

THEOLOGEN VAN DE TWINTIGSTE EEUW EN DE CHRISTOLOGIE

A. van de Beek¹

ABSTRACT

De twintigste eeuw is theologisch wel de eeuw van Karl Barth genoemd. En met recht. Evenzeer is deze eeuw de eeuw van de christologie. Sinds de vroeg-kerkelijke christologischer strijd zijn de vragen over Christus niet meer zo centraal geweest als in de afgelopen eeuw. Nu hangen beide samen: Barth en de aandacht voor de christologie. Barth besefte als geen ander de geslotenheid van de wereld van de Verlichting met haar einde van de metafysica. Daaraan kunnen mensen niet ontkomen. Ze worden er alleen van bevrijd doordat God van zijn kant zich openbaart.² Zo werd de christologie het centrum van de openbaring. De Schrift kon dat na het historisch-kritische onderzoek niet meer zo direct zijn. Barth neemt dat serieus en ziet dan ook de Schrift als een afgeleide vorm van het Woord van God: ze is dat alleen omdat ze getuigt van Christus die het eigenlijke geopenbaarde Woord van God is.³

Het grootste deel van de christelijke theologie van de tweede helft van de twintigste eeuw stemt hiermee in: Jezus openbaart God. Maar onmiddellijk komen dan de verschillen op: Hoe openbaart Jezus God? Wat is de betekenis van zijn geboorte, van zijn leven, van zijn prediking, van zijn dood en van zijn verrijzenis? Wat is de inhoud van zijn openbaring? En ook openbaring wordt gevangen in de gesloten cirkel van de Verlichting. Daarom komt de vraag op: Hoe kan de mens Jezus openbaren over God? En *wat* openbaart Hij van Godswege?

- 1 Prof. A. van de Beek, Director: The International Reformed Theological Institute, Fakulteit Theologie, De 'Boelelaan 1105, 1081HV Amsterdam, Nederland; Gasdosen, Departement Dogmatologie, Fakulteit Teologie, Universiteit van die Vrystaat, Bloemfontein, 9300, Suid-Afrika.
- 2 Zie over de positie van Barth ten opzichte van de Verlichting vooral Adriaanse 1974.
- 3 *KD I,1, §4*. Zelf denk ik dat de relatie tussen openbaring en woord directer is, omdat ik de Schrift in pneumatologisch perspectief zie. De Schrift is uiteraard niet de incarnatie of illitteralisatie van de Geest, maar het is wel zo dat door het horen (of lezen) van de Schrift God zelf tot ons spreekt. Dat werkt niet *ex opere operato*, maar omdat de Geest die ons de Schrift gegeven heeft, genadig door de Schrift zelf ons hart raakt. Dat is wat de vroege Reformatie de autopistie van de Schrift heeft genoemd. Zie verder Calvijn *Institutie I, 5* en Van de Beek 1998a:331-350.

Maar voordat ik inga op deze discussies die de twintigste-eeuwse theologie beheersen, schenk ik eerst aandacht aan een ander model, dat in de klassieke gereformeerde theologie in de afgelopen eeuwen steeds meer overheersend geworden is en waarvan A.A. van Ruler een geëxponeerde vertegenwoordiger is. Juist het contrast tussen zijn benadering en die van de verdere discussie maakt duidelijk hoe groot de wending in het theologisch denken is geweest. Daarna zal ik een aantal karakteristieke theologen behandelen, zonder uitpuittend te willen zijn. Het gaat hier niet om een encyclopedisch overzicht, maar om het schetsen van karakteristieke systematische posities. Bovendien beperk ik mij hierbij tot de Westerse context.

ABSTRACT

Theologians of the twentieth century and Christology

Theologically the twentieth century can be conceived as a century of Christology. In order to fill in the background for this, we first sketch the opposite position, in Arnold Van Ruler's idea of Christ as an emergency measure. Van Ruler was, however, one of the rare theologians in the core of the twentieth century who resisted the wave of Christological thought that was initiated by Karl Barth. Barth firmly stated that Christ is the only source of revelation, and thus theology depends fully on Christology. Even Emil Brunner's idea of 'truth in encounter' (which is sketched in §3) was opposed by a strict 'No' from Barth.

Hendrikus Berkhof can be considered as a transition to a thought in which the human being moves more to the centre of the stage. For Berkhof (§4) Christ was the revelation of true humankind, as revelation of God's will. Later on theologians progressed further along this path. Liberal theologians — of whom William Thompson is taken as an example (§5) — saw in Jesus an expression of the idea of humanity, whereas the Dutch theologian Harry Kuitert (§6) brings Christology to an end by considering Jesus as a normal Jewish man, whose beliefs we can share — or maybe not.

In the meantime in Germany the pendulum moved in the other direction. Wolfhart Pannenberg (§7) tried to argue that Christ was the ultimate evidence of the divinity of Israel's God. The resurrection of Jesus is the objective proof of God. Jurgen Moltmann (§8) is in some ways close to Pannenberg, but he stresses strongly that Christ is an expression of God's self-limitation, culminating in the crucified God. Thus God is the God of the poor and sinful, and of loving care for a suffering creation.

Roman Catholic theology is usually less liberal than Protestant theology is. But the confrontation with modern thought could not be avoided — and according to many theologians, should not be avoided. As representative of a theologian who tried to integrate both modernity and classical tradition the author chooses Piet Schoonenberg (§9), a theologian who merits more attention than he has been given until now. His reflections on Word and Spirit as different ways of expressing the mystery of Christ go back to a supposed variety of traditions in the early church. In the last paragraph the author summarises his own position in a reflection concentrating on the Nicene Creed and the Ante-Nicene Fathers.

1. CHRISTUS ALS NOODMAATREGEL

De christologie van Van Ruler kan op zijn kortst worden geformuleerd met zijn befaamde these, dat Christus een noodmaatregel is. Christus hoort niet bij de fundamentele structuren van het zijn, maar is er bijgekomen. En Hij is ook maar voorlopig, want straks houdt de incarnatie weer op.⁴ Van Ruler formuleert hier in krasse bewoordingen de infralapsarische variant van het Gereformeerde protestantisme. En dat is zeker vanaf de zeventiende eeuw de overheersende variant.⁵ Slechts in ultra-orthodoxe en in liberale kringen bestonden er nog supralapsarische neigingen. Van Ruler zag dan ook een sterke verwantschap tussen die beide.⁶

Het infralapsarische standpunt is, dat in de volgorde van Gods eeuwige raadsbesluiten het besluit om Christus te zenden als Redder der wereld volgde op het besluit om de zondeval toe te laten. Eenvoudiger gezegd: de incarnatie was alleen maar nodig vanwege de zonde. Als de mens niet gezondigd had, dan zou het Woord nooit vlees geworden zijn.

De onderliggende gedachte daarbij is dat de wereld op zichzelf goed is. Want zij is Gods schepping. Het kwade hoort er niet bij. Dat wil niet zeggen dat het onbelangrijk is, maar wel dat het accidenteel is in plaats van specifiek. Zonde is als een vlek op de schone schepping. Of misschien sterker: als een virus dat verwoestend door alle bestanden van de schepping heen gaat. Het zou — anachronistisch — geheel in de stijl van van Ruler zijn om te zeggen dat Jezus gekomen is als it-er om een antivirus programma te ontwerpen (wij kunnen dat zelf niet, dus we hebben hulp van buiten nodig), en de Heilige Geest als de systeembeheerder die de zaken weer in orde brengt. Maar als zij hun werk hebben gedaan, dan moeten ze ook weer gaan. Dan moet ik weer gewoon kunnen leven en werken. Daarom zegt Van Ruler dat in het eschaton, als het werk van Christus door de Geest voltooid is, de incarnatie zal worden ongedaan gemaakt, net als de inhabitatie van de Geest.⁷ Dan is er alleen nog de wezenstriniteit en de schepping die geen verlossing behoeft, maar er volkomen is tot eer van God.⁸

4 Van Ruler noemt dit het 'christologisch intermezzo'. Zie Van Ruler 1947:107; 1973:26. Over dit thema is een dissertatie geschreven door Van Hoof 1974. Zie ook Velema 1962:52-62.

5 Zie Heppe 1861 (1958):109, 118-120.

6 Van Ruler 1971.

7 Van Ruler 1973:40.

8 Dat wil niet zeggen dat de geschiedenis geen zin heeft gehad. Juist door de geschiedenis van zonde en verzoening is ons bestaan verrijkt. We hebben geleerd om niet meer overheerst te worden door de macht van de zonde. Zie Van Ruler 1969:168-174.

Van Ruler hield ervan de dingen scherp te formuleren. Maar hij vertegenwoordigt in zijn christologie een hoofdlijn van het latere Calvinisme: Christus is gekomen om de zonden te verzoenen. Dat is een andere lijn dan die van de meerderheid van de twintigste-eeuwse theologie, die ervan uitgaat dat Christus gekomen is om God te openbaren. Daartoe kan verzoening van de zonden ook behoren, maar het is niet het fundamentele uitgangspunt.

2. BARTH

Barth heeft radicaal gesteld dat alleen Jezus Christus de openbaring van God is. Hij is het vleesgeworden Woord van God en er is geen spreken van God dat niet van Hem is afgeleid. Barth neemt de these van Immanuel Kant serieus dat met de rede niets over God te zeggen valt. En dat geldt evenzeer voor het gevoel of de geschiedenis. Daarmee keert Barth zich radicaal tegen de hoofdstroom van de theologie van de negentiende eeuw. Alles wat natuurlijke theologie is, wordt afgesloten. En natuurlijke theologie is alles wat zijn oorsprong niet vindt in Jezus Christus.⁹

Als geen ander heeft Barth de Verlichting serieus genomen in haar afwijzing van de metafysica. Tegelijk heeft hij als geen ander de Verlichting aangevallen, omdat deze de autonome mens in het centrum stelt. Volgens Barth kan de mens zijn centrum niet vinden in zichzelf, maar leeft Hij alleen onder het 'Ja' van God. Een mens kans slechts door de genade leven. Dat geldt niet alleen voor de vergeving van de zonde, maar ook voor zijn kennen en ten diepste voor zijn bestaan zelf. Ons bestaan is gegrond in het genadige 'Ja' van God. Dat 'Ja' is tegelijk een roep die om antwoord vraagt. Zo kan de mens alleen als antwoordend, dat wil zeggen gehoorzaam wezen werkelijk mens zijn.

