openbaring in Christus en zijn Geest met het

⁷³Zie KD II, 1, pp 323-334, hij sluit zijn theologiehistorische uiteenzettingen overwegingen daar toch met een voorzichtige formulering af: 'Juist deze ene God als de trinitarische God is, laat het dan zijn: de persoonlijke God' (p 334). (Volgens G.J. Heering, *De christelijke godsídee*, p 115, is de notie van de wezenstriniteit een bedreiging voor het geloof in een persoonlijke God, dat hij juist bepleit.)

principe van het monotheïsme in de juiste verhouding te brengen. De vraag zou kunnen zijn of men wellicht toch alleen maar dit kan zeggen: de kerk heeft ondanks de leer van de triniteit toch aan de eenheid van God (371) willen vasthouden en heeft daaraan vastgehouden; ze heeft de leer van de triniteit zo gevormd dat ze tegelijk probeerde aan het christelijke monotheïsme recht te doen en dat ook kon? Tegenover deze afzwakkende duiding moeten we er toch aan vasthouden: Nee, het ging en gaat ook en juist in de kerkelijke leer van de triniteit om het christelijke monotheïsme. Men heeft gewoonweg niet begrepen waarom het hier gaat, als men hier het concurreren van twee verschillende wensen zich ziet afspelen, bij de realisering waarvan het nu bijvoorbeeld tot spanningen, breuken enz. zou kunnen komen. Onder dit gezichtspunt kan men weliswaar de antitrinitarische *ketterijen* verstaan, die allemaal alleen al hierom ketterijen waren, omdat ze antwoorden op verkeerd gestelde vragen zijn geweest, namelijk pogingen om foutief tegenover elkaar geplaatste wensen met elkaar te verzoenen, om ongepast geconstrueerde spanningen op te heffen. De kerkelijke lijn daarentegen onderscheidt zich al formeel hierin van de ketterse lijnen dat wat daarop gebeurt evenzeer en precies zo van huis uit als verantwoording ten opzichte van de ene als de andere wens is bedoeld en moet worden verstaan. Het zijn feitelijk immers helemaal niet twee wensen die daar tegenover elkaar zijn geplaatst en vervolgens artificieel met elkaar in overeenstemming worden gebracht. Op deze smalle maar vaste lijn, waarop men in de grond van de zaak heel eenvoudig noch met dit noch met dat principe, maar met de interpretatie van de Schrift bezig is, gaat het van huis uit en vanzelfsprekend *evenzeer* om de eenheid als om de drieheid van God, omdat het om de openbaring gaat, waarin die twee één zijn. Daarentegen denkt het *antitrinitarisme* weliswaar op grond van de Schrift de drieheid, maar op grond van de rede de eenheid van God te moeten belijden en die twee met elkaar te moeten verenigen, terwijl het die twee uit de aard van de zaak alleen al wegens de verscheidenheid van de bronnen, *op grond waarvan* en de bedoeling *waarmee* het beide zegt, onmogelijk met elkaar kan verbinden. Ieder antitrinitarisme komt onvermijdelijk – men moet dit zien om de scherpte te begrijpen waarmee het door de kerk is bestreden – in het *dilemma* terecht om óf de openbaring van God óf de eenheid van God te loochenen. In de mate waarin het werkelijk de eenheid van God poneert zal het de *openbaring* als handeling van werkelijke aanwezigheid van de *werkelijke* God in twijfel moeten trekken. De eenheid van God, waarin er geen onderscheiden personen zijn, zal het voor het antitrinitarisme immers onmogelijk maken om de openbaring in haar klaarlijkkelijke anders zijn tegenover de onzichtbare God, die Geest is, als echte aanwezigheid van God serieus te nemen. In de mate waarin het andersom – en

daarmee hebben we hier in eerste instantie te maken – de openbaring wil poneren, maar die zonder erkenning van de wezensgelijkheid van de Zoon en de Geest met de Vader in de hemel wil poneren, zal het de *eenheid van God* in twijfel trekken. Het zal er dan immers niet omheen kunnen om in het begrip openbaring iets als een derde dat niet God is, een nu niet goddelijke – dat wil het immers niet –, maar een half goddelijke hypostase tussen (372) God en de mensen te schuiven en tot voorwerp van geloof te maken. Antitrinitarisme betekent, voor zover het niet loochening van de openbaring is, in iedere vorm een grover of fijner tot een afgod maken van de openbaring.

Als Arius en de zijnen in Christus Gods eerste, hoogste en meest verheven schepsel zagen en wilden vereren, waarover volgens hen nu toch gezegd moet worden: '*er was eens toen hij niet was, en hij was niet voordat hij ontstond*', het is uit het niets geschapen, zoals alle andere schepselen, het is ten opzichte van de Vader '*anders en ongelijk*', het wordt wel als '*zoon Gods geschapen*' god genoemd, zonder het toch werkelijk te zijn – dan tasten de Arianen kennelijk juist met de verering die ze aan dit schepsel toch willen bewijzen (en hoe serieuzer deze verering bedoeld zou zijn des te meer!) de eenheid van God aan. Als Christus niet waarachtig God is, wat kan dan het geloof in hem anders zijn dan juist bijgeloof? Evenzo: als de ariaanse en niet ariaanse pneumatomachen⁷⁴, een Eunomius of een Macedonius van Constantinopel de Heilige Geest als een geschapen en dienende geestelijke potentie opvatten – hoe kon het anders zijn dan dat alle serieuze religieuze uitspraken over dit creatuurlijke pneuma het een half goddelijke instantie doen lijken en dus juist aan het monotheïsme, dat deze hele richting wilde dienen, in zeer hoge mate afbreuk doen? Christus en de Heilige Geest zijn 'de machten van het leven waardoor God het willen en het volbrengen van het goede in de mens schiept' (Karl Holl⁷⁵, Urchr. u. Rel-Gesch., 1925, Ges. Aufs. z. Kgesch. 2e band 1928, p 27). Juist tegen het praten over zulke 'machten van het leven' keerde zich de monotheïstische spits van het kerkelijke trinitarische dogma. *Subordinatiane* christologie – we denken vooral aan *Origenes* – zal weliswaar de Zoon en de Geest aan het wezen van de Vader laten deelhebben, maar in graduele mate: in het wezen van God zelf projecteert men een hiërarchie, een meer of minder aan goddelijk wezen. Men zal ook deze oplossing niet met de eenheid van God verenigbaar mogen noemen. Van de Christus die van een bijzondere goddelijke kracht is voorzien en tenslotte tot goddelijke waardigheid is verheven, zoals de adoptiaanse monarchianen, een Artemon en vervolgens een Paulus van Samosata hem leerden zou in dit opzicht hetzelfde gezegd moeten worden als van de Christus van Arius.⁷⁶ En als tenslotte de *modalistische monarchianen*, een Noëtus van Smyrna, een Praxeas, een Sabellius bovenal, een Priscillianus – hun spoor volgden vervolgens in de Nieuwe Tijd Schleiermacher en de zijnen – de wezensgelijkheid van de trinitarische 'personen' weliswaar poneerden, maar toch slechts als verschijningsvormen, waarachter Gods eigenlijke ene wezen zich als iets anders, hogers verbergt –,

⁷⁴Bestrijders van de godheid van de Heilige Geest.

⁷⁵In 1906, toen Barth in Berlijn studeerde, was Karl Holl daar hoogleraar. Barth heeft het later betreurd dat hij gewoon geen notitie van hem heeft genomen, – zie E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, p 50.

⁷⁶Hier wijkt Barth wat Paulus van Samosata, maar niet wat Athanasius betreft af van het oordeel van Harnack, die juist het verschil tussen Paulus van Samosata en Arius accentueert: Paulus van Samosata gaat in zijn godsbegrip niet van de substantie, maar van de persoon uit; hij is een theïst, – *Lehrbuch I*, p 728, Arius daarentegen is alleen als kosmoloog een strenge monotheïst, als theoloog is hij een polytheïst, omdat hij in Christus een schepsel aanbidt – *Lehrbuch II*, p 220.

dan zal men toch wel de vraag mogen stellen, of men de openbaring kan geloven met de bijgedachte, dat we daarin niet te maken hebben met God, zoals hij is, maar alleen met een god, zoals hij ons toeschijnt. Is de 'wijze van openbaring' werkelijk een andere dan de 'wijze van bestaan', en is juist het 'bestaan' het eigenlijke zijn van God, dan betekent dat toch dat God in zijn openbaring niet eigenlijk God is. *Deze niet eigenlijke god als God serieus nemen is echter juist in strijd met het monotheïsme*, dat men met deze onderscheiding dacht en denkt te beschermen. Geloof in openbaring moet dan – van daaruit rijzen de vragen, die ook een juist aan het moderne sabellianisme gesteld moeten worden – *tot idolatrie* worden.

Als de openbaring als aanwezigheid van God serieus moet worden genomen, als er een legitiem geloof in openbaring moet zijn, dan mogen Christus en de Geest in geen enkele betekenis ondergeschikte hypostasen zijn. Wij moeten bij het predicaat en het object van het begrip openbaring nog een keer en in geen enkel opzicht minder met het subject zelf te maken hebben. De openbaring en het geopenbaard zijn moeten gelijk zijn aan degene die openbaart. Anders kunnen (373) ze naast deze, als deze de ene God is, *geen* ruimte hebben. De eenheid van God zou anders de openbaring en het geopenbaard zijn onmogelijk maken. Christus en de Geest zouden niet alleen, zoals Arius, gevaarlijk in de buurt van de loochening van iedere openbaring, zei, aan de Vader 'vreemd en heel ongelijk' zijn, maar zouden niet meer met hem te maken hebben dan enige andere schepselen. Met het monotheïsme is alleen verenigbaar de wezensgelijkheid van de Christus en de Geest met de Vader.

'In deze drie-eenheid is er niets eerder of later, niets meer of minder. Maar de drie personen zijn in hun totaliteit van gelijke eeuwigheid en aan elkaar gelijk' (Symb. Quicumque). 'Niemand gaat een ander vooraf in de eeuwigheid of gaat hem in grootheid te boven of overtreft hem in macht' (Conc. Florent. a. 1441 Decr. pro Jacobitis Denz. 704).

2e. DE DRIEHEID IN DE EENHEID

De leer van de triniteit als leer van de '*herhaling van de eeuwigheid in de eeuwigheid*' bevestigt het inzicht in de eenheid van God. Maar nu niet het een of andere inzicht in de een of andere eenheid van de een of andere god.

Een of ander monotheïsme hangt niet alleen het jodendom en de islam, maar, zoals we tegenwoordig weten, op de een of andere manier op de achtergrond of als afsluitende bovenbouw van haar pantheon of pandemonium zo ongeveer iedere religie aan tot en met de animismen van bijvoorbeeld de zogenaamde natuurreligies in Afrika. Een of ander monotheïsme was – men kan dat niet duidelijk genoeg zien – in de wijsbegeerte, in de leersystemen van de cultussen en vooral in het levensgevoel op het einde van de late Oudheid allang doorgedrongen, toen het christendom op het toneel verscheen, toen bijvoorbeeld Paulus' Brief aan de Romeinen het toenmalige Rome bereikte. Men mag niet verwachten dat het dogma en de dogmatiek van de kerk de bevestiging van *een of ander* monotheïsme zou bieden, dat het aan een of ander monotheïsme gemeten zou kunnen worden. Uit deze verkeerde vooronderstelling zijn de antitrinitarische ketten ontstaan en moeten ze altijd weer ontstaan.

Het gaat om het geopenbaarde inzicht in de geopenbaarde eenheid van de geopenbaarde God – geopenbaard volgens het getuigenis van het

Oude en Nieuwe Testament. De in de leer van de triniteit bevestigde eenheid van God wil niet worden verward met afgezonderd zijn of eenzaamheid.

⁷⁷*De belijdenis van het samen zijn hief de betekenis van het enkeling zijn en de eenzaamheid op* (Hilarius. *De trin.* 4⁷⁷).

Enkeling zijn en eenzaamheid zijn de beperkingen, die met het begrip van de numerieke eenheid in het algemeen moeten samenhangen. De numerieke eenheid van de geopenbaarde God mist echter deze beperkingen. Geen logische noodzakelijkheid mag ons beletten dit eenvoudig erkennend te constateren.

Voor de het begrip getal in de leer van de triniteit in het algemeen geldt immers: *'Deze heilige drie-eenheid, die de ene en ware God is, onttrekt zich niet aan het getal en wordt niet door het getal gedefinieerd'* (Conc. Tolet. XI, Den. 220). *'In de goddelijke dingen duiden de numerieke termen die dingen aan waarover zij worden gesproken'*, ze moeten metaforisch worden verstaan, zij poneren geen kwantiteit in God, ze houden uiteindelijk alleen negaties in (Thomas van Aquino, *S. theol.* I qu 30, art. 3). *'Wat die daar aanduiden, laten we ons best doen dat duidelijk te maken, (374) als de zaak waarover wij spreken aan het licht komt* (Petrus Lombardus, *Sent.* I dist. 24A). Zo houdt het getal 1 de negatie van iedere veelheid van of in God in. Alle verdere gevolgtrekkingen uit het gebruik van het begrip van dit getal moeten als niet adequaat worden afgewezen. Men moet zich realiseren: het gebruik van de begrippen van het getal en de rationele begrippen in het algemeen in de leer van de triniteit (en niet alleen in de leer van de triniteit!) staat in het teken van de stelling van Hilarius (*De trin.* 4)⁷⁸: *'De betekenis van van wat gezegd wordt moet worden opgemaakt uit de redenen waarom men ze zegt, want de zaak is niet aan het woord, maar het woord is aan de zaak onderworpen.'*⁷⁹ Zonder deze stelling voor ogen te hebben kan men hier nog niet eens historisch begrijpen, en wie zich deze stelling niet als methodisch axioma eigen maakt, die is en wordt nooit ofte nimmer een theoloog!

God is één, maar nu niet op zo'n manier dat hij als zodanig eerst iets, dat een een tweede of derde is, nodig zou hebben om één te zijn, en evenmin op zo'n manier alsof hij alleen zou zijn en een tegenover zou moeten missen, dus niet zo – dit zal bij de leer van de schepping en van de mens, maar ook bij de leer van de verzoening van beslissende betekenis zijn – alsof hij niet zonder de wereld en zonder de mens zou kunnen zijn, alsof er tussen hem en de wereld en de mens een noodzakelijke relatie van wederkerigheid zou zijn. Maar in hemzelf zijn al deze beperkingen van wat wij anders eenzaamheid

⁷⁷Vgl. Hilarius, *De Trin.* IV 17.

⁷⁸Hilarius, *De Trin.* IV 14 (ook bijv. aangehaald door Thomas van Aquino in *S. theol.*, qu. 96, 6). Dit is ook volgens Athanasius een (aan de klassieke retorica ontleende) voor de exegese belangrijke regel: men moet nagaan wanneer, door wie en om welke redenen iets is gezegd, vgl. G.C. Stead, *Rhetorical Method in Athanasius, Vigiliae Christianae* (30), 1976, p 123 (n.a.v. Athanasius, *Contra Arianos* I 54), en de fraaie proefschriften van P.F. Bouter, *Athanasius van Alexandrië en zijn uitleg van de Psalmen*, Zoetermeer 2001, pp 97vv, en W. Boezelman, *Athanasius' Use of the Gospel of John. A Rhetorical Reading of the Orations against the Arians*, 2015.

⁷⁹Deze stelling van Hilarius van Poitiers was de benaming van het na de Tweede Wereldoorlog door K.H. Miskotte opgerichte dogmatische werkgezelschap (afgekort *Sermo*).

noemen opgeheven; op zichzelf is zijn eenheid geen enkeling zijn en eenzaamheid. Daarmee, dat wil echter zeggen juist met de leer van de triniteit, betreden wij het terrein van het *christelijke* monotheïsme.

'Overschrijd niet de grens samen met de joden die op een kwalijke manier zeggen dat "er maar één God is", maar met te weten dat er maar één God is, begrijp dat er ook een eniggeboren Zoon van God is' (Cyrillus van Jeruzalem⁸⁰, Cat. 10,2). 'Wij belijden dat God niet op die manier één is alsof hij eenzaam zou zijn' (Fides Damasi a. 380. Denz. nr 15).

Het begrip van de geopenbaarde eenheid van de geopenbaarde God sluit dus niet uit, maar in een onderscheiding,⁸¹ een ordening⁸² in het wezen van God. Deze onderscheiding of ordening is de onderscheiding of ordening van de drie 'personen' – wij zeggen liever: van de drie 'zijnswijzen' in God.

Wij betreden hiermee het niet alleen voor ons, maar zonder uitzondering voor allen, die zich voor deze zaak hebben ingespannen, moeilijkste traject van ons onderzoek. Wat betekent hier 'persoon', zoals men gewoon is te zeggen? Of om in het algemeen te vragen: wat is bedoeld met wat in God wordt onderscheiden of geordend als Vader, Zoon en Geest? Onder welk gemeenschappelijk begrip moet men deze drie opvatten? Wat zijn deze drie – namelijk afgezien van het feit dat ze zowel met elkaar als ieder voor zichzelf de ene ware God zijn? Wat is het gemeenschappelijke beginsel van hun zijn telkens van de Vader, de Zoon en de Geest?

We hebben het begrip 'persoon' in de inleidende stelling van onze paragraaf vermeden. Noch was bij de introductie ervan in de kerkelijke taal dit begrip voldoende verhelderd, noch heeft de duiding die men er achteraf aan heeft gegeven en die zich in de middeleeuwse en postreformatorische scholastiek over het geheel genomen heeft gehandhaafd werkelijk een dergelijke verheldering (375) gebracht. Evenmin heeft de introductie van het moderne begrip van de persoonlijkheid in dit debat iets anders dan nieuwe verwarring tewegegebracht. De situatie zou hopeloos zijn als er hier alles op aan zou komen om te zeggen wat in de leer van de triniteit nu eigenlijk 'persoon' wordt genoemd. Gelukkig komt het hierop niet op aan. Maar inderdaad: de moeilijkheden, waarin men zich met betrekking tot dit nu eenmaal klassiek geworden begrip verstrikt ziet, zijn toch slechts een symptoom van de moeilijkheid van de vraag in het algemeen, die hier hoe dan ook moet worden beantwoord.

⁸⁰Cyrillus van Jeruzalem (gest. 386/387) was een tijdlang een aanhanger van de leer dat de Zoon alleen maar wezensgelijk (*homoiousios*) is met de Vader, op het concilie te Constantinopel was hij een leidinggevende voorstander van de leer van de wezenseenheid (*homoousios*) van Vader en Zoon.

⁸¹Latijn: *distinctio, discretio*.

⁸²Latijn: *dispositio, oeconomia*

Het begrip *persona*, (Grieks) *prosoopon*, is afkomstig (evenals het begrip *trinitas* vermoedelijk voor het eerst door Tertullianus gebruikt) uit de strijd tegen de sabelliaanse ketterij en moest dus het in zichzelf en voor zichzelf zijn van telkens de Vader, de Zoon en de Heilige Geest aantonen.⁸³ Maar betekende *persona*, *prosoopon*, niet ook 'masker'? Kon het begrip niet opnieuw steun bieden aan de sabelliaanse voorstelling van enkel drie verschijningsvormen waarachter iets verborgens als een vierde zou staan? Vanuit deze overweging gaf de Griekse kerk er verregaand de voorkeur aan om *persona* in plaats van met *prosoopon* met *hypostasis* te vertalen. Maar bij *hypostasis* dachten andersom de theologen van het Westen noodzakelijkerwijs aan *substantia* in de zin van *natura* of *essentia*, moesten ze zichzelf dus als door de nabijheid van tritheïstische voorstellingen bedreigd beschouwen. Bleef men uiteindelijk bij *persona* in het Westen en bij *hypostasis* in het Oosten staan, dan kon geen deel met het andere en uiteindelijk evenmin een deel met zichzelf helemaal tevreden zijn.

Het heeft iets bevrijdends dat een man met het gezag van Augustinus (*De trin.* V,9, VII, 4) openlijk heeft uitgesproken dat het, als men de zaak nu juist 'persoon' noemt, om een 'noodzaak' of 'gewoonte van spreken' gaat. Dat een werkelijk adequaat begrip hiervoor nu eenmaal niet bestaat. Dat in ieder geval vaststaat dat met de drie goddelijke personen iets heel anders wordt bedoeld dan een naast elkaar van drie menselijke personen, en wel hierom, omdat het naast elkaar van menselijke personen een '*gescheiden zijn in het zijn*' aanduidt die daar in God – daarmee werd de mogelijkheid van het Griekse bezwaar tegen *prosoopon* formeel erkend! – juist uitgesloten is. Dat op de vraag 'wat voor drie?', dat wil zeggen: wat is het *nomen generale*, d.w.z. het algemene begrip voor Vader, Zoon en Geest, een eigenlijk antwoord niet gegeven kan worden, '*omdat de hoogste verhevenheid van de godheid de mogelijkheden van het gewone spreken te boven gaat. God wordt immers meer naar waarheid gedacht dan verwoord en hij is naar waarheid meer dan hij gedacht wordt*'. (Hoe meer men het verschil tussen de personen als in het goddelijke wezen zelf plaatsvindend en gefundeerd opvat, des te begrijpelijker wordt inderdaad de onbegrijpelijkheid van dit verschil: Dit verschil is gewoon een onderdeel van de onbegrijpelijkheid van het goddelijke wezen, dat niet het wezen van de geopenbaarde God zou zijn, als het in de categorieën van het '*gewone spreken*' gevat zou kunnen worden. Noch *persona* noch een ander begrip zal dus de dienst kunnen bewijzen om dit verschil werkelijk begrijpelijk te maken. Wat hier gepast kan zijn, dat kunnen alleen min of meer vruchtbare en verhelderende aanduidingen van juist de onbegrijpelijke werkelijkheid van God zijn.) Als men, zo denkt Augustinus, de uitdrukking '*drie personen*' toch gebruikt, dan gebeurt dit, '*niet opdat dit gezegd zou worden, maar opdat er niet helemaal gezweven zou worden. Want de verhevenheid van de onuitsprekelijke zaak kan niet in een woord worden uitgelegd*': niet om te zeggen dat de drie in God juist '*personen*' zijn, maar om door middel van het begrip '*personen*' te zeggen dat er in God drie zijn – waarbij ook hier het begrip getal 3 niet meer kan zeggen dan de negatie: dat Vader, Zoon en Geest dus niet 1 zijn. In het spoor van Augustinus heeft Anselmus van Canterbury over het '*onuitsprekelijke meervoud*' (*Monol.* 38) van de '*drie ik weet niet wat*' gesproken: '*hoewel ik immers over de drie-eenheid kan spreken wegens de Vader en de Zoon en hun beider Geest, die drie zijn, kan ik toch niet in één woord naar voren brengen wat ze zijn*'. Tegen het begrip *persona* heeft nu eenmaal ook Anselmus het waarschijnlijk gemotiveerde bezwaar dat '*alle meerdere (376) personen zo van elkaar gescheiden bestaan dat er noodzakelijkerwijs zoveel substanties zijn als er personen zijn*'. Dat kan bij menselijke, maar dat kan niet bij goddelijke personen. Alleen '*wegens het gebrek aan een adequaat passend woord*' wil ook hij daarom van *personae* spreken (*ib.* 79).

De aristotelisch beïnvloede Middeleeuwen hebben dan toch geprobeerd om in het begrip persoon een bijzonder systematisch gehalte te ontdekken. Het aanknopingspunt voor

⁸³De naam van Sabellius (tweede eeuw) staat voor het zgn. *modalisme*, dat de eenheid van God wil handhaven door te zeggen dat de ene God zich in de loop van de tijd achtereenvolgens op de manier van Vader, Zoon en Geest heeft geopenbaard.

de hier opgezette beschouwingen vormde de definitie van Boëthius⁸⁴ (begin van de zesde eeuw, *C. Eutychn. et Nest. 3*): '*Een persoon is een individuele substantie van een met rede begiftigde natuur*'. Volgens Thomas van Aquino (*S. theol. 1, qu 29, art. 1-2*) betekent *substantia individua* (dat dezelfde betekenis heeft als '*singulare in genere substantiae* of als *substantia prima*): een in en voor zichzelf bestaand, een in zijn bestaan van anderen gescheiden wezen dat zijn bestaan niet aan anderen kan meedelen, een 'individu'. *Natura* duidt het algemene wezen aan, de *essentia speciei*, de *substantia secunda*, waartoe een dergelijk enkel wezen behoort. *Natura rationalis* of *rationalis* is dus de (volgens de middeleeuwse opvatting God, engelen en mensen omvattende) met rede begiftigde natuur in tegenstelling in tegenstelling tot *natura irrationalis*, de (vanaf de dieren naar beneden alle overige substanties omvattende) redeloze natuur. *Persona* is niets anders dan juist *substantia individua* (wat ook *res naturae*, *subsistentia* of met de Grieken *hypostasis* genoemd kan worden), voor zover het bedoelde enkele wezen tot de met rede begiftigde natuur behoort. De definitie van Boëthius moet dus in de zin van Thomas worden vertaald: *Persoon is het met rede begiftigde enkele wezen*. Dat dit begrip op God kan worden toegepast heeft Thomas met de bewering gemotiveerd, dat *persona* het kenmerk van een waardigheid inhoudt, ja, dat *persona* gewoonweg '*het meest volmaakte in de hele natuur*' aanduidt. Dat deze waardigheid, dit *meest volmaakte* in eminente zin, '*meer eminente*' zin aan God moet worden toegekend. Thomas heeft zich er helaas niet over uitgesproken waarin deze in het begrip persoon inbegrepen waardigheid, ja dit '*meest volmaakte*' van de '*persoon*' volgens hem bestaat. Gaat het om de voortreffelijkheid van de met rede begiftigde enkele wezens boven de redeloze wezens? Of gaat het om de voortreffelijkheid van het met rede begiftigde enkele wezen boven de met rede begiftigde enkele natuur als zodanig? Of om beide? Maar hoe dit ook moge zijn, Thomas zelf kent in de eerste plaats het bezwaar dat het voor het begrip persoon minstens mede bepalende beginsel van de individuatie, ook als er over de met rede begiftigde natuur wordt gesproken, een in individuatie existierende materie, een individueel existierend iets, en potentialiteit is. God is echter ook een juist volgens Thomas, *niet materieel, maar zuivere volmaaktheid*. Thomas moet daarom toegeven dat van het aspect van de '*individuele substantie*' bij de toepassing van het persoonsbegrip op God alleen het kenmerk van de *incommunicabilitas*, de niet mededeelbaarheid van de existentie van het desbetreffende wezen aan andere wezens overblijft, van het begrip van het enkele wezen dus alleen dat wat het tot een *enkel* wezen maakt, waarbij het feit dat het een enkel wezen is vervalt (t.a.p. art. 3 ad 4). En *evenzo* kent Thomas natuurlijk ook dat nog belangrijker bezwaar, dat reeds Augustinus en Anselmus hadden gemaakt: dat een meervoud van personen noodzakelijkerwijs ook een meervoud van wezens – dus over God gezegd: een meervoud van goddelijke wezens of tenminste een deling van het ene goddelijke wezen zou moeten impliceren. Hij moet daarom, zakelijk correct, maar voor zijn persoonsbegrip nu toch erg bedreigend constateren dat de *personae* van de triniteit '*bestaande zaken in de*' (namelijk de ene) '*goddelijke natuur*' zijn. Thomas kan er niet omheen te erkennen dat de *hypostasis* van de Grieken in dit opzicht dichter bij de zaak staat dan de Latijnse *persona*, en dat hij *hypostasis* alleen wegens de noodlottige vertaling *substantia* vermijdt. Die '*bestaande zaken*' in de '*goddelijke natuur*' zijn echter ook volgens hem niets anders dan *relationes*, verhoudingen binnen God (t.a.p. qu 29, art. 4, qu 30, art. 1). Op zichzelf zou men hem graag hierin willen volgen, en het het ook methodisch met hem eens willen zijn, als hij zich ook hier op de onvergelykelijkheid van het begrip in zijn relatie tot het bedoelde resp. het goddelijk geopenbaarde beroept – '*er is een verschil tussen onderzoeken wat de betekenis is van dit woord 'persoon' in het algemeen en wat de betekenis ervan is voor de goddelijke persoon*' (t.a.p. qu 29 art. 4c) –. (377) Toch geldt evenzeer dat men er niet van overtuigd kan zijn dat ook die slechts relatieve gepastheid (een andere komt inderdaad niet in aanmerking) van het gebruik van juist het persoonsbegrip door Thomas zo is verhelderd, dat men de terughoudendheid ten opzichte van dit begrip, waarvoor men

⁸⁴Boëthius (475/480-527), een sterk door het aristotelisme en platonisme beïnvloed en in de Middeleeuwen invloedrijk theoloog.

zich toch in ieder geval op Augustinus en Anselmus mag beroepen, nu soms zou moeten laten varen. De eigenlijke, binnen de grenzen van het mogelijke liggende verklaring van datgene waarom het dus gaat bij die drie in de drie-eenheid, heeft ook Thomas juist *niet* in de vorm van een interpretatie van het persoonsbegrip, maar door middel van het begrip van de *relaties* gegeven!

Helemaal in de lijn van Augustinus en Anselmus (en zakelijk niet in tegenstelling tot Thomas) heeft Calvijn tegen het persoonsbegrip kunnen polemiseren met de woorden: 'De oude leraren hebben dit woord persoon gebruikt en hebben gezegd dat er in God drie personen zijn. Zeker niet zoals wij in ons gewone taalgebruik van drie mensen, drie personen spreken, of zoals de papisten het zullen aandurven om drie 'marmousets' (ongeveer: mannetjes') te tekenen – en daar heb je de triniteit'. 'Maar – zo denkt Calvijn vervolgens – dit woord personen wil in deze zaak de eigenheden uitdrukken die in het wezen van God zijn' (*Congrégations de la divinité de Christ* (CR 47, 473). Van een 'groot of liever oneindig verschil' tussen de goddelijke personen en de ons bekende menselijke personen heeft vervolgens ook J. Gerhard (*Loci* 1610 L III 62) gesproken.

Wat in de begripsmatige taal van de negentiende eeuw 'persoonlijkheid' wordt genoemd dat onderscheidt zich van de vroegkerkelijke en middeleeuwse *persona* doordat het kenmerk van het *zelfbewustzijn* eraan toe wordt gevoegd. Daardoor is de hele vraag nu pas echt ingewikkeld geworden. Men had en heeft kennelijk de keuze om óf te proberen de leer van de triniteit vanuit de vooronderstelling van het zo toegespitste persoonsbegrip te ontwikkelen óf bij het sinds die toespitsing van het taalgebruik buiten de studeerkamers in de kloosters en hier en daar elders volkomen obsoleet en onbegrijpelijk geworden persoonsbegrip te blijven staan. Het was de in 1857 door paus Pius IX veroordeelde leer van de katholieke theoloog Anton Günther, waarin de eerste mogelijkheid werd gekozen: Volgens hem zouden de afzonderlijke personen van de triniteit nu toch afzonderlijke substanties zijn, drie elk voor zichzelf denkende en willende subjecten, uit elkaar voortkomend en op elkaar betrokken en zich zo samenvoegend in de eenheid van een absolute persoonlijkheid. Aan protestantse zijde heeft op dezelfde lijn Richard Grützmacher (*Der dreieinige Gott – unser Gott* 1910), aan de Schepper, de Zoon en de Geest telkens een bijzonder ik-centrum met een bijzonder bewustzijn, bijzondere wil en inhoud toegeschreven. Volgens hem zou echter ook ieder apart van deze drie ook een absolute persoonlijkheid zijn, hierin overeenkomend met de anderen dat het wezen van alle drie liefde en heiligheid is, zodat ze ook altijd als naast elkaar en met elkaar werkend worden ervaren. Men zal toch wel moeten zeggen dat het moeilijk is om hier niet aan de *drie* door Calvijn verworpen *mannetjes* te denken en dus deze leer tritheïsme te noemen. Van een 'drie-persoonlijkheid' van God kan men nu eenmaal met even weinig recht spreken als van een 'drie-wezenlijkheid'. De door Melancthon op meer dan één plaats (b.v. *Exam. Ordinand.* 1559, CR 23,2) gegeven en later vaak aangehaalde definitie: '*Persoon is een bestaand levend, individueel, kennend, niet mededeelbaar; niet door een ander gedragen wezen*' klinkt in dit opzicht toch niet onbedenklijk, vooral als men daarnaast ziet dat hij in staat was ook in het meervoud te zeggen: '*drie werkelijk bestaande, onderscheiden of afzonderlijke kennende wezens*' (*Loci* 1559, CR 21, 613). 'Leven' en 'kennis' als kenmerken van het persoonsbegrip introduceren op zijn minst een tritheïstische schijn in de leer van de triniteit. Maar ook het kenmerk van de individualiteit, toegepast op Vader, Zoon en Geest als zodanig, in plaats van op het ene wezen van God, dus de voorstelling van een drievoudige individualiteit, is zonder tritheïsme nauwelijks mogelijk. 'In God is er, zoals er één natuur is, zo ook één kennis, één zelfbewustzijn' (F. Diekamp, *Kath. Dogmatik*, 1e Band 1930, p 271).

Kennelijk voor het hier dreigende gevaar meende haast de hele moderne protestantse theologie het sabellianisme in te moeten vluchten. Men wilde enerzijds op Vader, (378) Zoon en Geest het moderne persoonslijkebegrip toepassen, men deinsde er echter terecht voor terug om dat met een Günther of Grützmacher in ontologische zin te doen. Men beperkte zich dus tot een alleen fenomenologisch bedoelde leer van drie personen, tot een economische triniteit in de openbaring, dus tot zulke drie personen op wier achtergrond God zelf in ieder geval nog een

'absolute' persoonlijkheid zou kunnen zijn. Het werd bij deze opvatting noch in de Oudheid noch in de Nieuwe Tijd ooit helemaal duidelijk, in hoeverre men eigenlijk niet – hoe serieuzer de openbaring werd genomen des te meer zou dat eigenlijk voor de hand moeten liggen – van een quaterniteit in plaats van een triniteit heeft gesproken. Het was in ieder geval begrijpelijk dat Schleiermacher er de voorkeur aan gaf om over het begrip persoonlijkheid van God eenvoudig te zwijgen, of dat D. Fr. Strauss (*Die christliche Glaubenslehre*, 1. Band 1840, par. 33) en A.E. Biedermann (*Christl. Dogmatik* 1869, par. 618 en par. 715v) ertoe zijn overgegaan om dit gewoonweg te schrappen, resp. die uit het gebied van de waarheid, waarin God nu eenmaal niets anders dan de absolute Geest is, naar het lagere gebied van de inadequate religieuze voorstelling te verbannen. De vraag blijft evenwel bestaan, of de aanname van een drievoudig goddelijk zelfbewustzijn niet ook dan polytheïstisch moet worden genoemd, als deze drievoudigheid 'slechts' een zaak van de openbaringseconomie resp. van de religieuze voorstelling wordt genoemd. Wat betekent hier eigenlijk 'slechts', als de mens toch zeker juist krachtens de openbaringseconomie resp. in de religieuze voorstelling feitelijk met God leeft, maar als juist hier de 'drie mannetjes' het laatste woord zouden moeten zijn?

Naar de andere mogelijkheid heeft de rooms-katholieke theologie gegrepen, die in de leer van de triniteit nog vandaag over 'personen' zo spreekt, alsof het moderne begrip van de persoonlijkheid helemaal niet zou bestaan, alsof de boëthiaanse definitie nog altijd actueel en begrijpelijk zou zijn, en vooral: alsof toen in de Middeleeuwen de betekenis van deze definitie zo verhelderd zou zijn dat door middel daarvan op een vruchtbare manier over de trinitarische drie gesproken zou kunnen worden.

Met het oog op de geschiedenis van het persoonsbegrip in de leer van de triniteit zal men toch wel mogen vragen of de dogmatiek er goed aan doet om daarvan in dit verband verder gebruik te maken. Dit hoort ergens anders thuis, namelijk in de Godsleer, en wel als een *conclusie* uit de leer van de triniteit. Juist uit het trinitarische verstaan van de in de Schrift geopenbaarde God volgt namelijk dat deze ene God niet alleen als onpersoonlijke heerschappij, d.w.z. als macht, maar als de Heer, dus niet alleen als een absolute Geest, maar als persoon moet worden opgevat, d.w.z. als een in en voor zichzelf bestaande ik met een aan hem eigen denken en willen. Zo ontmoet hij ons in zijn openbaring. Zo is hij drie keer God als Vader, Zoon en Geest. Maar is dit werkelijk ook het begrip dat het 'drie keer zijn' als zodanig verheldert, dat dus als hermeneutisch beginsel *als grondslag* van de leer van de triniteit kan worden gebruikt? Wie per se daaraan wil vasthouden die zal naast de daaraan inderdaad door oeroude en kerkelijke en wetenschappelijke gewenning eigen waarheid nauwelijks iets anders daarvoor kunnen doen gelden dan dat hij er geen ander, beter begrip voor in de plaats kan zetten. Men zal zich in ieder geval serieus moeten afvragen of die redenen van piëteit en deze technische redenen zwaarwegend genoeg zijn om de dogmaticus ertoe te brengen om de toch al en ook verder moeilijke gedachte van de triniteit door een zelf weer zo moeilijke (379) en alleen onder vele clausules bruikbare hulpgedachte nog meer te belasten. We hebben immers geen aanleiding om het persoonsbegrip gewoonweg in de ban te doen of uit te willen rangeren. Maar we zouden het alleen in

de zin van een praktische afkorting en in de zin van een herinnering aan de historische continuïteit van het probleem kunnen gebruiken.

De eigenlijk waardevolle bepalingen van het principe van de drieheid in de eenheid van God hebben noch Augustinus noch Thomas noch onze protestante vaders uit de analyse van het persoonsbegrip, maar *naar aanleiding* van hun doorlopend al te moeizame analyses van het persoonsbegrip uit een heel *andere* bron gekregen. Wij geven er de voorkeur aan om deze andere bron ook in uiterlijke zin als de primaire te laten gelden en zeggen daarom tenminste bij voorkeur niet 'persoon', maar *zijnswijze*, omdat we van mening zijn dat we met dit begrip hetzelfde als wat met 'persoon' moest worden gezegd niet absoluut, maar *relatief* beter, eenvoudiger en duidelijker zeggen. Dat God als Vader, Zoon en Geest telkens op een bijzondere manier God is, dit gezichtspunt – niet dat van de participatie van Vader, Zoon en Geest aan het goddelijke wezen, dat immers in hen allemaal identiek en dus voor Vader, Zoon en Geest als zodanig juist niet kenmerkend is, evenmin dat van de 'redelijke natuur' van de Vader, de Zoon en de Geest, die immers op haar beurt niet zonder tritheïsme kan worden aangeduid – wordt gewoonlijk toch ook door degenen, die hier het persoonsbegrip menen te moeten analyseren, bij deze analyses als het eerste en beslissende gezichtspunt geaccentueerd. Het gaat dus niet om de introductie van een nieuw begrip, maar het gaat erom een bij de analyse van het persoonsbegrip van oudsher en wel met de grootste nadruk gebruikt hulpbegrip in het middelpunt te plaatsen. De stelling: 'God is één in drie zijnswijzen, Vader, Zoon en Heilige Geest' betekent dus: De ene God, dat wil nu zeggen: de ene Heer, dus de ene persoonlijke God is wat hij is niet slechts op één manier, maar – we beroepen ons daarvoor gewoon op het resultaat van onze analyse van het Bijbelse openbaringsbegrip – op de manier van de Vader, op de manier van de Zoon, op de manier van de Heilige Geest.

'Zijnswijze' is de letterlijke vertaling van het al in de vroegkerkelijke debatten gebruikte begrip '*manier van bestaan*': *modus entitativus*, zoals bijvoorbeeld Quenstedt (*Theol. did. pol.* 1685, P I c. 9, sect. 1, th 8) in het Latijn heeft gezegd. Maar ook het (Griekse) begrip *hypostase* betekent, als het wordt opgevat in de zin zoals dit door de oosterse kerk na aanvankelijke bedenkingen en tegen het blijvende bezwaar van het Westen in uiteindelijk in plaats van '*persoon*' is geaccepteerd, *subsistentia* (niet *substantia*), d.w.z. manier van bestaan, manier van bestaan van iets dat is. In deze betekenis noemde misschien al *Hebr.* 1:3 de Zoon '*de afdruk van zijn bestaan*', d.w.z. in zijn zijnswijze een 'afdruk', een 'tegentype' tegenover de zijnswijze van God de 'Vader'. We hoorden al over de thomistische definitie van het begrip van de goddelijke personen: zij zijn '*bestaande zaken in de goddelijke natuur*'. Het begrip '*zaak*' zal wel niet bepaald gelukkig zijn, want '*zaak in de natuur*' klinkt hier niet goed. Wel is het begrip '*bestaan*' een van de twee bruikbare aspecten van het oude persoonsbegrip. Evenzo luidt het hoofdbegrip in de definitie van Calvijn (*Inst.* I 13, 6): '*bestaan in het wezen van God*'. (Calvijn heeft overigens in de boven aangehaalde (380) *Congrégation* uitdrukkelijk verklaard dat hij met de Grieken de begrippen *substantie* of *hypostase* als aanduiding van de hier ter discussie staande zaak ook wegens de Bijbelse motivering ervan in *Hebr.* 1:3 voor 'meer gepast' zou houden.) In de daarop volgende tijd zeiden bijvoorbeeld B.I. Wolleb (*Chr. theol. comp.* 1626, I c. 2, can. 1, 4) dat *persona* betekent: '*wezen*'

van *God met een bepaalde wijze van bestaan*' of de *Syn. pur. theol.* 1624, Disp. 7, 10: '*goddelijke substantie met een bepaalde bijzondere manier van bestaan*', of Fr. Burmann⁸⁵ (*Syn. Theol.* 1678 I, c 30, 13): '*gemeenschappelijk goddelijk wezen en een eigen wijze van bestaan*'. We mogen ons hier echter ook op katholieke auteurs uit de Nieuwe Tijd beroepen: M.J. Scheeben, *Hand. der kath. Dogmatik.* I. Band 1874, Neuaufl. 1925, p 832) verklaart uitdrukkelijk dat de individualiteit van de goddelijke personen identiek is met de aan iedere persoon van hen *toekomende vorm van het bezit* van de goddelijke substantie, dat deze vorm een de individualiteit van de goddelijke substantie zelf toekomende *modaliteit* van deze individualiteit is; en B. Bartmann (*Lehrb. d. Dogmatik,* 7. Auflage, I. Band 1928, p 169): 'Dat waarin de drie personen zich van elkaar onderscheiden moet niet in de wezenheid worden gezocht, ook niet in eerste instantie in de persoon op zichzelf, die aan de andere personen helemaal gelijk en volkomen en eeuwig is, maar in de *verschillende manieren waarop ze de wezenheid bezitten*.' Juist dat wat door deze theologen *subsistentia, modus entis*, vorm van bezit of manier van bezit wordt genoemd, zouden wij, doordat we op de beslissende plek 'zijnswijze' zeggen, in het middelpunt van de belangstelling willen plaatsen, waarin het ook in de verschillende analyses van het persoonsbegrip feitelijk altijd, maar naar het ons toeschijnt door het verband al te zeer versluierd, heeft gestaan.

Het gaat om bijzondere, om verschillende om telkens heel *karakteristieke* zijnswijzen van God. Dat wil zeggen: deze zijnswijzen van God mogen noch met elkaar worden verwisseld noch worden vermengd. Wel is God in alle drie de zijnswijzen in zichzelf en tegenover de wereld en de mensen de ene God. Deze ene God is echter drie keer anders God, zo anders dat hij nu eenmaal alleen in dit 'drie keer anders zijn' God is, zo anders dat dit anders zijn, zijn zijn in deze drie zijnswijzen voor hem gewoonweg wezenlijk is, niet van zijn godheid kan worden gescheiden, zo anders dus dat dit anders zijn *niet kan worden opgeheven*. Noch kan in aanmerking komen dat een van de goddelijke zijnswijzen evengoed de andere zou kunnen zijn, dat bijvoorbeeld de Vader evengoed de Zoon of de Zoon evengoed de Geest zou kunnen zijn, noch dat twee van hen of alle drie in één zijnswijze bij elkaar zouden kunnen komen en in elkaar zouden opgaan. Als dat wel zo zou zijn, dan zouden ze geen voor het goddelijke zijn wezenlijke zijnswijzen zijn. Juist omdat de drieheid in het ene wezen van de geopenbaarde God is gegrond, omdat men bij loochening van de drieheid in de eenheid van God onmiddellijk een andere God bedoelt dan de volgens de Schrift geopenbaarde – juist daarom moet men deze drieheid als een niet op te heffen, en moet men het karakteristieke van de drie zijnswijzen als niet te vermengen drieheid opvatten.

We zagen dat bij Thomas van Aquino behalve het aspect van het *subsistere* juist het aspect van de '*niet mededeelbaarheid*' in zijn persoonsbegrip houdbaar, d.w.z. voor het persoonsbegrip van de leer van de triniteit bruikbaar bleek te zijn. En het zal nu wel geen toeval zijn als de *Conf. Aug.* art. 1 juist deze twee aspecten samenvatte in de definitie: in verband met de leer van de triniteit betekent persoon: '(wat) op een eigen wijze bestaat'. Men zal het '*wat*' in dit verband inderdaad tussen haakjes moeten zetten: '*wat op een eigen manier bestaat*' is immers niet de persoon als zodanig, maar God '*op een eigen manier bestaand*' in de drie personen, maar nu juist:

⁸⁵Franciscus Burmann (1628-1679), gereformeerd scholasticus, beïnvloed door het cartesianisme.

God als drievoudig 'op een eigen manier bestaand'. Het is opmerkelijk dat de ook met de thomistische 'bestaande zaken' werkende Fr. Diekamp (*Kath.* (381) *Dogmatik* 1, Band (6e druk) 1930, pp 352v) tot het resultaat komt dat absolute subsistentie alleen aan de goddelijke substantie als zodanig toekomt, aan de drie personen als zodanig daarentegen alleen *relatieve* subsistentie. Maar juist dit relatieve 'bestaan' van de personen is een 'op een eigen manier bestaan'. Evenzo heeft Calvijn gezegd dat persoon heet 'bestaan in Gods wezen, dat door een niet mededeelbare eigenheid wordt onderscheiden' (*Inst.* I 13, 6). Melanchthon heeft in *Conf. Aug.* art. 1 verduidelijkend eraan toegevoegd: 'Niet een deel of een hoedanigheid in iets anders' en in de *Loci*: 'niet gedragen door iets anders'. En Quenstedt heeft (*t.a.p.* th. 12) in een verbreding van de formule van Melanchthon het 'niet mededeelbaar' nog versterkt door de omschrijving 'door zichzelf in laatste en eerste instantie bestaand'. Als men erop let en er de nadruk op legt dat de ter discussie staande karakteristiek inderdaad alleen in de het werkwoord *subsistere* omschrijvende bijwoorden ('op een eigen manier' enz.) of ablativi ('door de eigenheid') kan worden aangeduid, terwijl het subject van dit 'bestaan' en dus ook het 'op een eigen manier bestaan' in strikte zin geen van de van het ene wezen van God verschillende 'zaken' of 'substantie', maar juist alleen dit ene wezen van God zelf kan zijn, dan zal het begrip 'zijnswijze', nu nog versterkt en verklaard door het bijvoeglijke naamwoord 'karakteristieke zijnswijze' zich toch wel steeds duidelijker aftekenen als de kern van datgene wat de dogmatiek moet vasthouden van het oude persoonsbegrip. Zeker moet over God Vader, Zoon en Geest meer worden gezegd dan dat wat met de formule 'karakteristieke zijnswijze' is gezegd. Om zijnswijzen, om het drie keer anders zijn van God gaat het immers. De definitie van Calvijn is er zeker terecht dat 'persoon heet de goddelijke natuur met dat wat als eigenheid aan elk (van de drie) bestaat' (*Inst.* I 13, 19). Maar juist uit deze en eigenlijk uit alle uit de Ouden aangehaalde definities blijkt: het bewuste 'meer' – wat Vader, Zoon en Geest 'meer' zijn dan 'karakteristieke zijnswijzen'! – is de *natura divina*, het ene niet onderscheiden goddelijke wezen, waarmee immers de Vader, de Zoon en de Geest identiek zijn. Als we nu vragen naar het niet identieke, naar het onderscheidende en het onderscheidene, naar wat de Vader tot Vader, de Zoon tot Zoon en de Geest tot Geest maakt, naar dat 'wat als eigenheid aan elk (van de drie) bestaat' – en daarnaar moeten we kennelijk vragen, als we naar de drieheid in de eenheid willen vragen –, dan moeten we bij de minder zeggende formule 'karakteristieke zijnswijze' blijven staan. Wij duiden ook daarmee het ene goddelijke wezen aan, we duiden het daarmee (en precies alleen daarmee) echter aan als dat ene goddelijke wezen, dat niet alleen één, maar één in drie is.

Juist daarom moeten Vader, Zoon en Geest dus bepaald niet worden opgevat als drie goddelijke eigenschappen, als drie delen van het goddelijke bezit, als drie departementen van het goddelijke wezen en werken. De drieheid van de ene God, zoals die ons bij onze analyse van het Bijbelse openbaringsbegrip tegemoet trad, dus bijvoorbeeld de drieheid van openbaring, degene die openbaart en het geopenbaard zijn, de drieheid van Gods heiligheid, barmhartigheid en liefde, de drieheid van de God van Goede Vrijdag, Pasen en Pinksteren, de drieheid van God de Schepper, God de Verzoener en God de Verlosser – dit alles kan en moet ons wel, zoals we aanstonds zullen moeten aantonen, op het probleem van de drieheid in God attent maken en daarop wijzen. Het begrip van de werkelijk karakteristieke drie zijnswijzen van God hebben we hiermee dat wij telkens deze drie aspecten uit elkaar houden, hebben wij in telkens deze drie aspecten als zodanig nog *niet* bereikt. Want alles wat daar gezegd moet worden kan en moet, of het nu om het innerlijke bezit of om de uiterlijke gedaante van het wezen van God gaat, uiteindelijk over Vader,

Zoon en Geest op dezelfde manier gezegd worden. Geen eigenschap, geen daad van God, die niet op dezelfde (382) manier de eigenschap, de daad van de Vader, de Zoon en de Geest zou zijn. Wel betekent kennis van de openbaring van God kennis van bepaalde verschillende, voor ons niet onder één noemer te brengen eigenschappen, met behulp waarvan we ons dan ook helderheid zouden willen verschaffen omtrent Gods zijn als Vader, Zoon en Geest. Maar juist omdat het tot het wezen van de geopenbaarde God behoort om deze en gene eigenschappen te hebben, zijn ze in zijn wezen ook niet onderscheiden één en kunnen ze dus niet ontologisch over Vader, Zoon en Geest worden verdeeld. Wel ontmoet ons God in de openbaring waarvan de Bijbel getuigt, zoals we hebben gezien, altijd weer anders handelend, altijd weer in telkens weer één zijnswijze, om het preciezer te zeggen: onderscheiden, gekarakteriseerd in telkens deze of die zijnswijze. Maar dit betrekkelijk onderscheiden zich openbaren van de drie zijnswijzen houdt niet hun dienovereenkomstig onderscheiden zijn in zichzelf in. In tegendeel, we zullen moeten zeggen: zo zeker als het relatief verschillende zich openbaren van de drie zijnswijzen naar hun dienovereenkomstig verschillend zijn in henzelf verwijst, zo zeker ook en juist naar hun één zijn in dit verschillend zijn.

Wij kunnen ons bijvoorbeeld aan de hand van het begrip van de eeuwigheid het wezen van de Vader proberen voor te stellen, maar hoe zou dit mogelijk zijn zonder ook onmiddellijk en juist zo ook de Zoon en de Geest onder dit begrip te verstaan? Wij kunnen met Paulus en Luther in Christus de openbaring van Gods gerechtigheid leren kennen om kennelijk en juist dan ook de Vader en de Geest zo en niet anders te verstaan. Wij kunnen in de Geest het wezen van het goddelijke leven ontwaren, wat dan toch juist moet betekenen dat wij hetzelfde leven als het leven van de Vader en de Zoon begrijpen. Wij zullen – ik volg hier een uitzetting van Luther (Von den letzten Worten Davids, 1543, W.A. 54, 59, 12) – bijvoorbeeld in het verhaal van de doop van Jezus weliswaar degene die in de gestalte van de duif verschijnt niet de Vader of de Zoon, maar de Heilige Geest noemen, de uit de hemel klinkende stem niet de stem van de Zoon of de Geest, maar de stem van de Vader noemen, de in de Jordaan gedoopte mens niet de vleesgeworden Vader of Geest, maar nu juist de vleesgeworden Zoon noemen, maar zonder toch te vergeten of te loochenen dat alles: het spreken vanuit de hemel, de Vleesgewordene en de van boven komende gave het werk van de ene God, van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest is. *'De werken van de triniteit zijn naar buiten toe ongescheiden.'*

De verscheidenheid van de zijnswijzen, het *'de ander – de ander – de ander'*, waarnaar we nu toch vragen, kan van hieruit *niet* worden gemotiveerd. – Maar als niet van hieruit kan, van waaruit dan wel? Het enig mogelijke antwoord dat kan worden gegeven en van het begin af feitelijk ook is gegeven bevestigt voor ons nog een keer dat men er goed aan doet om niet het begrip persoon, maar het begrip zijnswijze in het middelpunt van het hele onderzoek te plaatsen. Dit antwoord luidt: het onderscheiden plaatsvinden van de drie goddelijke zijnswijzen moet worden verstaan vanuit hun karakteristieke *relaties*, en wel vanuit hun karakteristieke *genetische* relaties tot elkaar. Vader, Zoon en Geest zijn hierdoor van elkaar onderscheiden dat zij zonder

ongelijkheid van hun wezen en hun waardigheid, zonder vermeerdering of vermindering van hun godheid in ongelijke *oorsprongsrelaties* tot elkaar staan. Als wij zo-even de mogelijkheid (383) hebben verworpen om het onderscheiden zijn van de drie zijnswijzen uit de *inhoudelijke* verscheidenheden van het godsbegrip in het openbaringsbegrip af te lezen, omdat uiteindelijk daarvan geen sprake kan zijn, dan mogen en moeten we nu zeggen: zeer wel af te lezen uit het openbaringsbegrip zijn de *formele* karakteristieke eigenschappen van de drie zijnswijzen – dat wat ze nu juist tot *zijnswijzen* maakt – die karakteristieke eigenschappen, die zijn gegeven met hun verhouding tot elkaar. Het 'waarom?' van deze formele karakteristieke eigenschappen kan men evenwel even zeker niet noemen als men geen 'waarom?' van de openbaring kan noemen. Men kan echter, zoals wij hebben geprobeerd, het *dat* van de openbaring noemen en omschrijven, en men zal dit niet kunnen doen – wij konden het inderdaad niet – zonder in en met de hier niet in aanmerking komende karakteristieke eigenschappen van de drie zijnswijzen tegen bepaalde formele karakteristieke eigenschappen aan te lopen, die ook als karakteristieke eigenschappen van het ene wezen van God de Heer *niet* op te heffen karakteristieke eigenschappen blijken te zijn.

Men heeft hier terecht allereerst en vooral op de nieuwtestamentische namen *Vader*, *Zoon*, en *Geest* gewezen. Als deze drie namen werkelijk in hun drieheid de ene naam van de ene God zijn, dan volgt daaruit dat in deze ene God om te beginnen in ieder geval – laten we voorzichtig zeggen: zoiets als vaderschap en zoonschap, dus zoiets als verwekken en verwekt worden plaatsvindt en bovendien iets als een derde, iets aan die twee gemeenschappelijks, dat niet iets is dat eveneens is verwekt, evenmin iets dat alleen maar een voortkomen uit de verwekker is, maar laten we in het algemeen zeggen: een voortbrenging, en wel een door de verwekker en de verwekte gemeenschappelijk veroorzaakte voortbrenging. We mogen het echter gerust ook met gebruikmaking van onze driedeling van openbaring, degene die openbaart en geopenbaard zijn ook zo zeggen: er is een waarvandaan, een oorsprong, een fundament van de openbaring, iemand die zichzelf openbaart, van de openbaring als zodanig zeker onderscheiden, omdat openbaring iets gewoonweg nieuws betekent tegenover het geheim van degene die openbaart, dat in de openbaring als zodanig wordt afgelegd. Er is dus, onderscheiden van dat eerste, als tweede de openbaring zelf als het gebeuren van het geopenbaard worden van het voorheen verborgene. En er is als het gemeenschappelijke resultaat van deze twee aspecten als derde een geopenbaard zijn, de werkelijkheid, die de bedoeling van degene die openbaart en daarom tegelijk de zin, het waarnaar toe van de openbaring is. Om het korter te zeggen: *alleen omdat er een*

verhulling van God is, kan er een onthulling zijn, en alleen doordat er verhulling en onthulling van God is, kan er een mededeling van zichzelf van God zijn.

We kunnen verder zeggen: dat God de *Schepper* is, dat is er de vooronderstelling van dat hij de *Verzoener* kan zijn; dat hij de *Schepper* en de *Verzoener* is, dat is het fundament van het feit dat hij de *Verlosser* kan zijn. Of: dat God ons in Christus *barmhartig* kan zijn, (384) dat is gegrond in zijn *heiligheid*, en op die manier is Gods liefde tot ons gegrond in zijn heiligheid en barmhartigheid. Calvijn heeft deze oorsprongsrelatie in de God van de openbaring graag voor zichzelf duidelijk gemaakt met de begrippen '*begin*' (namelijk '*begin van het handelen*') '*wijsheid*' (namelijk '*ordening in het doen van de dingen*') '*kracht*' (d.w.z. '*krachtdadigheid van de handeling*') (*Inst.* I 13, 18, vgl. *Cat. Genev.* 1545 bij K. Müller, p 118, r 25).

Wel te verstaan: de reële zijnswijzen van God kunnen niet worden afgeleid uit de inhoudelijke verscheidenheden van deze en soortgelijke driedelingen van begrippen. Want alles wat hier inhoudelijk verschillend is moet als in zijn verschillend zijn in de eenheid van het goddelijke wezen weer opgeheven gedacht worden. Ze kunnen echter wel worden afgeleid uit de *regelmatig terugkerende relaties van de telkens drie begrippen onderling*, zoals die het eenvoudigst juist tussen de begrippen Vader, Zoon en Geest zelf plaatsvinden. In deze relaties is de drieheid in de eenheid gegrond. Hierin bestaat deze drieheid dat in het wezen en het handelen, waarin God God is, één keer een zuivere oorsprong en vervolgens twee verschillende uitgangen plaatsvinden, waarvan de eerste alleen tot de oorsprong, de tweede andersoortige tot de oorsprong en tegelijk tot de eerste uitgang herleid moeten worden. Op die manier openbaart God zich volgens de Schrift, op die manier is hij God dat hij in deze relaties tot zichzelf is. Hij is zijn eigen voortbrenger, en hij is in een dubbel, en wel verschillend opzicht zijn eigen voortgebrachte. Hij bezit zichzelf als Vader, d.w.z. als zuivere gever, als Zoon, d.w.z. als ontvanger en gever, als Geest, d.w.z. als zuivere ontvanger. Hij is het begin zonder wie er geen midden en geen einde is, het midden dat alleen vanuit het begin kan zijn en zonder hetwelk er geen einde zou zijn, het einde dat geheel en al vanuit het begin is. Hij is de spreker zonder wie er geen woord en betekenis is, het woord, dat het woord van de spreker en de drager van de betekenis is, de betekenis die evenzeer de betekenis van de spreker als van zijn woord is. Maar laten we op onze hoede zijn voor de daarmee al bijna betreden zone van de '*sporen van de triniteit*'. Dat het '*de ander – de ander – de ander*', dat met zulke andersoortige driedelingen aanschouwelijk kan worden gemaakt, nu toch geen '*iets anders – iets anders – iets anders*' betekent, dat een en dezelfde in de waarlijk tegengestelde bepalingen van deze oorsprongsrelaties deze of die kan zijn zonder op te houden een en dezelfde te zijn, dat elke van deze oorsprongsrelaties als zodanig tegelijk het ene is waarin deze relaties plaatsvinden, daarvoor zijn er geen analogieën, dat is de singuliere goddelijke drieheid in de singuliere goddelijke eenheid.

Het gaat in wat we tot nu toe uiteen hebben gezet om de gedachte die in de dogmageschiedenis bekend staat onder de naam *leer van de relaties*. Reeds Tertullianus zal die wel hebben gekend: *'Zo bewerkt de verbinding van de Vader in de Zoon en van de Zoon in de Geest drie samenhangenden, de ene uit de andere (Adv. Prax. 25)*. Uitdrukkelijk over (Grieks) *'schesis'*, verhouding, relatie als het een persoon vormende aspect in God hebben als eersten de Cappadociërs (bijvoorbeeld Gregorius van Nazianze⁸⁶, *Oratio* 29,16) gesproken. In het Westen is die leer vervolgens bij Augustinus duidelijk naar voren gekomen. *'Met deze benamingen'* (Vader, Zoon en Geest) *'wordt dit aangeduid waarmee ze onderling op elkaar betrokken zijn'* (*Ep.* 238, 2,14) ... **(385)** *'van wie gezegd wordt dat ze in een onderlinge relatie staan'* (*De Trin.* VIII, prooem 1). *'Ze worden elk niet betrekking tot zichzelf, maar onderling en met betrekking tot de ander van de twee zo genoemd'* (*ib.* V 6). In de Middeleeuwen heeft Anselmus van Canterbury (*De proc. Spir.* 2) geformuleerd: *'In de goddelijke dingen is alles één, wat het tegenover elkaar geplaatst zijn van de relatie niet belet'*, een formule die door het *Conc. Florent.* a 1441 (*Decr. Pro Jacob*, Denz., Nr 703) gewoonweg tot dogma is verheven. Op een andere plek heeft hij de zaak zo geformuleerd: *'Het is het eigene van de ene dat het uit het andere is, en het is het eigene van het andere dat het andere daaruit is'* (*Monol.* 38, vgl. ook 61 en *Ep. de inc.* 3). Thomas van Aquino heeft vervolgens het begrip van de relatie in zijn persoonsbegrip geïncorporeerd en dus de trinitarische persoon gedefinieerd als *'relatie als een bestaande zaak in de goddelijke natuur'* (*S. theol.* qu. 30, art. 1 c, vgl. qu. 40, art. 1-2). Dienovereenkomstig luidt de nu volledig te citeren definitie bij Calvijn: *'ik noem persoon de bestaanswijze in het goddelijke wezen, die op de anderen betrokken, door een niet overdraagbare eigenheid wordt onderscheiden.'* Luther heeft de hele leer van de drieheid in de eenheid volkomen correct juist met betrekking tot de relatieleer als volgt uiteengezet: De Vader is mijn en jouw God en Schepper, die mij en jou gemaakt heeft. Juist hetzelfde werk, dat ik en jij zijn, heeft ook de Zoon gemaakt, en hij is mijn en jouw God en Schepper evenals de Vader. Zo heeft de Heilige Geest juist hetzelfde werk, dat jij en ik zijn, gemaakt, en hij is mijn en jouw God en Schepper, evenals de Vader en de Zoon. Toch zijn het niet drie goden of scheppers, maar een enige God en Schepper van ons allebei. Met dit geloof bescherm ik mij tegen de ketterij van Arius en dergelijke, dat ik het ene goddelijke wezen ... niet scheid in drie goden of scheppers, maar in het rechtzinnige christelijke geloof vasthoud aan niet meer dan de ene God en Schepper van alle schepselen. – Anderzijds als ik me nu boven of buiten de schepping en de schepselen begeef in het innerlijke en onbegrijpelijke wezen van de goddelijke natuur, dan vind ik, zoals de Schrift mij onderwijst (want de rede betekent hier niets), dat de Vader een andere van de Zoon onderscheiden persoon is in de ene onscheidbare eeuwige godheid. Zijn onderscheiden zijn is dat hij de Vader is en de godheid niet van de Zoon of van iemand anders heeft. De Zoon is een van de Vader onderscheiden persoon in dezelfde eeuwige vaderlijke godheid; zijn onderscheiden zijn is dat hij Zoon is en de godheid niet uit zichzelf noch van iemand anders, maar alleen van de Vader heeft, als van eeuwigheid af uit de Vader geboren. De Heilige Geest is een van de Vader en de Zoon onderscheiden persoon in dezelfde ene godheid; zijn onderscheiden zijn is dat hij de Heilige Geest is, die van eeuwigheid af van de Vader en de Zoon tegelijk uitgaat en de godheid niet van zichzelf noch van iemand anders heeft, maar van beiden, van Vader en Zoon tegelijk en dit alles van eeuwigheid tot eeuwigheid. Met dit geloof bescherm ik mij tegen de ketterij van Sabellius en dergelijke, van joden, Mohammed, en wie het verder mogen zijn, die wijzer zijn dan God zelf. Ik vermeng de persoon niet tot één enige persoon, maar ik bewaar in het rechtzinnige christelijke geloof drie onderscheiden personen in het ene goddelijke eeuwige wezen, die toch alle drie tegenover ons en de schepselen zijn een enige God, Schepper en Bewerker van alle dingen is (Von den letzten Worten Davids, 1543, W.A. 54, 58, 4). Daarentegen behoort het tot de tritheïstische zwakte van het persoonsbegrip van Melancthon dat hij, tot schade ook van de hem volgende lutherse orthodoxie, het begrip van

⁸⁶Gregorius van Nazianze (329-330) vormde met Gregorius van Nyssa en Basilius de groep van de Cappadociërs, wier theologie achter het *Nicaeno-Constantinopolitanum* stond.

de relatie in ieder geval niet in zijn definitie heeft opgenomen, maar het, als hij het al gebruikte, pas achteraf ter verklaring placht aan te voeren.

De relaties in God, krachtens welke hij drie in één wezen is, zijn dus: zijn Vader-zijn (*paternitas*), krachtens welk God de Vader van de Zoon is, zijn Zoon-zijn (*filiatio*), krachtens welk God de Zoon van de Vader is, en zijn Geest-zijn (*'uitgaan, uitgeademd worden'*⁸⁷), krachtens welk God de Geest van de Vader en de Zoon is. De vierde logisch mogelijke en ook reëel plaatsvindende relatie, de actieve relatie van de Vader tot de Zoon en de Geest, kan hierom geen vierde hypostase vormen, omdat tussen haar en de eerste en de tweede hypostase geen relatieve tegenstelling bestaat, omdat die veeleer al in de eerste en tweede hypostase besloten ligt, (386) omdat het '(uit)ademen'⁸⁸ tot het volledige begrip van de Vader en de Zoon behoort. 'Het ademen is gepast voor de persoon van de Vader en de persoon van de Zoon, daar het geen relationele⁸⁹ tegenstelling heeft tot het Vader zijn en het Zoon zijn' (Thomas van Aquino, *S. theol.* I qu 30, art. 2 c, vgl. J. Pohle, *Lehrbuch d. Dogmatik* 1. Band, 1902, p 329, B. Bartmann, a. w., p 211). Deze drie relaties als zodanig zijn de goddelijke personen, zegt Thomas ('het vader zijn is de persoon van de Vader, het Zoon zijn is de persoon van de Zoon, het uitgaan is de persoon van de Heilige Geest, die uitgaat', *ibid.* art. 2 ad 1) en met hem de hele nieuwere katholieke dogmatiek. De zaak, die met het persoonsbegrip wordt aangeduid, is, zo zegt M.J. Scheeben (*a.w.*, p 834), hoewel het persoonsbegrip formeel geen relationele betekenis heeft, een *subsisterende relatie* of de substantie onder een bepaalde relatie. 'De goddelijke personen als zodanig zijn niet anders dan subsistente relaties' (J. Pohle, *a.w.*, p 328). 'De trinitarische personen hebben geen eigen inhesiesubject, maar ze existieren als 'bestaande relaties' (B. Bartmann, *a.w.*, p 211). Een goddelijke persoon is een relatie binnen God, voor zover die voor zichzelf bestaat en volkomen onmededeelbaar is' (Fr. Diekamp, *a.w.*, p 350). 'De relaties ... zijn dat ... wat de enkele personen tot deze personen maakt (J. Braun, *Handlex. d. kath. Dogm.*, 1926, p 228). Men mag bij dit alles, al bij de stelling van Thomas zelf, maar nog meer bij die van zijn moderne leerlingen, wel vragen:

1e. Wat is er nu eigenlijk van de definitie: de drie personen zijn 'drie bestaande zaken in de goddelijke natuur' (*S. theol.* I qu 30 art. 1c) geworden? Waarom zwijgen de katholieke dogmatici daarover? Waarom praten ze alleen over de realiteit van de relaties als zodanig? Ze zullen wel gelijk hebben; het kan niet anders. Die in die *res of natura* uitgesproken verdubbeling resp. verviervoudiging van het subject zal toch wel minstens als voor misverstand vatbaar moeten worden prijsgegeven.

2e. Als men Scheeben aan zijn stelling mag houden dat de naam 'persoon' bij God evenmin als bij schepselen door zichzelf de relationaliteit uitdrukt, dat die formeel geen relationele betekenis heeft, maar als anderzijds juist de relationaliteit dat is wat hier moet worden uitgedrukt, waarom klampt men zich dan vast aan het altijd weer onduidelijkheid scheppende persoonsbegrip? 'De terminologie is door het kerkelijke en theologische taalgebruik zo gefixeerd dat die niet meer mag worden verlaten' (J. Pohle, *a.w.*, p 25)!

De zakelijkheid van dit argument kunnen we niet inzien. Het is overduidelijk: in de eerste plaats, dat het oude persoonsbegrip, dat hier alleen in aanmerking kan komen, vandaag obsoleet is geworden, vervolgens dat de alleen mogelijke definitie van de ter discussie staande grootheid niet eens een definitie van dit oude persoonsbegrip is. Daarom geven wij er de voorkeur aan om daar waar de oude dogmatiek en waar de katholieke dogmatiek nog vandaag over 'personen' spreekt, Vader, Zoon en Geest in God de *drie kenmerkende, in hun onderlinge relaties bestaande zijnswijzen* van de ene God te noemen.

⁸⁷Latijn: *spiratio passiva*

⁸⁸De Latijnse term voor deze handeling van het uitademen, onderscheiden van het uitgeademd worden, is *spiratio activa*.

⁸⁹Lees in de Latijnse tekst niet, zoals in Barths citaat, 'relationem', maar 'relativam'.

Dat is dus de herhaling in God, de '*herhaling van de eeuwigheid in de eeuwigheid*', waardoor de eenheid van de geopenbaarde God zich van alles wat verder eenheid moge heten onderscheidt. Wij bewaren de bespreking van de afzonderlijke hier zichtbaar geworden begrippen, in het bijzonder van de begrippen *paternitas*, *filiatio* en *processio* voor een latere uiteenzetting in telkens hun eigen verband. Hier moesten we antwoord geven op de algemene vraag naar de drieheid in de eenheid, op het augustiniaanse: '*wat drie*'?

Het zal goed zijn om zichzelf duidelijk te maken dat die vraag, ook nadat dit antwoord is gegeven, nog steeds en altijd weer een vraag is. Men heeft altijd weer geprobeerd hier een antwoord te geven. Ook wij hebben het nu geprobeerd. We wilden een relatief beter antwoord geven dan dat, dat (387) volgens de traditie met het persoonsbegrip wordt gegeven. Maar alleen al het feit dat wij uiteindelijk slechts de bekende aspecten van het oude persoonsbegrip, naar we hopen iets zinvoller, rond het begrip van de zijnswijze konden groeperen kan ons eraan herinneren dat ons antwoord zeker niet de pretentie kan hebben een *absoluut* beter antwoord te zijn. De grote centrale moeilijkheden, die de leer van de triniteit juist op deze plek van oudsher hebben belast, belasten ook ons. Ook wij kunnen niet duidelijk maken hoe een wezen tegelijk zijn eigen voortbrenger en op een dubbele manier zijn eigen voortgebrachte kan zijn. Ook wij kunnen niet duidelijk maken hoe een oorsprongsrelatie van een wezen tegelijk dit wezen zelf, ja, hoe drie oorsprongsrelaties tegelijk dit wezen zelf en toch onderling niet gelijk, maar op een niet op te heffen manier van elkaar verschillend moeten zijn. Ook wij kunnen niet duidelijk maken hoe de oorsprongsrelatie van een wezen tegelijk een blijvende zijnswijze van dit wezen moet zijn, en hoe bovendien hetzelfde wezen, in twee andere tegengestelde oorsprongsrelaties staande, tegelijk en even waar en werkelijk in de daaraan beantwoordende twee verdere zijnswijzen moet zijn. Ook wij kunnen niet duidelijk maken in hoeverre in dit geval 3 werkelijk 1 en 1 werkelijk 3 moet zijn. Ook wij kunnen alleen constateren dat alles in dit geval zo moet zijn, en we kunnen dit alleen constateren door een interpretatie van de openbaring waarvan de Bijbel getuigt en met het oog op dit object. Geen enkel van de gebruikte begrippen, of het nu wezen of zijnswijze of oorsprongsrelatie wordt genoemd, of het nu het begrip van het getal 1 of dat van 3 is, kan hier immers adequaat zeggen wat het zou moeten zeggen, wat men ermee zou willen zeggen doordat men het gebruikt. Wie hier bijvoorbeeld alleen zou willen letten op wat deze begrippen als zodanig, in hun immanente mogelijke betekenis kunnen zeggen, wie op de verwijzing, waartoe ze hier moeten dienen, niet zou willen en kunnen ingaan, die zou zich hier alleen grenzeloos kunnen ergeren. En wie zou hier niet altijd weer voor de vraag staan of deze begrippen voor hem werkelijk een verwijzing *zijn*, of dat hij niet, insisterend op de immanente

mogelijke betekenis alleen grenzeloze ergernis kan voelen. Het principe '*de zaak is niet aan het woord, maar het woord is aan de zaak onderworpen*',⁹⁰ zonder toe-eigening waarvan men geen theoloog kan zijn, is werkelijk geen vanzelfsprekend principe en zal het nooit zijn. Dat dit zo is, dat blijkt ook en juist op deze plek. Het blijft erbij dat alle begrippen waarin we hier proberen te spreken elk tot op zekere hoogte geschikt zijn voor wat hier gezegd zou moeten worden om vervolgens helemaal niet meer te deugen of juist hiertoe om in zijn ondeugdelijkheid met sommige andere ondeugdelijkheden van zijn soort boven zichzelf uit te wijzen naar het probleem, zoals ons dit door de Schrift wordt gesteld. Als men heeft gezegd wat dat is: Vader, Zoon en Geest in God, moet men doorgaan en zeggen dat men niets heeft gezegd. '*Drie ik weet niet wat*' heeft immers ook Anselmus op de (388) augustiniaanse vraag uiteindelijk toch weer kunnen en toch ook wel moeten antwoorden. Het gevaar waarin men zich ten opzichte van alle begrippen als zodanig bevindt herhaalt zich echter ten opzichte van het object. De inadequaatheden van alle begrippen betekent niet alleen de dreigende nabijheid van een van de immanente mogelijke betekenissen van deze begrippen uitgaande *wijsgerige kritiek*, – die zou te verdragen zijn, omdat die uiteindelijk als zodanig niet bevoegd is.⁹¹ Die betekent echter de dreigende nabijheid van een *theologische dwaling*. Ook wij kunnen er immers niet aan ontkomen dat elke stap van ons op dit gebied gevaar loopt om óf door door de tritheïstische óf door de modalistische dwaling bedreigd te zijn, en telkens vanuit de ene kant gezien telkens onder de verdenking van de tegengestelde dwaling te staan. Ook wij kunnen er hier niet zo dwars doorheen gaan dat ieder misverstand uitgesloten, dat onze 'orthodoxie' ondubbelzinnig veiliggesteld zou zijn.⁹² Ook wij kunnen ook in dit opzicht slechts *relatief* bevredigend op de augustiniaanse vraag antwoorden. Er is dus vanuit alle kanten ervoor gezorgd dat het '*geheim van de triniteit*' mysterie *blijft*. Van 'rationalisering' kan hierom geen sprake zijn, omdat men hier noch wijsgerig noch theologisch iets *kan* rationaliseren. Dit wil zeggen: noch kan men hier als

⁹⁰Het al eerder aangehaalde bekende woord van Hilarius van Poitiers.

⁹¹De wijsgerige kritiek zou hierom te verdragen zijn, omdat de wijsbegeerte zich volgens Barth met een ander object bezighoudt dan de theologie.

