

Prof. Dr. Karl Barth: *De apostolische geloofsbelijdenis*

voor Nederland bewerkt en van aantekeningen voorzien door Dr. K.H. Miskotte.¹

Nijkerk: G.F. Callenbach Uitgever 1935.

WOORD VOORAF

Wat hier wordt aangeboden is een vertaling van de zestien voordrachten die prof. dr. Karl Barth uit Bonn te Utrecht gehouden heeft, op uitnodiging van de theologische faculteitsvereniging ter plaatse.²

Omdat de vertaling op sommige punten zeer vrij is, wordt in de titel gesproken van een bewerking.

In deze voordrachten werden de “Hauptprobleme der Dogmatik” behandeld “im Anschluß an das Symbolum Apostolicum”.

Van de in de eerste prospectus aangekondigde ‘Inleiding’ heeft de vertaler ten slotte afgezien. Voor algemene oriëntering aangaande prof. Barths leven en werken, over de invloeden die hij onderging en de werkingen die van hem zijn uitgegaan, alsmede over theologische “*Ansätze*” in het Nederlandse kerkelijke leven van de vorige eeuw die verwant zijn aan of evenwijdig gaan met prof. Barths bedoelingen, kan men het bekende boek van prof. Haitjema³ nog steeds met vrucht gebruiken. Mij zweefde iets anders voor, namelijk te ontwikkelen hoe de invloed van Barth in Nederland dwars door alle richtingen is heengegaan en wat het, menselijkerwijs gesproken, onherroepelijke daarin is. Ik zou dat in deze trant

¹ *Deze digitale uitgave is gemaakt door Willem van der Meiden (in 2025, 90 jaar na de hier weergegeven colleges van Karl Barth in Utrecht). De door Miskotte gemaakte uitvoerige “aantekeningen” werden in de uitgave van 1935 als eindnoten geplaatst, maar zijn in deze uitgave naar voetnoten verhuisd, om de samenhang van aantekening en hoofdtekst helder in beeld te brengen. De vertaalde hoofdtekst en de aanvankelijke ‘aantekeningen’ zijn gemoderniseerd wat betreft spelling, interpunctie, archaïsmen en oude naamvalconstructies. Waar noodzakelijk of behulpzaam geacht zijn nieuwe voetnoten gemaakt en is informatie in voetnoten toegevoegd, steeds weergegeven met een asterisk (*). Af en toe in de hoofdtekst, maar vaker in voetnoten is tekst tussen vierkante haken door de bewerker toegevoegd. Het betreft vaak nauwkeuriger verwijzingen naar beter toegankelijke literatuur. De verwijzingen naar de inventarisnummers van *De bibliotheek van K.H. Miskotte*, Kampen: Kok/Dr. K.H. Miskotte Stichting 1994, zijn in de voetnoten met cijfers in rood tussen vierkante haken [...] weergegeven. M’s vertaling van de hoofdtekst is vergeleken met de Duitse tekst om op saillante vertalingen te kunnen wijzen (zie ook voetnoot 12). Verwijzingen naar ander werk van Barth zijn de eerste keer volledig, de volgende keren verkort weergegeven. Veel dank ben ik verschuldigd aan Rinse Reeling Brouwer, die te midden van drukke werkzaamheden de teksten en de annotatie consciëntieus heeft nagelezen, becommentarieerd, verbeterd en waar nodig aangevuld.

Gebruikte afkortingen: GA = *Karl Barth Gesamtausgabe* (vanaf 1971). NVW = O. Noordmans, *Verzamelde Werken* (vanaf 1978). GVW = J.H. Gunning Jr., *Verzameld Werk* (vanaf 2015). Wildi = Hans Markus Wildi, *Bibliographie Karl Barth* deel I (1984). MVW = K.H. Miskotte, *Verzameld Werk* (vanaf 1982).