Barth verzet zich tegen elke vorm van eigen initiatief, die niet zijn oorsprong vindt in het Woord. Heel vaak spreekt Barth uit dat we niet eigenmachtig (*Selbstmächtig*) zijn moeten. En nog vaker spreekt hij uit dat we gehoorzaam zijn moeten. Deze gehoorzaamheid maakt ons niet onvrij, maar schenkt ons juist de ware vrijheid, omdat ze beantwoordt aan wat we in diepste wezen zijn: mensen die leven van de genade van God.¹⁰

- 9 Heel het werk van Barth kan gezien worden als verzet tegen de natuurlijke theologie. Een uiteenzetting waarom naar zijn oordeel deze toch steeds zo populair blijft en een weerlegging daarvan is te vinden in *KD II*, 1, §26.
- 10 Deze thema's komen in de *Kirchliche Dogmatik* telkens terug. Het heeft geen zin de plaatsen hier te noemen. Men kan de verwijzingen vinden in het register (Barth 1970:219-284).

De wijze waarop God tot ons komt, drukt dat precies uit. Daarbij is niet het belangrijkste dat God in een stal gekomen is. Ook de menselijke armoede is geen grond voor Gods genade. Daarom ziet Barth de kern van de incarnatie in het begrip 'anhypostasie'.¹¹ Anhypostasie wil zeggen dat je niet over de mens Jezus kunt spreken afgezien van de incarnatie van het Woord. Het Woord heeft zich niet met een reeds bestaand mens verenigd, maar heeft het menselijke vlees aangenomen, de menselijke bestaanswijze. Van de kant van de mens is er geen enkele inbreng. Daarom hecht Barth ook sterk aan de maagdelijke geboorte.¹² Gods openbaring vindt zijn oorsprong niet in de wil van de man, maar slechts in het welbehagen van God. Zo komt God tot ons als de gans Andere, de ons van nature Vreemde, die ons genadig tegemoet komt. Anhypostasie staat zo ook voor de gedachte dat Gods openbaring louter genade is.¹³

Barth's theologie is op het eerste gezicht helder. De rode draad is dat we alleen in Christus God ontmoeten. Maar bij nader analyseren blijkt het altijd ingewikkelder. Dat geldt ook in de christologie. Men moet zich afvragen of de Jezus Christus van Barth uiteindelijk ook niet alleen maar een chiffre is voor 'genade alleen'. Wat is de betekenis van het concrete aardse leven en vooral van het sterven van Christus? Scherper geformuleerd: Vindt de christologie van Barth werkelijk zijn oorsprong in de bijzondere openbaring van de Schrift, of in Barth's confrontatie met de Verlichting? Spelen uiteindelijk zijn Neo-Kantiaanse leermeesters toch niet een grotere rol in zijn denken dan hij zelf waar wil hebben? Is de christologie van Barth niet een antwoord op de anti-metafysica van de Verlichting en tevens op de mondige mens die slechts sociale en politieke chaos bracht? Staat de christologie niet uiteindelijk voor de these dat God gans anders is dan wij? Barth heeft zelf ook erkend dat hij in zijn beginfase nog teveel zijn theologische agenda heeft laten bepalen door de filosofie, waarvan hij in 1931 afscheid wil nemen.¹⁴ Maar is hij er ooit echt van losgekomen? Dat blijkt daaruit dat de theologie van Barth een theologie van de incarnatie is gebleven en nooit tot een theologia crucis is geworden. Het blijft gaan over kennis en zijn en niet over de concrete existentie. Niet het concrete leven en lijden van de mens is belangrijk, maar dat we vanuit de incarnatie God kennen en Hem erkennen als de grond van ons bestaan.

11 *KD* I, 2:178-180; IV, 2:52-53.

12 *KD* I, 1:510-511; I, 2:189-221; IV, 1:226-227.

13 Zie over de anhypostasie bij Barth: Van de Beek 1981:45-60.

14 Barth 1931. Zie ook het herroepen van de *Prolegomena zur christlichen Dogmatik* (Barth 1927) in *KD* I, 1:VI.

Barth voert een pleidooi voor het bijzondere boven het algemene. Maar in feite is zijn bijzondere niet bijzonder genoeg. Het blijft het abstracte van het andere, en krijgt niet de gestalte van de menselijke man van smarten.¹⁵

3 BRUNNER

Soortgelijke gedachten zijn indertijd ingebracht door Emil Brunner. Brunner meent dat men niet zo abstract over Gods komen tot de mens kan spreken als Barth doet. 'Komen tot' heeft altijd de inbreng van twee nodig. Er is iemand tot wie je komt. Daarom spreekt Brunner over Waarheid als ontmoeting (*Wahrheit als Begegnung*).¹⁶ God is gekomen naar de wereld. En die wereld is Hem niet helemaal vreemd.¹⁷ Hij is gekomen tot het zijne (Joh. 1:11). Daarom is het ook mogelijk dat de mens Hem hoort en herkent. Er is zogezegd een aanknopingspunt in de mens. Toen Brunner hierover schreef,¹⁸ antwoordde Barth met een boze brochure getiteld 'Nein'.¹⁹ Het gaf een persoonlijke breuk die hun leven lang niet meer echt goed gekomen is.²⁰

Brunner ziet de christologie als een ontmoeting, waarin God tot ons mensen komt door ons bestaan helemaal te delen. Hij wil werkelijk een met ons zijn en dan niet met het abstracte menszijn dat wij theologisch eerst ontworpen hebben, maar met het concrete menszijn van het leven. God is werkelijk mens geworden. Brunner hanteert daarbij het begrip '*Selbstentäusserung Gottes*'.²¹ God heeft afstand gedaan van zijn glorie en is mens onder de mensen geworden. Daarom staat Brunner bijvoorbeeld anders tegenover de maagdelijke geboorte. Voor hem is dat een literaire vorm om het bijzondere van Jezus mee uit te drukken, maar we moeten er geen on-

- 15 Ook in zijn schriftleer is het bijzondere niet bijzonder genoeg, namelijk die van het concreet aangesproken worden door de Schrift als Woord van God. Zo getuigt de Schrift niet alleen van God, zoals Barth stelt, maar wordt zelf tot *viva vox Dei*. Zie Van de Beek 1998b.
- 16 Vgl. Habermas 1981.
- 17 Reeds Tertullianus en Irenaeus betogen tegen Marcion dat God juist niet als vreemde gekomen is. Want als de schepping Hem vreemd was, dan was Hij gekomen als een inbreker in wat niet het zijne was (Irenaeus, *Adversus Haereses* V, 2,1; Tertullianus, *De Carne Christi* 4).
- 18 Brunner 1932.
- 19 Barth 1934.
- 20 Uiteindelijk is Barth's idee van de schepping als 'äussere Grund des Bundes' (*KD* III, 1:§41,2) ook weer een vorm van aanknopingspunt.
- 21 Brunner 1937:263-265; 1946:267-268; 1950:24-25.

tologische betekenis aan geven, zoals Barth doet. Als we de maagdelijke geboorte letterlijk opvatten, dan verliezen we juist waarom het in de incarnatie ging: dat God echt mens werd.²² Want mensen worden niet maagdelijk geboren. Hij moet juist heel onze weg gegaan zijn.

In ditzelfde patroon van waarheid die in de realiteit van de ontmoeting plaats vindt, past ook Brunner's verzet tegen het gebruik van het concept 'natuur' in de christologie.²³ Dat gaat teveel uit van een abstracte kennis van God en mens in concepten, in plaats van onze kennis te ontleen aan de concrete persoon in wie wij God ontmoeten in Christus Jezus en van concrete mensen die wij in de praktijk van het leven zijn.

Brunner sluit meer aan bij het vroegkerkelijke denken over Christus dan Barth. Met name facetten die in de Alexandrijnse theologie naar voren komen, zijn bij hem van belang. Dat geldt voor de voorkeur voor de concrete persoon van Christus boven de naturen,²⁴ dat geldt voor zijn verzet tegen filosofische concepten, die we niet 'ohne erhebliches Misstrauen'²⁵ tegemoet kunnen treden in de theologie, en zijn nadruk op God die werkelijk mens is geworden. Ik denk dat de theologie van Brunner onder de radicale kritiek van Barth niet de waardering heeft gekregen die deze verdient. Dat wil niet zeggen dat er geen vragen blijven. Ook Brunner ontkomt niet aan abstracties, zoals bij zijn denken over de maagdelijke geboorte. Als de bijbelse gegevens aanleiding geven om wel letterlijk te worden opgevat,²⁶ moeten we niet onze idee van menszijn maatgevend laten zijn, maar vragen wat de maagdelijke geboorte betekent voor ons denken over Christus en over de mens.