⁹²Wellicht was Barth bekend met het feit dat rechtzinnige vroegchristelijke theologen de tegengestelde ketterijen van sabellianisme en arianisme ook wel gebruikten voor hun eigen doeleinden, zie bijvoorbeeld Hilarius van Poitiers, *De Trin.* 7, 4-7: de Arianen bewijzen tegen de Sabellianen dat de Zoon al vóór zijn geboorte bestond (zij het niet van eeuwigheid af), de Sabellianen bewijzen tegen de Arianen dat de werken van Christus de werken van God zijn, de orthodoxen beamen beide posities, vgl. Augustinus, *In Ioann.* 37, 6: De orthodoxe positie staat tussen de twee dwalingen van arianisme (loochening van de eenheid van Vader en Zoon) en sabellianisme (loochening van de onderscheiding van Vader en Zoon) in.

wijsgeer met een tevoren duidelijk gemaakt begrippenapparaat de interpretatie van het object voltooiën – men blijft er veeleer op aangewezen dat als beslissende handeling van de interpretatie vanuit het object een verduidelijking van het voor dit object van huis uit ongeschikte begrippenapparaat plaatsvindt. Noch kan men zich als theoloog door middel van dit begrippenapparaat tegen de twee tegengestelde hier dreigende gevaren werkelijk beschermen, maar men blijft er steeds op aangewezen dat ten opzichte van een theologische taal, die van een dergelijk begrippenmateriaal gebruikmaakt en daarom onbeveiligd is, de Waarheid zichzelf de nodige beveiliging verschafft. Theologie betekent rationele inspanning rond het geheimenis. Maar alle rationele inspanning rond dit geheimenis kan, hoe serieuzer die is, er slechts toe leiden het opnieuw en pas goed als geheimenis te verstaan en zichtbaar te maken. Juist daarom kan het de moeite lonen om zich aan deze rationele inspanning over te geven. Wie zich hier helemaal niet zou willen inspannen, die zou immers ook wel niet weten wat hij zegt, als hij zegt dat het hier om Gods geheimenis gaat.⁹³

3e. DE DRIE-EENHEID

Het gaat in de leer van de triniteit om de eenheid in de drieheid en om de drieheid in de eenheid van God. Boven deze twee kennelijk eenzijdige en ontoereikende formuleringen kunnen we niet uitkomen. Ze zijn beide eenzijdig en ontoereikend, omdat bij de eerste een lichte overaccentuering van de eenheid en bij de tweede een lichte overaccentuering van de drieheid onvermijdelijk is. Men moet het begrip (389) 'drie-eenheid' verstaan als de samenvatting van deze twee formules, of veeleer als de aanduiding van die samenvatting van beide, die wij niet kunnen bereiken, en waarvoor we daarom ook geen formule hebben, maar waarvan wij alleen als van de onbegrijpelijke waarheid van het object zelf weet kunnen hebben.

'Drie-eenheid' zeggen wij⁹⁴. 'Drievuldigheid' is, zoals Luther eens zei 'een tamelijk kwalijk Duits'. 'Drievuldigheid klinkt avontuurlijk.' De aanstoot die hij aan dit woord nam was kennelijk de aan het noodlottige *triplcitas* herinnerende tritheïstische klank ervan. Luther

⁹³Hiermee wil Barth zich dus afgrenzen tegen een theologie die a priori van een bespreking van de wezenstriniteit afziet, omdat men niet nieuwsgierig wil doordringen in de geheimenissen Gods. In dat laatste vermoedt hij onverschilligheid, vgl. wat hij in KD III, 3, p 619 zal zeggen: de demonen zijn o.a. in de razernij, maar misschien nog meer in de luiheid van de theologen aan het werk.

⁹⁴Het nu volgende is hierom moeilijk te vertalen, omdat het Duitse 'Dreieinigkeit' in het Nederlands alleen met 'drie-eenheid' kan worden weergegeven, terwijl Barth hier ook met het in het Duits ongebruikelijke, maar kennelijk mogelijke en van 'Dreieinigkeit' onderscheiden begrip 'Dreieinheit' werkt.

wilde in plaats daarvan spreken over een 'gedrieën zijn in God' (Predigt über Luc. 9:18v, 1538, W.A. 6, 230). Het zal toch wel aan te bevelen zijn om bij het woord 'drie-eenigheid'⁹⁵ te blijven, in de eerste plaats omdat het beter dan *trinitas* of (Grieks) *trias*, zeker ook beter dan 'drieuldigheid' en toch ook wel beter dan 'gedrieën zijn' de twee beslissende getalsbegrippen tot uitdrukking brengt, vervolgens hierom, omdat het anders dan het woord 'drie-eenheid'⁹⁶, dat immers ook in aanmerking zou kunnen komen, met het *enig* aanduidt dat het bij de drieheid in God wel om de eenheid, maar om de eenheid van het één *zijn*, dat altijd ook een één *worden* is, gaat.

De gebruikmaking van het begrip 'drie-eenheid' zal toch altijd weer alleen maar het dialectische verenigen en onderscheiden in de wederzijdse relatie van die twee op zichzelf eenzijdige en ontoereikende formules kunnen zijn. We zien enerzijds hoe voor de Bijbelse hoorders en zieners van de openbaring Vader, Zoon en Geest – of hoe men de drie aspecten in de Bijbelse openbaring zou willen noemen – zich samenvoegen tot de kennis en het begrijpen van de ene God. En we zien anderzijds hoe voor hen het waarvandaan en het waarnaartoe juist van deze kennis en van dit begrijpen nooit en nergens een kale één, maar veeleer die drie zijn, hoe die ook genoemd moeten worden. In de beweging van deze twee gedachten bestaat de gebruikmaking van het begrip drie-eenheid.

'Alles is uit de Ene, namelijk door de eenheid van de substantie, en laat het geheim van de heilsopenbaring niettemin gehandhaafd blijven, die de eenheid tot drieheid ordent, door de Vader, de Zoon en de Geest als drie te presenteren, drie echter niet in kwaliteit, maar in volgorde, niet in substantie, maar in verschijning, niet in macht, maar in het zich vertonen – maar van één substantie, van één kwaliteit, van één macht, omdat het één God is, uit wie én die volgordes én verschijningen én vertoningen tot de naam van de Vader en de Zoon en de Geest worden gerekend' (Tertullianus, *Adv. Prax.* 2). Calvijn heeft meermalen (bijv. *Inst.* I 13, 17) verwezen naar een woord van Gregorius van Nazianze (*Oratio* 40,41), dat deze dialectiek van de kennis van de drie-enige God inderdaad erg schoon tot uitdrukking brengt: *'Ik heb het ene nog niet gekend of ik word door de glans van de drie omgeven. Ik heb de drie nog niet verdeeld of ik word teruggebracht naar het ene.'*⁹⁷ Op een soortgelijke manier heeft Gregorius van Nazianze in *Oratio* 31, 14 de gedachte ontwikkeld dat wij ons het doen en willen en wezen van God altijd slechts als één kunnen voorstellen om vervolgens toch, aan de onderscheidende oorsprongen denkend, drie – niet naast elkaar te aanbidden, maar als voorwerp van aanbidding te kennen. Erg fraai komen we de trinitarische dialectiek ook tegen in de 'Praefatio van de allerheiligste Drieuldigheid' in het *Missale Romanum*: *'Heilige Heer, almachtige Vader, eeuwige God! U, die met de eniggeboren Zoon en de Heilige Geest één God bent, ook één Heer, niet in de singulariteit van één persoon, maar in de drie-eenheid van één substantie. Wat wij immers omtrent uw heerlijkheid, op grond van uw openbaring geloven, dat gevoelen hebben wij ook omtrent uw Zoon, omtrent de Heilige Geest zonder enige onderscheiding. Opdat in de belijdenis van de ware en eeuwige godheid zowel de (390) eigenheid in de personen als de eenheid in het wezen als de gelijkheid in de majesteit wordt aangebeden.'* Men lette erop hoe in het driedelige slot van deze passage tegenover de personen en het wezen in God

⁹⁵ Alleen op deze plek vertalen we 'Dreieinigkeit' met het in het Nederlands ongebruikelijke 'drie-enigheid', omdat Barth deze onderscheiding maakt.

⁹⁶ Duits: Dreieinheit

⁹⁷ Barth citeert deze zin eerst in het Grieks, daarna in de Latijnse vertaling van Calvijn.

de majesteit wordt geplaatst, tegenover de eigenheid en eenheid de gelijkheid (kennelijk in dezelfde betekenis als wezenseenheid) wordt geplaatst en zo wordt geprobeerd om aan het derde, waarop de trinitarische dialectiek doelt, een eigen ruimte te geven.

Drie-eenheid van God betekent daarom noodzakelijkerwijs ook: eenheid van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest *onderling*. Het wezen van God is immers één, maar ook de verschillende oorsprongsrelaties houden juist geen scheidingen, maar – waar verschil is, daar is ook gemeenschap – een bepaald deelhebben van iedere zijswijze aan de andere zijswijzen, en wel, omdat de zijswijzen immers identiek zijn met de oorsprongsrelaties, een volledig deelhebben van iedere zijswijze aan de andere zijswijzen. Precies zoals volgens het Bijbelse getuigenis in de openbaring de ene God alleen in de drie, de drie als de ene God kenbaar worden, zo ook geen van de drie zonder de twee anderen, maar elk van de drie alleen met de twee anderen.

We zullen wel niet in het bijzonder hoeven aan te tonen dat, waar in het Oude en Nieuwe Testament de trinitarische onderscheiding in aanmerking komt, de accentuering van telkens één zijswijze van God nooit en nergens de gescheidenheid ervan van de andere inhoudt, veeleer doorlopend – men denke aan de uitdrukkelijke uitspraken over Vader en Zoon bij Johannes (bijv. Joh. 10:30 38; 14:10, 11; 17:11) of aan de relatie tussen Christus en de Geest bij Paulus – niet de identiteit van de ene zijswijze met de andere, maar wel het mede aanwezig zijn van de andere zijswijzen in de ene impliciet of expliciet wordt uitgesproken.

Dit inzicht is sinds Johannes Damascenus⁹⁸ (*Ekdosis* I, 8 en 14) in de theologie tot uitdrukking gebracht in de leer van de *perichorese* (*circumincessio*, in elkaar schrijden) van de goddelijke personen. Die houdt in dat de drie goddelijke zijswijzen elkaar zo volkomen veronderstellen en doordringen, dat de ene ook altijd in de twee andere en de andere twee ook in de ene plaatsvinden. Men heeft dit nu eens meer vanuit de eenheid van het goddelijke wezen, dan weer meer vanuit de oorsprongsrelaties als zodanig gemotiveerd. Beide is juist en houdt uiteindelijk immers ook hetzelfde in. '*De Vader wordt immers niet los van de Zoon gekend, evenmin wordt de Zoon zonder de Vader gevonden. Het noemen zelf immers van het woord persoon verbiedt het om de personen te scheiden, die het ook als het die niet tegelijk noemt, tegelijk suggereert. Niemand kan echter een van deze woorden horen, zonder gedwongen te worden ook het andere te kennen*' (*Conc. Tolet. XI* Denz. nr 281). '*Wegens de natuurlijke eenheid is de Vader in zijn geheel in de Zoon en de Heilige Geest, en is ook de Heilige Geest in zijn geheel in de Vader en de Zoon. Geen van hen is boven ook maar een van hen*' (Fulgentius, *De fide ad Petr.* 1). '*De Vader is immers in zijn geheel in de Zoon en de gezamenlijke Geest, en de Zoon is in de Vader en dezelfde Geest en dezelfde Geest is in de Vader en de Zoon. Zij omhelzen elkaar immers in een zo grote gelijkheid en zijn wederzijds zo in elkaar, dat van niemand van hen bewezen wordt dat hij buiten een ander treedt of zonder hem is*' (Anselmus van Canterbury, *Monol.* 59, vgl. ook Petrus Lombardus, *Sententiae* I, dist. 19E; Thomas van Aquino, *S. theol.* I, qu. 45, art. 5). Dit innerlijke leven van God zou zich op grond van deze leer presenteren als een soort onafgebroken kringloop van de drie zijswijzen, waarbij wij ons graag hierdoor aan de inadequaetheid van dit uit de letterlijke betekenis van (Grieks) *perichoresis* blijkende begrip laten herinneren, dat de Latijnse kerk in plaats van het na elkaar in de tijd liever een naast elkaar van de personen in de ruimte aannam en dus in plaats van een *circumincessio* liever van een *circuminsessio* (in elkaar verblijven, *immanentia*,

⁹⁸Johannes Damascenus (geb. rond 650, erg oud geworden, stierf hij vóór 754), geldt als laatste Griekse kerkvader, biedt veel citaten uit eerdere Griekse theologen.

inexistentia) sprak. Hoe ook opgevat heeft dit theologoumenon – het verwijdt zich minder van de noodzakelijke fundering (391) van de echte dogmatiek in de Schrift dan het op het eerste gezicht zou kunnen lijken – de betekenis het onderscheiden zijn van de zijnswijzen tegelijkertijd te *bevestigen*: geen enkele zou immers zijn wat die is (ook de Vader niet!) buiten haar samenzijn met de andere – en te *relativeren*: geen enkele bestaat immers als een bijzonder individu, alle drie 'inexisteren' (in) elkaar, ze bestaan alleen gemeenschappelijk als zijnswijzen van de ene zich van eeuwigheid tot eeuwigheid ponerende God en Heer. Niet ten onrechte heeft daarom J. Pohle (*Lehrbuch der Dogmatik*, 1. Band, 1902, p 355) de leer van de perichorese 'de laatste samenvattende conclusie van de twee behandelde belangrijkste leerstukken', namelijk de leer van de '*eenheid in de drie-heid*' en de leer van de '*drieheid in de eenheid*' genoemd. Men zal die inderdaad moeten waarderen als de ene belangrijke gestalte van de voor de gebruikmaking van het begrip 'drie-eenheid' vereiste dialectiek.

Aan de eenheid van de Vader, de Zoon en de Geest *onder elkaar* beantwoordt hun eenheid *naar buiten*. Wezen en werken van God zijn immers niet tweërlei maar één. Het werken van God is het wezen van God in zijn relatie tot de van hem onderscheiden, te scheppen of geschapen werkelijkheid. Het werken van God is het wezen van God als het wezen van diegene, die (*nota bene* in een vrije beslissing, gefundeerd in zijn wezen, maar niet noodzaak door zijn wezen⁹⁹) degene is die openbaart, de openbaring, het geopenbaard zijn of de Schepper, de Verzoener, de Verlosser is. In dit werken van hem is God voor ons geopenbaard. Alles wat we volgens het getuigenis van de Schrift van God kunnen weten zijn zijn daden. Alles wat we over God zeggen, alle eigenschappen die we aan God kunnen toeschrijven hebben betrekking op deze daden van hem. Dus niet op een wezen als zodanig. Hoewel het werken van God het wezen van God is, is het noodzakelijk en belangrijk om zijn wezen als zodanig van zijn werken te *onderscheiden*: ter herinnering aan het feit dat dit werken genade, vrije goddelijke beslissing is, ter herinnering ook aan het feit dat wij van God alleen kunnen weten, omdat en voor zover hij zich aan ons te kennen geeft. Gods werken is evenwel het werken van het hele wezen van God. God geeft zich in zijn openbaring helemaal aan de mens. Maar niet zo dat hij zich aan de mens gevangen zou geven. Hij blijft vrij doordat hij werkt, doordat hij zichzelf geeft.¹⁰⁰

In deze vrijheid van hem is de onderscheiding van het wezen van God als zodanig van zijn werken als de werkende, als van de zich openbarende gefundeerd. In deze vrijheid is de *onbegrijpelijkheid* van God gefundeerd, de inadequaathed van alle kennis van de geopenbaarde God. Ook de drie-eenheid van God wordt voor ons alleen in Gods werken geopenbaard. Daarom is voor

⁹⁹Dit is een formulering die moet uitdrukken dat God noch in noodzaak noch in willekeur een relatie met de schepping aangaat (vgl. Athanasius, *Contra Arianos* III, 62vv).

¹⁰⁰Dit zal Barth breed uitwerken in zijn godsleer, in het bijzonder in zijn uiteenzettingen over 'Gods zijn in zijn daad', KD II, 1, pp 288vv.

ons ook de drie-eenheid van God onbegrijpelijk; op grond daarvan ook de inadequaatheden van al onze kennis van de drie-eenheid. De begripelijkheid waarin ze zich aan ons primair in de Schrift, secundair in de kerkelijke leer van de triniteit heeft gepresenteerd, is een creatuurlijk begripsvermogen. Die is van de begripelijkheid, waarin God voor zichzelf existeert, niet alleen relatief, maar absoluut gescheiden. Het berust alleen op de vrije genade van de openbaring dat die begripelijkheid in dit absolute gescheiden zijn van haar object toch niet zonder waarheid is. In deze zin is de (392) drie-eenheid van God, zoals we die uit de werken van God leren kennen, waarheid. In een vanuit God geschiedende overbrugging van goddelijke en menselijke begripelijkheid gebeurt het dat op het gebied en binnen de perken van het menselijke begripsvermogen er een waar kennen van het wezen van God in het algemeen en zo ook van de drie-eenheid is. Op dit gebied en binnen deze perken vindt de openbaring plaats. Hoe zou dit immers openbaring zijn, omdat *dit* gebied nu eenmaal *ons* gebied is? Hoe zouden we anders inzicht in de drie-eenheid kunnen krijgen dan op dit gebied en binnen deze perken? Voor de waarheid ervan staat evenwel enkel en alleen de openbaring als stap van God naar ons toe borg. Wij kunnen zo zeker niet daarvoor borg staan als wij van onze kant die stap over de afgrond heen niet kunnen zetten. We kunnen alleen accepteren dat die borg ervoor staat. En wij mogen ons niet verbazen over de onbegripelijkheid, waarin die voor ons blijft, doordat die voor ons begripelijk wordt. Wij mogen ook ons begrijpen met zijn ons toegemeten en aangemeten waarheid niet met de waarheid van de drie-eenheid zelf verwarren, van waaruit het voor ons door Gods genade tot het ons in de ons toegemeten en aangemeten waarheid plaatsvindende begrijpen komt. Het is dus legitiem als wij op grond van de op het gebied van menselijke begripelijkheid plaatsvindende openbaring de drie zijnswijzen van de ene God onderscheiden.

Gods openbaring waarvan de Schrift getuigt noopt ons tot deze onderscheiding. De Schrift zelf spreekt doorlopend in deze onderscheidingen, en wel serieus, d.w.z. zo dat wij niet in staat zijn deze onderscheidingen op te heffen zonder de Schrift in onze exegese geweld aan te doen. Zij toont ons God in zijn werken als degene die openbaart, als openbaring, als geopenbaard zijn of als Schepper, Verzoener en Verlosser, of als heiligheid, barmhartigheid en goedheid. Met deze onderscheidingen kunnen en moeten wij in de ons toegemeten en aangemeten waarheid inzicht krijgen in de onderscheidingen van de goddelijke zijnswijzen. De beperking van ons begrijpen ligt hierin dat wij, doordat wij deze onderscheidingen *begrijpen*, de onderscheidingen van de goddelijke zijnswijzen zelf *niet begrijpen*. Deze bestaan niet in zulke onderscheidingen van de daden of eigenschappen van God. Als we dat zouden willen aannemen, dan zouden wij immers drie goden of een in drieën gedeeld

goddelijk wezen aannemen. Gods werken zou dan een merkwaardig samenspel zijn van drie goddelijke waarheden of krachten of zelfs individuen. Dus we moeten al *geloven* dat die onderscheidingen in het werken van God wel in de ruimte en binnen de perken van ons begripsvermogen werkelijk *plaatsvinden*, dat ze echter ook hier en pas goed in het verborgen wezen van God zelf niet het laatste woord betekenen, dat op deze onderscheidingen de onderscheidingen in God *zelf* niet kunnen berusten.

Maar waarom zouden die ons niet *attenderen* op de voor ons onbegrijpelijke onderscheidingen in God zelf, op die onderscheidingen die berusten op (393) de verschillende manier hoe God in de verborgenheid van zijn godheid zichzelf poneert, zijn eigen oorsprong is? Waarom zouden ons die *begrijpelijke* onderscheidingen in Gods openbaring niet in hun hele voorlopigheid voor het probleem van zijn *onbegrijpelijke* en eeuwige onderscheidingen plaatsen? Men zal in ieder geval moeten zeggen dat ze kunnen worden verstaan als *geschied* en *bruikbaar* om ons deze verwijzing te geven. Er bestaat – we herinneren ons hier de uiteenzettingen in dit opzicht met betrekking tot de relatieleer – een *analogie* tussen de begrippen Vader, Zoon en Geest en de verschillende andere formuleringen van die trias in de openbaring enerzijds en anderzijds de drie in de verschillende oorsprongsrelaties bestaande goddelijke zijnswijzen, waarin wij de waarlijk onbegrijpelijke eeuwige onderscheidingen in God hebben leren kennen. In deze, niet, zoals de zogenaamde '*sporen van de triniteit*', in de wereld voorhanden, maar door de openbaring in de wereld *tot stand gebrachte* analogieën, waardoor het geheimenis bepaald niet aan ons wordt uitgeleverd en voor ons wordt ontsluit, maar wel wordt aangeduid, en wel juist als geheimenis wordt aangeduid, hebben wij de ons toegemeten en aangemeten waarheid van de drie-eenheid. We zullen deze waarheid niet *overschatten*. Als we dat wel zouden doen, als we de analogie met de zaak zelf zouden verwarren, als we de voor ons begrijpelijke onderscheidingen zouden gelijkstellen aan de voor ons onbegrijpelijke, in één woord: als we zouden denken dat we het wezen van God hebben begrepen, doordat wij zijn werken begrijpen, dan zouden we onmiddellijk midden in de dwaling van het tritheïsme staan. Maar waarom zouden we die waarheid daarom moeten *onderschatten*? Waarom zouden we die niet met erkenning van de ontoegankelijkheid van de zaak zelf laten gelden als een verwijzing naar de zaak zelf? '*Misbruik heft het goede gebruik niet op*': waarom van deze verwijzing geen gebruikmaken, zoals die als schepping en gaven van de openbaring gebruikt wil worden?

In de taal van de oude dogmatiek wordt dat, wat over deze positieve relatie tussen Vader, Zoon en Geest in het werken van God en Vader, Zoon en Geest in het wezen van God gezegd kan worden, de leer van de *appropriaties* (toe-eigeningen, toebedelingen) genoemd. Door de bijzondere toebedeling van een woord of een daad aan deze of die persoon van de godheid moet

ons, zo heeft Leo de Grote¹⁰¹ (*Sermo* 76, 2) geleerd, de waarheid van de in hun werken feitelijk ongedeelde en nu toch in de drie personen existierende drie-eenheid bewust worden gemaakt. *'Hierom worden immers bepaalde handelingen onder de naam van de Vader of de Zoon of de Heilige Geest naar voren gebracht, opdat de belijdenis van de gelovigen bij de triniteit niet zou dwalen. Hoewel die niet gescheiden kan worden, zou die toch nooit als triniteit worden gekend, als die altijd op een ongescheiden manier genoemd zou worden. Op een goede manier trekt de moeilijkheid van het spreken ons hart dus tot kennis en helpt de hemelse leer ons door middel van onze zwakheid.'* Augustinus kende (*De doct. chr.* I 5) aan de Vader de 'eenheid', aan de Zoon de 'gelijkheid', aan de Geest de 'verbinding' toe; Thomas van Aquino: aan de Vader de 'macht', aan de Zoon de 'wijsheid', aan de Geest de 'goedheid' (*S. theol.* I, qu 45 art. 6 ad 2). Een grote hoeveelheid appropriaties heeft Bonaventura (*Brevil.* I 6) deels van oudere auteurs overgenomen deels zelf aangewezen: aan de Vader de eenheid, aan de Zoon de waarheid, aan de Heilige Geest de goedheid, of: aan de Vader de eeuwigheid, aan de Zoon de verschijning (*species*), aan de Geest het gebeuren (*usus, fruitio*)¹⁰², of: aan de Vader het principe, aan de Zoon de uitvoering, aan de Geest het doel, of: aan de Vader de almacht, aan de Zoon de (394) alwetendheid, aan de Geest de goede wil. Een bijzonder karakteristieke Bijbelse appropriatie heeft men van oudsher in het 'uit wie, door wie en tot wie' (Rom. 11:36) gevonden. Met een appropriatie hebben we natuurlijk ook te maken als in Luthers Catechismus de begrippen Vader en schepping, Zoon en verlossing, Heilige Geest en heiliging in de bekende nauwe relatie bij elkaar worden gebracht. Hierbij zal men er toch op moeten letten hoe juist Luther, als hij over de triniteit gaat spreken, nooit nalaat om op de werkelijke eenheid van de ogenschijnlijk – en nu toch niet alleen ogenschijnlijk, maar op hun manier waarachtig – driedelige uitspraken over het werken van God te wijzen. Een appropriatie is natuurlijk ook de door Calvijn in aansluiting bij de grote middeleeuwse traditie geprefereerde drieslag: 'be-ginsel, wijsheid, kracht'.

De meest duidelijke en volledige definitie van het begrip appropriatie heeft Thomas van Aquino gegeven: *'Toebedelen is niets anders dan wat gemeenschappelijk is op het eigene betrekken ... niet omdat het meer bij de ene persoon past dan bij een andere ..., maar omdat het, omdat dat wat gemeenschappelijk is een grotere gelijkenis heeft met dat wat het eigene is van de ene persoon dan met het eigene van de andere'* (*De verit.*, qu 7, art. 3, vgl. *S. theol.* I, qu 39, art. 7-8). De twee regels die men in de zin van deze definitie in acht moet nemen luiden volgens de aanwijzing van de katholieke dogmatici (vgl. bijv. Bartmann, *Lehrb. d. Dogm.* 7e druk, band 1, 1928, p 215):

1e De appropriatie mag niet *willekeurig*, maar moet op een verstandige manier gebeuren. Niet alle en niet iedere op zichzelf wellicht zinvolle triade is geschikt om het geheimenis van de drie-eenheid ook maar waarachtig aan te duiden. Er moet een verwantschap, een gelijkheid, een analogie tussen de drie aanduidende en de drie aangeduiden plaatsvinden en zichtbaar zijn, zoals die bijvoorbeeld tussen Vader, Zoon en Geest enerzijds en de drie oorsprongsrelaties anderzijds werkelijk plaatsvindt en zichtbaar is. Ontbreekt dit, dan ontbreekt aan de appropriatie het belang.

2e. De appropriatie mag *niet exclusief* zijn. Uit de appropriatie van die of die eigenschap of daad van God aan die of die zijnswijze mag geen propriëteit van deze zijnswijze, geen voor deze zijnswijze instillerende onderscheiding worden gemaakt. Het geappropriëerde komt in werkelijkheid aan alle zijnswijzen toe, en de werkelijke onderscheiding van de zijnswijzen kan door geen appropriatie (uiteindelijk zelfs niet door de aanduidingen Vader, Zoon en Geest) werkelijk worden bereikt.

¹⁰¹Leo de Grote was paus van 440 tot 461.

¹⁰²*Usus* betekent 'gebruik', *fruitio* genot, een bij Augustinus erg belangrijke onderscheiding: men kan een schepsel gebruiken, van God kan men alleen genieten.

Protestantse dogmatiek zal als derde en beslissende regel moeten toevoegen: appropriaties mogen niet *vrijelijk zijn uitgevonden*. Ze zijn dan echt, als ze letterlijk of zakelijk of beide aan de Heilige Schrift zijn ontleend, als ze weergave resp. interpretatie van de al daar plaatsvindende appropriaties zijn. Zijn ze dat, dan zullen ze zeker ook noch willekeurig noch exclusief zijn.

De gemaakte constatering over de begrijpelijkheid van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest in Gods werken behoeft kennelijk – we vragen nu immers naar de eenheid van de drie zijnswijzen naar buiten – een dialectische tegenhanger. Het is al aan de rand van het tot nu toe gezegde doorlopend zichtbaar geweest, maar het moet nu worden geaccentueerd: ook en juist in het werken van God, ook en juist in het binnentreden van God in de ruimte van het schepsel en dus in de ruimte en de beperkingen van ons begripsvermogen, is God in zijn *eeuwige* Waarheid en is God ook in de *ons* toegemeten en aangemeten waarheid één. Het zou heidense mythologie zijn om zich het werken van God voor te stellen in de vorm van een als het ware dramatisch te voorschijn komen en weer terugtreden nu eens van deze dan weer van die van de goddelijke personen, een op en neer deinen van half of helemaal afgezonderde krachten of gestalten of ideeën, van een (395) veranderlijke co-existentie en concurrentie van de drie hypostasen. Weer eens kun je de grens bepaald niet ondubbelzinnig en algemeen aanduiden: tussen de geoorloofde en geboden 'appropriaties' en deze verboden mythologie. Het ene kan hier sprekend op het andere lijken. Maar de grens is getrokken: aan het in elkaar en naast elkaar van de drie zijnswijzen in het *wezen* van God beantwoordt exact hun in elkaar en met elkaar in zijn *werken*. Dat hij telkens in deze voor ons onvermengbaar karakteristiek andere tegengestelde daad of eigenschap telkens in nu eens deze, dan weer die zijnswijze *in het bijzonder* zichtbaar wordt, kan en mag niet betekenen dat wij God niet ook in de telkens verborgen andere zijnswijzen zouden moeten geloven en aanbidden. Zo zeker als de Schrift als getuigenis van Gods openbaring in het verband gelezen wil worden, zo zeker als bijv. Goede Vrijdag, Pasen en Pinksteren alleen met elkaar zeggen wat ze moeten zeggen, zo zeker moeten we zeggen: Al het werken van God, zoals wij dat uit de openbaring moeten begrijpen is een enkele in al zijn drie zijnswijzen tegelijk en gemeenschappelijk geschiedende handeling. Voor de schepping via de openbaring en verzoening tot de komende verlossing geldt: degene die hier handelt is de Vader en de Zoon en de Geest. En voor alle volkomenheden¹⁰³ die met het oog op het handelen van God genoemd moeten worden geldt: ze zijn evenzeer de volkomenheden van de Vader als van de Zoon als van de Geest. '*Door middel van toebedeling*' moet telkens deze daad en die eigenschap met het oog

¹⁰³In zijn godsleer zal Barth de traditionele terminologie 'eigenschappen van God' vervangen door 'volkomenheden van God', KD II, 1, pp 362vv.

op deze en die zijnswijze van God op de voorgrond worden geplaatst, opdat deze überhaupt als zodanig kan worden aangeduid. Dit mag echter *alleen 'door middel van toebedeling'* gebeuren, dus in geen geval met een vergeten of loochening van de aanwezigheid van God in al zijn zijnswijzen, in zijn hele zijn en doen ook ten opzichte van ons.

De regel in de theologie van de triniteit: '*de werken van de triniteit zijn naar buiten ongescheiden*' wordt niet letterlijk maar in de zaak duidelijk het eerst bij Augustinus gevonden: '*Zoals zij onscheidbaar zijn, zo handelen zij ongescheiden*' (*De Trin* I 4). '*Ten opzichte van de schepping zijn Vader, Zoon en Geest één beginsel, zoals er één Schepper en één Heer is*' (*ibid.* V 14). Want: '*Er kan geen goddelijke handeling zijn, waar niet alleen een gelijke, maar ook een ongescheiden natuur is*' (*C. Adrian.* 15). In het dogma van de katholieke kerk heeft dit inzicht zijn scherpste uitdrukking gevonden in de stelling van het *Conc. Florent.* 1441 (Denzinger nr 704): '*Vader Zoon en Geest zijn niet drie oorsprongen van de schepping, maar één oorsprong.*' Aan de nadruk waarmee Luther juist voor deze waarheid is opgekomen willen we ook hier nogmaals herinneren. Men zal hiervan niet minder dan van de leer van de perichorese moeten zeggen, dat die tot op zekere hoogte de proef op de som is met betrekking tot de tegengestelde stellingen van de '*eenheid in de drieheid*' en van de '*drieheid in de eenheid*'. Die vormt samen met de leer van de appropriaties de andere gestalte van de dialectische gebruikmaking van het begrip van de drie-eenheid.

4e DE ZIN VAN DE LEER VAN DE TRINITEIT

Wij verstaan onder de leer van de triniteit de kerkelijke leer van de eenheid van God in de drie zijnswijzen van de Vader, de Zoon en de (396) Heilige Geest of van het drie keer anders zijn van de ene God in de zijnswijzen van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest. Alles wat hier gedetailleerd uiteen moest worden gezet en nog uiteen moet worden gezet kon en kan alleen maar uiteenzetten: de eenheid in de drieheid en de drieheid in de eenheid van God. Deze leer staat als zodanig niet in de teksten van het oud- en nieuwtestamentische getuigenis omtrent Gods openbaring. Die is niet ontstaan uit de historische situaties, waarbij deze teksten horen. Ze is exegese van deze teksten in de taal en dat wil zeggen ook in het licht van de vragen van een latere situatie. Die hoort bij de kerk, die is een theologoumenon. Die is dogma. We hebben naar de wortel ervan gevraagd, d.w.z. naar de mogelijkheid op grond waarvan die in een kerk, die haar leer aan het Bijbelse getuigenis wilde normeren, dogma kon worden. En we hebben gezien: die mogelijkheid ligt hierin dat openbaring in de Bijbel betekent: aan de mensen ten deel vallende zelfonthulling van de voor de mens in zijn wezen ononthulbare God. Deze stand van zaken is volgens het Bijbelse getuigenis van dien aard dat wij met het oog op de drie aspecten van de verhulling, de onthulling en de mededeling van God aanleiding hebben om over een drievoudig anders zijn van de ene God, die

zich volgens het Bijbelse getuigenis heeft geopenbaard, te spreken. Het Bijbelse getuigenis van Gods openbaring plaatst ons voor de mogelijkheid om de ene stelling 'God openbaart zich als de Heer' drie keer in een verschillende zin te interpreteren. Deze mogelijkheid is de Bijbelse wortel van de leer van de triniteit. In de Bijbel blijft het echter bij deze mogelijkheid. Wij vragen nu naar de zin van de verwezenlijking ervan, naar de noodzaak en het recht, waarmee de kerk dit dogma heeft geformuleerd. Ze *kon* het doen. Maar *moest* ze het doen? Welk inzicht heeft ze met dit dogma uitgesproken, en welke redenen hebben wij dus om ons in te spannen voor het verstaan ervan?

Over deze vraag kan vanzelfsprekend dan niet zinvol worden gesproken als de kerk van het verleden, die dit theologoumenon vormde en tot dogma verhief, ons bijvoorbeeld in die mate *vreemd* is geworden dat we haar en haar denkwerk alleen nog historisch, dat wil in dit geval zeggen: van buitenaf, onzerzijds als vreemden, haar gedachten niet werkelijk meedenkend, in ogenschouw kunnen nemen en naar haar bedoelingen zus of zo kunnen beoordelen.

Dat zou bijv. dan het geval zijn als wij niet boven de reminiscentie uit zouden kunnen komen dat in de conflicten bijvoorbeeld vóór en na Nicea ook erg ondogmatische, namelijk kerk- en staatspolitieke tegenstellingen, verder tegenstellingen van de verschillende hoven en streken en zeker ook economische tegenstellingen een erg aanzienlijke rol hebben gespeeld. Of niet uitkomen boven de reminiscentie dat de vorming van het dogma van de triniteit gewoonweg ook een stuk laat antieke filosofiegeschiedenis, een uitloper van de stoïcijnse-neoplatonische logos-speculatie is geweest. Of met de historici en systematici van de school van A. Ritschl niet uitkomen boven de reminiscentie dat het openbaringsgeloof van de christelijke wereld waarin dit dogma ontstond, voor ons op een haast onherkenbare manier was gehuld in de walm van een door alle mogelijke (397) oriëntalismen gevoede oude mysteriereligie, ingebed in een overwegend fysiek verstaan van het geopenbaarde heilsgoed, in een overwegend kosmisch geïnteresseerd willen kennen van de openbaring, in een overwegend sacramenteel georiënteerde vroomheid, waarmee wij ons zo werkelijk niet kunnen identificeren, bij de legitimiteit waarvan wij veeleer zowel vanuit de Reformatie als vanuit het Nieuwe Testament bijzonder zwaarwegende kritische vragen moeten stellen.¹⁰⁴ Als overwegingen op deze lijn – en bovendien misschien alleen een gevoel van piëteit voor een door haar ouderdom geheiligde vorm – in zake ons deelhebben aan het ontstaan van dit dogma het laatste woord zouden houden, wat zou dit anders betekenen dan juist dit dat die gang van zaken en daarmee ook het resultaat ervan, het dogma, en daarmee ook alle latere in de richting van dit dogma ondernomen werk in de grond van de zaak *vreemd* zouden zijn.¹⁰⁵ We zouden dan juist tegenover het beslissende wat het dogma wil zijn, namelijk christelijke kennis van God, minstens met de zwaarwegende verdenking, zo niet met de zekerheid staan dat dit absoluut niet het

¹⁰⁴Dit zijn inderdaad de belangrijkste bezwaren die de Ritschliaan Adolf von Harnack naar voren brengt, *Lehrbuch der Dogmengeschichte II*, pp 116vv.

¹⁰⁵Harnack is inderdaad van mening dat voor vrijwel alle protestanten het dogma irrelevant is geworden – een stelling die hij in een latere druk heeft afgezwakt tot de stelling dat dit voor vrijwel alle *denkende* protestanten geldt, *Lehrbuch der Dogmengeschichte III* (vierde druk), p 820 (vgl. de eerste druk p 700). (Liberale arrogantie is de tegenhanger van orthodoxe stoerheid.)

geval is, dat daar veeleer alleen byzantijnse politiek, alleen de Stoa en het Neoplatonisme, alleen antieke mysterie-vroomheid het woord zouden hebben gevoerd. Al het vragen naar de zin van de leer van de triniteit zou dan alleen vanuit de afstand van de verbaasde en afkeurende toeschouwer kunnen plaatsvinden en tenslotte evengoed achterwege kunnen blijven.

Men moet zichzelf duidelijk maken dat men met een dergelijke stellingname de kerk van die verleden tijd ertoe in staat acht dat ze, om zo te zeggen, haar thema is kwijtgeraakt, dat ze in datgene wat ze eigenlijk wilde zijn, kerk van Jezus Christus, door ons helemaal niet serieus mag worden genomen, dat haar werk ons daarom helemaal niet aangaat, of het zou moeten zijn als voorwerp van zulk een waarneming van buitenaf. Als men haar op haar waarde schat op de manier waarop men hoogstens een ketterij of zelfs een vreemde religie op haar waarde tracht te schatten, kan men natuurlijk niet serieus, d.w.z. niet samen met haar naar de zin van haar bedoelingen vragen. Nu moet men zich verder evenwel realiseren dat juist dit een erg gewaagd en erg gevaarlijk oordeel is. Gewaagd juist hierom, omdat men de kerk van het verleden daarmee in de grond van de zaak tot een ketterij of een vreemde religie verklaart, een oordeel dat weliswaar formeel zeker niet onmogelijk is, maar op zijn minst een bijzonder hoge verantwoordelijkheid vereist, vooral wanneer het juist hier om de dogmahistorische lijn gaat, waarop sinds de grote beslissende twisten van de vierde eeuw alle belangrijk geworden kerkelijke theologen inclusief de Reformatoren en hun navolgers in de 17e eeuw onafgebroken zijn doorgegaan. En gevaarlijk zou een dergelijk oordeel hierom kunnen zijn, omdat wie in de kerk anderen op deze manier alleen nog van buitenaf wil zien en verstaan zich de vraag moet laten stellen, of misschien niet andersom hij degene is, die als aanhanger van een ketterij of zelfs een vreemde religie buiten staat.¹⁰⁶ Normaler en veiliger zou het in ieder geval zijn om minstens van de veronderstelling uit te gaan dat de kerk van het verleden en juist de kerk van dit verleden met de kerk, die wij kennen en die wij *de* kerk zouden willen noemen, identiek is, dat het dus zinvol is om serieus te vragen, d.w.z. samen met haar te vragen, wat zij met het dogma beoogd heeft. De veronderstelling dat Jezus Christus zijn kerk in deze tijd niet helemaal heeft verlaten, en dat het dus ondanks alles wat misschien terecht tegen haar gezegd kan worden, gepast is om naar haar te *luisteren*,¹⁰⁷ zoals men nu eenmaal naar de *kerk* luistert, deze veronderstelling zal (398) in alle gevallen een heel besliste voorsprong hebben op de tegengestelde veronderstelling. De redenen moeten in ieder geval al erg zwaarwegend zijn, als men moet besluiten om de kerk van enige tijd werkelijk,

¹⁰⁶De bekende ethische theoloog I. van Dijk heeft in de negentiende eeuw hetzelfde op een eenvoudige manier gezegd: 'Wie per se iets wil zeggen dat nog nooit voor hem is gezegd, die loopt kans dat het ook nooit meer na hem gezegd zal worden.'

¹⁰⁷Vgl. KD I, 2, pp 897vv over de *luisterende kerk*.

om zo te zeggen, te laten vallen en om aan die waarneming en beoordeling van buitenaf, aan dat niet meer serieus luisteren naar haar stem ruimte te geven. Zijn de redenen die in het geval van het kerkelijke verleden, waarin het dogma van de triniteit is ontstaan, die daarvoor zouden kunnen pleiten, zo dwingend?

Profane motieven van allerlei soort hebben in de dogma- en theologiegeschiedenis van alle tijden, waarlijk ook in die van het protestantisme, hun soms al het overige overschaduwende rol gespeeld. Het was ondanks het leedvermaak waarmee dit gebeurde, goed, dat de kerkgeschiedschrijving van het Piëtisme en de Verlichting zo onweerlegbaar wist aan te tonen dat de geschiedenis van de kerk juist ook in zulke tijden van de belangrijkste beslissingen als die waarin het dogma van de triniteit is ontstaan alles behalve een geschiedenis van helden en heiligen is geweest. Maar men moet dan rechtvaardig en verstandig zijn en bedenken dat niet alleen de kerk van Byzantium, maar ook die van Wittenberg en Genève en tenslotte ook de meest zuivere kerk van welke stillen in den lande dan ook nog altijd en overal, van nabij bezien, plaatsen van het menselijk al te menselijke en van schandalen van allerlei soort zijn geweest, en dat het in ieder geval op de bodem van de reformatorische rechtvaardigingsleer niet gepast is en niet loont om het wereldse leven van de kerk tegen de ernst van haar misschien ondanks en in dit wereldse leven verkregen inzichten uit te spelen. Hetzelfde moet worden gezegd over de ongetwijfeld aanwijsbare verknoping van het dogma met de *filosofie* van die tijd. Met het aanwijzen van de wijsgerige afhankelijkheden kan men zich van de belijdenissen en de theologie van alle tijden en richtingen afmaken, des te effectiever, hoe minder men de balk in het eigen oog ziet. Van de een of andere filosofie hebben de theologen immers altijd wat hun taal betreft geleefd en zullen ze wat hun taal betreft altijd leven. Maar in plaats van daarover op een farizeze manier verontwaardiging te tonen en hele tijden van het verleden naar de hel van een zogenaamd het evangelie verloochenende filosofie te sturen – alleen hierom, omdat men zelf een andere filosofie heeft – zou het beter zijn om hiernaar en strikt hiernaar te vragen, wat die theologen van het verleden dan in de taal van hun filosofie eigenlijk hebben willen zeggen. En men moet zeker heel voorzichtig zijn als men de verschillen in de zogenaamde vroomheid van de verschillende tijden doet gelden en dus tegen het dogma van de triniteit dit bezwaar maakt, dat de vroomheid waaruit dit is voortgekomen een zo heel andere is dan – zo praatte men bijvoorbeeld dertig jaar geleden – onze nuchter op 'wereldbeschouwing en zedelijkheid' gerichte vroomheid. Wie geeft ons het recht om onze eigen 'vroomheid' – al lijkt ons haar overeenstemming met de Reformatie en het Nieuwe Testament nog zo onberispelijk – als de in de kerk alleen mogelijke te beschouwen en tot het criterium van de inzichten van vervlogen tijden te verheffen? Laten we zeker zijn van onze zaak voor zover we dat kunnen. Antithetische verstijvingen zullen toch juist in de beoordeling van de 'religie' van anderen een zaak moeten zijn die men alleen kan ontraden.

De redenen die men kan hebben om zich nu juist tegenover de kerk van de vierde eeuw en dus ook haar dogma zo wantrouwig op te stellen dat de vraag naar de zin ervan komt te vervallen, lijken ons niet dwingend.

Het is echter duidelijk dat wij die, als iemand ze nu toch wil doen gelden, niet met tegenargumenten kunnen weerleggen.¹⁰⁸ De formele mogelijkheid dat die kerk een afgefallen kerk zou kunnen zijn, die ons totaal niet

¹⁰⁸Barth weigert consequent om historisch te argumenteren inzake de invloed van de antieke wijsbegeerte op het dogma van de triniteit, terwijl iemand van het gezag van Harnack hem toch bruikbare argumenten had kunnen aanreiken. Een belangrijk desideratum van Barth is om duidelijk te maken dat God in zichzelf niet anders is dan in zijn openbaring. Harnack wijst erop dat Athanasius' leer van de wezenenheid van Vader en Zoon haaks

aangaat en die ons niets heeft te zeggen, kan niet worden betwist. Als wij deze (399) mogelijkheid feitelijk ontkennen, dan is dit, zoals in alle dienovereenkomstige gevallen, een geloofsbeslissing, of laten we voorzichtiger zeggen: een beslissing die zichzelf voor een geloofsbeslissing zou willen houden, die alleen als geloofsbeslissing betekenis kan hebben, een beslissing voor de rechtmatigheid waarvan we ons uiteindelijk alleen op het dogma zelf en op de Heilige Schrift, die tegenover ons en het dogma staat, kunnen beroepen met de vraag: of het dogma soms niet, ondanks alle niet te loochenen en niet uit te vlakken betrekkelijkheid van zijn ontstaan, een inzicht uitspreekt, waartoe een naar de Heilige Schrift luisterende kerk niet alleen *kon*, maar ook *moest* komen? Of men zich, doordat men de Schrift en het dogma voor zichzelf laat spreken, aan de overtuiging kan onttrekken dat hier de goddelijke waarheid op een manier menselijk is geformuleerd, waarop die eens geformuleerd moest worden, en zo dat deze formulering, nadat die eenmaal zo is gebeurd, niet weer verloren mag gaan of vergeten mag worden? Of daar niet – zeker exegese en daarom niet onfeilbare openbaring, maar nog steeds en tot nader order gerust niet alleen *juist*, maar ook *belangrijk* te noemen *exegese* heeft plaatsgevonden?¹⁰⁹ En als wij deze mogelijkheid beamen, als we ons dus voor de mogelijkheid uitspreken om ons met de kerk van het verleden, die dit dogma als zodanig heeft gekend en beleden in *één* ruimte, d.w.z. in *dezelfde* kerk te verstaan, als we dus naar de zin van de leer van de triniteit vragen, dan betekent dat toch niet alleen maar een toevallige persoonlijke beslissing. We mogen ons erop beroepen dat deze beslissing tot op de dag van vandaag niet alleen die van de rooms-katholieke en de orthodoxe kerk, maar in principe ook die van alle grote protestantse kerken is.

stond op de in het platonisme gebruikelijke onderscheiding tussen de rustende en de werkende godheid (de rustende godheid staat boven de werkende), – *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II, p 24. – Ook gaat Barth volstrekt niet in op de vraag in hoeverre de discussie over de eeuwigheid van de Zoon wellicht is beïnvloed door die over de eeuwigheid van de kosmos binnen het platonisme. Het gaat Barth weer uitsluitend om de vraag: wat of wie is het object van het theologische spreken?

¹⁰⁹Barth zegt, zoals we hebben gezien en zullen zien, vaak dat het dogma een menselijk pogen is om de openbaring te begrijpen, en dat het dogma dus niet met de openbaring mag worden vereenzelvigd. Het berust op onzorgvuldige lectuur als Brunner Barth verwijt dat deze aan de leer van de triniteit een even groot gezag toekent als aan de openbaring, – zie *Dogmatik I*, p 241. Brunner deelt Barths sympathie voor de middeleeuwse en protestantse scholastici niet (zie bijv. *Dogmatik I*, p 72, p 207, *Dogmatik III*, p 246) en zal Barths uitvoerige bezig zijn met hen ook in de leer van de triniteit met enige irritatie hebben gelezen. – Naar de 'kleine letters' in de KD, waarin Barth ook met scholastici en kerkvaders in gesprek is, werd in Nederland door critici van Barth vaak met afkeuring verwezen.

Geen van hen heeft dat gewoonweg herroepen wat hiermee is gebeurd dat *een uitdrukkelijke bevestiging van de het vroegkerkelijke dogma van de triniteit uitsprekende Symbolen in de 16e eeuw tot het integrerende bestanddeel van de reformatorische belijdenissen werd gemaakt*. Het lezen van het 'apostolicum' in de erediensden, zoals die in de Pruisische kerken en de overige kerken van de deelstaten gebruikelijk is, herhaalt op zijn manier dit belangrijke gebeuren. En minstens voor het probleem van de leer van de triniteit plaatst ons iedere in onze kerken geldig voltrokken *doop*.

Niemand kan zeggen dat hij weet, en niemand is bevoegd om te verklaren, dat het alleen maar het gevoel van piëteit ten opzichte van een oud eerbiedwaardig symbool van het christendom is dat aan de leer van de triniteit in een min of meer duidelijke gestalte inderdaad nog steeds een bepaalde ruimte ook in de door het modernisme verwoeste¹¹⁰ evangelische kerk verschaft. Dit feit geeft ons ook het uiterlijke recht, ja, die plaatst ons voor de taak om hier naar een zin te vragen.

We zullen er daarbij van uit mogen gaan dat het ontstaan van de leer van de triniteit, welke andersoortige motieven daarbij ook mogen hebben meegewerkt, in ieder geval mede bepaald was door de behoefte aan verduidelijking (400) van een vraag, waarvoor de kerk zich bij de uniformering van haar boodschap door de Heilige Schrift zag geplaatst. Verondersteld dat de kerk aan haar wezen niet alleen, zoals het zeker in alle tijden ook gebeurde, *ontrouw*, maar tot op zekere hoogte en in zekere zin ook *trouw* was en dus met haar verkondiging het getuigenis van het Oude en Nieuwe Testament wilde opnemen, kan men zich er niet over verbazen dat ze op de vraag is gestuit, die in de leer van de triniteit haar beantwoording heeft gevonden. Men kan zich ook hierover niet verbazen dat ze relatief vroeg in de tijd juist op deze vraag is gestuit en zich niet verbazen over de hevigheid van de twisten waarin ze door deze vraag is gestort, en over de onverbiddelijkheid waarmee ze aan de grote lijn van het toen gegeven antwoord door de eeuwen heen heeft vastgehouden. De uit de binding van haar verkondiging aan de Schrift voor haar opkomende vraag, die zij met de leer van de triniteit beantwoordde, was inderdaad een grondvraag, een levensvraag van de eerste orde voor de kerkelijke prediking en daarmee ook voor de kerkelijke theologie. Juist daarom houden wij het voor juist om de bespreking van deze leer aan het begin van alle dogmatiek te plaatsen: een praktische verwezenlijking van datgene wat over de betekenis ervan door velen van oudsher is gezegd.

¹¹⁰Het was tot aan de jaren zestig in kerkelijk Nederland gangbaar om over het 'kerkverwoestende modernisme' van de negentiende eeuw te praten. Het is een kwestie van rechtvaardigheid om te erkennen dat in de negentiende eeuw juist de hegeliaanse moderne theologen veel hebben bijgedragen tot een verdiepte kennis van de geschiedenis van de christelijke theologie.

De door de leer van de triniteit beantwoorde vraag is echter een bepaalde vraag met betrekking tot het fundamentele begrip resp. tot het fundamentele feit van Gods *openbaring* waarvan in de Schrift wordt getuigd.

Ook als men die alleen als een uitloper van de laat antieke logosspeculatie zou willen waarden, zou men in ieder geval moeten toegeven: de aanleiding ervan is in ieder geval de als *openbaring* van de Logos verstande verschijning van Jezus Christus. Zij wil de goddelijkheid van deze geopenbaarde, vleesgeworden Logos bespreken. In dezelfde richting wijst dan ook haar tweede voorwerp: het begrip Geest. En om het oorsprongs- en relatiepunt van deze twee, van de Zoon en de Geest, gaat het als ze over God de Vader spreekt.

De besliste vraag met betrekking tot de openbaring, die de leer van de triniteit beantwoordt, is nu de vraag: Wie is degene die zich openbaart?, de vraag naar het subject van de openbaring. Men kan de zin van de leer van de triniteit kort en eenvoudig in die richting samenvatten: zij antwoordt op deze vraag strikt en consequent, dat *God* degene is die zich openbaart. Maar als deze betekenis ervan helemaal zichtbaar moet worden, dan moet men dezelfde stelling ook andersom accentueren: God is degene, die zich *openbaart*. Want juist hierin bestaat de striktheid en consequentie van het antwoord op de vraag naar het subject van de openbaring dat wij, naar een interpretatie van dit antwoord vragend, zien dat we onmiddellijk weer naar de openbaring zelf terug worden verwezen. De kerkelijke leer van de triniteit is een in zichzelf gesloten cirkel. Haar overheersende en beslissende belangstelling bestaat hierin om precies en volledig te zeggen dat *God* degene is die openbaart. Maar hoe zou ze juist dit precies en volledig kunnen zeggen zonder juist (401) daarmee te kennen te geven: geen ander dan *degene die openbaart* is God? Men zou het nog eenvoudiger kunnen zeggen: de leer van de triniteit zegt dat onze God – namelijk de in zijn openbaring zich tot de onze makende werkelijk *God* is. En op de vraag: Maar wie is deze God? zou dan even eenvoudig geantwoord moeten worden: juist deze *onze* God. Is het niet zo: juist dat superieure samen met dit ondergeschikte antwoord zijn de even eenvoudige als verstrekkende vooronderstellingen van alle christelijke denken en spreken over God. Christelijke verkondiging heeft haar eerste en laatste criterium hierin of ze zich binnen de door deze twee antwoorden aangeduide cirkel beweegt. Christelijke theologie kan niets anders betekenen dan oefening in deze beweging. De in de Bijbel zelf niet opgeloste, maar in alle scherpste gestelde vraag naar het subject van de openbaring en daarmee van alle handelen van God aan de mens moest toch worden beantwoord. Is de haast niet begrijpelijk waarmee men zich tot de beantwoording ervan opgeroepen voelde en de zeker griezelige ijver waarmee men hier aan het werk ging? Juist omdat het om een zo eenvoudige, maar ook zo centrale zaak ging? En kon deze vraag anders dan zo worden beantwoord? Of is dit probleem in de Bijbel soms niet gesteld? Of kon het soms toch anders worden beantwoord dan het in de leer van de triniteit is beantwoord?

Het naar de kerkelijke leer van de triniteit verwijzende probleem, dat we in de Bijbel menen te zien gesteld, bestaat hierin dat daar het zijn, spreken en handelen en dus het zich openbaren van God doorlopend beschreven wordt in de aspecten van zijn verhulling van zichzelf of zijn onthulling van zichzelf of zijn mededeling van zichzelf aan mensen, dat zijn karakteristieke eigenschappen de heiligheid, de barmhartigheid en de liefde zijn, dat zijn karakteristieke openbaringen in het Nieuwe Testament worden aangeduid door Goede Vrijdag, Pasen en Pinksteren en dienovereenkomst zijn naam als die van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest. Er ontbreekt in de Bijbel de uitdrukkelijke constatering dat de Vader, de Zoon en de Heilige Geest van hetzelfde wezen en dus in gelijke zin God zelf zijn. En er ontbreekt ook de andere uitdrukkelijke constatering dat God zo en alleen zo, dus als Vader, Zoon en Heilige Geest God is. Deze twee uitdrukkelijke constateringen zijn, boven het getuigenis van de Bijbel uitgaand, de dubbele inhoud van de kerkelijke leer van de triniteit.

De leer van de triniteit betekent enerzijds als *afwijzing van het subordinationisme* de uitdrukkelijke constatering: *die drie aspecten betekenen geen meer of minder in het God zijn van God*. De Vader moet niet, anders dan de Zoon en de Geest, als de eigenlijke God worden verstaan, en de Zoon en de Geest zijn niet, anders dan de Vader, begenadigde en verheerlijkte schepselen, door God tot leven geroepen en in beweging gezette levensmachten en als zodanig en in die zin degenen die openbaren. Maar het is *God*, die zich openbaart, op dezelfde manier als de Vader in zijn verhulling van zichzelf en zijn heiligheid als als de Zoon in zijn (402) onthulling van zichzelf en zijn barmhartigheid, als als Geest in zijn mededeling van zichzelf en zijn liefde. Vader, Zoon en Geest zijn de ene enige en gelijke God. Het subject waarvan de Bijbel getuigt, van welke aard zijn zijn, spreken en handelen ook moge zijn, is de ene Heer, geen halfgod, noch een neergedaalde noch een opgestegen halfgod. Gemeenschap met degene die zich daar openbaart betekent voor de mens in ieder geval en onder alle omstandigheden, dat die tegenover hem gaat staan en zich met hem verbindt zoals een gij zich met een ik verbindt. Niet anders! Uitsloten is iedere gemeenschap met deze God, die van dien aard zou zijn als wij met schepselen gemeenschap kunnen hebben, namelijk van dien aard dat het gij door een ik in een het of hij veranderd kan worden, waarover of over wie het ik juist daarmee kan gaan beschikken. Ook en juist als Zoon en Geest wordt degene die zich volgens het getuigenis van de Schrift openbaart geen het of hij, hij blijft gij. En doordat hij gij blijft, blijft hij de Heer. Het subject van de openbaring is *dat* subject dat *onontbindbaar* subject blijft. Men kan niet nog achter dit subject komen. Het kan niet object worden. Alle subordinationisme berust op de bedoeling om van degene die zich daar openbaart een dergelijk

subject te maken, zoals wij het zelf zijn, een schepsel waarvan het 'gij zijn' zijn grenzen heeft, dat men kan overzien, begrijpen en waarvan men zich meester kan maken, dat men kan objectiveren, waartegenover het ik zich kan handhaven. Welteverstaan: ook de zogenaamd als Schepper gedachte Vader wordt volgens de subordinatiane leer feitelijk het geschapen terrein binnengekomen. Hij zal zich volgens deze leer tot de Zoon en de Geest zo verhouden als de idee tot de verschijning. Juist in deze relatie, die overzien kan worden, staande blijkt ook hij een grootheid te zijn die vanuit het ik kan worden ontworpen en waarvan het ik zich meester kan maken. Subordinationisme betekent uiteindelijk loochening van de openbaring, een betrekken van de goddelijke subjectiviteit bij de menselijke en op de weg via het polytheïsme eenzaamheid van de mens met zichzelf, in zijn eigen wereld, waarin er uiteindelijk geen gij en daarom geen Heer is. Het is deze mogelijkheid die de kerk met haar verwerping van Arius en ieder subordinatisme wilde treffen.¹¹¹ We vragen: heeft zij daar goed aan gedaan of niet?

De leer van de triniteit betekent echter anderzijds als *afwijzing van het modalisme* de uitdrukkelijke constatering: *die drie aspecten zijn aan het God zijn van God volstrekt niet vreemd*. Het is bepaald niet zo dat wij de eigenlijke God nog aan gene zijde van deze drie aspecten, in een hoger zijn, waarin hij niet de Vader en de Zoon en de Geest zou zijn, zouden moeten zoeken. De openbaring van God en dus zijn zijn als Vader, Zoon en Geest is niet een aan zijn wezen vreemde bedeling, die naar boven of naar binnen om zo te zeggen begrensd zou zijn, zodat wij naar iets verborgens als een vierde zouden moeten vragen om eigenlijk naar God te vragen. (403) Maar als wij naar God vragen, dan kunnen we alleen naar degene vragen die zich *openbaart*. Juist degene die volgens het getuigenis van de Schrift is, spreekt en handelt als Vader, Zoon en Geest, in verhulling van zichzelf en mededeling van zichzelf, in heiligheid, barmhartigheid en liefde, juist deze en geen andere is God. Gemeenschap met God betekent voor de mens strikt en exclusief: gemeenschap met degene die zich openbaart, die in zijn openbaring subject is, en wel onontbindbaar subject is. Juist de onontbindbaarheid van het subject zijn wordt gegarandeerd door het inzicht in het feit dat de drie zijnswijzen in God laatste werkelijkheden zijn, waarboven en waarachter er niets hogers is. Uitgesloten is hier iedere gemeenschap met God, die een wegvloeden voor zijn openbaring, een overstijgen van de werkelijkheid, waarin hij zichzelf toont en geeft, zou betekenen. God is precies die als wie hij zich aan ons toont en geeft. Wie langs

¹¹¹Historisch moet hiervan worden gezegd dat dit niet de bedoeling van de verwerping van het arianisme was. Het ging erom dat de halfgod van Arius geen verlossing uit zonde en dood kon brengen.

degene heen snelt die volgens het Bijbelse getuigenis in een drievoudige wending ons als gij aanspreekt, die kan alleen de leegte in snellen. Modalisme betekent uiteindelijk loochening van God. *Onze God* en *alleen* onze God, namelijk de God die zich in zijn openbaring tot de onze maakt, is God. De relativisering van deze God, zoals die in de leer van de eigenlijke God aan gene zijde van deze geopenbaarde God plaatsvindt, betekent relativisering, en dat is loochening van de ene werkelijke God. Het gij, de Heer, vervalt ook hier. Ook hier wil de mens kennelijk nog achter God komen, namelijk achter God zoals hij zich werkelijk toont en geeft, en daarmee achter dat wat hij is, want beide is hetzelfde. Ook hier gaat het dus om een objectivering van God. Ook hier wordt de goddelijke subjectiviteit opgezogen door de menselijke, die naar een God vraagt, die er niet is. Ook hier vindt de mens zichzelf, deze keer via de mystiek,¹¹² uiteindelijk alleen met zichzelf, in zijn eigen wereld. Deze mogelijkheid, met die eerste in haar wortel en haar spits samenkomend, heeft de kerk willen afweren, doordat ze Sabellius en ieder modalisme verwierp.¹¹³ En weer vragen wij: zou ze daar niet goed aan hebben gedaan?

De leer van de triniteit zegt – en dat is het positieve dat ze aan haar polemische fronten verdedigt – dat en in hoeverre de God, die zich volgen het getuigenis van de Schrift aan mensen openbaart, onze *God*, dat en in hoeverre hij *onze* God kan zijn. Hij kan onze *God* zijn, omdat hij in al zijn zijnswijzen aan zichzelf gelijk, een en dezelfde Heer is. Kennis van de openbaring, zoals die door het getuigenis van de Schrift kan geschieden, betekent in de zin van de leer van de triniteit in alle aspecten van het gebeuren, waarnaar ons dit getuigenis verwijst: kennis van de Heer als van degene die ons ontmoet en zich met ons verbindt. En deze Heer kan *onze* God zijn, hij kan ons ontmoeten en zich met ons verbinden, omdat hij God is in deze drie zijnswijzen als Vader, Zoon en Geest, omdat de schepping, de verzoening, de verlossing, het hele zijn, spreken en handelen, waarin hij onze God wil zijn, gefundeerd en geprefigureerd is in zijn eigen (404) wezen, in zijn eigen God zijn zelf. Als Vader, Zoon en Geest is God, om zo te zeggen, al van tevoren de onze. Zo zegt ons de leer van de triniteit beide, dat degene die zich volgens de Schrift openbaart moet worden gevreesd en liefgehad; hij moet worden *gevreesd*, omdat hij God kan

¹¹²Mystiek is volgens Barth samen met het atheïsme het logische eindpunt van de religie, KD I, 2, pp 348vv. Barth deelt deze afkeer van de mystiek overigens met Ritschl en Harnack.

¹¹³Ook hiervan moet worden gezegd dat dit historisch gezien onjuist is. In de vroege kerk verwierp men het sabellianisme niet, omdat het een godheid achter de openbaringen als Vader, Zoon en Geest leerde, maar omdat het de veranderlijkheid van God impliceerde: God wordt in de loop van de geschiedenis van Vader tot Zoon en tot Geest. Dit is strijdig met de – ook voor de platonisten vaststaande – onveranderlijkheid van de ware God.

zijn, hij moet worden *liefgehad*, omdat hij onze God kan zijn. Dat God beide is, dat kan ons de leer van de triniteit als zodanig niet zeggen. Geen dogma, geen theologie als zodanig kan dat. De leer van de triniteit als zodanig is niet het Woord van God dat ons dit zou kunnen zeggen. Maar als er een dienst aan het Woord van God is, een verkondiging, die Woord van God kan worden, en een dienst aan deze dienst, dogmatiek als kritische bezinning op de juiste inhoud van de verkondiging, dan zal de vraag naar het subject van de openbaring, waarop de leer van de triniteit antwoordt, toch wel de eerste stap van een dergelijke bezinning zijn. De Schrift, waarin het probleem van de triniteit is gesteld, is en blijft de maat en de rechter van de oplossing van dit probleem. Zij staat boven het dogma van de kerk en dus boven de kritische bezinning, waartoe wij ons door het dogma van de kerk laten aansporen. Maar nadat we alles goed hebben overwogen durven wij deze instructie, totdat iemand ons iets beters leert, voor gepast te houden.

GOD DE VADER

De ene God openbaart zich volgens de Schrift als de Schepper, d.w.z. als de Heer van ons bestaan. Hij is als zodanig God onze Vader, omdat hij het als de Vader van God de Zoon tevoren in zichzelf is.

1e GOD ALS SCHEPPER

In het gebeuren dat de Bijbel als openbaring beschrijft handelt God als de Heer met de mens. Niet als een wezen van het soort en de orde waartoe de mens zelf behoort, dus niet als een wezen waarvan de mens van zijn kant evengoed heer zou kunnen zijn. Maar evenmin als een in zijn eigen aard en orde voor zichzelf zijnde en blijvend wezen. Dat zijn de twee dwalingen, de twee leugens met betrekking tot God die door de openbaring juist teniet worden gedaan. Hij handelt als de Heer, d.w.z. als de instantie, die in tegenstelling tot alle andere instanties gewoonweg aan de mens *superieur* is, die hem echter ook juist in deze absolute superioriteit zonder meer aangaat en opeist. Dat God zich openbaart, d.w.z. dat hij als Heer met de mens handelt dat heeft echter evenmin dezelfde betekenis als het feit dat God macht heeft over de mens en (405) die macht gebruikt. Macht is evenwel de vooronderstelling en het middel van heerschappij. Over *heerschappij* spreken we daar waar de ene persoon aan een andere persoon, een ik aan een gij, zich als drager van macht doet kennen, waar een superieure *wil* zijn macht te kennen geeft. Dat is wat er in het gebeuren dat in de Bijbel als openbaring wordt beschreven geschiedt. Daarom in het Oude Testament Jahweh en in het Nieuwe Testament Kyrios als de dominante namen voor God.

Maar wie is de Heer en dus de God over wie daar wordt gesproken? Het is, zoals we al hebben gezien, karakteristiek voor de Bijbel van beide testamenten, dat het antwoord van de Bijbel van beide testamenten op deze vraag ons om te beginnen zeker niet naar een ruimte aan gene zijde van de menselijke geschiedenis, maar naar het midden in deze geschiedenis zelf verwijst.

Het antwoord luidt op het hoogtepunt van het Bijbelse getuigenis: *Jezus van Nazareth* is de Kyrios. Hij is degene die de mensen in absolute superioriteit aangaat. Hij is de zich openbarende God. We komen in de volgende paragraaf op deze voor de hele vorm en de hele inhoud van het Bijbelse getuigenis kenmerkende en als vooronderstelling van de christelijke kerk beslissende belijdenis terug.

Het antwoord dat Jezus van Nazareth de Heer is, is al in het Nieuwe Testament geenszins vanzelfsprekend; het is dit ook in de kerk niet

geworden en zal het nooit kunnen worden. Waarom niet? Het bevat kennelijk, als deze Jezus van Nazareth waarachtig en werkelijk mens is geweest, een ongelijkheid. Het moet als gelijkheid op zijn best transparant worden. Waarachtige en werkelijke *godheid*, zoals die in het predicaat Kyrios toch is uitgesproken, schrijft al het Nieuwe Testament om te beginnen aan een heel *ander* iemand dan Jezus toe.

Het herinnert met de naam *Christus*, die het aan Jezus geeft, aan de profeten, priesters en koningen van het Oude Testament als aan de gevolmachtigde en geheiligde mannen van *Jahweh* achter wie en boven wie diegene staat, die primair alle volmacht heeft en heilig is. Het noemt Jezus het *Woord* of de *Zoon* van God, degene die door God als het Licht en het Leven van de mensen naar de wereld is gezonden. Het verstaat de waardigheid van Jezus, de heerschappij van Jezus, de superioriteit van Jezus als een principieel andersoortige, *ondersgeschikte* tegenover die van die andere, die eigenlijk '*God*' heet. In de zogenaamde *synoptici* schijnt deze visie heel in het bijzonder op de voorgrond te staan.¹¹⁴ Haast als een onevenwichtigheid, in ieder geval raadselachtig doet het aan als ook en juist hier Jezus Kyrios heet. Want wat is Jezus hier anders dan enkel een verwijzing naar de Heer, wiens Rijk (niet zijn eigen Rijk!) Jezus uitroept, verkondigt door woorden en daden – formeel en zakelijk nauwelijks heel erg anders dan Johannes de Doper – tegenover wie als de 'ene Goede' (Marcus 10:18) Jezus zich met zijn discipelen aansluit in de aanroeping: 'Onze Vader', wiens wil hij op de meest beslissende manier *onderscheidt* van zijn eigen wil (Marcus 14:36), tot wie hij, zoals altijd weer wordt geaccentueerd, *bidt*. De *gehoorzaamheid* aan hem lijkt uiteindelijk de hele zin van zijn roeping en werk te zijn. '*Het (heilige) Kind*' van God, gelijk aan David en de Knecht des Heren van Jes. 53 noemt hem daarom een waarschijnlijk oude laag in de overlevering waaraan in de literatuur van de tweede eeuw echter erg veel aandacht werd geschonken (Matth. 12:18, Hand. 3:13, 26; 4:27, 30). (406) Hoe zou deze Jezus krachtiger van diegene, die eigenlijk God heet, kunnen worden verwijderd en onderscheiden kunnen worden dan doordat hem de in dubbele zin ergerlijke zin: *Eli, Eli, lama asabthani!* (Marcus 15:34) in de mond wordt gelegd. Degene die hier, bij de synoptici, eigenlijk God heet, lijkt ongetwijfeld de 'Vader in de hemel' te zijn, die de achtergrond en juist zo op een onvergelijkbaar belangrijke manier de zingronde van het verhaalde gebeuren vormt. Maar ook bij Johannes staat niet alleen het vaak opgemerkte: 'De Vader is meer dan ik' (Joh. 14:28), maar doorlopend presenteert Jezus zich juist hier als de door de Vader (de '*enige ware God*', Joh. 17:3!) gezondene, die ervan leeft de wil van de *Vader* te doen, *zijn* woorden te spreken, *zijn* werk te voleindigen, wiens triomf eenvoudig in zijn 'gaan tot de Vader' bestaat, en 'door' wie mensen tot de *Vader* komen (Joh. 14:6). A. von Harnack had met betrekking tot alle evangeliën, inclusief het vierde, gelijk, als hij over Jezus zei: 'Doel, kracht, inzicht, succes en het harde moeten – alles komt voor hem van de Vader. Zo staat het in de evangeliën, daaraan valt niets te draaien en dat is slechts voor één uitleg vatbaar.' (*Wesen des Christentums*. 1906, p 80).¹¹⁵ En zo wordt ook *Paulus* niet moede om naast Jezus en in zekere

¹¹⁴Belangrijk is dat Barth niet zegt dat de synoptici ouder zijn dan het vierde evangelie, en daarom wellicht historisch betrouwbaarder. Vanuit historisch oogpunt maakt hij geen enkel onderscheid tussen de evangeliën.

¹¹⁵Barth geeft dus het liberale Jezusbeeld, dat zich graag op de hier door hem genoemde teksten beroept, vanuit *historisch* oogpunt gelijk om het vervolgens *theologisch* voor zijn eigen doeleinden, die tegengesteld zijn aan die van de liberalen, te gebruiken. In de traditionele theologie liet men dergelijke woorden op de aangenomen menselijke natuur van Jezus slaan. Voor Barth zijn ze een aanwijzing dat de staat van de nederigheid wezenlijk – en niet alleen incoördineel in de menswording – bij God hoort. Deze gedachte zal in de leer van de verzoening een belangrijke rol spelen.

zin langs Jezus heen en boven hem uit naar de Vader, de 'Vader van Jezus Christus' te verwijzen. De formule van de groet van bijna al zijn brieven luidt: '*Genade en vrede zij u van God onze Vader en van Jezus Christus de Heer*'. Moet daarmee 'God onze Vader' nadrukkelijk als de Vader ook van de Heer Jezus Christus worden aangeduid? Volgens Ef. 1:17, waar hij '*de God van onze Heer Jezus Christus, de Vader der heerlijkheid*' heet, zou dit ongetwijfeld het geval kunnen zijn. Of staan die twee grootheden '*God de Vader*' en '*de Heer Jezus Christus*', zoals in de vertaling van de Vulgaat en van Luther wordt aangenomen, naast elkaar als het gemeenschappelijke waarvandaan van de genade en de vrede? Zeker is dat de '*Heer Jezus Christus*' van '*God de Vader*' onderscheiden en na deze geplaatst wordt: '*Voor ons is er één God de Vader ... en één Heer Jezus Christus*' (I Kor. 8:6), '*Maar gij zijt van Christus, en Christus is van God*' (I Kor. 3:23), '*Het hoofd van de man is Christus, het hoofd van Christus is God*' (I Kor. 11:3). Jezus Christus is '*Heer tot eer van God de Vader*' (Fil. 2:11), Hij is '*de toegang tot God*' (Ef. 2:18). Hij zal op het einde het Rijk overdragen aan '*de God en Vader*' (I Kor. 15:24). Hij is het '*Beeld van God*' (II Kor. 4:4, Kol. 1:15). En zo noemt de Brief aan de Hebreëen hem '*de glans van de heerlijkheid van God*' (Hebr. 1:3), '*hem die getrouw is aan degene die hem heeft gemaakt*' (Hebr. 3:2), die zichzelf onberispelijk aan God gaf (Hebr. 9:14), en geeft van zijn lijden die helemaal aan de visie van de synoptici herinnerende beschrijving: '*die in de dagen waarin hij in het vlees was met luide stem en onder tranen smeekbeden en gebeden zond tot degene die hem kon redden uit de dood en werd verhoord wegens zijn diep ontzag (voor God), en die, hoewel hij de Zoon was, gehoorzaamheid heeft geleerd uit wat hij heeft geleden*' (Hebr. 5:7-9).

Vanuit dit perspectief is de heerschappij van Jezus als de Zoon klaarblijkelijk alleen een verschijning, uitoefening, toepassing van de heerschappij van God de Vader. Wie God de Vader, God in eigenlijke zin is, wat hij wil en doet aan de mens, dat duidelijk te maken, mee te delen, uit te voeren, deze God de Vader te vertegenwoordigen, is het wezen van de aan Jezus toegeschreven goddelijkheid.

'De Zoon openbaart de kennis van de Vader door zijn onthulling' (Irenaeus, *C.o.h.* IV 6,3), '*... opdat wij in zijn woorden niet zozeer hem als wel de Vader zouden aanschouwen ... opdat wij zo, nadat we onze ogen op Christus hebben gericht regelrecht naar de Vader worden getrokken en gesleurd*' (Luther, *Komm. zu Gal. 1:4*, p 274, W.A. 40 I r 25). Wij moeten: begrijpen dat Christus de juiste brief, het gouden boek is, waarin wij lezen, met hem voor ogen de wil van de Vader leren te zien (Zwei deutsche Fastenpredigten 1518, W.A. 1, p 274, r 41), die een spiegel is van het vaderhart (Gr. Kat. 1529, W.A. 30 (1), p 192, r 5). Op deze lijn heeft eens A. von Harnack de toen veel betwiste zin geformuleerd: 'Niet (407) de Zoon, maar alleen de Vader hoort in het evangelie, zoals Jezus het heeft verkondigd, thuis', waarbij toch Harnacks opvatting expliciet deze was: niet als een bestanddeel of zin naast andere behoort het getuigenis van Jezus omtrent zijn eigen persoon tot het door hem verkondigde evangelie, maar wel als uitdrukking van het feitelijke gegeven dat hij wist dat hij de weg tot de Vader was.¹¹⁶

¹¹⁶Op deze stelling van Harnack, door hem geponereerd in de beroemd geworden colleges die hij als rector van de Universiteit van Berlijn in de winter van 1900 gaf en die werden gepubliceerd onder de titel *Das Wesen des Christentums* – het in die tijd meest verkochte theologische boek – kwam veel kritiek. Harnack heeft daarop geantwoord met de toelichting dat hij altijd van mening was geweest dat Jezus zichzelf wel als de Weg zag, die tot de Vader leidt, zie *Lehrbuch der Dogmengeschichte I*, pp 81 v. Barth sluit dus aan bij Harnacks nadere toelichting.

Juist als het correct is om bij de beantwoording van de vraag naar degene die in de Schrift Heer heet van de belijdenis: Jezus is de Heer! uit te gaan, zal het toch ook wel juist zijn om ons om te beginnen in deze andere ogenschijnlijk juist tegengestelde richting te laten wijzen en dus te vragen: Wat is het doel waarnaar Jezus de Weg is? Wie of wat openbaart hij dan, voor zover hij God als de Vader openbaart? Wat zien wij in hem als hij de 'weerglans' en 'spiegel' is? Wie is 'de Vader van de Heer Jezus Christus'? Het antwoord dat het Nieuwe Testament ons hier geeft is een heel ander antwoord dan een al te zeer voor de hand liggende stichtelijke, maar heel willekeurige uitleg van het woord 'Vader' hier zou willen geven. Wat als de aan de mens toegewende wil van de hemelse Vader juist in dat wat door en aan Jezus geschiedt gekend kan worden, dat ligt namelijk in eerste instantie zeker niet in de richting van een goede beaming, bewaring en beveiliging, maar veeleer in een radicaal in twijfel trekken, ja opheffing van de menselijke existentie.