² *De zestien lezingen werden gehouden op acht achtereenvolgende vrijdagmiddagen in het Gebouw van Kunsten en Wetenschappen aan de Utrechtse *Mariaplaats*, elke middag twee lezingen, van 8 februari tot en met 29 maart 1935. Zie over de relatie tussen Miskotte en Barth de biografie van Herman de Liagre Böhl, *Miskotte – theoloog in de branding, 1894-1976*. Amsterdam: Prometheus 2016, 107-132. Voor een impressie van Barths reizen naar Utrecht en hoe hij terugkeek op de ontmoetingen daar, zie: Jan Willem Stam, “Ein heilsamer Stoff?” – Karl Barth’s visit to the Netherlands in 1935’. In: *Zeitschrift für Dialektische Theologie*, Heft 81, Jg. 41, nr. 1/2025, themanummer ‘Karl Barth in den Niederlanden’, 9-35.

³ *Th.L. Haitjema, *Karl Barth*. Wageningen: Veenman 1926. [903]

niet kunnen doen zonder ingrijpende polemiek met de vigerende richtingen en met leidende figuren in het theologisch leven te onzent. Prof. Barth meende – mij dunkt, nu achteraf, terecht – dat daarmee de uitgave van deze voordrachten niet mocht worden belast en dat men een dergelijk ondernemen alleen in een apart boek tot onbelemmerde en vormkrachtige uitvoering zou kunnen brengen.

Wij volstaan daarom met enigszins uitvoerig rekenschap te geven aangaande het ontstaan van deze voordrachten en aangaande de gezichtspunten die bij de vertaling en bewerking leidend zijn geweest. De aantekeningen achterin het boek bedoelen enkel op bescheiden voet nadere toelichting te geven.

Wij hopen dat ondanks het tempo waarin gewerkt moest worden (voor de ‘aantekeningen’ waren ternauwernood drie weken beschikbaar) het resultaat niet te zeer zal teleurstellen.

20 april 1935. K.H.M.

REKENSCHAP

Deze vertaling dankt haar aanzijn aan de volgende omstandigheden en overwegingen. Wat de omstandigheden betreft zij het volgende in herinnering gebracht. Een van de twee kerkelijke leerstoelen aan de Utrechtse universiteit was sinds enige tijd vacant. Een drietal werd gevormd om aan de Synode van de Nederlandse Hervormde Kerk te worden voorgelegd. Ongeveer in die dagen kwam het bericht naar hier dat prof. Karl Barth ontzet was uit zijn professoraat aan de hogeschool te Bonn.⁴ Toen is het plan opgekomen om hem een leerstoel aan te bieden, zo mogelijk, juist in Utrecht, om onderwijs te geven in de systematische vakken, die op de vacante stoel gedoceerd behoorden te worden. Er is toen zeer voor deze zaak geijverd, leidende figuren van verschillende richting hebben er zich voor gespannen, een intekening voor geldelijke bijdragen tot ondersteuning van het plan werd geopend. Het resultaat was aanvankelijk verrassend. De synode meende intussen op het plan niet te kunnen ingaan. Bovendien deed het gerucht de ronde dat prof. Barth misschien toch nog bereid gevonden zou worden de eed op de “Führer”, die hij eerst in de voorgescreven vorm geweigerd had, af te leggen. Er zou een misverstand in het spel zijn, leiders van de “Belijdenisbeweging” in Duitsland, onder anderen bisschop Marahrens⁵, oefenden daartoe hun aandrang uit. Prof. Barth zelf bleek trouwens, wat een nieuwe leerstoel betreft, wanneer de mogelijkheid zich voordeed de voorkeur te geven aan een Zwitserse universiteit, omdat hij er hoge prijs op stelde zijn werk voort te zetten in het Duitse taalgebied. Er kwamen nog enige onvoorziene omstandigheden bij – om kort te gaan, van het hele plan is niets gekomen.