4 BERKHOF

De Nederlandse theoloog Hendrikus Berkhof gebruikt net als Brunner het concept 'ontmoeting' als kernbegrip in de theologie.²⁷ Maar hij heeft een heel andere benadering. Voor Brunner is centraal dat God zelf in Christus tot ons gekomen is in een waarachtige ontmoeting. De Godheid van Christus is daarom voor hem geen moment in het geding. Integendeel, omdat

22 Brunner 1950:413-422.

23 Brunner 1950:422-430.

24 Zie over de Alexandrijnse opvatting van natuur (*physis*) Van de Beek 1998a: 22-24.

25 Brunner 1950:423.

26 Zie Van de Beek 1998a:137-146.

27 Berkhof 1973a:59.

het God is die in Christus mens is geworden, hangt alles hiervan af. Bij Berkhof is dat anders: het gaat om het *handelen* van God in Christus. God handelt in Hem aan de mens. Berkhof ziet de relatie van God en mens als een verbondsgeschiedenis.²⁸ De mensen hebben deze voortdurend gefrustreerd. Zelfs het nieuwe begin van God in Israël liep op niets uit door de ongehoorzaamheid van het volk. In Christus handelt God nu definitief, opnieuw. Want God stelt een nieuwe scheppingsdaad in Christus.²⁹ God gaat als het ware zijn schepping nog eens overdoen. Zo wordt Christus te midden van ons geschapen als de mens zoals God die al van eeuwigheid had bedoeld.³⁰ Zoals Christus mens is, moeten wij mens zijn. Dat wil niet zeggen dat Jezus louter een voorbeeld zou zijn. Want Berkhof hecht veel waarde aan de pneumatologie.³¹ De Heilige Geest heeft Jezus in de wereld gebracht. En het is dezelfde Geest die van Hem uitgaat en de wereld en mensen vernieuwt.³² Omdat Jezus werkelijk de mens is die God bedoeld heeft, openbaart Hij ons volkomen de wil van God. En Gods wil openbaart zijn Wezen. Zo is Jezus juist als mens in zijn gehoorzaamheid ook de volle openbaring van God. Het is de mens die volledig in relatie staat met God en in wie wij Gods relatie met de mens ten volle zien.³³ Daarom kan men over de relatie van Jezus met de Vader, vervuld van de Geest, spreken als de Drieëenheid. Drieëenheid is zo niets anders dan een ander woord voor het vervulde verbond van God met mensen.³⁴

De spits van de theologie van Berkhof ligt in de vernieuwing van de wereld.³⁵ Daarin toont hij verwantschap met Barth, met wie hij steeds een zeer goede relatie heeft gehad. Ook voor Barth komt het ware menszijn openbaar in Christus en wie in de vrijheid van Christus 'Ja' heeft gezegd op het 'Ja' van God, weet wat waarachtig menselijk leven is. Daarom kan de kerk ook aan de wereld in haar politiek de weg wijzen. Zowel bij Barth³⁶ als bij Berkhof ontstaat zo een sterk op de maatschappij en de politiek betrokken theologie, met bij Berkhof het model Europa als hoogste historische expressie van de vernieuwing van de wereld door de Geest van

28 Berkhof 1973a:64-68.

29 Berkhof 1973a:304.

30 Berkhof 1973a:307.

31 Zie hierover vooral Berkhof 1965 en 1988.

32 Berkhof 1965:17-22; 1988:18-23.

33 Berkhof 1973a:299-303.

34 Berkhof 1973a:348-355.

35 Berkhof 1973a:520-542.

36 Zie vooral Barth 1946.

Christus.³⁷ Evenals bij Barth komt deze vernieuwing niet uit de mens zelf op. Er blijft bij elk onderdeel van de theologie een sprong, die de sprong van het geloof is.³⁸ Het verschil is dat Berkhof inzet bij de geschiedenis en zo de mens en zijn cultuur, met name zijn technische en wetenschappelijke cultuur een veel groter plaats krijgt dan bij Barth. Berkhof staat zo enigszins tussen Van Ruler en Barth in. Bij Van Ruler was Christus nodig om de in zichzelf goede schepping te herstellen. Bij Barth scheidt Christus de wereld. Bij Berkhof is de hele wereld op een menszijn als van Christus gericht en moest God in zijn komst zelf ingrijpen om de vastgelopen geschiedenis weer op gang te brengen. Berkhof hinkt eigenlijk steeds op twee gedachten: hij zet in bij het menszijn, maar dan is er toch steeds weer een sprong nodig; hij gaat uit van een wereld waarin Christus komt, maar daarvoor is wel een nieuwe scheppingsdaad nodig. Dat laatste maakt Jezus juist een vreemde tussen de anderen mensen, waardoor het 'waarachtig mens' uit de vroege kerk onder druk komt,³⁹ terwijl bij Brunner die inzet met een hoge christologie juist de menselijkheid van Jezus zo centraal staat. Uiteindelijk is Brunner veel minder idealistisch dan Berkhof. De ontmoeting is bij Brunner te vergelijken met een ontmoeting waarin twee mensen, die ten diepste verbonden zijn, een conflict dat hen scheidde, overwinnen in elkaars armen; daar hoeft geen doel meer bereikt te worden, de verzoening is je genoeg. De ontmoeting is bij Berkhof als een weg waarop mensen samen gaan om een doel te bereiken, in dit geval een volwassen⁴⁰ wereld van recht en vrijheid.

37 Met name in de eerste druk van *Christelijk geloof* (Berkhof 1973a: 531-533) wordt de bijzondere plaats van Europa beklemtoond. Nadat Berkhof hierop kritiek had gekregen, heeft hij later zijn standpunt bijgesteld in die zin dat hij het toen niet meer had over het reële Europa, maar over 'Europa' (tussen aanhangstekens) als ideaal van Europese cultuur van sociale gerechtigheid; ook is de tekst aanmerkelijk ingekort (Berkhof 1985: 497-498).

38 Berkhof 1973a:13, 19, 37-38.

39 Vgl. Botman 1984. Zie ook Van de Beek 1981:121-122.

40 Berkhof (1973a:169) beroept zich hiertoe op Irenaeus. Mijns inziens gaat het bij Irenaeus niet zozeer om het idee van vooruitgang en groei, als wel om de tegenstelling tussen de eerste en de tweede Adam (vgl. *Adv. Haereses* III, 21, 10-22, 4; IV, 38-39).

5. THOMPSON

Uit de overvloed aan liberaal-protestantse literatuur kies ik als voorbeeld William Thompson,⁴¹ niet alleen omdat hij in kort bestek zeer kernachtig de grondtonen van deze theologische variant kan schetsen, maar ook omdat hij heel de geschiedenis van de christologie vanuit dit perspectief herinterpreteert.

Thompson zet in bij het menszijn en de ontplooiing daarvan. Daarvoor hebben we mogelijkheden nodig die ons worden aangereikt. We leven van het gegeef. Uiteindelijk kunnen we alles herleiden tot de ene bron van goedheid en liefde, die we God noemen. Maar we delen daarin alleen via bemiddeling: via onze ouders, via de sociale gemeenschap waarin we leven, via inspirerende leraren, via de planten en dieren die ons omringen en het water dat we drinken. Hierin toont Thompson zich een kind van het eind van de twintigste eeuw, waarin de sociale, communale en ecologische aard van het menselijke bestaan veel belangrijker is dan bij de mondige mens in zijn individuele persoonlijkheid van het eind van de negentiende eeuw en van de existentiële aangevochten enkeling met zijn heroïsche beslissing van aanvaarding van het midden van de twintigste eeuw.

Tussen al deze bemiddelingen bevinden zich bijzondere middelaars die de mensheid inspireren tot een rijker bestaan. Onder hen bevindt zich 'de fascinerende man of Nazareth'⁴². Opmerkelijk is het verschil met Berkhof, voor wie Jezus de volledige vervulling van de mens is in de presentie van God, tegenover de relatieve bemiddeling van het goddelijke die Jezus is voor Thompson. Wat Jezus bemiddelt is 'a transcendent power of love, justice and peace'.⁴³ Dat betekent niet alleen dat Jezus die verkondigt, maar dat hij met zijn eigen persoon deze inbrengt in de wereld, als een werkelijk medium voor 'a power which somehow flows through him and agitates him in such a way that he tries to embody a form of universal love and justice which characterizes the divine reality itself.'⁴⁴ Zo bemiddelt Jezus God aan ons en inspireert op zijn beurt ons tot onbaatzuchtige liefde en de realisatie van een voller leven. Dat leven bestaat uit het losmaken en aanreiken van mogelijkheden om uit de beperkingen van onze gevestigde sociale relaties te komen. Het gaat dus om het goddelijke als bron van mogelijkheden tot een rijker liefde waarin we in liefde anderen dienen, anderen verrijken en zelf verrijkt worden met alles wat ons aan gaven en kansen geboden wordt.⁴⁵

41 Thompson 1985.

42 Thompson 1985:11.

43 Thompson 1985:8.

44 Thompson 1985:8.

45 Thompson sluit hier nauw aan bij gedachten zoals die ontwikkeld zijn door de processtheoloog J.B. Cobb. Zie Cobb 1966 en Cobb & Griffin 1977.

Hier is alles gericht op ontplooiing van het menselijke bestaan en is de transcendentie zoals in de procesfilosofie geworden tot het rijk der mogelijkheden die ons via Christus bemiddeld worden. Thompson ziet heel de geschiedenis van het christendom als varianten op dit thema, waarin telkens weer nieuwe aspecten van deze rijkdom opgedolven worden en waarbij weerstanden en frustraties wel bestaan, maar uiteindelijk juist dienen om nieuwe bewustwording en daarmee rijkere mogelijkheden los te maken.

In zijn positieve visie op mens en geschiedenis is hij een typische representant van het Amerikaanse cultuurprotestantisme, te vergelijken met het middeleeuwse Europese cultuurkatholicisme. Alleen was bij de laatste alles gericht op de visio Dei, terwijl in het Amerikaanse cultuurprotestantisme een ideale wereld het visioen is. Daarmee komt het dicht bij het liberale Europese cultuurprotestantisme van de negentiende eeuw. Er is een transcendente wereld, maar die dient tot het vervullen van de aardse mogelijkheden door de geschiedenis of moderner gezegd: via een proces van vrijking dat een open einde heeft.

6. KUITERT

De ontgoddelijking van Jezus is helemaal ten einde gevoerd in de christologie van H.M. Kuitert in zijn boek *Jezus — de nalatenschap van het christendom*.⁴⁶ Kuitert schetst daarin Jezus als mens uit de eerste eeuw. In de eeuwen daarna is hij steeds meer opgehemeld met als afsluiting de formule van Chalcedon waarin Hij een compositie van twee naturen wordt, die niets meer met de man van Nazareth te maken heeft.⁴⁷ Zelf zou Jezus het verschrikkelijk gevonden hebben als men hem als God vereerd had, want Jezus was een Jood.⁴⁸ En Joden kennen slechts de ene God die in de hemel woont. Hij is de verborgene. Jezus was een Jood die de wet hield en naar de tempel ging. Hij was een Jood die geloofde in God. Als wij ons met Jezus verbonden weten, dan moeten wij ons scharen in zijn geloof in God.⁴⁹ Het moet dus niet gaan om het geloof *in* Jezus, maar om het geloof van *Jezus*, dat wij moeten navolgen.⁵⁰ Kuitert wil de nadruk op Jezus in het geloof terugdringen. Het gaat om God zonder welke de mens, die ongeneeslijk

46 Kuitert 1998.

47 Kuitert 1998:203-212.

48 Kuitert 1998:156. 'Het wat (van zijn geloof) paste van A tot Z in het jodendom van zijn dagen.'

49 Kuitert 1998:311.

50 Kuitert 1998:149-154.

religieus is,⁵¹ niet kan en het geloof van Jezus is een van de zoekontwerpen om de menselijke expressie van die religiositeit vorm te geven.⁵² Maar zelfs dan gaat men al te ver, want men moet niet Jezus als zoekontwerp zien (hooguit als metafoor voor zo'n zoekontwerp⁵³), maar Jezus' eigen zoekontwerp voor zijn eigen godsgeloof proberen na te volgen.⁵⁴ Wie meer wil met Jezus doet God onrecht.