Men lette erop dat al in het Oude Testament het begrip 'vader' evengoed door het begrip 'heer' geïnterpreteerd kan worden als andersom (Deut. 32:6, Mal. 1:6). Dat de mensen *als zodanig* kinderen van God zouden zijn, dat voor hen God als zodanig Vader is, dat zegt noch het Oude noch het Nieuwe Testament. Maar Israël wordt volgens het Oude Testament uit de massa van de volkeren *verkoren* en *geroepen* tot het kindschap van Jahweh. 'Uit Egypte heb ik mijn zoon geroepen' (Hos. 11:1). En door een 'nieuwe geboorte', dus door een menselijk gewoonweg onbegrijpelijke nieuwe motivering van zijn natuurlijke bestaan aan gene zijde van de opheffing ervan wordt de mens volgens het Nieuwe Testament naar dit kindschap verplaatst (Joh. 1:12v; 3:3v). 'Alle planten, die mijn hemelse Vader niet heeft geplant, zullen worden uitgerooid', zo luidt de onverbiddelijke wet, die hier geldt (Matth. 15:13). Het is immers de *lijdende* Knecht van God van Jes. 53, die in Jezus herontdekt wordt (Hand. 8:26v). De levensgeschiedenis van Jezus wordt in al de vier de evangeliën beschreven als een precies genomen van het begin af aan zich aankondigende en in toenemende mate zich verwezenlijkende *stervens*geschiedenis. 'Maar wij verkondigen Christus gekruisigd', schrijft Paulus (I Kor. 1:23), zich wel bewust zijnde dat dit de Wijsheid van God is, die de Joden een ergernis en de Grieken een dwaasheid moet zijn. Als de hogepriester van het nieuwe verbond, die zelf het offer is dat hij brengt, beschouwt de schrijver van de Brief aan de Hebreeën hem. Zijn gehoorzaamheid is gehoorzaamheid in het lijden (Hebr. 5:8). Gehoorzaam 'tot de dood, ja tot de dood des kruises' (Fil. 2:8). En daarom heeft God hem verhoogd en hem de naam 'Heer Jezus Christus' gegeven (Fil. 2:9-11). Het *geslachte* Lam is waardig te ontvangen kracht en rijkdom en wijsheid en sterkte en eer en heerlijkheid en lofprijzing (Openb. 5:12). 'In zijn vernedering werd zijn recht opgeheven'. Daarom is zijn levensduur niet te bedenken: 'omdat zijn leven van de aarde is verdwenen' (Hand. 8:33). Hij is de graankorrel die in de aarde moet vallen en moet sterven om veel vrucht voort te brengen (Joh. 12:24). Aan gene zijde van de dood van de mens Jezus van Nazareth ligt de plaats, van waaruit het licht op hem valt, dat hem tot openbaring van God de Vader maakt: 'vanuit de opstanding uit de doden (408) is hij aangesteld tot Zoon van God' (Rom. 1:4). Hierin handelt God de Vader aan hem en door hem dat hij hem uit de doden heeft opgewekt (Gal. 1:1; I Kor 6:14; Rom 4:24; 6:4, Ef. 1:20). Degene, die zich in Jezus zo openbaart, noemt de gelovende 'Vader, God' (Gal. 4:6, Rom. 8:15). Deze Vader ziet degene, die Jezus ziet (Joh. 14:7v). De Jezus, 'die is overgegeven ter wille van onze zonde en is opgewekt ter wille van onze gerechtigheid' (Rom. 4:25), die is het die deze aanroep geldt. En doordat het geloof geloof in Jezus is, is hij zelf geloof in de wil en in het werk van deze Vader. In Christus te zijn gedoopt betekent: in zijn dood gedoopt te zijn, 'ingepant worden in de gemeenschap met zijn dood' (Rom. 6:3v; vgl. Fil. 3:10), in zijn kruisiging mee gekruisigd en gestorven zijn (Gal. 5:24,

Rom. 6:6, Kol. 3:3; Ef. 4:22). Daarom is al bij de synoptici navolging van Jezus identiek met zelfverloochening en op zich nemen van het kruis (Marc. 8:34), en kan men zijn leven alleen redden doordat men het verliest ter wille van Jezus ((Marc. 8:35). Aan gene zijde van deze smalle poort ligt gewoonweg alles wat het Nieuwe Testament over de '*nieuwheid van het leven*' (Rom. 6:4) van de gedoopten en de gelovigen weet te zeggen. En degene, die 'in Christus' zo met mensen handelt, hen langs deze weg tot dit doel leidt, hem noemen de gelovigen Vader en 'Vader van de Heer Jezus Christus'. Hij is de vader van de zoon die gestorven was en weer levend wordt en weer gevonden werd (Luc. 15:29!). *Metanoein*, anders gaan denken, nieuw denken, naar God en zijn Rijk toe denken, betekent werkelijk ook en juist in het Nieuwe Testament: bedenken dat wij moeten *sterven* (Psalm 90:12, vgl. Psalm 39:3). Het betekent niet alleen dit, maar alles wat het verder moge betekenen, kan het alleen betekenen doordat het in eerste instantie dit en alleen dit betekent. Men lette erop: *uw* naam, *uw* rijk, *uw* wil zijn voorwerp van de eerste drie beden van het tot 'onze Vader in de hemel' te richten gebed (Matth. 6:9v), waarop de drie volgende zijn gefundeerd. Dit 'uw' maakt dat deze beden in het verband van het Nieuwe Testament gewoonweg hetzelfde betekenen als: Leer ons gedenken dat wij moeten sterven!

Degene, die Jezus als de Vader openbaart, wordt gewoonweg gekend aan de dood van de mens, aan het einde van zijn existentie. Niet identiek met de dood, maar ook bepaald niet alleen *zoals* de dood, maar reëel *met* de dood, de dood voltrekkend aan de mens, de tekenen van de dood op de mens prentend, komt zijn wil het leven van de mens binnen. Pas in de scherp getrokken en telkens weer te trekken grenslijn van het kruis wordt zijn wil zichtbaar als wil om levend te maken, te zegenen en wel te doen. Door de dood heengegaan, uit de dood opgestaan, eeuwig leven, werkelijk nieuwe geboorte zal het leven zijn dat door deze wil wordt geschapen.

Wat betekent dit alles voor onze vraag: Wie is God de Vader? Het kan, zoals gezegd, niet betekenen dat God de Vader met de dood, met de negatie van het menselijke bestaan identiek zou zijn. Hier wordt immers veeleer in de dood de dood, in de negatie de negatie *overwonnen*. *Opstanding* is immers de kracht van het kruis, verkrijgen van het leven is de kracht van het verliezen van het leven. Maar strikt en uitsluitend als kracht van het *kruis*, van het verlies van het leven komt er hier opstanding en verkrijgen van het leven. Hiermee is gezegd dat God de Vader in ieder geval ook met wat wij als ons leven kennen en misschien met de kracht en de zin daarvan geenszins identiek is, wel dat zijn wil aan onze levenswil superieur is, er tegenover staat zonder verplichting, veeleer in volledige beschikkingsmacht. (409) Het zal niet alleen onmogelijk zijn om langs de weg van het verstaan van onszelf, de analyse van onze eigen existentie, te constateren wat God de Vader met ons wil. Het kan veeleer voor ons niet verborgen zijn dat deze existentie van ons tot in haar diepste diepten en krachten door de wil van God in de radicale crisis is geplaatst, dat die, doordat de wil van God de Vader eraan geschiedt, nieuw moet worden. God de Vader wil noch ons leven op zichzelf noch onze dood op zichzelf. Hij wil ons leven om het door de dood heen tot het eeuwige leven te leiden. Hij wil de dood om ons leven daar doorheen naar het eeuwige leven te leiden.

Hij wil deze doorgang van ons leven door de dood heen naar het eeuwige leven. Zijn Rijk is deze nieuwe geboorte.

Daarom die merkwaardige relativering van de begrippen 'leven' en 'dood', die we in het bijzonder bij Paulus zien: I Kor. 3:22, Rom. 8:38; 14:8; Fil. 1:20. Eeuwig leven, opstandingsleven is voor Paulus ongetwijfeld het door God gewilde en van God te verwachten herleven van ons leven (I Kor. 15:53, II Kor. 5:4). Maar juist dit herleven van dit leven van ons aan gene zijde van de doorgang door de dood betekent dat het aan deze zijde van deze poort samen met de dood op de weegschaal moet liggen, samen gewogen moet worden door de hoop van het geloof.

Wij vatten dit samen door te zeggen: God de Vader, wiens wil en werk aan de mens dit zijn, is de *Heer van ons bestaan*. Hij is het in strikte zin, voor zover hij de Heer over leven en dood van de mens is. Alle andere heerschappij, die niet aan deze grens van de dood kenbaar wordt, zou niet heerschappij *over* ons bestaan, maar in het gunstigste geval een heerschappij *in* ons bestaan kunnen zijn. De heerschappij van een god, die met onze levenswil identiek zou zijn, zou begrensd zijn door de heerschappij van de dood. En de heerschappij van een god, die met de dood identiek zou zijn, zou alleen de grens zijn van onze mogelijkheid om te leven. Beide zou niet de heerschappij over over ons *bestaan* zijn. Want ons bestaan is ons *willen leven en kunnen leven in zijn begrenzing door de dood*, niet alleen ons leven en niet alleen de begrenzing ervan door de dood. Ook dan zou die niet werkelijke *heerschappij* zijn. Het zou niet de drager van een werkelijk aan ons superieure macht zijn, die ons daar ontmoet. De werkelijke Heer over ons bestaan moet de Heer over leven *en* dood zijn. En dit is nu juist God de Vader, zoals wij hem vinden als degene van wie de Schrift getuigt als degene die zich in Jezus openbaart. 'De Heer van het bestaan' betekent nu: de *Schepper*. Want als God in de volledige zin van het Woord de Heer van ons bestaan is, dan betekent dit: ons bestaan is door hem en door hem alleen gehouden boven de afgrond van het niet bestaan. Het heeft geen eigen werkelijkheid noch in zijn veiligheid als leven noch in zijn bedreiging door de dood. Het is werkelijk, voor zover hij het als iets werkelijks wil en poneert. Het heeft een Veroorzaker, van wie als zodanig het gewoonweg is onderscheiden, maar op wie het ook gewoonweg is betrokken – maar bepaald niet zo dat het aan deze Veroorzaker wezenlijk (410) eigen zou zijn om zoiets werkelijks buiten zichzelf te hebben, niet zo dat ook voor hem deze betrokkenheid een noodzakelijkheid zou zijn. Het heeft een Veroorzaker, buiten wie niets noodzakelijk is, die op niets buiten zichzelf noodzakelijkerwijs betrokken is. Het heeft een Veroorzaker die het uit vrije goedheid en volgens zijn vrije wil en plan tot het bestaan roept en in het bestaan bewaart, in een vrije, alleen door hem bepaalde tegenstelling tot het niets, waarin het zou kunnen blijven, zonder dat diegene iets zou verliezen. Het heeft – dat is het wat we met dit alles hebben omschreven – een Schepper. En hij is degene als

wie ons Jezus God de Vader toont. Hij toont hem ons als het ware in het negatieve: *Hij, wiens wil op Golgotha geschiedt*, waar in en met Jezus Christus ons aller leven aan het kruis is genageld en gestorven, opdat zo en daarin eeuwig leven geopenbaard zou worden, *Hij is dat wat het begrip Schepper aanduidt*.¹¹⁷

Men lette erop hoe in Rom. 4:17 de God van Abraham in één adem als de 'de doden levendmakende' en als 'de het niet zijnde als zijnde roepende' wordt aangeduid.

Met de naam 'vader' duiden wij immers de menselijk natuurlijke veroorzaker van onze existentie aan. Maar onze menselijk natuurlijke vader is niet onze Schepper. Hij is niet de heer van ons bestaan, nog niet eens heer van ons leven, laat staan van onze dood. Doordat de Schrift God onze Vader noemt, gebruikt die een analogie om die onmiddellijk te doorbreken.

Dus niet aan het menselijk natuurlijke vaderschap moet worden afgemeten wat het betekent dat God onze Vader is (Jes. 63:16). Maar van het vaderschap van God krijgt het menselijk natuurlijke vaderschap dat wat daaraan aan zin en waarde toekomt: God is de Vader 'naar wie heel het vaderschap in de hemel en op aarde genoemd wordt' (Ef. 3:15).

God onze Vader heet onze *Schepper*. (Vgl. bij deze stelling Deut. 32:6 en Jes. 64:7.) En het zal nu toch wel duidelijk zijn geworden: juist 'in Christus' als 'de Vader van Jezus Christus' heet God onze Schepper. Het is geen algemene, van te voren te weten of eigenmachtig te verkrijgen waarheid, maar het is geopenbaarde waarheid dat God onze Schepper is. Alleen doordat datgene wat wij als relatie van vader en zoon anders kennen wordt doorbroken door het woord van Christus, de Gekruisigde en Opgestane, alleen doordat het door dit woord geïnterpreteerd wordt, dat wil in dit geval echter zeggen: vanuit dit woord een zin krijgt, die het vanuit zichzelf niet kan hebben – alleen zo wordt zichtbaar wat schepping is. Maar zo *kan* het zichtbaar worden. De 'Vader van Jezus Christus', die zich volgens het getuigenis van de Schrift in Jezus,

¹¹⁷Barth scheidt dus scherp tussen geloof in God als Schepper, die alleen via Jezus Christus kenbaar is, enerzijds en religieuze kosmologische speculatie anderzijds, die achter de wereld of de kosmos een almachtige godheid postuleert. Hij zet hier wel – zonder het te zeggen – een lijn voort die ook al in de school van Ritschl is te vinden, – zie bijv. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I*, p 70: 'De religie van het evangelie is gefundeerd op dit geloof in Jezus Christus, d.w.z. met het oog op hem, deze historische persoon, is de gelovige er zeker van dat God hemel en aarde regeert.' Vgl. *Lehrbuch III*, p 823, waar hij over Luther zegt dat deze geen andere manier kende om bij het wezen dat hemel en aarde regeert te komen dan door middel van het kruis van Christus. – We kunnen ook in Barths overige uiteenzettingen over de triniteit wel enige affiniteit met Ritschl en zijn school constateren. Ritschl is de enige over wie Barth in zijn *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* onwelwillend schrijft; hij wil gewoon niet tot diens school behoren. Harnack had geen ongelijk, toen hij bedroefd constateerde: 'Ritschl is vandaag de meest verachte, hoewel hij m.i. veel biedt waarbij de barthianen zouden kunnen aanknopen, maar de zonen zijn tegenover de vaders nog vijandiger dan tegenover de grootvaders', – zie A. von Zahn-Harnack, *Adolf von Harnack*, Berlijn 1936, pp 535v.

zijn Knecht openbaart, die heeft de eigenschappen van een 'Heer van ons bestaan'. Het getuigenis omtrent Hem *leidt* ons naar de plaats waar het wonder van de schepping zichtbaar kan worden. Het getuigt van de *heilige* God, de God die *alleen* God is, de *vrĳe* God. – Dit is het getuigenis dat we nu aan de hand van de begĳnselen van de leer van de triniteit moeten begriĳpen.

2e. DE EEUWIGE VADER

(411) De beslissende stelling, waardoor het zo-even gehoorde antwoord op de vraag: Wie is God de Vader? tot een onderdeel van de kennis van de drie-enige God in de zin van het kerkelijke dogma wordt verheven, moet luiden: God kan als 'Vader van Jezus Christus' daarom onze Vader zijn, omdat hij al tevoren, ook afgezien van het feit dat hij zich als zodanig aan ons openbaart, diegene is als wie hij zich openbaart: juist de Vader van Jezus Christus, zijn Zoon, die als zodanig zelf God is. Hij kan het zijn, *omdat hij in zichzelf Vader is, omdat vaderschap een eeuwige zijnswijze van het goddelijke wezen is*. Wij hebben in diegene, wiens naam, Rijk en wil Jezus openbaart, juist in zijn karakteristieke onderscheiding van degene die hem openbaart, maar ook in zijn karakteristieke gemeenschap met hem, met God zelf te maken.

Hoe komen we met het kerkelijke dogma tot dit verstaan van het Bijbelse getuigenis van God de Vader? Het antwoord moet eenvoudig luiden: we komen ertoe, doordat wij het Bijbelse getuigenis nu ook in zoverre accepteren en letterlijk serieus nemen, dat het de inhoud van de openbaring van de Vader formeel zonder meer geconditioneerd en gebonden laat zijn door zijn mededeling in de persoon van degene die openbaart: Jezus van Nazareth. Men kan de inhoud ervan niet abstraheren van deze vorm ervan. Er is hier geen sprake van dat men inhoud en vorm zou kunnen onderscheiden en de inhoud als goddelijk noodzakelijk, de vorm als menselijk toevallig, het eerstgenoemde als het wezen, het laatstgenoemde als de historische verschĳning van de openbaring zou kunnen opvatten. De vorm hoort hier wezenlijk bij de inhoud, dat wil nu zeggen: God als onze Vader, als de Schepper is onbekend, voor zover hij niet door Jezus bekend is.

Het is in het bijzonder de johanneïsche overlevering die dit exclusieve met altijd hernieuwde nadruk uitspreekt: Joh. 1:18; 5:23, 37; 6:46; 8:19; 14:6; 17:25; 1 Joh. 2:23 en 2 Joh. 9. '*Zoals de Vader mij kent, zo ken ook ik de Vader*' (Joh. 10:15), en daarom: '*wie mij heeft gezien, die heeft de Vader gezien*' (Joh. 14:9). Maar in dezelfde niet mis te verstane duidelijkheid staat het tenslotte ook bij de synoptici: '*Alles is mij overgegeven door mijn Vader, en niemand kent de Zoon dan de Vader, en niemand kent de Vader dan de Zoon en aan wie de Zoon hem wil openbaren*' (Matth. 11:27).

Als deze exclusiviteit wordt geaccepteerd en serieus genomen, als men dus voor zichzelf die abstractie tussen vorm en inhoud verboden laat

zijn, dan is de mogelijkheid uitgesloten om het eerste artikel van de geloofsbelijdenis bijvoorbeeld als een artikel van natuurlijke theologie op te vatten.¹¹⁸ De boodschap van Jezus omtrent God de Vader kan dan niet in die zin worden verstaan alsof Jezus de bekende waarheid zou hebben uitgesproken dat de wereld een Schepper moet hebben en werkelijk heeft, en alsof hij het dan zou hebben aangedurfd om deze Schepper met de vertrouwde menselijke naam 'Vader' aan te duiden – niet in die zin alsof hij dat waaraan alle serieuze filosofie de naam heeft gegeven van de hoogste Oorzaak of het hoogste (412) Goed, 'het door zichzelf Zijnde', het 'meest volmaakte Zijnde', het Universum, de Zingrond en Afgrond van de Zin, het Ongeconditioneerde, de Grens, de kritische Negatie of de Oorsprong. Alsof Jezus dat van zijn kant ook zou hebben bedoeld en en met de aan de religieuze taal niet onbekende naam 'Vader' zou hebben gewijd, christelijke zou hebben geduid en als het ware zou hebben gedoopt. Hiervan kan men alleen maar zeggen: deze grootheid, het vermeende wijsgerige equivalent van God als Schepper heeft met of zonder de opgeplakte naam Vader met de boodschap van Jezus omtrent God de Vader *niets* te maken. Die zou ook dan niets daarmee te maken hebben, als die met het principe 'Sterf en word!', met de superieure oorsprong en het doel van de dialectiek van het verlies en het verkrijgen van het leven in verband gebracht en misschien geïdentificeerd zou worden. Een idee, ontworpen met de pretentie de idee van God te zijn is als zodanig, niet als idee, maar wel wegens deze pretentie vanuit die in de Bijbelse getuigenissen uitgesproken exclusiviteit een afgod. Ook de waarlijk zuivere, gewoonweg verleidelijk zuivere godsídee van Plato kan hier niet worden uitgezonderd.¹¹⁹ Als die exclusiviteit geldt, dan heeft Jezus niet de bekende Schepper van de wereld nog eens verkondigd en met de eveneens niet

¹¹⁸Barth gaat het om de christologische reden waarom dit onmogelijk is. Er zal ongetwijfeld ook bij hem een rol spelen dat de theoloog moet reageren op het feit dat de kosmologische voorstellingen waarmee de traditionele theologie sinds de apologeten in de tweede eeuw heeft gewerkt onhoudbaar zijn geworden, vgl. Harnack, *Lehrbuch I*, pp 527vv, 547vv.

¹¹⁹Zoals bekend, maakten ook de rechtzinnige vroegchristelijke theologen, op wie Barth zich graag beroept, voor Plato wel degelijk tot op zekere hoogte een uitzondering. Zo poneert Irenaeus tegen Marcion dat Plato heeft gezien dat er een *goede Schepper* van de wereld is, zie *Adv. Haereses* (ed. Harvey) III 41 (met een beroep op de bekende en veelgeciteerde tekst *Timaeus* 29E, waar Plato zegt dat de goddelijke Ambachtsman uit goedheid, die geen afgunst kent, orde in de chaotische materie heeft geschapen en zo een schone kosmos tot stand heeft gebracht). Een van de het meest geciteerde woorden van Plato zijn te vinden in *Timaeus* 28C: 'Het is moeilijk om de Vader en Schepper van dit al te vinden, en het is onmogelijk om die, als men hem heeft gevonden aan allen te verkondigen.' Hiertegen poneert Tertullianus dat iedere christelijke handwerker God (vanuit de scheppingsopenbaring) kan vinden en verkondigen, – *Apologeticum* 46, 9.

onbekende naam 'Vader' geïnterpreteerd, maar hij heeft de *onbekende* Vader, *zijn* Vader geopenbaard en daarmee, pas daarmee en alleen daarmee gezegd dat en wat de Schepper is, en dat deze als zodanig onze Vader is.

Het wordt nu als interpretatie van die aanspreekvorm 'Onze Vader' belangrijk dat Jezus volgens Joh. 20:17 niet zegt: 'Ik ga tot *onze* Vader!', maar: '*Ik stijg op tot mijn Vader en jullie Vader en tot mijn God en jullie God*'. Niet '*volgens de natuur*', maar '*volgens de genade van God en door een beslissing, in onuitsprekelijke menslievendheid*', door de Zoon en de Heilige Geest hebben we God tot Vader (Cyrillus van Jeruzalem, *Cat. 7, 7-8*).

Dit betekent nu evenwel voor de kennis van God de Vader dit: *God is niet pas en hierom God de Vader, omdat hij de Schepper en dus onze Vader is*. Hij is het ook hierom, en dat is '*het werk naar buiten*', dat in Jezus wordt geopenbaard. Maar hieruit dat hij zich in Jezus en alleen in Jezus als Schepper en dus als onze Vader openbaart blijkt, dat hij het daaraan beantwoordende al tevoren en op zichzelf is, namelijk in zijn relatie tot degene, door wie hij zich openbaart, dus in zijn relatie juist tot Jezus. Als het juist is dat wij aan en door de in Jezus voltrokken wil Gods vaderschap moeten kennen, en als het verder juist is dat iedere abstractie van deze wil van het feit, dat die juist in en door Jezus wordt voltrokken, door die exclusiviteit is uitgesloten, dan moeten wij zijn vaderschap afgezien van wat dit voor ons betekent, als dit voordien voor Jezus geldende, dus als het aan Jezus' zoonschap beantwoordende verstaan. Er is dan een vaderschap van God in hemzelf dat niet pas hierin zijn waarheid heeft dat hij de Schepper is, en dat wij door zijn genade zijn kinderen zijn, (413) maar al hierin en primair hierin, dat een openbaring van onze nieuwe geboorte en dus een openbaring van de schepping, d.w.z. van zijn heerschappij over ons bestaan *kan geschieden*. De *mogelijkheid* van dit gebeuren in *God zelf* is de met Jezus van Nazareth identieke *Zoon van God*. In de relatie tot hem, dus als Vader van deze Zoon, is God tevoren in zichzelf Vader.

Het geloof in God de Vader moet zo worden verkondigd dat onuitsproken onmiddellijk en zonder verwarring door de herinnering aan andere soorten van vaderschap de hoorders het geloof in de eniggeboren Zoon wordt ingeprent. '*Want de naam van de Vader geeft samen met de aanspreekvorm van de benaming de mogelijkheid om ook de Zoon te kennen ... Want als hij Vader is, dan is hij in ieder geval Vader van de Zoon*' (Cyrillus van Jeruzalem, *Cat. 7, 3-4*). '*Het vaderschap van God wordt in het goddelijke eerder genoemd met het oog op de relatie van de ene persoon tot de andere dan met het oog op de relatie van God tot de schepping*' (Thomas van Aquino, *S. theol. I, qu 33, art. 3c*). '*God is Vader volgens de relatie die hij heeft tot de persoon van de Zoon*' (Polanus¹²⁰, *Syntagma theol. chr.*, 1609, III 4, geciteerd naar Heppé, *Dogm. d. ev.-ref. Kirche*, 1861, p 92).

Met het oog op dit oorspronkelijke vaderschap van God spreekt het dogma van de triniteit over de 'persoon' of zoals wij zeggen: over de zijnswijze van God de Vader. Niet alleen in deze zijnswijze is God God. Hij is het

¹²⁰Amandus Polanus, (1561-1610), gereformeerd scholasticus, als een van zijn voorgangers op de leerstoel dogmatiek in Bazel, graag door Barth geciteerd.

ook in de mogelijkheid – of we moeten direct zeggen: in de mogelijkheden, waarin hij zich als de in de nieuwe geboorte aan ons handelende openbaart. Hij is het, als er tussen de openbaring en de inhoud ervan werkelijk geen abstractie moet zijn, ook in de zijnswijze van de Zoon en van de Heilige Geest. Maar juist als dit zo is, verwijst ons de inhoud van de openbaring, voor zover die tegelijk de openbaring van de schepping, van de goddelijke heerschappij over ons bestaan is, terug naar een dienovereenkomstige innerlijke mogelijkheid in God zelf, die volgens de ordening als de eerste, oorspronkelijke, in de andere mogelijkheden veronderstelde moet worden verstaan. In deze eerste oorspronkelijke mogelijkheid is hij God de Vader in de zin van het dogma van de triniteit: de eeuwige Vader.

'Vóór ieder bestaan, en vóór iedere waarneming, vóór tijden en vóór alle eeuwen heeft God de waardigheid van Vader te zijn' (Cyrillus van Jeruzalem, *Cat.* 7, 5).

Men moet niet zeggen dat het gebruik van de naam 'Vader' hier een overdrachtelijk, *oneigenlijk*, inadequaat begrip is. Dat zou men alleen dan kunnen zeggen, als de mate van het karakteristieke hier en in het algemeen onze taal, resp. de geschapen werkelijkheid zou zijn waarop onze taal betrekking heeft. Als de Schepper de mate van het karakteristieke van het geschapene en dus ook van onze taal is, dan zal men juist andersom moeten zeggen: oneigenlijk is niet alleen het gebruik van de naam vader voor de oorsprongsrelatie waarin het ene schepsel tot het andere staat, maar tenslotte ook het gebruik ervan voor de relatie van God als de Schepper tot het schepsel, zoals wij die uit de openbaring van de nieuwe geboorte hebben afgeleid. *Eigenlijk en adequaat moet God alleen als diegene, die hij bij zichzelf is*, dus als de eeuwige Vader van zijn eeuwige Zoon *Vader worden genoemd*. Vanuit de kracht (414) en waardigheid van deze alleen eigenlijke naam 'vader' komt uit genade en voor het geloof de oneigenlijke – zeker daarom niet onware, maar werkelijk oneigenlijke – naam 'vader' van God als de Schepper voort, en daaruit weer de benaming van oorsprongsrelaties binnen de schepping: van datgene dat in de hemel en op aarde vaderschap heet (Ef. 3:15), ook dit te verstaan als een waar, maar oneigenlijk vaderschap, afhankelijk van de kracht en de waardigheid van Gods naam als Vader binnen de triniteit.

'Want niet God bootst de mens na, maar veeleer worden de mensen wegens God, die in verheven en alleen ware zin Vader is van zijn Zoon, eveneens vaderen van hun kinderen genoemd' (Athanasius, *Or. c. Ar.* 123).

De trinitarische naam Vader van God, Gods eeuwige vaderschap duidt de zijnswijze van God aan, waarin hij de oorsprong van zijn andere zijnswijzen is.

'Hij is zelf de Bron, de Oorsprong van de hele godheid' (Conc. Tolet. XI 675, Denz. nr 275). Als *'God in zichzelf, zonder begin, onverwekt, God boven alles'* als *'van niemand zijn oorsprong hebbend, door zichzelf bestaande, onverwekt, onverwekbaar; begin zonder begin'* duiden de kerkvaders hem in deze zijnswijze aan.

Men moet er scherp op letten dat deze oorspronkelijkheid (het onvergelykelijke oerbeeld van de relatie tussen Schepper en schepsel, dat zelf weer het onvergelykelijke oerbeeld van alle oorsprongsrelaties binnen de schepping is) betrekking heeft op de relatie van de goddelijke zijnswijzen onderling, dus bepaald niet in die zin mag worden geduid alsof tussen de Vader aan de ene en de Zoon en de Geest aan de andere kant een relatie van superioriteit en inferioriteit van hun goddelijkheid zou plaatsvinden. Het goddelijke *wezen* zou niet het *goddelijke* wezen zijn, als daarin superioriteit en inferioriteit en vervolgens nog verschillende hoeveelheden van goddelijkheid zouden zijn. De Zoon en de Geest zijn met de Vader een in wezen. In deze eenheid van het goddelijke wezen is de Zoon van de Vader en is de Geest van de Vader en de Zoon, terwijl de Vader van niemand anders dan zichzelf is. Dit wil zeggen: de mogelijkheid binnen God krachtens welke God zich aan ons als Schepper en onze Vader kan openbaren, is geen in zichzelf gefundeerde en rustende mogelijkheid. Die veronderstelt veeleer zulk een mogelijkheid en veronderstelt een gebeuren in God, krachtens welk die als mogelijkheid wordt geponoerd. Die komt voort uit een in zichzelf gefundeerde en rustende mogelijkheid in God. Die is – alles moet als een relatie of beweging binnen God, als '*herhaling van de eeuwigheid in de eeuwigheid*' worden verstaan! – afbeelding van een voorbeeld, uitgang uit een oorsprong, woord van een kennen, beslissing van een wil. Dit: het voorbeeld, de oorsprong, het kennen, de wil in God, waarin hij zich van zichzelf onderscheidt, waaruit al het andere voortkomt: de afbeelding, de uitgang, het woord, de beslissing, kort gezegd dit, dat hij (415) als Schepper en als onze Vader tot iets in een relatie kan treden dat van hemzelf onderscheiden buiten hem is – dit eerste in God zelf is de eeuwige Vader in de zin van het dogma van de triniteit. God is de eeuwige Vader voor zover hij van eeuwigheid tot eeuwigheid de Vader van de van eeuwigheid tot eeuwigheid met hem aan hetzelfde wezen deelhebbende Zoon is. In deze relatie en niet anders is God God – de God, die zich in de Zoon als de Schepper en als onze Vader openbaart. – Uit dit inzicht volgen nu twee belangrijke consequenties juist met betrekking tot deze openbaring van hem in de Zoon.

1e. Uit de eeuwigheid van de relatie tussen Vader en Zoon, die ook al de relatie van beiden tot de Heilige Geest bevat, volgt in de eerste plaats noodzakelijkerwijs, dat niet alleen God de Vader als de Schepper en onze Vader, en dat God de Vader niet alleen als de Schepper en als onze Vader moet worden aangesproken. We zeiden al: het gebruik van de naam Vader voor deze relatie en voor het handelen van God naar buiten is een afgeleid en oneigenlijk gebruik. De openbaring leidt ons, voor zover die openbaring van God de Schepper en onze Vader is, en voor zover de inhoud ervan niet kan worden gescheiden van de vorm ervan als openbaring in Jezus, tot kennis van God de

eeuwige Vader. Maar juist in deze kennis kunnen we God de Vader niet scheiden van de Zoon en de Heilige Geest. Juist in deze kennis moet ons dus de alleen relatieve betekenis van de isolerende weg, waarop wij tot deze kennis geraken, duidelijk worden. Het betekent een 'appropriatie' als wij isolerend juist God de Vader als Schepper en als onze Vader verstaan en God de Vader juist als Schepper en onze Vader. De drie-eenheid betekent niet het naast elkaar van drie in drie verschillende functies handelende delen van God. '*De werken van de drie-eenheid zijn naar buiten toe ongedeeld*', zoals ook het wezen van God één enig en ongedeeld, de drie-eenheid zelf een ongedeelde drie-eenheid is. Dus is niet alleen het in het eerste artikel van de Geloofsbelijdenis aangeduide subject Vader, almachtig, Schepper van hemel en aarde, maar met hem, in de ordening en in de betekenis die aan ieder van hen toekomt, ook het subject van het tweede en derde artikel. En eveneens is het subject van het eerste artikel niet alleen Vader, almachtig, Schepper van hemel en aarde, maar, opnieuw in de ordening en betekenis die aan hem toekomen ook subject van de verzoening zoals dat van het tweede artikel en van de verlossing zoals dat van het derde artikel. Dus: niet alleen de Vader is God de Schepper, maar de Zoon en de Geest zijn het met hem. En: de Vader is niet alleen God de Schepper, hij is met de Zoon en de Geest ook God de Verzoener, God de Verlosser. Juist het inzicht in de *bijzonderheid* binnen de triniteit van de naam Vader garandeert dus het inzicht in de *eenheid* van God, die door de blik op de bijzonderheid van de openbaring van God als Schepper en als onze Vader (416) onmiddellijk in gevaar zou worden gebracht, als deze blik niet door dat ogenschijnlijk – maar toch alleen ogenschijnlijk – zo speculatieve inzicht in de relatie binnen de triniteit gestuurd zou zijn. Omdat God de eeuwige Vader is als de Vader van de Zoon en samen met hem de oorsprong van de Geest, daarom kan de in de verzoening en de verlossing handelende, de als Verzoener en Verlosser zich openbarende God geen tweede en derde God en evenmin een tweede en derde deel van God zijn, daarom is en blijft God in zijn werken evenals in zijn wezen '*één en ondeelbaar*'.

Daarom zijn alle theologische liefhebberijen volstrekt misplaatst: die van een eenzijdig geloof in God de Vader, zoals men dat in de Verlichting gewoonlijk aanhing, evenals die van het zogenaamde christocentrisme, waarvan het Piëtisme hield en nog houdt, zoals tenslotte alle onzin die met de geïsoleerde verering van de Geest is bedreven en bedreven kan worden. Men kan God niet onze Vader noemen zonder de *Zoon* en de *Geest*, en men kan de Zoon niet Heiland en de Geest niet Trooster noemen zonder bij beiden de *Vader* mee te bedoelen.

Dit inzicht beschermt het dogma van de eeuwige Vader, de Vader van zijn eniggeboren Zoon.

2e. Uit dezelfde eeuwigheid van de relatie van Vader en Zoon, waarin ook de eeuwigheid van de relatie van beiden tot de Heilige Geest uitgesproken is, volgt nu ook dit tweede: dat de noodzakelijke relativering van

de ons tot het inzicht van deze eeuwige relatie leidende kennis van de openbaring geen devalueren of discrediteren van deze weg tot kennis ervan kan betekenen. Dat het verstaan van juist God de Vader als van de Schepper en van God de Schepper juist als van de Vader een oneigenlijk verstaan is, omdat God in zijn wezen en werken één is, dat betekent *niet*: het is een onwaar, verboden en prijs te geven verstaan. 'Oneigenlijk' kan hier alleen betekenen: het is op zichzelf geen uitputtend, maar een eenzijdig, een aanvulling behoevend verstaan. Het is een verstaan, waaraan men zich niet exclusief kan en mag overgeven, dat men niet exclusief kan en mag doen gelden, een verstaan waarbij mede bedoeld moet zijn wat het zelf als zodanig niet inhoudt. De 'appropriatie' die wij voltrekken, als wij God de Vader en als wij de schepping in die bijzonderheid verstaan, is niet alleen geoorloofd, maar ook geboden, en de zich daarop baserende kennis is in de hele betrekkelijkheid ervan ware kennis. Zonder deze appropriatie te voltrekken zouden we ook niet kunnen inzien dat het 'maar' een appropriatie is. Juist op de daardoor gefundeerde weg van kennis en alleen daarop is het doel bereikbaar, van waaruit de betrekkelijkheid van de weg juist als weg gekend kan worden. De appropriatie beantwoordt immers eenvoudig aan de werkelijkheid van de openbaring waarvan de Schrift voor ons getuigt, en de oneigenlijkheid van de zich op de appropriatie baserende kennis beantwoordt aan de werkelijkheid van het geloof dat de openbaring verneemt, dat nu juist geen aanschouwen is. Het dogma van de triniteit dat ons zo-even aan de eenheid van het wezen en (417) werken van God herinnerde, wil ons niet boven de openbaring en het geloof uit, maar de openbaring en het geloof binnenleiden, tot het juiste verstaan ervan leiden. Het kan er dus niet om gaan dat de appropriatie juist van God de Vader voor de schepping resp. van de schepping juist voor God de Vader een voorlopig idee zou zijn dat men te boven kan komen, dat dan in een hogere gnosis van de ene God zou moeten opgaan en verdwijnen. De eenheid van God betekent immers geenszins de opheffing van zijn drie-eenheid. Als degene die hij *is*, *openbaart* God zich. Dat zegt het dogma van de triniteit juist ook. Juist de eeuwigheid van de relatie van Vader, Zoon en Geest zegt, omdat deze relatie eenheid *en* verscheidenheid van de drie zijnswijzen inhoudt, ook dit, dat Gods werken naar buiten evenzeer een in zijn eenheid in zichzelf *verschillend* als een in zijn verscheidenheid *uniform* werken is. We hebben zo-even wat betreft de eenheid van het werken van Vader, Zoon en Geest naar buiten betreft geclausuleerd: ze werken telkens in de ordening en de zin, die aan ieder van hen toekomt. Dat wil zeggen: de eenheid van hun werken moet worden verstaan als gemeenschap van de drie zijnswijzen in de zin van de leer van de '*perichorese*', volgens welke alle drie zonder verlies of wederzijdse opheffing van hun zelfstandigheid elkaar wederzijds

doordringen, wederzijds in elkaar bestaan. Deze eenheid kan dus niet zo worden verstaan, als zou de waarheid met betrekking tot Gods werken naar buiten nu toch een verdwijnen van de zelfstandigheid van de drie zijnswijzen in een neutraal niet onderscheiden vierde iets zijn. Met als gevolg dat overeenkomstig het modalisme geen stelling, die betrekking heeft op '*dit werk naar buiten*', serieus met het oog op een bepaalde zijnswijze geponeerd zou kunnen worden, en alle stellingen die betrekking hebben op dit '*werk naar buiten*' willekeurig met het oog op iedere afzonderlijke zijnswijze geponeerd zouden kunnen worden. We halen hier alleen naar voren wat bij ons onderwerp hoort: de Vader is niet de Zoon en niet de Geest. Dit blijft ook in het '*werk naar buiten*' waar, zo zeker als het nu eenmaal van eeuwigheid tot eeuwigheid waar is. Op deze onderscheiding heeft de appropriatie betrekking, waarin wij de Schepper aan God de Vader en God de Vader aan de Schepper gelijkstellen. Die is enkel een appropriatie voor zover die de waarheid van de perichorese, het met elkaar zijn van Vader, Zoon en Geest in hun wezen en werken niet mee uitspreekt. Ze spreekt echter de waarheid uit en verschaft ook de ware kennis, voor zover ze met deze gelijkstelling de onderscheiding raakt en aanduidt, die ook in het '*werk naar buiten*' plaatsvindt, de ordening en de betekenis waarin God als de drie-enige het subject is van het '*het werk dat naar buiten ongescheiden is*'. Zij spreekt de waarheid uit, voor zover ze met die accentuering juist van de Vader resp. de Schepper verwijst naar de affiniteit tussen de ordening van de drie zijnswijzen van God aan de ene kant en de ordening van de drie aspecten van zijn werken als Schepper, Verzoener en Verlosser aan de andere kant. Tussen de (418) relatie van de Vader tot de Zoon enerzijds en de relatie van de Schepper tot het schepsel *bestaat* nu eenmaal een affiniteit: om oorsprong, zij het in totaal verschillende zin, gaat het zowel hier als daar. Met het oog op deze affiniteit is het niet alleen geoorloofd, maar ook geboden om de schepping als het *eigene* juist aan de Vader toe te schrijven en God de Vader *in het bijzonder* juist als Schepper te verstaan. En omgekeerd volgt uit de eeuwigheid, dus ook voor het '*werk naar buiten*' geldige waarheid van die onderscheiding het inzicht dat bepaalde uitspraken over het werken van de Zoon en de Geest niet aan de Vader als het *eigene* kunnen worden toegeschreven, hoewel toch God de Vader niet minder subject van de verzoening en de verlossing is dan de Zoon en de Geest.

Men kan van God de Vader niet zeggen dat hij werd ontvangen en geboren, heeft geleden, is gestorven en opgestaan.¹²¹ Men kan van hem evenmin zeggen dat men om zijn komen

¹²¹Men heeft Barth wel verweten dat zijn leer van de triniteit tot de consequentie leidt dat God (de Vader) aan het kruis heeft geleden, de leer van het zogenaamde theopaschitisme, zie G.C. Berkouwer, *De triomf der genade in de theologie van Karl Barth*, Kampen 1954, pp 294vv.

moet vragen en dat hij moet worden uitgestort over alle vlees. Want enerzijds staan al deze stellingen in een affiniteit met de relatie van de Zoon resp. de Geest tot de Vader, maar niet andersom: hun inhoud komt dus *in het bijzonder* aan de Zoon en de Geest en niet aan de Vader toe. Anderzijds hebben in het bijzonder de stellingen van het tweede artikel betrekking op God de Zoon, voor zover hij, als Verzoener handelend, mensheid, dus geschapenheid heeft aangenomen. Ze zouden dus, toegepast op God de Vader, botsen met diens affiniteit met het wezen en het handelen van God als de Schepper. Zeker is in de vleeswording van het Woord de Schepper schepsel geworden, en zeker is de Heilige Geest, om wie wij vragen, de *Schepper Geest*, en een aanwezigheid van de Vader ook in de Zoon, die wordt geboren, lijdt en sterft en in de met Pinksteren uitgestorte Geest zal men noch kunnen noch mogen ontkennen. Men zal evenwel evenmin mogen zeggen: God de Vader is gestorven als men mag zeggen: Jezus van Nazareth of de Geest van Pinksteren heeft hemel en aarde geschapen.

Een absoluut ondubbelzinnige grens tussen wat geboden en wat verboden is kan hier evenwel niet worden getrokken. Men kan alleen zeggen dat juist de leer van de perichorese, die men kan misbruiken doordat men eenzijdig het in elkaar zijn van de drie zijnswijzen naar voren haalt, ook dit andere aspect inhoudt, waardoor men zich tegen misbruik moet laten waarschuwen, namelijk het verstaan van het in elkaar als een met elkaar, de veronderstelling van de eeuwige zelfstandigheid van de drie zijnswijzen in hun eeuwige gemeenschap. En men kan in ieder geval dit met volledige beslistheid zeggen dat een systematisering van die eenzijdigheid, zoals die ten dele in het oude modalisme (bijv. in de vorm van het patripassianisme¹²²) te vinden was, daarom absoluut verboden is, omdat die de opheffing van de drie-eenheid in dat neutrale vierde iets zou betekenen. De eeuwigheid van het vaderschap van God betekent niet alleen de eeuwigheid van de gemeenschap van de Vader met de Zoon en de Geest, maar beschermt hem ook tegen de identificatie met de Zoon en de Geest. Tot deze identificatie mag het ook op grond van de stelling '*de werken van de triniteit zijn naar buiten ongedeeld*' niet komen. Die zou niet alleen in strijd zijn met het dogma van de triniteit. Die zou ook niet in overeenstemming zijn met het aanvaarden en serieus nemen van het (419) Bijbelse getuigenis, dat de Vader en de Zoon *één* laat zijn in hun *verscheidenheid*. Het is dus juist en noodzakelijk dat de kennis van de Vader als de Schepper en als onze Vader, bij alle weten omtrent de eenheid van de Vader met de Zoon en de Geest, telkens weer een *bijzondere* kennis is. Alleen als die in deze bijzonderheid serieus is genomen leidt die tot dat weten, en juist dit weten zal ons ertoe aanzetten die telkens weer ook in haar bijzonderheid serieus te nemen.

¹²²De leer dat de Vader zelf heeft geleden.

GOD DE ZOON

De ene God openbaart zich volgens de Schrift als de Verzoener, d.w.z. als de Heer midden in onze vijandschap tegen hem. Hij is als zodanig de tot ons gekomen Zoon of het tot ons gesproken Woord van God, omdat hij het als de Zoon of het Woord van God tevoren in zichzelf is.

1e. GOD ALS VERZOENER

Wij keren terug naar het uitgangspunt van onze vorige paragraaf, waar we zijn begonnen met de vraag: Wie is degene die de Heilige Schrift de Heer noemt, die in de openbaring met de mens handelt?, en waar we hebben geantwoord: op het hoogtepunt van het Bijbelse getuigenis wordt gezegd (zeker in de overtuiging hiermee het voor het hele, dus ook voor het oudtestamentische getuigenis ware en geldige, te zeggen!): Jezus van Nazareth is deze Heer. We hebben toen in eerste instantie de lijn van de nieuwtestamentische boodschap gevolgd, waarop, ogenschijnlijk in tegenstelling tot dit getuigenis, Jezus van Nazareth veeleer wordt gezien als de Knecht van God, die de wil van zijn hemelse Vader verkondigt en doet. We hebben daarna echter gezien, hoe ook en juist de openbaring van de Vader, waarvan het in eerste instantie zou kunnen lijken dat Jezus alleen maar een medium ervan is, volgens het Bijbelse getuigenis zeker niet kan worden geabstraheerd van dit medium. Dat *wat* God in Jezus openbaart, en *de manier waarop hij het openbaart*: namelijk in Jezus, mogen volgens het Nieuwe Testament niet van elkaar worden gescheiden. Vanuit de vooronderstelling dat dit verbod serieus moet worden genomen hebben wij het begrip van God als de Vader juist in zijn relatie tot dit medium van zijn openbaring als een hem definitief en werkelijk toekomstende zijnswijze en zijn vaderschap als een eeuwig vaderschap moeten opvatten.

We richten onze aandacht weer op de eerst slechts aangestipte en daarna onmiddellijk weer verlaten andere lijn van het Bijbelse getuigenis, waarop het juist niet de onderscheiding van Jezus van de Vader, (420) maar, zonder loochening van deze onderscheiding, onmiddellijk zijn gemeenschap, ja, eenheid met hem benadrukt. Aan de getuigenissen omtrent de verhouding van de Vader tot de Zoon, waarnaar wij in de vorige paragraaf hebben verwezen, beantwoordt heel precies een rij getuigenissen omtrent de relatie van de Zoon tot de Vader. Van deze getuigenissen is immers de vorming van het dogma van de triniteit uitgegaan, en het is a priori te verwachten, dat we het dogma ook en juist hier zullen moeten volgen, als het wil dat de eenheid van de Zoon met de Vader, waarvan in die teksten wordt getuigd, dus de godheid

van Jezus Christus, als een definitieve, eigenlijke en wezenlijke godheid wordt verstaan.

Men zal hier al op het evenwel door allerlei onduidelijkheid omgeven gebruik van de titel Kyrios voor Jezus moeten wijzen. Grijpt de apostolische taal hier naar de in het hellenistische Egypte bekende titel van de goddelijke heerser over de wereld? Of naar de titel die in Syrië aan de god van de cultus in tegenstelling tot zijn slaven, de gewone leden van de cultusgemeenschap, toekwam? Of naar de titel van de keizer in de Romeinse keizerreligie? Hoe het ook moge zijn, deze naam trekt degene die daarmee wordt benoemd alleen al met het oog op wat die buiten het toenmalige jodendom betekende ver weg van de overige mensen naar de kant van de 'godheid' in de min of meer serieuze zin van het begrip, waarin die in deze religieuze wereld in aanmerking kon komen, in die richting waarin daaraan in ieder geval die buiging van alle knie toekomt, waarover Paulus in Fil 2:10 heeft gesproken. Het kan echter – en hiermee wordt de zaak eigenlijk onmiddellijk haast ondbelzinnig – bij de nauwe samenhang tussen de oergemeente en de Palestijnse en hellenistische synagoge onmogelijk onbewust en onbedoeld zijn gebeurd, als men met deze naam toch ook de oudtestamentische *godsnaam* Jahweh-Adonai vertaalde en dus op Jezus toepaste.¹²³ In dezelfde richting wijst ons de praktische *betekenis* van de naam Jezus als van de naam, waarin wordt geprofeteerd, onderwezen, gepreikt, gebeden, gedoopt, waarin zonden worden vergeven, demonen worden verdreven en andere wonderen gedaan worden, waarin de zijnen bijeenkomen, waarin ze elkaar opnemen, waarin ze geloven, die ze aanroepen, waarin ze bewaard moeten blijven, ter wille waarvan ze evenwel ook gehaat en gesmaad worden en alle aardse goederen verliezen, ja, misschien zelfs moeten sterven, waarin ze echter ook weer 'gewassen, geheiligd, gerechtvaardigd' zijn (I Kor. 6:11), die, om zo te zeggen, de plaats, het terrein is, waarop hun hele spreken en handelen zich moet afspelen (Col. 3:17). Het is precies dezelfde omvattende en doortastende betekenis, die in het Oude Testament de naam van Jahweh heeft: de *naam* van Jahweh is juist de aan de *mensen geopenbaarde Jahweh*. Wie is Jezus dan, als zijn naam dezelfde betekenis heeft? Is de uitdrukkelijke verzekering van Paulus nog nodig (Fil. 2:9), dat God hem de naam geschonken heeft, die boven alle naam is?

Als tweede uitdrukkelijk in dezelfde richting wijzende algemene fenomeen – het is de verdienste van K.L. Schmidt (RGG (2), art. Jesus Christus) met nadruk daarnaar te hebben verwezen – moet dit worden genoemd dat de nieuwtestamentische overlevering het openbare handelen van Jezus heeft beschreven als een onmogelijk te scheiden in elkaar van *woord en daad*, en wel van woord en wonderdaad. '*De dingen betreffende Jezus van Nazareth*' kunnen, afgezien van de laatste voor de zin en de richting van het geheel beslissende gebeurtenissen, worden samengevat in de woorden: '*Hij was een profeet, machtig in daad en woord*' (Luc. 24:19) of: '*wat Hij begon te doen en te onderwijzen*' (Hand. 1:1). Maar zulke en soortgelijke 'samenfattende verslagen', die overigens vaak genoeg (bijv. Hand. 2:22; 10:38) ook alleen maar de wonderdoener Jezus lijken te kennen, spreken slechts een indruk uit, waaraan men zich bij een onbevanging leetuur van bijvoorbeeld het evangelie naar Marcus toch al moeilijk kan onttrekken: dat de hier zeker (421) ook voorgedragen leer niet zonder, maar alleen door de interpretatie van de haar onafgebroken begeleidende daad verstaan wil worden. Het is een beperktheid van het boek van Bultmann

¹²³Hier gebruikt Barth een *historisch* argument dat onmisbaar is voor zijn *theologische* bedoeling: in het jodendom van die tijd moet de titel 'kyrios' betrekking hebben op de ene God en mag die niet voor lagere goden of zelfs voor mensen worden gebruikt. Op dezelfde manier zal hij ruim twintig jaar later argumenteren, ter inleiding van zijn betoog dat in Jezus God zelf in de zijnswijze van de Zoon ingaat in de wereld en het menselijke bestaan, zie KD IV, 1, pp 191vv. Dit was al op historische gronden betwist door W. Bousset, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen 1921 (tweede druk).

over Jezus (uit 1926), dat hij aan deze toch nauwelijks te negeren eis van de teksten voorbijgaat, om 'Jezus' eenzijdig uit zijn woorden te construeren.¹²⁴ De onafgebroken meepratende daden, waarnaar men hier mee moet luisteren, zijn wonderdaden. Hoe die met de centrale inhoud van de woorden van Jezus samenhangen toont het verhaal van de verlamde (Marcus 2:1-12), waarin Jezus tot verbijstering van de Schriftgeleerden – zij hebben het onmiddellijk en vanuit hun perspectief terecht over godslastering – niet alleen over vergeving van zonden spreekt, maar zonde vergeeft en als bewijs, dat hij de volmacht tot dit daadwoord heeft, de verlamde gezond maakt. Gods zichtbaar wordende daad, de totaliteit van een genadig gebeuren aan de mens, onderstreept het gesproken woord als een woord van God. Dat is de zin van de aan Jezus (en met verwijzing naar de op hen door Jezus overgedragen volmacht uitdrukkelijk ook aan zijn apostelen) toegeschreven wonderdaden – een zin die deze wonderverhalen, hoe men die zakelijk ook zou willen beoordelen,¹²⁵ binnen de grote hoeveelheid wonderverhalen van dat hele tijdperk in ieder geval als iets heel bijzonders kenmerkt. Het bijzondere ervan ligt echter in hun voortdurende en niet te verbreken samenhang met het woord van Jezus, een samenhang die dit woord evenzeer van het spreken van enkel een profet als de wonderdaden van enkel thaumaturgie onderscheidt, een samenhang waarin het woord en de daad op dezelfde manier een 'boven', een 'aan gene zijde' van ethos ('geschiedenis!') en physis, een tegenover de totaliteit van de menselijke, ja kosmische werkelijkheid staande hogere instantie zichtbaar maken. Wie is degene, die kennelijk deze hogere instantie vertegenwoordigend, zo kan spreken, omdat hij zo kan handelen, zo kan handelen, omdat hij zo kan spreken?

Men zou van de verdere aan Jezus in het Nieuwe Testament toegeschreven titels: de titel *Messias-Christus*, de titel *Zoon des mensen*, en de titel *Zoon van God* kunnen zeggen: ze zijn op zichzelf dubbelzinnig of toch onduidelijk: 'Zoon van God' bijvoorbeeld was in het oude Midden-Oosten een wijdverbreide benaming gewoon van de koning. Maar het verband van de nieuwtestamentische christologie maakt nu toch ook deze titels op een heel bepaalde manier sprekend. Degene die het evangelie wil beschrijven, zo begint de vierde evangelist, het Woord dat vlees geworden onder ons woonde, in zijn heerlijkheid door ons werd gezien (Joh. 1:14) – dit Woord was niet, zoals alle andere woorden, een geschapen menselijk, op God alleen maar betrekking hebbend, alleen van God en over God sprekend woord. Het is als Woord daar gesproken waar God is, namelijk 'in het begin' van al wat is: 'bij God horend', dus zelf 'God', God van aard (Joh. 1:1), identiek met het Woord waardoor – 'alles is door Hem geworden' – God alles wat is tot zijn en aanzijn heeft geroepen (Joh. 1:3). Niet meer en niet minder dan God zelf is er doordat dit Woord: 'deze', d.w.z. Jezus, over wie het evangelie wil vertellen, er is als het Licht in de duisternis, die door de duisternis niet wordt begrepen (Joh. 1:2 en 4-5). Dit 'het Woord was God' wordt dan in Joh. 1:18 (volgens de juiste lezing) uitdrukkelijk herhaald: 'de eniggeboren God die is aan de boezem des Vaders', die heeft de onzichtbare God geopenbaard. Dezelfde gelijkstelling van het geziene, gehoorde, betaste voorwerp van de christelijke verkondiging aan degene 'die van het begin af was' vindt ook in I Joh. 1:1 plaats. En zo zegt ook Paulus: 'God was in Christus verzoenend' (II Kor. 5:19) en: 'in Hem

¹²⁴Dit doet Bultmann, zoals Barth in het vervolg ook zal suggereren, omdat hij de in de evangeliën vertelde wonderen niet voor historisch houdt en dus niet als onderdelen van het leven van de historische Jezus beschouwt.

¹²⁵Barth verzet zich alleen tegen een principiële verwerping van het wonder. God kan volgens hem wonderen, in welk wereldbeeld we ook willen leven, bewerken, zie KD III, 3, p 181vv. Zijn bezwaar tegen Bultmann is niet dat deze op literaire gronden Bijbelse verhalen voor legenden houdt (die mogelijkheid houdt Barth ook voor zichzelf open), maar dat hij het wonder principieel verwerpt. Barth gebruikt de in de evangeliën vertelde wonderen niet als een bewijs voor Jezus' godheid, maar als verwijzingen naar het bijzondere van Gods openbaring in Jezus Christus.

woont heel de volheid van de godheid lichamenlijk' (Col. 2:9). De plaats Hebr. 1:9v, waar de verhevenheid van de Zoon ook boven de engelenwereld wordt geconstateerd, is hierom merkwaardig, omdat daar in de geciteerde psalmwoorden ook de onderscheiding tussen het misschien nog steeds adjectivisch en oneigenlijk te duiden 'God' en 'de God' komt te vervallen en de Zoon uitdrukkelijk als 'de God' wordt aangeduid. 'De grote God' kan Jezus worden genoemd (Titus 2:13), 'gelijk aan God' (Joh. 5:18, Fil. 2:7), 'in de gestalte Gods zijnde' (Fil. 2:6), de 'eigen Zoon' van zijn Vader (Rom. 8:32), de 'Zoon van zijn liefde' (Col. 1:13), de 'eniggeboren Zoon' (Joh. 3:16, 18, I Joh. 4:9), 'die uit de hemel is neergedaald' (Joh. 3:13, 31). Hij kan van zichzelf zeggen: 'Ik en de Vader zijn één' (Joh. 10:30). Hij is van de Vader gekomen (Joh. 16:28). (422) Hij heeft al tot nu toe gewerkt, zoals zijn Vader heeft gewerkt (Joh. 5:17). Hij heeft het leven in zichzelf, zoals zijn Vader het leven in zichzelf heeft (Joh. 5:26). Wie hem ziet, die ziet de Vader (Joh. 14:9). Hij kan met de Vader zeggen: Voordat Abraham werd, was ik (Joh. 8:58) en tot de Vader: Gij hebt mij liefgehad vóór schepping van de wereld' (Joh. 17:24). Want vóór het bestaan van de wereld had hij heerlijkheid (Joh. 17:5). 'Uw troon, God, is tot in eeuwigheid' laat Hebr. 1:8 God tot zijn Zoon zeggen. Hij is de Alpha en de Omega, de Eerste en de Laatste, het 'Begin' en het 'Einde' (Openb. 22:13, vgl. 1:8, 17), die is en die was en die komen zal, de Almachtige (Openb. 1:8), gisteren en heden dezelfde tot in eeuwigheid (Hebr. 13:8). En daarom moet er van hem gezegd worden, zoals al de proloog van het evangelie naar Johannes accentueert, dat God door hem de eeuwen heeft geschapen (Hebr. 1:2), dat hij het krachtige Woord is, waardoor hij alle dingen draagt (Hebr. 1:3), dat in hem alles geschapen werd wat in de hemel en op aarde is (Col. 1:16, I Kor 8:6). Hij is 'de Heer van allen' (Hand. 10:36). Hij kan van zichzelf zeggen: Alle dingen zijn mij overgegeven door mijn Vader ... en daarom: 'Komt allen tot mij die vermoeid en belast zijt en ik zal u verkwikken' (Matth. 11:27-28). Zoals dan ook de inhoud van de belijdenis van Petrus van Matth. 16:16: 'U bent de Christus, de Zoon van de levende God' later (Matth. 26:63v) die Gods-lastering blijkt te zijn die Jezus naar het kruis leidt.

Dit is naast de in de vorige paragraaf naar voren gehaalde eerste de andere lijn van de nieuwtestamentische overlevering. Dat betekent daar 'Jezus de Heer', de godheid van Jezus Christus.

Men kan de nieuwtestamentische stelling omtrent de eenheid van de Zoon met de Vader, dus de godheid van Christus, onmogelijk verstaan op grond van de vooronderstelling, dat de oorspronkelijke mening en het oorspronkelijke getuigenis van de nieuwtestamentische getuigen die over een mens zouden zijn geweest, die vervolgens óf als zodanig tot goddelijkheid verheven zou zijn óf als de personificatie of symbool van een goddelijke mens onder ons zou zijn verschenen.

Het betekent direct een bedreiging van het hier nodige verstaan, als men het probleem van de nieuwtestamentische christologie met M. Dibelius (RGG (2)a, rt. Christologie) in die zin formuleert: 'hoe het weten omtrent de historische gestalte van Jezus zo snel in het geloof in de hemelse Zoon van God veranderd is.' Dit is nu eenmaal de vraag, of men zulk een weten omtrent een 'historische gestalte' als het eerste, een verandering van dit weten in het geloof in een hemelse Zoon van God als het tweede kan veronderstellen en vervolgens op de manier van het onderzoek op het terrein van de geestesgeschiedenis kan vragen, hoe die verandering wellicht tot stand kan zijn gekomen. We zien geen mogelijkheid dan op deze weg ergens anders dan in een

aporie te eindigen.¹²⁶ – Er zijn op de basis van deze vraagstelling in hoofdzaak twee modern historische pogingen om het ontstaan van die stelling te verklaren (vgl. voor hun karakterisering K.L. Schmidt, t.a.p. aan het begin en op het einde van het aangehaalde artikel, maar ook al Schleiermacher, *Der christl. Gl.*, par. 22), twee pogingen die merkwaardigerwijs met de twee belangrijkste door de kerk tenslotte uitgestoten zijlijnen al van de tweede eeuw zakelijk heel precies overeenkomen.

Men kan namelijk de nieuwtestamentische stelling van de godheid van Christus in de eerste plaats *individualistisch* verstaan: als de *apothéose* van een mens, van 'een groot man', die als zodanig door het geheim van zijn persoonlijkheid en zijn werk op zijn omgeving zo'n grote indruk maakte dat het ontstaan van de enthousiaste indruk en gedachte: 'Hij is een god' niet te vermijden was. Een zodanig iemand zou Jezus zijn geweest, de initiator en verkondiger van een voor zijn tijd en min of meer ook voor andere latere tijden ongehoorde levenshouding van kinderlijkheid, vrijheid, gehoorzaamheid, liefde en trouw tot in de dood, (423) de min of meer vrijwillige of onvrijwillige stichter van de christelijke religie en de grondlegger van de christelijke kerk. Van de enthousiaste en enthousiasmerende Galilese land-rabbi, die hij was en als die hij oorspronkelijk door de zijnen werd vereerd, stijgt hij in hun ogen op tot de profeet van de rang van Elia, van de politieke Messias, die hij voor hen oorspronkelijk tenminste ook was, op tot de zoon van David, die als zodanig ook zoon van God kon heten, tot een in visioenen ook na zijn lichamelijke dood zijn tegenwoordigheid betonend, in zijn 'geest' doorlevend en daarom ook wel pre-existent hemels wezen met dezelfde naam. Tenslotte raakt die plechtige bewering, in de grote afstand tot haar historische voorwerp steeds fanatieker wordend, buiten zichzelf en is de gelijkstelling tussen Jezus aan God niet meer onmogelijk. Hierbij kon de voorstelling dat God deze mens Jezus op een bepaald moment, bij zijn geboorte of in zijn doop of in die verheerlijking op de berg of juist in zijn opstanding uit de doden in een dergelijke waardigheid heeft geplaatst, hem als zoon heeft aangenomen, een prettig symbool zijn voor wat men in de ijver van zijn Christus-enthousiasme zelf had gedaan: een wonderbaarlijk mens, die men ooit als zodanig had gekend en die men eigenlijk nog steeds bedoelde, werd in het 'oog van het geloof' tot een god omhoog geïdealiseerd, zoals dit ook andere heroën kon overkomen en is overkomen. Dit is de ebionitische resp. de in de sporen van het ebionitisme¹²⁷ historisch gereconstrueerde christologie.

Men kan echter de nieuwtestamentische stelling van de godheid van Christus in de tweede plaats ook juist andersom *collectivistisch* in die zin duiden: het gaat in hem om de personificatie van een ook anders zeer welbekende idee, een algemene waarheid: bijvoorbeeld de waarheid van de gemeenschap van godheid en mensheid, of de waarheid van de schepping van de wereld door Gods Woord en Wijsheid, of de waarheid van de verlossing op de weg van 'sterf en word!', of de waarheid van het samenzijn van heiligheid en goedheid, van vergeving en opeising. Dat het juist Jezus van Nazareth was in wie men deze idee zag verschijnen was nu min of meer toevallig en irrelevant, zo irrelevant dat de concrete menselijkheid van zijn aardse existentie of tenslotte ook de historische werkelijkheid ervan eveneens in twijfel kon worden getrokken. Als theofanie, als mythe, d.w.z. als het een gestalte aannemen van die algemene waarheid geloofde men in hem, als de bekende zoon des mensen in het boek Daniël of als de bekende pre-existente Logos of als de bekende Heiland der wereld, van wie het hele hellenisme een beetje meende te weten, of als een analogon van die goddelijke hypostasen, zoals de rabbijnen die leerden, als ze

¹²⁶Barth zegt dus niet dat deze historische reconstructies foutief zijn, maar dat die in een onduidelijkheid eindigen. Daarin wil hij dan theologische helderheid brengen. Dit is zijn gangbare opstelling t.o.v. de resultaten van het historisch-kritische onderzoek.

¹²⁷Het ebionitisme was een stroming binnen het zgn. joden-christendom, dat o.a. werd gekenmerkt door een lage christologie; zie hierover A.F.J. Klijn en G.J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, Leiden 1973, pp 19vv.

over de *memra* (het woord), de *sjechina* (heerlijkheid), de *metatron* (de hoogste aartsengel van God) spraken. Doordat en voor zover men nu juist in Jezus van Nazareth het symbool van deze idee aanschouwde en vereerde, noemde men hem kyrios, Zoon van God, en tenslotte, zich de dialectiek van deze gelijkstelling wel bewust zijnde, God zelf. De kracht van het Christus-enthousiasme, dat tot deze gelijkstelling in staat was en daaraan behoefte had, was de kracht van de idee, de kracht van de aanschouwing van de nederdalende en manifest wordende God in het algemeen, die in haar relatie juist tot Jezus van Nazareth alleen haar bijzondere kristallisatie vond, zoals die dan ook zulke kristallisaties toen en in andere tijden bewijsbaar ook anders heeft gevonden. Het 'algemene oog van het geloof' had men nu eenmaal juist op hem laten vallen. Maar die idee bedoelde men en niet de rabbi van Nazareth, die men als zodanig kon kennen of ook niet kon kennen zonder daarbij veel te winnen of te verliezen, die men in ieder geval alleen ter wille van de idee wilde kennen. Dit is de *docetische* resp. in de sporen van het docetisme historisch gereconstrueerde christologie.¹²⁸

Deze twee opvattingen resp. verklaringen van de stelling van de godheid van Christus lijken elkaar meer tegen te spreken dan dit in werkelijkheid het geval is. De eerste verstaat Jezus als een of de tot in de geschiedenis boven de geschiedenis oprijzende top van de geschiedenis. De tweede verstaat hem als de in de geschiedenis verzinkende wortelscheut van de geschiedenis boven de geschiedenis. Volgens de eerste is hij de hoogste verschijning (424) van menselijk leven, volgens het tweede het volmaakte symbool van goddelijke aanwezigheid. Al te moeilijk zal het kennelijk toch wel niet zijn om deze twee concepties dialectisch op elkaar te betrekken en met elkaar te verzoenen. Ze hebben in ieder geval deze opvatting met elkaar gemeen dat het in het nieuwtestamentische getuigenis van de godheid van Christus strikt genomen om een manier van spreken gaat die oneigenlijk is bedoeld en moet worden verstaan.

Reeds de kerk van de tweede eeuw heeft uitgesproken van dit ebionitisme zowel als van dit docetisme en daarmee van tevoren ook van de daaraan beantwoordende modern-historische verklaringen verschoond te willen blijven.¹²⁹ En de nieuwtestamentische stelling van de godheid van Christus kan alleen maar worden begrepen vanuit de vooronderstelling dat die noch met de apotheose van een mens noch met de personificatie van een idee van God of van een goddelijke idee iets te maken heeft. Die onttrekt zich aan dit alternatief. Dat gebeurt evenwel op een lijn, waarop het vlak waarop de ebionitische en de docetische lijn elkaar kruisen, zelf door een ander vlak, dus in een derde dimensie loodrecht daartoe en tot die andere lijnen wordt gekruist. Volhardend op dit vlak met haar twee dimensies doordenkend zal men niet uitkomen boven de dialectiek van geschiedenis en 'geschiedenis boven geschiedenis', 'geschiedenis boven geschiedenis' en geschiedenis, boven de voorstelling van een Christus-enthousiasme, waarin van een historische gestalte een hemels wezen of van een hemels wezen een historische gestalte wordt. Men spreekt dan volhardend niet over de Christus van het Nieuwe Testament, maar over de idealiserende en mythologiserende mens en over Jezus als over het voorwerp van het denken van deze mens. Men spreekt dan niet over Gods openbaring. De nieuwtestamentische stelling van de godheid van Christus is echter alleen zinvol als getuigenis van Gods *openbaring*. Wie die anders exegetiseert kan die alleen notoir tegen de bedoeling van haar auteurs en in gevecht tegen hen exegetiseren. Ebionitisme en docetisme zijn misverstanden van een dialectiek, die zich in het denken en spreken

¹²⁸Barth neemt het begrip docetisme hier wel erg ruim. Gewoonlijk verstaat men onder docetische christologie de ontkenning van het bestaan van Jezus Christus in een reëel menselijk lichaam.

¹²⁹Historisch kan bij deze stelling uiteraard een vraagteken worden geplaatst. De grenzen tussen 'de kerk' en de 'ketterijen' waren toen niet zo duidelijk als Barth hier suggereert, vgl. E.P. Meijering, *Geschiedenis van het vroege christendom. Van de jood Jezus van Nazareth tot de Romeinse keizer Constantijn*, Amsterdam 2004, pp 205vv.

van de nieuwtestamentische auteurs afspelt en moet afspelen, zo zeker als het juist mensen – met het oog op het feit dat het God heeft behaagd om mensheid aan te nemen – zijn, die hier denken en spreken, zo zeker als dus dit eerste vlak met zijn twee dimensies het terrein is waarop zij denken en spreken. (We zullen op deze in het Nieuwe Testament zelf aanwezige dialectiek in verband met de leer van de vleeswording van het Woord terugkomen.¹³⁰) Maar hun denken en spreken ook op dit vlak heeft een andere bedoeling dan die, vanuit het ebionitische en docetische denken gezien, lijkt te hebben. Deze andere bedoeling is daarmee gegeven dat het denken en spreken van de nieuwtestamentische getuigen, op het eerste vlak zich afspelend als alle menselijke denken, betrokken is op dat loodrecht binnenvallende tweede vlak, dat identiek is met Gods openbaring. Het is dus wel waar dat men ook in het denken en spreken van de nieuwtestamentische getuigen zoiets als en daar plaatsvindende tegengestelde beweging kan zien en onderscheiden. Het is wel waar dat we vooral bij de synoptici over het geheel genomen een christologisch denken aantreffen dat in Jezus *God* – en vooral in het vierde evangelie een over het geheel genomen ander christologisch denken, dat God in *Jezus* vindt. Maar het eerstgenoemde betekent niet dat de synoptici in een gewoon mens, in de historische gestalte van een 'groot man', in een indrukwekkende persoonlijkheid, in een heros, ineens juist *God* hebben gevonden. En het laatstgenoemde betekent niet dat Johannes een idee, een algemene waarheid van intellectuele, zedelijke of religieuze aard, nu ineens juist in *Jezus* gepersonificeerd zou hebben gevonden. Het fatale uitgangspunt van het ebionitische denken: de persoonlijkheid – en het fatale uitgangspunt van het docetische denken: de idee zal men in de nieuwtestamentische documenten tevergeefs zoeken, maar altijd alleen maar op de een of andere manier achter de documenten en daarmee in strijd kunnen construeren. Uitgangspunt van het in Jezus *God* vindende synoptische denken is echter het voor bepaalde mensen klaarblijkelijke feit van de goddelijke gezant als zodanig, het ondubbelzinnige feit van de man, die daar onderwijzend (425) en genezend, stervend en opstaand, als een werkelijkheid, die als goddelijk niet pas hoefde te worden ontdekt en geduid en geponeerd, in hun midden was, maar die de belijdenis: 'U bent de Christus, de Zoon van de levende God!' (Matth. 16:19) rechtstreeks, niet als een synthetische, maar analytische stelling hun in de mond legde. En het uitgangspunt van het God in *Jezus* vindende johanneïsche denken was het aan bepaalde mensen klaarblijkelijke feit van de goddelijke zending, boodschap en openbaring, die ze bij Jezus vonden, het gebeuren van 'genade en waarheid', 'opstanding en leven', het feitelijk plaatsvindende gespijzigd worden met het 'brood des levens' (Joh. 6:35), hun feitelijke gedrenkt worden met 'het levende water' (Joh. 4:10). 'Wij aanschouwden – zijn heerlijkheid'. Daaruit volgde weer, maar alleen in omgekeerde richting niet als een synthetische, maar als een analytische stelling de belijdenis van Petrus, die hier moest luiden: '*Heer, tot wie zullen wij gaan? U heeft woorden van eeuwige leven, en wij geloven en weten dat U de Heilige van God bent*' (Joh. 6:68). Telkens vanuit deze werkelijke uitgangspunten van het nieuwtestamentische denken en al met deze werkelijke uitgangspunten is vervolgens ook beide keren het gemeenschappelijke doel: de stelling van de godheid van Christus begrijpelijk. Het was nu juist niet zo dat hier een historische gestalte eerst in een hemels wezen of eerst een hemels wezen in een historische gestalte en in beide gevallen een weten eerst in een geloven 'veranderd' had moeten worden. Niet hoe hun *weten*, maar hoe hun *ongeloof* in geloof werd veranderd, verhalen de nieuwtestamentische getuigen, en binnen het geloof vindt dan die tegengestelde beweging van hun denken plaats. Die heeft met de dialectiek van ebionitisme en docetisme werkelijk niets te maken. Wat betekent dan de eerste stap op een weg op het einde waarvan een mens aan *God* wordt gelijkgesteld, en wat de eerste stap op de andere weg, op het einde waarvan God een *mens* is? Kan dit het einde van een weg zijn, waarvan het niet al het begin was? Kan de beslissende bewering in de dienovereenkomstige stellingen of in de dienovereenkomstige beide keren gelijk-luidende zin worden verstaan als een in opstijgende of neerdalende overweging of duiding verkregen denkresultaat? Kan deze bewering iets anders zijn dan een rechtlijnig uit de vooronderstelling

¹³⁰Zie KD I, 2, pp 17vv.

verkregen verklaring van juist deze vooronderstelling, een '*streven naar het uitgangspunt*',¹³¹ zoals de logicus hier ongetwijfeld zou moeten zeggen? De stand van zaken in de nieuwtestamentische teksten is in ieder geval deze: in Jezus wordt juist *God* gevonden, omdat Jezus zelf anders dan als God feitelijk helemaal niet gevonden kan worden. En God wordt juist in *Jezus* gevonden, omdat hij ergens anders dan in Jezus feitelijk niet gevonden wordt, in hem echter feitelijk gevonden wordt. Dit feitelijke aan het begin van de beide wegen van het nieuwtestamentische denken is de openbaring, het in een derde dimensie liggende relatiepunt, dat dit denken van dat van de ebionieten en doceten en hun moderne volgelingen onderscheidt. – Men mag tegen de achtergrond van deze in de nieuwtestamentische teksten toch gewoon te constateren stand van zaken zeker ook volgende overweging doen gelden: De ebionitische en docetische christologie veronderstellen dat er op het einde van een opwaarts of neerwaarts gaand nadenken – het nadenken over de mens Jezus als zodanig en het nadenken over de godheid in bijzondere relatie tot de mens Jezus – een kleine of grote hyperbool is. Door middel daarvan komt vervolgens de stelling van de godheid van Christus plotseling naar voren resp. moet die begrijpelijk worden gemaakt. Daarmee achten ze het denken van de Bijbelse getuigen tot een prestatie in staat, die die getuigen zelf toch juist alleen als die godslastering zouden hebben kunnen beoordelen, waarvan volgens hun verslag Jezus werd beschuldigd, maar juist valselijk werd beschuldigd. Als Jezus zichzelf resp. als de oudste kerk hem in die zin Gods Zoon zou hebben genoemd als deze twee concepties veronderstellen, dan zouden hij en zijn kerk terecht uit de gemeente van het Oude Testament zijn uitgestoten. Wat zou dat idealiseren van een mens of dat mythologiseren van een idee immers anders zijn dan karakteristiek voor dat wat het Oude Testament onder het oprichten en aanbidden van een afgod, een van die onwaardige en (426) nietige concurrenten van van Jahweh verstond. Hoe weinig zou diegene het woord 'God' in de zin van het Oude Testament hebben verstaan, die zou kunnen denken of toch de indruk zou kunnen wekken hyperbolisch te denken, dat een mens werkelijk tot God kan worden of dat de werkelijke God in een mens zijn afbeelding zou kunnen hebben! Als wij de eerste generatie van de getuigen van Jezus ook maar enigszins als echte Israëlieten resp. als Palestijnse joden mogen betitelen, als wij hen ertoe in staat mogen achten, dat zij het verschil tussen God en mens niet als een kwantitatief en dus te overbruggen, maar als een kwalitatief verschil hebben opgevat,¹³² dan zal men het a priori onmogelijk mogen noemen, dat zij zo zouden hebben gedacht als ze hadden moeten denken, als ze de stelling van de godheid van Christus in de zin van deze twee concepties zouden hebben opgevat. Als zij als Palestijnse joden überhaupt tot het poneren van deze stelling in staat waren, als zij de moed hadden om de tegen Jezus ingebrachte beschuldiging van godslastering niet alleen als een gruwelijk misverstand te verwerpen, maar als het einde van het Oude Testament uit te roepen, als het gebeuren waarin Israël, doordat het niet meer en niet minder dan Jahweh verwierp, zijn eigen eerstgeboorterecht definitief prijs gaf – dan kon die stelling in hun mond niet het resultaat van een opwaarts en neerwaarts gaande speculatie, die kon dan in haar dubbele beweging alleen het poneren van een, als het ware, axiomatische vooronderstelling zijn, de verklaring van een aan hun denken ten grondslag liggend vanzelfsprekend begin van hun denken. Men kan dan de verklaring van hun stelling: Jezus is Heer! alleen in die richting zoeken, dat hij het nu eenmaal voor hen *was*, en wel op die feitelijke en dus vanzelfsprekende en indiscu-

¹³¹Latijn: *petitio principii*, men wil dat bewijzen waarvan men al uitgaat. Barth betoogt dat dit uitgangspunt niet een idee van de eerste volgelingen van Jezus is, maar berust op Gods openbaring aan hen. Daarom is de *petitio principii* volgens hem hier noodzakelijk. – Iedereen mag zich trouwens afvragen in hoeverre hij, als hij iets uit de Bijbel wil 'bewijzen', aan *petitio principii* doet.

¹³²Hier argumenteert Barth dus opnieuw historisch: Palestijnse joden ten tijde van Jezus kenden de titel 'God' niet aan een mens toe.

tabele manier als Jahweh van oudsher Israëls God was. De hele radeloosheid van een geschiedkunde, die enerzijds voor zichzelf niet kan ontkennen dat 'die stelling al in de oudste literaire getuigenissen, de brieven van Paulus, wezenlijk klaar voor ons ligt', anderzijds met die vooronderstelling nu eenmaal geen rekening wil houden, komt te voorschijn in de zinnen van Johannes Weiss: 'Het samenkomen van de tot nu toe niet samenhangende elementen van voorstelling in een dergelijk middelpunt veronderstelt een aantrekkingskracht, die we ons niet sterk genoeg kunnen voorstellen. Hoe geweldig moet de indirecte of directe uitwerking van de persoonlijkheid van Jezus op de zielen van zijn aanhangers zijn geweest dat ze bereid waren iets dergelijks omtrent hem te geloven en voor dit geloof te sterven!' (RGG (1), art.Christologie I). Wat betekent dan 'aantrekkingskracht', wat betekent 'indirecte of directe uitwerking' in dit geval met het oog op *dit* effect? Men mag vragen: of de oude kerk niet, afgezien van al het andere, misschien toch meer gevoel voor historische werkelijkheid en mogelijkheid had, als ze het aan de kettters overliet om op de roestige rails van de apotheose- en hypostasen-christologie heen en weer te rijden, en het voor meer voor de hand liggend hield om de zin van de nieuwtestamentische stelling van de godheid van Christus in de daaraan beantwoordende feitelijke vooronderstelling te zoeken, zoals immers het Nieuwe Testament die zelf aanwijst?¹³³

Daarom – zo menen wij deze nieuwtestamentische stelling in overeenstemming met de oude kerk te moeten verstaan – daarom is Jezus de Heer, omdat hij het van de God die hij zijn Vader noemt heeft gekregen om de Heer te zijn, omdat hij met deze Vader van hem, als de Zoon van deze Vader, 'als het enige Kind van de eeuwige Vader' de Heer is – een 'is' dat weliswaar, als men niet in staat is het met degenen, die dit het eerst hebben uitgesproken te beamen, ook kan worden ontkend, maar dat niet kan worden afgeleid, niet gemotiveerd, niet bediscussieerd, maar alleen als begin van alle denken over hem in een analytische zin beaamd kan worden. In tegenstelling tot de bewering van de vergoddelijking van een mens of van de vermenselijking van een goddelijke idee moet de zin van de godheid van Christus zo worden (427) verstaan: Christus openbaart zijn Vader. Maar deze zijn Vader is God. Wie hem dus openbaart, die openbaart God. Wie kan echter God openbaren behalve God zelf? Juist niet een verhoogde mens en juist niet een neergedaalde idee kunnen dat doen. Beide zijn immers schepselen. Zeker is de de Vader openbarende Christus *ook* schepsel en is zijn werk een creatuurlijk werk. Als hij echter *alleen* schepsel zou zijn, dan zou hij ook God niet kunnen openbaren, zo zeker als het schepsel niet in de plaats van God zelf kan treden en in zijn plaats kan werken. Als hij God openbaart, dan moet hij zelf, hoe het ook met zijn schepsel zijn gesteld moge zijn, God zijn. En hij moet dan – hier geldt het óf-óf – helemaal ware God zijn zonder korting en beperking, zonder meer of minder. Hij is niet bijna, en hij is niet 'op de een of andere manier' God. Met iedere beperking van dien aard zou men zijn God zijn niet alleen afzwakken, maar loochenen. Wie hem

¹³³Over de beantwoording van deze vraag valt vanuit *historisch* oogpunt heen en weer te praten.

belijdt als de openbaring van zijn Vader, die belijdt hem als iemand, die met zijn Vader in de godheid van hetzelfde wezen is.

Maar wat betekent dit voor ons – want daarvan moeten we ook hier uitgaan – om Jezus als de openbaring van zijn Vader en dus als zijn ware Zoon te belijden? Laten we nu kijken naar en er de nadruk op leggen dat Jezus als degene die de Vader, zijn wil en werken openbaart, ons niet alleen onze Heer verkondigt, maar, doordat hij dat doet, zelf onze Heer is, dat hij dus als Zoon van de Vader ook zichzelf openbaart – dan betekent dat, voor zover het een handelen van God is, wat daarin gebeurt, kennelijk iets *anders* dan dat handelen van God de *Schepper*; dat we als het wezen van de inhoud van de openbaring van de Vader verstaan. Het betekent namelijk boven de werkelijkheid van Gods heerschappij over ons bestaan uit: Gods heerschappij hierin, dat hij zich tot ons wendt, ja, tot ons komt, ja, met ons spreekt, door ons gehoord wil worden en onze verantwoordelijkheid op gang wil brengen. Het betekent de werkelijkheid van een door God geïnitieerd *contact* tussen hem en ons. God wil en werkt niet alleen, maar – dat gebeurt toch in zijn openbaring in Jezus – hij *ontsluit* ons zijn wil en zijn werken. Hij gaat niet met ons om als met stof en leem, hoewel wij dat als zijn schepselen zijn. Hij laat ons niet gewoon aan zijn macht als Schepper onderworpen, daardoor geregeerd en bewogen zijn om zijn bedoeling met ons uit te voeren. Hij zoekt ons als zodanige mensen die zich kunnen laten vinden. Hij spreekt met ons als met zodanige mensen, die kunnen horen, verstaan, gehoorzamen. Hij handelt als de Schepper met ons, maar als een persoon met personen, niet al macht over dingen. 'Jullie *Broeder* is het eeuwige Goed.'¹³⁴ En juist dit is immers op geen enkele manier vanzelfsprekend, maar dit is wonderbaarlijk, en wel niet alleen en niet in de eerste plaats als almachtswonder, als het mysterie, waarin de stelling '*het eindige kan het oneindige niet in zijn greep krijgen*' wordt opgeheven. Dat gebeurt zeker (428) ook. Maar niet de opheffing van deze stelling is het mysterie van de openbaring van God de Zoon, maar de opheffing van de andere veel meer beslissende stelling: '*de zondige mens kan het goddelijke Woord niet in zijn greep krijgen*'. Dat God een contact met ons kan initiëren dat is zeker ook, maar uiteindelijk toch niet beslissend hierdoor twijfelachtig gemaakt, dat hij oneindig is, maar wij eindig zijn, hij de Heer over leven en dood, maar wij levend als degenen die door de dood zijn begrensd, hij als de Schepper, wij als degenen die uit het niets tot zijn en aanzijn zijn geroepen.¹³⁵ Deze mogelijkheid van God is echter wel hierdoor beslissend twijfelachtig geworden dat wij Gods *vijanden* zijn.

¹³⁴Duits: 'Eur Bruder ist das ewge Gut', een regel uit een bekend gezang.

¹³⁵De schepping uit het niets is bij Barth geen kosmologische, maar een antropologische these. Hij bespreekt de leer van de schepping uit niets (*creatio ex nihilo*) in KD III, 2, pp 182v in het kader van zijn uiteenzettingen over de mens als schepsel.

Vanwaar weten wij dit? Zeker niet vanuit onszelf. Zeker niet daardoor en daarin dat wij weet hebben van de problematiek van ons zijn en bestaan als mensen, dus bijvoorbeeld van de tegenstelling tussen de geestelijke en de natuurlijke kant van onze existentie of de tegenstelling tussen onze theoretische idealen en wat we er praktisch van terechtbrengen of in het algemeen van de antinomieën, waarin ons denken en ons bestaan verloopt. Dat wij Gods vijanden zijn, dat volgt nooit ofte nimmer uit deze op zichzelf niet te betwisten feitelijkheden en zou, als het een uitdrukking van deze bekende feitelijkheden zou willen zijn, alleen als misantropische overdrijving gekenmerkt kunnen worden. Het inzicht 'ik heb gezondigd en ben niet waard uw zoon te heten' (Lucas 15:18v) is geen inzicht van een abstracte antropologie. Alleen de zoon die al weer aan het vaderhuis denkt weet dat hij een verloren zoon is. Dat wij Gods vijanden zijn weten we pas en alleen hierdoor dat God dat contact met ons inderdaad heeft geïnitieerd.¹³⁶ Maar juist vanuit de vooronderstelling van de feitelijkheid van dit gebeuren kunnen we dit gebeuren zelf alleen maar als wonderbaarlijk verstaan. Het woord van God, van de openbaring waarvan in de Schrift wordt getuigd, zegt tegen de mens dat hij een rebel is, die de gemeenschap tussen hem als schepsel en God als Schepper moedwillig heeft verlaten en zich op een plek heeft geplaatst, waarop deze gemeenschap onmogelijk is. Het zegt tegen hem dat hij zijn eigen heer wilde zijn en zich daarmee naar het gebied van de toorn van God, naar de toestand van de verwerping door God en daarmee van de afgeslotenheid tegenover God heeft begeven en daarin terecht is gekomen. Het zegt hem dat zijn existentie, in strijd met haar bestemming als schepsel, verzet tegen God is, een verzet dat het luisteren naar God uitsluit. Het zegt hem dus op een vreemde manier, dat hij dit, het Woord, dat hem dit zegt, helemaal niet *kan* horen, en wel hierom niet kan horen, omdat hij het niet *wil* horen, omdat de daad van zijn leven ongehoorzaamheid en daarmee feitelijk, met betrekking tot het gebruik dat hij zelf van zijn leven maakt, niet-luisteren is ten opzichte van datgene wat God hem zegt. Ja, nog meer: deze inhoud van het tot de mens gesproken woord van God maakt het ook helemaal *onbegrijpelijk*, dat de mens het woord van God ook maar te horen krijgt, dat God (429) zich überhaupt tot hem wendt en hem aanspreekt. Zijn

¹³⁶Barth was er een verklaard tegenstander van om de mens eerst in het nauw te drijven door hem als zondaar te ontmaskeren en hem vervolgens de verlossing door Christus aan te bieden. Alleen vanuit de openbaring in Christus, in het bijzonder zijn kruis en opstanding kan men zich als zondaar zien. Dit zal hij in de aan de leer van de verzoening gewijde delen IV, 1- IV,3 breed uitwerken. Barth weigert tussen een optimistisch en een pessimistisch mensbeeld te kiezen, zie bijv. zijn boekje *Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus*, München 1949, pp 33vv. Dergelijke mensbeelden wisselen in de loop der tijden.

afgeslotenheid tegenover datgene wat God hem kan zeggen, is immers alleen maar een uitdrukking van de op hem liggende toorn van God. Moet deze toorn van God, als deze serieus is – en het woord van God zal ons niets anders zeggen dan dat die waarlijk serieus is – niet vooral en beslissend hierin bestaan dat God zijn aangezicht van ons heeft afgewend en dus *niet* met ons spreekt, dat er een woord van God voor de gevallen mens ook objectief *helemaal niet is*? Als we het nu desondanks horen en als dat dit dubbele betekent: dat wij het feitelijk *kunnen* horen en dat we het feitelijk te horen *krijgen* – en alleen vanuit deze vooronderstelling zullen we immers onszelf en onze situatie tegenover God zus en niet anders beoordelen –, dan kunnen we dit 'desondanks horen' van ons toch wel niet als een desondanks ('op de een of andere manier') in ons resterende of als een door ons desondanks te verkrijgen mogelijkheid verstaan.¹³⁷ Dat zouden we kennelijk alleen maar kunnen in grove verstrooidheid en vergeetachtigheid tegenover datgene wat ons door het Woord van God over onszelf en onze situatie tegenover God is gezegd. Juist deze duiding van ons 'desondanks horen' zou heel eenvoudig betekenen dat wij nog helemaal niet of weer niet hebben gehoord. Als we hebben gehoord en weer hebben gehoord – heeft ons 'verstaan van onszelf' werkelijk betrekking op ons horen en niet op ons van dit horen geabstraheerde 'zelf' – dan kunnen we deze mogelijkheid van ons horen alleen verstaan als een ons subjectief en objectief gewoonweg wonderbaarlijk geschonken mogelijkheid, als het desondanks van de genade, dat aan onze kant geen analogie geen voorwaarde vooraf heeft.

'De wil van ons vlees is vijandschap tegenover God, want die gehoorzaamt niet aan de wet van God, kan dit immers ook niet' (Rom. 8:7). *'Vijanden zijnde zijn we verzoend met God'* (Rom. 5:10). *'In hem was het leven, en het leven was het licht van de mensen, en het licht schijnt in de duisternis, en de duisternis heeft het niet in haar macht gekregen'* (Joh. 1:5). *'Hij kwam tot het zijne, en de zijnen hebben hem niet aangenomen'* (Joh. 1:11). *'Wat wij weten spreken wij en wat we hebben gezien, daarvan getuigen wij, en jullie nemen ons getuigenis niet aan'* (Joh. 3:11). *'Wat hij heeft gezien en gehoord, daarvan getuigt hij en niemand neemt zijn getuigenis aan'* (Joh. 3:32).

Zo staat het met het 'verstaan van zichzelf' juist van de werkelijk luisterende met betrekking tot de mogelijkheid van zijn luisteren. Hij verstaat zichzelf als iemand, die zichzelf telkens weer van deze mogelijkheid *berooft*. Hij kan alleen *God* als diegene verstaan, die hem deze mogelijkheid geeft, en vanuit wie die een mogelijkheid is.

We zullen over de subjectieve kant van deze mogelijkheid, dus over de mogelijkheid dat wij kunnen *horen* wat God tot ons zegt, in de volgende paragraaf, in de leer omtrent God de *Heilige Geest* moeten spreken. Dat

¹³⁷Dit is inderdaad de traditionele leer: de mens heeft nog een rest van godskennis, waardoor hij schuldig tegenover God staat: hij weet dat hij anders zou moeten zijn en handelen dan hij feitelijk is en handelt. Helemaal op deze lijn zit bijv. Emil Brunner, *Dogmatik I*, p 27. Hiertege verzet Barth zich in zijn hele betoog over de openbaring van de drie-eenige God.

God ons tevoren überhaupt iets kan zeggen, dat is met het oog op zijn toorn over de mens het eerste dat onbegrijpelijk is. Het is in Gods openbaring het werk van de Zoon of van het Woord van God. Het werk van de Zoon of van het Woord van God is de aanwezigheid en manifestatie van God, die wij met het oog op het feit dat die in de menselijke duisternis en (430) ondanks deze duisternis wonderbaarlijk gebeurt, alleen *openbaring* kunnen noemen. Het woord *verzoening* is een ander woord voor dezelfde zaak. Voor zover Gods openbaring als zodanig verricht wat alleen God kan verrichten, namelijk het herstel van de door ons kapot gemaakte, ja, vernietigde gemeenschap van de mens met God, voor zover God in het feit van zijn openbaring zijn vijanden als zijn vrienden behandelt, ja, voor zover in het feit van de openbaring Gods vijanden al zijn vrienden zijn, is de openbaring zelf de verzoening. Zoals andersom verzoening, het herstel van die gemeenschap, de in de toorn over de toorn triomferende barmhertigheid van God alleen de gestalte van het mysterie kan hebben, dat wij juist openbaring noemen.

Paulus noemt Christus '*degene door wie wij nu*' (dat wil bij Paulus zeggen: in de door de openbaring gekenmerkte tegenwoordige tijd van '*het rijk der genade*') '*de verzoening hebben ontvangen*' (Rom. 5:11). Aan het welbehagen van God om in hem zijn *volheid* te laten wonen beantwoordt zijn wil om '*door hem alles tot hem te verzoenen*' (Col. 1:20). In hem was God '*de wereld verzoenend*' zegt daarmee in overeenstemming ook II Kor. 5:19. En daarom is de apostolische dienst de '*dienst van de verzoening*' (II Kor. 5:18), tot uitvoer gebracht in de eis '*Laat u met God verzoenen*' (II Kor. 5:20). Het begrip verzoening valt dus wel met het begrip openbaring, maar niet met het begrip verlossing samen. 'Verlossing' ('*loskoping*, *redding*') betekent in het Nieuw Testament toch wel het vanuit de openbaring of verzoening gezien nog *te verwachten*, toekomstige, voleindende handelen van God: '*maar nu heeft hij (u) verzoend in het lichaam van zijn vlees*' (Col. 1:22). '*Verzoend zijnde zullen wij gered worden*' (Rom. 5:10). Vgl. voor het eschatologische gebruik van '*loskoping*' Luc. 21:18, Rom. 8:23, Ef. 4:30, Hebr. 11:25, van '*redding*' I Thess. 5:8v, Rom. 13:11, Fil. 1:19; 2:12, Hebr. 1:14; 9:28. In tegenstelling daartoe is de 'verzoening' het het vooruitzicht op deze toekomst funderende handelen van God in Christus als de '*middelaar*' tussen God en de mensen (I Tim. 2:5) of van het 'nieuwe verbond' (Hebr. 9:15; 12:24), de drager en bringer van de '*vrede*' zoals die in het bijzonder bij Paulus als de fundamentele zin van de genadige aandacht van God voor de mens wordt verstaan (vgl. het samen noemen van '*genade*' en '*vrede*' in de formules van de groet) en Ef. 2:14-15 als een goddelijk handelen wordt geëxpliceerd.

Het onbegrijpelijke van de openbaring als zodanig, de openbaring als de verzoening, die alleen vanuit God werkelijkheid kan zijn, dit onbegrijpelijke is het feit van de Zoon van God, die in ons midden, dus midden in onze vijandschap tegen God, de Heer is. Omdat de liefde van God, die zich in dit feit openbaart, niet identiek kan zijn met de liefde van God tot de wereld, die hij wilde scheppen en heeft geschapen – tussen deze wereld en onze wereld liggen immers de zonde en de dood – omdat de in dit feit geopenbaarde liefde van God veeleer juist zijn liefde tot de verloren wereld van de ten opzichte van hem schuldig geworden mens is (Joh. 3:16), tot de wereld, waarvan de continuïteit tot die oorspronkelijke wereld voor ons volkomen verborgen is – daarom kunnen wij het Heer zijn van God hier met het Heer zijn van God daar

niet verwarren, niet direct vereenzelvigen, daarom moeten wij daar (met het oog op de schepping) van een eerste, hier (met het oog op de verzoening) (431) van een tweede zijnswijze van God spreken. Zo zeker als we moeten zeggen: de verzoening resp. de openbaring is niet de schepping of een voortzetting van de schepping, maar boven de schepping uit een onbegrijpelijk nieuw werk van God, zo zeker moeten wij zeggen: de Zoon is niet de Vader, maar de ene God is hier – in dit werk – niet zonder de Vader, maar nu eenmaal de Zoon of het Woord van de Vader.

Het is onmogelijk in te zien hoe het verschil tussen de zijnswijzen van de Zoon van God en dat van de Vader – hetzelfde verschil zal dan ook van de zijnswijze van de Heilige Geest geoneerd moeten worden – gelochend kan worden zonder de ernst van de toorn van God over de zonde en de tegenstelling tussen de oorspronkelijke en de gevallen mens, de wereld van de schepping en onze wereld van de zonde en de dood speculatief anders te duiden en af te zwakken tot enkel een spanning binnen een ons bekend en te overzien geheel. Vanuit deze vooronderstelling zal men natuurlijk de onbegrijpelijkheid van de openbaring als de goddelijke verzoening moeten betwisten, men zal die dan als een tweede of derde handeling binnen dezelfde voor ons als één geheel doorzichtige rij moeten zien volgen op de schepping en zal met gemak God de Verzoener met God de Schepper kunnen vereenzelvigen. Zo heeft Schleiermacher de zonde kwantitatief als slechts een manco, consequent de verzoening ('verlossing') als de bekroning van de schepping en opnieuw consequent de triniteit modalistisch, d.w.z. de verscheidenheid van de drie zijnswijzen als in de diepten van God opgeheven verstaan. Een dienovereenkomstige leer van de triniteit zou ook achter de met betrekking tot de synthese van oorsprong en val nog veel ongeremdere gnosis van E. Hirsch (Schöpfung und Sünde, 1932) moeten staan. Men kan ook andersom zeggen: Tot zulke rampen moet het in de leer van schepping en verzoening komen, waar door geen ordentelijke leer van de triniteit de nodige remmen zijn ingeschakeld.

Andersom moet worden gezegd: Omdat het in de openbaring van God om zijn Heer zijn midden in onze vijandschap tegen hem, dus om het wonder van de verzoening gaat, daarom kan dit werk niet het werk van een supermens of halfgod zijn. Het ongehoorde van de liefde van God tot de wereld van de gevallen mens, de kracht van de verzoening zou men onderschatten, als men de ware godheid van de Verzoener in twijfel zou willen trekken. Een supermenselijk of half goddelijk gebeuren, een strikt genomen juist toch niet wonderbaarlijk, maar uiteindelijk vanzelfsprekend, zich binnen de kosmos afspelend en dus creatuurlijk gebeuren beantwoordt niet aan de ernst van de problematiek, waarop dit zou moeten antwoorden, beantwoordt niet aan het karakter van de almachtige genade van God, dat dit gebeuren inderdaad heeft, dat de Heilige Schrift als het gebeuren van de verzoening of openbaring beschrijft. *Het karakter van de almachtige genade*, dat dit gebeuren heeft, en in het licht waarvan de problematiek, waarop die antwoordt, een problematiek van een oneindige ernst wordt, *vereist de erkenning dat het subject ervan identiek is met God in de volle zin van het woord.*

Juist van hieruit: met het oog op de verzoening, waarvan het subject niemand en niets minder dan God zelf kan zijn, als men de kracht en de ernst van de daardoor beantwoorde problematiek heeft ingezien, als die niet als een slechts (432) ogenschijnlijke verzoening moet

worden opgevat, is de kennis van de ware godheid van Christus van oudsher geponeerd en verkondigd. De zogenaamde *Clemens-homilie* (1, 1) begint met de stelling dat men over Christus moet denken 'als over God' en interpreteert dit onmiddellijk met de woorden: 'als over de Rechter van levenden en doden'; 'dat men niet gering moet denken over onze redding'; dat men, als men gering over Christus denkt, men onmiddellijk toont dat men ook slechts een kleine hoop heeft. Bij elkaar horen en aan elkaar beantwoorden noodzakelijkerwijs het weten 'van waar wij zijn geroepen en door wie tot welke plaats.' Evenzo eist Gregorius van Nyssa¹³⁸: Wie de weldoener is, dat kan en moet men uit zijn weldaden, van welke aard de handelende is, dat moet men uit het gebeuren van zijn handelen concluderen: 'Want uit de goede dingen die ons overkomen, daaruit leren wij de weldoener kennen, want als we kijken naar de dingen die gebeuren, dan trekken we daaruit de conclusie omtrent de natuur van degene die die bewerkt'. Wie aan de Zoon en de Geest creatuurlijke natuur toeschrijft en zich dus aan een schepsel onderwerpt, die vestigt zijn hoop niet op God en vergist zich in de mening dat hij als christen naar een betere toestand is verplaatst (*Or. Cat.* 14 en 39). Juist in dit verband heeft echter ook Luther telkens weer benadrukt: 'De zonde van de wereld, de dood, de vervloeking en de toorn van God overwinnen' dat zijn niet de werken 'van een menselijke macht of van die van engelen, maar uitsluitend werken van de goddelijke majesteit. Als wij daarom leren dat de mensen door Christus worden gerechtvaardigd, dat Christus de overwinnaar is van de zonde, de dood en de eeuwige vervloeking, dan getuigen we tegelijkertijd dat hij van nature God is' (Zu Gal. 1,3, 1535, W.A. 40 (1), p 81, r 18; zu Gal. 1,4, *ib.* p 96, r 15, zu Gal. 3, 13, *ib.* p 441, r 16, 25, 31) ... want de zonde is zo groot, en de reiniging ervan kost zo veel dat een zo hoge persoon als die Christus hier wordt geprezen dit zelf moet doen en door zichzelf reinigen; want wat zou in zo'n grote zaak ons arme en nietige handelen kunnen bewerken, we zijn immers schepselen en bovendien zondige, onbekwame en verdorven schepselen? Dat zou toch zijn als wanneer iemand van plan was met een uitgebluste brand hemel en aarde te verbranden. Er moet hier een zo grote betaling voor de zonde zijn als God zelf is, die door de zonde is beleedigd (*Pred. über Hebr.* 1, 1v, 1522, W.A. 10 (I) (1), p 81, p 161, r 21). God nu maakt niemand tot koning die niet God is, want hij wil de toom zelf in handen houden, wil alleen Heer zijn over hemel en aarde, dood, hel, duivel en over alle schepselen. Aangezien hij nu hem tot Heer maakt over alles wat is geschapen, dan moet die in ieder geval God zijn (*Pred. über Joh.* 3, 1v, 1526, W.A. 10,I, (2), p 296, r 37). Want als de persoon niet God zou zijn die zich voor ons opofferde, dan zou het voor God in het geheel niet behulpzaam zijn en betekenis hebben dat hij uit een maagd is geboren en als het ware duizend doden zou sterven. Maar dit brengt de zegen en de overwinning op alle zonde en de dood dat het zaad van Abraham ook waarachtig God is, die zich voor ons overgeeft (*Pred. über Phil.* 2, 5v, 1525, W.A. 17 (II), p 236, r 25). Wij mensen zijn allemaal zondaren en verloren. Als we nu rechtvaardig en zalig moeten worden, dan moet dit door Christus gebeuren. Omdat wij echter alleen door Christus rechtvaardig en zalig worden, dan moet hij meer dan alleen maar een gewoon mens zijn. Want een menselijke hand en macht kan niemand rechtvaardig en zalig maken. God moet het zelf doen (*Pred. Von der Passion, wie Chr. begraben sey, und vom* 53. *Cap. Jes. E. A.* 3, 276). Niets anders zegt het antwoord op vraag 17 van de *Heidelbergse Catechismus*: Hierom moet de middelbaar waarachtig God zijn 'dat hij krachtens zijn godheid de last van de toorn van God in zijn mensheid moge dragen en voor ons de gerechtigheid en het leven verwerven en teruggeven'.

Dus als de tot ons gekomen Zoon of als het tot ons gesproken Woord van God is Jezus de Heer. Wij zeggen hiermee iets dat uitgaat boven de stelling dat God de Schepper of 'onze Vader in de hemel' is. Jezus openbaart

¹³⁸Gregorius van Nyssa (geb. tussen 331 en 340, gest. rond 395) behoorde met Gregorius van Nazianze en Basilius tot de drie Cappadociërs, wier theologie achter het *Nicaeno-Constantinopolitanum* stond.

de God die onze Schepper en 'onze Vader in de hemel' is. Maar doordat hij dit doet, doordat het ongehoorde gebeurt: dat in hem God zich openbaart, openbaart hij zichzelf aan ons, zo (433) zeker als het feit van de openbaring iets nieuws betekent ten opzichte van de inhoud ervan, zo zeker als de verzoening niet als voleinding van de schepping moet worden verstaan, maar alleen als een wonder in en voor de gevallen wereld. Wij hoorden in de vorige paragraaf dat deze openbaring van de Schepper en onze Vader in het verband van het nieuwtestamentische getuigenis niet kan worden geabstraheerd van de persoon van degene die openbaart. Vanuit deze eenheid van de inhoud van de openbaring en de persoon van degene die openbaart hebben we daar de oorspronkelijke en eigenlijke betekenis van het vaderschap van God leren verstaan: Hij is Vader, omdat hij de Vader is van deze zijn eniggeboren Zoon. Uit dezelfde eenheid volgt onmiddellijk ook dat Jezus Christus de Zoon van God is: er is geen abstracte persoon die openbaart, maar de persoon van degene die openbaart is de aan de Schepper die hij openbaart ondergeschikte, maar ook onlosmakelijk naast hem geplaatste, met hem zijnde persoon Jezus Christus, in wie die openbaring werkelijkheid is. Anders uitgedrukt: er is geen Jezus op zichzelf, die dan misschien ook het predicaat van een drager van die openbaring van zijn Vader zou kunnen krijgen. Zoals er dus ook geen openbaring van de Vader op zichzelf is, die dan bij wijze van voorbeeld en in een onderscheiden gestalte ook in Jezus zou kunnen worden waargenomen. Maar Jezus *is* de openbaring van de Vader, en de openbaring van de Vader *is* Jezus. En juist krachtens dit 'is' is hij de Zoon of het Woord van de Vader.

Onze kritiek op de ebionitische en docetische christologie heeft ons getoond dat in het nieuwtestamentische getuigenis de persoon en de zaak werkelijk deze eenheid vormen, dat het denken van de apostelen over Jezus Christus, of het nu bij de persoon of bij de zaak begint, onder alle omstandigheden niet in de vorm van een syllogisme verloopt, maar met de kennis van de godheid van Christus *ophoudt*, omdat het daarmee al *is begonnen*. Men kan de eenheid van de inhoud van de openbaring en de persoon van degene die openbaart ook vanuit deze kant gezien alleen omzeilen doordat men zich onttrekt aan het nieuwtestamentische getuigenis, doordat men geen acht slaat op het in hem opgericht verbod en gebod.

En nu kunnen we met het oog op het over schepping en verzoening betoogde nog toevoegen: Het feit dat Jezus de Zoon van God is blijkt ook hieruit, dat de schepping (de inhoud van zijn openbaring van de Vader) en de verzoening (de inhoud van zijn zelfopenbaring) helemaal van elkaar *verschillend* zijn in hun betekenis voor ons, en ook weer helemaal *bij elkaar horen* in hun oorsprong. We hebben immers al het begrip van de Schepper, doordat we daarbij het spoor van de Heilige Schrift zelf wilden volgen, niet anders kunnen begrijpen dan op de ogenschijnlijke omweg via de kennis van God als de Heer over leven en dood, als van de God van Goede Vrijdag en Pasen. En doordat wij hebben geprobeerd om het begrip van de Verzoener te begrijpen, moesten wij vooronderstellen: er is een door God geschapen, zij het ook gevallen en

verloren wereld, een door God geschapen, zij het ook feitelijk in vijandschap tegen God existierende mens. Alleen in de als (434) Verzoener door kruis en opstanding aan ons handelende konden we de Schepper, en alleen in de ondanks onze vijandschap de Heer van ons bestaan blijvende Schepper kunnen we de Verzoener kennen.

¹³⁹*'Want alleen voor degene die in het begin het leven heeft geschonken was het mogelijk en tegelijk gepast om ook het verlorene terug te roepen.'*¹³⁹ (Gregorius van Nyssa, Or. Cat. 8)

Wij moeten deze twee onderscheiden, en we moeten die kennelijk ook zo onderscheiden dat we de relatie van ondergeschiktheid, die hier plaatsvindt, inzien en erkennen. We moeten dus zeggen: de Verzoener is niet de Schepper, en als Verzoener volgt hij op de Schepper, verricht hij, om zo te zeggen, een tweede goddelijke handeling – niet een handeling die zodanig is dat we die uit de eerste zouden kunnen afleiden, waarvan wij het volgen uit de eerste zouden kunnen overzien en als noodzakelijk zouden kunnen begrijpen, maar toch een tweede handeling, een in de hele nieuwheid en onbegrijpelijkheid ervan op de eerste betrokken handeling. God verzoent ons met zichzelf, hij komt tot ons, hij spreekt met ons – dat volgt op het feit, en we moeten zelfs zeggen: dat volgt uit het feit, dat hij in de eerste plaats de Schepper is. We kunnen ook zeggen: het volgt erop en eruit dat hij 'onze Vader in de hemel' is. Als hij niet in de eerste plaats onze Schepper en Vader, die de Heer van ons bestaan is, zou zijn, tegen wie wij hebben gezondigd, wiens toorn daarom op

¹³⁹Dit is het bekende argument in de polemieken van Marcion: Als, zoals Marcion beweert, de schepper een andere en lagere god is dan de Verlosser, dan heeft die Verlosser niet het recht om op deze wereld in te grijpen, want die is van een ander, zie bijv. Irenaeus, Irenaeus, *Adv. Haer.* V 2, 1, Terullianus, *Adversus Marcionem* I 23. De platonist Celsus gebruikt hetzelfde argument tegen de God van de christenen, die zich op deze wereld als een inbreker gedraagt, zie Origenes, *Contra Celsum* 6, 53. – Interessant is dat de Ritschliaan Harnack ergens opmerkt, dat de antignostische theologen Irenaeus en Tertullianus wel betogen dat de Schepper identiek moet zijn met de Verlosser, maar nooit op het idee zijn gekomen dat het ook andersom zou kunnen zijn: de Verlosser is geen ander dan de Schepper, – zie *Lehrbuch der Dogmengeschichte I*, p 569. Niet de gnostici zijn volgens Harnack fantasten, hoe fantastisch hun theorieën over het ontstaan van de wereld ook mogen klinken. Fantasten zijn theologen als Irenaeus en Tertullianus, die met redelijke argumenten menen te kunnen bewijzen dat deze wereld door een goede en almachtige God is geschapen, – zie *a.w.*, p 283. Ook op dit punt is er meer continuïteit tussen de school van Ritschl enerzijds en Barth anderzijds dan Barth wil doen voorkomen. Barth bewijst wel niet dat de wereld door een goede en almachtige God is geschapen, en hij zal ook niet beweren dat men de Schepper alleen vanuit de verlossing kan kennen, maar hij betreft de door Harnack gesuggereerde mogelijkheid wel positief in zijn beschouwingen.

ons ligt, wiens toorn echter toch slechts de omkering van zijn liefde als Schepper en Vader is, hoe zou hij dan de Verzoener en Vredestichter kunnen zijn? *Aan deze ordening van schepping en verzoening beantwoordt christologisch de ordening van Vader en Zoon of Vader en Woord*: Jezus Christus als Verzoener kan niet aan de Schepper, kan niet aan 'onze Vader in de hemel' voorafgaan. Hij staat tot hem in de onomkeerbare relatie dat hij op hem en uit hem volgt, zoals de zoon op en uit de vader, zoals het woord op de spreker of uit de spreker volgt. Maar weer *kan deze ondergeschiktheid en volgorde geen verscheidenheid van het zijn, maar juist slechts verscheidenheid van de zijnswijze betekenen. Want de verzoening is niet gemakkelijker te begrijpen, niet minder goddelijk dan de schepping*. Het is niet zo alsof de verzoening in tegenstelling tot de schepping als een creatuurlijk gebeuren begrijpelijk zou kunnen worden gemaakt. Maar zoals de schepping een '*schepping uit het niets*' is, zo is de verzoening een opwekking van doden. Zoals we aan God de Schepper het leven hebben te danken, zo aan God de Verzoener het eeuwige leven.

'Degene die zijn Schepper is, die is dezelfde als zijn Verlosser. Wij moeten de Schepper dus niet zo prijzen dat wij gedwongen worden, zelfs van de noodzaak overtuigd raken om de Verlosser overbodig te noemen.' (Augustinus, *De natura et gratia* 33, 39). '*Gij hebt mij geschapen, toen ik niet was, ge hebt mij verlost, toen ik verloren was. Maar de reden van mijn schepping en van mijn verlossing was alleen uw liefde*' (Anselmus van Canterbury, *Meditationes* 12). Dit tijdelijke, vergankelijke leven in deze wereld hebben wij van God, die, zoals wij in het eerste artikel van ons christelijke geloof belijden, de almachtige Schepper van hemel en aarde is. Maar het eeuwige, onvergankelijke leven hebben we door het lijden en de opstanding van onze Heer Jezus Christus, die ter (435) rechterhand van God is gaan zitten, zoals we in het tweede artikel van ons christelijke geloof belijden (Luther, *Predigt über Matth. 22, 34v, 1532, E.A. 5, 151*). Hoe zou de tweede handeling minder groot en wonderbaarlijk moeten zijn dan de eerste? Men zou eerder andersom kunnen twisten en in de tweede, de verzoening, het nog grotere wonder willen zien. Zoals dan ook in het offertorium van de roomse mis God wordt aangesproken: '*God, die de waarheid van de menselijke substantie op een wonderbaarlijke wijze hebt geschapen en op een nog wonderbaarlijkere wijze hebt herschapen ... en in het Kyrie-tropus 'Cunctipotens': 'Schepper van de menselijk gedaante, Herschepper van de gevallen mens'*. Maar deze twist is ongegrond. *'Mogen uw verlostn begrijpen dat het niet verhevener was dat in het begin de wereld is geschapen dan dat op het einde der tijden als ons Pascha Christus is geslacht* (Gebed na de 9e profetie in de wake van de Paasnacht).

Hier staat een echt wonder naast een echt wonder, hier kan noch aan deze noch aan de andere kant een meer of minder aan wonder, hier kan dus ook geen meer of minder aan godheid in aanmerking komen.¹⁴⁰ Hier geldt beide keren alleen óf-óf. Hier moet dus zoonschap evengoed als vaderschap,

¹⁴⁰Er is wel betoogd dat het wonder van de opstanding der doden op het einde der tijden een kleiner wonder is dan dat van de schepping: de schepping was uit het niets, de opwekking der doden bestaat uit nieuw scheppen uit gestorven, maar tot op zekere hoogte nog wel bestaande lichamen, zie Irenaeus, *Adv. Haer.* V 3, 2. Dit argument moet indruk maken in het debat tegen de gnostici en Marcion, die een goede schepping voor onmogelijk houden, maar wel in een verlossing geloven.

in en met het daarmee uitgesproken boven en onder elkaar staan van de zijns-
wijzen als onbeperkt ware godheid worden opgevat.

2e DE EEUWIGE ZOON

Wie is de Zoon van God? We hebben het voorlopige antwoord gehoord: Jezus Christus als degene die die Vader openbaart en ons met de Vader verzoent is de Zoon van God. Want doordat hij dit is, openbaart hij zichzelf als de tot ons gekomen Zoon of het tot ons gesproken Woord van God. Het dogma van de triniteit voegt aan dit inzicht dat aan getuigenis van de Schrift omtrent openbaring is ontleend alleen in zoverre iets nieuws toe, dat het dit in die zin interpreteert: Jezus Christus kan ons hierom de Vader openbaren en ons met de Vader verzoenen, omdat hij zich openbaart als degene die hij *is*. Hij wordt niet pas Zoon of Woord in het gebeuren van de openbaring. Maar het gebeuren van de openbaring heeft hierom goddelijke waarheid en werkelijkheid, omdat zich daarin het eigenlijke van God openbaart, omdat Jezus Christus zich openbaart als degene, die hij al *tevoren* is, ook afgezien van dit gebeuren, ook in zichzelf. Zijn zoonschap op grond waarvan hij degene is die openbaart, de middelaar, de verzoener kan zijn, is niet slechts een vertoning van God waarachter in het een of ander hoger, een geheim blijvend wezen van God er geen zoonschap, geen 'Woord zijn' in God zou zijn, maar misschien een onuitsprekelijk en zelf sprakeloos 'het', iets goddelijks met de een of andere onbekende naam. Neen, de openbaring heeft een *eeuwig* gehalte en een *eeuwige* geldigheid. Tot in alle diepten van de godheid, niet als het voorlaatste, maar als het laatste wat over God moet worden gezegd is God God de Zoon, zoals hij God de Vader is. Jezus Christus, de Zoon van God, is God zelf, zoals God zijn Vader God zelf is.

Hoe komt deze interpretatie van het Bijbelse getuigenis omtrent openbaring tot stand? We kunnen ook hier alleen maar het heel eenvoudige maar verstrekkende antwoord geven: dit komt hierdoor tot stand doordat men de (436) gelijke, onbegrijpelijke goddelijkheid van het werk van de schepping *en* het werk van de verzoening en dus de eenheid van Vader en Zoon, zoals ons die in dit getuigenis als kenmerkend voor de openbaring waarvan dit getuigt onder ogen komt, als laatste woord laat staan en gelden. Het kerkelijke dogma van de godheid van Christus zegt, anders dan de nieuwtestamentische stelling van de godheid van Christus niets anders dan dit: Juist de eenvoudige vooronderstelling waarop deze nieuwtestamentische stelling berust, de vooronderstelling dat Jezus hierom Zoon van God is, omdat hij het *is*, (niet omdat hij op ons deze indruk maakt, niet omdat hij voldoet aan wat wij van een god menen te

mogen verwachten, maar omdat hij het *is!*)¹⁴¹ – in deze eenvoudige vooronderstelling moet men meegaan. Daarmee moet alle denken over Jezus, en dit moet onmiddellijk betekenen: alle denken over God beginnen en eindigen. Geen reflectie kan deze vooronderstelling willen motiveren, geen reflectie kan deze veronderstelling in twijfel trekken. Alle reflectie kan alleen daarvan uitgaan en daarnaar terugkeren. Uit dit inzicht ontstond het dogma van de godheid van Christus en dit inzicht spreekt het uit. Want als het de godheid van Christus uitdrukkelijk als een *eeuwige* godheid verstaat, als wij zeggen: de tot ons gekomen Zoon, het tot ons gesproken Woord is tevoren de Zoon of het Woord van God, dan zeggen we daarmee praktisch niets anders dan juist dit: de stelling van de godheid van Christus moet niet als een afgeleide stelling, maar als *principe* worden verstaan. Zo, zegt het dogma, hebben de apostelen hem verstaan, en zo moeten wij hem ook verstaan, als wij de apostelen willen verstaan. Zo moeten *wij* dus de apostelen en ook die stelling verstaan, als ons eigen verstaan ons tenminste niet zou hebben weggeleid van het verstaan van de oude kerk, maar ons er naartoe heeft geleid, die juist dit verstaan van het dogma heeft uitgesproken en vastgelegd. Ons eigen verstaan, zoals we dat hier hebben geprobeerd, heeft ons tot nu toe niet van het dogma van de oude kerk weg geleid, maar er naartoe geleid. Het had ook anders kunnen zijn. Het dogma heeft voor ons geen goddelijke, maar slechts menselijke, pedagogische digniteit. We *zouden* er afstand van *kunnen* nemen, maar we hebben geen *aanleiding* om dat te doen. Wij kunnen en wij moeten ook als uitdrukking van ons eigen verstaan van het Nieuwe Testament dat zeggen wat het dogma zegt. We kunnen de nieuwtestamentische stelling van de godheid van Christus niet anders en niet beter verstaan, dan doordat wij die in overeenstemming met de oude kerk na-denken. d.w.z. doordat wij het dogma van de eeuwige godheid van Christus er direct tegenover plaatsen. Het dogma als zodanig staat niet in de Bijbelse teksten. Het dogma is een interpretatie. Maar wij kunnen ons ervan overtuigen dat het een goede, adequate interpretatie van deze teksten is. Daarom sluiten wij ons daarbij aan: de godheid van Christus is ware, eeuwige godheid. Wij leren die kennen in zijn handelen in de openbaring en verzoening. *Maar niet de openbaring (437) en verzoening scheidt zijn godheid, maar zijn godheid scheidt openbaring en verzoening.*

'Omdat hij naar waarheid de Heer is, heeft hij het Heer zijn niet verkregen door vordering te maken'¹⁴², maar heeft hij de waardigheid van het Heer zijn van nature. En hij wordt

¹⁴¹Dit betekent volgens Barth ook dat Gods openbaring in Jezus Christus bepalend is voor wat 'God zijn' inhoudt en dus ook corrigerend werkt op wat wij daaronder kunnen verstaan, – zie bijv. KD IV, 1, p 193.

¹⁴²De tekst waarop de Arianen zich bij hun afwijzing van de eeuwige godheid van Christus graag beriepen was Lucas 2:52: 'Jezus maakte vorderingen in wijsheid'. Zij vroegen:

niet, zoals wij, onder misbruik van het woord, Heer genoemd, maar omdat hij het in waarheid is (Cyrillus van Jeruzalem, Cat. 10, 5).

Jezus Christus is daarom werkelijk en effectief degene die God openbaart en met God verzoent, omdat God in hem, zijn Zoon of Woord, niet iets een willekeurigs, al zou het het grootste en meest betekende zijn, maar zichzelf poneert en zich kenbaar maakt, precies zoals hij zichzelf van eeuwigheid tot eeuwigheid poneert en kent. Hij is de Zoon of het Woord van God voor ons, omdat hij het te voren in zichzelf is.

Het is een van de vele optische dwalingen van het modernistische protestantisme, als het gedacht heeft dit *'tevoren in zichzelf'*, d.w.z. de belijdenis van de ware eeuwige godheid van Christus, met een beroep op een ten opzichte van de oude en middeleeuwse kerk in deze zaak vermeend veranderde stellingname van de *Reformatoren*, als exponent van een ontheologische, metafysische *speculatie* te moeten en te kunnen duiden en discrediteren.¹⁴³ – Wat men uit de uitingen van de Reformatoren in deze zaak gewoonlijk aanhaalt is bij lange na niet voldoende voor het bewijs, dat zij er ooit aan zouden hebben gedacht om het dogma van de godheid van Christus aan te vallen of ook maar aan te raken.

Het is vooral een passage in de eerste uitgave van Melanchthons *Loci* van 1521 die hier in aanmerking komt. In de inleiding tot deze oudste protestantse dogmatiek onderscheidt Melanchthon onder de *'theologische leerstukken'*¹⁴⁴ zulke die *'geheel en al onbegrijpelijk'* zijn en zulke die volgens de wil van Christus aan het hele christenvolk *'zeer bekend'* moeten zijn. Over die eerstgenoemde moet worden gezegd: *'De geheimenissen van de godheid kunnen we beter aanbidden dan onderzoeken.'* Volgens hem zit aan het laatste immers een groot gevaar vast, en heeft God zijn Zoon in het vlees verhuld om *'ons van de overdenking van zijn majesteit weg te leiden en ons uit te nodigen tot het overdenken van ons bestaan in het vlees en dus onze zwakheid.'* Melanchthon kondigt dus aan geen reden te zien om veel moeite te besteden aan *'die hoogverheven leerstukken omtrent God, de eenheid en de drie-eenheid van God, het geheimenis van de schepping, de wijze van vleeswording.'* De scholastici zijn volgens hem bij het onderzoeken van deze dingen tot dwazen geworden en de *'weldaden van Christus'* zijn erbij verdoezeld. Want de argumenten die ze (*'uit de filosofie'*, zegt de tweede uitgave van 1522), hier naar voren hebben gehaald, zijn vaak meer een ketters dan een katholiek dogma waardig geweest. Levensnoodzakelijk zijn daarentegen die andere *'leerstukken'*: omtrent de macht van de zonde, de wet, de genade. *'Want hieruit wordt Christus op de gepaste manier gekend, daar immers Christus kennen dit is, zijn weldaden kennen, niet wat die (scholastici) onderwijzen om zijn naturen en de wijze van vleeswording in ogenschouw te nemen. Als je niet weet tot welk nut Christus het vlees heeft aangenomen en aan*

Hoe kan hij dan de eeuwige Wijsheid van God zijn waarin God de wereld heeft geschapen? Het orthodoxe antwoord daarop was dat deze tekst op de menselijke natuur van Christus slaat, – zie Athanasius, *Contra Arianos* III, 52vv.

¹⁴³Dit is op een genuanceerde manier betoogd door Harnack, *Lehrbuch III*, pp 808vv, – zie hierover o.a. E.P. Meijering, *Der 'ganze' und der 'wahre' Luther. Hintergrund und Bedeutung der Lutherinterpretation Adolf von Harnacks*, Amsterdam 1963, H.M. van den Bosch, *Adolf von Harnacks Lutherreceptie*, Kampen 2001.

¹⁴⁴Latijn: *Loci*

het kruis is genageld, wat zal het je dan baten om zijn geschiedenis te kennen?' Zoals de dokter van de planten meer moet kennen dan hun natuur, namelijk hun 'natuurlijke kracht', zo moet Christus als 'heilzaam' worden gekend, zoals dit juist in die andere leerstukken aan ons wordt gegeven, waarover de scholastici niet spreken. Men moet het voorbeeld van Paulus in de Brief aan de Romeinen volgen, waar, alsof hij de 'kille en aan Christus vreemde disputaties' had voorzien, niet gesproken wordt over de triniteit, de vleeswording, de 'passieve en actieve schepping', maar juist over de wet, de zonde, de genade, dat wil echter zeggen over die 'leerstukken', 'die jou aan Christus moeten toevertrouwen, je geweten moeten versterken, die de geest tegen de duivel moeten opwekken.' Het waren de rationalisten (438) van de achttiende en de beginnende negentiende eeuw (vgl. bijv. Joh. Joach. Spalding, *Über die Nutzbarkeit des Predigtamtes*, 1772, pp 138v; K.G. Bretschneider, *Handbuch der Dogmatik*, I. Band, vierde druk, 1838, p 553), en het waren in de nieuwere tijd in het bijzonder A. Ritschl (vgl. *Rechtfertigung und Versöhnung*, vierde druk Band III, p 374, *Theologie und Metaphysik*, 1874, p 60) en zijn leerlingen (vgl. bijv. M. Rade, *Glaubenslehre*, Band I, 1924, p 53; H. Stephan, *Glaubenslehre*, (tweede druk) 1928, p 166, 240), die dachten met deze passage blij te mogen zijn. Men zou zich toch niet mogen ontveinden dat deze passage niet inhoudt wat men graag daarin zou willen vinden. Die verraadt een voorbijgaande stemming, maar niet een historisch van betekenis geworden theologische stellingname ook alleen maar van Melanchthon. Ook deze stemming richtte zich niet tegen de inhoud, maar tegen de betekenis van het trinitarische dogma in zijn relatie tot de Melanchthon meer ter harte gaande andere dogmata. Die was ook niet veroorzaakt door Melanchthons eigen, misschien kritische bemoeienis met het dogma van de triniteit, maar enerzijds door zijn door de suggesties van Luther veroorzaakte intensieve bemoeienis met die andere dogmata, anderzijds door zijn irritatie over de onkerkelijk theoretische manier, waarmee hij de 'scholastici', d.w.z. de hem in eerste instantie bekende theologen van de late Middeleeuwen, zich met de leer van de triniteit zag bezighouden. Het was een voorbijgaande stemming: later was alleen maar het optreden van de anti-trinitariërs nodig om hem onmiddellijk van stemming te doen veranderen en aan het dogma van de triniteit ondanks die uiting nu toch in zijn *Loci* ruimte te verschaffen.¹⁴⁵ Die stemming is voor de vorming van het reformatorische belijden en theologische school op geen enkele manier van betekenis geworden.¹⁴⁶

De vrienden van die passage bij Melanchthon zouden zich wel, als ze iets meer met Calvijn vertrouwd zouden zijn, ook op hem beroepen. In 1537, ten tijde van zijn eerste verblijf in Genève, heeft de theologisch kerkelijke avonturier Petrus Caroli hem in het openbaar en niet zonder ook bij sommige serieuze mensen enige weerklank te vinden van antitrinitarisme kunnen betichten. De feiten waarop deze beschuldiging berustte waren deze: De voor het begin van de Reformatie in Genève maatgevende *Confession de la foy* van 1536 (bij K. Müller, pp 111v), waarvan de inhoud evenwel voor de toen in het algemeen meer op de voorgrond staande Farel meer kenmerkend is dan voor Calvijn, zwijgt zowel in de godsleer als in de christologie over de leer van de triniteit. Maar ook de iets vroeger in hetzelfde jaar verschenen eerste versie van de *Institutio*

¹⁴⁵Hier heeft Barth het gelijk ongetwijfeld aan zijn zijde. De jonge Melanchthon betoogt dat geheimenissen als de triniteit beter kunnen aangebeden dan worden onderzocht. De latere Melanchthon poneert tegen de antitrinitariërs, dat als christenen niet Vader, Zoon en Geest, die waarlijk en wezenlijk God zijn aanroepen, zij zich niet van de joden en moslims onderscheiden, – zie bijv. *Annotationes in Evangelia* (CR 14), p 279 (verdere voorbeelden bij E.P. Meijering, *Melanchthon and Patristic Thought*, Leiden 1983, p 119).

¹⁴⁶In KD II, 1, pp 290v zal Barth zich kritischer over Melanchthon uiten. Hij zegt daar dat Melanchthon aanvankelijk ten onrechte de weldaden van Christus van de geheimenissen van God wilde scheiden, en dat hij later de nog ergere fout heeft gemaakt de geheimenissen van God uit een algemeen godsbegrip af te leiden.

van Calvijn zelf (cap. 2, *De fide*, in het begin) biedt weliswaar een zeer zeker correcte en respectvolle presentatie van de leer van de triniteit: het was nog niet eens juist dat Caroli aan Calvijn verweet, dat hij de termen *trinitas* en *persona* uit de weg zou zijn gegaan; men merkt evenwel dat de belangstelling van de auteur voor deze zaak niet bepaald brandend is. Nog in zijn in 1545 uitgegeven verdediging tegen Caroli schrijft Calvijn zelf dat de ware kennis van de godheid van Christus hierin bestaat dat men alle hoop en vertrouwen op hem vestigt en zijn naam aanroep. *'Deze praktische kennis is ongetwijfeld zekerder dan enige overbodige speculatie van welke aard ook. Daar ziet de vrome geest God in zeer duidelijke aanwezigheid en trekt hij God bijna daar naartoe, waar de geest het gevoel heeft dat hij levend wordt gemaakt, verlicht, gered wordt, gerechtvaardigd en geheiligd wordt'* (*Adv. P. Caroli calumnias*, C.R. 7, 312v). Bovendien schijnt Calvijn in die tijd allerlei bezwaren tegen de autoriteit en authenticiteit van de vroegkerkelijke Belijdenissen te hebben gehad (C.R. 5, 337; 10 (2), 84, 86; 7, 311v). En het is een feit dat hij zich aan de eis van Caroli om deze Belijdenissen ter bevestiging van zijn orthodoxie te ondertekenen wegens de 'tirannie' van een dergelijke eis zeer nadrukkelijk heeft onttrokken (CR 7, 315; 10 (2), 120v). De hele twist is theologisch en menselijk behoorlijk duister. Zoveel blijkt toch wel duidelijk uit de aangehaalde plaats en vooral uit de eerste versie van de *Institutio*: Calvijn hield zich toen, evenals Melanchthon zestien jaar eerder, met andere dingen bezig, namelijk evenals deze: met de problemen van de *toe-eigening* van het heil en niet met de objectieve vooronderstellingen daarvan. Men kan bij W. Farel serieus vragen of hij die laatstgenoemde misschien werkelijk aanvankelijk niet uit het oog had verloren en in zoverre als zo menige andere tijdgenoot aan het begin van de weg stond (439), die tot het antitrinitarisme moest leiden. Van Calvijn zelf kan men dit ook met het oog op die tijd niet zeggen. Hij heeft veeleer die vooronderstellingen ook in deze eerste periode duidelijker voor ogen gehad dan de Melanchthon van die uitingen in 1521. Naast het ontbreken van de eigenlijke karakteristieke leer van de triniteit, dat hij gewoonweg tot 'arianisme' wilde herleiden, heeft de, naar het schijnt, tamelijk warhoofdige Caroli hem juist dit tot een verwijt gemaakt dat hij aan Christus de oudtestamentische naam *Jehovah* toekent. Dat bedoelde Calvin immers juist als *'korte aanduiding van zijn godheid'* (C.R. 7, 312; 10(2), 121; 9, 708)! Van iets anders dan weer een enigszins norske (door de moedwillige beschuldiging van Caroli versterkte) stemming – bepaald niet tegen die objectieve vooronderstellingen, maar alleen tegen de leerstellige formulering ervan door de vroege kerk, kan men ook bij de Calvijn van die tijd niet spreken. Hoe ver hij ervan was verwijderd om uit deze stemming antitrinitarische consequenties te trekken, daarvan getuigt ondubbelzinnig zowel de opbouw van zijn *Institutio* als zijn houding bijvoorbeeld in de kwestie Servet.

Waar het in de hele zaak om ging wordt duidelijk bij Luther, op wie men zich in deze zaak ook pleegt te beroepen. Het zijn zijn inzichten, die beslissend achter die uitingen van Melanchthon en indirect ook wel achter die van Calvijn staan. Luther heeft uit zijn inzicht in de rechtvaardiging van de mens alleen in Christus en dus alleen door het geloof terecht de consequentie getrokken: dus kan alle menselijke theologie alleen maar theologie van de openbaring zijn. Even eigenmachtig en daarom levensgevaarlijk als het is om zich bij de vraag naar de rechtvaardiging van de mens aan een aprioristisch of aan het uit de Schrift willekeurig geabstraheerde begrip van de goddelijke wet te oriënteren, zo eigenmachtig en gevaarlijk is het in het algemeen om in de theologie van een aprioristisch of uit de uitspraken van de Schrift willekeurig geabstraheerd begrip van God uit te gaan.¹⁴⁷ Veeleer moet evenals de vraag naar de rechtvaardiging in het bijzonder, zo ook de *hele* theologische vraag alleen met het oog op de zich in Christus *openbarende*

¹⁴⁷Vgl. KD II, 1, pp 717v: 'Wie in de theologie in leven wil blijven, die redt het niet met met één enkel inzicht, hoe juist en belangrijk dit op zichzelf ook moge zijn.' Dat zegt Barth daar tegen diegenen in de school van Albert Schweitzer, die de prediking van Jezus uitsluitend willen verklaren vanuit zijn verwachting van de spoedige komst van het Koninkrijk van God.

God worden beantwoord. Al in 1519 noemt Luther het een nu al vaak door hem herhaalde gedachte: *'dit is de ene en enige weg om God te leren kennen* (door de leraren van hem *dogmatiek met hun abstracte speculaties over de godheid smadelijk verwaarloosd) dat wie op een heilzame manier over God wil denken en nadenken volstrekt alles moet achterstellen bij de mensheid van Christus'* (Brief an Spalatin vom 12. Februar 1519, W.A. Br. I, pp 328v). En rond dezelfde tijd kan men Luther horen polemiseren: *'Daarom, wie God wil leren kennen, die moet de ladder die op de aarde is geplaatst willen zien: hier valt de hele rede van de mensen. De natuur leert ons immers dat we meer geneigd zijn om de hoge dan de lage dingen in ogenschouw te nemen. Trek hieruit de conclusie hoe verkeerd, om niet te zeggen hoe goddeloos zij handelen en, vertrouwend op hun bedrijvigheid, speculeren over de hoogste geheimenissen van de triniteit, op welke plaats de engelen zitten, wat de heiligen zeggen, terwijl toch Christus in het vlees is geboren en in het vlees zal blijven. Kijk echter wat hun overkomt. In de eerste plaats':* als ze met hun hoofd door de hemel boren en in de hemel rondkijken, dan vinden ze niemand anders dan Christus in de kribbe liggen en in de schoot van de vrouw, en dan storten ze weer naar beneden en breken hun nek. *'En dit zijn de schrijvers over het eerste boek van de dogmatiek.*¹⁴⁸ *Vervolgens bereiken ze in die mate niets met hun speculaties dat ze noch voor zichzelf noch voor anderen van nut kunnen zijn.*' Kom hier, Thomas en Philippus, begin beneden en niet boven (Schol. in libr. Gen. zu Gen. 28, W. A. 9, S 406 Z. 11). En nog bekender is de volgende passage: *'Want dit heb ik vaak gezegd en zeg ik nog altijd, dat men ook als ik eenmaal dood ben eraan moet denken en op zijn hoede moet zijn voor alle leraren, op wie de duivel rijdt en die de duivel leidt, die bij het hoogste hun onderwijs beginnen en alleen over God en afgezonderd van Christus preken, zoals men tot nu toe aan de universiteiten heeft gespeculeerd en gespeeld met zijn werken boven in de hemel, wat hij is en denkt en doet bij zichzelf, enz. Maar als je veilig op weg wilt zijn en God op de juiste manier wilt ontmoeten of omhelzen om genade en hulp bij hem te vinden, laat je dan niet aanpraten dat je hem ergens anders moet zoeken dan in Christus de Heer, en niet met andere gedachten rondloopt en je daarom bekommert of naar een ander werk vraagt dan hoe hij Christus heeft gezonden. Begin bij (440) Christus met je kunsten en studeren, en laat die daar ook blijven en vastzitten. En waar je eigen gedachten en rede of iemand anders je leiden en de weg wijzen, doe dan je ogen dicht en zeg: 'Ik moet en ik wil van geen andere God weten dan in mijn Heer Christus' (Pred. über Joh. 17,3, 1528, W.A. 28, p 100 r 33; vgl. ook Komm. zu Gal. 1, 3, W.A. 40 (I) S 75f; W.A. Ti 6 S 28). Men zal toch wel niet kunnen ontkennen: deze uitingen van Luther raken, voor zover ze inhoudelijke polemiek bevatten, niet de leer van de godheid van Christus. En voor zover ze betrekking hebben op de godheid van Christus, bevatten ze geen inhoudelijke polemiek. Luther wil, dat is zijn wens in deze gedachte, dat de godheid in het algemeen en de godheid van Christus in het bijzonder gekend wordt niet langs de weg van een eigenmachtige speculatie, maar langs de weg van de kennis van de openbaring van God. Hij wil dus dat die inderdaad gekend wordt langs de weg van de kennis van de *'weldaden van Christus'* en dus de *'mensheid van Christus'*, d.w.z. van zijn menselijke werkelijkheid waarvan de Schrift getuigt, waardoor zijn weldaad ons ten goede komt. Hij wil echter – en dit had toch nooit mogen worden verzwegen of ook maar op de achtergrond mogen worden geplaatst – dat die gekend wordt. Omzichtiger dan de Melanchthon van 1521 verzuimde Luther niet erop te wijzen dat het in die droom van Jacob om een omhoog en naar beneden gaan van de engelen gaat: *'engelen opstijgend en neerdalend: leraren predikers van het Woord van God'*. De weg leidt in eerste instantie van beneden naar boven, van de *'menselijke natuur van Christus naar de kennis van God'*. Maar die leidt werkelijk naar boven en daarom vervolgens ook weer naar beneden. *'Vervolgens wordt Christus niet alleen in zo nederige gedaanten gekend, maar wordt er ook opgestegen en wordt gezien dat hij God is. En dan wordt begrepen dat God in goedheid en barmhartigheid naar omlaag ziet'* (Pred. üb. Genes. 28, 12f, 1520, W.A. 9 S 494 Z 17v). Dus juist*

¹⁴⁸Bedoeld zijn degenen die het al genoemde leerboek van Petrus Lombardus becommentariëren. Het eerste boek behandelt de godsleer.

het leren kennen van de goedheid van God zit toch weer vast aan het feit dat de weg ook van boven naar beneden leidt. *'Wij christenen hebben er niet genoeg aan om te berekenen hoe een Schepper zich verhoudt de schepping. Maar wij onderwijzen vervolgens vanuit de Schrift, wat God in zichzelf is ... wat is God in zichzelf? ... wat is hij bij zichzelf, als hij zijn goddelijke wezen bij zichzelf heeft? Daarop antwoorden de christenen: Hij is de ene Heer, de Koning en Schepper, hij heeft zichzelf door de Zoon omschreven als wat er in zijn godheid is ... God moet niet alleen gekend worden vanuit zijn werken naar buiten. Maar God wil ook gekend worden vanuit zijn inwendige wezen. Wat is hij van binnen?'* (Predigt über Joh. 1, 1f, 1541, W.A. 40, p 238, r 5).

Wat van het hele beroep op de Reformatie in deze kwestie overblijft is uiteindelijk alleen het feit dat het brandende probleem van de Reformatoren een ander was dan dat van de vierde eeuw, en dat ze in de hitte van de strijd om dit eigen probleem van hen het zich hebben veroorloofd en misschien hebben moeten veroorloven om het probleem van de vierde eeuw af en toe met een enigszins ongeduldige beweging opzij en naar de eigen plaats te schuiven. Nog niemand heeft serieus kunnen beweren dat het dogma voor hen niet op deze plaats *heeft gestaan*, en dat ze het niet als de vanzelfsprekende vooronderstelling van hun probleem hebben gezien en in ieder geval uiterlijk in hun conflict met de al toen opduikende tegenstander ter linkerzijde hebben herkend. Men moge het hun (zo Stephan, *a.w.*, p 140) als een gebrek aan theologische consequentie duiden, dat ze de vroegkerkelijke leer niet alleen niet hebben aangevallen, maar die op haar plaats zo plechtig mogelijk hebben beaamd, of men moge (zo A. Ritschl, *Rechtfert. und Versöhnung*, vierde druk, Band I, pp 145v) in deze houding een gevolg zien van het feit dat ze vanuit kerkpolitieke overwegingen rekening wilden houden met het middeleeuwse *corpus christianum*, het feit als zodanig is overduidelijk, en wij hebben het recht ons daaraan te houden. *De Reformatoren hebben er niet over gedacht om de christologie in een leer van de 'weldaden van Christus' te laten op- resp. ondergaan.* Zou men het er niet over eens kunnen worden dat het nu eenmaal definitief twee verschillende zaken zijn, wanneer Melancthon (Loci 1535, C.R. 21, 366) zegt: *'De Schrift leert ons om met de godheid van de Zoon niet alleen nadenkend, maar praktisch bezig te zijn, dat wil zeggen ze draagt ons op dat wij Christus aanroepen en op Christus vertrouwen* – en als men, zoals Ritschl en de zijnen wilden, het '*speculatief*' eenvoudig schrapt en er eenvoudig de andere betekenis van '*praktisch*' aan geeft?

(441) Het bezwaar, dat het in het dogma van de godheid van Christus om een ontheologische speculatie gaat, is echter ook zakelijk dwaas en onhoudbaar en zal uiteindelijk toch voor degenen die het maken als een boemerang werken.

J.J. Spalding, die die passage bij Melancthon misschien als eerste in deze zin probeerde uit te buiten, argumenteert, prototypisch voor alles wat tot in onze dagen in deze richting gewoonlijk wordt gezegd, als volgt: 'Niet dat wat de Zoon van God *in zichzelf*, in zijn voor ons verstand ondoorgrondelijke natuur is hoort bij ons eigenlijke christendom, bij de algemeen noodzakelijke en vruchtbare kennis van de godsdienst; maar dat wat hij *voor ons* is, waarvoor hij ons is gegeven, wat wij aan hem hebben te danken, hoe wij hem moeten aannemen en gebruiken om de gelukzaligheid te bereiken, waarnaar hij ons wil leiden. En hoe beslist kunnen we daarbij al die moeilijke woorden en nog moeilijkere begrippen missen!' (*a.w.*, p 142). 'Als er een duidelijke goddelijke mededeling is, dat mij, nadat ik schuldig ben geworden, nog weer vergeving wordt geschonken, en een toegang tot mijn gelukzaligheid openstaat; als mij in deze mededeling wordt gezegd dat mij dit door Jezus Christus wordt geschonken en toegewend, dan zie ik niet in waarom deze reden van mijn geruststelling voor mij niet betrouwbaar genoeg zou zijn. Een zo algemeen gedane verzekering voor ontoereikend te houden, daarop niet eerder in volledige gerustheid te willen vertrouwen dan voordat ik zelf heb ingezien hoe God deze begenadiging mogelijk heeft willen maken, of dat hij ook bevoegd zou zijn geweest om zonden te vergeven, dat zou betekenen dat ik mij een soort beoordeling over de heilige regeringswetten van God zou aanmatigen, die mij

onmogelijk kan toekomen. Hij belooft mij vergeving door Christus, meer heb ik niet nodig. Wat mijn Verlosser voor dat doel heeft moeten doen, wat hij heeft moeten zijn om dat te kunnen doen, dat hoort niet bij mijn religie, noch met het oog op mijn deugd noch op mijn gemoedsrust; dat laat ik alleen maar over aan degene die mij zo duidelijk zijn woord heeft gegeven dat ik weer word opgenomen. Het is voor mij onvergelijklijk meer noodzakelijk om deze mededeling en verzekering van de waarachtige God, dat hij mij wil vergeven, te kennen dan de manier waarop hij maakt dat hij mij kan vergeven; en men zou moeilijk een toereikende reden kunnen vinden om die twee tot iets even wezenlijks en belangrijks in de kennis van de religie te maken' (pp 144v). Kortom, het weten omtrent wat het dogma zegt geeft de christenen 'niet de geringste toevoeging voor hun gelukzaligheid en troost, maar een des te grotere voor een nutteloze belasting van hun verstand' (p 147). Bij deze bewijsvoering is, zoals voor de theologie van de Verlichting (in de meest brede zin van het begrip) kenmerkend is, volledig over het hoofd gezien, dat het er in het dogma geenszins om gaat om de eenvoudige en op zichzelf toereikende 'kennis van de religie' door middel van een even subtiele als overbodige verklaring van de mogelijkheid van de inhoud ervan te verrijken resp. moeilijk te maken, dat het echter in deze 'kennis van de religie' inderdaad – welke 'belasting voor het verstand' die ook moge inhouden, en in welke zin dit bij mijn religie, deugd en gemoedsrust moge 'horen' – om het *geheim* van het Woord van God gaat, d.w.z. dat de waarheid van datgene wat Christus voor ons is, de waarheid van zijn '*weldaden*' nu eenmaal de waarheid van het gebeuren van goddelijke manifestatie is en niet de waarheid van een van dit gebeuren los te maken 'algemeen gegeven verzekering'. Dat de waarachtige God mij vergeven *heeft*, – dit en niet alleen dat hij mij *wil* vergeven is overigens de inhoud van de hier in aanmerking komende 'kennis van de religie'! –, dat kan men niet anders als waarheid horen en verstaan dan in het geheim van de weg van God *uit* zijn goddelijke majesteit *tot in* mijn door de zonde kapotgemaakte bestaan als schepsel. Wat heeft de algemene waarheid dat er een verzoening is (als waarheid die men kan horen en verstaan afgezien van het geheim van deze *weg*) met de waarheid van (442) Gods genade van doen? Het dogma van de godheid van Christus heeft met *deze* waarheid te maken, daarom met het *geheim* van deze *weg*, daarom met *de onderscheiding* tussen het waarvandaan en het waarnaartoe van deze *weg*, en daarom met *de onderscheiding* tussen de Zoon van God *op zichzelf* en *voor ons*. Van de onderscheiding tussen dit 'op zichzelf' en dit 'voor ons' hangt af de erkenning van de vrijheid, van het niet verschuldigd zijn van de genade van God, d.w.z. van juist datgene dat die werkelijk tot genade maakt. Het is deze erkenning die in het kerkelijke dogma wordt gerealiseerd, terwijl de theologie van de Verlichting (in de meest brede zin van het begrip)¹⁴⁹ hiertegen ten strijde trekt.

Het is merkwaardig genoeg, maar het is zo: juist het kerkelijke dogma van de eeuwige en ware godheid van Christus ontken en verbiedt een ontheologisch speculatief verstaan van het 'voor ons'. En juist wie het kerkelijke dogma meent te moeten verwerpen, die doet dat zeker, omdat hij gevangen zit in een ontheologisch speculatief verstaan van 'het voor ons'. Op drie punten kan dit worden aangetoond:

1e. Wie er niet van wil horen dat Christus tevoren in zichzelf God is, om zo en op grond daarvan onze God te worden, die maakt het laatstgenoemde, zijn God zijn voor ons, tot een noodzakelijke eigenschap van God. Gods zijn is dan wezenlijk gebonden en bepaald als geopenbaard zijn, d.w.z.

¹⁴⁹Met de herhaaldelijke uitdrukking 'in de meest brede zin' wil hij kennelijk zeggen dat hij niet alleen de in zijn ogen rationalistische theologen van de Verlichting in de achttiende eeuw, maar ook liberale tijdgenoten op het oog heeft.

als een houding van God ten opzichte van de mens. De mens wordt dan als voor God onmisbaar gedacht. Met de vrijheid van God in de daad van de openbaring en verzoening, dat wil echter zeggen met het karakter ervan als genade, is het dan afgelopen. Het ligt dan in de natuur van God (Voltaire: '*dat is zijn beroep*') dat hij ons moet vergeven. En het ligt in de natuur van de mens om een God te hebben, van wie hij vergeving ontvangt. Dit en niet het kerkelijke dogma, dat juist deze gedachte verbiedt, is ontheologische speculatie.

2e. Juist wie zich alleen aan de Zoon van God voor ons wil houden zonder eraan te denken dat hij tevoren in zichzelf de Zoon van God is, zou dat in ieder geval niet geloofskennis moeten noemen. Als namelijk geloofskennis kennis van goddelijk handelen, van een onthulling van een verhulde God is, dus van een naar buiten treden, van een weg van God is, als geloofskennis zich daardoor van enige andere kennis onderscheidt, dat die kennis van het geheim van het spreken van God is – van het spreken van God dat afsteekt tegen een zwijgen van God, dat juist als gebeurtenis tussen een '*waarvandaan*' en een '*waarnaartoe*' waarheid is en anders niet! Wie de '*weldaden van Christus*' afgezien van dit gebeuren meent te kunnen begrijpen, hij en niet het kerkelijke dogma, dat aan dit gebeuren herinnert, doet aan ontheologische speculatie.

3e. Wil men de taak van de theologische bezinning ertoe beperken Christus in zijn openbaring, maar juist alleen in zijn openbaring op zichzelf en als zodanig te verstaan, wat zal dan de maat en het criterium van dit verstaan, van dit zo hoog geroemde '*kennen van de weldaden van Christus*' (443) kunnen zijn? Kennelijk zal dit een door de mens meegebrachte maat moeten zijn. Deze maatstaf kan dan óf de voor ons mogelijke waardering van menselijke grootheid óf de voor ons mogelijke waardering van de idee van God of iets goddelijks zijn. Omdat Christus volgens deze mogelijkheid van ons tot waardering hoog gewaardeerd moet worden, daarom en in zoverre, op grond van ons '*waardeoordeel*' noemen wij hem dan Gods Zoon. We staan daarmee weer voor die twee christologische types, die wij als het ebionitische en het docetische hebben leren kennen.

A. Ritschl – zijn christologie hoort volgens onze indeling (anders dan de hem volgende godsdiensthistorische school) ongetwijfeld bij het 'docetische' type – heeft de gang van zaken, waarin het vanuit deze vooronderstelling tot kennis van de godheid van Christus kan komen, als volgt beschreven: 'Als genade en trouw en de heerschappij over de wereld, die in de handelwijze en het geduld in het lijden van Christus zichtbaar zijn, de wezenlijke, voor de christelijke religie beslissende attributen van God zijn, dan was het door bepaalde historische aanleidingen consequent om de juiste waardering van de volmaaktheid van de openbaring van God door Christus met het predicaat van zijn godheid veilig te stellen' (*Unterricht in der chr. Rel.*, 1875, Par. 24, vgl. *Rechtfertigung und Versöhnung* (vierde druk), Band 3, pp 370v).

Zou niet dit: dit duiden, waarderen en op zijn waarde schatten door middel van een door de theoloog, zeker van zichzelf, meegebrachte en op

Christus toegepaste maatstaf (ook als het in het resultaat en volgens de gebruikte woorden de inhoud van het kerkelijke dogma weer lijkt te bereiken) het eigenlijk ontheologische speculeren zijn? Terwijl het kerkelijke dogma met zijn 'tevoren in zichzelf' ons kennelijk juist deze maatstaf uit handen wil slaan, doordat het tegen ons zegt dat de kennis van de godheid van Christus alleen het begin en niet het resultaat van ons denken kan zijn?

Er is geen twijfel aan: het dogma van de godheid van Christus doorbreekt de correlatie tussen goddelijke openbaring en menselijk geloof. Met de godsdienstpsychologische passer, met de theorie van de in een 'spanningseenheid' staande, voor ons toegankelijke twee waarheidsmomenten, en hoe deze goed bedoelde uitvindingen allemaal mogen heten, komt men inderdaad niet uit bij dat wat dit dogma wil zeggen.¹⁵⁰ En als alles wat men met dit instrumentarium niet in zijn greep krijgt alleen al hierom ongeoorloofde metafysica is, dan is dit dogma inderdaad een dergelijke metafysica. We moeten echter op grond van de drie genoemde punten de bal heel gewoon terugkaatsen en zeggen: de werkelijk ongeoorloofde metafysica, die de Reformatoren zich nootir niet hebben veroorloofd, bestaat hierin: die voor ons vermeend toegankelijke, te overziene en begrijpelijke correlatie te verabsoluteren, die als de werkelijkheid te verstaan, waarin God zich om zo te zeggen aan de mens en het menselijke denken heeft uitgeleverd – in plaats van te bedenken dat ons staan in deze relatie (444) op ieder moment zuivere illusie en ons denken daarin, ons spreken daarover zuivere ideologie kan zijn, als beide niet in God zelf is gefundeerd en door God zelf telkens weer bevestigd worden. *Omdat en voor zover het waar is wat het dogma zegt: dat Gods Woord het Woord van God is, daarom en in zoverre is ook die correlatie waar.* De waarheid ervan hangt als aan een spijker aan de waarheid waarover het dogma spreekt. En daarom hangt ook alle waarheid van ons denken aan de kennis van de waarheid van het dogma. Zonder die kennis is het dromerij en gebeuzel, ook al zou het niet ophouden zichzelf theologie van de openbaring en het geloof te noemen. Hierom en met het oog hierop dat Christus tevoren in zichzelf Gods Zoon is, zijn er die twee in een onderlinge spanning staande waarheidsmomenten (de *waarheidsmomenten* van het ebionitische en het docetische denken) waarin wij leren kennen dat hij Gods Zoon voor ons is, niet andersom. Een theologie die geen weet heeft van de vrijheid van de genade van God, geen weet heeft van het geheim van zijn weg, geen weet heeft van de vreze des Heren als het begin der wijsheid, hoe zou die ertoe komen zich theologie van de openbaring

¹⁵⁰Barth denkt hier ongetwijfeld primair aan de 'elliptische' theologie van Ritschl met haar twee brandpunten: het handelen van God aan de mens en het menselijke handelen in het Rijk van God, – vgl. hiervoor E.P. Meijering, *Theologische Urteile über die Dogmengeschichte. Ritschls Einfluss auf von Harnack*, Leiden 1978, pp 34vv.

en het geloof te noemen? Hoe zou die kennis van de '*weldaden van Christus*' zijn? Is daar niet alles koppige eigenmachtigheid, alleen maar des te erger, omdat die zich ook nog zo deemoedig voordoot? Maar het heeft geen zin hier te schelden. We staan juist hier met bijzonder pijnlijke duidelijkheid voor de scheur die dwars door de Evangelische Kerk loopt. Wie elkaar hier tegenspreken, die kunnen elkaar noch begrijpen noch overtuigen. Ze spreken niet alleen een andere taal, maar ook vanuit een ander inzicht. Ze hebben niet alleen een andere theologie, maar ook een ander geloof. We kunnen hier uiteindelijk alleen *protesteren*, zoals wij in andere verbanden tegen de leerstellingen van de rooms-katholieke theologie slechts kunnen protesteren.