Nu is traditioneel Jezus verbonden met de verzoening. Kuitert erkent dat mensen verzoening nodig hebben en dat we die alleen van God kunnen krijgen. Maar die krijgen we niet omdat Jezus vermoord is aan het kruis, alsof God eerst bloed wilde zien voordat Hij vergeven wil. Dat Jezus stierf voor onze zonden is maar wat wij mensen ervan gemaakt hebben. *Wij* geloven dat deze verschrikkelijke daad heilzaam is. En God is zo goed dat geloof te aanvaarden. Maar we moeten wel weten dat het slechts een spel is. Het is de manier waarop wij verzoening spelen, die God wil aanvaarden als goede uitbeelding van zijn vergevende goedheid.⁵⁵

Uiteindelijk is alles wat wij zeggen over God spel. Het is niet zo dat Jezus God openbaart. De weg van Jezus als Jood is slechts een ontwerp wat ons aangereikt wordt. Zo zou je over God kunnen denken. Net als ons denken over de verzoening verbonden is met het ontwerp van de plaatsvervangende kruisdood. Misschien is het ontwerp van verzoening en het ontwerp van Jezus uiteindelijk toch niet houdbaar en moeten we wat anders.⁵⁶ Misschien hebben de Hindoe's meer gelijk met hun godsontwer-

51 Kuitert 2000:86-88. Eerder (Kuitert 1977:74-85) beschreef hij deze menselijke religiositeit gematigder als 'een antropologisch vloertje'.

52 Kuitert 2000:228-231.

53 Kuitert 1998:230-231;316.

54 Kuitert 1998:154.

55 Kuitert 1998:168-186. Kuitert is steeds radicaler geworden. In Kuitert 1992:142-157 gebruikt hij nog begrippen als 'metafoor' en 'symbool' voor het kruis in de klassieke verzoeningstheologie en hecht hij ook meer aan de gedachte van de verzoening die zijn diepgang vindt in de overgave van Christus. Ook in Kuitert 2000:235 wil hij niet van het begrip verzoening af, maar dan is het om niet in de moraal te vervallen; er moet iets overblijven van vrije genade in het geloof. Maar het gaat hier niet om verzoening in relationele zin. Want juist in Kuitert 2000:61-71 heeft hij de idee van een persoonlijke God laten vallen. Het gaat dus louter om onze menselijke existentie-ervaring: we kunnen niet alleen bij moraal leven.

56 Bij Kuitert is alles steeds weer herroepbaar en kan het ook anders geformuleerd worden. Dat geldt ook weer voor de gedachte dat de verzoening kan worden

pen. Want over God kunnen we niets met zekerheid zeggen. Al ons spreken over boven komt van beneden, ook de zin dat het over boven gaat. We hebben niets anders dan onze eigen zoekontwerpen als expressie van onze eigen onuitroeibare religiositeit.⁵⁷

Kuitert breekt radicaal met de klassieke christologie. Hij doet dat op een manier waaruit nauwelijks respect blijkt voor wat mensen in hun zoeken naar woorden voor hun omgang met God hebben gevonden. Maar hij spreekt wel velen in Nederland aan omdat de idee van een gewone Joodse mens zo aantrekkelijk is en zoveel eenvoudiger dan de kerkelijke dogmata. Vergeten wordt daarbij dat zelfs dat beeld van een Joodse man onkritisch wordt gebruikt. Want er waren veel soorten Jodendom in die tijd. Wat was daarin nu Jezus' positie? Volgens Kuitert was het bijzondere van Hem dat Hij stelde dat de God van Israël ook openstond voor mensen uit de heidenen.⁵⁸ Maar was dat zo nieuw? En als het nieuw was, was Jezus dan nog een gewone Jood — of toch een uitzonderlijke Jood? En als we zijn geloof navolgen, moeten we dan net als de Joden in die tijd kwasten aan onze kleren gaan dragen en gebedsriemen — en ons laten besnijden? Ik begrijp het verzet van Kuitert tegen een verstard kerkelijk dogma. Maar moeten we dan niet eerst respectvol luisteren naar wat dat dogma werkelijk voor ons mensen — en voor onze redding - betekent, voordat we een onkritisch voorgestelde Joodse man als geloofsidool gaan schetsen?

7. PANNENBERG

Van Pannenberg kan men in veel dingen het tegengestelde als van Kuitert zeggen. Met grote zorgvuldigheid argumenteert hij en nauwgezet heeft hij zelf de kerkvaders bestudeerd. Ook theologisch staat hij aan de andere kant. Men kan hem scharen onder de theologen die veeleer de betekenis van de godheid van Christus zoals Barth en Brunner die schetsten, verder hebben ontwikkeld.

opgevat als ritueel spel. Ook dat is slechts een voorstel (Kuitert 2000:234). Het enige wat zeker is, is dat de mens ongeneeslijk religieus is.

57 Het thema dat geloofstradities zoekontwerpen zijn om over God te spreken vormt een rode draad in het denken van Kuitert. Deze these is uitvoerig uiteengezet in Kuitert 1977:115-159. Zie voorts Kuitert 1992:30-32; 1994: 153-162; 2000:144-146.

58 Kuitert 1998:161-162.

Pannenberg stemt volledig in met het vroegkerkelijke dogma dat Jezus God en mens is. Hij sluit zich daarbij met name aan bij de apologeten en hun nawerking in de vroege kerk. Het is helemaal niet onredelijk om te geloven in de incarnatie. Uiteindelijk is het christologische dogma zelfs de hoogste redelijkheid. Om dat aan te tonen maakt Pannenberg gebruik van de filosofische denkpatronen van Hegel.⁵⁹ Het absolute Zijn vindt zijn verwerkelijkheid in de historische verschijningen. In de gang van de dialectiek van de geschiedenis komt het goddelijke tot zijn volle zelfexpressie.⁶⁰ De definitieve vervulling daarvan kan uiteraard pas aan het einde van de geschiedenis plaatsvinden.⁶¹ Daarom neemt de eschatologie bij Pannenberg een centrale plaats in zijn theologie in. Dit einde is werkelijk einde van de geschiedenis en draagt daarom een apocalyptisch karakter. Zonder apocalyptiek als laatste oordeel over de geschiedenis kan men Pannenberg niet verstaan.

We hoeven ons oordeel echter niet werkelijk op te schorten, want in de geschiedenis van Jezus vindt een concentratie van de wereldgeschiedenis plaats en zijn opwekking in de dood is een prolepse van het eschaton als het laatste oordeel.⁶² Daarin kunnen we al zien hoe het zal aflopen met de wereld: als een oordeel van die God die Jezus uit de dood heeft opgewekt.

Kenmerkend voor Pannenberg is nu dat hij dat volgens algemeen menselijk inzicht wil bewijzen. De verkondiging van Christus is niet arbitrair, maar de hoogste redelijkheid. Daarom moeten we ook met het algemeen inzichtelijke beginnen en niet met een poneren van Gods openbaring. Dat die openbaring inderdaad openbaring van God is, moet uit de voor ieder toegankelijke ervaring van de geschiedenis bewezen worden.⁶³ In concreto betekent dat dus uit de geschiedenis van Jezus als aardse geschiedenis. De openbaring vindt plaats in 'der menschlichen, geschöpflichen Wirklichkeit'.⁶⁴

Van Jezus kunnen we in elk geval zeggen dat Hij mens onder de mensen was. Hij was net als alle anderen. Toch was Hij uniek. Dat unieke moet niet *aangenomen* worden vanwege de incarnatie van een preëxistente Zoon

59 Men ziet zijn congenialiteit met Hegel markant in het door hem geschreven lemma 'Person' in *RGG*³.

60 Deze gedachte doortrekt het hele oeuvre van Pannenberg, maar wordt specifiek uit gelegd in een artikel 'Der Gott der Geschichte' (Pannenberg 1980:112-128).

61 Zie o.a. Pannenberg 1975:71-91.

62 O.a. Pannenberg 1972a:52-55, 105, 332.

63 Pannenberg 1975:71-91.

64 Pannenberg 1991:315.

van God, maar kan worden *aangetoond*⁶⁵ en bestaat daarin dat Hij zonder zonde was. Dat is niet een apriori gegeven vanwege zijn goddelijke geboorte, maar realiseert zich in de geschiedenis van zijn leven. Pannenberg hecht dus sterk aan de hele geschiedenis van Jezus. Daarin vindt de incarnatie plaats. Want daarin zien we de waarachtige bestemming van het mens-zijn en de bedoeling van Gods wil met mensen.⁶⁶ Daarin zien we dus ook de wil van God naar ons en de openbaring van God. Zo leren we in het leven van Jezus God kennen. Hier zien we de Zoon van God: het beeld van de Vader.⁶⁷ Dat Jezus inderdaad aan het waarachtige mens-zijn beantwoordt, bestaat daaruit dat Hij geheel op God gericht is en geheel gehoorzaam is⁶⁸ en zo de eenheid met de scheppende, goddelijke Logos leeft en daardoor zondeloos is.⁶⁹ Nu kan men als christen belijden dat zo'n leven pas echt leven is. Maar volgens Pannenberg is dat niet zomaar een belijdenis, het is iets wat logischerwijs met het mens-zijn gegeven is. Een mens die niet leeft met God, is een incompleet mens is.⁷⁰

Hier stoten we op een kenmerkende wijze van redeneren van Pannenberg die zijn oeuvre voor mij erg ontoegankelijk maakt. Hij wil met algemene inzichten bewijzen dat Christus Gods presentie in ons midden is. Maar vervolgens heeft hij daarvoor de premisse nodig dat echt menszijn alleen bestaat in de relatie met God. Die premisse behoort echter al tot zijn geloofsgoed en is alleen daarin geldig. Het is elke keer net alsof het denkprogramma overschakelt op een ander systeem. Dat gebeurt ook met de titel Zoon van God. Vanuit een redenering dat Jezus als de trouwe mens de Zoon van God is, wordt zonder dat dat wordt aangetoond overgegaan op het goddelijke zoonschap.⁷¹ Pannenberg zelf antwoordt daarop dat men immers de concrete geschiedenis niet meer lezen kan zonder daarin rekening te houden met de verschijning van Jezus. Hij heeft immers geleefd.⁷² Maar op die manier wordt de hermeneutische cirkel wel erg nauw en vallen praepositie en conclusie eigenlijk samen.