Het voor de dogmatische wetenschap belangrijkste document van het kerkelijke dogma van de godheid van Christus is het deel van het tweede artikel van het *Symb. Nicaeno-Constantinopolitanum*, dat betrekking heeft op dit probleem.

Het *Symb. Nic. Const.* is een doopsymbool uit het laatste derde deel van de vierde eeuw, misschien het doopsymbool van de kerk van Constantinopel (of van die van Jeruzalem?), waarin de beslissende bepalingen van het concilie van Nicea in 325 betreffende de theologie van de triniteit werden opgenomen, en dat volgens een niet bepaald veilige overlevering de erkenning van het Concilie van Constantinopel in 381 zou hebben gevonden. Het is sinds 565 een vast bestanddeel van de oosterse, sinds 1014 van de Westerse liturgie geworden. – Wij noemen het hier voor ons belangrijkste document van het dogma van de godheid van Christus,

in de eerste plaats omdat onder de drie door de kerken van de Reformatie formeel aanvaarde vroegkerkelijke symbolen juist de bepalingen hiervan in dit opzicht tegelijkertijd de scherpste en bondigste zijn,

(445) in de tweede plaats, omdat het, juist in dit opzicht in hoofdzaak alleen het oude eigenlijke Nicaenum reproducerend, afsluitend het resultaat van de vroegkerkelijke discussie over de godheid van Christus weergeeft,

in de derde plaats omdat het wegens zijn liturgische betekenis in de anolische en in de rooms-katholieke kerk geschikt is om over de kerkelijke splitsingen heen aan de evenwel ook elders heel verborgen oecumenische consensus van het christelijke belijden te herinneren,

in de vierde plaats¹⁵¹ omdat het ondubbelzinnig dat zegt wat het liberale protestantisme niet wil horen en wat juist daarom in een protestantse dogmatiek beslist naar voren moet worden gebracht.

De in aanmerking komende passage, met het korte commentaar waarop wij de behandeling van het ons bezighoudende probleem afsluiten, luidt:

(*Wij geloven ... (Latijnse tekst: 'Ik geloof...')*)

(1) *in de ene Heer Jezus Christus*

(2) *de eniggeboren Zoon van God*

(3) *die uit de Vader is geboren vóór alle eeuwen*

(4) (Latijnse tekst: *God uit God, Licht uit Licht, waarachtig God uit waarachtig God, geboren, niet gemaakt,*

(5) *één in wezen met de Vader,*

(6) *door wie alle dingen zijn geworden (Latijnse tekst: zijn gemaakt)*

¹⁵¹Hier mogen we toch wel bij denken: 'last but not least'!

(Griekse tekst naar Denzinger, nr 86, Latijnse tekst naar het *Missale Romanum*).

1e. Wij geloven in *de ene Heer Jezus Christus*. – Het begrip 'Heer' wijst ons om te beginnen op de betekenis van Jezus Christus voor ons. Hij is ten opzichte van ons de drager van gezag en macht. Hij maakt aanspraak op ons en hij beschikt over ons. Hij beveelt en regeert. Maar hij doet dit niet toevallig en voorlopig, niet gedeeltelijk en beperkt zoals andere heren. Zijn heerschappij is geen afgeleide, geen in een hogere heerschappij gefundeerde heerschappij. Zij is heerschappij in de laatste en definitieve zin van het begrip. Zij is een in zichzelf gefundeerde heerschappij. Dat zegt de clausule 'één' Heer. Die wil zeggen: de stelling van het geloof 'Jezus Christus is de Heer' is juist niet slechts een analyse van de in het geloof aan ons geopenbaarde betekenis van Jezus Christus voor ons. Maar die zegt dat in zichzelf gefundeerd, afgezien van wat hij voor ons betekent, Jezus Christus nu juist dat is wat hij voor ons betekent, en dat hij het voor ons *kan* betekenen, juist omdat hij het ook afgezien daarvan tevoren in zichzelf *is*.

Hoe zou het geloof ertoe komen om zichzelf (als het begrijpen van wat Jezus Christus voor ons betekent) voor de rechtvaardiging van die stelling van het geloof te houden? Juist het geloof zal veeleer zichzelf alleen hierdoor voor gerechtvaardigd houden dat Jezus Christus tevoren, voorafgaand aan al ons begrijpen, in zichzelf degene is als die hij zich door ons laat begrijpen. *'Hoewel Christus de Schepper is van de hemelse en eeuwige Stad, heeft zij toch niet, omdat die door hem is gesticht, in hem als God geloofd, maar ze moet veeleer hierom worden gesticht, omdat zij in hem heeft geloofd ... Rome geloofde dat Romulus God is, omdat het hem liefheeft, onze stad heeft Christus liefgehad door in hem als God te geloven'*¹⁵² (Augustinus, *De civ. Dei* XXII 6, 1).

De clausule 'de ene' Heer plaatst Jezus rechtstreeks bij (446) de Vader, van wie de Belijdenis in het eerste artikel met nadruk gezegd had: Hij is *één* God. Als er tussen de begrippen 'God' en 'Heer' geen concurrentie kan zijn, als die betrekking hebben op het ene wezen, en wel op die manier op het ene wezen zoals wat er over schepping en verzoening wordt gezegd betrekking heeft op het ene werken van dit ene wezen, dan is al met deze clausule het beslissende gezegd: Jezus Christus zelf is dit wezen, niet enkel zijn boodschapper en gevolmachtigde, maar ermee identiek. Daarom, omdat hij de ene Heer is, omdat hij in deze meest strikte zin *de Heer* is, daarom heeft zijn heerschappij voor ons in zijn openbaring geen begin en geen einde, breekt die bij ons binnen, met het ongehoorde en onvergelykelijke gewicht van de eeuwige waarheid en werkelijkheid zelf, kan die vanuit geen enkel perspectief worden ingezien en afgeleid, begint de kennis ervan met de erkenning ervan. Alleen als hij een andere heer zou zijn, een van de heren binnen onze wereld, zou het anders kunnen zijn. Hij is echter *deze* Heer, de 'Heer van alle heren' (Deut.

¹⁵²Het citaat van deze zin lijkt in dit verband erg onduidelijk.

10:17, I Tim. 6:15). Hij heeft die betekenis voor ons, omdat die beantwoordt aan wat zijn wezen 'tevorens in zichzelf' is.

2e. Wij geloven in Jezus Christus als in *de eniggeborene Zoon van God*. – Met het begrip 'Zoon' willen we ons onder punt 4 bezighouden. De clause 'de eniggeborene' benadrukt om te beginnen de eenheid, dat wil echter zeggen de exclusiviteit, de uniciteit van de in Jezus geschiedde openbaring en verzoening. Wie in hem als in de Zoon van God gelooft, die weet van geen andere Zoon van God naast hem, dat wil echter zeggen van geen andere openbaringen, die voor hem eveneens openbaringen van God zelf zouden zijn, van geen andere verzoeningen waarin hij zichzelf eveneens met God zelf verzoend zou weten. Er zijn immers ook andere immanente, binnen de geschapen wereld zich afspelende openbaringen en verzoeningen: er zijn openbaringen van de geest en openbaringen van de natuur. Een mens kan zich aan de ander openbaren. En de mens kan worden verzoend met zijn lot, zelfs met de dood, hij kan – en dat zal toch wel het grootste zijn, zelfs met zijn medemens verzoend worden. Maar dit alles is niet het handelen van de Zoon van God. In ieder geval zal wie in Jezus Christus als de Zoon van God gelooft, aan wie God zich in hem openbaart en wie door hem met God wordt verzoend, die zal in al die andere openbaringen en verzoeningen niet werken van andere zonen van God ontwaren. Als dat echte openbaringen en verzoeningen zouden zijn, dan zouden ze alleen identiek kunnen zijn met *de* openbaring en verzoening door *de* Zoon van God. Het zou dan Jezus Christus zijn, die in hen als levend en handelend gekend zou moeten worden. De ene openbaring en verzoening zou daarmee niet tot een onder vele worden. – Maar dit is niet alles wat de Belijdenis met de clause van de eniggeborene Zoon van God wil zeggen.

(447) Als dit alles zou zijn, dan zou men altijd nog kunnen zeggen dat het nieuwtestamentische '*eniggeborene Zoon*' geïnterpreteerd zou moeten worden door het in het Nieuwe Testament immers ook voorkomende '*geliefde Zoon*'. En dat zou zo bedoeld kunnen zijn dat een van God onderscheiden wezen voorwerp van het bijzondere welbehagen, de voorkeur, de verkiezing, de adoptie van God zou zijn, dat hij, deze enige, door God Zoon genoemd en tot zijn Zoon, tot de waardigheid en de rechten van het zoonschap zou zijn aangesteld. En dat zou dan voor ons betekenen dat hij als zodanig door ons zou moeten worden erkend, en wij in hem als zodanig zouden moeten geloven. Het zou dan de exclusiviteit van dit geloof, de zogenaamde 'absolutieit van het christendom' zijn, die dan de inhoud van de Belijdenis zou vormen. Maar als de Belijdenis met het '*eniggeborene*' inderdaad de eenheid, de uniciteit van de in Jezus Christus geschiedde openbaring belijdt, dan is dat iets heel anders dan de absoluteitheid van het christendom. De Belijdenis zegt niet dat men in het geloof, zelfs in een als 'beslissing' opgevat geloof een mogelijkheid onder vele andere zou kunnen en moeten kiezen, onderscheiden en poneren tegenover de vele mogelijkheden. Hoe zou aan het geloof een dergelijke verhoging van Jezus Christus toekomen, daar toch al de zin van zijn verhoging door zijn hemelse Vader een heel andere is: namelijk geen nieuwigheid, maar de bevestiging van iets oorspronkelijks en eigenlijks? De uniciteit van Jezus Christus als de Zoon van God en dus de uniciteit van de in hem geschiedde openbaring en verzoening is niet een hem achteraf door God verleend predicaat. Die moet niet als de inhoud van een synthetische, maar van een analytische stelling worden verstaan. '*Eniggeborene*' moet juist niet door

'geliefd' worden geïnterpreteerd, maar andersom: 'Hij wordt niet hierom 'eniggeboren' genoemd, omdat hij 'geliefd' is, maar hij is hierom 'geliefd' omdat hij eniggeboren is' (Quenstedt, *Theol. did. pol.*, 1685, I cap. 9, sect. I th. 34).

De eniggeboren Zoon is juist volgens Joh. 1:18 de eniggeboren God. God zelf, God in zichzelf, is in de zijnswijze van de Eniggeborene uit de Vader. Daarom is deze Eniggeborene voorwerp van de liefde van de Vader, daarom kan hij voorwerp van ons geloof worden. Vóór alle openbaring en alle geloof, voordat de heerlijkheid van deze Eniggeborene zich aan de mens geeft om te worden aanschouwd (Joh. 1:14), is die de heerlijkheid van God zelf. En daarom is die dan in haar openbaring 'genade en waarheid'. Daarom kan haar openbaring alleen een enige zijn. De uniciteit van haar openbaring en verzoening voor ons beantwoordt aan wat God in zijn wezen tevoren in zichzelf is: de Zoon van de Vader, naast wie er evenmin een tweede kan zijn als er een tweede God kan zijn naast de ene God.

3e. Wij geloven in Jezus Christus als in de door de Vader vóór alle tijd verwekte. – Men moet er ook hier van uitgaan dat dit over Jezus Christus als degene die God openbaart, dus zeker over de in de tijd aan en voor ons handelende God is gezegd.¹⁵³ De uitspraak over God als zodanig staat niet abstract als een tweede naast een eerste uitspraak over God als de Heer van onze geschiedenis. Maar juist de uitspraak over God als de Heer van onze geschiedenis wordt onderstreept door de uitspraak: Hij is God als zodanig, niet slechts een, ook niet de hoogste analogie van God zelf in een van God onderscheiden gebied van werkelijkheid. Hij *betekent* niet, Hij *is* God zelf. De clausule 'vóór alle (448) tijd' sluit dus de tijd niet uit, noch het '*daar en toen*' van de openbaring, zoals de Schrift daarvan getuigt, noch het '*hier en nu*' waarin die voor ons openbaring moet worden. Die sluit de tijd, concreet: deze tijd, de tijd van de openbaring, die sluit de geschiedenis niet uit, maar *omvat die*.¹⁵⁴ Maar juist dit feit dat tijd (tijd van onze tijd, tijd en geschiedenis van het zondige schepsel – en dat is toch ook de tijd en geschiedenis van de openbaring) – is omsloten door een goddelijk 'vóór alle tijd', dat is niet vanzelfsprekend, juist dat is genade, geheim, een in de vreze des Heren te begrijpen fundering. Daarom moet het poneren van God als zodanig, van God zelf, uitdrukkelijk plaatsvinden, op

¹⁵³Hiermee wil Barth uitsluiten dat er een zgn. *logos asarkos*, een niet vleesgeworden Woord van God is, dat, evenals een eeuwige hypostase in de filosofie van het neo-platonisme, naast of onder het hoogste goddelijke Beginsel is. Alleen vanuit Jezus van Nazareth kunnen we over het eeuwige Woord of over de eeuwige Zoon van God spreken.

¹⁵⁴Dit zal Barth uitvoerig betogen in zijn beschouwingen over de eeuwigheid van God, – zie KD II, 1, pp 685vv. W. Pannenberg ziet een grote affiniteit tussen Barths opvattingen omtrent eeuwigheid en tijd en die van de neo-platonist Plotinus, – zie *Systematische Theologie Band 1*, Göttingen 1988, pp 436vv, 439v. (Barth zal zich dit niet bewust zijn geweest.)

het gevaar van het misverstand af, alsof hier *zonder* openbaring en geloof, alsof hier 'onhistorisch' gesproken zou worden, terwijl er toch juist alles op aankomt om op de *juiste manier* over openbaring en geloof, op de juiste manier over de geschiedenis te spreken. Ook het spreken over God als de Heer van de geschiedenis is op zichzelf niet zonder misverstand. Ook dit zou op zichzelf een stelling van antropologische metafysica kunnen zijn. Men kan en moet andersom ook dit slechts als een onderstreping van het spreken over God als zodanig verstaan. Zeker is de stelling van de *pre-existentie* van Jezus Christus alleen maar een explicatie van de stelling van zijn existentie als degene die openbaart en verzoent, als van de in de tijd aan ons en voor ons handelende God. Maar even zeker is de stelling van zijn existentie slechts een explicatie van de stelling van zijn *pre-existentie*. *Deze*, de voor ons existierende Zoon van God, is de *pre-existerende*. Maar alleen deze, de *pre-existerende Zoon van God* is de voor ons existierende. Het dogma van de *vleeswording* van de Zoon van God zal de eerste stelling toelichten. Het dogma van de *godheid* van Christus, dat ons hier bezighoudt, legt de nadruk op de tweede stelling.¹⁵⁵

Het tweede artikel van het *Nic. Const.* onderscheidt heel duidelijk tussen deze twee cirkels van kennis. Het dogma van de incarnatie is uitvoerig niet in het *Nic. Const.*, maar in het *Ephesinum* van 431 en in het *Chalcedonense* van 451 uitgesproken.

'Door de Vader vóór alle tijd verwekt' betekent: niet in de tijd als zodanig geworden, niet geworden in een gebeurtenis binnen de geschapen wereld. Dat de Zoon van God mens werd, en dat hij in zijn mensheid door andere mensen wordt gekend, dat zijn gebeurtenissen, zij het gewoonweg buitengewone gebeurtenissen *in de tijd*, binnen de geschapen wereld. Juist het buitengewone ervan is echter niet afkomstig van en komt zelf niet *uit de tijd*. Anders zouden het juist slechts betrekkelijk buitengewone gebeurtenissen zijn, zoals er ook meer van bestaan. Juist omdat ze goddelijke kracht hebben, omdat hier de kracht van het 'hier' de kracht van het 'ginds', de kracht van de immanentie van God hier de kracht van zijn *transcendentie* is, moet het subject ervan worden verstaan als zijnde vóór alle tijd, als eeuwig subject, zo eeuwig als God zelf, zelf eeuwig als God. Jezus Christus wordt niet pas de Zoon, doordat (449) hij het voor ons is. Hij wordt het van eeuwigheid af, hij wordt het als eeuwige Zoon van de eeuwige Vader.

Het 'voor alle tijd' mag niet zelf weer als een temporele bepaling worden verstaan. 'En vanaf het begin, altijd en zonder einde: de Vader is verwekkend, de Zoon verwekt wordend, de Heilige Geest uitgaande', zegt het *Conc. Later.* IV, 1215 van alle drie de zijnswijzen van God. Bij

¹⁵⁵Barth zal hierop uitvoerig doorgaan in zijn leer van de verkiezing, KD II, 2, pp 111vv: Jezus Christus is de verkiezende God en de verkoren mens. Men heeft hierbij wel de vraag gesteld of de incarnatie dan nog wel een wonderbaarlijk gebeuren in de tijd, en niet veeleer de onthulling van een eeuwige waarheid is, – zie E. Brunner, *Dogmatik I*, pp 353v.

de in dit verband vaak geciteerde tekst Psalm 2:7: 'Gij zijt mijn zoon, heden heb ik u verwekt' maakt Cyrillus van Jeruzalem de treffende opmerking: 'Het "heden" is niet temporeel, maar eeuwig, het heden is buiten de tijd, vóór alle eeuwen' (Cat. 11,5). 'Het woord "heden" duidt op de dag van de onveranderlijke eeuwigheid' omschrijft Quenstedt (t.a.p. th. 15) en interpreteert daarom (t.a.p. th 28) het begrip van de verwekking van de Zoon uit de Vader met het oog op hun relatie tot de tijd als volgt: 'Deze verwekking van de Zoon gebeurt niet door vermindering of overdracht, niet door een handeling die begint en eindigt, maar gebeurt in een onophoudelijk overstromen, waaraan niets gelijk is in de natuurlijke dingen. God de Vader heeft immers zijn Zoon van eeuwigheid afverwekt en verwekt die altijd en zal nooit ophouden te verwekken. Als de verwekking van de Zoon immers een einde zou hebben, dan zou die ook een begin hebben en dus niet eeuwig zijn.'¹⁵⁶ We kunnen en moeten dus over dit goddelijke 'voordien' (dat over het ons vandaag in de tijd treffende gebeuren beslist) evengoed zeggen dat het vandaag plaatsvindt als dat het gisteren plaatsvond als dat het morgen zal plaatsvinden. 'Toch kan deze verwekking daarom niet onvolmaakt en successievelijk worden genoemd. De handeling van de verwekking in de Vader en in de Zoon wordt in het werk als voltooid, in de handeling als altijd voortdurend gezien.' Dit wil zeggen: de transcendentie van dit 'voordien' vóór alle tijd kan hierom geen lediging van het zich op dit 'voordien' funderende gebeuren in de tijd betekenen, omdat die echte, eeuwige transcendentie is. Wat in God werkelijk is, dat moet, juist omdat het in God (niet op de manier van geschapen wezens) werkelijk is, telkens weer werkelijk worden. Maar juist dit worden (omdat het *dit* worden is!) sluit alle behoefte aan aanvulling van dit zijn uit. Dit worden bevestigt veeleer alleen de volmaaktheid van dat zijn.¹⁵⁷

4e. Wij geloven in Jezus Christus als in het *Licht uit Licht, de waarachtige God uit de waarachtige God, geboren, niet geschapen*. – In deze clausule hebben we met de eigenlijke en beslissende bepaling van de godheid van Christus binnen de leer van de triniteit te maken. Die zegt twee dingen: in de eerste plaats dat wij in het werken en wezen van God Licht en Licht, God en God moeten *onderscheiden*, en wel zo onderscheiden als wij binnen de geschapen wereld een lichtbron en een daarvan uitgaand lichtschijnsel of een aanstekend en een aangestoken licht, vader en zoon, de spreker en het gesproken woord moeten onderscheiden. In de tweede plaats dat deze onderscheiding als onderscheiding *in God zelf* moet worden verstaan. Dus niet zo moet worden

¹⁵⁶In KD II, 1, p 705 zal Barth de uitleg dat het 'heden' in Psalm 2:7 op het eeuwige heden slaat juist afwijzen en Calvijn gelijk geven als die zegt dat dit het heden in de tijd is. Maar het gebruik dat hij van deze tekst maakt blijft hetzelfde: in de tijd, in Christus' verschijning in de tijd, openbaart zich de eeuwigheid.

¹⁵⁷Van oudsher is het een vraag of de Zoon *is* gegeneerd of nog steeds *wordt* gegeneerd, – zie bijv. Origenes, *In Jeremiam Homilia IX* (PG 13, 375A), Augustinus, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, 37, Petrus Lombardus, *Sententiae* 19, 4. Calvijn verwerpt deze vraag als nieuwsgierigheid, *Institutio* I 13, 29, de calvinistische scholasticus Turretini, gaat er weer op in en zegt dat het gegeneerd *worden* op de volmaaktheid van de eeuwig voortdurende verwekking in God zelf slaat, het gegeneerd *zijn* op de afgesloten volmaaktheid vanuit ons perspectief, – zie *Institutio theologiae elencticae* III 29, 7. Barth wil hier natuurlijk niet kiezen, maar accentueert vanuit zijn gedachte dat de triniteit een 'herhaling van de eeuwigheid in de eeuwigheid' is in ieder geval ook de altijd doorgaande verwekking.

verstaan alsof aan de ene kant God, aan de andere kant een scheepsel kan worden gevonden, maar zo dat aan beide kanten op dezelfde manier de ene God te vinden is. Wij proberen de twee hier zichtbare rijen in hun onderlinge betrokkenheid te verstaan.

De uitspraken omtrent de onderscheiding en de eenheid zijn in eerste instantie gewoon uitspraken over de openbaring, zoals de kerk die in de Heilige Schrift, die hiervan getuigt, heeft gevonden. Hier, in deze (450) openbaring, is God hier en is God daar, is God zo en is God anders, God de Schepper en God degene die verzoent en toch slechts een en dezelfde God. Hier is de verborgen en de geopenbaarde God en toch de verborgen God geen ander dan de geopenbaarde, de geopenbaarde geen andere dan de verborgene. Het dogma zegt in eerste instantie eenvoudig deze dialectiek van de openbaring als zodanig na. Het herhaalt die onderscheiding en dat in elkaar zetten. Maar na de voorafgaande clausule kan het nu geen vraag meer zijn: er moet met betrekking tot de in Jezus Christus geschiedde openbaring, ter interpretatie van de openbaring als zodanig, met het oog op de openbaring iets worden gezegd dat *boven* de openbaring *uitgaat*, er moet vanuit de openbaring iets over een *aan gene zijde van* en een *boven* de openbaring worden gezegd. Er moet worden gezegd: zoals Christus in de openbaring is, juist zo is hij tevoren in zichzelf. Dus: hij is tevoren in zichzelf Licht uit Licht, waarachtig God uit waarachtig God, de Verwekte van God, niet zijn scheepsel. We moeten de openbaring gewoonweg zo serieus nemen dat wij daarin als in de *handeling* van God direct ook zijn *zijn* moeten leren kennen.

Juist hiermee dat het om de onderscheiding en eenheid van twee zijnswijzen van God zelf gaat, is nu echter ook al gezegd dat wij wel kunnen en moeten proberen deze onderscheiding en eenheid *aan te duiden*, maar dat wij niet mogen verwachten die met deze aanduidingen te *begrijpen*. Wij kunnen en moeten die denken en uitspreken. Want als wij daarvan zouden willen afzien, dan zou dat betekenen dat wij ons aan het kennen ervan zouden onttrekken. De wil tot kennen ervan is ons echter met het Bijbelse getuigenis omtrent Gods openbaring, zoals wij dat menen te moeten begrijpen, in ieder geval als opgave voor de dogmatiek opgedragen. Maar we hebben aanleiding om ons te herinneren: Kennis van het Woord van God kan slechts kennis in geloof zijn en dus beslissend: erkenning, menselijke verantwoording ten opzichte van de ons door dit voorwerp gestelde vraag. In een begrijpen van dit voorwerp, in een zich daarvan meester maken zal deze verantwoording van ons zich niet kunnen voltrekken. Het zal ten opzichte van ons denken en spreken voorwerp blijven. Ons denken en spreken zal ten opzichte daarvan niet adequaat, maar slechts inadequaat kunnen zijn. Gehalte van kennis zal ons denken en spreken – ook als wij het dogma, ja ook als wij de uitspraken van de Heilige Schrift

na-denken en na-zeggen – alleen door Gods genade, niet op zichzelf kunnen hebben. Het zal op zichzelf, immanent gezien, een ontoereikend, broos denken en spreken zijn en blijven.

a) Betrekkelijk het meest onaanvechtbaar van de drie formules van onze clausule is de middelste: 'waarachtig God uit waarachtig God'. Met het 'uit' wordt het bondigst de onderscheiding van de twee zijnswijzen aangeduid: ware God, gegrond in, voortkomend uit ware God, dat (451), dat is Jezus Christus. Dat is God zo alleen in deze zijnswijze. De onderscheiding van de zijnswijze waarin Jezus Christus God is bestaat dus in een relatie tot een andere zijnswijze van God, een relatie die door het 'uit' als 'gegrond in', als 'voortkomend' uit wordt aangeduid. Andersom wordt de eenheid van beide zijnswijzen als zijnswijzen van een gewoonweg identiek *zijn* aangeduid door de herhaling van het substantivum 'God' met het eveneens nadrukkelijk herhaalde adjectivum 'waar(achtig)'.

In de officieel geworden Latijnse tekst is de opvoering: '*God uit God, Licht uit Licht, waarachtig God uit waarachtig God* kennelijk opzettelijk. Calvijn heeft deze passage in de strijd tegen Caroli een '*nodeloze herhaling*' genoemd, een '*lied dat meer geschikt is om te grommen dan een formule van een belijdenis, waarin het absurd is dat er één overbodige syllabe is* (Adv. P. Caroli calumnias C.R. 7, 315v). Men zal die toch beter zo verstaan, dat daarin de aanscherping van de gedachte van een geringere naar een hogere beslistheid om zo te zeggen daadwerkelijk moet worden aangetoond.

De moeilijkheid ook van deze eenvoudigste formule ligt hierin, dat het 'uit', zodra men het, zo of op een soortelijke manier als zo-even gebeurde, probeert te duiden, onvermijdelijk de voorstelling van twee zelfstandige, in een bepaalde afhankelijkheidsrelatie tot elkaar staande wezens wekt, of, als men van een dergelijke veraanschouwelijking afziet, onbeduidend wordt, zodat over een onderscheid in de '*ware God*' niets meer gezegd is. De aangeduide waarheid gaat inderdaad ook boven deze aanduidende woorden uit. '*Ware God*' en '*ware God*' staan niet als zelfstandige wezens tegenover elkaar, ze zijn echter in hetzelfde zelfstandige wezen tweeërlei. Dit is het wat hier geen taal adequaat, maar wat ook de taal van het dogma alleen inadequaat kan weergeven.

b) In de eerste formule 'Licht uit Licht' hebben we met een verhoogde, maar des te gevaarlijkere poging tot veraanschouwelijking te maken. Concreet bedoeld is waarschijnlijk in eerste instantie het door de kerkvaders bijzonder graag gebruikte beeld van zon en zonlicht. Op die manier verhoudt Jezus Christus zich als de ene zijnswijze van God tot de eerste zijnswijze, waarin hij gegrond is, waaruit hij voortkomt, zoals het zonlicht zich tot de zon verhoudt.¹⁵⁸

¹⁵⁸De reden waarom men dit beeld graag gebruikte was ook dat het, evenals bijvoorbeeld het beeld van de bron en de rivier, maar beter dan aan de menselijke natuur ontleende beel-

'Die de afstraling is van zijn heerlijkheid' lezen we immers in Hebr. 1:3 over de Zoon van God. 'Als de straal uit de zon voortkomt ... dan zal de zon in de straal zijn, omdat het de straal van de zon is, en het wezen wordt niet gescheiden, maar verwijd. Zo is de Geest uit de Geest, en God uit God, zoals licht uit licht is ontstoken (Tertullianus, *Apol.* 21).

Men kan alleen maar blij zijn met de inderdaad hoge en mooie beeldwaarde van deze formule en zal toch wel moeten erkennen dat die niet alleen het daardoor aangeduide als in ruimte en tijd bestaand veronderstelt, maar ook is blootgesteld aan heel verschillende natuurkundige duidingen, waarvan waarschijnlijk geen enkele dat zou inhouden, wat daarmee hier gezegd moet worden. In soortgelijke moeilijkheden komt (452) men ook dan terecht, als men het 'licht uit licht' opvat als het aanstekende en aangestoken licht. Een 'spoor van de triniteit' in de geschapen wereld wil de Belijdenis met deze beeldspraak zeker niet aanwijzen, dus geen uitspraak doen over het hypostatische karakter en over de eenheid in wezen van licht en licht in die dubbele mogelijke betekenis. Maar omdat die dit strikt genomen ook niet kan, blijft de beeldspraak als uitspraak over Jezus Christus inadequaat, blijft het voorwerp duidelijk aan gene zijde het woord.

c) De beslissende formule is natuurlijk de derde: 'geboren, niet geschapen'. Die zegt in het nu al meteen te noemen negatieve deel: Jezus Christus is als zijnswijze van God weliswaar uit God, maar niet op die manier uit God zoals de schepselen, van de hoogste engel tot het geringste stofje zon, dit zijn, namelijk door middel van schepping, dat wil zeggen zo dat hij zijn existentie als een van de existentie van God verschillende existentie door de wil en het woord van God zou hebben. Van de *menselijke* 'natuur' van Christus, van zijn existentie als mens, waarin hij ons als degene die ons God openbaart en als Verzoener volgens de Schrift ontmoet, zal dat zeker moeten worden gezegd. Maar het mag niet worden gezegd van degene, die hier menselijke natuur aanneemt, d.w.z. die hier als mens existeert ('ter wille van ons', zoals het *Nic. Const.* later zegt), om toch zijn zijn en zijn wezen in dit mens-zijn van hem niet te laten uitputten en gevangen te laten zijn, om in dit mens-zijn ook helemaal *niet* mens te zijn, om juist krachtens datgene waarin hij *niet* mens is in zijn mens-zijn degene die openbaart en de Verzoener te zijn. Degene die hier mens wordt om degene die openbaart en de Verzoener te worden is niet geschapen. Anders zouden openbaring en verzoening een gebeuren binnen de schepping en, omdat de schepping de wereld van de gevallen mens is, een vergeefs gebeuren zijn. Omdat degene die hier mens werd God is, God in deze

den de eeuwige onveranderlijkheid van de relatie aanduidde, – zie bijv. Athanasius, *Oraatio contra Arianos*, I, 27, II, 2. Tegen de aan het menselijke leven ontleende beelden heeft Barth natuurlijk geen bezwaar, omdat het er hem om gaat juist te laten uitkomen dat God de *levende* God is.

zijnswijze, daarom (en anders niet) is zijn mens-zijn effectief als openbaring en verzoening.

Maar laten we ons nu bezighouden met de positieve kant van deze formule! Verrassend genoeg duidt die het werkelijke worden van Jezus Christus aan, zijn hem als God toegemeten eeuwige worden, zijn oorsprongs- en afhankelijkheidsrelatie als God in zijn bepaalde zijnswijze juist met een beeld uit het gebied van de schepping. En men zou eraan willen toevoegen: met de voor dit gebied als geen ander kenmerkend beeld! 'Verwekt', dat wil toch wel in eminente zin zeggen: zo geworden als al het levende binnen de schepping op grond van en vanuit de vooronderstelling van het goddelijke Schepper-woord wordt, geworden in verband met het geslacht in de dubbele betekenis van het woord, zoals ook de worm wordt, (453) zoals de mens wordt, in de gang van zaken waarin schepping en zonde op de misschien meest raadselachtige manier – niet in elkaar maar tegenover elkaar zijn, doordat ze met elkaar zijn. Men zal juist deze aanstoot niet over het hoofd mogen zien om hier te verstaan.

Thomas van Aquino vat als het eigenlijke dat door de beeldspraak van de verwekking wordt uitgedrukt het '*voorkomen van het Woord*' op (S. theol. I, qu. 27, art. 2). Hiervan moet worden gezegd: Zeker moeten 'verwekking' en '*voorkomen van het Woord*' als aanduiding van dezelfde stand van zaken worden verstaan. Maar niet zo dat het ene van deze begrippen eenvoudig tot het andere herleid zou kunnen worden. Ook het '*voorkomen van het Woord*' zal men als een belangrijke, maar op zijn manier eveneens inadequate beeldspraak moeten opvatten. Beide beeldspraken, die van de Zoon en die van het Woord van God, verwijzen naar een voorwerp, waarvoor ze niet adequaat zijn. Maar daarom moet ook elk van beide op zichzelf serieus worden genomen, en mag men zich van geen van beide door verwijzing naar de andere afmaken.

Vanzelfsprekend maakt al het natuurlijke karakter van de beeldspraak van de verwekking om te beginnen duidelijk dat wij ook hier, dus in het hele spreken over Vader en Zoon, als aanduiding van de twee zijnswijzen van God met een broze en aanvechtbare beeldspraak te maken hebben. Wij duiden met deze manier van spreken God aan, maar wij begrijpen hem niet.

De oude kerk, die juist deze beeldspraak niet had uitgevonden, maar in de Heilige Schrift had aangetroffen, en wel als de meest uitnemende beeldspraak voor deze zaak had aange-troffen, begreep heel goed het inadequate ervan en heeft dit ook openlijk uitgesproken. '*In dit geheimenis moet het woord verwekking gezuiverd worden van alle onvolmaaktheden van de natuurlijke verwekking die daaraan vastzitten*' (Quenstedt, t.a.p., th 47). En reeds Cyrillus van Jeruzalem eist uitdrukkelijk dat niet alleen de meest voor de hand liggende fysieke betekenis van het begrip verwekking, maar ook die van de geestelijke verwekking (bijvoorbeeld in de relatie leraar-leerling) of die van de religieuze verwekking (zoals die plaatsvindt als de gelovigen kinderen van God worden) hier in iedere geval buitengesloten moet blijven (*Cat.* 11,9).

Maar wat houdt de beeldspraak dan in?

Quenstedt heeft op de plaats van de terecht verworpen categorieën van verstaan een voor dit doel uitgevonden nieuwe categorie gezet doordat hij sprak van een '*bovennatuurlijke verwekking, die van eeuwigheid af geschiedt, zonder enige opeenvolging in de tijd, materie en verandering en alleen bestaat in de verlening van het wezen.*' Maar hetzelfde was toch meer verhelderend gezegd, als Irenaeus verklaarde: '*Als iemand tegen ons zegt: Hoe is dus de Zoon door de*

Vader voortgebracht, dan zeggen we tegen hem: dat die voortbrenging of verwekking, of benaming of openbaring of met welk woord iemand zijn onbeschrijfelijke verwekking zou willen aanduiden, niemand kent, Valentinus niet, Marcion niet, noch Saturninus noch Basilides, noch de engelen, noch de aartsengelen, noch de vorsten, noch de machten, behalve alleen de Vader die heeft verwekt en de Zoon die is verwekt' (C.o.h. II 28, 6)¹⁵⁹ en als wederom Cyrillus van Jeruzalem verklaarde dat de Vader de Zoon verwekt 'zoals alleen Hijzelf weet'; dat wij van deze verwekking gewoonweg alleen kunnen zeggen hoe die in ieder geval niet geschiedde (Cat. 11,11). 'Schaam je niet je onwetendheid te erkennen, omdat je het samen met de engelen niet weet' (t.a.p. 11, 12. 'Zeg me eerst wie degene is die heeft verwekt, en leer dan wat hij heeft verwekt' (t.a.p. 11, 14). Ook het begrip van de 'verlening van het wezen' houdt nu eenmaal, als die in strikte zin wordt genomen, iets in wat zonder loochening van de eenheid van God niet gezegd kan worden, en die wordt duister en nietszeggend als die niet strikt wordt genomen. Die leidt niet over de grens heen die Quenstedt op een andere plaats (t.a.p. I cap. 9 sect. 2 qu. 8 font. sol. 5) ook moet erkennen: 'Het is voldoende (454) als wij hier 'dat wat is' vasthouden, dat de Schrift leert, maar dat we het 'hoe ervan' overlaten aan die staat, die het zuivere licht zal zijn.'

De beeldspraak van Vader en Zoon zegt juist in de volledige en niet over het hoofd te ziene wereldlijke karakter en ontoereikendheid ervan: zulke – niet dezelfde, maar een heel andere, een onbegrijpelijk en onzegbaar andere – maar zulke verscheidenheid en zulke continuïteit zoals die in de geschapen wereld tussen de persoon van een vader en de persoon van een zoon bestaat, zulk een zijn van de eerste voor de tweede en zulk een zijn van de tweede uit de eerste, zulke tweeheid en eenheid van hetzelfde zijn bestaat er tussen de zijnswijze van God, waarin hij zich aan ons in Jezus Christus openbaart, en de andere van waaruit hij is als de in Jezus Christus geopenbaarde. Hetzelfde wat wij alleen maar, verhuld in dat raadselachtige 'met elkaar' van schepping en zonde, als verwekking van een zoon door een vader kennen, datzelfde is – in zijn eigenlijke 'hoe' door dit beeld niet begrepen, maar alleen aangeduid, in zijn eigenlijke 'hoe' voor ons even onnaspeurlijk als het wezen van God in het algemeen – het zichzelf poneren van God, waarin hij tegelijkertijd en toch door zichzelf onophefbaar onderscheiden, de Vader van Jezus Christus en Jezus Christus de Zoon van de Vader is. Juist deze krachtigste beeldspraak kan en wil ons dus alleen maar tot het inzicht opwekken om ons geen moment bij de beeldspraak vast te houden, maar om onze blik onmiddellijk er overheen naar het voorwerp verder te leiden, waartegenover de beeldspraak, onmachtig als ook die op zichzelf is, zich zou willen verantwoorden, verder te leiden naar de erkenning waarin hier alleen de kennis kan bestaan. Alle associaties die bij dit beeld op een zinvolle manier kunnen opkomen, zijn legitiem en geen enkele is legitiem. Alles wat hier in aanmerking zou kunnen komen: de vruchtbaarheid van de vader, de liefde, die niet toelaat dat hij alleen zou kunnen willen blijven,

¹⁵⁹Irenaeus zegt dit in een passage waarin hij zich verzet tegen het stellen van nieuwsgierige vragen, bijv. de vraag wat God deed, voordat hij de wereld schiep, – zie *Adversus Haereses* (ed. Harvey) II 41vv.

de afhankelijkheid van de existentie van de zoon van de vader, de liefde die hij aan zijn vader met zijn existentie verschuldigd is, de onophefbare, in geen keuze, maar in de wederzijdse existentie gegronde gemeenschap van die twee – dit alles zou hier kunnen *spreken*, maar dit alles moet hier ook weer kunnen *zwijgen*. Het is een *niet-wetend* weten dat zich in deze beeldspraak uitspreekt. Het moet zichzelf verstaan als een *wetend* niet-weten. Het moet, zoals alle mensenwoord – maar dat wordt waarschijnlijk op weinig plekken zo duidelijk als hier – het woord dat God zelf over zichzelf spreekt, alleen maar *dienen*. Wij kunnen en moeten bij deze beeldspraak, die immers al als zodanig en op zichzelf het diepste geheim van het geschapen leven aanduidt, aan alles denken wat hier op een zinvolle manier gedacht kan worden met het oog op de relatie Vader-Zoon in God, en vervolgens moeten we zeggen: wij zijn onnutte knechten, we hebben alleen in beelden gedacht en gesproken, zoals we verschuldigd waren te doen, maar zonder dat wij voor wat wij daar hebben gedacht en gesproken 'juistheid' zouden kunnen opeisen. (455) De 'juistheid' is exclusief van datgene *waarover* en niet van dat *wat* wij hebben gedacht en gesproken.

Dat het 'verwekt' en het hele beeld van Vader en Zoon op zichzelf niets zeggen resp. dat deze term met betrekking tot God niet de waarheid spreekt, volgt uit dit alles zeker niet. Het zegt iets dat inadequaaf is, maar het zegt iets, en het spreekt de waarheid. Als wij het spreken over Vader en Zoon beeldspraak noemen, dan moet men goed bedenken dat dit alleen betrekking kan hebben op het menselijke spreken als zodanig, maar niet op het voorwerp ervan. Het is dus niet zo alsof de relatie Vader-Zoon zelf oorspronkelijk en eigenlijk een geschapen werkelijkheid zou zijn, alsof God nu juist toch in de een of andere verborgen grond van zijn wezen iets anders zou zijn dan Vader en Zoon, en alsof deze namen alleen willekeurig gekozen en uiteindelijk onbeduidende symbolen zouden zijn, symbolen waarvan het eigenlijke en niet symbolische gehalte in die geschapen werkelijkheid zou bestaan. Maar het is andersom: juist in God heeft de relatie Vader-Zoon zoals alle relaties in de schepping haar oorspronkelijke en eigenlijke werkelijkheid. Het geheim van de verwekking is oorspronkelijk en eigenlijk niet een creatuurlijk, maar een goddelijk, men moet misschien gewoonweg zeggen: *het goddelijke geheim*.

De '*verwekking zelf*' is '*in de goddelijke dingen het meest eigenlijk en veel meer waar en volmaakt dan die van enig schepsel*' (Quenstedt, t.a.p. qu 8 ekth 5).

Wij echter kennen alleen het beeld van deze werkelijkheid in zijn dubbele inadequaetheit als een creatuurlijk zondig-creatuurlijk beeld. Wij kunnen alleen in de onwaarheid over de waarheid spreken. Wij weten niet wat wij zeggen als wij God Vader en Zoon noemen. Wij kunnen het immers alleen zo zeggen dat het in onze mond en in onze begrippen onwaarheid is. Voor ons is de waarheid die wij uitspreken, doordat wij God Vader en Zoon noemen, verborgen en onnaspeurlijk.

De 'wijze van de verwekking zelf' is 'bij God heel anders dan bij ons en die is voor ons onbekend en onuitsprekelijk' (Quenstedt t.a.p.).

Wij spreken echter, doordat wij God zo noemen, de waarheid, zijn waarheid uit. In deze zin zegt het 'verwekt' precies dat wat een geloofsbelijdenis in zijn noodzakelijke distantie tot, maar ook in zijn noodzakelijke betrokkenheid op zijn voorwerp kan en moet zeggen: Het verklaart de zijnswijze van God in Jezus Christus als een in God werkelijk 'vandaan' en 'naartoe', als de in God zelf werkelijke voortbrenging uit een oorsprong. Dat is de eigenlijke en oorspronkelijke, voor ons evenwel niet inzichtelijke relatie Vader-Zoon, het Vader- en Zoon-zijn van God. En nu moet verder worden gezegd: de nadruk en ook de duidelijkheid van het 'verwekt' ligt in ieder geval ook in zijn tegenstelling tot het afgewezen 'geschapen'. Verwekken is *minder* (456) dan scheppen, voor zover het eerstgenoemde het voortkomen van een schepsel uit een schepsel, het laatstgenoemde het voortbrengen van het schepsel in het algemeen door de Schepper aanduidt. Verwekken is echter *meer* dan scheppen, voor zover het – die gesloten kring van schepsel en schepsel, zoals die voor ons in wat wij als verwekking kennen aanschouwelijk is, wordt nu tot een beeld – het voortbrengen van *God* uit God, scheppen daarentegen alleen maar het voortbrengen van een *schepsel* door God aanduidt.

Quenstedt onderscheidt op de volgende manier: '*Verwekken is het voortbrengen van een naar de substantie soortgelijk wezen uit de substantie van de verwekkende. Scheppen is het voortbrengen van een naar de substantie ongelijk wezen uit het niets buiten het wezen van de scheppende*' (t.a.p., qu 8 font. sol. 16).

In deze eminentie van de voortbrenging *uit* God *in* God tegenover de voortbrenging *door* God, in de eminentie van *die* vrijheid, waarin God zijn eigen, tegenover *die* vrijheid waarin hij een van hem onderscheiden werkelijkheid poneert, in de eminentie van *die* liefde waarin hij voor zichzelf voorwerp is, tegenover *die* liefde, waarvan het voorwerp iets is dat door zijn wil in onderscheidenheid van Hem existeert – in deze eminentie ligt de waarde van de zin van het 'geboren, niet gemaakt'.

Van hieruit wordt een scholastieke polemische stelling begrijpelijk, die voor de verklaring van de bedoeling van het dogma op deze plek belangrijk is. (J. Kuhn, *Kath. Dogmatik*, 2e band 1857, p 464, noemt die gewoonweg 'de hoogste dogmatische bepaling, als het ware de top waarop het nicaense geloof uitloopt'). Johannes Damascenus (*Ekdosis* I 8) heeft – in het voetspoor van Athanasius (*Or. Contra Ar.* 2, 29)¹⁶⁰ – onderscheiden: de verwekking als '*werk van de natuur*',

¹⁶⁰Deze verwijzing naar Athanasius is incorrect. Athanasius uit zich over dit vraagstuk uitvoerig in *Oratio contra Arianos* III, 59-67. Hij komt daar tot de slotsom dat God zijn Zoon van eeuwigheid af wil, omdat hij ook zichzelf als Vader wil. God kan zichzelf niet niet willen. De wereld daarentegen is door God uit vrije wil, die ook anders had kunnen beslissen, geschapen. Dit is geen willekeurig genomen besluit van God, omdat God de wereld in zijn eeuwige Zoon heeft geschapen. Voor zover men zich met dit vraagstuk heeft willen bezighouden en het niet als verwerpelijke nieuwsgierigheid beschouwde

de schepping als '*werk van de wil*'. Thomas van Aquino (*S. theol.* I qu 41, art. 2) heeft dit dan in aansluiting bij Hilarius (*Liber de synodis. can.* 24v) in die zin uitgelegd dat de verwekking van de Zoon zeker als een goddelijke daad van de wil moet worden verstaan, maar alleen als de daad van de wil, waarmee '*God wil dat Hij God is*'; als de daad van de wil waarmee God, vanzelfsprekend in vrijheid, zichzelf wil en krachtens deze wil van hem zichzelf is. In deze zin, ja zelfs identiek met dit zichzelf zijn van God is ook de verwekking van de Zoon een '*werk van de wil*', omdat '*wil*' en '*natuur*' dan een en hetzelfde zijn. De verwekking van de Zoon is echter *geen daad van Gods wil*, voor zover in het begrip van de wil de vrijheid om zo of anders te willen moet worden uitgedrukt. Deze vrijheid heeft God ten opzichte van de schepping – God is vrij om die te willen of niet te willen – en daarom is de schepping een '*daad van de wil*'. Hij heeft die vrijheid echter niet ten opzichte van zijn God zijn. God kan niet *niet* God zijn. Zo kan hij ook – en dat zegt hetzelfde – niet *niet* Vader en dus *niet* zonder de Zoon zijn. Zijn vrijheid, zijn aseïteit ten opzichte van zichzelf bestaat in de vrijheid om, door niets anders dan door zichzelf bepaald, God, en dat wil zeggen Vader van de Zoon te zijn. Een vrijheid om dit niet te kunnen zijn zou een opheffing van zijn vrijheid zijn. Dus is de verwekking van de Zoon een '*werk van de natuur*'. Die zou niet *niet* kunnen gebeuren, zo zeker als God niet *niet* God zu kunnen zijn, terwijl de schepping een '*werk van de wil*' is in de zin dat die ook niet zou kunnen gebeuren, zonder dat God daarom minder God zou zijn. Samenvattend formuleert Quenstedt: '*De Zoon van God is het gewilde en beminde voorwerp van de goddelijke wil zelf, maar is niet door die wil voortgebracht.*' De Vader verwekt de Zoon 'willend', maar niet '*omdat Hij het wilde*' (t.a.p. qu 8, font. sol 13). Hij verwekt hem niet door de *noodzaak van de dwang*, maar wel door de *noodzaak van zijn onveranderlijkheid* (Hollaz¹⁶¹, *Ex. theol. acroam.* 1706, 12, 37).

Het is hier gepast om aanvullend iets in herinnering te brengen dat in het *Nic. Const.* ontbreekt. De beeldspraak van de Vader en de Zoon, tot de (457) uitdrukkelijke interpretatie waarvan het *Nic. Const.* zich heeft beperkt, is niet de enige waarmee wij voor onszelf het begrip van de godheid van Christus duidelijk moeten maken. Ernaast staat in het Nieuwe Testament zelf en in de taal van de kerk die andere beeldspraak: Jezus Christus is het *Woord* van God. Volgens deze beeldspraak is hij op die manier als een tweede zijnswijze van God van een eerste zijnswijze onderscheiden en ook weer een in wezen daarmee, zoals het woord dat iemand spreekt een van hemzelf verschillend en als zijn woord nu toch in wezen niets anders is dan hijzelf. Wij zeggen hetzelfde als wij zeggen: de 'Zoon van God' en het 'Woord van God'. ('*Zijn Woord dat zijn Zoon is*' (Irenaeus, *C. o. h.* II 30, 9)). Men mag misschien zeggen dat het eerste beeld dichter bij de zaak is, als wij het handelen van God in Jezus Christus inhoudelijk als verzoening, het tweede, als wij het formeel als openbaring verstaan. Ook de stelling van de godheid van Jezus Christus als het Woord van

(zoals bijv. Erasmus en Calvijn deden), werd de positie van Athanasius onder rechtzinnige theologen de gangbare, – zie hierover uitvoerig E.P. Meijering, *Athanasius: Die dritte Rede gegen die Arianer. Teil III: Kapitel 59-67. Übersetzung, Kommentar, theologisches Ausblick*, Amsterdam 1998. Hiermee was de eeuwigheid van de Zoon en het begin in de tijd van de wereld en dus ook het vrije handelen van God in de geschiedenis duidelijk tot uitdrukking gebracht.

¹⁶¹ David Hollaz (1648-1713), luthers scholasticus, zijn hoofdwerk is *Examen theologicum acroamaticum*.

God heeft in ieder geval in eerste instantie gewoon betrekking op het handelen van God aan ons in Jezus Christus, waarvan de Schrift getuigt. Ook onder dit beeld verstaan wij in eerste instantie gewoon '*de weldaden van Christus*': het tot ons gesproken Woord van God in zijn waarheid en werkelijkheid kan (zoals de bij ons voor God en bij God voor ons instaaende Zoon) niets anders, niet minder dan God zelf zijn.

Als God spreekt, dan hebben '*Geest*' en '*Woord*' aan dezelfde waarheid en waardigheid deel. '*God is in zijn existentie geheel en al Geest en geheel en al Woord; wat hij denkt, dat spreekt hij ook, en wat hij spreekt, dat denkt hij ook*'. (Irenaeus, *C. o. h.* II 13,8 en 28,5). '*Hij zou zichzelf immers niet op een ware en volmaakte manier hebben gesproken, als er in zijn Woord iets minder of meer zou zijn dan in hemzelf*' (Augustinus, *De Trin.* XV, 14). '*Er kan immers niet iets anders dan wat U bent of iets meer of minder dan U zijn in uw Woord, waarmee U uzelf spreekt, omdat uw Woord zo waar is als U waarachtig bent*' (Anselmus van Canterbury, *Proslogion* 23). Als Mozes zegt: 'In het begin schiep God de hemel en de aarde' enz. is nog geen persoon afzonderlijk genoemd of uitgedrukt. Maar zodra hij verder zegt "En God sprak: er zij licht", drukt hij uit dat er bij God een Woord was voordat het licht is geworden. Nu kon dit Woord dat God daar spreekt niet iets van de dingen zijn die geschapen werden, noch de hemel noch de aarde, aangezien God juist door dit spreken, dat hij daar doet, hemel en aarde samen met het licht en alle andere schepselen maakt, dus dat hij niets meer voor het scheppen heeft gedaan dan zijn Woord, daarom moet het vóór alle schepselen zijn geweest. Als het eerder is geweest dan tijd en de schepselen begonnen, dan moet het eeuwig zijn en een ander en hoger wezen dan alle schepselen. Daaruit volgt dan ook dat hij God is (Luther, *Pred. üb. Gen. 1, 1*, 1527, W. A. p 29, r 4).

Als *niets anders* dan God ontmoet ons Jezus Christus, het *Woord* van God, maar wel *op een andere manier*: in een andere zijnswijze tegenover God, voor zover God het Woord *spreekt*, voor zover het Woord van Hem *uitgaat*.

Maar als God spreekt en het Woord hem behaagt, dan is hij niet alleen, dan kan hij ook niet het Woord, dat hij spreekt, zelf persoonlijk zijn. Daarom, omdat het Woord ook God is, moet het een andere persoon zijn. Dus zijn de twee personen uitgedrukt: de Vader die het Woord spreekt en het wezen van zichzelf heeft. De Zoon die het Woord is en die van de Vader komt en eeuwig bij hem is (Luther, t.a.p. r 14, vgl. W. A. (I), p 183, r 13).

Dezelfde openbaring noopt ons dus om God en zijn Woord te scheiden en ze ineen te zetten.

(458) Wie kan hier uit deze woorden van Mozes niet begrijpen, hoe er in de godheid twee personen moeten zijn en toch slechts één godheid? Of hij zou dan de duidelijke Schrift moeten loochenen. Verder, wie is zo scherpzinnig dat hij hier zou willen tegenspreken? Hij moet het Woord iets anders laten zijn dan God, zijn spreker, en moet toch belijden dat het vóór alle andere schepselen is geweest en dat de hele schepping daardoor is gemaakt. Dan moet hij het zeker ook God laten zijn, want buiten de schepselen is er niets dan God. Zo moet hij ook belijden dat er maar één God is. En dus dwingt en concludeert deze Schrift, dat deze twee personen één volmaakte God zijn, en dat elk van hen de ware, enige, volkomen, natuurlijke God is, die alle dingen geschapen heeft, en dat de spreker zijn wezen niet van het woord, maar dat het woord zijn wezen van de spreker heeft, maar alles eeuwig en in eeuwigheid buiten alle schepselen (Luther, *Pred. üb. Joh. 1, 1v*, 1522, W. A. (I), p 184, r 6).

Deze in de openbaring zelf onontkoombaar aan ons gepresenteerde verscheidenheid en eenheid in God wordt door het dogma erkend en onderstreept, als het Jezus Christus, het Woord van God, opvat als *eeuwig* Woord. Het Woord van God, waarin hij zich aan ons doet kennen, is geen ander dan

dat waarin hij zichzelf kent. Daarom en zo is het Gods eigen Woord, het Woord van de waarheid voor ons in zijn openbaring. Na de toen voorafgaande dogmahistorische ontwikkeling kan het geen vraag zijn dat het *Nic. Const.*, als het over de Zoon van God spreekt, in alle delen wil dat men ook daaronder verstaat: het Woord van God. Het *Woord* is de ene Heer. Het *Woord* is door de Vader gesproken vóór alle tijd. Het *Woord* is Licht uit Licht, waarachtig God uit waarachtig God. Het *Woord* is door God gesproken, niet geschapen. Tegenover de stelling: 'Jezus Christus is de eeuwige Zoon van de eeuwige Vader' moet dus de stelling worden geplaatst: Hij is het eeuwige Woord van de van eeuwigheid af sprekende resp. de eeuwige gedachte van de van eeuwigheid af denkende Vader, het Woord waarin God zichzelf denkt resp. zichzelf bij zichzelf uitspreekt.

Jezus Christus is Gods eeuwige '*begrijpelijke emanatie, immers van een door een spreker gesproken begrijpelijk woord dat in de spreker blijft*' (Thomas van Aquino, S. theol. I, qu 27 art. 1).

Als dit eeuwige Woord dat God eeuwig bij zichzelf denkt resp. spreekt, waarvan de inhoud dus niets anders kan zijn dan God zelf – is Jezus Christus als tweede zijnswijze van God God zelf.

We zullen ons toch ook hier niet mogen ontveinzen: ook dit spreken is in onze mond en in onze begrippen een inadequaat spreken. Wij weten niet wat wij zeggen als wij Jezus het eeuwige Woord van God noemen. Wij kennen immers geen dergelijk woord dat, verschillend van een spreker, nu toch het hele wezen van de spreker zou bevatten en weergeven, geen '*Woord*' met een adequaat gehalte van een '*Geest*' en geen '*Geest*', die zich uitputtend in een '*Woord*' zou kunnen uitspreken, geen denken of spreken dat de tegenstelling van denken en kennen synthetisch te boven komt en achter zich laat. Kort gezegd: wij kennen geen waar woord. En daarom kennen wij evenmin het ware woord *over* het ware Woord, het Woord van God! Weer moeten wij zeggen (459) wat wij over de relatie Vader-Zoon hebben gezegd: het ware woord is voor ons, die in het dubbel verhulde gebied van de creatuurlijkheid en zondigheid denken en spreken, strikt en exclusief het in God *verborgen*, eeuwige Woord, Jezus Christus zelf. Het is bepaald niet zo dat ons creatuurlijke denken en spreken in de relatie tot de natuurlijke rede, die zulk een natuurlijk woord voortbrengt, op zichzelf de capaciteit van een gelijkenis zou hebben, die ons het recht zou geven er aanspraak op te maken dat we de waarheid denken en spreken, als wij Jezus Christus het Woord van God noemen. Maar er is openbaring nodig en geloof, en het samenhangende genadige gebeuren van de vleeswording van het eeuwige Woord en de uitstorting van de Heilige Geest om datgene, dat wij als woord kennen tot zulk een capaciteit van een gelijkenis telkens weer te wekken en te verheffen, opdat het waarheid *zou worden*, als wij Jezus Christus het Woord van God noemen.

Nu moeten wij het hart en het verstaan wijd openen, dat wij zo'n woord niet beschouwen als het geringe en vergankelijke woord van een mens, maar zo groot als degene is die daar spreekt, zo hoog moeten wij ook zijn Woord schatten. Het is een woord dat hij in zichzelf spreekt en dat in hem blijft en nooit van hem wordt afgezonderd. Daarom moeten wij overeenkomstig de gedachten van de apostel zo denken, hoe God met hemzelf tot zichzelf spreekt en een woord van zichzelf in hemzelf laat, maar dat dit woord niet een ijle wind of een geluid is, maar het hele wezen van de goddelijke natuur met zich meebrengt. En zoals boven in de Brief over het schijnsel en het beeld is gezegd, dat de goddelijke natuur zo wordt afgebeeld dat die helemaal mee volgt in het beeld en het beeld zelf wordt en is, en de helderheid het schijnsel zo laat uitstralen dat die wezenlijk opgaat in het schijnsel. Op dezelfde manier spreekt ook God hier zo zijn Woord van zichzelf uit dat zijn hele godheid op het Woord volgt en natuurlijk in het Woord blijft en wezenlijk is. Kijk, hier zien wij, waar de apostel zijn spreken vandaan heeft dat hij Christus een beeld van het goddelijke wezen noemt en een afstraling van Gods eer. Namelijk uit deze tekst van Mozes, die daar onderwijst dat God een woord over zichzelf spreekt dat niet anders kan zijn dan een beeld dat hem tekent. Aangezien ieder woord een teken is dat iets betekent. Maar hier is wat aangeduid wordt, natuurlijk in het teken of het woord, iets dat in andere tekens niet is; daarom noemt hij het terecht een wezenlijk beeld of teken van zijn heerlijkheid (Luther, t.a.p., p 186, r 9).

Juist wegens het inadequate ook van deze beeldspraak zou het niet aan te raden zijn om het begrip van de godheid van Christus nu juist onder de ene noemer van het beeld 'woord' te willen samenvatten.

Tenminste een sterke neiging daartoe schijnt er bij Thomas van Aquino in dit opzicht te zijn – vgl. *S. theol.* I behalve qu 27, art. 2 ook qu 34 –, en wel bepaald niet op grond van een bijzondere waardering van het 'woord' als het wezen van de openbaring, de Schrift of de kerkelijke verkondiging, maar op grond van zijn antropologie, d.w.z. op grond van zijn waardering van de manier van het leren kennen als '*een gelijkenis van de hoogste schepselen*' (qu 27, art. 1). Daarvan moet worden gezegd: De '*uitstroming van het woord dat in de spreker blijft*' heeft niet hierom de capaciteit van een gelijkenis, omdat een dergelijke '*gelijkenis*' daaraan immanent zou zijn, maar hierom, omdat die in het gebeuren van de openbaring en van het geloof tot de '*gelijkenis*', en daarmee ook tot de mogelijkheid van gelijkenis wordt gewekt en verheven. Hetzelfde moet vanzelfsprekend worden gezegd tegen de eerder besproken leer van Augustinus van het '*spoor*' resp. van het '*beeld van de triniteit*' in de drie krachten van de ziel '*het geheugen, het kennen en de liefde*'. Er bestaat geen '*analogie (460) van het zijn*', er is alleen maar een '*analogie van het geloof*'. Het is echter leerrijk om te zien hoe juist Augustinus de voorkeur die ook hij op grond van zijn theorie aan het begrip 'woord' geeft: ('*Hij is immers hierin Zoon waarin hij Woord is*'), dan toch ook weer omdraait: '*en hierin is hij het Woord, waarin hij de Zoon is*' (*De trin.* VII 2). Hij weet namelijk heel goed dat met 'Zoon' iets over Jezus Christus gezegd wordt dat met 'Woord' niet gezegd kan worden, wat aan datgene dat wij als 'woord' kennen in gedachten altijd moet worden toegevoegd: de continuïteit, de gelijkheid in wezen tussen de spreker en het gesprokene. Hij moet dus de beelden met elkaar verbinden: '*In het Woord dat hij heeft verwekt is hij sprekend, niet in het woord dat voortkomt en klinkt en voorbijgaat, maar ... in het Woord dat aan hemzelf gelijk is waarin hij altijd en onveranderlijk zichzelf zegt*' (ibid. VII, 1). '*Zichzelf zeggend heeft hij het Woord verwekt dat in alle dingen aan hem gelijk is ... en daarom is dit Woord waarlijk de Waarheid*' (ibid. XV 14). En ook Thomas van Aquino laat toch niet na toe te geven dat er verschillende '*woorden*' nodig zijn om de volmaaktheid van de goddelijke oorsprong van Christus uit te spreken: '*Zoon, afstraling, beeld, woord. Er kon immers niet slechts één woord worden gevonden, waardoor dit alles*' (namelijk alles wat met telkens een van deze namen gezegd moet worden) '*worden aangeduid*' (*S. theol.* I qu 34, art. 2 ad 3). F. Dieckamps '*theologische conclusie*': 'De verwekking van de Zoon uit de Vader is een geestelijke verwekking' (*Kath. Dogmatik* I. Band, 6e druk 1930, pp 329v) zal toch wel een ongeoorloofde systematisering ook van de mening van Thomas genoemd mogen worden.

Vgl. hierbij de meer voorzichtige houding van B. Bartmann, *Lehrb. d. Dogm.* I. Band, vierde druk 1928, pp 198v, in het bijzonder daar op blz. 200 gegeven bewijzen uit Thomas.

Juist in een zich zijn grenzen bewust gebruik van alle beeldspraak, ook van de beeldspraak van het 'Woord', zullen we des te meer vertrouwen mogen hebben met het oog op het gebeuren van de openbaring en het geloof, dat we telkens in onze menselijke onwaarheid de goddelijke waarheid uitspreken: '*gerechtvaardigde zondaren!*'

5e. Wij geloven in Jezus Christus als '*een in wezen met de Vader*'. – Het opnemen van juist deze clause in het oorspronkelijke Nicaenum betekende historisch een stoutmoedige, in zeer veel verschillende opzichten problematische, maar uiteindelijk historisch en zakelijk gerechtvaardigde anticipatie.

Het was kerkelijk gezien meer dan bedenkelijk dat Constantijn het mocht aandurven om aan het concilie van 325 dit '*een in wezen*' formeel te *bevelen*, en dat de meerderheid van het concilie zich tegen hun weloverwogen tegengestelde overtuiging in deze keizerlijke theologie liet bevelen. Menselijk moreel kan men met zijn sympathie niet aan de kant van een zo tot de overwinning geleide minderheid en nog minder aan de kant van de zogenaamd ter wille van de vrede toegevende eusebiaanse middenpartij staan,¹⁶² maar eigenlijk alleen aan de kant van de fatale Arius met zijn weinige vrienden, die zich liever lieten afzetten en in ballingschap lieten sturen dan dat ze hun protest hadden gestaakt. (Soortgelijke onzin heeft zich in 355 in Milaan in het nadeel van de nicaense orthodoxie voorgedaan!).¹⁶³ De zin en de bedoeling waarmee het '*een in wezen*' werd doorgezet was echter ook alles behalve eenduidig. Het was vóór en nog lang na Nicaea volstrekt niet duidelijk of men zich met het (volgens Irenaeus, *C. o. h.* I 5, 1 overigens ook aan de valentijniaanse gnosis bekende!) begrip van de homoousie niet aan het sabellianisme of ook aan een tritheïsmische uitleverde. Men kon in de derde en in vierde eeuw inderdaad om goede redenen tegenstander van deze formule zijn: die is nog in 269 door een concilie in Antiochië in een terechte afwijzing van Paulus van Samosata uitdrukkelijk verworpen! En juist die groep van theologen, die de leer van de eeuwige godheid van Christus uiteindelijk naar de overwinning heeft geleid, de (461) zogenaamde Jonge Nicaeërs, hebben die alleen in een heel bepaalde interpretatie: in de zin van de wezensgelijkheid met een onderscheiding van de personen uiteindelijk goedgekeurd. Het was begrijpelijk dat juist de dogmatisering van het voordien betrekkelijk weinig besproken '*wezenseen*' pas goed het teken van een strijd ertegen of ervoor werd, een strijd die de hele tijd tussen 325 en 381 bezighield, en waarin de kerk langs grote omwegen en met talrijke tegenslagen achteraf

¹⁶²H. Berkhof is in zijn proefschrift *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*, Amsterdam 1938, erg kritisch over Eusebius. Hier doet zich wellicht de invloed van Barth gelden, wiens eerste deel van de KD hij, zoals hij mij eens vertelde, (tot ongenoegen van zijn hoogleraar F.W.A. Korff) met veel enthousiasme voor zijn Kerkelijke Examen had bestudeerd.

¹⁶³Typierend voor Barth is dat hij de critici van het dogma vanuit historisch of psychologisch oogpunt verregaand gelijk geeft en verder alleen systematisch theologisch met hen wil argumenteren.

moest leren wat zij in 325 'door de verwarring der mensen en de voorzienigheid Gods'¹⁶⁴ had bedoeld en besloten.¹⁶⁵ Men kan zeker de vraag stellen of de ten tijde van het concilie van Constantinopel maatgevende theologen, vooral de Cappadociërs, vanuit zichzelf deze formule zouden hebben gevormd. Ook het Westen dat tegenover het arianisme tot meer verzet in staat was, en dat op sommige momenten de redding van het nicaense geloof is geweest, heeft tenslotte het 'een in wezen' niet voortgebracht, maar als een voldongen feit geaccepteerd.

Men kan het inderdaad alleen achteraf met onvoorwaardelijke erkenning van de problematiek van het opkomen ervan verstaan en erkennen. Maar achteraf kan en moet men het erkennen. En wel in zijn *historische* betekenis: omdat het feitelijk naast het 'waarachtig God' en het 'geboren, niet gemaakt', maar voor het toenmalige denken nog ondubbelzinniger dan deze twee bepalingen die formule bleek te zijn, waaraan het verzet van de Arianen definitief als zodanig duidelijk en vervolgens ook gebroken moest worden, – Hilarius (*De Syn.* 83) schreef eens niet zonder humor: 'Als iemand de 'wezeneseheid' niet bevalt, dan moet het hem bevallen, omdat het door de Arianen is ontkend' – en *zakelijk*: omdat het dat wat de kerk positief bedoelde (ze moest evenwel met veel pijn en moeite tot het inzicht komen in wat ze bedoelde, en bij de dogmatisering in 325 was ze nog ver verwijderd van dit inzicht!) in verband met de andere formules van het Symbool in ieder geval ook en juist hierin voor ons nakomelingen duidelijk genoeg tot uitdrukking is gekomen.

'Een in wezen', d.w.z. *identiek* in wezen, dat betekent het dogma geworden *homoousios, consubstantialis*.

Zo is het door Athanasius, de in de hele zaak virtueel leidende figuur van de kerk verstaan: 'want men moet zijn *identiteit met zijn Vader handhaven*' (*De decr. Nic. Syn.* 23) 'opdat zij niet alleen het gelijk zijn van de Zoon maar het identiek zijn met de gelijkenis uit de Vader aanduiden' (*ib.* 20) 'die de identiteit uit de Vader heeft' (*Or. c. Arianos* I 22) en vaker. En zo is het vervolgens ook in het Westen beslissend voor de verdere ontwikkeling door Augustinus verstaan, zo hebben ook Luther en de auteurs van het Concordiënboek de formule vertaald.

De duiding 'van het gelijke wezen' is bij deze duiding mee inbegrepen: als de Zoon met de Vader een in wezen is, dan is hij ook van het gelijke wezen met hem. Daarentegen betekent 'van het gelijke wezen' niet noodzakelijk ook 'een in wezen', maar het zou polytheïstisch verstaan kunnen worden.

De Jonge Nicaeners, voor wie de duiding *wezensgelijkheid* de overheersende was, hebben daarmee het bij Athanasius weinig geaccentueerde probleem van het verschil en de zelfstandigheid van de personen willen doen uitkomen. Op grond daarvan is het polytheïsme voor de Oosterse theologie tot een voortdurend gevaar geworden.¹⁶⁶ Andersom zal men moeten toegeven dat het voorop plaatsen van de *wezeneseheid* het modalisme tot een voortdurend gevaar voor de Westerse theologie heeft gemaakt. Men mag echter zeggen: uit het hele verband van de Belijdenis, waarin immers het 'een in wezen' alleen begrijpelijk is, wordt het duidelijk genoeg dat de *wezeneseheid* niet zonder de (ook in het begrip zelf immers impliciet uitgesproken) *wezensgelijkheid*

¹⁶⁴Een duidelijke zinspeling op de bekende Latijnse wapenspreuk van Zwitserland: 'Zwitserland wordt geregeerd door de verwarring van de mensen en de voorzienigheid van God.'

¹⁶⁵Wie zich op een betrouwbare manier over de bijzonder ingewikkelde mogelijkheden van betekenis en over de geschiedenis van het begrip '*homoousios*' wil oriënteren, die leze het geleerde artikel '*Homoousios*' in *Realencyclopaedie für Antike und Christentum* (16) van G.C. Stead.

¹⁶⁶Hier volgt Barth duidelijk de analyse en het oordeel van Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte II*, pp 263vv.

gedacht kan worden, met andere woorden dat het verschil in zijnswijzen niet vergeten en hun zelfstandigheid niet mag worden (462) prijsgegeven. Daarentegen vindt het omgekeerde niet plaats, ligt de beveiliging tegen het polytheïsme niet evenzo voor de hand. Om deze reden kiezen we voor de 'identiteit' van Athanasius resp. voor de augustiniaans-westerse interpretatie van het 'een in wezen'.

'Eén in wezen' betekent in de *eerste plaats* vanzelfsprekend de afwijzing van de ariane visie op Jezus Christus als een weliswaar op God lijkende, maar alleen op hem lijkende en daarom uiteindelijk toch van hem verschillende 'halfgod van beneden', van een supermens: het onderstreept en scherpt het '*geboren niet gemaakt*' aan en plaatst Jezus Christus tegenover alle, ook de hoogste schepselen aan de zijde van de Schepper.

'Eén in wezen' betekent echter in de *tweede plaats* ook de afwijzing van de sinds Origenes zo gangbare visie op Jezus als een lagere trap, een geringere kwantiteit binnen de godheid zelf, van een 'halfgod van boven': het onderstreept en scherpt het '*waarachtig God*' aan.

'Eén in wezen' maakt dus front tegen *beide* kanten, die wij met het oog op de situatie in de tweede eeuw als de ebionitische en de docetische kanten hebben aangeduid.

'Eén in wezen' betekent in de *derde plaats* echter ook de afwijzing van een differentiatie of vermenigvuldiging van het wezen van God door het verschil van de zijnswijzen, dat wil nu zeggen de afwijzing van het polytheïsme. Het noopt ons om de 'personen' werkelijk als zijnswijzen te verstaan, dat wil zeggen niet als twee subjecten, maar als twee keer (evenwel in een onophefbaar 'twee keer zijn', dat blijkt uit het verband van het Symbool!) hetzelfde subject, als twee, die alleen in hun wederzijdse relaties en niet op zichzelf, niet in hun wezen twee zijn. '*Eén in wezen met de Vader*' betekent: Ik en de Vader zijn één – *Ik* en de *Vader*, alleen in deze onderscheiding geldt het 'één' – maar '*één*', alleen in deze eenheid zijn er het *Ik* en de *Vader*.

Ook van dit meest beroemde en, technisch gezien, meest centrale begrip van het dogma moet worden gezegd wat wij van alle formules van de voorafgaande clausules hebben gezegd: wij begrijpen bij lange na niet het voorwerp, waartegenover wij ons met dit begrip trachten te verantwoorden. Juist als men het begrip van de homoousie niet polytheïstisch, maar ook niet modalistisch opvat, juist als men het, enerzijds met Athanasius en Augustinus opvat als wezensidentiteit, maar het ook, de wens van de Jonge Nicaeners opnemend, laat spreken van twee onderscheiden gelijke zijnswijzen van het ene wezen, juist dan spreekt het begrip klaarblijkelijk van een wezen, waarvan wij geen enkele voorstelling hebben, juist dan wordt het tot een begrip van het soort dat men in de filosofie gewoonlijk als 'lege begrippen' pleegt aan te duiden. Onderscheiding in de eenheid, eenheid in de onderscheiding hebben we nu vaak genoeg als de zin van de hele theologie van de triniteit doen gelden. Het is juist met het oog op het begrip van de homoousie, dat beide tegelijk (463) wil zeggen, hier gepast dat we tegenover onszelf toegeven: wij kennen

uiteindelijk alleen eenheden zonder onderscheiding, onderscheidingen zonder eenheid. Aan deze grens van ons denken en spreken falen alle beelden: het beeld van Vader en Zoon, het beeld van spreker en woord, het beeld van licht en licht, het beeld – ook dat is immers een beeld – van oerbeeld en afbeelding. Daar is nergens het ene wezen in werkelijk twee zijnswijzen of daar zijn nergens twee zijnswijzen van werkelijk één wezen, maar daar is altijd óf één wezen in alleen maar ogenschijnlijk, alleen maar voorbijgaand twee zijnswijzen. Óf daar zijn twee zijnswijzen waaraan nu eenmaal ook twee wezens beantwoorden – al naargelang men de beelden duidt, en al deze beelden kunnen in dubbele zin worden geduid. Het werkelijk *ene wezen in werkelijk twee zijnswijzen is God zelf en God alleen*. Hij zelf, hij alleen is immers ook Vader en Zoon, Spreker en Woord, Licht en Licht, Oerbeeld en Afbeelding. Van hem ontvangt de geschapen, de zondige schepping de waarheid van haar relaties door zijn openbaring. Hem moet zij kennen, niet autonoom en eigenmachtig, maar door zijn openbaring in geloof – om haar eigen waarheid te kennen. Het begrip homoousie is *geen* poging tot een autonome, eigenmachtige, zogenaamde natuurlijke godskennis. Het wil de kennis van God door zijn openbaring in geloof *dienen*. We hebben voor onszelf de historische en zakelijke problematiek van juist dit begrip niet verborgen gehouden. We kunnen en willen ons dus niet ontveinzen, dat dit op zichzelf beschouwd de kennis van God heel *slecht* dient. De filosofen en filosoferende theologen hebben er van oudsher gemakkelijk spel mee gehad.¹⁶⁷ Maar als er nu niet zoveel op de goedheid of gebrek aan goedheid ervan aan zou komen? Maar als het nu juist in zijn klaarblijkelijke broosheid het noodzakelijke, toen in de vierde eeuw noodzakelijk op te richten teken en sindsdien telkens weer en tegenwoordig tegen de nieuwe Arianen in pas goed op te richten teken zou zijn, niet het teken van een vermetele speculatieve intuïtie van de kerk, maar wel het teken van een ongehoorde, de kerk in de Heilige Schrift overkomende ontmoeting? Wat zou dan alles baten wat ertegen gezegd kan worden? Zou ze dat niet allemaal moeten weten en dan toch dit begrip moeten erkennen als het dogma dat de kerk, nadat ze het eenmaal heeft leren begrijpen, niet meer los kan laten? Omdat het in zijn hele dwaasheid altijd nog meer waarheid bevat dan alle wijsheid die in tegenspraak

¹⁶⁷Een formeel, maar wel als belangrijk beschouwd bezwaar dat men er vaak tegen heeft gemaakt was dat het een niet in de Bijbel voorkomende term is. Naast gezochte pogingen om aan te tonen dat dit wel het geval was, heeft men ook wel gezegd dat hier een onbillijke eis wordt gesteld, aangezien de theologie moet kunnen en mogen werken met woorden die de Bijbelse boodschap verhelderen, zo bijv. Turretini direct in het begin van zijn dogmatische leerboek, die erkent dat men, als men aan de eis dat een woord al in de Bijbel moet staan, zou moeten voldoen, men ook het woord 'theologie' niet zou mogen gebruiken, – *Inst. theol. el.* I 1,1.

ertegen het woord heeft gevraagd! We hebben geen aanleiding het anders te zien. We vergissen ons niet als we ons bewust zijn niet te weten wat we zeggen als we dit begrip in de mond nemen. Maar nog minder kunnen we ons in de mening vergissen dat alle lijnen van onze overwegingen omtrent de godheid van Christus ons naar de plek hebben geleid waar we het dogma gelijk moeten geven: Jezus Christus is '*één in wezen met de Vader*'.