Nu zal Pannenberg zeggen dat dit ook alleen maar bewijsbaar is vanuit het einde. Daar komen de draden van de geschiedenis en derhalve voor

65 'Die Christologie hat zu fragen und zu zeigen, inwiefern diese Geschichte den Glauben an Jesus begründet' (Pannenberg 1991:320).

66 Pannenberg 1991:357.

67 Pannenberg 1991:358-362.

68 Pannenberg 1972a:347; 1975:64-65.

69 Pannenberg 1991:333-346.

70 Pannenberg 1991:330.

71 Vgl. Berkhof 1973b:6.

72 Pannenberg 1991:328-329.

iemand die zijn logica aan de geschiedenis ontleent, ook de logische draden bij elkaar. Pas aan het eind van het vertoog kan men zeggen: 'Quod erat demonstrandum.' Dat einde is dus het definitieve oordeel dat over Jezus geveld kan worden, dat wil zeggen de evaluatie van zijn leven. Die evaluatie vindt plaats in de opstanding.⁷³ Nu kan men zeggen dat dat over de grenzen van ons aardse bestaan heen is, zodat we er niets over kunnen zeggen. Maar dat wordt nu juist door Pannenberg krachtig bestreden.⁷⁴ Het einde van de geschiedenis hoort bij de geschiedenis en het einde van Jezus' geschiedenis als prolepse van het eschaton dus ook. De opstanding moet dus een plaats krijgen in de kennis van de historie en leent zich dus ook voor historisch onderzoek.

Pannenberg is ervan overtuigd dat men de opstanding van Jezus bewijzen kan. Dat betekent dan dat daarmee zijn voorgaande leven bevestigd werd. Hij was inderdaad de mens die beantwoordde aan het waarachtige menszijn. Want tegen dit leven werd 'Ja' gezegd. Daarmee openbaarde zijn levensgeschiedenis, gehoorzaam tot op het kruis, dus ook Gods bedoeling en was deze openbaring van Gods wil. Bovendien bevestigde zijn verrijzenis uit de dood dat de claims van Jezus dat Hij het waarachtige leven had en de overgave aan Israëls God het ware leven is, juist waren. Zo wordt ook het bewijs geleverd van de godheid van de God van Israël.⁷⁵

Met het bewijs van de opstanding staat of valt dus het geloof. Dit geloof staat niet tegenover weten, maar berust op weten. Het is te bewijzen, is gegrond in redelijk historisch onderzoek van de opstandingsverhalen. 'Die vernünftige, vorurteilslose Erwägung des Geschehenen muss der Erweis der Gottheit des Gottes Israels darin erkennen.'⁷⁶ Wie daar niet aan wil, heeft een vooroordeel dat opstanding niet mogelijk is, of dat God niet bestaat of kan ingrijpen. Wie redeneert volgens dat vooroordeel zal nooit tot de juiste conclusies komen. Oordelen kun je alleen vormen op grond van alle gegevens die je hebt en op grond van de teksten van het Nieuwe Testament moet je redelijkerwijs tot de conclusie komen dat Jezus is opgestaan en dus redelijkerwijs tot de conclusie dat Hij gelijk had en zijn God de ware God is.

Dan kunnen we dus terugblikkend ook zeggen dat Hij altijd de Zoon van God moet zijn geweest, gedurende heel zijn aardse leven.⁷⁷ Want anders was Hij niet gevindiceerd. Maar Hij moet dat dan ook al van eeuwig-

73 Pannenberg 1972a:62-64, 347-351; 1972b:104-105.

74 Zie vooral Pannenberg 1991:325.

75 Zie vooral Pannenberg 1975:92-102.

76 Zie vooral Pannenberg 1975:71-91, met name p. 85.

77 Pannenberg 1972b:68-85, met name 84.

heid zijn. Dit bestaan kan alleen maar van God komen. Want alleen God kan de waarachtige zijn. De laatste, alles omvattende waarheid van het leven komt niet van een mens, maar van God.⁷⁸ Zo is Jezus logischerwijze vanuit de opstanding ook de preëxistente Zoon van God, die expressie is van het goddelijke wezen.⁷⁹

Pannenberg brengt zijn vertoog met grote eruditie. Hij heeft een enorme kennis van de dogmengeschiedenis en de filosofie. Hij weet dat op allerlei manieren in te brengen. Op elke bladzijde merk je: 'Hier is een groot geleerde aan het woord.' Die grootheid blijkt ook daaruit dat hij zich niet zomaar gewonnen geeft aan wat 'men' denkt. Moderne mensen kunnen wel vinden dat je niet in opstanding kunt geloven, of dat je vanuit algemene menselijke oordelen niets over God kunt zeggen. Maar waarop berust die mening eigenlijk? Zijn het maar niet toevallige historische vooroordelen die maar moeten blijken wat ze uiteindelijk waard zijn? Het grootste deel van de cultuurgeschiedenis van het Westen, tot in de achttiende eeuw en voor velen tot op heden en de hele cultuurgeschiedenis van het Oosten en het Zuiden, deelt deze mening al niet. Moderne vooroordelen zijn maar marginaal op het geheel van de geschiedenis. Maar dat is uiteindelijk niet doorslaggevend. Uiteindelijk beslist het einde. En dat einde zien we in elk geval in een Persoon wiens leven bevestigd is en is verzezen uit de dood. Vanuit de opstanding van Christus kunnen we heel de moderniteit met haar antimetafysica afschrijven als een ongegronde mening, waarvan het tegendeel al bewezen was voordat ze ontstond.

Pannenberg's theologie heeft een sterk uitdagend karakter, vooral omdat deze sterk historisch onderbouwd wordt. Toch overtuigt het niet. Naar mijn oordeel komt dat niet alleen omdat Pannenberg steeds van denksysteem verwisselt, maar ook omdat hij aan de rede het laatste woord geeft. Deze rede heeft bij hem het karakter van de redelijke analyse en samenhang van de geschiedenis. En daarin is hij helemaal kind van de redelijke Verlichting van de negentiende eeuw. Dat beslissingen voor mensen in niet redelijke sferen vallen, lijkt hem vreemd. En dat de geschiedenis niet redelijk is en de voortgang van de tijd niet dat soort logische samenhang vertoont als hij veronderstelt, is hem ook vreemd. Dat de Schrift, zoals de Reformatie zegt, *autopistos* is, zichzelf geloofwaardig maakt, negeert hij. Daarmee mist hij precies de kern van hoe in concreto geloven ontstaat: via innerlijk overtuigd worden en niet via harde bewijzen.

78 Pannenberg 1972a:64.

79 Pannenberg 1972a:150-158, 346-347.

8. MOLTSMANN

Bij Pannenberg ligt het volle accent op de opstanding van Jezus. Zijn theologie is dan ook sterk bevestigend, mede door haar aansluiting bij de filosofie. Via de dialectiek van de geschiedenis zal uiteindelijk Gods Godheid blijken in de verrijzenis der doden. Daardoor speelt het kruis van Christus een ondergeschikte rol. Het is er wel maar het wordt 'aafgehoben' in de verrijzenis.

In de christologie van Moltmann geldt precies het omgekeerde. Moltmann spreekt over Jezus als de gekruisigde God.⁸⁰ En dat is letterlijk bedoeld. Aan het kruis kennen we God. Want God is een gebeuren, het gebeuren van Golgotha.⁸¹ Stopt Barth de neerdaling van God eigenlijk al bij de incarnatie, Moltmann trekt die ten volle door tot op het kruis en gebruikt daarvoor graag kenotische gedachten uit de Lutherse theologie. In zijn ontleding tot op het kruis, dat niets anders is dan de galg van de veroordeelde, vinden we God.⁸²

Deze Jezus is opgestaan. Dat betekent niet het bewijs van de Godheid van God en een prolepse van het eschaton. Het gaat Moltmann niet om grootse alomvattende godsdienstfilosofische ontwerpen, maar om een concrete presentie van de Gekruisigde in de wereld. Als de Gekruisigde door God is gevindiceerd, dan geeft dat hoop aan alle gekruisigden van deze wereld.⁸³ Moltmann vestigde zijn naam door zijn boek *Theologie der Hoffnung*.⁸⁴ Daarin wordt alle nadruk gelegd op de opstanding. Maar het moet

80 Moltmann geeft deze identificatie zelfs als titel aan zijn eerste christologische monografie (Moltmann 1972).

81 Moltmann 1972:233-234.

82 Moltmann 1972:7-11.

83 Moltmann 1972:259-267.

84 Moltmann 1964. Men moet de werken van Moltmann niet geïsoleerd lezen. Het ene werk versterkt het andere en legt dat uit. Wel is er duidelijk een ontwikkeling bij Moltmann, waarin hij in een steeds veranderende historische context laat zien hoe het bevrijdende woord voor de bedreigden en kanslozen op dat moment gestalte krijgt. Tijdens de periode van optimisme en vooruitgang van de jaren zestig van de twintigste eeuw was het thema van de hoop die juist voor de hopelozen geldt, de kern van zijn theologie. Bij het bewustworden van de wereldwijde mechanismen van onderdrukking legde hij alle nadruk op het kruis (Moltmann 1972); in de conflicten van de nadagen van de Koude Oorlog ging het om de eenheid in wederkerigheid waarvan de Triniteit de grondvorm is en waarin de ware vrijheid gelegen is (Moltmann 1980); in de

duidelijk zijn dat dat de opstanding van de Gekruisigde is.⁸⁵ Daarom is het niet een hoop voor hen die al stevig overeind staan. Het is hoop voor hen die in hun lijdende bestaan de Gekruisigde ontmoeten.⁸⁶ Daarom is het verhaal van de Gekruisigde uiterst dwars in de wereld, want het zet alles onder kritiek dat grond onder de voeten heeft.⁸⁷ Alle systemen en structuren waarop mensen hun zekerheden bouwen en die mensen tegelijk gevangen houden in hun macht voor mensen die streven naar zelfbehoud, komen onder de kritiek van het kruis. Dat betekent in de eerste plaats verlies: verlies van je systemen van zelfbehoud. Maar door het kruis worden ze ontmaskerd als vicieuze cirkels waarin je gevangen was. In het verlies ontvang je zo de ware vrijheid die je kracht geeft om psychologisch, sociaal, politiek en ecologisch verder te gaan als een vrij en verantwoordelijk mens.⁸⁸ Dat is echter steeds geconcentreerd rond het kruis en krijgt daarom zijn meest karakteristieke trekken in het martelaarschap van hen die zich tegen de systemen van onderdrukking verzetten, zoals in de twintigste eeuw Bonhoeffer of Romero.⁸⁹