(464) Het is gepast om juist hier nog eens het woord aan Luther te geven die aan de hand van de tegenstelling en de eenheid van oerbeeld en afbeelding ook het beslissende gezegd heeft wat voor het verstaan van de homoousie gezegd moet worden: Dus wordt met deze woorden op een geweldige manier geleerd dat Christus met de Vader één waarachtig God is, in alle dingen aan hem gelijk, zonder verschil met uitzondering van het feit dat hij van de Vader en de Vader niet van hem is, evenals de glans uit de helderheid van het goddelijke wezen is en niet de helderheid van het goddelijke wezen uit de glans is. – Op dezelfde manier ook getuigt hij, als hij zegt dat hij het beeld van zijn wezen is, er ook op een geweldige manier van dat Christus waarachtig, natuurlijk God moet zijn, en er toch daarom niet veel goden, maar één God is. Men noemt het nu contrafactum als een beeld helemaal gelijk is gemaakt aan datgene waarvan het het beeld is. Maar het het is kenmerkend voor alle beelden dat zij niet hetzelfde wezen hebben en niet van hetzelfde wezen en natuur zijn met het afgebeelde, maar dat ze een andere natuur of wezen hebben. Als een schilder, houtsnijder of steenhouwer een koning of vorst vormt op een doek, een stuk hout of steen, zo gelijkvormig als hij maar kan, zodat alle ogen moeten zeggen: Zie, dat is die of die koning, vorst of mens enz.. Zo iets is wel een beeld of contrafactum, maar het is niet het wezen of de natuur van de koning, vorst of mens enz., maar slechts een beeld, figuur of gedaante van hem en heeft een ander wezen. Want zijn natuur of wezen is steen, hout, doek of papier, en wie ernaar kijkt of het aanraakt, die ziet en raakt niet het wezen, de natuur of de substantie van de mens aan, en iedereen zegt: dit is een beeld van hout, steen, doek. Maar het is niet het levende, wezenlijke beeld van een mens. Maar hier is Christus zo het beeld van de Vader dat hij het beeld is van zijn goddelijke wezen en niet uit een andere natuur gemaakt. Maar hij is (als men het zo mag noemen) een godenbeeld, dat uit God is en de godheid in zich of aan zich heeft, zoals een crucifix een houten beeld van Christus wordt genoemd, van hout gemaakt. En alle mensen en engelen zijn ook gemaakt naar het beeld van God, ze zijn echter geen beelden van zijn wezen of natuur, noch uit zijn goddelijke natuur gemaakt of ontstaan. Maar Christus is ontstaan uit zijn goddelijke natuur van eeuwigheid af, zijn wezenlijke Beeld, '*niet het product van kunst of gemaakt of geschapen*', dat zijn goddelijke natuur helemaal in zichzelf heeft en ook zelf is, niet van iets anders gemaakt of geschapen, evenals het goddelijke wezen zelf niet van iets anders is gemaakt of geschapen. Want als hij niet de hele godheid van de Vader in zichzelf zou hebben en volledig God zou zijn, dan zou hij niet het beeld van zijn wezen kunnen zijn en heten, omdat de Vader nog iets zou hebben, waarin de Zoon niet aan hem gelijk of op hem gelijkend zou zijn, dus zou hij uiteindelijk volkomen ongelijk zijn aan de Vader en helemaal niet zijn wezenlijke Beeld. Want het goddelijke wezen is het volkomen enige wezen, ondeelbaar dat helemaal moet zijn waar het is, of het moet niets zijn (Luther, Die drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens, 1538, W.A. 50, p 276, r 30 en p 277 r 19).

6e. Wij geloven in Jezus Christus 'door wie alle dingen geschapen werden.'

We hebben met een haast letterlijke aanhaling van Joh. 1:3 te maken: '*alle dingen zijn door hem geworden en zonder hem is zelf niet één ding geworden dat is geworden*' wordt daar zelfs nog uitdrukkelijker gezegd dan in de Belijdenis zelf. Dienovereenkomstig Joh. 1:10: '*De*

wereld is door hem geworden', I Kor. 8:6: *'door wie alle dingen zijn'*, Col. 1:15v: hij is *'de eerstgeborene van de hele schepping, omdat in hem alle dingen geschapen zijn ... alle dingen zijn door hem en tot hem geschapen'*, Hebr. 1:2: *'door hem heeft hij de eeuwen gemaakt.'*

Men kan zich afvragen of deze stelling in het verband van de Belijdenis nog bij de bepalingen over de godheid van Christus moeten horen, of dat die niet veeleer als een uitspraak over zijn werk als middelaar al van de schepping de overgang vormt naar de daarop volgende formules over (465) de incarnatie en het werk van de verzoening. De syntactische vorm lijkt toch in een andere richting te wijzen. Maar zelfs als dat het geval zou zijn – de inhoud van deze stelling moet in ieder geval ook strikt in de zin van de theologie van de triniteit worden verstaan en betekent, zo verstaan: ook de Zoon van God heeft deel aan het werk, dat in het eerste artikel van de Belijdenis aan God de Vader werd toegeschreven, aan het werk van de schepping. Zo verstaan is die zin een des te meer zeggende bevestiging van het *'één wezen'* en daarmee van alle voorafgaande clausules. Als de Zoon deelneemt aan wat als het bijzondere werk van de Vader werd aangeduid, werkt hij met de Vader in het werk van de schepping, dan betekent dit, in ieder geval volgens de bedoeling van Athanasius en de in de vierde eeuw tenslotte overwinnende theologie: Hij is met hem één in wezen. Opdat 'door hem' alles geschapen zou worden, opdat hij middelaar van de schepping kon zijn, daarvoor moest hij zelf God van aard zijn.

De afwijzing van het ariaanse verstaan van Joh. 1:3 en parallelle plaatsen is in de Belijdenis niet uitdrukkelijk uitgesproken. Volgens Arius is de Zoon het zelf creatuurlijke instrument van de goddelijke Schepper. Dat is door het *'één in wezen'* en het *'geboren, niet gemaakt'* onder alle omstandigheden uitgesloten. Onze clausule interpreteert dus het *'één in wezen'* slechts in zoverre, dat de eigen interpretatie ervan door het verband van de Belijdenis is veiliggesteld.

We moeten hier weer denken aan de stelling: *'de werken van de drie-eenheid zijn naar buiten toe ongedeeld'*. Dit houdt in onze passage in: Het betekent een appropriatie, als aan de Zoon (zoals in de voortzetting in de Belijdenis gebeurt) juist de openbaring en de verzoening wordt toegeschreven. Deze appropriatie is juist en noodzakelijk, omdat die in de openbaring zelf is gefundeerd. Maar juist de openbaring kan niet op de juiste manier worden verstaan, als wij niet doorgaan: zoals deze appropriatie niet kan uitsluiten dat ook de Vader subject van dit gebeuren is (voor zover in en met de Zoon ook de Vader in de openbaring en verzoening aanwezig is en handelt), zo kan die evenmin uitsluiten dat de Zoon ook subject van het gebeuren is waarover het eerste artikel spreekt, dus subject van de schepping. Wij volgen Johannes 1 en de eerder aangehaalde uiteenzettingen van Luther bij Genesis 1 en Johannes 1, als wij interpreteren: Jezus Christus is het Woord waardoor God de wereld uit het niets heeft geschapen. Juist als dit Woord van de Vader is hij, verschillend van al het door hem geschapene, gelijk aan de Vader, waarachtig God van eeuwigheid af.

Waar heeft God de wereld geschapen? vraagt Augustinus zich af. In de hemel? In de lucht? In het water? In het al? Maar die zijn immers allemaal zelf geschapen! Heeft hij die geschapen uit iets dat is, dat hij tevoren ter hand zou hebben genomen? Maar 'vanwaar hebt Gij dit wat Gij niet had gemaakt om daaruit iets te maken? Wat is er immers om een andere reden dan omdat Gij zijt? Gij hebt dus gesproken en ze zijn gemaakt en Gij hebt die in uw Woord gemaakt' (*Conf. XI 5, 7*). 'Daardoor worden altijd alle dingen gezegd' (t.a.p. XI 7, 9). Dus: 'Hij heeft alle dingen door zijn Woord gemaakt en zijn Woord is Christus zelf, in wie alle engelen rusten en alle meest reine hemelse (466) geesten in een heilige stilte' (*De catechizandis rudibus*, 17, 28). 'Het staat vast dat de hoogste Substantie de hele schepping om zo te zeggen in zichzelf heeft gesproken voordat zij deze schepping schiep overeenkomstig en door die innerlijke spraak' (Anselmus van Canterbury, *Monologion* 11). 'Wanneer de hoogste Geest zichzelf spreekt, dan spreekt hij alle dingen die gemaakt zijn ... Ze zijn altijd in hem, niet omdat ze in zichzelf zijn, maar omdat hij dezelfde is' (t.a.p. 34). In dezelfde zin heeft Thomas van Aquino de vraag 'of bij de term Woord de relatie tot de schepping inbegrepen is' beaamd. 'Doordat God zichzelf kent, kent hij immers de hele schepping'. 'In één handeling' kent God immers zichzelf en alles wat buiten hem is; en zo is zijn Woord niet alleen het Beeld van de Vader, maar ook het oerbeeld van 'de wereld' (*S. theol.* I qu 34, art 3). Evenzo Luther: 'De Zoon heeft immers in zichzelf niet alleen het Beeld van de goddelijke majesteit, maar ook dat van alle dingen' (*Comm. zu Gen. 1:20v*, 1535v, W.A. 42, p 37 r 30). Ook de lichaams-warmte waarmee een kip haar eieren uitbroedt is volgens Luther 'uit het goddelijke Woord, omdat, als die zonder het Woord zou zijn, die warmte nutteloos en zonder uitwerking zou zijn' (bij *Gen. 1,22, t.a.p.*, p 40, r 9). Het is vergeleken daarbij toch een beetje pover en humorloos wanneer K.G. Bretschneider (*Handbuch der Dogmatik*, I. Band, 4e druk 1838, p 659) verzekert ... dat wij 'de hele voorstelling van de schepping van de wereld door de Zoon als niet bij de religie, maar bij de johanneïsche en paulinische theologie horend moeten beschouwen', en als A. Ritschl, ook¹⁶⁸ hier in het spoor van het oude rationalisme, bij de desbetreffende nieuwtestamentische teksten meent te moeten opmerken: 'Deze combinatie leidt naar het gebied van de eigenlijke (!) theologie en heeft geen directe en praktische betekenis voor het religieuze geloof in Jezus Christus' (*Unterricht in der christlichen Religion*, 1875, par. 24). Men kan en moet met het oog op die Bijbelteksten en met het oog op de uitleg ervan door de vroege kerk zeker waarschuwen tegen de (bij Augustinus¹⁶⁹ en ook bij Anselmus niet onberispelijk uitgesloten) consequentie, alsof de schepping van de wereld voor Gods wezen even noodzakelijk zou zijn als de verwekking van de Zoon, alsof die niet haar oorsprong zou hebben in een 'nieuwe wil' (zo zegt Augustinus het in *Conf. XII 15, 18*), alsof de existentie van de wereld in Gods Woord noodzakelijkerwijs is inbegrepen (daar zou het volgens de aangehaalde passages bij Anselmus misschien naar uit kunnen zien), alsof de wereld dus een predicaat van Gods wezen zou zijn. Men kan echter onmogelijk de gedachte als zodanig ervan verdenken een onnodig theologoumenon te zijn.

Die gedachte heeft immers niet alleen de abstracte functie binnen de theologie van de triniteit om duidelijk te maken dat het werken en dus ook het wezen van de Vader en de Zoon een en hetzelfde zijn. Maar doordat die dit doet belicht en verklaart die nog eens wie en wat Jezus Christus is in zijn openbaring: niet een vreemdeling tegenover wie wij ons als tegenover een vreemdeling duidend en kiezend volgens eigen denken en goeddunken kunnen op-

¹⁶⁸Het woordje 'ook' is hier veelzeggend voor Barths antipathie tegen de theologie van Ritschl.

¹⁶⁹Soortgelijke, eveneens genuanceerde kritiek op Augustinus levert Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte III*, pp 118vv.

stellen, evenmin als een halve vreemdeling die wij overeenkomstig onze verdere kennis van God, die hem heeft gezonden, zouden moeten beoordelen. Maar 'hij kwam tot het zijne' (Joh. 1:11), in de wereld, tot ons, die hij zelf heeft geschapen, die van huis uit de zijnen zijn en hij de hunne. Het Woord dat wij in zijn openbaring horen, het Woord waardoor wij worden geroepen tot de onverdientende en vanuit onszelf onmogelijke gemeenschap van God met de zondaren – dit Woord is geen ander dan dat, waardoor wij, die het mogen horen, met de hele van God onderscheiden werkelijkheid tot aanzijn zijn geroepen, zonder welk wij noch zondaren noch rechtvaardigen, zonder welk wij er helemaal niet zouden zijn. Juist degene die ons in zijn openbaring uit onze vijandschap tegen hem tot zich, uit de dood tot het leven roept, juist hij doet zich, doordat hij dit doet, ook als diegene kennen, die ons tevoren uit het niets tot het zijn (467) heeft geroepen – tot het zijn *als begenadigde zondaren*, maar tot het *zijn* als die begenadigde zondaren. Wij kunnen het woord van de rechtvaardiging en heiliging niet horen zonder dat het ons eraan zou herinneren: juist door dit Woord, niet op een andere manier en niet ergens anders vandaan, *zijn* wij ook, wij, de door dit Woord gerechtvaardigden en geheiligden. Juist dit Woord is de grond van ons zijn aan gene zijde van ons zijn, juist krachtens zijn superieure existentie is, of wij het horen of niet horen, of we eraan gehoorzaam of ongehoorzaam zijn, onze existentie werkelijkheid. Juist dit Woord kwam tot ons, voordat wij kwamen of niet kwamen, doordat wij komen of niet komen. Ons komen of niet komen zelf is alleen hierom mogelijk, omdat juist dit Woord werkelijk is. Dezelfde Jezus Christus, door wie God zich met ons als zijn vijanden verbindt, die heeft zich al met ons verbonden als degenen, die van hem zijn, omdat hij alleen ons heeft geroepen uit het niets, omdat hij ons vasthoudt boven het niets. En aan deze *eerste* verbinding van ons met hem, zoals die ons in de tweede en door de tweede, door zijn openbaring, wordt geopenbaard, is dat gemeten wat deze *tweede* zelf voor ons moet betekenen. Dat betekent *zondaren* zijn, zoals het aan ons als ons zijn in de openbaring van Jezus Christus onthuld wordt: dat wij ons van diegene afzonderen zonder wie wij er ook in deze afzondering helemaal niet zouden zijn – maar van wie afgezonderd wij er eigenlijk helemaal niet zouden kunnen zijn. Zondaren zijn betekent: op een plaats zijn gaan staan, waar onze existentie gewoonweg onbegrijpelijk wordt, omdat die daar alleen nog maar een neerstorten in het niets zou kunnen zijn, waar onze existentie alleen nog als een gebeuren van onbegrijpelijke goedheid kan worden verstaan – of juist niet kan worden verstaan. En dit betekent *genade* verkrijgen, zoals het ons als ons zijn weer in de openbaring van Jezus Christus wordt onthuld: dat degene zonder wie wij niet zouden zijn en van wie wij ons toch hebben afgezonderd, ons niet alleen ondanks onze afzondering van hem niet in het niets laat vallen, waaruit hij ons heeft geroepen, maar ons,

doordat hij ons als zondaren aanspreekt en opeist boven de existentie uit ons niet minder dan zichzelf, de gemeenschap en de omgang met zichzelf schenkt.¹⁷⁰ Wat betekent dit? Het betekent: Jezus Christus, het Woord van God in zijn openbaring hoeft niet eerst ergens anders vandaan te verkrijgen, maar heeft al tevoren in zichzelf de volmacht om ons aan te spreken en ons op te eisen. De vraag is niet, of wij ons tegenover hem willen verantwoorden, maar we *zijn* voor hem verantwoordelijk, en ons hele zijn is, zus of zo, verantwoording tegenover hem. We hebben geen mogelijkheid om ons tegenover hem op iets eigens te beroepen of ons daarop terug te trekken, waar we eerst eens bij onszelf zijn, waar hij ons nog niets of niets meer zou aangaan, op een om zo te zeggen neutraal mens-zijn, waar het voorlopig aan onszelf zou zijn overgelaten om ons onder het gericht en de genade, die hij ons aanzegt, te plaatsen of ook niet te plaatsen, vanwaaruit wij ons op ons gemak met hem zouden kunnen (468) bezighouden. We hebben immers op geen andere manier weet van ons mens-zijn dan door hetzelfde Woord dat ons gericht en genade aanzegt. Juist daarmee zegt het ons dat het zelf de grond van ons mens-zijn is: op deze grond zijn wij mensen, niet anders. Het gaat ons aan, omdat het ons altijd al aangaat, *voordat* het ons aangaat. Het is de hand die ons al *vasthoudt*, doordat die ons vastpakt. Het is het regerende handelen van de koning die al *eerder* koning was en die voor dit handelen de macht en het recht heeft. Het omgeeft ons van *alle* kanten (Psalm 139:5). Het is het Woord dat *macht* heeft, het Woord van de *Heer*. En juist daarin is het het Woord van de Heer: dat het het Woord van de Verzoener is, die ook de Schepper is.

We beëindigden onze vraag naar de nieuwtestamentische leer van de godheid van Christus met de tautologie: Jezus Christus is voor de mensen van het Nieuwe Testament hierom de Heer, omdat hij de Heer is. We kunnen deze tautologie niet verwijderen, maar we kunnen die nu zo omschrijven: *Hij is voor hen God de Verzoener, omdat hij God de Schepper is. Zijn gericht en zijn genade gaan hun aan, doordat hij zich met hun existentie bemoeit. Men moet het immers zeker onmiddellijk ook andersom zeggen: hij bemoeit zich met hun existentie, doordat hij zich tot hen wendt met zijn gericht en zijn genade. De bedoeling kan dus niet deze zijn alsof zij in hun existentie, in hun creatuurlijke mens-zijn een hun tevoren gegeven maatstaf zouden hebben, en dat zij op grond van de toepassing van deze maatstaf zich nu zijn gericht en genade zouden laten welgevalen en vervolgens in hem als Heer en Zoon van God zouden geloven. Veeleer is voor hen door zijn gericht en zijn genade de uitweg, de vluchtweg naar zulk een tevoren gegeven en veiliggesteld mens-zijn juist versperd, iedere eigen maatstaf juist ontfutseld en ieder eigen meten bedorven. Daar en alleen daar hebben zij zichzelf, hun zijn en dus ook de mogelijkheid tot een eigen*

¹⁷⁰Athanasius betoogt in *Contra Gentes* 41, in een zinspeling op Plato, *Politicus* 273D/E dat het Woord na de schepping de wereld voor de ondergang in het niets bewaart, en in *De incarnatione Verbi* 43, in een expliciete verwijzing naar dezelfde passage bij Plato, dat het Woord mens wordt, om de mensen uit hun sterfelijkheid te redden. Verschil en overeenkomst met Barth zijn evident: Athanasius wil met de verwijzing naar Plato duidelijk maken dat het hier een waarheid betreft die de mens zou kunnen en moeten kennen, volgens Barth is dit een voor de mens geheel nieuwe waarheid.

oordeel gevonden, waar zijn toorn en zijn goedheid hen getroffen hebben. Maar daar *hebben* zij hun zijn en daarmee de mogelijkheid tot een eigen oordeel gevonden. *Ze zijn*, doordat ze de door hem *beoordeelden* zijn. En als de door hem beoordeelden oordelen ze nu, oordelen ze ook over *hem*. Daarom en zo oordelen ze over hem: Hij is God Zoon. Ze zeggen daarmee: Hij is onze Verzoener, doordat hij onze Schepper is. Ze zouden evengoed het oordeel: 'Wij zijn' kunnen prijsgeven als het oordeel: 'Hij is Gods Zoon'. Beide is voor hen hierom niet van elkaar te scheiden, omdat zij omtrent zichzelf, omtrent hun existentie, omtrent hun creatuurlijkheid, omtrent de Schepper niet uit een andere bron weten dan omtrent hun verzoening, omdat er voor hen dus geen distantie in aanmerking komt tussen een bekende God de Schepper en Jezus Christus als een misschien tot God in de een of andere relatie staande Verlosser en Heiland. Maar doordat ze door Jezus Christus van hun verzoening weten, weten ze van zichzelf, hun existentie, hun creatuurlijkheid, de Schepper. Zo is voor hen de grond onder hun voeten weggetrokken, waarop ze zouden moeten staan om te vragen, te onderzoeken, er achter te komen, of Jezus Christus de Heer en Gods Zoon is. Zo kunnen zij met dit inzicht, met deze belijdenis slechts beginnen. Men moet al weer abstraheren tussen Schepper en Verzoener, men moet uit wat voor de mensen van het Nieuwe Testament één woord was al weer twee woorden maken om uit de lectuur van het Nieuwe Testament ebionitische of docetische christologie te construeren.

Dus in deze zin belicht en verklaart onze stelling: wie en wat Jezus Christus in zijn openbaring is. Die zegt over hem dat hij in zijn openbaring de rechtstreekse macht van de Schepper over de mensen heeft. Maar doordat men dit erkent zal men zijn macht als Schepper bepaald niet beperken tot zijn openbaring.

(469) Al in de tweede eeuw hield men ervan om tegenover het '*door wie alle dingen zijn*' de ontdekking te plaatsen dat de kerk het eerste schepsel van God is, eerder geschapen dan zon en maan en '*dat ter wille van haar de wereld is geschapen*' (Hermae Pastor, Vis. II 4, 1, Clem. Hom. 14,1). En in de twintigste eeuw heeft R. Seeberg die Bijbelse gedachte in die richting geïnterpreteerd: 'Als God de wereld met de bepaling dat daarin een kerk zou zijn schiep, dan is de wil van God – en dat is juist Christus – al bij de schepping en vorming van de wereld werkzaam geweest' Voor zover de natuurlijke wereld 'de bodem van een geestelijke, historische wereld moest worden, is de goddelijke wil, dat er een geschiedenis zou zijn, die naar de kerk leidt ... al bij de scheppende vorming van de wereld zo werkzaam geweest dat de natuurlijke mogelijkheid voor het bestaan en de samenhang van een geestelijke wereld tot stand zou worden gebracht.' (*Christliche Dogmatik* I. Band, 1924, pp 463v). Ook als we buiten beschouwing willen laten dat 'kerk' toch wel iets anders zal zijn dan 'geestelijke, historische wereld' – dan moeten we toch nog steeds zeggen: Zeker is Jezus Christus als degene door wie God alles schiep '*het Hoofd is van zijn lichaam, de kerk*' (Col. 1:18). Als de eerstgenoemde kan hij het laatstgenoemde zijn en wordt hij het. Maar niet als het laatstgenoemde is hij de eerstgenoemde: niet als Hoofd van de kerk, dus niet pas en niet alleen in zijn openbaring is hij degene door wie God alles schiep. Zeker is hij daarom in zijn openbaring zo machtig, omdat hij al de Schepper is. Maar niet pas hierin en niet alleen hierom is hij de Schepper, omdat hij in zijn openbaring zo machtig is. Als men zich hier omkeringen veroorlooft, als men er geen genoegen mee neemt om de Schepper in de openbaring te herkennen, als men verdergaat en de schepping als zodanig uit de openbaring afleidt en motiveert, dan is dat een even ongeoorloofde speculatie als de eerder besproken poging om de openbaring als een '*voortgezette schepping*' te verstaan. Wie de kerk resp. de openbaring al aan de schepping resp. Gods wil tot scheppen als zodanig toeschrijft, die vergeet of verdonkeremaant dat kerk resp. openbaring alleen kan gebeuren als antwoord op de zonde van de mens, of hij moet het aandurven om ook de zonde bij de schepping te betrekken. En ook de vrije goedheid van God die dit antwoord geeft moet hij dan zijn vergeten of tot een noodzakelijke schakel in een dialectisch proces maken.

Deze speculatieve synthese van de werken Gods, zal dan, zoals het bij Seeberg even onvermijdelijk gebeurt als bij Schleiermacher, in de opheffing van het verschil tussen de personen, in een modalistische triniteitsleer haar passende uitdrukking vinden. Anders kan men niet zeggen dat de wereld ter wille van de kerk, ter wille van de openbaring geschapen werd, en dat dit de bedoeling is van het deelnemen van de Zoon van God aan de schepping. Tegen een andere prijs dan die van die consequenties zijn dergelijke syntheses nu eenmaal nu eenmaal niet te krijgen. Wie deze prijs niet wil betalen – en wij hebben goede reden die niet te willen betalen – die zal van zulke syntheses moeten afzien.

De waarheid van het inzicht dat Christus in zijn openbaring de macht van de Schepper heeft hangt ervan af dat dit de erkenning van een *feit* en niet een eigenmachtige combinatie is. Waar deze macht wordt ervaren, daar valt er immers niets te combineren, daar zijn schepping en openbaring niet twee waarheden, die naast elkaar moeten worden gehouden, met elkaar moeten worden vergeleken en met elkaar in verband moeten worden gebracht, maar *de ene werkelijkheid van Jezus Christus als degene die openbaart met de macht van de Schepper*. En deze macht van de Schepper kan dan niet speciaal als een alleen op de openbaring betrokken en daartoe beperkte macht worden gedacht.

Augustinus heeft daarom gelijk als hij ook de engelen, en Luther heeft daarom gelijk als hij ook de broedende kip door het Woord geschapen laat zijn.

(470) Schepping betekent dan nu eenmaal godheid in haar oorspronkelijkheid boven en aan gene zijde van alle creatuurlijkheid. Dit – we moeten dus toch weer op de theologie van de triniteit terugkijken – is wat de Belijdenis met het '*door wie alle dingen*' wil zeggen. Met het '*door wie*' onderscheidt de Belijdenis de Zoon helemaal van de Vader. Met het '*alle dingen*' voegt het hem ook weer helemaal met hem samen. Juist zo is het het eerste en het laatste woord van het dogma, het eerste en het laatste woord hierover, wie en wat Jezus Christus 'tevorens in zichzelf is' – juist zo toch ook alleen maar het eerste en laatste woord van de rekenschap over de werkelijkheid van de openbaring, zoals die in de spiegel van het getuigenis van de Heilige Schrift niet ontkend kan worden.

GOD DE HEILIGE GEEST

De ene God openbaart zich volgens de Schrift als de Verlosser, d.w.z. als de Heer die ons vrij maakt. Hij is als zodanig de Heilige Geest. Door die te ontvangen worden wij kinderen van God, omdat hij het als de Geest van de liefde van God de Vader en de Zoon tevoren in zichzelf is.

1e. GOD DE DE VERLOSSER

Wij beginnen nu voor de derde keer bij het nieuwtestamentische getuigenis: Jezus is de Heer! Maar nu met de vraag: Hoe komen de mensen erbij om dat te zeggen? Wij vooronderstellen nu: Zij geloven, en daarom spreken zij. Ze moeten met wat ze daar zeggen serieus worden genomen. We moeten hen hier aan hun woord houden. Dit wil zeggen: ze zeggen het niet als resultaat van een eigenmachtige reflectie, maar in erkenning van een feit. Ze zeggen het niet, omdat ze aan de man een ambt of aan een ambt een man willen geven, maar met het oog op het feit dat de man het ambt heeft en het uitoefent. Ze zeggen het niet als doel, maar als begin van hun denken over hem. Ze zeggen het, omdat hij de Heer *is*. Ze zeggen dus niet dat hij een halfgod van boven of van beneden, de incarnatie van een goddelijke idee of een supermens – ze zeggen dat hij God is. Juist op grond van deze vooronderstelling stuiten wij noodzakelijkerwijs op de vraag: Hoe komen ze erbij om dat te zeggen? Hoe komen ze bij dit begin van hun denken over hem? Hoe gaat dat eraan toe als ze door de Zoon in de Vader, door de Vader in de Zoon geloven? Hoe komt deze inhoud in deze schaal? Hoe komt dit predicaat: dit geloof – bij dit subject: het subject mens? Hoe kan iemand dat tot zijn zaak maken? *Kunnen* mensen dan geloven? Als geloven betekent: de Heer ontmoeten, die God is, ontmoeten ze hem zo als de nieuwtestamentische getuigen (471) van Jezus hem ontmoetten, dus in een harde concreetheid, in de wereld die de wereld van de mens is, waarin alles problematisch is, alles eerst moet worden onderzocht, en zeker niets moet worden onderzocht met het resultaat dat het met God identiek is – en ontmoeten ze hem nu toch juist zo dat helemaal niets problematisch is, helemaal niets eerst op de weg van het onderzoek kan worden gevonden, maar zo dat de ontmoeting met hem als zodanig de ontmoeting met God is? Dat wordt in het Nieuwe Testament openbaring genoemd. Maar hoort in het Nieuwe Testament ook de mens, die iets dergelijks overkomt, niet bij de openbaring? En hoe kan een mens zo iets overkomen? Zou men niet willen zeggen dat het hele begrip openbaring op dit punt problematisch wordt, als de vooronderstelling deze is

dat het geloof in de openbaring in die gewoonweg onproblematische kennis van God in Christus bestaat? – Het is niet zo alsof er op dit punt voor het Nieuwe Testament soms geen vraag, dat een nieuw antwoord behoeft, zou bestaan.

Ook in het Nieuwe Testament is de mogelijkheid van het geloof bepaald niet al met het feit gegeven, dat Jezus als de openbaring van de Vader resp. als degene die hij is, als de Zoon of het Woord van God, aanwezig is. Nog steeds en pas goed is tegenover hem is ook de mens degene, die hij is. Hoe komt hij ertoe hier te zien en te horen? Als de eerste Brief van Johannes begint met de verzekering: Wij getuigen en verkondigen jullie *'wat wij gehoord hebben betast'* (I Joh. 1:1v), dan is dat een verwijzing naar een werkelijkheid waarvan de mogelijkheid in het Nieuw Testament geenszins vanzelfsprekend is. *'Niet dat wij van onszelf de mogelijkheid hebben om iets als uit onszelf te beschouwen'* (II Kor. 3:5). 'Wie horen heeft te horen, die hore!' zegt de synoptische Jezus van zijn verkondiging (Marc. 4:9). 'Vlees en bloed heeft jou dit niet geopenbaard' antwoordt hij Petrus op diens belijden (Matth. 16:17). Tegenover het vleesgeworden Woord, midden in de openbaring, schijnt er zoiets als een uitstel, een problematiek, een voorwaardelijkheid van de openbaring te zijn. Zal de openbaring, juist deze, de werkelijke openbaring ook wel haar doel bereiken? Zal die de mens bereiken? Zal die hem duidelijk worden? Dat schijnt niet alleen aan de goede of slechte wil van de mens te liggen. Want als dit duidelijk worden plaatsvindt, als er horende oren zijn, dan wordt er gezegd: Jullie is het *gegeven* om het geheim van het Koninkrijk van God te weten. *'Maar voor degenen die buiten staan geschiedt dit alles in gelijkenissen.'* Zij moeten ziende zien en niet begrijpen, horend horen en niet vernemen, zodat zij zich niet bekeren en hun niet vergeven kan worden (Marc. 4:11-12). Krachtens hoogste zakelijke noodzakelijkheid moet het zo zijn, waar dat gegeven zijn niet plaatsvindt.

Geopenbaard worden moet als iets bijzonders, als een bijzondere daad van de Vader of de Zoon of van beiden nog worden toegevoegd aan het gegeven zijn van de openbaring van de Vader in de Zoon.

De *Vader* moet het aan de mens openbaren (Matt. 16:17), de *Vader* moet hem trekken (Joh. 6:44), de *Vader* moet het hem geven (Joh. 6:65), de mens moet door de *Vader* aan de *Zoon* worden gegeven (Joh. 10:29), hij moet het van de *Vader* horen en leren (Joh. 6:45). Er kan echter ook worden gezegd, dat het het vleesgeworden Woord van *God* zelf is, dat aan degenen die het aannemen de *'volmacht'* geeft om kinderen Gods te zijn en als zodanige mensen in zijn naam te geloven, die dus als zodanige mensen niet krachtens hun eerste natuurlijke, maar krachtens een tweede goddelijke verwekking en geboorte zijn wat ze zijn (472) (Joh. 1:12-13; 3:3). En er kan ook sprake zijn van een troon van *God* en *het Lam* lichtend als kristal van een ontspringende stroom van levend water (Openb. 22:1). Dat is het erbij komende bijzondere van het geopenbaard worden in de openbaring. De rijkdom van de genade is er niet alleen *voor ons* in Jezus Christus, maar *'Hij heeft die in ons overvloedig gemaakt doordat hij in alle wijsheid en inzicht ons het geheimenis van zijn wil heeft doen kennen'* (Ef. 1: 8,9).

Dit bijzondere aspect in de openbaring is nu ongetwijfeld identiek met wat het Nieuwe Testament juist als de subjectieve kant in het gebeuren van de openbaring doorgaans de *Heilige Geest* noemt.

Jezus blies op hen, wordt er in Joh. 20:22 over de discipelen gezegd, doordat hij tegen hen zei: *'Ontvangt de heilige Geest'* en door dit *'ontvangen'* worden ze (zakelijk helemaal in overeenstemming met Hand. 2) wat ze zijn, zijn apostelen, zijn gezanten. De *'Geest'* is de levendmakende (Joh. 6:63, II Kor. 3:6). 'Niemand kan Jezus Kyrios noemen, behalve in de heilige *'Geest'*' (I Kor 12:3). Hierdoor, dat wij de *'Geest'*, die uit God is, hebben ontvangen kennen we de aan ons ons gedane genadige daden van God als zodanig (I Kor. 2:13). Verzegeld met de heilige *'Geest'*

van de belofte hoorden jullie het woord van de waarheid, het evangelie van jullie redding en kwamen jullie tot geloof (Ef. 1:13). God moet ons geven de 'Geest' van de wijsheid en de openbaring tot kennis van zichzelf (Ef. 1:17). Als iemand echter *niet* is geboren uit water en 'Geest', kan hij het Koninkrijk Gods niet binnengaan (Joh. 3:6). 'Maar als iemand de geest van Christus niet heeft dan is die niet van hem' (Rom. 8:9). Daarom wordt in Hand. 19:2v het meest opvallende kenmerk van degenen, die alleen in de naam van Johannes, maar niet in de naam van Jezus zijn gedoopt, genoemd dat ze niets van de heilige 'Geest' weten.

'Geest van God' of 'van Christus' is evenals 'Zoon van God' beeldspraak. 'Geest' betekent volgens Joh. 3:8, Hand. 2:2 *wind*, zoals die *van hier* komend op een geheimzinnige manier *naar daar* gaat, en misschien nog preciezer volgens II Thess. 2:8, Joh. 20:22 *ademtocht*, zoals die uit de mond van een levend wezen komt en een ander levend wezen kan bereiken: onzichtbaar en zonder opheffing van de ruimtelijke afstand tussen die twee. Dit kleine en ophefbare paradoxon wordt in het Nieuwe en al in het Oude Testament tot een gelijkenis voor het grote, onophefbare paradoxon van de goddelijke openbaring. Dat God aan de mens zijn 'Geest' geeft, resp. dat de mens deze 'Geest' ontvangt, dat houdt nu in: dat God tot de mens komt, dat hij zich voor de mens ontsluit en de mens voor zich ontsluit, maakt dat de mens hem kan ervaren, de mens tot geloof wekt, hem verlicht en toerust tot profeet of apostel, voor zich een gemeente van het geloof en de verkondiging schept, waaraan hij met zijn belofte zijn heil mededeelt, waarin hij de mensen aan zich bindt en voor zich opeist, kort, waarin hij de hunne wordt en hen tot de zijnen maakt. Als dit onvergelykelijke is de 'Geest': de 'heilige Geest'. *Heilig*, omdat het zo alleen Gods 'Geest' is. En omdat zijn zin de *heiliging* is, d.w.z. de afzondering, de arrestatie, de toe-eigening, de onderscheiding is van de mensen, die ontvangen, de onderscheiding waardoor zij worden wat zij op zichzelf en vanuit zichzelf noch kunnen zijn noch worden: bij God horende, met God in een reële gemeenschap staande voor God en met God levenden. Men zal als prototype van alle Bijbelse toepassingen van het spreken over Gods 'Geest' de tekst Gen. 2:7 mogen beschouwen, waar over God wordt gezegd, dat hij de mens de adem van het leven in zijn gezicht heeft geblazen, en dat de mens zo, pas zo, levend geworden is: 'en hij blies in zijn gezicht de adem van het leven en de mens is geworden een levende ziel' (Vulgata).

Gods Geest, de Heilige Geest, is in het Oude en Nieuwe Testament in het algemeen gezegd: God zelf, voor zover hij op een onbegrijpelijk werkelijke manier, zonder daarom minder God te zijn, bij het scepstel tegenwoordig kan zijn en krachtens deze aanwezigheid van hem de relatie van het scepstel tot (473) hemzelf kan realiseren en krachtens deze relatie tot hemzelf aan het scepstel leven kan schenken. Het scepstel heeft immers de *Schepper* nodig om te leven. Het heeft dus de *relatie* tot hem nodig. Deze relatie kan het echter niet zelf scheppen. God *schept* die door zijn eigen aanwezigheid in het scepstel, dus als de relatie van hemzelf tot zichzelf.¹⁷¹ God in zijn vrijheid om bij

¹⁷¹Formeel vertoont deze visie overeenkomst met de hegeliaanse gedachte dat het menselijk denken een onderdeel is van het levensproces van God. Barths bezwaar daartegen is dat dit een te groot zelfvertrouwen van de mens veronderstelt, omdat het volgens Barth telkens aan God is, om de identiteit van het menselijke geloven en het geloof van God in zichzelf tot stand te brengen, zie *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, pp 349 vv, (naar aanleiding van Hegel), pp 457v (naar aanleiding van de hegeliaan F.C. Baur).

het scheepsel aanwezig te zijn en dus deze relatie te scheppen en daarmee het leven van het scheepsel te zijn, dat is de Geest van God. En Gods Geest, de Heilige Geest, speciaal in de *openbaring*, is God zelf, voor zover hij niet alleen tot de mens kan komen, maar in de mens kan *zijn* en zo de mens voor zichzelf kan openen, bereid en in staat maken en zo zijn openbaring aan hem kan voltrekken. De mens heeft openbaring nodig, zo zeker als hij zonder die verloren is. Hij heeft dus nodig dat dat hem de openbaring wordt geopenbaard, d.w.z. dat hij voor de openbaring open wordt. Maar juist dat is geen mogelijkheid van de mens. Het kan alleen maar Gods eigen werkelijkheid zijn als dat *gebeurt*, en het kan alleen op Gods eigen mogelijkheid berusten dat het *kan* gebeuren. Het is Gods werkelijkheid doordat God zelf bij de mensen niet alleen van buiten, niet alleen van boven, maar ook van binnen, van beneden, subjectief aanwezig wil zijn. Het is dus werkelijkheid doordat God niet alleen tot de mens komt, maar vanuit de mens zichzelf ontmoet. Gods vrijheid om zo bij de mens aanwezig te zijn en dus deze ontmoeting tot stand te brengen, dat is de Geest van God, de Heilige Geest in Gods openbaring.

Het werk van de Heilige Geest bestaat erin om '*ons geschikt te maken voor God*' (Irenaeus, *C. o. h.* III 17, 2). Hij is de '*Leraar der waarheid*' (Tertullianus, *De praescr.* 28). Hij is '*de vinger van God waardoor wij moeten worden geheiligd*' (Augustinus, *De spir. et lit.* 16, 28). '*Ik begrijp dat de Geest van God, wanneer hij in onze harten woont, bewerkt dat wij de kracht van Christus ervaren. Want dat wij de weldaden van Christus in onze geest begrijpen, dat gebeurt door de verlichting van de Heilige Geest: door zijn overreding geschiedt dat die weldaden in onze harten verzegeld worden. Tenslotte, alleen hij geeft daaraan in ons ruimte. Hij doet ons herboren worden opdat wij nieuwe scheepselen zouden zijn. Daarom, alle weldaden die ons in Christus worden aangeboden, die ontvangen wij door de kracht van de Geest*' (Calvijn, *Catech. Genev.* 1545, bij K. Müller, p 125, r 16). Hij is degene die '*toepast, verlicht, heiligt*' (*Syn. pur. Theol.*, Leiden 1624, *Disp.* 9, 21).

De Heilige Geest is niet identiek met Jezus Christus, met de Zoon of het Woord van God.

Ook in de zin II Kor. 3:17: '*Maar de Geest is Heer*' gaat het niet om een identificatie van Jezus Christus met de Geest, maar om de stelling: aan de *Geest* is de '*heerschappij*' de godheid van de Heer eigen, waarover in v 16 werd gesproken. Waar deze *Geest* is, die de Heer is, die God is, daar is vrijheid, luidt het vervolg, namelijk de vrijheid van die bedekking van het hart, zoals die de lezing van Mozes in de eredienst van de joden nog steeds onvruchtbaar maakt: vrijheid om te *zien* en te *horen*. En v 18: in ons spiegelt zich – ons aangezicht is niet meer bedekt – de heerlijkheid des Heren, en zo worden wij tot zijn beeld veranderd, uit zijn heerlijkheid tot eigen heerlijkheid – namelijk '*door de Heer, de Geest*', door de Heer die de *Geest* is. Het is niet alleen door het overige taalgebruik, maar ook door de bedoeling en het verband van de tekst zelf geboden om de Geest ook hier niet met Jezus Christus te identificeren. Aan de andere teksten, waarin de Geest duidelijk (zo in I Kor. (474) 12:2v; II Kor. 13:13; I Petrus 1:2 e.e.) naast de Vader en Christus of (zo in I Kor. 6:11) naast Christus alleen genoemd wordt, willen we hier alleen maar even hebben herinnerd).

Deze niet-identiteit van Christus en de Heilige Geest blijkt in het verband van het nieuwtestamentische getuigenis zo noodzakelijk mogelijk gemotiveerd te zijn. Heilige Geest is er namelijk alleen aan gene zijde van de dood en de opstanding van Jezus Christus resp. in de vorm van kennis van de Gekruisigde en Opgestane, dat wil dus zeggen vanuit de vooronderstelling van de afsluiting en voleinding van de objectieve openbaring. We zagen immers al eerder: in zijn doorgang door de dood naar het leven is hij de openbaring van de Vader. Wie in hem geloven en hem belijden, die geloven in hem en belijden hem als de verhoogde Heer. Daarom staan de Geest door wie ze geloven en door wie ze belijden, en degene die het voorwerp is van dit geloof en belijden om zo te zeggen op twee verschillende vlaktes tegenover elkaar. Daarom is van wat van de overkant, vanaf de Verhoogde naar onze kant toe komt, neervalt, de Geest.

Dit 'neervallen' van de Heilige Gest is een voorstelling speciaal van het boek Handelingen (vgl. Hand. 2:2; 10:44; 11:15). Daarom kan dat 'Ontvangt de Heilige Geest' (Joh. 20:22) alleen een woord van de *opgestane* Christus zijn. Daarom wordt in Hand. 2 de uitstorting van de Heilige Geest beschreven als een aan het voleindigde kerygma van het leven, sterven en opstaan van Jezus *toegevoegd* werk van degene over wie dit kerygma spreekt. Daarom die eigenaardige, maar zeker voor het verstaan van het hele Nieuwe Testament belangrijke leer van het evangelie naar Johannes: Jezus is (anders dan Johannes de Doper) *'degene die in de Heilige Geest doopt'* (Joh. 1:33). Stromen van levend water zullen uitgaan van het lichaam van degene, die in hem gelooft, wordt er in de moeilijke tekst Joh. 7:38v gezegd, met de toevoeging dat Jezus dit heeft gezegd over de Geest, die degenen die in hem geloven zouden ontvangen, en met de belangrijke verklaring: *'de Geest was er immers nog niet, omdat Jezus nog niet verhoogd was'*. In Joh. 14:26 verschijnt dan de Geest als (opnieuw toekomstige) gave van de Vader aan de discipelen, de gave waarom Jezus de Vader voor hen zal vragen. De Vader zal hem zenden in zijn, Jezus' naam (Joh. 14:26). Daarentegen zal volgens Joh. 15:26, hijzelf, Jezus, de Geest, *'die van de Vader uitgaat'*, van de Vader zenden. Daarvoor moet Jezus echter volgens Joh. 16:7 zijnerzijds eerst van de leerlingen weggaan: *'Het is beter voor jullie dat ik heenga. Want als ik niet heenga komt de Trooster niet tot jullie, maar als ik ben heengegaan, zal ik hem tot jullie zenden.'* In Joh. 16:13 is dan tenslotte eenvoudig in het algemeen sprake van zijn komen. Wat we in Joh. 20:22 voor ons hebben is kennelijk de vervulling van deze herhaaldelijke toezegging.

De visie van het Nieuwe Testament is bij dit alles toch wel niet dat er chronologisch pas na Goede Vrijdag en Pasen mensen zijn geweest die de Heilige Geest hebben ontvangen. Wat zou er dan bedoeld zijn als een groot aantal keren aan discipelen en mensen die geen discipelen waren ook vóór Goede Vrijdag en Pasen heel serieus geloof wordt toegeschreven? Wat betekende dan dat antwoord van Jezus op de belijdenis van Petrus volgens Matth. 16:17? Het verhaal van de verheerlijking op de berg in Marc. 9:2vv en parallellen toont dat in ieder geval de synoptici rekening hebben gehouden met de mogelijkheid van anticipaties op de afsluiting en voleinding van de openbaring, van openbaringen van de verhoogde Christus, chronologisch al vóór diens verschijning. En men kan toch wel de vraag stellen of ook alle wonderdaden van Jezus niet, om zo te zeggen, achteruit vallende stralen van de heerlijkheid van de Opgestane moeten worden verstaan,

ja, of uiteindelijk niet het hele leven Jezus in deze retrospectieve belichting wil worden gezien.¹⁷² Maar ook bij Johannes, waar het chronologische schematisme bewuster en strikter lijkt te zijn volgehouden is de temporele (475) relatie tussen de als mens met de discipelen levende en de verhoogde Christus en dus ook tussen de beloofde en de gegeven Geest zeker gecompliceerder dan het op het eerste gezicht lijkt. Hoe wil men meteen Joh. 2:11 verstaan, als het toekomstige ook hier niet als iets toekomstigs toch ook al als tegenwoordig is gedacht? Ook Joh. 20:22, ook het Pinksterverhaal in Handelingen 2 moeten toch wel worden verstaan als het uitdrukkelijke en plechtige getuigenis omtrent een gebeuren dat chronologisch noch vooruit noch achteruit juist tot Pinksteren *beperkt* was.

Wij moeten nu onmiddellijk hieraan toevoegen: Doordat de Geest het van Christus *onderscheiden* aspect van de openbaring is: de openbaring, voor zover die *aan* ons en *in* ons een gebeuren wordt, moet die toch helemaal worden verstaan als de Geest van de *Christus, de Zoon, het Woord van God*. Dus juist bepaald niet als een openbaring met een zelfstandige inhoud, niet als een nieuwe boven Christus, boven het Woord uitgaande instructie, verlichting en beweging van de mens, maar gewoonweg als de instructie, verlichting, beweging van de mens juist *door* het Woord voor het Woord.

De Heilige Geest wordt weliswaar in betrekkelijk weinig teksten uitdrukkelijk de 'Geest van Christus' genoemd (Gal. 4:6; Rom. 8:9; Fil. 1:19, I Petrus 1:11), doorgaans heet hij gewoon de 'Geest van God', wat dan op een aantal plaatsen als de 'Geest van de Vader' moet worden verstaan. Maar enige incongruentie tussen Christus en de Geest zal toch wel nergens bewezen kunnen worden, maar het evangelie naar Johannes zal toch wel weer de bedoeling van het hele Nieuwe Testament weergeven, als het Jezus over de Geest laat zeggen: '*Hij zal van mij getuigen*' (Joh. 15:26), '*want hij zal niet uit zichzelf spreken, maar alles wat hij hoort zal hij spreken en het komende zal hij jullie openbaren. Hij zal mij verheerlijken, want hij zal uit het mijne nemen en het aan jullie verkondigen*' (Joh. 16:13v).

Men kan de uitspraken over de betekenis en de werking van de Heilige Geest in het gebeuren dat in het Nieuwe Testament openbaring wordt genoemd, in drie groepen indelen.

1e. De Geest waarborgt voor de mens waarvoor deze voor zichzelf niet borg kan staan: zijn persoonlijke *deelnemen aan de openbaring*. De daad van de Heilige Geest in de openbaring is het door God zelf *voor ons*, maar nu niet alleen *tot ons*, maar *in ons* gesproken 'ja' tot Gods woord. Dit door God gesproken 'ja' is het fundament van het vertrouwen, waarin de mens de openbaring mag verstaan als hem betreffend. Dit 'ja' is het geheim van het *geloof*, het geheim van de *kennis* van het woord van God, maar ook het geheim van de God welgevallige bereidwillige *gehoorzaamheid*. 'In de Heilige Geest' is er dit alles bij de mens: geloof, kennis, gehoorzaamheid.

'Hierin onderkennen wij dat wij in hem blijven en hij in ons, omdat hij ons van zijn Geest heeft gegeven' (I Joh. 4:13). We moeten hier vooral letten op de specifiek paulinische visie

¹⁷²Dit is voor Barth een van de theologische rechtvaardigingen om het onderzoek naar de 'historische Jezus' voor irrelevant te verklaren. Dit zal in zijn christologie in KD I,2 uitvoerig aan de orde komen.

op de Heilige Geest. De Geest 'woont in ons' (Rom. 8:9, 11), en zo is hij de '*eersteling*' (Rom. 8:23) of het '*onderpand*' (II Kor. 1:22; 5:5; Ef. 1:14), als het ware het al vooruit geworpen licht van het van God naar ons toekomende heil. Wie deel heeft aan de Heilige Geest die heeft het goede woord van God en de krachten van de toekomstige wereld 'gesmaakt' (Hebr. 6:5v) Met Christus of met het (476) Woord samen getuigt de Heilige Geest aan onze geest dat wij Gods kinderen zijn: '*de Geest zelf getuigt met onze geest*' (Rom. 8:16). *Daarom* openbaart ons God '*door de Geest*' wat hij ons wil openbaren: omdat de Geest 'alle dingen onderzoekt', ook '*de diepten van God*', en omdat hij, de Geest, dit *voor ons in ons* doet (I Kor. 2:10). Hij 'is onze zwakheid vóór' (*'hij helpt mee'*), wij weten niet wat het juiste bidden is, maar hij '*pleit*' voor ons met '*onuitsprekelijke*' verzuchtingen, en zo en met het oog hierop: omdat hier, helemaal afgezien van ons zwak of sterk zijn, ons wel of niet kunnen bidden, maar in ons iets bij God passends ('*volgens God*') gebeurt, hoort en verhoort God ons gebed (Rom. 8:26v). Door de Heilige Geest is de liefde van God (of: de liefde tot God) uitgestort in onze harten (Rom. 5:5). Kort gezegd: omdat en voor zover hij de Heilige Geest ontvangt is de mens een tempel van God (I Kor. 3:16; 6:19; II Kor. 6:16), omdat en voor zover hij de Heilige Geest heeft ontvangen, mag men hem recht in het gezicht zeggen: het woord is jou nabij, in je mond en in je hart (Rom. 10:8). De bij Paulus zo vaak voorkomende formule '*in de Geest*' duidt aan het denken, handelen, spreken van de mens als iets dat gebeurt in het deel hebben aan Gods openbaring. Het is precies het subjectieve correlaat met het '*in Christus*' dat dezelfde stand van zaken objectief aanduidt.

2e. De Geest geeft aan de mens de *instructie* en de *leiding*, die hij zichzelf niet kan geven. Hier wordt duidelijk wat we immers ook moeten bedenken in wat we zo-even hebben gezegd: de Geest is niet en wordt niet identiek met onszelf.

Als begrip in de paulinische *antropologie* zegt '*geest*' bepaald niet dat de Heilige Geest helemaal of gedeeltelijk, oorspronkelijk of achteraf, tot het wezen van de mens behoort, maar duidt op zijn best de plaats aan (aan gene zijde van '*lichaam*' en '*ziel*') waar het ontvangen van de Heilige Geest werkelijkheid kan worden (I Thess. 5:23).

Hij blijft de gewoonweg Andere, Superieure. Wij kunnen er alleen op letten wat *zijn* 'ja' is tegen het woord van God, wij kunnen dit 'ja' van hem alleen maar *nazeggen*. Als onze leraar en leider is hij in ons, niet als een kracht waarvan wij de heren kunnen worden. Hij blijft zelf de Heer,

Hier zal in hoofdzaak toch wel de johanneïsche leer van de Paracleet thuishoren. Het begrip doet denken aan het voor Paulus zo belangrijke begrip van de paraclese. Dit duidt op de (in het Duits¹⁷³ niet weer te geven) eenheid van het door de apostel om zo te zeggen op te nemen en door te geven 'vermanen' en 'troosten' dat God aan de zijnen ten deel laat vallen (vgl. bijv. II Kor. 1:3v). Dat is wat Jezus volgens het evangelie naar Johannes als het bijzondere werk van de Heilige Geest belooft. De Geest als Paracleet is de 'Geest der waarheid' (Joh. 14:17; 15:26; 16:13). '*Die zal u alles onderwijzen en te binnen brengen wat ik tot jullie heb gezegd*' (Joh. 14:26). '*Hij zal jullie in alle waarheid de weg wijzen*' (Joh. 16:13). Identiek met de Paracleet en dus met de Heilige Geest is toch ook wel dat wat in de eerste brief van Johannes (maar ook II Kor. 1:21) *chrisma* wordt genoemd, waarover eveneens wordt gezegd: '*Jullie hebben het van de Heilige en jullie weten allemaal*' (I Joh. 2:20). 'Jullie hebben het niet nodig dat iemand jullie onderwijst, maar zoals zijn chrisma jullie onderwijst in alle dingen, zo is het in waarheid en zonder leugen' (*ibid.* 2:27). Hierbij hoort echter ook dat Paulus aan de Geest een '*leiden*' resp. aan de gelovigen een '*geleid*

¹⁷³En Nederlands

worden' door de Geest toeschrijft (Gal. 5:18; Rom. 8:14), waarmee de merkwaardig directe aanwijzingen kunnen worden vergeleken waarin dit leiden in het bijzonder volgens het boek Handelingen (vgl. bijv. 8:29; 10:19; 13:2; 16:6 en vaker) concreet kan worden.

(477) Over de hele linie is de Geest kennelijk minder de werkelijkheid waarin God ons van zichzelf verzekert dan andersom de werkelijkheid waarin hij zich van ons verzekert, waarin hij in rechtstreekse aanwezigheid zijn aanspraak op macht over ons doet gelden en doorzet.

3e. Exegetisch erg duister en zakelijk zeker gewoonweg centraal belangrijk is dit, dat de Geest de grote, enige mogelijkheid is krachtens welke mensen zo over Christus kunnen spreken, dat *hun spreken getuigenis*, dat dus de openbaring van God in Christus door hun spreken opnieuw actueel wordt. Heeft dit opkomen van God voor zichzelf bij ons in de dubbele betekenis, waarin wij dit zo-even voor ons aanschouwelijk hebben gemaakt, als werking van de Heilige Geest een zelfstandige betekenis naast het feit dat de mens door de Heilige Geest een werkelijke spreker en verkondiger van een werkelijk getuigenis en zo van het werkelijke Woord van God moet en kan worden? Doelt de nieuwtestamentische leer van de Heilige Geest niet op iets dat uitgaat boven alles wat de Geest voor de gelovige in zijn persoonlijke relatie tot God kan betekenen, namelijk op dat *wat* in de en door de gelovende in de kracht van de Geest voor God, d.w.z. in *de dienst van God moet gebeuren*? Is niet de relatie tussen Geest en kerk resp. de relatie tussen de Geest en de wil van de Heer van de kerk, die gedaan moet worden, het beheersende en al het overige bepalende?

Een Pinksterpreek is in ieder geval geen uitleg van Hand. 2:1-14, als die er niet op let en doet gelden: de uitstorting van de Heilige Geest, waarvan in deze tekst sprake is, bestaat heel concreet hierin dat de zich delende 'tongen' zichtbaar worden en dat de discipelen op wie 'het' neerdaalde in 'andere tongen' begonnen te spreken: *'zoals de Geest hun ingaf te spreken'*. (Herhalingen van dit gebeuren worden in Hand. 10:46 en 19:6 vermeld.) En de tweede uitwerking van dit Pinksterwonder bestaat hierin dat de aanwezige tot alle mogelijke verre en nabije volkeren behorenden, *'nadat dit geluid zich had voorgedaan'*, de discipelen in hun eigen talen *'de grote daden Gods'* hoorden verkondigen (Hand. 2:7v). Over dit spreken van de discipelen en dit horen van de Parthen, Meden en Elamieten enz. zou een Pinksterpreek moeten spreken, die een uitleg van Hand. 2:1vv zou willen zijn: ook de nadruk van de in Hand. 2:14vv volgende toespraak van Petrus, voor zover die niet in de presentatie van het kerygma zelf bestaat, ligt gewoonweg hierop dat het gebeurde wordt verklaard als vervulling van de profetie van Joël omtrent de uitstorting van de Geest over alle vlees, die hierin zal bestaan dat mensen – mannen *en* vrouwen wordt opvallend sterk benadrukt – juist zullen 'profeteren'. Dit is wat met Pinksteren is vervuld. Er is nu tegenover de Heer Jezus, stellig gewoonweg aan hem ondergeschikt, maar als een van hemzelf onderscheiden aspect van de werkelijkheid van zijn openbaring: een apostolaat, mensen die van hem de opdracht, volmacht en bekwaamheid hebben gekregen om te getuigen en wier menselijke woord door allerlei volk als verkondiging van 'de groten daden Gods' vernomen kan worden. *Dat* bewerkt de Heilige Geest. De moeilijke exegetische vraag bij deze tekst bestaat hierin hoe deze gave van de 'tongen' van Pinksteren zich verhoudt tot wat in I Kor. 12 en 14 onder dezelfde naam als een bijzondere gave van enkele leden van de christelijke gemeente door Paulus erg serieus wordt genomen en gewaardeerd, maar ook erg terughoudend, ja, kritisch wordt besproken. We hoeven deze vraag hier niet (478) te onderzoeken. Zeker is dat wat Paulus daar onder deze naam kent *niet* die centrale betekenis voor hem en naar zijn inzicht evenmin voor de gemeente heeft als dat wat in

Hand. 2 wordt meegedeeld. Maar even zeker is dat wat aan het verhaal in Hand. 2 centrale betekenis geeft, namelijk het geven van de opdracht, de volmacht en toerusting tot het apostolaat ook voor hem – en wel ook voor hem als werk van de Heilige Geest – de vooronderstelling van zijn bezigheid en boodschap is. *'Ter verlichting van de kennis van de heerlijkheid Gods in het aangezicht van Christus'* liet God er in onze harten licht worden zoals op de eerste scheppingsdag (II Kor. 4:6). 'Jullie zullen de kracht van de op jullie neerdalende Heilige Geest ontvangen en zullen mijn getuigen zijn' zegt in Hand. 1:8 de Opgestane tot zijn discipelen. Hetzelfde bij elkaar plaatsen van 'Geest' en 'getuigen' vinden we in Joh. 16:26: De Geest zal voor jullie van mij getuigen en ook jullie zullen getuigen! Weer luidt een woord van Jezus: De discipelen moeten zich geen zorgen maken over wat ze in het uur van de aanvechting tot hun verantwoording moeten zeggen: wat hun dan gegeven zal worden, dat moeten ze zeggen. *'Want niet jullie zijn het die spreken, maar de Heilige Geest'* (Marc. 13:11 en parallel, Lucas 12:12 in de verandering: de Heilige Geest 'zal jullie leren ... wat jullie moeten zeggen').

De Heilige Geest is de *bekwaamheid om over Christus te spreken*; hij is de toerusting van de profeet de apostel, hij is de roeping van de kerk tot dienst aan het Woord. Voor zover alles waarin deze bekwaamheid, toerusting en roeping bestaat – daarvan was sprake onder de punten 1 en 2 – op dit doel is gericht, voor zover het geen privézaak, maar alleen een zaak van de *kerk* of veeleer van de Heer van de kerk kan zijn, als er enkelingen zijn, voor wie de Geest waarborgt, dat Gods openbaring hen aangaat, enkelingen die door de Geest worden gedreven – in zoverre zal men deze in de derde plaats genoemde uitwerking van de Geest de beslissende uitwerking mogen noemen. Als we naar de *'bedoeling van de Geest'* vragen (Rom 8:27), dan zullen we moeten antwoorden: die bestaat hierin, dat hij de gave van het spreken over de 'grote daden Gods' is. Maar als we vragen wat het betekent om deze gave te ontvangen en te bezitten, dan zullen we het antwoord toch telkens weer moeten afleiden uit de eerste twee bepalingen van ons begrip.

In de inleidende stelling tot deze paragraaf is het werk van de Heilige Geest omschreven met de twee op Bijbelse uitspraken toespelende zinswendingen: Hij is de Heer 'die ons vrij maakt' en 'door de ontvangst van wie wij kinderen van God worden'. Men mag namelijk juist deze twee zinswendingen als samenvatting van datgene opeisen wat wij moeten ontlenen aan het getuigenis van de Heilige Schrift omtrent het wezen van de Geest als aspect van de openbaring van God in Jezus Christus.

Het begrip *vrijheid* zegt om te beginnen formeel: het gaat, als de Heilige Schrift over de Heilige Geest als een aspect van de openbaring spreekt, om een *kunnen*, een vermogen, een capaciteit, die aan de mens als geadresseerde van de openbaring wordt toegekend, die hem tot een werkelijke *ontvanger* van de openbaring maakt. Dat is immers het probleem, waarvoor (479) wij ons geplaatst zagen: hoe kan de mens geloven? Hoe wordt de *'mens die zondaar is iemand die het goddelijke Woord kan verstaan?'* Het antwoord van het

Nieuwe Testament luidt: het is de Heilige Geest, die hem daarvoor en voor de dienst, waarin hij daarmee is geplaatst, vrij maakt.

Christus heeft ons 'tot de vrijheid vrij gemaakt' lezen we in Gal. 5:1. Het begrip staat daar en het staat over de hele linie ongetwijfeld in tegenstelling tot het begrip van het in Christus overwonnen knechtschap. Dit knechtschap bestaat om te beginnen – maar toch alleen maar om te beginnen – in het gebonden zijn van de mensen aan een menselijk misverstane en misbruikte wet van God, aan een wet waaraan de mens goddelijk gezag toeschrijft en waaraan hij probeert recht te doen, hoewel hij toch feitelijk de stem van de gebiedende God daarin niet kent, hoewel hij er ver van verwijderd is om die voor de werkelijke openbaring in dienst te nemen. Maar het wezen en de vloek van dit knechtschap liggen dieper: omdat de mens zo gebonden is, daarom is hij niet in staat, is hij onvrij om werkelijke openbaring te vernemen. Men moet het ook wel andersom zeggen: omdat hij onvrij is voor werkelijke openbaring, daarom is hij zo gebonden. In ieder geval: hij staat, schijnbaar, maar ook alleen maar schijnbaar in God gelovend, naar hem luisterend, zijn best doend om hem te dienen, machteloos tegenover de levende God, namelijk niet bij machte om hem te kennen zoals hij is en hem zo te gehoorzamen als hij het wil hebben. De vrijheid waartoe Christus ons bevrijdt kan dus bepaald niet alleen bestaan in de bevrijding van die binding, die moet ook en die moet beslissend bestaan in de bevrijding van dat niet-kunnen, van die machteloosheid, in de vrijheid voor de werkelijke openbaring van God. Dat bevestigt ons een blik op dat belangrijke verband Joh. 8:30-59: De joden denken als Abrahams volk vrij te zijn (v 33). Jezus betwist hun dit: 'Wie zonde doet, die is knecht van de zonde' (v 34), dus onvrij. Waarom en in hoeverre? 'Als de Zoon jullie vrij zou maken, dan zouden jullie werkelijk vrij zijn' (v 36). Maar juist dat is onmogelijk! Dat is hun zonde, dat het woord van Jezus geen plaats bij hen vindt (*'het vindt geen ruimte in jullie'*, v 37), dat zij het niet kunnen horen (*'jullie kunnen het niet horen'* v 43). 'Wie uit God is, die hoort de woorden van God, *daarom* horen jullie niet, omdat jullie *niet* uit God zijn' (v 47). Onmogelijk kan dus de vrijheid waarvoor de Zoon (v 36), waarvoor de waarheid vrij maakt (v 32), alleen de negatie van de (in dit verband nauwelijks vermelde) verkeerde binding betekenen. Zo verstaan zou de vrijheid toch wel onmiddellijk als 'voorwendsel om het vlees zijn vrije loop te laten' (Gal. 5:13), als 'deken der boosheid' (I Petrus 2:16) moeten dienen. Zo verstaan zou die kennelijk niets anders zijn dan nieuwe onvrijheid. De werkelijk vrijen zijn veeleer vrij als knechten van God (I Petrus 2:16). Het is niet uitgesloten dat het paradoxon in I Kor. 7:22 van de christelijke slaaf, die op grond van zijn roeping een vrijgelatene van de Heer, en van de christelijke vrijgeborene, die eveneens op grond van zijn roeping een slaaf van Christus is, naast zijn meest voor de hand liggende betekenis ook in die richting wijst. Zeker is dat de vrijheid die volgens II Kor. 3:17 daar is, waar de Heer, de Geest is, exclusief die vrijheid aanduidt om zich, anders dan de joden, voor wie het aangezicht van God, hoewel en doordat zij de heilige teksten lezen, verborgen blijft, tot de Heer, tot God te bekeren. En even ondubbelzinnig is de 'wet der vrijheid', waarvan in Jacobus 1:25 en 2:12 sprake is, de aan de wet van de joden juist tegengestelde, maar nu juist positief tegengestelde ordening, waaronder de mens staat, die niet alleen hoorder, maar dader is. En dat betekent bij Jacobus dat hij geen vergeetachtige, geen slechts vermeende, maar een werkelijke, een in de daad van zijn leven, een in zijn bestaan opgeëiste hoorder van het Woord van God is. Wie daartoe in staat is om zulk een dader, d.w.z. zulk een werkelijke hoorder van het Woord te zijn, die is vrij in de nieuwtestamentische betekenis van dit begrip. Het gaat niet om de een of andere vrijheid, om het een of andere zo of ook anders kunnen. Het gaat – overeenkomstig die vrijheid van God zelf: zijn vrijheid om zichzelf, God te zijn – om de vrijheid van de mens voor God, om de 'heerlijke (480) vrijheid van de kinderen Gods' (Rom. 8:21), die '*analogie van het geloof*' voor die goddelijke vrijheid, die alleen werkelijk verdient vrijheid te heten. Dit is de formele samenvatting van de werking van de Geest in Gods openbaring: zijn werking bestaat in de vrijheid, namelijk in de *vrijheid om een Heer, deze Heer, tot Heer te hebben*.

Daartegenover zegt nu het begrip *kindschap van God* inhoudelijk: het gaat, als de Schrift over de Heilige Geest als aspect van de openbaring spreekt, om het *zijn* van die mens, aan wie dat kunnen, die vrijheid eigen is. Zulke mensen *zijn* dat wat ze kunnen. Ze kunnen dat wat ze *zijn*. Zo en daarom zijn ze werkelijke ontvangers van de openbaring, kunnen ze geloven. Nogmaals: hoe wordt '*de mens, die zondaar is, in staat het goddelijke Woord te verstaan?*' Het tweede antwoord (dat het eerste insluit) moet nu luiden: hij *wordt* het niet eerst om het vervolgens te zijn, maar hij *is* het, en zo, op grond van dit zijn, wordt hij het. Hij is Gods kind. Als zodanig is hij vrij, kan hij geloven. En hij is Gods kind, doordat hij de Heilige Geest ontvangt. Men kan en moet het ook andersom zeggen: hij ontvangt de Heilige Geest, doordat hij Gods kind is. In ieder geval: in dit ontvangen van de Heilige Geest is hij wat hij op zichzelf en vanuit zichzelf niet kan zijn: iemand die bij God hoort, zoals een kind bij zijn vader, iemand die God kent, zoals een kind zijn vader kent, iemand voor wie God er is, zoals een vader er voor zijn kind is. Dat is de tweede, de zakelijke samenvatting van de werkingen van de Heilige Geest in Gods openbaring.

De vrijheid voor God, zo herhalen wij om te beginnen, aanknopend bij onze formele bepaling van de stand van zaken, is de vrijheid van de kinderen van God (Rom. 8:21). Vanzelfsprekend kan het nieuwtestamentische begrip van het kindschap van God in geen enkel opzicht concurreren met het begrip van het zoonschap van God van Jezus Christus. Het eerstgenoemde is veeleer gewoonweg afhankelijk van het laatstgenoemde. De kerkvaders hebben onderscheiden: Jezus Christus is '*Gods Zoon van nature*', de gelovigen zijn '*zonen van God door adoptie*'. Zij kunnen het hierom '*door adoptie*' zijn, omdat Jezus Christus het '*van nature*' is. Omdat de Verzoener de Zoon van God is, daarom bestaat de verzoening, de openbaring voor de ontvangers ervan hierin dat ook zij, in het onophefbare verschil tussen de begenadigden en degene die hen begenadigt, zonen van God zijn, dat ook voor hen God er is, zoals een vader er voor zijn kind is. 'De mens kan voor zichzelf niets nemen als het hem niet vanuit de hemel wordt gegeven' (Joh. 3:27). Dit geldt niet voor Jezus Christus als de Zoon van God, maar het geldt wel voor de gelovigen die als kinderen van God in hem geloven. 'Door het geloof, in Christus Jezus, zijn jullie zonen God, met het oog op het feit dat jullie in Christus zijn gedoopt en (als zodanige zonen) Christus hebben aangedaan' (Gal. 3:26v). De mens moet, om kind van God te zijn, geroepen zijn tot de '*gemeenschap van zijn Zoon Jezus Christus*' (I Kor. 1:9). Hij moet 'verwerkt worden door het woord der waarheid' (Jac. 1:18), en het is de 'goede gave', die hij gewoonweg 'van boven' ontvangt, als dat gebeurt (Jac. 1:17). Het is gewoonweg een 'geboorte van boven' (Joh. 3:3), van zijn natuurlijke geboorte absoluut verschillend, berustend op de '*volmacht*', die de Logos zelf hem moet geven, krachtens welke hij kind van God is. Maar dit alles betekent geen beperking, maar veeleer een onderstreping van de altijd weer opduikende indicativi, waarin het Nieuwe Testament over de gelovigen zegt: ze *zijn* (Rom. 8:14), wij *zijn* (Rom. 8:16), wij heten en *zijn* (I Joh. 3:2), wij *zijn nu* (I Joh. 3:2), jullie *zijn* (Gal. 4:6), ja zelfs: jullie *zijn* allemaal (Gal. 3:26) – zonen, kinderen van God en daarom niet (481) knechten (Gal. 4:7), die alleen tijdelijk bij het huis horen (Joh. 8:35), maar erfgenamen (Rom. 8:17; Gal. 4:7), niet Ismaël, maar Izaäk (Gal. 4:30v), niet 'gasten en vreemdelingen', maar 'medeburgers der heiligen en Gods huisgenoten' (Ef. 2:19). Een dergelijk kind van God zijn en de Heilige Geest ontvangen, dat is een en hetzelfde. De Heilige Geest is '*de Geest van de Zoon*' (Gal. 4:6) en daarom de '*Geest van de aanneming tot zonen*' (Rom. 8:15).

Waarin toont hij zich als zodanig? Paulus noemt op een beslissende plaats maar één gegeven waarin voor hem kennelijk alles besloten is: *in de Heilige Geest en dus als kinderen van God 'schreeuwen' wij: 'Abba, Vader'* (Rom. 8:15, Gal. 4:6). Het is merkwaardig genoeg, maar zeker niet toevallig dezelfde uitroep, die het evangelische verhaal (Marc. 14:36) de biddende Jezus in Gethsemane in de mond legt.¹⁷⁴ Dus zo, in deze gedaante is de Zoon van God het prototype van het zoonschap van de gelovigen. Deze Christus hebben de kinderen van God 'aangedaan'. Dit kind, de zondige mens, kan deze Vader niet ergens anders als een kind zijn vader ontmoeten dan daar, waar de eniggeboren Zoon van God zijn zonde heeft gedragen en weggedragen. Dat de mens met de Zoon van God daarheen geplaatst is, daarin bestaat weliswaar niet zijn verzoening – de verzoening bestaat in wat de Zoon van God *voor ons* heeft gedaan en geleden –, maar daarin wordt de verzoening aan hem ten uitvoer gebracht, daarin bestaat zijn deelnemen aan de in Christus geschiede verzoening. Dat betekent de Heilige Geest hebben. De Heilige Geest hebben betekent: met Christus in die wending van dood naar leven te zijn geplaatst. De gedaante van een werkelijk ontvangen van de openbaring van God, de gedaante, die aan zijn denken, willen en spreken de wet geeft, zal dus altijd de gedaante van de dood van Christus zijn (Rom. 6:5; Fil. 3:10). En zo zal ook zijn vrijheid, zijn kunnen, zijn vermogen voor God niet anders mogen worden verstaan dan als kracht van de opstanding van Christus, niet als een aan hem eigen en immanente, maar als een hem door God verleende, als een vrijheid waarover hij evenzo niet kan beschikken als hij die niet plausibel kan maken, maar die hij alleen als *feitelijk*, en wel als een feit van *God* kan verstaan. In dit feit verzekert ons God van zichzelf en verzekert hij zichzelf van ons en leert hij ons wat wij moeten zeggen als zijn getuigen. Alle uitspraken over de Heilige Geest kunnen, evenals alle uitspraken over de Zoon van God, alleen betrekking hebben op dit goddelijke feit. Vanuit hem zijn ze, evenals in het Nieuwe Testament, zelf zo ook voor ons begrijpelijk of ook niet begrijpelijk.