Moltmann trekt bepaalde lijnen van de theologie van Brunner verder met diens aandacht voor de zelfontleding van God. Hij trekt ook lijnen van Barth verder, met name uit diens latere gedachtegoed, dat de kerk al weet wat goed is voor de wereld. In naam van de Gekruisigde is er een verbondenheid van alle verachten die hun moed geeft op een betere toekomst.

tijd van de ecologische crisis was de heelheid van de schepping centraal (Moltmann 1985) en in de toenemende individualisering van het einde van de twintigste eeuw voert Moltmann een pleidooi voor een 'ganzheitliche Pneumatologie' (Moltmann 1991). In alle gevallen gaat het erom dat machtigen in het gezicht van de weg van Jezus Christus hun glorie verliezen en de verlorenen in de gemeenschap van het leven door de Geest van de Verrezenen op een nieuwe wijze mogen leven, nu niet meer voor zichzelf, maar voor de heelheid, eenheid en vrijheid van allen.

85 Moltmann 1972: 10. Dit betekent

dass sein Kreuzestod die Bedeutung seiner Auferweckung für uns darstellt, und nicht umgekehrt seine Auferweckung die Bedeutung seines Kreuzes darstellt. ... Nicht seine Auferstehung legt seinen Kreuzestod als 'für uns' geschehen aus, sondern umgekehrt macht sein Kreuzestod 'für uns' seine Auferweckung 'uns voran' relevant (1972:170).

86 Moltmann 1989:181-191.

87 Moltmann 1972:293-301.

88 Moltmann 1972:268-315.

89 Moltmann 1989:223-226.

Daarin is Moltmann verder vooral geïnspireerd door de filosoof Ernst Bloch, voor wie de utopie als trekpunt van menselijk handelen een belangrijk thema was. Moltmann ijkt deze utopie als het koninkrijk van God waarvan politieke, sociale, psychologische en ecologische vrede het kenmerk is.⁹⁰ Deze wordt gevonden in het gebeuren van Golgotha waarin God zich uitlevert en van waaruit de Geest van de liefde als de Geest van de Gekruisigde uitgaat in de wereld, om mensen te doen delen in de overgave en juist daarmee in de vrijheid van het nieuwe leven, hoe gevaarlijk dit leven ook is voor hen (en door hen) die zich verschansen in de zekerheden van hun bestaande ongekruisigde structuren.

De Geest van Christus als de gekruisigde God maakt mensen en gemeenschappen levend tot waarachtige gemeenschap die ons in de vrijheid stelt van de dienst aan elkaar.⁹¹ Zo is Christus in de wereld als messiaanse werkelijkheid. Steeds meer krijgt deze gedachte bij Moltmann kosmologische trekken. In *Der gekreuzigte Gott* (1972) is dat al wel aanwezig, maar overheersen toch relationele en persoonlijke categorieën in het concrete gebeuren op Golgotha. In *Der Weg Jesu Christi* (1989) zijn deze op de achtergrond getreden en is het kruis het centrum van een kosmisch gebeuren, waarin uit de paradox van de dood het waarachtige leven ontstaat. De christologie wordt zo de dieptecategorie van een pneumatologische leer van schepping, geschiedenis en eschatologie, waarin de Geest van het leven ons in het waarachtige communicatieve leven⁹² laat delen. Kenmerkend daarvoor is de uitvoerige aandacht voor de kosmische Christus in het latere werk van Moltmann.⁹³

90 Moltmann 1980:231-239; 1989:286-296.

91 Moltmann 1991:111-135.

92 Men zou verwachten dat Moltmann hierbij aansluiting zou zoeken bij Habermas zoals hij eerder zich liet inspireren door Ernst Bloch. Dat is in elk geval niet expliciet het geval. In Moltmann 1989 wordt Habermas niet eenmaal genoemd. Blijkbaar heeft het meer te maken met een algemene tendens in de cultuur die Moltmann, die uiterst gevoelig is voor culturele veranderingen, heeft opgemerkt en gebruikt voor zijn voortdurend veranderende contextuele theologie. Ook in het verdere oeuvre van Moltmann wordt Habermas nauwelijks genoemd. Veelmeer maakt hij gebruik van Hegel, die veruit de meest geciteerde filosoof is.

93 Zie vooral Moltmann 1989:297-336.

9. SCHOONENBERG

Een van de meest boeiende Rooms-Katholieke theologen uit de twintigste eeuw is Piet Schoonenberg. Hij is eigenlijk net te vroeg geboren (1911), waardoor hij tijdens de veranderingen in de Rooms-Katholieke kerk rond het Tweede Vaticaanse concilie het grootste deel van zijn leven al achter zich had. Bovendien was Schoonenberg een uiterst consciëntieus en voorzichtig mens, die niemand kwetsen wilde. Kenmerkend is dat zijn laatste grote boek⁹⁴ door zijn collega's is uitgegeven, omdat Schoonenberg niet tegen aarzelingen in zijn eigen Jezuïetenorde wilde ingaan.

Schoonenberg legt een sterke nadruk op de relatie van God met de mensen. Zijn inaugurele rede als hoogleraar gaf dat sprekend aan met de titel *Hij is een God van mensen*.⁹⁵ Maar ook zijn vroegere werk toont dit kenmerk. In de jaren vijftig theologiseerde hij nog vanuit de klassieke kaders van de Rooms-Katholieke dogmatiek en probeerde daarin Gods menslievendheid te verwoorden.⁹⁶ Maar na 1960 kon hij dat niet meer.⁹⁷ Een God die in de transcendentie afzonderlijk te beschrijven zou zijn, werd voor hem een onmogelijkheid. Ook de eenheid en eigenheid van de menselijke persoon werd voor hem steeds zwaarwegender. Dat gaf aan zijn christologie een radicale wending. Hij kon niet meer met tweeheidsconcepten zoals de Chalcedonensische tweenaturenleer die oproept, werken en zocht daarom naar een herbronning van het Katholieke geloof in de periode daarvoor. Daarbij zocht hij, in tegenstelling tot veel andere theologen uit de tweede helft van twintigste eeuw, geen aansluiting bij theologen die in hun eigen tijd veroordeeld zijn, zoals Paulus van Samosate of zelfs Arius⁹⁸, maar bewust bij de orthodoxe kerkvaders. Dat deed hij niet alleen omdat hij zeer bewust trouw wilde zijn aan de traditie van de kerk, maar ook omdat hij bij de veroordeelden juist niet die eenheid van God en mens vond, die zijn eigen theologisch denken dreef.

Kern van de christologie van Schoonenberg is dat Jezus de geheel van God vervulde mens is. In Christus spreekt God zich uit.⁹⁹ Daarom kan men

94 Schoonenberg 1991.

95 Schoonenberg 1969.

96 Schoonenberg 1956; 1958.

97 Schoonenberg 1969:6.

98 Zie bijvoorbeeld Berkhof 1985:289, die in deze nieuwe druk van zijn geloofsleer een paragraaf over Arius invoegt vanwege diens congenialiteit met zijn eigen denken.

99 Schoonenberg 1969:83; 1991:49.

Christus ook het Woord van God noemen. Dat betekent dat we over God niets kunnen zeggen buiten Christus om.¹⁰⁰ Wij kennen God slechts in de mens Jezus. In de loop van de tijd komt Schoonenberg al luisterend en zoekend naar de juiste woorden tot een nadere invulling daarvan. Wezenlijk bij dit zoeken is dat Jezus één persoon is, in een volkomen eenheid van God en mens. Daarin is Schoonenberg klassieker dan bijvoorbeeld Berkhof en nadert hij de vroegkerkelijke Alexandrijnse theologie.¹⁰¹ Kernwoord om deze eenheid uit te drukken wordt voor Schoonenberg het begrip 'enhypos-tasie':¹⁰² waarin vindt Christus zijn persoonlijke identiteit (hypostase)?¹⁰³ Volgens de klassieke Alexandrijnse traditie wordt de hypostase van Christus gevonden in zijn godheid. Hij is een eeuwige, preëxistente persoon, die het menselijke bestaan heeft aangenomen. Het menselijke vindt dus zijn persoonsvormende centrum in de goddelijke persoon van Christus. Dit nu wordt door Schoonenberg in de tijd dat hij als hoogleraar begon precies andersom benaderd. Schoonenberg spreekt daarom van een omgekeerde enhypos-tasie: de godheid van Christus rust in zijn menselijke persoon.¹⁰⁴ Gods persoonlijke aanwezigheid kennen wij slechts in de mens Jezus van Nazareth. Schoonenberg worstelt met de vraag of we kunnen spreken van een persoonlijke preëxistentie. Na aanvankelijke aarzeling¹⁰⁵ stelt hij daarna dat deze uitgesloten is.¹⁰⁶ Het persoon zijn van het Woord is slechts te denken in de menselijke hypostase. Vervolgens¹⁰⁷ zegt hij wat voorzichtiger dat er over deze preëxistentie niets te zeggen valt. Dat lijkt een stap terug, maar betekent alleen een verder terugdringen van ontologisch spreken over de transcendentie. We weten daar niets van. We kennen slechts Jezus die God openbaart. Daar krijgt Gods Woord als levend spreken gestalte.