Men vergelijkte bij het hier uiteengezette de opmerkingen van Luther bij Gal. 4:6v (W.A. 40 (I), pp 579-597). Hij noemt het 'Abba, Vader' de schreeuw van de Heilige Geest in onze harten, midden in de zwaarste, de volledige machteloosheid en wanhoop van dit hart van ons wegens zijn radicale zondigheid, wegens zijn twijfelen ook aan Gods gunst, wegens de aanklacht van de duivel: '*Jij bent een zondaar!*', wegens de toorn van God, die ons met eeuwige verdoemenis bedreigt, in de aanvechting, waarin er geen ervaring van de aanwezigheid en hulp van Christus is, waarin veeleer ook Christus met ons lijkt te toornen, waarin men zich alleen nog aan het '*naakte Woord*' kan vastklampen. Daar weerklinkt die schreeuw, dringt door de wolken heen, vervult hemel een aarde, weerklinkt zo luid dat de engelen, door die te horen, denken dat ze voordien helemaal nog nooit iets hebben gehoord, ja dat God zelf in de hele wereld niets anders hoort dan juist deze toon. En toch is het '*wat onze waarneming betreft*' een geringe verzuchting, waarin wij zelf deze schreeuw van de Geest helemaal niet horen. Maar wat wij ervaren is de verzoeking, wat wij horen zijn de stemmen, en wat wij zien is het aangezicht van de hel. Als we ons nu aan onze ervaring zouden willen toevertrouwen, dan zouden we alleen kunnen erkennen dat we verloren zijn. Daar en zo is – dat begrijpen evenwel diegenen niet, die '*alleen speculatief*' spreken over de Heilige Geest zoals de Papisten en de Dweepers – Christus almachtig, regerend en triomferend in ons. Het woord, nee dat nietige '*zuchtje*', dat '*gevoel*', waarin wij alleen nog maar ondanks alles en zonder daarvoor enige reden vanuit onze ervaring te hebben: Vader! kunnen zeggen, dit woord wordt nu zo welbespraakt als geen (482) Cicero of Vergilius. Merkwaardig genoeg: juist op deze plek (*t. a. p.*, p 586, r 13, resp. 29) gaat Luther over tot de scherpste aanval op de '*verderfelijke*

¹⁷⁴Dit is een van de weinige keren dat Barth expliciet te kennen geeft van mening te zijn dat een bepaald woord van Jezus in een evangelie niet door Jezus zelf is gesproken. Door-gaans spreekt hij over woorden van Jezus 'volgens' een evangelist, en laat hij dus in het midden of het door Jezus zelf is gesproken. In dit opzicht maakt hij ook geen onderscheid tussen de synoptici en Johannes.

dwaling' van de katholieke leer dat er in dit aardse leven geen werkelijke en onwankelbare zekerheid van Gods genade is. Wanneer en waar is er een dergelijke zekerheid? Zeker niet met het oog op onszelf, maar met het oog op de *'belofte en waarheid van God, die niet kan bedriegen. Als we onze ogen hebben afgewend van de wet, de werken, de waarneming en het geweten'* gebeurt deze zekerheid als een vastgrijpen van de goddelijke belofte. De belofte brengt ons deze zekerheid, voor zover die ons de mogelijkheid van juist dat schreeuwen 'Abba Vader' brengt, dat in onze mond en ons hart het kleinste, voor God het grootste, het ene is als het schreeuwen van zijn eigen Geest in ons. *'Dan is in de hemel zeker bepaald dat er niet langer slavernij is, maar enkel vrijheid, adoptie en aanneming tot zonen. Wie brengt die voort? Deze zucht.'* Dat gebeurt nu doordat ik Gods belofte aanneem. En dat ik Gods belofte aanneem *'dat gebeurt wanneer ik met die zucht schreeuw en met mijn hart antwoord op het woord van de zoon: Vader. Daar komen dan vader en zoon samen'* (p 593 r 18). Maar: *'hoe groot de grootsheid en glorie van dit geschenk is, dat kan het menselijke verstand in dit leven niet begrijpen, laat staan uitspreken. In de tussentijd zien wij dit in een raadsel. We hebben dit zuchtje en dit nietige geloof, dat alleen steunt op het horen en klinken van de stem van de belovende Christus. Dus wat onze waarneming betreft is deze zaak het middelpuntje, maar in zichzelf is het een zeer grote en eindeloze omtrek. Zo heeft de christen een in zichzelf heel grote en oneindige zaak, maar in zijn eigen visie en waarneming een heel kleine en heel beperkte zaak. Daarom moeten we deze zaak niet meten met het menselijke verstand en de menselijke waarneming, maar met een andere passer, namelijk de belofte van God. Zoals die passer oneindig is, zo is zijn belofte oneindig, hoe die ook in de tussentijd in deze engte en om zo te zeggen in de cirkel van het Woord is ingesloten. Wij zien dus al het middelpunt, eens zullen wij ook de omtrek zien'* (p 596, r 16).

In wat we tot nu toe hebben gezegd is al uitgesproken: de Heilige Geest is volgens het getuigenis van de Schrift niet minder en niets anders dan *God zelf* – onderscheiden van degene die Jezus zijn Vader noemt, onderscheiden ook van Jezus zelf, maar niet minder dan de Vader en niet minder dan Jezus God zelf, helemaal God.

We herinneren ons nog een keer II Kor. 3:17: *'De Heer is de Geest.'* We denken aan het beroemde: *'God is Geest'* (Joh. 4:24). Op beide plaatsen is de omkering: de Geest is de *Heer*, de Geest is *God*, wel niet in de betreffende verbanden, maar wel als consequentie uit wat gezegd wordt niet alleen geoorloofd, maar geboden. Dezelfde gelijkstelling is verondersteld in Hand. 5:3v, waar aan Ananias wordt verweten tegen de Heilige Geest te hebben gelogen en waar direct daarop wordt gezegd: *'Je hebt niet tegen mensen gelogen, maar tegen God'*, zoals er dan ook volgens Marc. 3:28v – wat daarmee ook bedoeld moge zijn – geen lastering van de Heilige Geest kan zijn, die de mens aan een onvergeeflijke, eeuwige zonde schuldig doet zijn, als de Geest minder, als de Geest anders dan God zelf zou zijn.

Dat niet alleen deze en soortgelijke teksten, maar dat de hele nieuwtestamentische leer van het *werken* van de Geest de *godheid* van zijn wezen impliceert, dat kan eigenlijk alleen dan worden betwist als men eerst in zijn uitleg weg heeft verklaard dat de nieuwtestamentische gemeente met het *'Jezus is Heer'* haar geloof in Jezus Christus als in God zelf heeft beleden. Als de Christus van het Nieuwe Testament een halfgod van boven of van beneden is, dan wordt evenwel het geloof in hem tot een menselijke mogelijkheid. Dan kan men het geloof, hoe buitengewoon het als verschijnsel altijd nog moge zijn, verklaren als tot stand gekomen op grond (483) van bepaalde beschikbare

en plausibele redenen en vooronderstellingen. Dan is de godheid van de Heilige Geest, die dit geloof schept, inderdaad niet nodig. Dan kan de naam 'Heilige Geest' zeker enkel een naam zijn voor een diepe, serieuze en levende overtuiging omtrent de waarheid of een ervaring van het geweten en kan dan ook wel bij de beschrijving van wat volgens het Nieuwe Testament het geloof motiveert, rustig helemaal worden verzwegen.

Men kan de belevissen en de reflectie van de tot geloof komende heidense tijdgenoten van de vroegste gemeente bijvoorbeeld met Karl Holl zo beschrijven: 'Deze Godsconceptie van Jezus (bedoeld is de voorstelling van een eerst en fundamenteel vergevende en vervolgens en op grond daarvan pas eisende God), die al het natuurlijke religieuze gevoelens zo bot weersprak, bezat toch haar verborgen, haar onweerstaanbare kracht. Die nestelde zich dieper dan enig ander Gods-begrip. Die sprak immers tot het geweten. Was het niet overtuigend dat degene die¹⁷⁵ wilde opklimmen tot God, zijn maatstaf niet aan menselijk fatsoen of heldhaftigheid, maar aan het Onvoorwaardelijke, aan Gods eigen zedelijke wezen, aan diens goedheid zou moeten ontlenuen? Maar wie dat serieus probeerde, voor die verviel, zonder dat hij het wilde, het verschil tussen rechtvaardigen en onrechtvaardigen, tussen reinen en onreinen. De plechtige spreuk bij de ingang van de mysteriën: 'wie goed en rechtvaardig heeft geleefd' werd tot een oppervlakkigheid. In de plaats daarvan kreeg het *'ken uzelf'* nu zijn volle scherpte ... Uit de diepte van zulke bezinning op zichzelf groeide vervolgens een begrip voor de godsconceptie van Jezus. Was het werkelijk niet zo dat de God, van wiens gaven de mens toch leefde, de mens altijd met vergevende goedheid droeg? Alleen dat de mens zich dit niet bewust was geworden. En was de God, die het hart van de mensen zocht, die ook de verlorenen weer wist te winnen, in een zodanige liefde niet groter, heiliger, machtiger dan alle goden van de hoge Olympus? Zo voegde zich alles in een gesloten cirkel aaneen. Wie hem omhelsde had het gevoel alsof hij uit een droom was ontwaakt; de stoutmoedigheid, het ongehoorde, of zoals men tegenwoordig met een versleten kreet zegt, het 'irrationele' van de prediking van Jezus alleen zou dit niet hebben bewerkt. Wat alleen maar irrationeel is dat heeft hoogstens de beperkte en voorbijgaande aantrekkingskracht van het krachtig eigenzinnige. Maar dat het irrationele hier een plausibele zin had, dat dat wat het gezonde menserverstand voor het hoofd stootte voor wie nadenken de openbaring van een diepere, van een overtuigende *waarheid* omtrent God en de mensen toonde – dat is het overwinnende in het christendom geweest' (Urchristentum u. Religionsgeschichte, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, 2. Band 1928, p 18). – Men vergelijkte deze zich als exegese van het Nieuwe Testament voordoende analyse van Holl met Rom. 8:16v, Gal. 4:6v. en Luthers uitleg daarvan. Dat hier en daar met verschillende woorden hetzelfde gezegd zou zijn, dat zal men toch zeker niet willen beweren. Nee, hier is kennelijk het menselijke onderscheidings- en oordeelsvermogen precies in de plaats van de Heilige Geest gekomen, door middel waarvan de godsconceptie van Jezus zich in hem kan 'nestelen' zoals ieder ander gods-begrip, ook al doet die het dieper dan iedere andere – krachtens die hij zich, als uit een droom ont-wakend, in een diepe bezinning op zichzelf dat bewust kan worden wat hij zich tot nu toe niet bewust was geweest, krachtens die hij het in eerste instantie aanstootgevende nu toch als plausibel zinvol kan gaan zien, krachtens die hij zich, in één woord, van de in de godsconceptie van Jezus uitgesproken 'waarheid omtrent God en de mensen' kan overtuigen. Hier wordt niet met de oneidige passer van de goddelijke belofte, maar zeer zeker met '*de menselijke rede en waarneming*' gemeten. Hier bestaat 'het overwinnende in het christendom' niet in het feit dat Christus in de machteloosheid van de mens machtig is, niet in het centrum zonder zichtbare en ervaarbare periferie, maar in het feit dat Christus, (484) of veeleer Jezus' 'godsconceptie' een voor de mens of

¹⁷⁵Barth citeert hier niet helemaal correct. Bij Holl staat niet 'der zu Gott emporstrebte', maar 'der, der zu Gott emporstrebte'.

tenminste de 'nadenkende mensen' plausibele 'gesloten zin' heeft. Hier hoeft het woord 'Heilige Geest' niet te vallen en hoeft *a fortiori* de leer van de godheid van de Heilige Geest zeker niet geponeerd te worden. Kennelijk hierom moet het Nieuwe Testament hier zo worden gelezen, omdat het ook daar, waar het over Christus spreekt, zo is verstaan, alsof het zou spreken over de drager van een bijzondere, de mensen weliswaar niet bewuste, maar eigenlijk plausibele godsconceptie, over de drager van de diepe overtuigende waarheid, dat de relatie tussen vergeving en eis, tegen het gezonde mensenverstand (d.w.z. de oppervlakkige Griekse zelfkennis!) in, juist het te-gengestelde is van wat gewoonlijk wordt aangenomen.

Als wij nu mogen veronderstellen dat dit geen houdbare exegese van de nieuwtestamentische christologie is, dan is ook de interpreterende verandering van de nieuwtestamentische leer van de Geest in een leer van een heel diepe, een heel consciëntieuze overtuiging van de waarheid niet houdbaar. Want als het bij de mensen van het Nieuwe Testament zo is dat de goddelijkheid van Jezus Christus hun niet op grond van hun kennen en kiezen, maar op grond van hun gekend en gekozen worden (niet als resultaat, maar als begin van hun denken over hem) duidelijk werd, dan kan het geloof of de reden van het geloof van deze mensen niet worden verstaan als een hunzelf helaas verborgen vermogen, het ontstaan van het geloof formeel niet als het ontwaken uit een droom en inhoudelijk niet als een herinnering aan hoe het in de grond van de zaak altijd al was. Dan is er geen godsdiensthistorische categorie van het geloof, dan kan ook het geweten niet als 'geef mij waar ik kan staan'¹⁷⁶ ter verklaring van de mogelijkheid van het geloof erbij worden gehaald. Dan moet het geloof, het nieuwtestamentische 'geloof' veeleer worden verstaan als een mogelijkheid uit de zijnswijze van *God*, uit een zijnswijze die zich met wat in het Nieuwe Testament als Vader en Zoon wordt aangeduid op één niveau, in een wezenlijke eenheid bevindt.

In het geloof is een 'zalving' of 'verzegeling' voorondersteld, die met het 'gezalvde' of 'verzegelde' schepsel geen gelijkenis kan hebben (Athanasius, *Ep. ad Ser.* I 23; III 3). Als dit vooronderstelde, de Heilige Geest, een schepsel zou zijn, dan zou die ons geen 'deel hebben aan *God*' kunnen schenken. We zouden dan, zelf een schepsel, weer met enkel een schepsel te maken hebben, ver verwijderd blijven van de 'goddelijke natuur'. Als het echter waar is dat wij door de Heilige Geest dat 'deel hebben' waardig gekeurd worden, zou men dan niet buiten zinnen zijn, als men zijn godheid zou willen loochenen? (*ib.* I 24). Men kan tegen de hier gebezigde begrippen zeker bedenkingen hebben. Maar kan men er daarom aan twijfelen dat we hier, anders dan bij de zo-even aangehaalde modernistisch protestantse theoloog, met de juiste exegese van de nieuwtestamentische leer van de Geest te maken hebben? Als we terugkijken op de resultaten van onze analyse van de nieuwtestamentische leer van de Geest, d.w.z. op de predicaten waarvan we hebben gezien dat ze aan de Geest en zijn werkingen zijn toegeschreven, wat kan men dan anders zeggen dan: 'Het woord *Geest* moet hier duidelijk worden gescheiden van de notie *schepsel*' (*Syn. pur. theol.* Leiden 1624, Disp. 9,2)?

Dit betekent nu echter ook dat het schepsel, waaraan de Heilige Geest in de openbaring wordt meegedeeld, daardoor geenszins zijn wezen en aard als schepsel verliest om soms zelf Heilige Geest te worden. (485) Ook bij het

¹⁷⁶Barth citeert hier in het Grieks een bekende uitspraak van Archimedes.

ontvangen van de Heilige Geest blijft de mens mens, de zondaar zondaar. En ook in de uitstorting van de Heilige Geest blijft God God. De stellingen over de werkingen van de Heilige Geest zijn stellingen, waarvan het subject God is en niet de mens, en in geen geval mogen ze anders worden geïnterpreteerd in de zin van stellingen over de mens. Ze spreken over de relatie van God tot de mens, tot zijn weten, willen en voelen, tot zijn beleven en ervaren, tot zijn hart en geweten, tot zijn hele psychisch-lichamelijke existentie, die kunnen echter niet worden omgedraaid en als stellingen over de existentie van de mens worden verstaan. Dat God de Heilige Geest de Verlosser is, die ons vrij maakt, dat is een stelling van de kennis en de lofprijzing van *God*. Wijzelf zijn volgens deze stelling: verlost, bevrijd, kinderen van God in het geloof, in het geloof dat we nu juist met deze stelling belijden, dat wil echter zeggen in de daad van God, waarover deze stelling spreekt. Dit zijn van ons ligt dus besloten in de daad van God. Wij kunnen, doordat wij dit geloof in de Heilige Geest belijden, niet, om zo te zeggen, terugkijken en ons zijn als verlost en bevrijd kinderen van God, dat in de daad van God besloten ligt, abstract willen bekijken en constateren. We kunnen wel sterk en zeker *zijn* in het geloof – dat is juist de daad van God, die wij hier belijden, het werk van de Heilige Geest dat wij dit zijn –, maar wij kunnen niet ons door het *bekijken* van onszelf als de sterken en verzekeerden ons nog een keer willen versterken verzeekeren. De Heilige Geest hebben betekent dat men op *God* zijn vertrouwen stelt en juist niet op het eigen *hebben* van God. Het ligt in het wezen van Gods openbaring en verzoening in de tijd, het ligt in het wezen van '*het Rijk der genade*' dat 'God hebben' en 'ons hebben van God' tweërlei is, dat onze verlossing niet een dergelijke relatie is die wij zouden kunnen overzien, d.w.z. die wij naar beide kanten vanuit God en vanuit onszelf zouden kunnen begrijpen. Paradoxaal genoeg: wij kunnen die alleen vanuit God verstaan, d.w.z. wij kunnen die alleen in geloof als door God tot stand gebracht verstaan. Dit is het geloof dat wij die alleen als vandaar tot stand gebracht, en wel vervuld en voltrokken verstaan. Maar juist niet als vanuit ons vervuld en voltrokken, niet zo dat wij tegelijk voor onszelf aanschouwelijk zouden zijn in het zijn dat beantwoordt aan deze vervulling en voltrekking vanuit God, dus in ons verlost zijn of zalig zijn of eeuwig levend zijn. Als wij die ook zo zouden kunnen verstaan, dan zou dat immers betekenen dat alle nood van het geloof achter ons zou liggen. Het geloof zou dan geen 'desondanks!' meer moeten zijn. Het zou niet meer gehoorzaamheid en een waagstuk moeten zijn. Het zou helemaal niet meer geloof moeten zijn. Het zou aanschouwen zijn. Dat zou toch immers aanschouwen betekenen, als wij zouden kunnen overzien, ineen zouden kunnen zien, hoe dat wat vanuit God waar is ook vanuit ons waar is. Dat zou meer zijn dan Gods

openbaring en verzoening in de tijd zijn, dat zou ons zijn met hem in de eeuwigheid, in *'het Rijk van de heerlijkheid'* zijn. Als wij (486) dit verschil niet kunnen opheffen, op dit aan gene zijde van openbaring en geloof niet kunnen vooruitlopen, dan moet dit betekenen: wij kunnen de verlossing, voor zover daarmee meer dan de daad van God, voor zover daarmee ons eigen zijn gepoeneerd moet zijn, alleen als toekomstig, d.w.z. als vanuit God naar ons toekomend verstaan. Wij *hebben* die in geloof.

Maar dat wij die in geloof hebben dat betekent dat we die als *belofte* hebben. Wij geloven dat wij verlost, bevrijd, kinderen van God zijn, d.w.z. wij aanvaarden de in het Woord van God in Jezus Christus tot ons komende toezegging als zodanig, hoewel en doordat we die met betrekking tot ons heden niet in het minst verstaan, niet in het minst vervuld en voltrokken zien; we aanvaarden die, omdat die van een handelen van God aan ons spreekt, hoewel en doordat wij alleen onze lege handen zien, die we daarbij naar God uitstreken. Wij geloven in ons toekomstige zijn, wij geloven in een eeuwig leven midden in het dal van de dood. Zo, in deze toekomstigheid, hebben en bezitten wij dit. De zekerheid waarin wij van dit hebben weten, is juist zekerheid van het *geloof*, en zekerheid van het geloof betekent concreet: zekerheid van de *hoop*.

'De grondslag van waarop wordt gehoopt, het bewijs van de dingen die men niet ziet' (Hebr. 11:1). Daarom wordt het, zoals we zagen, zo belangrijke begrip van het kindschap van God in het bijzonder door Paulus graag toegelicht met het begrip van de nog niet verkregen, maar rechtmatig in het vooruitzicht gestelde en als zodanig zekere *'erfenis'* (Rom. 8:17; Gal. 3:29; 4:7; Tit. 3:7, maar ook Jac. 2:5). Daarom wordt er in Gal. 5:5 gezegd dat wij in de Geest vanuit geloof de gerechtigheid, waarop wij hopen (en die juist zo in Jezus Christus er al is!), *verwachten* (*wij verwachten de hoop op de gerechtigheid*), daarom in II Kor. 5:7 dat wij in *geloof* wandelen en niet in aanschouwen, daarom in Rom. 8:23, een tekst waaraan niet genoeg aandacht kan worden besteed, dat wij, dezelfde (men merke het dubbele *'dezelfden'* op), die de *'eerste gave van de Geest hebben'*, met de hele schepping zuchten in de *verwachting* van het zoonschap, voor zover onder zoonschap verstaan moet worden de vervulling en voltrekking van de belofte, de *'verlossing van het lichaam.'* *'Want in de hoop zijn wij gered. Maar hoop die gezien wordt is geen hoop; want wat iemand ziet, hoe hoopt hij daarop? Maar als wij hopen op wat wij niet zien, verwachten wij het met volharding.'* God heeft jullie wedergeboren doen worden. Hoe? Door de opstanding van Jezus Christus uit de doden! Waartoe? Tot een levende *hoop*, namelijk tot de onvergankelijke, onbevleete, onverwelkelijke erfenis, die voor jullie in de *hemel* wordt bewaard (I Petrus 1:3v). Wij worden genoemd en wij zijn kinderen van God, we zijn het nu ... en er is *nog niet* geopenbaard wat we zullen zijn. Wij weten dat als hij zal *verschijnen*, wij aan hem gelijk zullen zijn (I Joh. 3:1v). Jullie leven (d.w.z. jullie redding) is *verborgen* met Christus in God. Als Christus, ons leven, zal verschijnen, *dan* zullen ook jullie met hem in heerlijkheid verschijnen (Col. 3:3v). Daarom is Abraham de Vader van alle gelovigen: omdat hij niet keek naar zijn wegstervende lichaam noch naar dat van Sarah, maar aan God de eer gaf in de zekerheid: Wat hij belooft, dat kan hij ook doen! (Rom. 4:19v). Daarom heet de Heilige Geest zelf *'de Geest van de belofte'* (Ef. 1:13), daarom is zijn ambt voor ons onze verzegeling *'tot de dag van de verlossing'* (Ef. 4:30, vgl. 1:14).

Alles wat over de de Heilige Geest ontvangende, door de Heilige Gest gedreven en van hem vervulde mens moet worden gezegd, is naar de bedoeling van het Nieuwe Testament een *eschatologische* uitspraak. Eschatologisch betekent niet: oneigenlijk, onwerkelijk bedoeld, maar: betrokken op het (487) '*eschaton*' (laatste), d.w.z. op wat vanuit ons gezien, voor ons ervaren en denken nog toekomstig is, op de eeuwige werkelijkheid van de goddelijke vervulling en voltrekking. Juist en alleen eschatologische uitspraken, d.w.z. uitspraken die betrekking hebben op deze eeuwige werkelijkheid kunnen als uitspraken over tijdelijke relaties voor zich opeisen werkelijk en eigenlijk bedoeld te zijn. Of hoe zou de mens iets dat meer eigenlijk en werkelijk is kunnen bedoelen dan waarheid juist in deze relatie?

Het Nieuwe Testament spreekt *eschatologisch* als het over het geroepen zijn, verzoend zijn, gerechtvaardigd, geheiligd en verlost zijn van de mens spreekt. Juist zo spreekt het *werkelijk* en *eigenlijk*. Men moet begrijpen dat God de maat van alle werkelijkheid en eigenlijkheid is, begrijpen dat de eeuwigheid eerst is en vervolgens de tijd en daarom de toekomst eerst en vervolgens het heden, zo zeker als de Schepper eerst is en vervolgens de schepping. Wie dat begrijpt, die zal hier geen aanstoot nemen.¹⁷⁷

Niet eschatologisch, d.w.z. zonder een dergelijke relatie tot iets anders, iets aan gene zijde, iets toekomstigs kan men alleen over God zelf, hier: over de Heilige Geest en zijn wezen en werk als zodanig spreken. Men kan evenwel zeggen dat ook ons spreken over God zelf en zijn werk in zoverre eschatologisch is dat onze gedachten en woorden als zodanig immers allemaal dit voorwerp niet uitdrukken maar alleen boven zichzelf uit daarnaar kunnen verwijzen. Maar juist *datgene waarnaar daar wordt verwezen*, als over God, zijn wezen en zijn werk wordt gesproken, heeft zelf geen rand en geen grens, *is niet betrokken op een eschaton, is zelf het eschaton*.¹⁷⁸ Dat kunnen we over de mens die wij kennen, ook en juist in het geloof niet zeggen. Hij leeft niet een eeuwig leven. Dat is en blijft het predicaat van God, de Heilige Geest.

Hij heerst over ieder schepsel, maar wordt niet beheerst; hij vergoddelijkt, maar wordt niet vergoddelijkt. Hij vervult, maar wordt niet vervuld; hij laat deel hebben, maar heeft niet deel; hij heiligt, maar wordt niet geheiligd (Joh. Damasc., *Ekdos*. I 8).

Over ons moet echter worden gezegd: zo schenkt God zich aan ons in zijn openbaring, dat wij rijk in hem, maar arm in onszelf zijn en blijven, ja pas goed worden. Beide wordt onze ervaring: dat wij rijk zijn in God, en dat wij dan, en dan pas goed arm worden in onszelf. Maar niet in datgene wat wij ervaren hebben wij nu de goddelijke, de religieuze rijkdom, de goddelijke, de religieuze armoede. Wat wij ervaren, wat daar kwantitatief en kwalitatief bij

¹⁷⁷Op deze sterke nadruk op het eschatologische karakter van de christelijke verkondiging, zoals die vooral in zijn eerste publicaties is te vinden, zal Barth in KD II, 1, pp 715, zelfkritiek uiten, maar wel volhouden dat die destijds nodig was.

¹⁷⁸Barth wil niet de indruk wekken dat God door het menselijke handelen nog verwezenlijkt moet worden.

ons verandert, zich verwijdt, ontwikkelt, op en neer, misschien ook rechtlijnig of in spiralen voorwaarts beweegt, wat voorwerp van antropologie, psychologie, biografie van de gelovige mens kan worden, dat moeten we als menselijk teken van het feit dat God zich aan ons door zijn openbaring in het geloof heeft geschonken weliswaar zeker niet geringschatten. Het zou er vreemd aan toegegaan, als zulke tekenen helemaal niet meer zichtbaar zouden worden. Maar ook daar zal gelden: 'Wat zichtbaar is, dat is tijdelijk, maar wat onzichtbaar is, dat is eeuwig' (II Kor. 4:18). De mens blijft mens, die (488) zichzelf en anderen kan misleiden; het teken blijft het teken dat weer kan vergaan en vervallen, maar de Heilige Geest blijft de *Heilige Geest*, helemaal de Geest van de belofte. Ook en juist het kind van God in de zin van het Nieuwe Testament zal geen moment en in geen enkel opzicht ophouden te belijden: 'Ik geloof dat ik niet vanuit mijn eigen rede noch uit eigen kracht in Jezus Christus mijn Heer kan geloven en tot hem kan komen!'¹⁷⁹ God blijft de Heer, ook en juist doordat hijzelf als zijn eigen gave ons hart binnenkomt, ook en juist doordat hij ons 'vervult'. Er pleit geen ander voor ons bij hem dan hijzelf. Ook niemand anders vertegenwoordigt hem bij ons dan weer hijzelf. Er spreekt geen ander vanuit ons, doordat hij door ons spreekt, dan nogmaals hijzelf. 'In uw licht zien wij het licht' (Psalm 36:10). Zo eist de godheid van de Heilige Geest het. Zo eist juist de wezenlijkheid, de directheid van het werk van de Heilige Geest het. Men grijpt niet naar een meer, maar naar een minder en tenslotte naar het niets, als men langs het onderpand, dat met God zelf identiek is, heen naar een in zichzelf ondubbelzinnig ervaren en beleven, om zo te zeggen, naar een garantie van de garantie meent te moeten grijpen om vervolgens tot de zekerheid van het geloof te besluiten. Alsof een zekerheid waartoe men eerst moet besluiten de zekerheid van het geloof zou kunnen zijn. 'Als ik alleen U heb, dan vraag ik niets naar hemel en aarde', en verder: 'Ook al vergaan mijn lichaam en ziel, dan bent U toch, God, altijd de troost van mijn hart en mijn deel' (Psalm 73:25v). Zo denkt en spreekt men *'in de Geest'*. Terwijl men, naar een ander, naar zichzelf grijpend, in zichzelf troost en bevestiging zoekend, immers alleen maar verraadt dat men nog lang niet of al lang niet meer *'in de Geest'* denkt en spreekt. God in *ons* kunnen wij alleen begrijpen, doordat wij ons in *God* begrijpen. Zoals wij evenwel *ons* in God alleen kunnen begrijpen doordat wij *God* in ons begrijpen! Juist *'in de Geest'* kan en zal men zich zus of zo alleen van zichzelf weg naar God toe kunnen wenden, tot God kunnen bidden, maar niet God in ogenschouw willen nemen en over hem willen beschikken. Maar weer bidt alleen diegene, die alles bij God zoekt. En weer zoekt alleen diegene alles bij God, die niets bij zichzelf zoekt.

¹⁷⁹Een bekende aanhaling uit Luthers Kleine Catechismus.

'*Van verre staande*', terwijl hij zijn blik niet naar de hemel wilde richten: God wees mij zondaar genadig' bidt de tollenaar in de tempel. En *deze* daalde gerechtvaardigd af naar zijn huis (Luc. 18:10v). Is Jezus bij Simon aan boord gegaan of niet? Heeft hij diens boot met zegen gevuld of niet? Maar wat zegt Simon daarvan? 'Ga uit van mij, want ik ben een zondig mens!' (Luc. 5:1v) Men moet begrijpen dat ... alles wat niet Christus is, helemaal onrein en verdoemd is met de geboorte en het hele leven. En er komt geen reinheid of heiligheid in ons of uit ons. Maar buiten en boven en ver van ons, ja boven al onze zintuigen, slimheid en verstand wordt die alleen in Christus door het geloof gevonden en verkregen (Luther, Pred. Zu Torgau 1533, W. A. 37, p 57, r 32). Zo denkt en spreekt men '*in de Geest*'.

(489) Wat wij God moeten aanbieden, moeten offeren om op de juiste manier te bidden dat zijn wijzelf juist in deze bescheidenheid.

Wij moeten offeren: een 'bange geest' een 'bang en verbijzeld hart' (Psalm 51:19), een hart dat weet dat het als een nieuw hart – een geest die weet dat hij als een nieuwe vaste geest door God in ons geschapen moet worden, en dat juist daarom moet worden gebeden.

Van deze bescheidenheid hangt bij alle bidden af of het juist is en verhoord kan worden.

Romeinen 8 is niet denkbaar zonder Romeinen 7 (en wel inclusief Rom. 7:24), en wel zo dat Rom. 7 niet als een terugblik op het verleden, maar als een constatering omtrent het heden en alle toekomst in de tijd ook en juist van de christelijke mens wordt verstaan.¹⁸⁰ Het '*Kom Schep- per Geest!*' is waar en kan worden verhoord, als het een volhardend smeken is, als er geen alles vernietigend '*hij komt*' of '*hij is gekomen*' achter staat. Juist omdat in God en vanuit God alleen '*Hij komt of is gekomen*' waarheid is!

Dat het geloof een onbeweeglijke grond heeft, dat er geloofszeke- rheid is door Gods openbaring dat zit vast aan het feit dat deze grond niet alleen in het begin, maar ook in het midden en aan het einde in God wordt gezocht en nergens anders, *niet* in onszelf. Genade is ook de *ontvangen* Heilige Geest, wijzelf zijn echter zondaren, dat is waar. Wie het anders zegt, die heeft geen weet van de godheid van de Heilige Geest in Gods openbaring.

2e. DE EEUWIGE GEEST

De Heilige Geest wordt niet pas *Heilige Geest*, *Gods Geest* in het gebeuren van de openbaring. Maar het gebeuren van de openbaring heeft ook naar zijn subjectieve zijde duidelijkheid en werkelijkheid, omdat ook de Heilige Geest, het subjectieve aspect in dit gebeuren, het eigenlijke van God zelf is. Wat hij in de openbaring is, dat is hij tevoren in zichzelf. En wat hij tevoren in zichzelf

¹⁸⁰Het is een oud twistpunt of Romeinen 7 over de nog onbekeerde of de reeds bekeerde mens spreekt. Augustinus was aanvankelijk de eerstgenoemde mening toegedaan, maar heeft die later gewijzigd. Kohlbrugge, voor wie Barth veel waardering had, kwam tot de ontdekking dat het laatstgenoemde bedoeld moet zijn. H. Berkhof, *Crisis der middenor- thodoxie*, Nijkerk z.j. (1952), pp 43vv, vreesde al in 1952 dat Romeinen 7 zowel in de prediking als in het gebedsleven van vele dominees een gesloten boek blijft.

is, dat is hij in de openbaring. Tot in alle diepten van de godheid, als het laatste wat over hem gezegd moet worden is God God de Geest, zoals hij God de Vader en God de Zoon is. De met Pinksteren uitgestorte Geest is de Heer, God zelf, zoals de Vader, zoals Jezus Christus de Heer, God zelf is. – Opnieuw kunnen we op de vraag hoe deze stelling tot stand komt, alleen het antwoord geven: voor het tot stand komen van deze stelling is geen bijzondere dialectische verhoging nodig, er is veeleer alleen nodig het laten staan en laten gelden, het serieus nemen van de Bijbelse uitspraken zelf. Volgens deze uitspraken is het werk van de Heilige Geest in de openbaring een werk, dat alleen aan God zelf kan worden toegeschreven, en dat daarom uitdrukkelijk ook aan God toegeschreven wordt. Het dogma van de Heilige Geest waarop wij ons nu richten, zegt daar boven uit niets nieuws. Het dogma vindt ook hier niets uit, het vindt alleen maar wat in het Nieuwe (490) Testament evenwel niet vanzelfsprekend kon en kan worden gevonden, waarnaar in het Nieuwe Testament alleen maar min of meer duidelijk wordt verwezen. Het staat dus niet zelf in de Schrift, maar het is exegese van de Schrift. Het spreekt niet over een andere godheid van de Heilige Geest dan over die, waarin hij zich volgens de Schrift aan ons openbaart. Het constateert echter: juist deze godheid is de ware, eigenlijke, eeuwige godheid. De Geest is heilig in *ons*, omdat die het tevoren *in zichzelf* is.

De leer van de godheid en van de zelfstandigheid van de goddelijke zijnswijze van de Geest is in de kerk aanzienlijk later dan de dienovereenkomstige leer van de Zoon algemeen begrepen en erkend. In de oeroude driedeling van de Belijdenis kan men evenwel zien dat die zich van het begin af aankondigt. Maar de vaders van de tweede en ook nog van de derde eeuw hebben zich over het geheel genomen ertoe beperkt om over de werkingen en gaven van de Heilige Geest te spreken, waarbij enerzijds de subordinatiane opvatting, dat hij een scheppel resp. een schepende kracht is, anderzijds de modalistische opvatting dat hij met de Zoon of de Logos identiek is, vrij vaak even werd aangeraakt en in ieder geval nergens gewoonweg werd uitgesloten. Betrekkelijk duidelijk en ondubbelzinnig is wat later naar beide kanten ingang heeft gevonden in die tijd alleen door Tertullianus (in zijn geschrift tegen Praxeas) als positie ingenomen, misschien niet zonder verband met zijn montanistische waardering juist van de Geest. Nog het Nicaenum met zijn '*één in wezen*' voor de Zoon neemt, evenals de oudere belijdenissen, er genoeg mee de Heilige Geest als voorwerp van het geloof te noemen zonder zich ook op deze plek tegen het arianisme te verzetten. Het was Athanasius, die vervolgens (in zijn tegen Macedonius van Constantinopel gerichte brieven aan Serapion) ook hier de verbanden heeft gezien en het beslissende woord heeft gesproken. Hem volgden (niet zonder aarzeling) de Jonge Nicaeners en het concilie van 381. De heel scherpe, aan de bepalingen van het *Nic. Const.* betreffende de Zoon ondubbelzinnig beantwoordende formulering heeft het dogma pas in de vijfde eeuw (*Symb. Quicumque*) gekregen. De afsluiting van de leer zal men toch pas mogen zien in de in 1054 definitief voltrokken opneming van het '*en van de Zoon*' in het credo van de westerse liturgie en in het (mede) door de afwijzing van deze toevoeging veroorzaakte schisma van de kerk van het Oosten.

Het ligt ten diepste in het wezen van de zaak dat de christelijke kennis ten opzichte van de Heilige Geest in de kerk zo moeizaam en zo langzaam

ingang heeft gevonden. Dat de Heilige Geest de Heer, helemaal God, het goddelijke Subject is in dezelfde zin als de Vader van Jezus Christus, in dezelfde zin als Jezus Christus zelf, dat is de nog hardere en ingrijpendere eis – niet alleen en helemaal niet het meest voor het formele denken – maar ten opzichte van wat de mens nu eenmaal ook en juist in de relatie tot God van zichzelf zou willen denken. Om hemzelf, om zijn erbij zijn bij Gods openbaring, gaat het immers in het probleem van de Geest binnen het openbaringsbegrip. Ook als de mens zich wil laten gezeggen dat de oorsprong van de openbaring, de Vader, helemaal God is, en misschien ook dit dat ook degene die openbaart, de Zoon, helemaal God is om juist zo degene die God openbaart te kunnen zijn, dan blijft het nog steeds een open vraag: Zou God hebben gezegd dat ook het erbij zijn van de mens bij de openbaring, de werkelijkheid van zijn ontmoeting met degene, die openbaart, niet zijn, des (491) mensen, maar nog eens helemaal Gods eigen werk is? Als de Geest, de middelaar van de openbaring naar het subject toe, een schepsel of een natuurlijke kracht zou zijn, dan zou zijn beveerd en veiliggesteld dat de mens krachtens zijn erbij zijn naast God en tegenover God op zijn manier ook heer is in de openbaring. Want onze relatie tot schepselen en creatuurlijke krachten is nu eenmaal ook in de voor ons ongunstigste gevallen wederzijds, een samengaan van vrijheid en noodzaak, een relatie tussen pool en tegenpool. Ook het modalisme met betrekking tot de Geest: de identificatie van Christus met de Geest zou betekenen: de mens staat tegenover de openbaring als tegenover een object. Doordat de openbaring macht over hem krijgt, moet en kan hij nu ook macht over de openbaring krijgen. Ook als ontvanger van de volheid der genade zou de mens dan zijn geloof nog steeds als een 'drastisch orgaan' kunnen verstaan (zo A. Ritschl, *Rechtf. u. Vers.*, vierde druk I. Band, 1900, p 157). Door de leer van de godheid en de zelfstandigheid als zijnswijze van de Geest wordt de mens, om zo te zeggen, binnen zijn eigen huis in twijfel getrokken. Nu pas wordt duidelijk dat zijn erbij zijn in de openbaring niet het erbij zijn van een partner en tegenspeler kan zijn, dat hij aan zijn erbij zijn volstrekt geen eisen en privileges tegenover God kan ontlenuen, dat het alleen een feitelijk, onbegrijpelijk en wonderbaarlijk erbij zijn kan zijn; feitelijk met het oog op het feit dat God erbij is, zoals we al zeiden: niet alleen objectief, maar ook subjectief, niet alleen van boven, maar ook van beneden, niet alleen van buiten, maar ook van binnen. Het dogma van de Heilige Geest betekent het inzicht dat de mens bij Gods openbaring er in elk opzicht alleen zo bij kan zijn als de knecht er bij het doen van zijn heer bij is, dus navolgend, gehoorzaamend, nabootsend, dienend, en dat deze relatie – anders dan in iedere menselijke heer-knecht-relatie – op geen enkele manier en op geen enkele plek wordt omgedraaid. Dit consequente inzicht in de onvoorwaardelijkheid, d.w.z. van de onomkeerbaarheid van de heerschappij van

God in zijn openbaring is het wat het dogma van de Heilige Geest moeilijk maakt – zeker ook intellectueel moeilijk, maar zeker alleen hierom ook intellectueel moeilijk, omdat de mens dat wat daarmee is gezegd, niet *wil* toegeven.

Het is consequent dat juist deze leer de laatste etappe in de ontwikkeling van het trinitarische dogma moest zijn. Die moest bereikt zijn voordat de leer van de genade, die daarna het bijzondere thema van de kerk van het Westen is geworden, tot een probleem kon worden, voordat Augustinus' strijd tegen en de overwinning op Pelagius kon plaatsvinden. Maar ook de Reformatie met haar leer van de rechtvaardiging alleen in¹⁸¹ het geloof is alleen tegen deze achtergrond begrijpelijk. De werkelijke en hele draagwijdte ervan is evenwel in het katholicisme (ook bij Augustinus!) nooit en ook in het postreformatorische protestantisme slechts zeer ten dele begrepen. Het modernistische protestantisme tenslotte is verregaand een terugkeer (492) naar die praenicaense onduidelijkheden en dubbelzinnigheden ten opzichte van de Geest geweest.¹⁸²

Wij wenden ons nu voor een nadere verklaring van het dogma ook hier tot het *Symb. Nicaeno-Constantinopolitanum*.

De hier in aanmerking komende passage uit het derde artikel luidt:

(Wij geloven – Latijnse tekst: Ik geloof)

1e in de Heilige Geest, de Heer

2e die levend maakt

3e die van de Vader – (Latijnse tekst: en van de Zoon) – uitgaat

4e die met de Vader en de Zoon tegelijk wordt aanbeden en verheerlijkt.

1e. Wij geloven in de *Heilige Geest, de Heer*. De Griekse grondtekst gebruikt het Griekse woord voor '*heer*' als adjectivum. Dat betekent geen beperking van de these, zoals we die in het Latijnse '*Dominus*' of het Nederlandse '*Heer*'¹⁸³ aantreffen. *Dominus*, Heer, is de Geest immers evenmin als de Vader en de Zoon als één naast twee andere heren, maar in een onscheidbare eenheid met hen. Dat is wat hier om te beginnen, terugverwijzend naar het '*de ene Heer*' in het tweede artikel, gezegd moet worden: de Heilige Geest is met de Vader en de Zoon de drager van de in geen hogere heerschappij gefundeerde heerschappij van God. Hij is met de Vader en de Zoon het ene soevereine goddelijke Subject, het Subject dat aan geen beschikking en geen inzicht van een ander is onderworpen, dat zijn zijn en zijn er zijn uit zichzelf heeft. Maar het adjectivische gebruik van '*heer*' samen met het door ons tot nu toe niet op zijn betekenis geschatte feit dat '*Geest*' (in het Grieks) zelf immers (wat in het Latijn en Duits eveneens niet zichtbaar wordt) een *neutrum* is, moet ons nu toch

¹⁸¹Gangbaar is, zoals bekend: alleen *door* het geloof.

¹⁸²Dit is doorgaans het stramien van Barths theologiehistorische excursen: in de patristische tijd vinden we een redelijk adequate vertolking van de christelijke boodschap, die is in het katholicisme verduisterd, door de Reformatie herontdekt, maar in de protestantse traditie tot aan de Verlichting weer minder duidelijk naar voren gebracht en gaat in het protestantisme na de Verlichting weer vrijwel helemaal verloren.

¹⁸³In de tekst van Barth staat uiteraard: 'im deutschen Herr'.

onmiddellijk attenderen op de manier waarop juist de Heilige Geest dit alles is. Beide gegevens wijzen erop: hij is het op een neutrale manier, neutraal in de zin van *onderscheiden*, namelijk onderscheiden van Vader en Zoon, wier zijnswijze telkens wederzijds is, neutraal echter ook in de zin van betrokken, namelijk *betrokken* op Vader en Zoon, wier wederzijdse relatie geen tegen elkaar, maar een tot elkaar, uit elkaar en met elkaar is. Dit met elkaar van de Vader en de Zoon is de Heilige Geest. Het *bijzondere* van de goddelijke zijnswijze van de Heilige Geest bestaat dus, paradoxaal genoeg, hierin, dat hij het *gemeenschappelijke* is tussen de zijnswijze van God de Vader en God de Zoon. Niet dat wat aan hen gemeenschappelijk is, voor zover ze de ene God zijn, maar dat wat aan hen gemeenschappelijk is, voor zover ze de *Vader* en de *Zoon* zijn.

'De Heilige Geest is iets gemeenschappelijks van de Vader en de Zoon' (Augustinus, *De trin.* VI, 7). 'Hij staat in het midden tussen de verwekte en de onverwekte' (Johannes (493) Damascenus, *Ekdos.* I 13). 'De naam van de Heilige Geest is niet vreemd aan de Vader en de Zoon, omdat beiden ook geest en heilig zijn' (Anselmus van Canterbury, *Ep. de inc.* 3).

Juist de Heilige Geest zou dus, zelfs als dat bij Vader en Zoon mogelijk zou zijn, in geen geval als een derde 'persoon' (in de moderne betekenis van het begrip) opgevat kunnen worden. Juist de Heilige Geest is op een bijzonder duidelijke manier wat ook de Vader en de Zoon zijn: niet een derde geestelijke subject, een derde ik, een derde heer naast twee andere heren, maar een derde zijnswijze van het ene goddelijke Subject of Heer.

Het is in dit opzicht opmerkelijk dat de kerk verboden heeft de Heilige Geest in een menselijke gedaante te presenteren (Bartmann, *Lehrb. d. Dogm.*, zevende druk), I. Band, 1928, p 194).

Hij is het gemeenschappelijke, of liever gezegd: hij is de *gemeenschap*, de handeling van het gemeenschappelijk zijn van de Vader en de Zoon. Hij is de handeling waarin de Vader de Vader van de *Zoon* of de Spreker van het *Woord* en de Zoon de Zoon van de *Vader*; het *Woord* van de *Spreker* is.

Hij is 'een zekere gemeenschap van hetzelfde wezen' (Augustinus, *De Trin.* XV 27, 50); hij is de '*band van de vrede*' (Ef. 4:3), de '*liefde*', de '*genegenheid*', het wederzijdse '*geschenk*' van de Vader en de Zoon, zo heeft men in het bijzonder in navolging van Augustinus graag gezegd. Hij is dus die liefde, waarin God (zichzelf, d.w.z. als Vader de Zoon telkens zichzelf) als Vader de Zoon, als Zoon de Vader liefheeft. '*Als de liefde waarmee de Vader de Zoon liefheeft en de Zoon de Vader liefheeft, op een onzegbare manier de gemeenschap van die twee aantoon, wat is dan meer gepast dan dat diegene de liefde in eigenlijke zin wordt genoemd, die als Geest aan beiden gemeenschappelijk is*' (Augustinus, *De Trin.* XV 19, 37). Hij is in zoverre – de beeldspraak van deze zinswending hoeft niet te worden benadrukt – het resultaat van hun gemeenschappelijke '*be-ademing*'. '*De heilige beademing van beiden, hun omhelzing en liefde*', zoals er in de Kyrie-tropus van het 'Cunctipotens' wordt gezegd (L. Eisenhofer, *Handbuch der kath. Liturgik*, Bd 2, 1933, p 89).

In hoeverre moet deze handeling als een bijzondere goddelijke zijnswijze worden verstaan? Als *bijzondere* goddelijke zijnswijze moet die kenmerkend hierom worden verstaan, omdat dit gemeenschappelijke zijn en werken

van de Vader en de Zoon naast dat van telkens de Vader en de Zoon een bijzondere hiervan onderscheiden manier van goddelijk zijn is. Als *goddelijke* zijnswijze moet die kennelijk hierom worden verstaan, omdat God in deze handeling van zijn God zijn als Vader en Zoon, in deze wederzijdse liefde van hem, niets anders en niets minder kan zijn en bewerken dan iets dat aan hem gelijk is. Er kan immers geen hoger principe zijn, waaruit en waarin Vader en Zoon elkaar eerst moeten vinden, ze kunnen elkaar alleen in hun eigen principe vinden. Dit principe is nu de adem van de Heilige Geest resp. de Heilige Geest zelf. Weer is het werk van deze liefde bepaald niet de geschapen wereld, want die is de wederzijdse liefde van de Vader en de Zoon; hun werk moet dus iets zijn dat aan hen gelijk is, en dit gelijke is juist de Heilige Geest.

Vader en Zoon bewaren *'niet door een participatie, maar door hun eigen wezen, niet door een geschenk van iets boven hen, maar vanuit zichzelf de eenheid van de Geest in de band van de vrede'* (Augustinus, *De trin.* VI 5, 7). *'Want hierom is uw liefde en die van de Zoon niet ongelijk, omdat u in die mate uzelf liefheeft en hem en hij u en zichzelf, als waarin u en hij er zijn, en er is niets dat anders is dan u en hij'* (Anselmus van Canterbury, *Prosl.* 23). *'Als er nooit enig scheepsel zou zijn, d.w.z. als er nooit iets anders zou zijn (494) dan de hoogste Geest Vader en Zoon, dan zouden niettemin Vader en Zoon elkaar liefhebben. Hieruit volgt dus dat deze liefde niet iets anders is dan wat de Vader en de Zoon is, wat het hoogste zijn is (Monol. 53).*

God is dus, en in zoverre is hij God de Heilige Geest, 'tevorens in zichzelf' de handeling van de *gemeenschap*, de mededeling, liefde, gave. Daarom en zo en op grond daarvan is hij het in zijn openbaring. Niet andersom! Wij kennen hem zo in zijn openbaring. Hij is het echter niet, omdat hij het in zijn openbaring is, maar omdat hij het tevorens in zichzelf is, is hij het ook in zijn openbaring.

Hij is in zijn openbaring de *'schenker van het geschenk'*, omdat hij in zichzelf als Geest van de de Vader en de Zoon het *'geschenk van de schenker'* is (Augustinus, *De trin.* V 11). *'Hij wordt echter niet alleen hierom geschenk genoemd, omdat hij geschonken wordt, maar op grond van zijn eigenheid, die hij van eeuwigheid af had. Daarom was hij ook van eeuwigheid af het geschenk. Hij was immers eeuwig het geschenk, niet omdat hij geschonken werd, maar omdat hij uitging van de Vader en de Zoon ... maar hij is in de tijd geschonken'* (Petrus Lombardus, *Sent.* I dist. 18D). *'Hij wordt niet geschenk genoemd op grond van het feit dat hij in een handeling wordt geschonken, maar in zoverre hij de mogelijkheid heeft om te worden geschonken. Op grond hiervan wordt van eeuwigheid af de goddelijke persoon geschenk genoemd, hoewel hij met een begin in de tijd wordt geschonken'* (Thomas van Aquino, *S. th.* I qu 38 art. 1 ad 4). *'De liefde heeft de aard van het eerste geschenk, waardoor alle geschenken om niet worden geschonken. Omdat dus de Heilige Geest uitgaat als liefde ... gaat hij uit in de aard van het eerste geschenk'* (ib. art. 2c).

Daarom, zegt het dogma met zijn *'de Heer'*, is de Heilige Geest de in de openbaring als Verlosser aan ons handelende Heer, die ons werkelijk vrij, werkelijk tot kinderen van God maakt, die aan zijn kerk werkelijk de taal geeft om het Woord van God te spreken: omdat hij in dit werk van hem *aan ons* niets anders in de tijd doet dan wat hij eeuwig *in God* doet, omdat deze zijnswijze van hem in Gods openbaring tegelijk een zijnswijze van het verborgen wezen van God is, zodat het werkelijk het verborgene wezen van God zelf en dus de

Heer in de meest onbeperkte betekenis van het begrip is, die – in zijn hele ondoorgrondelijkheid – ook in dit opzicht zich in de openbaring openbaart.

2e. Wij geloven in de Heilige Geest, *die levend maakt*. Ook deze stelling leert de godheid van de Heilige Geest. Die doet dit, overeenkomstig het '*door wie alle dingen zijn gemaakt*' in het tweede artikel, door de verwijzing naar het feit dat de Heilige Geest met de Vader (en de Zoon) subject van de *schepping* is. Hij is niet alleen Verlosser, zo zeker als de verlossing in een onontbindbare correlatie tot de verzoening staat, zo zeker als de verzoening in de verlossing ten uitvoer wordt gebracht. Hij is dus met de Zoon en als Geest van de Zoon ook de Verzoener. En zoals in de verzoening en als vooronderstelling daarvan God de Vader wordt geopenbaard door de Zoon, d.w.z. God de Schepper en het werk van de schepping als geschied door hetzelfde Woord, dat in Jezus Christus vlees is geworden – zo nu ook de Heilige Geest als de ook in de schepping op zijn manier meewerkende.

We moeten het '*levend makend*', dat ons aan de reeds geciteerde teksten Joh. 6:63; II Kor. 3:6 herinnert, in eerste instantie zeker soteriologisch verstaan. Maar (495) achter deze teksten staat immers weer de herinnering aan de aan de *ruach* en de *nesjamach* in het Oude Testament toegeschreven betekenis voor het '*rijk der natuur*', aan Gen. 2:7, waar Adam weliswaar niet, zoals volgens I Kor. 15:45 Christus de tweede Adam, zelf tot de '*levend makende geest*', maar wel door 'de levende adem' van God tot een 'levend wezen' wordt. En van daaruit komen we direct bij die 'Geest', die volgens Gen. 1:2 boven de 'ocean' van de nog niet gevormde, nog van geen leven vervulde nog vormeloze schepping zweefde ('broedde'), waardoor volgens Psalm 33:6 het 'leger des hemels' is gemaakt, die volgens Gen. 7:15 in alle vlees is, die volgens Psalm 139:7 op geen plaats waarheen de mens zou kunnen gaan niet is, bij die 'adem' in alle schepping, die de schepping volgens Psalm 150:6 verplicht om de Heer te loven, omdat die volgens Psalm 104:29v *zijn, des Heren* adem is, waardoor zij is geschapen en zonder die zij onmiddellijk zou moeten vergaan.

We hebben al in het begin van onze paragraaf aan deze algemene en wat de orde betreft eerste betekenis van het begrip geest gedacht. Wat de kennis betreft kan het alleen de tweede betekenis zijn. Zoals wij immers alleen door de openbaring (en dus door de Geest in de soteriologische betekenis van het begrip) onszelf en alles wat is in het algemeen als schepping van God begrijpen, zo ook in het bijzonder de schepping door het Woord en door de Geest (nu in die eerste algemene betekenis van het begrip). Deze algemene betekenis van de Geest, de betekenis als Schepper Geest, zal nu toch wel hierin bestaan dat de schepping niet alleen volgens de door het Woord ten uitvoer gebrachte wil van de Vader er is in haar van de existentie van God verschillende eigen existentie, maar tot een dergelijke eigen existentie ook in zichzelf de mogelijkheid krijgt en houdt, zoals die immers ook objectief door het Woord van God in haar existentie onderhouden moet blijven. De Heilige Geest is Schepper God met de Vader en de Zoon, voor zover God als Schepper niet alleen *existentie*, maar *leven* schept. Men zal er niet omheen kunnen om onder dit gezichtspunt te spreken over een *vooronderstelde, eerste, algemene op de existentie van de*

mens als schepsel en de wereld als zodanig betrokken aanwezigheid en werking van de Heilige Geest. Die kan zomin als het 'door wie alle dingen geworden zijn' in het tweede artikel, zomin als het dogma van de schepping in het algemeen, voorwerp van een algemene, aan de kennis van de openbaring voorafgaande zelfstandige kennis zijn. Die kan dus evenmin bijvoorbeeld voorwerp van een natuurlijke theologie worden. Die kan dus alleen op grond van openbaring en in geloof worden gekend en beleden. Maar op grond van openbaring en het geloof moet die worden beleden – alleen al als noodzakelijke consequentie van de godheid van de Heilige Geest, alleen al met het oog op het principe 'de werken van de triniteit zijn naar buiten ongedeeld', maar ook wegens de veelbetekenende inhoud ervan.

'Maar de grootheid van de Heilige Geest is onontbindbaar, grenzeloos altijd overal door en in alle dingen, vervult de wereld en houdt die bijeen volgens zijn godheid, maar wordt niet omvat volgens zijn kracht, en meet, maar wordt niet gemeten' (Didymus¹⁸⁴ van Alexandrië, De trin. II 6, 2). 'Aan de Heilige Geest wordt toegeschreven dat hij door te heersen (496) de dingen, die door de Vader in de Zoon zijn geschapen, bestuurt en levend maakt. Hij is de 'goedheid' en dus het doel en dus 'het eerste bewegende' van de schepping (Thomas van Aquino, S. th. I qu 45 art. 6 ad 2). Daarom bidt de roomse kerk in het Offertorium van de Wake voor Pinksteren, er duidelijk aan herinnerend, dat de Heilige Geest in de doop ook de Heilige Geest in de schepping is, volgens Psalm 104:30: 'Zend uw Geest neer en zij zullen worden geschapen en u zult het aangezicht der aarde vernieuwen.' En in de Introitus van de Pinksterzondag: 'De Geest des Heren heeft de aardbol vervuld, Halleluja, en datgene dat alle dingen omvat heeft kennis van de stem.' En in de bekende Pinkster-hymne:

*Kom Schepper Geest,
Bezoek de geesten van de Uwen,
Vervul met bovenaardse genade
de harten die u hebt geschapen.*

En in de *Oratio* van de Quatember-zaterdag in de week na Pinksteren: '*Stort uw Heilige Geest in onze geesten, door wiens wijsheid wij zijn geschapen en door wiens voorzienigheid wij worden bestuurd.*' Maar ook Luther weet van een '*dubbele Geest, die God aan de mensen schenkt: de levend makende en de heiligende.*' Door de '*levend makende Geest*' zijn bijvoorbeeld alle '*intelligente, verstandige, geleerde, sterke, grootmoedige mensen*' gedreven. '*Maar alleen de christenen en vromen hebben de Heilige Geest die heiligt*' (W.A. Ti 5, p 367, r 12). En Calvijn heeft de Heilige Geest zelfs bij de algemene definitie van de drie zijnswijzen van God kunnen beschrijven als Gods '*kracht, die wel over alles is uitgegoten, maar toch altijd in zichzelf blijft*' (Cat. Genev. 1545, bij K. Müller, p 118, r 28). Gen. 1: 2 begreep hij in deze zin: zowel het eerst als chaos (*een 'ongeordende massa'*) geschapen bestaan der dingen als hun zo-zijn, hun gedaante (*de schone en onderscheiden orde*) heeft, om niet alleen geschapen te worden, maar te zijn, om bestendigheid te hebben, behoefte gehad aan een '*verborgen ademing van God*', aan een daaraan van Godswege overkomende '*kracht*' (Commentaar bij Gen 1:2, 1544, CR 23, 16). En juist Calvijn heeft deze gedachte als een zwaarwegende uitdrukking van de leer van de Heilige Geest verstaan: '*Die is het immers, die overal uitgestort alle dingen ondersteunt, versterkt en leven geeft in de hemel en op aarde. Al juist hierdoor is hij onttrokken aan het getal der schepselen, dat hij door geen grenzen wordt omschreven, maar door zijn kracht in alle dingen over te brengen, hun bestaan, leven en beweging inblazen,*

¹⁸⁴Didymus van Alexandrië of Didymus de Blinde (313-398), voorvechter van de orthodoxe leer van de triniteit.

dat is waarlijk goddelijk (Inst. I 13, 14). Weer leert J. Gerhard: '*Zoals in de eerste schepping de Heilige Geest werkzaam was door de wateren te koesteren en daarboven te broeden, zo doet hij in de onderhouding van alle geschapen dingen samen met de Vader en de Zoon op een krachtadige manier hetzelfde*: in de tijd van het voorjaar '*waarin alle dingen weer beginnen kracht te krijgen en uit te lopen, nadat ze door de winter het leven hadden verloren*', maar ook in het ontstaan van ieder afzonderlijk wezen, waarin diens aard zich vernieuwt (*Loci* 1610, L III 10, 132). En Paul Gerhard in het Pinksterlied 'Doe intocht in uw poorten':

U, Heer, hebt zelf in handen
de hele wijde wereld,
U kunt de harten der mensen keren,
zoals het u behaagt,
geef dan toch uw genade

3e. Wij geloven in de Heilige Geest, die *van de Vader en de Zoon uitgaat*.

Deze clausule beantwoordt aan het '*geboren niet gemaakt*' in het tweede artikel. Die moet dus in eerste instantie de ontkenning uitspreken: de Heilige Geest is geen *schepsel*. Van geen enkel schepsel mag men zeggen dat het van God is (497) 'uitgegaan', d.w.z. dat het een emanatie van het goddelijke wezen is. De schepping van de wereld en van de mens is geen 'uitgang', geen emanatie uit God, maar de fundering van een van God verschillende werkelijkheid met een eigen, niet goddelijk wezen. Wat van God 'uitgaat', dat kan weer alleen God zijn. En omdat het wezen van God niet deelbaar kan zijn, kan een van God uitgaand wezen – en als zodanig duidt het dogma de Heilige Geest aan – niet een uit God *naar buiten* gaand wezen, dus juist niet een emanatie in de gebruikelijke betekenis van het begrip zijn, maar alleen een zijswijze van het ene in zichzelf verblijvende en gelijke wezen van God zijn, in dit geval kennelijk: uitgaande niet van het ene wezen van God als zodanig, maar van een andere of van de andere zijswijzen van dit wezen. De clausule is dus in eerste instantie de omschrijving van de godheid van de Heilige Geest, nu niet met het oog op het aan de drie zijswijzen gemeenschappelijke '*werk naar buiten*', maar met het oog op zijn werkelijkheid als een goddelijke zijswijze, d.w.z. op zijn werkelijkheid in zijn relatie tot de andere goddelijke zijswijzen. Deze werkelijkheid is van dien aard dat die hem kenmerkt als van een goddelijk wezen met de Vader en de Zoon. Dat is het ene dat gezegd is met het '*die uitgaat*'.

'Het woord uitgang moet worden opgevat ... overeenkomstig de handeling van God naar binnen, d.w.z. waarin God in zijn wezen zo handelt, dat hij, gekeerd in zichzelf, door de gemeenschap van het goddelijke wezen een reële relatie tot stand brengt' (Syn. theol. pur., Leiden 1624, Disp. 9, 10).

Het andere is een afgrenzing tegenover de *Zoon* of het Woord van God. Het werken van de Heilige Geest in de openbaring is immers tegenover dat van de *Zoon* of het Woord van God een ander werken. Nooit en nergens hiervan gescheiden en alleen '*door de toe-eigening*' hiervan te onderscheiden,

mag het toch nooit en nergens hiermee worden verward. Juist als men zich ervan wil en moet onthouden om boven de openbaring uit te denken, zal men het objectieve aspect van het Woord en het subjectieve aspect van de Geest in de openbaring wel in het wezen, maar niet als zijnswijzen van God ineen proberen te denken. Men zal veeleer erkennen dat de Geest, zoals in zijn openbaring zo ook tevoren in zichzelf, niet alleen God, maar in God zelfstandig is evenals de Vader en de Zoon. Weer echter is er geen bijzondere, tweede openbaring van de Geest naast die van de Zoon, en zijn er dus niet twee zonen of woorden van God, maar in de ene openbaring vertegenwoordigt de Zoon het aspect van het zich toewenden van God naar de mens, de Geest het aspect van de toe-eigening van God door de mens. Maar dienovereenkomstig moet kenmerkend, als we met ons denken de bodem van de openbaring niet willen verlaten, een onderscheid worden erkend in de werkelijkheid van datgene wat de Zoon en wat de Geest tevoren in zichzelf zijn. Het '*die uitgaat*' heeft dus in tweede instantie de betekenis om de goddelijke zijnswijze van de Geest van (498) die door het '*verwekt*' aangeduide zijnswijze van de Zoon (en daarmee impliciet ook van die van de Vader) te onderscheiden.

Dat de Pastor van Hermas (*Sim.* V 5, 2; 6, 5v; IX 1) de Heilige Geest de Zoon van God noemt is een sporadische wonderlijkheid. De noodzaak van de onderscheiding van de Geest niet alleen van de schepping, maar ook van de Zoon of het Woord van God volgt binnen het dogma zelf al uit het '*de eniggeborene*' van het tweede artikel. Beide onderscheidingen zijn samengevat in de stelling van Gregorius van Nazianze: '*die voor zover hij vandaar uitgaat geen schepsel is, voor zover die niet is verwekt, niet Zoon is*' (Oratio 31, 8) en in de zin in het *Symb. Quicumque*: '*De Heilige Geest is uit de Vader en de Zoon, niet gemaakt, niet geschapen, niet verwekt, maar uitgaande*'.

Maar wat betekent hier (in het Latijn en Grieks) '*uitgang*'? Het is geen toeval en geen nalatigheid dat het begrip zodanig is, dat het op zichzelf ook op de oorsprong van de Zoon uit de Vader toegepast zou kunnen worden, dat het dus het speciale van de oorsprong van juist de Heilige Geest juist niet aanduidt, maar eigenlijk en strikt genomen alleen inhoudt: dat de Heilige Geest naast de verwekking van de Zoon of het spreken van het Woord deze eigen 'op de een of andere manier' andersoortige uitgang in God heeft. Men kan de eigenaardigheid van deze uitgang tegenover de eerste met het begrip '*ademen*' aanduiden, maar strikt genomen toch alleen maar aanduiden. Want hoe onderscheidt ademen zich van verwekken, als toch met beide in gelijke onvoorwaardelijkheid het eeuwige ontstaan van een eeuwige zijnswijze van God moet worden aangeduid? Zou niet iedere denkbare en uit te drukken onderscheiding ertoe moeten leiden dat óf de godheid óf de zelfstandigheid van de goddelijke zijnswijze van de Heilige Geest toch weer geloofend zou worden? De moeilijkheid waarvoor we hier staan kan inderdaad niet worden overwonnen.

'Ik mis de kennis, de kracht, het vermogen om tussen die verwekking en deze uitgang te onderscheiden' (Augustinus, *C. Maximum* II 14, 1). Hetzelfde heeft ook Johannes Damascenus

verklaard (*Ekdos.* I 8), en dit is ook later vaak herhaald. 'Hoe die van de verwekking verschilt, zal niemand verklaren' (M. Leydecker¹⁸⁵, *De veritate rel. reform.*, 1688, p 28, geciteerd naar H. Heppe, *Dogm. d. ev. Ref. Kirche*, 1861, p 94). Soms gewoonweg met de waarschuwing: 'Men kan dit onderscheid beter niet kennen dan onderzoeken' (zo F. Turretini, *Inst. theol. el.*, I 1679, L III qu 30, 3). En een kerkelijke definitie van de nadere betekenis van de 'uitgang' is er om goede redenen nooit van gekomen.

Het gevoelen dat men hier onwillekeurig heeft: dat de aporie waarvoor we hier staan wellicht een meer dan toevallige en een boven deze bijzondere vraag uitgaande betekenis zou kunnen hebben, is juist. Waarom kunnen wij het onderscheid tussen de verwekking van de Zoon en het ademen van de Geest *niet markeren*, hoewel wij dit toch – nogmaals wel te verstaan: juist als we met ons denken de bodem van de openbaring niet willen verlaten, juist als we de geopenbaarde God als de eeuwige willen verstaan – moeten *poneren*? Kennelijk wordt op het moment, waarop wij dat wat wij (met de bedoeling het te bepalen) het 'ademen van de Geest' noemen zouden willen meten aan datgene wat we de 'verwekking van de Zoon' noemen, zichtbaar en doet zich gelden wat wij immers bij de bespreking van die 'verwekking' (499) duidelijk hebben geconstateerd: dat ook die 'verwekking' of dat 'spreken' een poging is om dat uit te spreken wat de mens niet wezenlijk kan uitspreken wat hij met zijn taal niet kan bereiken. Hoe wordt de Zoon van God verwekt? Hoe zijn Woord gesproken? Wij weten het niet: noch wanneer wij over de eeuwige noch wanneer wij over de tijdelijke werkelijkheid spreken, die met deze beelden – beide zijn immers slechts beelden! – aangeduid kan zijn. Onze kennis kan alleen erkenning van het feit zijn. Daarom zijn we nu in verlegenheid, nu we, omdat te begrijpen wat 'ademen' is, 'ademen' met 'verwekking' zouden willen vergelijken.

Augustinus heeft (t.a.p.) zijn besliste 'ik weet het niet' gemotiveerd, en wel juist hiermee gemotiveerd ... 'omdat zowel die verwekking als deze uitgang onuitsprekelijk zijn'. In het voorlaatste hoofdstuk van zijn werk over de triniteit (*De Trin.* XV 27, 30) is hij evenwel nog eens op die vraag teruggekomen en lijkt nu, tenminste bedekt aanduidend, toch een positief antwoord daarop te kunnen geven. Hij geeft namelijk aan de hand van zijn bekende leer van het 'beeld van de triniteit' in de menselijke ziel in overweging of de oorsprong van de Geest zich niet zo tot die van de Zoon zou kunnen verhouden zoals in de ziel de wil of de liefde tot de kennis. De wil komt uit de kennis voort zonder toch een beeld van de kennis te zijn ('dat de wil uit het denken voortkomt – niemand wil immers iets waarvan hij volstrekt niet weet wat of hoedanig het is –, maar dat het toch geen beeld is van het denken). Zo is de Geest uit de Zoon! Deze zwakke aanduiding is vervolgens door Thomas van Aquino (*S. theol.* I qu. 27, art. 3 en 4) in een brede uiteenzetting opgenomen: De Heilige Geest is 'de uitgang volgens de manier van de wil', die zich van de 'uitgang volgens de manier van de kennis' hierdoor onderscheidt, dat die uit laatstgenoemde voortkomt en daarop, die vooronderstellend, betrekking heeft. 'Dus van in het goddelijke op de wijze van de liefde uitgaat, dat gaat niet uit als verwekt of zoals de Zoon, maar gaat eerder uit zoals de Geest' (art. 4c). De moderne katholieke dogmatiek lijkt (zie bijv. F. Diekamp, *Kath. Dogm.*, I. Band, 1930 (vierde druk), pp 345v) deze verklaring voor een werkelijke beantwoording

¹⁸⁵Melchior Leydecker (1642-1716), gereformeerd scholasticus, hoogleraar in Utrecht.

van de vraag te houden en maakt daarom geen gebruik meer van het augustiniaanse '*ik weet het niet*'. Hiertegenover mag men eraan herinneren dat Augustinus, anders dan Thomas, niet heeft verzuimd om in verband met die voorzichtige aanduiding erop te wijzen dat tegenover het licht, dat vanuit dat '*beeld van de triniteit*' dat we zelf zijn, op deze vraag valt, nu toch nog altijd onze door onze '*zondigheid*' en alleen door God zelf te helen '*zwakheid*' staat, en dat hij daarom zijn boek liever met '*een gebed dan met een disputatie*' wil afsluiten. We hebben de hele theorie het '*beeld van de triniteit*' niet kunnen overnemen en zullen daarom moeten zeggen dat we de vraag met betrekking tot de Geest ook daardoor niet als beantwoord kunnen beschouwen. Het verstaan van de '*verwekking*' als kennis resp. het verstaan van de Zoon als Woord is, zoals we hebben gezien, een waar en belangrijk, maar een inadequaat verstaan waarvan de eigenlijke draagwijdte voor ons, doordat wij denken te verstaan en, zo goed als we kunnen, werkelijk verstaan, verborgen blijft. En daarom kan ons ook de verklaring van de Heilige Geest, die hierop betrekking heeft, als de uit de kennis voortkomende wil in geen geval verder helpen dan tot een verdere en nu toch een beetje eigenmachtig gevormde analogie. Veeleer zal die in dat eerste woord van Augustinus aan ons toegestane onmogelijkheid om dat verschil te markeren, ons, voor het geval we dit vergeten zouden zijn, eraan moeten herinneren, dat de '*uitgang*' van de Geest en de Zoon wel kan worden aangeduid, maar niet kan worden begrepen.

Dit betekent nu echter niet meer en niet minder dan: wij kunnen het 'hoe' van de goddelijke 'uitgangen' en dus van de goddelijke zijnswijzen niet constateren. Wij kunnen de Vader, de Zoon en de Heilige Geest niet definiëren, d.w.z. we kunnen die niet tegen elkaar afgrenzen. Wij (500) kunnen alleen constateren, dat in de openbaring drie zich tegen elkaar afgrenzenden verschijnen, en we moeten, als we niet boven de openbaring uit willen denken, erbij blijven dat deze drie zich wederzijds afgrenzenden ook tevoren in God zelf werkelijkheid zijn. Wij kunnen het dat van de goddelijke uitgangen en zijnswijzen constateren. Alle vermeende constatering van onze kant omtrent het hoe van deze afgrenzingen zullen toch wel onuitvoerbaar blijken te zijn. In onze handen blijken ook de ons door de Heilige Schrift gesuggereerde begrippen niet in staat te zijn dat uit te drukken wat ze moeten uitdrukken. Wat gezegd zou moeten worden wil kennelijk God, willen kennelijk die drie in de openbaring zich wederzijds afgrenzenden in de ene God definitief en exclusief zelf zeggen, zonder dat het tot een nazeggen van onze kant zou kunnen komen, of juist alleen tot zulk een nazeggen, waarbij wij ons ons onvermogen bewust moeten blijven, waarbij wij aangewezen blijven op de waarheid van God aan gene zijde van de volkomen twijfelachtige waarheid van onze gedachten en woorden. Het '*wij weten het niet*' dat we met betrekking tot het noodzakelijkerwijs te pomen onderscheid tussen verwekken en ademen moeten erkennen, is dus het '*wij weten het niet*' dat wij moeten erkennen met betrekking tot de hele leer van de triniteit, dat wil echter zeggen met betrekking tot het geheimenis van de openbaring, met betrekking tot het geheimenis van God in het algemeen. Als we dit onderscheid zouden kunnen definiëren, dan zouden we de Zoon en de Geest en dus ook de Vader en daarmee God zelf definiëren. God zelf is immers de Vader, de Zoon en de Geest. Alleen als ze niet God zouden zijn zou hier een definitie kunnen lukken, een zodanige definitie die meer zou

zijn dan een omschrijving van het feit *dat* God zelf in zijn openbaring verschijnt. Maar wat in Gods openbaring verschijnt, dat is immers de Vader, de Zoon en de Geest. Een geslaagde definitie van deze drie zou dus alleen vanuit de vooronderstelling kunnen plaatsvinden dat de Vader, de Zoon en de Geest *niet* God zouden zijn. Dus: juist ter wille van datgene wat de leer van de triniteit heeft te zeggen: dat de Vader, de Zoon en de Geest God zijn, mag die leer juist op dit punt niet meer willen zeggen, mag die juist op dit punt niet uitlopen op een definitie. Dit is wat de algemene betekenis van het '*die uitgaat*' voor de trinitarische theologie toch wel zal zijn.

'Wat is nu de uitgang? Noem jij het onverwekt zijn van de Vader, en ik zal een natuurlijke verklaring geven van de verwekking van de Zoon en de uitgang van de Geest, en laten we alle twee waanzinnig worden door te gluren in de geheimenissen van God (Gregorius van Nazianze, Oratio 31, 8).

De 'uitgang' van de Heilige Geest is nu volgens de Latijnse tekst van het Symbool, waarbij wij aansluiten ('*van de Vader en de Zoon*'): zijn uitgang *van de Vader en van de Zoon*.

Het Symbool, dat in de grondtekst alleen '*van de Vader*' bevat, staat, dat moet hier vooral worden opgemerkt, nog buiten de hier ontstane beroemde strijd. Het zegt overeenkomstig Joh. 15:26 'uit de Vader', zonder daarmee te zeggen '*niet* uit de Zoon'. Het kon dat (501) niet zeggen, in de eerste plaats hierom niet, omdat er in die tijd ook onder de Griekse theologen geen verzet tegen de zakelijke inhoud van die toevoeging was. Even onvoorwaardelijk, als het in deze toevoeging gebeurt kon bijv. Epiphanius¹⁸⁶ zeggen: '*De Vader was altijd, en de Geest blaast uit de Vader en de Zoon (Ancoratus 75) of Ephraem*¹⁸⁷: de Vader is de Verwekker, de Zoon de uit de schoot van de Vader Verwekte, de Heilige Geest de van de Vader en de Zoon Uitgaande (*Hymnus de defunctis et trinitate* 11), en nog in de vijfde eeuw Cyrillus van Alexandrië¹⁸⁸: '*De Heilige Geest ... komt voort uit de Vader en de Zoon*' (*Thes. de trin.* 34). Het Symbool kon echter ook hierom het *filioque* niet willen uitsluiten, omdat men niet kon overzien tegenover welke ketterij het dit had willen doen. De tegenstanders tegen wie de clause is gericht, zijn weer de de godheid van de Heilige Geest loocherende Macedonianen, die evenwel de uitgang van de Geest ook van de Zoon poneerden, maar in ariaanse zin: als de uitgang van een schepsel uit een ander schepsel. Met de uitsluiting van het '*en van de Zoon*' zou het Symbool kennelijk in flagrante tegenstelling tot zijn tweede artikel hebben toegegeven dat met het '*van de Zoon*' minder zou zijn gezegd dan met het '*van de Vader*'. Juist in deze afwijzing van de pneumatomachen moest en kon het Symbool het '*en van de Zoon*' echter evenmin uitdrukkelijk *leren*. Het wilde, terugkijkend op het '*geboren uit de Vader*' in het tweede artikel, de oorsprong van de Geest met het oog op de wezeneseheid met de Vader parallel aan de oorsprong van de Zoon poneren. Met het '*uit de Vader*' en alleen daarmee (het '*uit de Zoon*' beleden de tegenstanders immers op hun ariaanse manier eveneens) was dat uitgesproken. Men zal dus moeten zeggen: er bestaat geen noodzakelijke reden – de zo-even genoemde feitelijke

¹⁸⁶Epiphanius van Salamis (315–403), voorvechter van de orthodoxie, zijn uitvoerige bestrijding van de ketterijen is een belangrijke bron voor onze kennis ervan.

¹⁸⁷Ephraem de Syriër (ong. 306–373), bestrijder van het arianisme, met slechts een geringe kennis van het wijsgerige begrippenmateriaal.

¹⁸⁸Cyrillus van Alexandrië (gest. 444), invloedrijk Alexandrijns theoloog, bestrijder van het arianisme en nestorianisme, belangrijke bron voor onze kennis van het platonisme.

reden is nu eenmaal geen noodzakelijke reden – waarom het *filioque* niet in het oorspronkelijk Symbool zou hebben kunnen staan.