100 Schoonenberg 1969:83.

101 Schoonenberg spreekt dan ook zijn waardering uit voor de nadruk op de eenheid van Christus in de Alexandrijnse theologie (Schoonenberg 1969: 67). De titel van een van zijn artikelen, 'Christus zonder tweehed' (Schoonenberg 1966), roep het hoofdwerk van Cyrillus van Alexandrië, *Dat Christus één is*, in gedachten.

102 Michiels & Mertens 1991:9-10.

103 Zie over dit thema Van de Beek 1981.

104 Schoonenberg 1969:83-86.

105 Schoonenberg 1964:180; 1966:290.

106 Schoonenberg 1966:291.

107 Schoonenberg 1969:79-86.

In zijn rijpe boek *De Geest, het Woord en de Zoon*¹⁰⁸ heeft hij de gedachte over het persoon zijn van Gods aanwezigheid nog verder uitgewerkt. Dan spreekt hij over een wederzijdse enhypostasie: van het Woord in de mens en van de mens in het Woord.¹⁰⁹ Ze zijn nooit van elkaar los te denken. Beiden krijgen persoonlijke gestalte in de ene persoon van Christus. Pas dan krijgt de Zoon van God persoonlijke gestalte. Want de Zoon van God is in de Schrift nooit een transcendent wezen, maar een aardse figuur.¹¹⁰ Dit zoon-schap van Jezus is niet een statisch gegeven aan het begin van zijn bestaan, maar is de werkelijkheid van zijn hele geschiedenis.¹¹¹ Net als Pannenberg ziet Schoonenberg de totaliteit van Jezus leven als de weg waarop God zich in het waarachtige zoon-schap manifesteert. Daarom geeft Schoonenberg er in toenemende mate de voorkeur aan om over de incarnatie te spreken als incarnatie van de Geest. Daarmee bedoelt hij niet alleen dat de Geest in het komen van Christus betrokken is, maar dat we heel zijn leven en zijn persoonlijke identiteit zien in het perspectief van de Geest. 'Geest-christologie verklaart die identiteit geheel vanuit de Geest.'¹¹² We moeten dit zien als de hypostasering van de Geest van God. Daarbij maakt Schoonenberg gebruik van vroegkerkelijke auteurs zoals de *Pastor van Hermas*, die ook over Christus als de incarnatie van de Geest spreken.¹¹³ Christus is als mens de persoon geworden Geest van God die in de wereld werkt en die na zijn dood gestalte krijgt in de kerk, die daarmee Christus praesens is en plek waar de Geest gestalte krijgt. Dat moet evenwel steeds weer blijken uit haar binding aan de menselijke gestalte van Gods openbaring in Christus in wie blijkt dat God een God van mensen is. Zo sluiten Geestchristologie en Logoschristologie elkaar niet uit, maar geven zij facetten van het ene gebeuren van Gods presentie in de wereld aan, waarbij het Woord meer het statische en de Geest het dynamische aangeeft.¹¹⁴ Men kan ook zeggen dat de Logos-christologie meer het neerdalen van God aangeeft en 'terwijl in de Geest-christologie Jezus (meer) Zoon Gods wordt en zo tot een grotere vereniging met God, tot een zich voller uitwerkend zoon-schap, opklimt.'¹¹⁵

108 Schoonenberg 1991.

109 Schoonenberg 1991:136; 166.

110 Schoonenberg 1991:63.

111 Schoonenberg 1991:94-99; 175.

112 Schoonenberg 1991:27. Een overzicht en een beoordeling van de Geestchristologie bij Schoonenberg en anderen geeft Van de Kamp 1985.

113 Schoonenberg 1991:72. Zie ook Van de Kamp 1985: 38-61.

114 Schoonenberg 1991:42, 47.

115 Schoonenberg 1991:53. Schoonenberg spreekt ook van 'afdalen' resp. 'opstijgen' (87).

Daarin is Christus expressie van God die de Levende is.¹¹⁶ Dat is hij al voor de incarnatie, maar dat betekent niet dat we een eeuwige Triniteit moeten voorstellen met persoonlijke hypostasen van het Woord en de Geest. Het gaat om aspecten van God, 'scheppende, herscheppende, herstellende en levengevende machten in Gods wezen, vormen van zijn creatieve werking en tegenwoordigheid',¹¹⁷ die eerst persoonlijke gestalte krijgen in de menselijke geschiedenis van Jezus.¹¹⁸ Zo is Jezus expressie van Gods bestaan als de levende en van het menselijke bestaan als bestaan dat zijn leven heeft in de gemeenschap met God. Schoonenberg is van mening dat de grens tussen God en mens slechts de grens is van onze immanentie, maar geen grens van God naar ons toe. Dat is ontologisch bedoeld en niet op de wijze van Gods inwoning. Daarom is het Christusgebeuren voor Schoonenberg uiteindelijk ook de vervulling van de schepping. Er is niet een nieuwe inzet, maar de vervulling van de mens die God schiep met de Geest van God die zo expressie wordt van Gods diepste Woord.¹¹⁹

Enerzijds is Schoonenberg klassieker dan Berkhof in zijn nadruk op de eenheid van de persoon van Christus. Als men zijn Rooms-Katholieke context in aanmerking neemt geldt dat ook voor de eenheid van schepping en de van de Geest vervulde Christus. De wereld is op Christus aangelegd en de genade is de voltooiing van de natuur. Aan de andere kant vertegenwoordigt Schoonenberg een type theologie dat uiterst modern is, door zijn negatie van transcendentie en preëxistentie. Schoonenberg brengt dat in in een klassiek theologisch vertoog met trekken van een negatieve theologie. Maar als datzelfde gedachtegoed: opschorting van ons spreken over het wezen van de transcendente God, genade als voltooiing van de natuur, Jezus als de van de Geest vervulde voltooide mensheid, God die slechts hypostase wordt in het menselijke bestaan, wordt overgenomen in een liberaal protestantse context krijgt het een heel andere toon.

We doen echter Schoonenberg geen recht als we hem uit zijn Rooms-Katholieke context halen. Dat blijkt eens te meer in zijn uiteenzettingen over de Triniteitsleer. Daar zoekt hij juist naar een verstaan van de diepste wortels daarvan in de vroegste periode van de kerk tot op Athanasius, toen een onder vervolgingen lijdende kerk begreep wat het betekende dat God een God van mensen is en juist in die volkomen eenheid van God met het

116 Schoonenberg 1991:102-109.

117 Schoonenberg 1991:163.

118 Schoonenberg 1991:151-165.

119 Schoonenberg 1991:135-136. De Geest-christologie vindt daarom haar vervolg in een Geest-ecclesiologie (41-42).

menselijke bestaan onze redding werd ervaren. Dat kreeg een heel ander gezicht toen de kerk meerderheidskerk werd en de Cappadocische theologen een theologie ontwierpen die daarbij paste.¹²⁰ Krachtiger dan bij Schoonenberg heb ik die overgang van Athanasius naar de Cappadociers nooit gethematiseerd gezien. En ik ben ervan overtuigd dat hij gelijk heeft.¹²¹ Het is inderdaad een wereld van verschil of je Athanasius leest of de theologen van het eind van de vierde eeuw. Het is jammer dat Schoonenberg dat pas tegen het eind van zijn leven ontdekt heeft en niet meer heeft kunnen uitwerken.

10. VAN DE BEEK

Vrijwel gelijktijdig met het boek van Kuitert over Jezus verscheen mijn boek *Jezus Kurios*.¹²² Het was er ongeveer de absolute tegenpool van. Ik sluit nauw aan bij de vroege kerk en dan met name bij de kerkvaders Irenaeus en Athanasius. Het is de theologie van het concilie van Nicea, dat Jezus God uit God, Licht uit Licht is en om ons mensen en onze redding een mens geworden is. Het gaat er net als bij Brunner om, dat God werkelijk in ons menselijke bestaan gekomen is. Maar meer dan Brunner leg ik er met de kerkvaders de nadruk op dat het gaat om de paradox van de hoge, almachtige God die zich laat vernederen tot in het allerlaagste van het menszijn. Daarom zie ik af van het ook door Moltmann gebruikte kenotische begrip 'zelfontlediging'. Het is inderdaad God uit God die stierf. Daarom leg ik ook de volle nadruk op de diep menselijke trekken uit de weg van Jezus, zoals zijn strijd in Gethsemane. God is helemaal ons bestaan komen delen, en dat is het concrete bestaan van concrete mensen met hun lijden en schuld. God heeft onze dood gedragen, onze zonde en onze vloek. Want Hij is zonde geworden voor ons. Hij is zelfs een vloek geworden voor ons.

Als ik net als Pannenberg aansluiting zoek bij de kerkvaders, dan doe ik dat toch op een geheel andere wijze. Pannenberg zoekt naar hun apologetische trekken, ik zoek juist naar de paradoxaliteit in hun denken. Ik stem in met het verzet van Athanasius (en trouwens ook van de Reformatoren) tegen de filosofie en abstracte concepten. Het gaat alleen om die God die zich in de concrete geschiedenis van Christus geopenbaard heeft. Daarbij gaat het niet om een chiffrage van God als de gans Andere, maar om de concrete mens Jezus aan wie mijn hart zich hecht. Hij is de waarachtige God. Dat is nergens uit af te leiden. God openbaart zichzelf als God door mij in Christus te ontmoeten. Ik herken daarin veel van de theologie van Schoo-

120 Schoonenberg 1991:178.

121 Van de Beek 1998:70-71.

122 Van de Beek 1998.

nenberg, al laat ik net als de kerkvaders wel de wezenstriniteit staan. Juist door het belijden van de wezenstriniteit erkennen we immers dat het Gods wezen is om een God van mensen te zijn, en maar niet een tijdelijke zaak.¹²³

Deze God is de waarachtige en het eeuwige leven. Het is deze God die de wereld schiep. Daarom staat ook de wereld in het teken van het kruis.¹²⁴ De schepping is vol van de glorie van God, maar zij is dat juist in haar gebrokenheid. We ontmoeten God meer in het lijden dan in de vooruitgang. We ontmoeten Hem meer onder de doornen van het wag-'n-beetje-bossie dan in de rozentuin. We ontmoeten Hem zelfs meer in de spijkers van het kruis van de veroordeling dan in de zondeloze naïviteit.

Ik sluit daarin aan bij de anti-marcionitische gedachten van Irenaeus,¹²⁵ die zegt dat we moeten aanvaarden dat deze wereld Gods wereld is, dit concrete bestaan met zijn zonden en pijn en niet een abstracte ideale wereld Gods schepping is. En ook dat deze wereld de wereld is waarin God gekomen is tot het zijne.¹²⁶ Zelfs al neemt het zijne Hem niet aan, het is en blijft het zijne (Jhoh. 1:11). Jezus is niet een ideaal mens geworden, maar een mens die ten ondergaat aan schuld en dood. Deze Jezus is onze God.¹²⁷ We hebben niet een God die schone handen houdt, maar handen heeft die vuil zijn van het vloekhout en besmeurd zijn met het bloed van het oordeel. Het is de God die ons leven draagt. Daarvoor is Hij gekomen, schrijft Athanasius, en niet om de wereld moreel te verbeteren.¹²⁸ Daarin zit naast de afwijzing van de zelfontlediging het centrale verschil met Moltmann: dat Moltmann zich doelen van bevrijding stelt waarin wij in een kritisch proces betrokken zijn, terwijl ik niet denk dat het morgen beter wordt. We zijn met alle mensen die ons voorgingen en die ons zullen volgen (ik hecht erg aan de leer van de erfzonde) mensen van deze aarde die niet perfect is. Maar ik geloof dat God met deze wereld leven wil, sterker: dat Hij haar dra-gen-de grond is, die geen voet aan de grond kreeg op de wereld maar een kruis. Het leven met deze God die met ons wil leven en onze ondergang wil delen, is ons genoeg. Dat is eeuwig leven. Dat is leven in de liefde die nimmer meer vergaat. Want het is de liefde van God. Eeuwig leven is niet iets van een toestand waar God ook nog is, maar eeuwig leven is dat ik met Christus ben, die zich aan mij heeft gehecht met de spijkers van het kruis.¹²⁹

123 Van de Beek 1998:34-39.

124 Van de Beek 1996:155-184.

125 Zie vooral Irenaeus, *Adversus Haereses* IV, 38 - V, 3.

126 Zie ook Van de Beek 1997.

127 Van de Beek 1998:29.

128 Athanasius, *Contra Arianos* III, 31.

129 Van de Beek 1996:232.

In de huidige christologische discussie in Nederland worden Kuitert en ik voortdurend tegenover elkaar geplaatst. De kritiek die ik veel krijg is, dat ik te pessimistisch over de wereld zou zijn en niet geloof in vooruitgang. Zwaarder is de kritiek, dat God zozeer in het kwaad getrokken wordt, dat Hij auteur van de zonde wordt. Dat kan men alleen maar zeggen als men denkt in verkaveling van verantwoordelijkheden en in oorzaken en gevolgen. Maar dan stem ik in met Brunner dat waarheid plaats vindt in de ontmoeting. En in een werkelijke ontmoeting als ontmoeting van de verzoening, spreekt men niet meer over wie voor welk deel verantwoordelijk was.¹³⁰ Dan neem je beide totale verantwoordelijkheid voor alles. Dan ben je werkelijk een met de ander. Om met Luther te spreken: Jezus is niet mijn zwager of mijn broeder, maar Hij is mijzelf geworden.¹³¹

BIBLIOGRAFIE

ADRIAANSE H J

1974. *Zu den Sachen selbst: Versuch einer Konfrontation der Theologie Karl Barths mit der phänomenologischen Philosophie Edmund Husserls*. 's-Gravenhage: Mouton.

BARTH K

1927. *Die Lehre vom Wort Gottes: Prolegomena zur christlichen Dogmatik: Die christliche Dogmatik im Entwurf 1*. München; Kaiser.

1931. *Fides quaerens intellectum: Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*. Zolikon-Zürich: Evangelischer Verlag.

1932-1970. *Die Kirchliche Dogmatik*. Zürich: Theologischer Verlag.

1934. *Nein! Eine Antwort an Emil Brunner*. München: Kaiser.

1946. *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (Theologische Studien 20). Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag.

1970. *Die Kirchliche Dogmatik: Register*. Zürich: Theologischer Verlag.

BERKHOF H

1965. *De leer van de Heilige Geest*, 2e druk. Nijkerk: Callenbach.

1973a. *Christelijk geloof: een inleiding tot de geloofsleer* Nijkerk: Callenbach.

1973b. Hedendaagse vragen in de christologie. *Rondom het Woord* 15 (4):1-17.

1985. *Christelijk geloof: een inleiding tot de geloofsleer*, 5e druk. Nijkerk: Callenbach.

130 Van de Beek 2000:102-121.

131 Luther, *Preek op Eerste Kerstdagmorgen* 1529, WA 29, 643f; zie hierover uitvoeriger Van de Beek 1998:45.

1988. *Theologie des Heiligen Geistes*, 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

BOTMAN R

1984. *Jesus, nog God, nog mens. 'n Kritiese evaluering van die evolusionere verbondsmatige Christologie van H. Berkhof*. Ongepubliceerde M.Th.-thesis, Universiteit van Wes-Kaap.

BRUNNER E

1932. Die Frage nach dem "Anknüpfungspunkt" als Problem der Theologie. *Zwischen der Zeiten* 10:505-532.

1937. *Der Mittler: zur Besinnung über den Christusglauben*, 2. Aufl. Tübingen: Mohr.

1946. *Die christliche Lehre von Gott: Dogmatik I*. Zürich: Zwingli-Verlag.

1950. *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung: Dogmatik II*. Zürich: Zwingli-Verlag.

COBB J B

1966. *A Christian Natural Theology based on the thought of Alfred North Whitehead*. Philadelphia: Westminster Press.

COBB J B & GRIFFIN D R

1977. *Process Theology: an introductory exposition*. Philadelphia: Westminster Press.

HABERMAS J

1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a.d. Main: Suhrkamp.

HEPPE H

1861 (1958). *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*. (Hrsg. E. Bizer.) Neukirchen Moers: Neukirchener Verlag.

KUITERT H M

1977. *Wat beet geloven? Structuur en herkomst van de christelijke geloofsuitspraken*. Baarn: Ten Have.

1992. *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof: een herziening*. Baarn: Ten Have.

1994. *Zeker weten: voor wie geen grond meer onder de voeten voelt*. Baarn: Ten Have.

1998. *Jezus: nalatenschap van het christendom: schets voor een christologie*. Baarn: Ten Have.

2000. *Over religie: aan de liefhebbers onder haar beoefenaars*. Baarn: Ten Have.

MICHIELS R & H-E MERTENS

1991. Ten geleide. In Schoonenberg 1991:9-11.

MOLTMANN, J

1964. *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. München: Kaiser.

1972. *Der Gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. München: Kaiser.

1980. *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*. München: Kaiser.
 1985. *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre*. München: Kaiser.
 1989. *Der Weg Jesu Christi: Christologie in messianischen Dimensionen*. München: Kaiser.
 1991. *Der Geist des Lebens: eine ganzheitliche Pneumatologie*. München: Kaiser.
 1995. *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*. Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlaghaus.

PANNENBERG W

- 1972a. *Grundzüge der Christologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus/Gerd Mohn.
 1972b. *Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet von der Fragen der Gegenwart*. Hamburg: Siebenstern.
 1975. *Glaube und Wirklichkeit: Kleine Beiträge zum christlichen Denken*. München: Kaiser.
 1980. *Grundfragen systematischer Theologie: Gesammelte Aufsätze 2*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
 1991. *Systematische Theologie 2*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

SCHOONENBERG P

1956. *Het geloof van ons doopsel 2: Jezus, de Christus, de Zoon Gods*. 's-Hertogenbosch: Malmberg.
 1958. *Het geloof van ons doopsel 3: De mensgeworden Zoon van God*. 's-Hertogenbosch: Malmberg.
 1964. Over de Godmens. *Bijdragen* 25:166-187.
 1966. Christus zonder tweeheid. *Tijdschrift voor theologie* 6:289-306.
 1969. *Hij is een God van mensen: Twee theologische studies*. 's-Hertogenbosch: Malmberg.
 1991. *De Geest, het Woord en de Zoon: Theologische overdenkingen over Geest-christologie, Logos-christologie en drieënhedenleer*. Kampen: Altiora, Averbode/Kok.

THOMPSON W M

1985. *The Jesus debate: a survey and synthesis*. New York: Paulist Press.

VAN DE BEEK A

1981. *De menselijke persoon van Christus: Een onderzoek aangaande de gedachte van de anhypostasie van de menselijke natuur van Christus*. Nijkerk: Callenbach.
 1996. *Schepping: de wereld als voorspel voor de eeuwigheid*. Baarn: Callenbach.
 1997. God schiep geen God. *Kerk en Theologie* 48:204-214.
 1998a. *Jezus Kurios: de Christologie als hart van de theologie*. Kampen: Kok.
 1998b. Being convinced: on the foundations of the Christian canon. In A. van der Kooij & K. van der Toorn, *Canonization & Decanonization*. Leiden-Boston-Köln: Brill.
 2000. *Gespannen liefde: de relatie van God en mens*. Kampen: Kok.

VAN DER KAMP G C

1983. *Pneuma-Christologie: een oud antwoord op een actuele vraag?* Amsterdam: Rodopi.

VAN HOOFF P

1974. *Intermezzo: Continuïteit en diskontinuuïteit in de theologie van A.A. van Ruler: Eschatologie en cultuur.* Amsterdam: Ton Bolland.

VAN RULER A A

1947. *De vervulling der wet: Een dogmatische studie over de verhouding van openbaring en existentie.* Nijkerk: Callenbach.

1969. De verhouding van het kosmologische en het eschatologische element in de christologie. *Theologisch werk* 1: 156-174.

1971. Ultra-gereformeerd en vrijzinnig. *Theologisch Werk* 3:98-163.

1973. Hoofdpijnen van een pneumatologie. *Theologisch Werk* 6:9-40.

VELEMA W H

1962. *Denken vanuit het einde: confrontatie met Van Ruler.* Kampen: Kok.

Keywords

Systematic Theology

Christology

History: Twentieth Century

Trefwoorden

Dogmatiek

Christologie

Geschiedenis: Twintigste eeu