Dat het *Nic. Const.* in het Westen het sacrosancte karakter nog eeuwenlang niet had en ook nadien niet in die mate heeft gekregen als daaraan in het Oosten al vroeg werd toegeschreven, dat was de formele mogelijkheid – en dat in het Westen Augustinus' leer van de triniteit steeds algemener als uitdrukking van een gemeenschappelijk inzicht ingang vond, dat was de positieve reden waarom men hier en daar (voor zover men weet voor het eerst in het begin van de zesde eeuw in Spanje) het *filioque* aanvankelijk in het liturgische gebruik van het credo opnam. De goedkeuring door de Heilige Stoel van deze gewoonte heeft nog voluit vijf eeuwen op zich laten wachten. Bijna gelijktijdig met een twist tussen de Frankische en de Griekse monniken in Jeruzalem (in 808) wegens het door eerstgenoemden in de mis gezongen *filioque*, waarin Paus Leo III de rechtgelovigheid van de aangevochten toevoeging in bescherming nam, heeft dezelfde Paus op een synode in Rome (in 810) het inlassen in het Symbool als zodanig afgekeurd en (in 809) tegenover Karel de Grote, die er met een synode in Aken een voorstander van was, de wens geuit, dat in diens hofkapel het *filioque* niet meer zou worden gezongen. De algemene stroming van het denken in het Westen was en bleef toch van andere aard. Maar pas het langzamerhand duidelijker wordende verzet van de kerk van het Oosten tegen de leer als zodanig, die de toevoeging zelf niet bevatte, d.w.z. pas de negatie in de *zaak*, die het Symbool zelf niet bevatte en vanuit het Symbool niet kon worden verklaard, leidde ertoe dat het *filioque* officieel werd toegestaan. Het credo, dat in 1014 een erkend onderdeel van de roomse mis werd, *bevatte* het *filioque*. Zo is het een dogma van de kerk in het Westen geworden. Ook in de onderhandelingen over een unie in de latere eeuwen hebben de pausen (zo nog uitdrukkelijk Benedictus XIV in de bul *Etsi pastoralis* in 1742) op het standpunt geplaatst dat de toevoeging tot de liturgische tekst tegenover de Grieken niet als een '*voorwaarde zonder dewelke niet*' voor het uit de weg ruimen van het schisma mocht worden behandeld, maar juist alleen maar de belijdenis van de in de toevoeging uitgesproken waarheid. De Reformatie was ook in de theologie van de triniteit sterk genoeg op Augustinus georiënteerd om zich vanzelfsprekend en zonder meer op de bodem van de algemene westerse Belijdenis te plaatsen, en zo is de toevoeging impliciet of expliciet ook een bestanddeel van de protestantse belijdenisgeschriften (502) geworden. Men kon weliswaar binnen de oud-protestantse theologie soms (zo Coccejus¹⁸⁹, *S. theol.*, 1662, 1, 8) van oordeel zijn dat het een fout is geweest dat de roomse kerk het nog door Leo III plechtig in zijn oude vorm bevestigde Symbool vervolgens toch nog heeft veranderd – de *zaak* is inderdaad niet bepaald een schitterend bewijs voor de rooms-katholieke theorie van het in de handen van de paus verenigde leergezag van de kerk –; men kon (zo Quenstedt, *Theol. pol. did.*, 1685, 1 c. 9 sect. 2 qu. 12 object. dial 16) verklaren dat de rechtgelovige beslissing in deze *zaak* '*niet bij het eenvoudige geloof, maar bij de theologische deskundigheid*' hoort en alleen maar door niemand gewoonweg geloofchend zou mogen worden; men kon zelfs nog ruimhartiger (zo Turretini, *Inst. theol. el.*, I 1679, L. III qu. 31, 6) uitdrukkelijk verklaren, dat de Griekse opvatting van deze kwestie niet als ketterij mag worden beoordeeld, de westerse opvatting alleen maar als beter¹⁹⁰ – men was toch bij lutheranen en gereformeerden het volkomen

¹⁸⁹Johannes Coccejus (1603-1669), gereformeerd theoloog, hoogleraar in Franeker en Leiden. Zijn opvattingen omtrent het verbond waren controversieel.

¹⁹⁰Volgens Turretini houdt de ontkenning van het *filioque* nog geen ontkenning in van het fundamentele geloofsartikel, dat de leer van de triniteit is. Als voorbeeld van een afwijkende interpretatie van een geloofsartikel, die geen verwerping van dat artikel hoeft in te houden, verwijst hij naar de visie van de kerk van het Oosten op het *filioque*, – zie *Inst. theol. el.*, I 14, 15. Achter deze milde beoordeling van de Grieken zal ook de kerkpolitieke wens schuilen om het front tegen Rome enigszins te kunnen verbreden.

hierin met elkaar eens dat men zakelijk bij de eens zo merkwaardig (langs concilie *en* paus heen) genomen beslissing moet aansluiten.

Hard en serieus gevochten werd in deze zaak eigenlijk altijd alleen van de kant van het Oosten, terwijl het Westen zich in hoofdzaak tot het defensief beperkte. (Vgl. hierbij de formule van het Conc. Lugd. II 1274, Denz. nr 460: '*Wij veroordelen en verwerpen degenen die het hebben aangedurfd te ontkennen dat de Heilige Geest eeuwig van de Vader en de Zoon uitgaat.*') Waarbij toch moet worden opgemerkt: Scherp aangevoeld en opgemerkt en uitgesproken wordt de tegenstelling ook van de kant van het Oosten precies genomen pas sinds de tijden van de nog in een heel ander opzicht in het schisma geïnteresseerde Photius (negende eeuw) en precies genomen altijd vooral onder het gezichtspunt van de formele klacht, hoe illegitiem en liefdeloos het Westen bij deze verandering van het Symbool is opgetreden. (Vgl. hierbij de ontroerende klachten van A.St. Chomjakov, in: *Östl. Christentum, Dokumente, herausgegeben von H. Ehrenberg*, I. Band, pp 150v.) Wat de theologische duiding van de tegenstelling in ieder geval in de moderne Russische orthodoxie betreft, naast de toch wel niet helemaal serieus te nemen tijdgenoot Karsavin, die het *filioque* in duistere bewoordingen voor de leer van de onbevleete ontvangenis en van de pauselijke onfeilbaarheid evenals voor het kantianisme, het vooruitgangsgeloof en vele andere kwaden van de westerse cultuur verantwoordelijk maakt (*Östl. Christentum*, 2. Band, pp 356v), staat ten tijde van de onderhandelingen over de unie tussen orthodoxen en oudkatholieken de archimandriet Sylvester in Kiev, die er in ieder geval genoeg mee nam om historisch-dogmatisch duidelijk te maken dat het *filioque* in iedere mogelijke betekenis alleen van '*het werk van de triniteit naar buiten*', maar niet van het innerlijke leven van God gezegd kan worden (*Antwort auf die in dem altkatholischen Schema enthaltene Bemerkung von dem Heiligen Geiste*, 1875), maar toch ook de heel wat omzichtiger V. Bolotov in Petersburg, die het augustiniaanse *filioque* evenwel als een ten onrechte tot dogma verheven privé-mening voorstelde, die echter toch die these van Sylvester niet voor uitvoerbaar hield, veeleer erop wees dat juist ook de negatie van het *filioque* niet in het Symbool staat en tenslotte tot het resultaat kwam dat de hele vraag niet de oorzaak van de splitsing is geweest en geen '*scheidende hindernis*' voor de intercommunie tussen orthodoxen en oudkatholieken kan zijn (Thesen über das '*Filioque*', *Revue intern. de théol.*, 1898, pp 681v). Dit laatste moet dan het standpunt zijn waaraan men zich als vandaag in de oosterse orthodoxie maatgevend moet houden.

We hebben redenen om ons bij de westerse traditie ten opzichte van het *filioque* aan te sluiten, en omdat de kerkelijke scheiding tussen het Westen en het Oosten nu eenmaal een feit is (of terecht of ten onrechte is een vraag apart) ook onder dit teken staat, hebben we een aanleiding om ons hiervan rekenschap te geven.

Het is niet minder dan het hele uitgangspunt van onze poging (503) om de leer van de Heilige Geest en van de triniteit in het algemeen te verstaan, dat ons om te beginnen principieel naar deze kant leidt. Ook de aanhangers van de oosterse leer betwisten niet dat de Heilige Geest in *het werk naar buiten*, dus in de openbaring (en als men van daaruit terugkijkt in de schepping) als de Geest van de Vader *en* de Zoon moet worden verstaan. We hebben nu echter doorlopend de regel gevolgd – en houden deze regel voor fundamenteel – dat de uitspraken over de werkelijkheid van de goddelijke zijnswijzen 'tevoren in zichzelf' inhoudelijk geen andere kunnen zijn dan die, die over de werkelijkheid ervan juist in de openbaring moeten worden gedaan. Al onze stellingen

betreffende de zogenaamde immanente triniteit¹⁹¹ bleken voor ons heel eenvoudig bevestigingen en onderstrepingen of zakelijk: de onmisbare stellingen vooraf over de economische triniteit te zijn. Die konden en wilden niets anders zeggen dan: we moeten blijven bij het onderscheiden zijn en de eenheid van de zijnswijzen in God, zoals we die volgens het getuigenis van de Schrift tegenkomen in de werkelijkheid van God in zijn openbaring. De werkelijkheid van God in zijn openbaring mag niet tussen twee haakjes worden gezet met een 'slechts', alsof ergens achter zijn openbaring een andere werkelijkheid van God zou staan, maar juist de werkelijkheid van God die we in de openbaring tegenkomen is zijn werkelijkheid in alle diepten van de eeuwigheid. Zo serieus moeten we die juist in zijn openbaring nemen. Toegepast op de bijzondere leer van de Heilige Geest betekent dit: Hij is niet alleen de Geest van de Vader en de Zoon in zijn werk naar buiten en naar ons toe, maar hij is in alle eeuwigheid – geen grens en geen voorbehoud is hier mogelijk – geen ander dan de Geest van de Vader en de Zoon. 'En van de Zoon' wil zeggen: er bestaat niet alleen voor ons, maar er bestaat in God geen mogelijkheid van een opening en bereidheid en capaciteit van de mens voor God – dat is immers het werk van de Heilige Geest in de openbaring – of het moest zijn vanuit diegene, vanuit de *Vader*, die zich in zijn Woord, in Jezus Christus openbaart. *Tegelijkertijd* en even noodzakelijk geldt: juist vanuit diegene, die zijn Woord is, vanuit de *Zoon*, vanuit Jezus Christus, die de Vader openbaart. Jezus Christus als Gever van de Heilige Geest is niet zonder de Vader, vanuit wie hij, Jezus Christus is. Maar de Vader als Gever van de Heilige Geest is evenmin zonder Jezus Christus, naar wie toe hij zelf de Vader is. De oosterse leer betwist niet dat dit in de *openbaring* zo is. Ze leest evenwel haar uitspraken over het zijn van God 'tevorens in zichzelf' *niet* uit de openbaring af, die blijft niet staan bij de ordening van de zijnswijzen, waarvan ze zelf toegeeft dat die op het gebied van de openbaring geldt, maar ze grijpt boven de openbaring uit om bij een heel ander beeld van God 'tevorens in zichzelf' te komen. We moeten reeds hier, helemaal afgezien van het resultaat, bezwaar maken. Waar haalt men het recht vandaan (504) om Bijbelteksten als Joh. 15:26, die over de uitgang van de Geest van de Vader spreken, te isoleren tegenover de vele andere teksten die hem even duidelijk als de Geest van de Zoon aanduiden? Ligt het niet veel meer voor de hand om zulke tegengestelde uitspraken in de wederzijdse *aanvulling* te verstaan, die immers, zoals reeds is toegegeven, in de werkelijkheid van de *open-*

¹⁹¹Belangrijk is dat Barth hier over de *zogenaamde* immanente triniteit spreekt. Hij verdedigt niet de immanente tegen de economische of heilshistorische triniteit, maar is van mening dat zijn leer 'dat God tevorens in zichzelf is zoals hij in zijn openbaring is' boven deze tegenstelling staat.

baring plaatsvindt, en om de zo begrijpelijk geworden stand van zaken vervolgens ook als de voor alle eeuwigheid geldige stand van zaken in het wezen van God *zelf* te erkennen? Voor ons is dus de oosterse loochening van het *filioque* al hierom, al formeel verdacht, omdat die kennelijk een afzonderlijke Bijbelteksten geïsoleerd exegetiserende speculatie is, omdat die in geen relatie staat tot de werkelijkheid van God in zijn openbaring en voor het geloof.

Deze formele schade heeft echter onmiddellijk een zakelijke betekenis. Het *filioque* is de uitdrukking van het inzicht in de gemeenschap tussen de *Vader* en de *Zoon*: de Heilige Geest is de liefde, die het wezen van de relatie tussen deze twee zijswijzen van God is. En de kennis van deze gemeenschap is niets anders dan de kennis van de reden en van de bevestiging van de gemeenschap tussen *God* en *mens* als een goddelijke, eeuwige waarheid, zoals die in de openbaring door de Heilige Geest wordt geschapen. In de tweezijdige, van de *Vader* en de *Zoon* uitgaande gemeenschap van de Geest *in God* is gefundeerd dat er in de *openbaring* een gemeenschap is, waarin niet alleen God er voor de mens, maar werkelijk – dat is toch '*het geschenk van de Heilige Geest* – ook de mens er voor God is. Zoals andersom juist in deze tussen God en mens door de Heilige Geest geschapen gemeenschap in de openbaring, die gemeenschap in God zelf, die eeuwige liefde van God kenbaar wordt, kenbaar als het alle rede te boven gaande geheimenis van de mogelijkheid van zulke werkelijkheid van openbaring, kenbaar als de ene God in de zijswijze van de Heilige Geest.

'Deze zending in de tijd (van de Heilige Geest) veronderstelt die eeuwige uitgang van de Heilige Geest (gelijkelijk uit de Zoon als uit de Vader) en is daarvan de bekendmaking en openbaring' (Quenstedt, *Theol. did. pol.* 1685 I cap. 9. sect. 2, qu 12, beb. 3).

Dit hele inzicht en uitzicht gaat bij de loochening van het immanente *filioque* verloren. Is de Geest alleen in de openbaring en voor het geloof ook de Geest van de *Zoon*, is hij in de eeuwigheid, en dat zal toch wel betekenen: in zijn eigenlijke en oorspronkelijke werkelijkheid, alleen de Geest van de *Vader*, dan is de gemeenschap van de Geest tussen God en mens zonder een objectieve inhoud en zonder fundament. Die staat, al is die geopenbaard en geloofd, als een slechts tijdelijke waarheid zonder een eeuwig fundament, om zo te zeggen, apart. Wat er dan ook over de gemeenschap tussen God en mens gezegd kan worden: daaraan ontbreekt dan in ieder geval de waarborg in de gemeenschap tussen God de *Vader* (505) en God de *Zoon* als eeuwige inhoud van hun werkelijkheid in de tijd. Zou dat niet een uitholling van de openbaring betekenen?

Nog erger zou dit alles blijken te zijn, als de loochening van het *filioque* zich nu bepaald niet alleen tot de immanente triniteit zou beperken, maar zich ook in de interpretatie van de openbaring zelf zou doen gelden, als dus de Heilige Geest ook in *zijn werk naar buiten* eenzijdig of toch overbelicht als de

Geest van de Vader zou worden opgevat. Men zal hier erg voorzichtig moeten zijn, omdat dit immers juist theoretisch wordt betwist. Men zal er echter toch niet omheen kunnen om te vragen, of men, als die loochening, als het exclusieve '*uit de Vader*' als een eeuwige waarheid geldt, kan vermijden, in de eerste plaats: dat de relatie van de mens tot God beslissend onder het gezichtspunt van Schepper en schepping wordt opgevat en vervolgens een min of meer geprononceerd naturalistisch, onethisch karakter krijgt, in de tweede plaats: dat deze relatie na de verwijdering van de middelaar van de openbaring, van de Zoon of het Woord als het fundament, dat haar oorsprong is, het karakter van een rechtstreekse, directe relatie, van een mystiek één worden met het '*beginsel en de bron van de godheid*' zal aannemen.¹⁹²

Als de eigenaardig ongeremde, alle grenzen van filosofie en theologie, van rede en openbaring, van Schrift, traditie en rechtstreekse verlichting, van geest en natuur, van *pistis* en *gnosis* (maar ook het verschil tussen economische en immanente triniteit!) uitwissende denk- en spreekwijze van de Russische theologen en godsdienstwijzgeren, zoals we die bijvoorbeeld in de documenten van Ehrenberg tegenkomen, niets met het ontbrekende *filioque* te maken zou hebben, dan zou men in ieder geval van een merkwaaardige coincidentie van dit ontbreken met juist zulke verschijnselen moeten spreken, die als gevolgen of als noodzakelijke parallele verschijnselen van dit ontbreken maar al te gemakkelijk te begrijpen zouden zijn.

Maar hoe dit ook moge zijn: wij kunnen in de oosterse opvatting van de relatie tussen de goddelijke zijnswijzen hun werkelijkheid, zoals we die uit de goddelijke openbaring volgens het getuigenis van de Schrift menen te kennen, niet herkennen.

Evenmin in de opvatting waarin ze het '*van de Zoon*' weliswaar uitsluit, een '*door de Zoon*' echter als mogelijke interpretatie van het '*van de Vader*' wil toestaan. Want ook dit '*door de Zoon*' leidt niet en moet volgens de bedoeling van de oosterse theologie niet daar naartoe leiden waarop naar het ons toeschijnt alles aankomt: op de gedachte van de volledige consubstantiële gemeenschap tussen Vader en Zoon als het wezen van de Geest, als een oerbeeld beantwoordend aan de gemeenschap tussen God als de Vader en de mens als zijn kind, waarvan het scheppen het werk van de Heilige Geest in de openbaring is.

Het '*door de Zoon*' heeft het taalgebruik van de meeste Griekse en Latijnse vadersen vóór het schisma aan zijn zijde. Men kan immers ook onmogelijk betwisten dat de uitgang van de Geest van de Zoon, voor zover de Zoon zelf de Zoon (506) van de Vader is, uiteindelijk tot de Vader moet worden herleid. Maar dat hebben ook de Latijnse vadersen niet betwist. Augustinus zelf heeft ondubbelzinnig verklaard: '*principieel*' gaat de Geest van de Vader uit, de Zoon heeft het van de Vader, '*dat de Heilige Geest ook van hem uitgaat*' (*De trin.* XV 26, 47, vgl. 17, 29; *In Joann. tract.* 99, 8). Maar de oosterse leer sinds het schisma en ook de oudere oosterse leer, voor zover die achteraf schismatisch wordt geïnterpreteerd, zegt meer dan dit: zij verstaat het '*uit de Vader*' in de zin van '*alleen uit de Vader*', ze verstaat dus het '*door de Zoon*' niet als aanduiding van

¹⁹²Voor de discussie over het *filioque* in de moderne theologie zie o.a. G.J. Hoenderdaal, *Geloven in de Heilige Geest*, Wageningen 1968, pp 114vv.

de vanuit de vooronderstelling van de verwekking van de Zoon nu toch rechtstreekse uitgang van de Geest ook uit de Zoon, maar als de voortplanting of het verder dragen of de prolongatie van de uitgang van de Geest van de Vader. Die werd klassiek gepresenteerd in het beeld van Gregorius van Nyssa van de drie fakkels, waarvan de tweede aan de eerste, de derde aan de tweede wordt ontstoken (*De Spir.* s 3). Die komt tot uitdrukking (volgens Bolotov, t.a.p., p 692) in het andere beeld, waarin de Vader met de mond, de Zoon met het woord, de Geest echter met de aan het woord klank gevende adem moet worden vergeleken: voor zover de adem ter wille van het woord wordt uitgeademd, voor zover het uitspreken van het woord het ademen onvermijdelijk met zich meebrengt, is het woord het logische *prius* van het ademen en in zoverre geldt het '*door de Zoon*'. Voor zover het woord de adem echter niet voortbrengt, de adem niet uit het woord voortkomt, maar uit de mond, geldt het '*van de Vader*', maar niet het '*van de Zoon*'. Geen '*uitgaan*', zegt eveneens een graag aangehaald woord van Athanasius (*Ad Ser.* I 20), moet de secundaire oorsprong van de Geest uit de Zoon zijn, maar alleen een '*oplichten vanuit het Woord dat uit de Vader is*'. Verwekking en ademen lijken dus volgens dit verstaan van het '*door de Zoon*' op 'een in een rechte lijn voortgaande beweging, waarin de tweede uit de eerste voortkomt' (M.J. Scheeben, *Handbuch der kath. Dogmatik*, 1925, I. Band, p 820). De Zoon is een middenprincipe, alleen de Vader is oorzaak, principe in de strikte zin van het Woord.

In deze interpretatie moet kennelijk ook het op zichzelf vanzelfsprekende '*door de Zoon*' worden afgewezen. En daartegenover moet het vasthouden door het Westen aan het '*van de Zoon*' begrijpelijk en noodzakelijk lijken. Als het zo opgevatte '*door de Zoon*' de eigenlijke oorsprong van de Geest ook uit de Zoon werkelijk uitsluit, dan betekent dit dat er tussen de Zoon en de Geest geen '*oorsprongsrelatie*' is, dat wil echter zeggen dat de Geest alleen oneigenlijk de Geest van de Zoon kan worden genoemd, juist niet zo als de Zoon de Zoon van de Vader heet. Maar ook Vader en Zoon hebben dan, als niet ook de Zoon de eigenlijke oorsprong van de Geest is, niet alles gemeenschappelijk, maar hun oorspronkelijkheid met betrekking tot de Geest valt dan uiteen in een primaire en een slechts secundaire. Maar ook de eenheid van God de Vader zal dan toch wel in twijfel zijn getrokken, als hij niet reeds als Vader van de Zoon impliciet ook de oorsprong van de Geest is, maar de oorsprong van de Geest uit hem een tweede functie naast zijn vaderschap lijkt te zijn. Tenslotte en vooral: de Geest verliest in deze conceptie zijn tussenpositie tussen Vader en Zoon, en Vader en Zoon verliezen de wederzijdse samenhang in de Geest.

Het zou kunnen zijn dat een onoverwonnen rest van origenistisch subordinatisme mede de bron van de foutieve oosterse opvatting moet worden genoemd. Het is toch vooral de *eenheid* van de triniteit die wij over de hele linie als door de loochening van het *filioque* bedreigd moeten zien. We hebben op een andere plek gezien dat het tritheïsme altijd het bijzondere gevaar van de oosterse theologie is geweest, en we kunnen ons ook met het oog op de onder loochening van de triniteit geconstrueerde triniteit niet aan de indruk onttrekken dat hier de '*drieheid in de eenheid*' tegenover de '*eenheid in de drieheid*' op een gevaarlijke manier te sterk wordt beklemtoond. Ter wille van deze '*eenheid*' heeft het *filioque* zich aan Augustinus opgedrongen en heeft het in het Westen blijvend ingang gevonden. De beslissende reden om ons bij dit desideratum aan te sluiten vinden we hierin, dat wij alleen in deze '*eenheid*', maar niet in het eigenaardige naast elkaar van de Vader en de Zoon met betrekking tot de Geest, zoals dat in de oosterse leer zichtbaar wordt, de pendang vinden van datgene wat wij als het werk van de Heilige Geest in de openbaring (507) kennen. Als de regel geldt dat God in zijn eeuwigheid geen ander is dan degene die zich aan ons in zijn openbaring ontsluit, dan is de Heilige Geest daar evenals hier de Geest van de liefde van de Vader en de Zoon en dus '*uitgaande van de Vader en de Zoon*'.

De positieve betekenis van de westerse opvatting van het dogma kan na wat er is gezegd zo worden samengevat:

Doordat God van eeuwigheid af in zichzelf Vader is, brengt hij van eeuwigheid af zichzelf voort als de Zoon. Doordat hij van eeuwigheid af de

Zoon is, gaat hij van eeuwigheid af van zichzelf uit als van de Vader. Juist in dit eeuwige zichzelf voortbrengen en uit zichzelf voortkomen poneert hij zichzelf voor de derde keer: als de Heilige Geest, d.w.z. als de hem in zichzelf verenigende liefde. Doordat hij de Vader is, die de Zoon voortbrengt, brengt hij de Geest van de liefde voort; want doordat hij de Zoon voortbrengt verwerpt God reeds in zichzelf, reeds van eeuwigheid af, reeds in zijn absolute eenvoudig zijn: het eenzaam zijn, het zelfgenoegzaam zijn, het apart staan. Ook en juist in zichzelf, van eeuwigheid af, in zijn absolute eenvoudig zijn is God naar de ander toe, wil hij niet zonder de ander zijn, wil hij zichzelf alleen hebben doordat hij zichzelf met de ander, ja in de ander heeft. Zo is hij de Vader van de Zoon dat hij met de Zoon de Geest, de liefde, voortbrengt en zo in zichzelf de Geest, de liefde, is. Wel te verstaan: niet om aan een wet van de liefde te voldoen, niet omdat de liefde de werkelijkheid zou zijn, waaraan ook God zou moeten gehoorzamen, moet hij de Vader van de Zoon zijn. De Zoon is het eerste, de Geest is het tweede in God, dat wil zeggen: doordat hij de Vader van de Zoon is, als Vader de Zoon voortbrengt, brengt hij de Geest voort en dus de negatie van het eenzaam zijn, de wet en de werkelijkheid van de liefde. Met het oog daarop is de liefde God, hoogste wet en laatste werkelijkheid, dat God de liefde is, niet andersom. En daarom is God de liefde, daarom komt de liefde uit hem voort, als de Geest die hij zelf is, omdat hij zichzelf poneert als Vader en dus zichzelf als Zoon. Met het oog daarop: in de Zoon van zijn liefde, d.w.z. in de Zoon in en met wie hij zichzelf voortbrengt als de liefde, brengt hij vervolgens ook in '*het werk naar buiten*' voort: in de schepping de van hemzelf onderscheiden creatuurlijke werkelijkheid en in de openbaring de verzoening en de vrede van de van hem afgefallen schepselen. De liefde die ons in de verzoening en van daaruit retrospectief in de schepping tegemoet komt is hierom en hierin werkelijke liefde, hoogste wet en laatste werkelijkheid, omdat God tevoren in zichzelf liefde is. Niet alleen een hoogste principe van de samenhang van afzondering en gemeenschap, maar liefde die het andere, de ander ook in de gemeenschap wil en beaamt, zoekt en vindt in zijn afzondering, om ook in de afzondering de gemeenschap met hem te willen en te beamen, te zoeken en te vinden. Omdat God tevoren in zichzelf liefde is, daarom is en geldt de liefde als de **(508)** werkelijkheid van God in de openbaring en in het werk van de schepping. Hij is echter tevoren in zichzelf liefde, doordat hij zichzelf poneert als de Vader van de Zoon. Dat is de verklaring en het bewijs van het *die uitgaat van de Vader*.

Juist omdat wij het zo verklaren en bewijzen, moeten we nu echter doorgaan: ook doordat God de Zoon is, die van de Vader uitgaat, brengt hij de Geest, brengt hij de liefde voort. Ook in deze zijnswijze negeert hij in zijn absolute eenvoud de eenzaamheid, is hij naar de ander toe, wil hij niet zonder

de ander zijn, vanuit wie hij is. Hoe zou hij anders de Zoon kunnen zijn dan als Zoon van de Vader? Hoe zou God minder daarin de oorsprong van de liefde zijn, dat hij Zoon, dan hierin dat hij Vader is? Verschillend als Vader en Zoon is God juist hierin één dat zijn verschillend zijn immers dat van de Vader en de Zoon is, dus nogmaals: niet het verschillend zijn zoals het ook in een hoogste principe van de afzondering en gemeenschap zou kunnen voorkomen, geen liefdeloos verschillend zijn, maar dat verschillend zijn dat in de gemeenschap de afzondering en in de afzondering de gemeenschap beaamt. Hoe zou dus het ademen van de Geest minder eigenlijk en minder oorspronkelijk aan de Zoon dan aan de Vader eigen zijn? En we moeten met het oog op het '*werk naar buiten*' doorvragen: als het waar is dat God zich aan ons door zijn eniggeboren Zoon openbaart, als het verder waar is dat Gods eniggeboren Zoon niet minder en niets anders is dan God de Vader, als het verder waar is dat Gods openbaring in ieder geval ook de openbaring van zijn liefde is, als openbaring niet openbaring zou zijn zonder de uitstorting en mededeling van de Geest, door wie de mens Gods kind wordt, zou dan deze Geest niet direct ook de Geest van de Zoon zijn? Is de Zoon hier alleen indirect, alleen in afgeleide zin de schenker van de Geest, degene die de liefde openbaart? Maar als hij het hier rechtstreeks en direct is, hoe kan hij dit dan zijn, als hij het toch in werkelijkheid, in de werkelijkheid van God tevoren niet in zichzelf is? Als de liefde hier, en als ze van hieruit gezien al in de schepping Gods werkelijkheid in de Zoon en door de Zoon is, dan hebben wij geen reden en geen toestemming om boven datgene dat hier geldig is uit te denken, dan is die de liefde van de Zoon van tevoren ook in hem zelf, ook in eeuwigheid. Als Zoon van de Vader is dan ook hij de '*degene die de Geest uitademt*'. Zeker: als Zoon van de Vader. In zoverre geldt het '*door de Zoon*'. Maar '*door de Zoon*' kan nu niet betekenen '*door de instrumentele oorzaak*'. Deze Zoon van deze Vader is en heeft alles wat zijn Vader is en heeft. Hij is en heeft het als Zoon. Maar hij is en heeft het. Zo is hij ook de '*degene die de Geest uitademt*'. Zo heeft hij ook de mogelijkheid om het te zijn. Zo verklaren en bewijzen wij het '*die uitgaat van de Vader en de Zoon*'.

De vraag zou op deze plek kunnen opduiken, of niet overeenkomstig de uitgang van de Geest van de Vader en van de Zoon ook een uitgang van de Zoon van de Vader en de Geest geponeerd zou moeten worden. Men zou daarvoor enerzijds exegetisch kunnen doen (509) gelden dat het werk van de Heilige Geest in de openbaring toch in meer dan één opzicht scheppend en zelfs verwekkend lijkt te zijn. Vooral de geboorte uit de Geest die voorwaarde is voor een inzicht in en toegang tot het Rijk van God (Joh. 3:5v) zou hier aangehaald kunnen worden. Als, zo zou men kunnen vragen, de kinderen van God door de Geest zijn verwekt, zou dan ook niet over de Zoon van God iets dergelijks gezegd moeten worden? En is niet feitelijk in de openbaring iets dergelijks over de Zoon van God gezegd? Lijkt niet in het verhaal van de doop van Jezus in de

Jordaan (Marc. 1:9v en par.) zijn zoonschap van God gemotiveerd te zijn door de op hem neerdalende Geest?¹⁹³ Is ook in Rom. 1:3 niet sprake van het feit dat Jezus Christus tot Zoon van God in kracht werd aangesteld *'krachtens de Geest der heiliging op grond van de opstanding uit de doden'*? En wat moeten we pas goed zeggen over Lucas 1:35, waar in de profetie van de engel omtrent de komende ontvangenis van de maagd Maria wordt gezegd: *'de heilige Geest zal over u komen en de kracht van de Allerhoogste zal u overschaduwen, en daarom zal het heilige dat gebaard wordt Zoon van God genoemd worden'*, en over Matt. 1:18, waar eveneens over Maria wordt gezegd: *'zij bleek zwanger te zijn uit de heilige Geest'*, en over Matt. 1:20, waar we lezen: *'want het in haar verwekte is uit de heilige Geest'*. Als we onze regel ook hier toepassen dat de dogmatische uitspraken over de immanente triniteit inhoudelijk kunnen en moeten worden afgeleid uit de bepalingen over de zijnswijzen van God in de openbaring, worden we dan niet genoopt om een oorsprongsrelatie, die dan noch verwekking noch ademen zou zijn als een derde relatie ook tussen de Geest en de Zoon aan te nemen? En men zou kunnen zeggen dat pas dan de kringloop van de wederzijdse relaties, waarin God in drie zijnswijzen is, volledig en in zichzelf gesloten is, en dat daarom al een dergelijke oorsprong van de Zoon uit de Vader moet worden gepostuleerd.

Dit tweede, dogmatische argument mag nu onmiddellijk worden uitgeschakeld. Als de kringloop, de perichorese, tussen de drie zijnswijzen van God werkelijk een kringloop van wederzijdse oorsprongen zou moeten zijn en als zodanig volledig zou moeten zijn, dan zou immers om te beginnen ook een oorsprong van de Vader uit de Zoon en uit de Geest ontdekt moeten worden. De perichorese, die inderdaad volledig en wederzijds is, is echter niet zulk een perichorese van de oorsprongen als zodanig, maar is zo'n perichorese van de zijnswijzen als de zijnswijzen van de ene God. Die is een verdere omschrijving van de wezenseenheid van de Vader, de Zoon en de Geest, heeft echter met verwekking en ademen als zodanig op zichzelf niets te maken en behoeft ook geen aanvulling in deze richting, zodat dat postulaat nog niet eens formeel legitiem gemotiveerd kan worden genoemd.

Moeilijker is het om het eerste, het exegetische bezwaar uit de weg te ruimen. Men moet in dit verband over de hele linie hierop letten: het werk van de Heilige Geest met betrekking tot de Zoon in de openbaring, waarover in die teksten wordt gesproken, is juist niet van dien aard dat het met de eeuwige verwekking van de Zoon door de Vader of met het eeuwige ademen van de Geest door de Vader en de Zoon vergelijkbaar genoemd zou kunnen worden, zodat daaruit een verdere eeuwige oorsprongsrelatie zou kunnen en moeten worden afgeleid. Voor deze vergelijkbaarheid ontbreekt doorlopend dit: de verwekking en het ademen zijn voortbrengingen uit het wezen van God de Vader resp. van de Vader en de Zoon, maar niet voortbrengingen uit een ander wezen. De in de genoemde teksten beschreven voortbrengingen van de Heilige Geest daarentegen zijn doorlopend voortbrengingen uit een als zijnde verondersteld ander wezen. Dat kan heel duidelijk worden getoond aan de hand van Johannes 3: de geboorte uit de Geest is juist een *nieuwe* geboorte, een *wedergeboorte*, en de door de Geest tot kind van God te baren mens is er al doordat hem dit overkomt. Hij wordt door de Geest tot kind van God geboren. Men kan echter kennelijk niet zeggen dat het kind van God, dat deze mens wordt, door de Geest geschapen of verwekt wordt. Het is wat het is in de gemeenschap met Jezus Christus, de eeuwige Zoon van God. Evenzo is het met het zeker als analoog aan het verhaal van de maagdelijke geboorte op te vatten verhaal van de doop in de Jordaan. Deze mens Jezus van Nazareth, niet de (510) Zoon van God, wordt door het neerdalen van de Geest tot de Zoon van God. Eveneens is die aanstelling van Jezus tot Zoon van God door de Heilige Geest volgens Rom. 1:3 uitdrukkelijk aan de opstanding gerelateerd. De *'aanstelling'* is de verhoging en openbaring van de Gekruisigde en Gestorvene tot de heerlijkheid van de Zoon van God. Die duidt aan het deelnemen van de voordien naar zijn mensheid genoemde

¹⁹³Zoals bekend, heeft H. Berkhof, *Christelijk Geloof, Een inleiding tot de geloofsleer*, Nijkerk 1985 (vijfde druk), pp 321vv, deze lijn juist wel doorgetrokken en zich daarmee bewust verwijderd van het trinitarische en christologische dogma.

Jezus Christus aan de majesteit van de eeuwige Zoon. Deze Zoon als zodanig heeft zijn niet uit deze 'aanstelling', niet uit de Heilige Geest. Maar uit de Heilige Geest heeft de naar zijn mensheid genoemde Jezus Christus het verkregen om deze Zoon van God te zijn. Precies zo is het echter ook gesteld met de hier in aanmerking komende teksten betreffende de maagdelijke geboorte.¹⁹⁴ De vleeswording van het Woord van God uit Maria kan immers niet hierin bestaan dat pas hier en nu de Zoon van God zou ontstaan,¹⁹⁵ maar die bestaat hierin dat de Zoon van God hier en nu dit andere aanneemt, wat tevoren al in Maria existeert, namelijk het vlees, de mensheid, de menselijke natuur, het mens zijn. En nu houdt speciaal het dogma van de maagdelijke geboorte in geen geval in dat de Heilige Geest de Vader van de mens Jezus is en dus in de menswording van de Zoon van God ook de Vader van de Zoon van God zou worden. Maar die houdt in dat de mens Jezus geen vader had (evenals hij als Zoon van God geen moeder had).¹⁹⁶ Wat aan de Heilige Geest in de geboorte van Jezus wordt toegeschreven dat is dit aannemen van het mens-zijn in de maagd Maria tot de eenheid met God in de zijnswijze van het Woord. Dat dit mogelijk is, dat dit andere, dit mens-zijn, dit vlees voor God, voor de gemeenschap, ja voor de eenheid met God er is, doordat het Woord vlees wordt, dat is het werk van de Heilige Geest in de geboorte van Christus. Dit werk van de Geest is *prototypisch* voor het werk van de Geest in het worden van de kinderen van God: precies zo worden wij immers, maar nu niet direct, maar indirect, 'door adoptie', in het geloof in Christus, dat wat wij van nature niet zijn: kinderen van God. Dat werk van de Geest is echter *niet ectypisch* voor een werk van de Geest aan de Zoon zelf. Wat de Zoon aan de Geest 'dankt' in de openbaring, dat is zijn mens zijn, dat is de mogelijkheid dat het vlees er voor hem kan zijn en dus hij, het Woord, vlees kan worden. Hoe zou men daaruit kunnen afleiden dat hij aan de Geest zijn eeuwige Zoon zijn dankt? Hij is eeuwige Zoon uit het eeuwige wezen van de Vader, dat ook van hem is, en dus niet door deel hebben aan een ander wezen. Wat voor het verstaan van de eeuwige triniteit uit deze teksten kan worden afgeleid, dat heeft dus niets met een oorsprong in God te maken, dat zal toch wel veeleer de bevestiging zijn van wat we al hebben gezegd: zoals de Heilige Geest in de openbaring God en mens, Schepper en schepsel, de Heilige en de zondaar met elkaar

¹⁹⁴Barth houdt de maagdelijke geboorte van Jezus voor een onmisbaar onderdeel van de verkondiging omtrent Jezus Christus, – zie KD I, 2, pp 187vv, hij verdedigt (pp 200v) het belang ervan tegen Emil Brunner, die zich in zijn – tegen het liberale Jezusbeeld gerichte studie *Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben*, Tübingen 1927, pp 288 vv – ten opzichte van de feitelijkheid van de maagdelijke geboorte onverschillig had opgesteld. – Barth zegt dat men hem op grond van zijn beschouwingen over de maagdelijke geboorte wel van middeleeuws scholasticisme heeft beticht (KD, I, 1, p IX). Zijn manier van argumenteren in verband met de maagdelijke geboorte verschilt echter toch aanzienlijk van die van bijv. Anselmus van Canterbury, die betoogt dat God met de maagdelijke geboorte van Jezus wil tonen dat alle mogelijkheden van het ontstaan van een mens hem ter beschikking staan: uit het niets, voorbeeld: Adam, alleen uit een man, voorbeeld: Eva, uit een man en een vrouw; gebeurt dagelijks, nu de vierde manier, alleen een vrouw die nog een maagd is, voorbeeld: Jezus uit Maria, – zie *Cur deus homo* II 8, dezelfde gedachtegang bij Turretini, *Inst.* XIII 11, 1.

¹⁹⁵Dat is de voornaamste reden waarom Brunner onverschillig staat tegenover de maagdelijke geboorte: die beschrijft hoe de mens Jezus op een wonderbaarlijke manier ontstaat, maar volgens het christelijke geloof neemt de eeuwige Zoon in de mens Jezus vlees aan. De maagdelijke geboorte is dus strijdig met de eeuwige pre-existentie, *Der Mittler*, pp 288vv.

¹⁹⁶Dit is een traditionele gedachte, zie bijv. Augustinus, *In Ioann.* 8,9, *Sermo* 218, 10, *De vera religione* 16, 31, Turretini, *Inst.*, III 11, 3.

verbindt, zodat ze met de Vader en kind worden, zo is hij in zichzelf de gemeenschap, de liefde die de Vader met de Zoon, de Zoon met de Vader verbindt.

Met deze verklaring en met dit bewijs hebben we nu echter al het laatste gezegd wat voor de interpretatie van de westerse opvatting altijd is gezegd en noodzakelijkerwijs gezegd moet worden: het *'van de Vader en de Zoon'* duidt niet een dubbele oorsprong, maar een *gemeenschappelijke* oorsprong van de Geest uit de Vader en de Zoon aan. Dat de Vader de Vader, de Zoon de Zoon is, de eerste voortbrengend, de tweede voortgebracht, dat is niet wat ze gemeenschappelijk hebben, daarin zijn ze onderscheiden zijnswijzen van God. Dat er echter tussen hen en vanuit hen, als Gods derde zijnswijze, de Geest, de liefde is, dat hebben ze gemeenschappelijk. Deze derde zijnswijze kan niet alleen uit de eerste en evenmin alleen uit de tweede en evenmin uit een samenwerken van beiden volgen, maar alleen uit hun *ene* zijn als (511) *God* de Vader en *God* de Zoon, die immers niet óf twee aparte óf samenwerkende 'personen' zijn, maar twee zijnswijzen van het *ene* zijn van God. Dus: het ene God-zijn van de Vader en de Zoon, of: de Vader en de Zoon in hun ene God-zijn zijn de oorsprong van de Geest. Wat tussen hen is, wat hen verbindt is daarom niet enkel een relatie, put zich daarom ook bepaald niet uit in de waarheid van hun naast en met elkaar zijn, is hierom als een zelfstandige goddelijke zijnswijze tegenover hen het actieve naar elkaar toe van de liefde, omdat deze twee, Vader en Zoon, een in wezen, en wel van hetzelfde goddelijke wezen zijn, omdat vaderschap en zoonschap van *God* als zodanig in dit actieve naar elkaar toe en in elkaar aan elkaar gerelateerd moeten zijn. Dat de Vader en de Zoon de ene *God* zijn, dat is de reden waarom ze niet alleen verbonden, maar in de Geest, in de liefde, verbonden zijn, dat dus God de liefde en de liefde God is.

'De derde is immers de Geest uit God en de Zoon' (Tertullianus, *Adv. Prax.* 8). In de openbaring is waar, zegt Augustinus, *'dat de Geest én van God is, die hem heeft gegeven, én van ons die hem hebben ontvangen'*, is het waar dat de Geest van God ook de Geest van Elia of de Geest van Mozes, dus de Geest van een mens kan worden genoemd. Deze wonderbaarlijke waarheid heeft haar fundament in God zelf hierin, dat *Vader en Zoon* (als is de Zoon vanuit de Vader, die het dus *'ten principale'* is) de *'oorsprong'* van de Heilige Geest zijn: *'Er zijn immers niet twee oorsprongen, maar zoals Vader en Zoon één God zijn en in relatie tot de schepping één Schepper en één Heer, zo is er in relatie tot de Heilige Geest één oorsprong'* (*De trin.* XV 14, 15). Deze eenheid van de oorsprong van de Geest werd tot dogma verheven op het *Conc. Lugd.* II 1274: *'Niet als uit twee oorsprongen, maar als uit één oorsprong, niet uit een dubbele adem, maar van een enkele adem gaat hij uit'* (Denz. nr 460). En het *Conc. Florent.* heeft in 1439, die eerder aangehaalde augustiniaanse uitleg van het *'door de Zoon'* opnemend toegevoegd: *'Aangezien alles wat van de Vader is de Vader zelf aan zijn eniggeboren Zoon door hem te verwekken heeft geschonken, behalve het Vader zijn, heeft de Zoon juist dit feit dat de Heilige Geest van de Zoon uitgaat, van eeuwigheid af van de Vader, door wie hij ook eeuwig is verwekt.'* Dat in deze zin het *filioque* aan het symbool *'ter wille van het bekend maken van de waarheid en uit dringende noodzaak'* is toegevoegd (Denz. nr 691).

4e. Wij geloven in de Heilige Geest, *'die met de Vader en de Zoon tegelijk wordt aangebeden en verheerlijkt.'* Ook deze laatste clausule van het

Symbol, die hier in aanmerking moet worden genomen, definieert de godheid van de Heilige Geest. Die grijpt in zekere zin terug op de eerste: zoals de Vader, zoals de Zoon de ene Heer is, zo ook de Geest, werd daar gezegd, en nu: zoals de ene Heer als de Vader en de Zoon moet worden aangebeden en verheerlijkt, zo ook als de Geest. Men lette erop hoe in de Latijnse tekst door het toegevoegde '*tegelijk*' de tritheïstische schijn, die met het enkele '*met*' niet helemaal zou zijn vermeden en misschien ook in de twee Griekse composita niet helemaal vermeden is, wordt uitgesloten. 'Met' mag hier niet betekenen 'naast' – de goddelijke zijnswijzen zijn immers niet naast elkaar –, maar: 'tegelijk met' of 'in en met', maar weer niet zo dat de Geest enkel een eigenschap of relatie van de Vader of de Zoon zou zijn, maar zo dat (512) dat het evenzeer van de Vader of van de Zoon of van beiden gezegd zou kunnen worden dat ze tegelijk met de Heilige Geest moeten worden aangebeden en verheerlijkt. Dus: 'evensals' de Vader en de Zoon.

Daarom in de roomse mis, maar ook in de protestantse liturgie het '*Ere zij de Vader en de Zoon en de Heilige Geest*'. Daarom in Luthers lied voor de zondag van de drie-eenheid:

Wij geloven in de Heilige Geest,
God met Vader en de Zoon ...

Daarom in M. Rickarts 'Dank, dank nu allen God' vers 3:

Lof eer en prijs zij God
de Vader en de Zoon
en Hem die aan beiden gelijk
op de hoogste hemeltrou ...

Het is kennelijk de godheid van de Geest, zoals men die vanuit de mens gezien moet constateren, die hier geaccentueerd moet worden. Men zou kunnen vragen: waarom wordt dit juist met deze verwijzing van een, om zo te zeggen, liturgisch karakter geaccentueerd? Waarom wordt er niet gezegd: die met de Vader en de Zoon moet worden geloofd en liefgehad? Men zal, wat de historische verklaring ook moge zijn, in ieder geval moeten zeggen dat de verwijzing juist in deze vorm feitelijk een *dubbele beveliging* betekent. Door de aanduiding als voorwerp van aanbidding (proskynese) en verering wordt het abstract bekeken (in het Grieks) onzijdige '*Geest*' betrokken bij de door de aanduidingen '*Vader*' en '*Zoon*' gegarandeerde *personaliteit* van God. Niet op zichzelf (dat geldt ook voor de Vader en de Zoon niet), maar wel als identiek met de ene God is ook de Geest niet iets dat onzijdig is, geen het, maar een hij, de grote, oorspronkelijke, onvergelykelijke Hij over wie de mens geen macht heeft, maar over wie Hij alle macht heeft. En door de aanduiding als voorwerp van aanbidding en verheerlijking wordt de Geest, die immers juist in de openbaring de Geest van God en van de mens is ('*Geest van God en onze Geest*'), de verwezenlijking van de gemeenschap tussen God en mens is, ook weer nadrukkelijk onttrokken aan het terrein van de mens. Dat hij in ons woont, dat er een zijn van de mens 'in de Geest is', mag ons geen moment over het hoofd

doen zien dat het niet alleen kwantitatieve, maar kwalitatieve *verschil tussen God en mens* ook en juist in de openbaring niet is opgeheven, maar ons juist moet doen beseffen dat het juist in de openbaring tot uitdrukking wordt gebracht, opdat vanuit de vooronderstelling van dit verschil er gemeenschap is tussen God en mens. Alleen dit is (anders dan alle geschapen geesten) de Heilige Geest, die voor de mens transcendent is, blijft en altijd weer wordt, doordat hij aan hem immanent is. Aanbidding en verheerlijking betekent: toewijding vanuit de vooronderstelling en inachtneming van de distantie, niet van de een of andere distantie, niet van de kale, wiskundige distantie van het eindige tegenover het oneindige, maar van de distantie van de mens als schepsel (513) tegenover God als de Schepper, van de mens als zondaar tegenover God als de Rechter, van de mens als begenadigde tegenover God als de vrij en onpeilbaar Barmhartige. Daarom proskynese, daarom ere zij God in de *hoge!* Nergens zou kennelijk de verwisseling van degene die gelooft met degene die wordt geloofd, van degene die liefheeft met degene die wordt liefgehad zo voor de hand liggen als juist met betrekking tot deze derde zijnswijze van God in zijn openbaring. 'Die moet worden aanbeden en verheerlijkt tegelijk met de Vader en de Zoon', daarmee moest de verwisseling uitgesloten zijn. Deze gave, het '*geschenk van de Heilige Geest*' kan niet van de Gever worden geabstraheerd. De Gever echter is God. We kunnen de gave alleen hebben doordat we God hebben en zo als we God hebben. Naar het belang van deze clause voor de hele leer van de werkingen van de Geest, in het bijzonder voor de hele leer van het geloof willen we hier alleen nog een keer hebben verwezen. Men zou toch denken: een blinde zou hier moeten zien dat het erbij zijn van de mens bij Gods openbaring, het '*God in ons*', als het op een waardevolle manier moet worden uitgesproken, alleen vanuit het goddelijke subject, vanuit het als zodanig onophefbare subject kan worden begrepen. Tot een zelfstandige antropologie kan ook en juist de leer van de '*toepassende genade van de Heilige Geest*' niet leiden. Rechtvaardiging en heiliging zijn daden van dat goddelijke subject, ook en juist doordat dit zich aan ons als het aan ons eigene schenkt. Het schenkt zichzelf aan ons als de '*Heilige Geest, die met de Vader en de Zoon tegelijk wordt aanbeden en verheerlijkt*'. Zo wordt het ons heil en niet anders. Wij hebben deze clause doorlopend voor ogen gehad bij alles wat over de toe-eigening van de genade en het heil in de tot nu toe besproken verbanden moest worden gezegd, en we zullen die ook in de toekomst in het oog moeten houden. Daarom mogen we nalaten die op deze plek nog eens bijzonder te onderstrepen.

Men kan een bespreking van de drie-eenheid van God niet beter afsluiten dan Augustinus dit op het einde van zijn werk over dit onderwerp heeft gedaan (*De trin.* XV 28, 51). Hij verklaart daar nog eens met eenvoudige woorden, dat hij in God Vader, Zoon en Heilige Geest gelooft, omdat God zich in de Schrift zo heeft geopenbaard. De 'Waarheid' zou zich niet zo hebben uitgesproken '*als u niet de drie-eenheid zou zijn. Naar deze regel van het geloof mijn aandacht*

richtend, voor zover ik kon, voor zover u het mij gaf om te kunnen, heb ik u gezocht en heb ik ernaar verlangd om met mijn begrip te zien wat ik heb geloofd, en ik heb veel gedisputeerd en mij ingespannen. En nu ziet hij ziet hij zich genoopt om te bidden: *'Bevrijd mij, God, van het vele gepraat, waaraan ik binnen in mijn ziel lijd, die ellendig is voor uw aangezicht en haar toevlucht neemt tot uw ontferming.*' Hij weet immers van het bedreigd zijn niet alleen van zijn spreken, maar ook van zijn denken. Hij bidt daarom dat hij niet moge inslapen en volharden bij al datgene wat hij enkel in menselijke veelpraterij heeft gedacht en gezegd. Hij weet dat alleen God zelf de vol-eindiging kan zijn van datgene dat de mens over hem denkt en zegt. R. Seeberg¹⁹⁷ (*Lehrb. d. Dogmengesch.*, 2. Band, 1923, p 163) maakt uit deze woorden van Augustinus op dat deze op het einde bij 'de grote hoeveelheid droomgezichten' zelf bang werd. Welnu, dat zou het geval kunnen zijn. Er zijn theologieën waarvan de grondleggers op het einde geenszins bang hoeven te worden, omdat hun 'de grote hoeveelheid droomgezichten' om goede redenen bespaard is gebleven.¹⁹⁸ (514) Augustinus bevond zich niet in die gelukkige situatie. Hij had zich in gevaar begeven, de 'grote hoeveelheid droomgezichten' was hem inderdaad overkomen. In dit gevaar kan men omkomen. En een theoloog, die zich in gevaar begeeft, die kan niet alleen zelf omkomen, maar ook anderen in het verderf storten. Daarom luidt Augustinus' laatste bede en tegelijk het laatste woord van zijn boek: *'Heer, één God, drie-enige God, alles wat ik in deze boeken heb gezegd over wat van u is, mogen ook de uwen dit kennen, als ik sommige dingen heb gezegd over wat van mij is, vergeef u het, en laten ook de uwen het vergeven. Amen.'*¹⁹⁹

¹⁹⁷Bij Reinhold Seeberg, dogmahistoricus in Berlijn, volgde Barth in de tijd dat hij daar studeerde (1906) bewust geen colleges; zijn dogmatiek vond hij 'afgrijselijk' (grässlich), – E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, p 50.

¹⁹⁸Barth houdt van dergelijke ironiserende, af en toe zelfs sarcastische opmerkingen, die soms kwetsend overkwamen bij degenen over wie ze gemaakt werden, – voor meer voorbeelden hiervan vgl. E.P. Meijering, *Von den Kirchenvätern zu Karl Barth*, pp 440v.

¹⁹⁹In KD II, 1, p 745, noemt Barth de drie-eenheid van God het geheim van Gods schoonheid. Wie de drie-eenheid loochent, die heeft spoedig een glansloze, vreugdeloze en ook humorloze God. – Wie zich voor de leer van de drie-eenheid interesseert, die zal Barths uiteenzettingen zeker een voorbeeld van de schoonheid van een trinitarische theologie kunnen vinden.

KORTE SLOTBESCHOUWING

Het gaat Barth, zoals we hebben gezien, erom dat God geen onveranderlijke substantie, maar een levend subject is. Vandaar dat hij niet ingaat op de – thans in de Nederlandse kerkelijke wereld druk besproken vraag – of God wel bestaat. De lezer wordt niet uitgenodigd om over het wel of niet bestaan van God na te denken en daarover al dan niet provocerende uitspraken te doen. Hij wordt wel uitgenodigd om zich te laten plaats in de beweging die de levende God op deze wereld in gang heeft gezet.

Bij leven hoort vrijheid. Een belangrijk aspect van Barths hele beooging is dat God in volledige vrijheid, maar niet in willekeur handelt. Hij is zich bewust hier een positie in te nemen die controversieel is en aanleiding geeft tot polemiek, getuige de volgende woorden: 'Maar het is zinloos om hier te schelden. We staan ook hier met bijzonder pijnlijke duidelijkheid voor de scheur, die dwars door de protestantse kerk loopt. Wie elkaar hier tegenspreken kunnen elkaar noch verstaan noch overtuigen, ze spreken niet alleen een andere taal, maar ook vanuit een ander inzicht. Ze hebben niet alleen een andere theologie, maar ook een ander geloof.'²⁰⁰ Deze sombere woorden van Barth geven de situatie in de eerste helft van de twintigste eeuw duidelijk weer. En even duidelijk moeten we hiervan zeggen: De situatie is in de eerste decennia van de eenentwintigste eeuw niet veranderd en zal voorlopig ook niet, misschien wel nooit veranderen. Het heeft inderdaad geen zin om hier te schelden, en nog veel minder zin om hier via leertucht machtswoorden te willen spreken. Hier moeten we elkaar in vrijheid de waarheid durven te zeggen, de waarheid zoals wij die vanuit de christelijke traditie, waarin we willen (blijven) staan, zien. De verschillen die op het ogenblik in kerkelijk en theologisch Nederland zichtbaar worden hebben betrekking op inderdaad twee totaal verschillende manieren van spreken over God. We staan op het ogenblik in kerkelijk Nederland voor een duidelijk alternatief, dat niet alleen onze theologie, maar ook ons geloof raakt: Geloven we in een God die handelt en spreekt en die ons uit vrije genade en goedheid in zijn dienst wil nemen, of zijn we van mening dat niet alleen wij God nodig hebben (waarvoor eigenlijk?), maar dat God ons nodig heeft als zijn handen, ja, dat God gewoon geen andere handen heeft op deze wereld dan ons? Heeft het christelijke geloof betrekking op het bevrijdende handelen van God in Jezus Christus als de beslissende openbaring aan ons mensen, of is het geloof een levensleer die haar motieven o.a. aan het evangelie ontleent? Dit verschil is veel belangrijker dan de uiteenlopende visies op het

²⁰⁰KD I, 1, p 444

gezag van de Bijbel of van de kerkelijke traditie. Het gebruik dat we van de Bijbel en de traditie willen maken wordt bepaald door de visie die we op het handelen van God – of de onmogelijkheid daarvan – hebben en niet andersom. Iedereen kijkt naar de Bijbel en de traditie door zijn eigen bril. Laten we ons eerlijk afvragen: Waarom zetten we welke bril op?

Laten we onszelf en elkaar om te beginnen de vraag stellen waarom en waarvoor God ons nodig heeft of nodig zou kunnen hebben. Het is niet moeilijk om daarop in eerste instantie voor de hand liggende antwoorden te geven. Om een simpel voorbeeld te noemen: Als een fietser is aangereden en bloedend met een gebroken been op de weg ligt, dan grijpt God niet door een wonder in, en dan verzaken wij onze plicht als christenen, maar ook als welmenende mensen, als we niet de helpende hand willen bieden. We zijn zelfs strafbaar als we dat niet doen terwijl we wel de mogelijkheid daartoe hebben. In de wijdere verbanden geldt hetzelfde. Via de media nemen we kennis van de dagelijkse door mensen of door de natuur veroorzaakte rampen en van de schrijnend ongelijke verdeling van de aardse goederen onder de mensen en vooral onder de volkeren. Als we wachten totdat God in zijn almacht dit recht trekt, dan is er voor de misdeelden op deze wereld geen hoop. Daarover zijn alle welmenende mensen het gelukkig met elkaar eens.

Als christenen kunnen we hiervan zeggen dat God wil dat wij hier iets aan doen. Iets moeilijker wordt het als we willen bepalen *wat* we dan moeten doen. Maatregelen ter verbetering van misstanden kunnen ongewenste bijverschijnselen hebben. Hier zullen we met alle mensen van goede wille zake-lijk moeten overleggen wat het verstandigst en het meest effectief is om te doen. In een normaal (niet: ideaal) functionerende parlementaire democratie als de onze gaan we ervan uit dat alle deelnemers aan het gesprek van goede wille zijn, en dat er een minimale consensus over een aantal grondbeginselen van samenleving is.²⁰¹ Daarom is het nauwelijks voorstelbaar dat we als christenen bij dergelijke gesprekken een bijzondere inbreng hebben. Juist als christenen zouden we toch moeten weten: het behoort tot onze zondige natuur dat we vaak niet kunnen bepalen wat goed is en wat kwaad, dat we met de beste bedoelingen verkeerde dingen kunnen doen, d.w.z. dingen die verkeerd uitpakken. Het is niet moeilijk om elkaar in het doen van radicale voorstellen te overtreffen, maar het omzetten daarvan in effectief handelen blijkt heel wat meer

²⁰¹Zie hierover de mooie studie van G.G. de Kruijf, *Waakzaam en nuchter: Over christelijke democratie*, Baarn 1994, in het bijzonder pp 188vv. In de vorige eeuw hebben we het bestaan van een dergelijke minimale consensus nog wel eens over het hoofd gezien, – eerst in de antithese tussen 'christelijke' en 'niet christelijke partijen', daarna, op een geseculariseerde manier, in de polarisatie tussen linkse en rechtse, 'progressieve' en 'conservatieve' partijen.

inspanning te vragen. Toch mogen we wel constateren: Op het lichamelijke en materiële vlak kunnen we ook als christenen ons best doen om 'handen van God' te zijn die een heel klein beetje verandering ten goede op deze wereld tot stand brengen.

Moeilijker wordt het om de taak van Gods handen op het geestelijke vlak te vervullen. In onze geïndividualiseerde maatschappij lijden tallozen aan eenzaamheid en wanhopen aan de zin van het leven. God komt niet 'naar beneden' om hen te troosten. We kunnen hier als Gods handen functioneren, als we met enige regelmaat bij zulke mensen op bezoek gaan in de hoop enige verlichting in hun situatie te brengen. Dan rijst wel de vraag: Waarom wanhopen mensen aan de zin van hun leven, of iets milder uitgedrukt: waarom zien ze de zin van hun leven zo vaak niet zitten? De belangrijkste reden zal toch wel zijn dat ze zich onbemind voelen en zich de vraag stellen: Hoe lang zal dit nog duren, zal ik ooit nog eens weten wat het betekent om wel lief te worden gehad? Wat is de reden dat er geen liefde in mijn leven is, ben ik niet waard om lief te worden gehad? Hiermee zijn we bij wat men wel de drie grondangsten van de mens heeft genoemd: de angst voor de *dood*, voor de *schuld* en voor de *zinloosheid*. De angst voor de dood is niet alleen de angst voor het sterven en het mogelijk daarbij horende lijden, maar ook de angst dat de dood aan ons verlangen naar liefde een definitief einde zal maken zonder dat dit verlangen ooit vervuld is. Waarom is het niet vervuld? Als we bang zijn dat we niet waard zijn om lief te worden gehad, omdat we niet zo zijn als we voor ons gevoel behoren te zijn, omdat we met een 'hebben en houden' zijn opgezadeld waar we niet om hebben gevraagd, en dat we ondanks alle inspanningen niet kunnen veranderen, waaraan hebben we dat dan verdiend? – Hoe functioneren we ten opzichte van zulke medemensen als 'de handen van God', vooral als we zelf het gevoel hebben tot hen te behoren? We kunnen de vraag het beste direct toespitsen: wat zeggen en doen we als het kwaad is geschied en niet meer ongedaan kan worden gemaakt? Kunnen we dan nog meer zeggen en doen dan erkennen dat we als handen van God wel ons best hebben gedaan, maar dat we niet kunnen veranderen wat onveranderbaar is, en daartoe behoort nu eenmaal het verleden. Als we zeggen dat God geen andere handen heeft dan de onze, dan kan ook God hier niets meer ten goede keren. Dan kunnen we ook als christenen alleen maar bedroefd constateren dat veel mensen veel in hun leven hebben moeten missen. Is dat een boodschap die de moeite waard is om te worden uitgedragen? Wie hoort dan iets wat die niet allang wist?

In welk opzicht heeft God ons nodig? Kennelijk alleen als God iets zelf niet kan, maar het wel zou willen, of als God iets niet *alleen* kan, en het daarom samen met ons wil doen. Wat is dan Gods inbreng in dit gezamenlijke werken? Eigenlijk niet meer dan ons aansporen of inspireren om nog meer ons

best te doen in het bestrijden van het kwaad. Aangezien God niet *alleen* kan doen wat er gedaan zou moeten worden, eindigen de activiteiten van God dus met ons verdwijnen in de dood, het niets, zowel ons individuele verdwijnen als het einde van de mensheid op onze planeet (dat vaststaat zoals dat van alle soorten levende wezens). Deze inspirerende activiteiten van God kunnen we eventueel geïllustreerd zien in Bijbelse verhalen, die we dan wel consequent van hun wonderbaarlijke en dus voor ons gevoel mythologische karakter moeten ontdoen.

Nu de tweede vraag: Waarvoor hebben wij God nodig, misschien moeten we wel vragen: waarvoor menen we God *nog* nodig te hebben? Voor dat we over een christelijke inbreng in het onderlinge gesprek over de verbetering van het leven op aarde nadenken, mogen we ons eerst afvragen waaraan we zelf van Godswege behoefte hebben, en of die behoefte reëel en aanvaardbaar is of dat die wellicht grondig gecorrigeerd moet worden. Een generatie geleden betoogde Kuitert in een fraai boek, dat destijds terecht sterk de aandacht trok, dat het specifieke van het christelijke geloof – of, zoals hij het toen al uitdrukte: het christelijke zoekontwerp is: het geloof in de vergeving van zonden en de hoop op een eeuwig leven.²⁰² Dit was ook zijn antwoord op de nuchtere vraag: Wie verbetert de verbeteraar? Wat hebben we zelf nodig om de wereld en onszelf te verbeteren? Zijn wij inderdaad van mening dat het in dit verband primair om de doodsproblematiek en de vergeving van zonden gaat, en dat we van God mogen geloven dat hij dingen vermag die wij niet kunnen? Even belangrijk is: hebben we er behoefte aan dat God op dit gebied dingen vermag die ons kunnen en ons voorstellingsvermogen te boven gaan? In ons deel van de wereld zijn we wat de gemiddelde leeftijd betreft verwend. Is het dan niet begrijpelijk dat we genoeg nemen met het vele dat we hebben gehad? Velen doen dit inderdaad, en het heeft weinig zin om zulke mensen te commanderen dat ze als christenen toch nog in een eeuwig leven moeten geloven. Maar wat zeggen we tegen en over die talloze mensen die voor ons gevoel veel te vroeg zijn gestorven, omgekomen of vermoord? Tegen henzelf kunnen we niets meer zeggen, maar wat geloven we als we aan hun lot denken? Kunnen we dan nog iets anders denken dan: 'Zij hebben pech gehad, en nu is het onze taak om het aantal van zulke onschuldige slachtoffers zo veel mogelijk te beperken!?' Wie heeft daar iets aan? Hebben we daar zelf iets aan, of kunnen we misschien proberen ons antwoord op een wat fraaiere en meer diepzinnige manier te formuleren? Zelf zie ik daar geen kans toe. Misschien moeten we hier

²⁰²H.M. Kuitert, *Alles is politiek maar politiek is niet anders. Een theologisch perspectief op geloof en politiek*, Baarn 1985

ook niet met afgeronde formuleringen komen, zeker niet tegenover mensen die daar niet om vragen. We mogen wel geloven: God is de *levende God*, die in een relatie tot deze wereld en tot ons mensen wil staan en die de band met ons nooit zal verbreken.

Kan en wil God zonden vergeven, en hebben wij daar nog behoefte aan? De vraag of God ons nodig heeft om te kunnen vergeven zal toch wel niet gesteld hoeven te worden. Het komt nog wel eens voor dat wij ons op mensen, die in de moeilijkheden zijn, storten om blijk te kunnen geven van onze medemenselijkheid, en mensen die we zelfs liever niet op eigen benen leren te staan, omdat we dan het voorwerp van onze naastenliefde kwijt zijn. Zulke gevoelens zullen we toch wel niet aan God willen toeschrijven. Hebben we zelf vergeving van zonden nodig en willen we die van God ontvangen? Als we niet meer geloven dat God zesduizend jaar geleden in zes dagen de wereld heeft geschapen, en we de hypothese van de evolutie, waarvan wij het product en het voorlopige eindpunt zijn, accepteren, houdt dit dan in dat we van het begrip zonde afscheid nemen, omdat we ons moeilijk verantwoordelijk kunnen stellen voor de evidente onvolmaaktheid van de ontwikkeling van de natuur? Rond de vorige eeuwwisseling vertrouwde de liberale theoloog Adolf von Harnack deze wijze en gelovige woorden aan het papier toe: 'Ligt aan de leer van de erfzonde niet de gedachte ten grondslag dat achter alle afzonderlijke zonden de zonde als gebrek aan liefde, vreugde en vrede van God zit? Is die leer niet de uitdrukking van de juiste observatie dat wij ons voor al het kwade *schuldig* voelen, ook daar waar ons wordt aangetoond dat we geen schuld hebben?'²⁰³

Als we in God geloven als de eeuwig levende God, dan houdt dit in dat Gods handelen aan ons verder reikt dan de tijd tussen onze geboorte en onze dood. Ons geloof heeft niet alleen betrekking op wat we nu van God *ervaren* – ervaringen zijn altijd voor velerlei uitleg vatbaar en kunnen op heel diverse manieren worden verklaard, psychologen treffen hier een vruchtbaar terrein aan –, maar ook op wat we *geloven*, namelijk op wat God in het verleden ook voor ons heeft gedaan en wat hij in de toekomst ook voor ons zal doen. Alleen een theologie die ook over dat laatste spreekt is werkelijk theologie, d.w.z. een spreken over God en niet over onszelf.

God had ons mensen uit de twintigste en eenentwintigste eeuw niet nodig voor wat hij in het verleden heeft gedaan en hij zal ons niet nodig hebben

²⁰³ *Lehrbuch der Dogmengeschichte III*, p 220. Hij zegt dit in zijn beoordeling van de erfzondeleer van Augustinus. Zijn bezwaar tegen Augustinus is niet dat hij een te pessimistische mensbeeld heeft, maar dat hij aspecten van het persoonlijke leven van de mens op het verloop van de geschiedenis projecteert en daarbij tot wetenschappelijk gezien onhoudbare constructies komt. Harnacks oordeel lijkt mij een voorbeeld van hoe men op een *volwassen* manier met het theologische verleden kan omgaan.

voor wat hij in de toekomst zal doen. Ik zou dan ook een stap verder willen gaan en zeggen: God had de mens en de wereld niet nodig, God had de wereld niet nodig om een voorwerp van zijn liefdevolle bemoeienis te hebben. Als men hiertegen het bezwaar maakt dat deze stelling strijdig is met de Bijbelse notie van het verbond²⁰⁴, dan ben ik daarvan niet overtuigd. De stelling dat de goedheid van God gewoon impliceert dat God zich tot de wereld en de mensen wendt en wil wenden lijkt me in ieder geval platonisch. Uit de platonische traditie stamt de formule van 'het zichzelf (van nature) meedelende goede'.²⁰⁵ In het in de Oudheid meest gelezen geschrift van Plato, de *Timaeus*,²⁰⁶ wil de goddelijke Ambachtsman een wereld, een schone orde uit de chaotische materie scheppen, omdat hij goed is. Dat dit scheppende handelen van God een begin in de tijd heeft, dat de Ambachtsman dus een tijdlang niet zou hebben geschapen of zou hebben willen scheppen, was een binnen het platonisme alleen door een minderheid geponeerde stelling. Voor verreweg de meeste platonisten was het onvoorstelbaar dat de goedheid van God ooit niet aan het werk zou zijn geweest.²⁰⁷ Ik sluit graag aan bij de visies van Barth en Miskotte²⁰⁸ dat we vanuit de Bijbel, en in tegenstelling tot het zogenaamde Joodse correlationele denken, mogen zeggen dat God ons niet nodig heeft. Het gaat er hier trouwens niet om of iets 'Joods', 'Grieks' (platonisch) of 'Bijbels' is, maar om wat voor ons geloof in God als de Vader van Jezus Christus *waar* is. Het is waar dat wij vanuit Gods *vrije* goedheid mogen leven, die in dit leven op grond van de vergeving van zonden telkens weer een nieuw begin met ons wil maken en die eenmaal voor eeuwig een nieuw begin met ons wil maken.

De handelingen van God in het verleden hebben we niet ervaren, maar we kunnen nog wel geloven dat we nog steeds in dezelfde God geloven, die heeft gehandeld en we kunnen geloven en hopen dat deze God ook zal handelen. God is 'de ene Heer van wie het verleden blijkt geeft, wiens eer het heden zingt, aan wiens rijk de toekomst is' (vgl. Lied 704:3). Voor dit geloof zijn beschouwingen als die van Barth over de drie-eenheid niet onmisbaar, maar die kunnen wel ondersteunend zijn voor iedereen die met vreugde in de

²⁰⁴Zie bijv. E. Flesseman-van Leer, Over de tweezijdigheid van het verbond, *Weerwoord, reacties op dr. H. Berkhof's 'Christelijk Geloof'*, Nijkerk 1974, pp 35vv.

²⁰⁵Latijn: het *bonum communicativum sui*.

²⁰⁶*Timaeus* 29E

²⁰⁷Vgl. wat de buitenkerkelijke graecus W.J. Verdenius zegt over het verschil tussen Plato's visie op het scheppende handelen van God en die van de christenen, en in het algemeen tussen het platonische en het christelijke godsbeeld – Platon und das Christentum, *Ratio* (5) 1963, pp 13vv.

²⁰⁸Zie zijn bekende boek *Het wezen der joodse religie, Bijdrage tot de kennis van het joodse geestesleven*, Haarlem z.j. (1964, tweede druk), pp 448vv.

traditie van het christelijke geloven en denken wil staan. In het spoor van Barth hoeven we niet om *serieuze* theologie te roepen, want we gaan ervan uit dat iedereen die in de kerk theologie beoefent serieus bezig is en wil zijn, we kunnen wel om *substantiële*²⁰⁹ theologie vragen, d.w.z. om een theologie die doet wat het woord *theologie* zegt: over God spreken, zoals we in de christelijke traditie in hem hebben geloofd en nog steeds op een volwassen manier willen geloven.

²⁰⁹Een recent voorbeeld van *substantiële* theologie lijkt mij G. van den Brink en C. van der Kooi, *Christelijke dogmatiek. Een inleiding*, Zoetermeer 2012.

REGISTER VAN NAMEN

H.J. Adriaanse 6
H. Alsted 20
Ambrosius 75
Anselmus van Canterbury 6, 60, 62, 68, 76, 84, 85, 93, 97, 100, 151, 177, 186, 187, 215, 216, 234
Archimedes 206
Arius 28, 79, 80, 94, 114, 180, 185
Athanasius 5, 7, 8, 17, 28, 29, 39, 79, 81, 101, 110, 128, 154, 170, 175, 176, 181, 182, 185, 188, 206, 213, 230,
Augustinus 7, 15, 29, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 67, 68, 72, 75, 76, 83, 84, 85, 87, 93, 97, 104, 106, 151, 164, 168, 177, 179, 181, 182, 186, 187, 190, 195, 211, 214, 215, 216, 217, 221, 222, 223, 224, 225, 229, 230, 234, 235, 238, 243
B. Bartmann 88, 95, 104, 180, 216
F.C. Baur 5, 195,
Benedictus XIV (paus) 225
H. Berkhof 180, 211, 233, 244
G.C. Berkouwer 132
A.E. Biedermann 86
W. Boezelman 81
V. Bolotov 226, 230
Bonaventura 15, 62, 76, 104
W.H. ten Boom 39
P.F. Bouter 81
J. Braun, S.J. 19, 95,
K.G. Bretschneider 155, 186
G. van den Brink 245
Fr. Burmann 88
E. Busch 5, 34, 79, 238
Calvijn 16, 17, 18, 21, 26, 27, 29, 30, 68, 75, 76, 85, 88, 89, 92, 94, 99, 104, 156, 157, 168, 170, 176, 195, 219
P. Caroli 156v, 170
Th. Carlyle 44
M. Chemnitz 18, 26
A.St. Chomjakov 226
Coccejus 225
Cyrillus van Alexandrië 224
Cyrillus van Jeruzalem 82, 126, 127, 154, 167, 172, 173,
R. Descartes 67
M. Dibelius 137
Didymus van Alexandrië 219
F. Diekamp 64, 86, 89, 95, 180, 222
Dionysius de Areopagiet 61
Dionysius (Paus) 75
H. Ehrenberg 226, 229
L. Eisenhofer 216
Ephraem 224
Epiphanius 224

W. Farel 156
L. Feuerbach 67
J.G. Fichte 51
F.H.R. Frank 16
J. Gerhard 18, 61, 67, 85, 219
P. Gerhard 219
W. Glawe 56
J.W. von Goethe 50
Gregorius van Nazianze 93, 99, 148, 221, 224
Gregorius van Nyssa 148, 150, 238
R. Grützmacher 85, 86
A. Günther 85, 86
A. Guinness 39
Th. Haering 19
A. von Hamack 34, 79, 107, 110, 115, 118, 119, 120, 123, 125, 150, 154, 162, 182, 186, 243
G.J. Heering 7, 77
G.W.F. Hegel 5, 15, 44, 51, 67, 195
J. Hempel 37
H. Heppe 18, 20, 127, 221
J.G. Herder 51
Hermae Pastor 189
Hilarius van Poitiers
E. Hirsch 147
K. Holl 79, 205, 206, 228
Irenaeus 34, 63, 67, 119, 126, 135, 150, 152, 172, 173, 176, 177, 180, 195
Joachim van Fiore 61
Johannes Damascenus 100, 175, 221
E. Jünger 6
I. Kant 23, 51, 67
L.P. Karsavin 226
A.F.J. Klijn 138
J.F. König 20
C. van der Kooi 26, 245
G.G. de Kruijf 240
H.M. Kuitert 242
Leo de Grote (paus) 103
G.E. Lessing 51, 62
M. Leydecker 221
Luther 60, 67, 68, 73, 91, 94, 98, 104, 106, 119, 123, 148, 151, 155, 157v, 177, 179, 181, 184,
185v, 190, 203v, 206, 211, 219, 225, 236
Marcion 126, 150, 152, 172
Ph.K. Marheinecke 19
H. Martensen 19
E.P. Meijering 4, 5, 139, 154, 156, 161, 176, 238
K.H. Miskotte 91, 244
A. Moeller van den Bruck 61
K. Müller 118, 156, 195, 219
Origenes 79, 150, 168, 182,
W. Pannenberg 166
Pelagius 28, 72, 214

Petrus Lombardus 15, 62, 63, 68, 81, 100, 157, 168, 217
 Plato 126, 137, 150, 188, 244
 Plotinus 166
 J. Pohle 95, 100
 A. Polanus 127,
 O. Procksch 37
 Quenstedt 68, 76, 88, 89, 165, 167, 172, 173, 174, 175, 176, 225, 228
 M. Rade 19, 155
 R.H. Reeling Brouwer 4
 G.J. Reinink 138
 A. Ritschl 107, 115, 123, 150, 155, 158, 159, 161, 186, 214
 Sabellius 80, 83, 94, 115,
 M.J. Scheeben 88, 95, 230
 O. Scheel 34
 F.W.J. Schelling 62, 67
 A. Schlatter 19, 62
 F.D.E. Schleiermacher 6, 19, 20, 28, 44, 72, 80, 86, 138, 147, 190,
 H. Schmidt 37
 K.L. Schmidt 135, 138
 A. Schweitzer 157
 A. Schweizer 19
 R. Seeberg 189v, 238
 M. Servet 20, 28, 157
 Th. Siegfried 11
 J.J. Spalding 155, 159
 G.C. Stead 81, 181
 H. Stephan 155, 158
 D. Fr. Strauss 86
 Sylvester (archimandriet in Kiev) 226
 Tertullianus 67, 75, 83, 93, 99, 126, 150, 170, 195, 213, 235
 Thomas van Aquino 6, 15, 16, 27, 62, 68, 81, 84, 89, 94v, 100, 104, 127, 172, 176, 178, 179, 180,
 186, 217, 219, 222
 E. Troeltsch 19, 51
 F. Turretini 16, 27, 32, 168, 183, 221, 225, 234
 A. Twesten 62
 W.J. Verdenius 244
 J. Weiss 142
 M. Welker 5
 G. Wobbermin 32, 61