Maar – zoals het vaak bij teleurgestelde verwachtingen gaat – men zocht een weg om toch nog iets te verkrijgen van het zo ruim en breed in uitzicht gestelde. Men kwam op de gedachte om – waar intussen de nieuw benoemde hoogleraar dr. Berkelbach van de Sprenkel zijn colleges zeker niet vóór mei zou kunnen beginnen – aan prof. Barth te vragen of hij niet bereid zou zijn in de nog resterende tijd een college in de dogmatiek te geven. De theologische faculteitsvereniging te Utrecht zou de zaak organiseren. Het zou dus allereerst voor de studenten zijn, maar het lag voor de hand om van deze uitzonderlijke gelegenheid ook anderen, met name predikanten, te laten profiteren. Voor prof. Barth een moeilijk geval: acht middagen waren beschikbaar en liefst wilde men de hele dogmatiek in hoofdlijnen. Het gehoor zou uiteraard zeer heterogeen zijn, onder de studenten bijvoorbeeld naast bijna afgestudeerden ook die pas ingeschreven waren, onder de andere deelnemers predikanten van de dorpen rondom Utrecht en van elders, die in het algemeen hun dogmatische kennis wilden verversen of aanvullen, maar ook die reeds meer of min overtuigde aanhangers van de “dialectische theologie” waren en begerig waren naar laatste beslissingen, die althans met heel andere en hogere verwachtingen, met name om wat hun nog niet geheel duidelijk

⁴ *Barth werd op 26 november 1934 geschorst door de rector van de universiteit van Bonn en formeel ontslagen op 20 december 1934. Hij protesteerde en ging in hoger beroep tegen het besluit. Hoewel dat besluit op 14 juni 1935 gewraakt werd, werd Barth op 22 juni 1935 officieel van zijn ambt ontheven. Zie de uitvoerige documentatie in Hans Prolingheuer, *Der Fall Karl Barth: Chronologie einer Vertreibung 1934-1935*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1977.

⁵ *August Marahrens (1875-1950), vanaf 1925 *Landesbischof* van Hannover, laveerde in het Derde Rijk tussen een kritische opstelling tegenover de Deutsche Christen en volmondige steun voor Hitler en de nazi's. Hij weigerde hulp aan vervolgte joden en werd vanwege collaboratie na de oorlog afgezet als bisschop.

was tot klaarheid te zien gebracht, zouden komen. De hele dogmatiek, in acht middagen, voor zo heterogeen gehoor! Hier was goede raad duur. En de insiders begrepen ook wel welk een bezwaarlijk verzoek zij aan prof. Barth hadden gericht.

Ondertussen was de Duitse kerkstrijd opnieuw en veel feller dan tevoren ontbrand. De oppositie tegen het regiem van rijksbisschop Ludwig Müller⁶ hield in grote aanvechting, te midden van goed en kwaad gerucht, stand. Ettelijke predikanten werden afgezet, gearresteerd, gevangen gehouden, ja sommigen naar een concentratiekamp gestuurd. Onder de laatsten waren ook leerlingen en persoonlijke vrienden van prof. Barth. Het schrikkelijke pleit van dwang en vrijheid, de strijd tussen de totaalstaat en de kerk, die omwille van het Evangelie vrij wil zijn op haar eigen terrein, ging hard tegen hard. In dit alles heeft prof. Barth – telkens sterk op de voorgrond, steeds stil op de achtergrond – een werkzaam aandeel als leider van de gereformeerden, als raadsman van duizenden in kleine en grote conflicten. De dagen vliegen voorbij, ondanks de monotone spanning, de dreiging en de kwelling, omdat voortdurend ingrijpen wordt gevraagd. Uit deze wereld van verantwoordelijkheid, van vrees en hoop, van geweldige gevaren en grootse kansen uit te breken, regelmatig iedere week een dag, om in een ander land voor een vreemd en onwennig gehoor college te gaan geven, zonder enige waarborg dat deze arbeid een vrucht zal geven ook maar enigszins evenredig aan de moeite – dat was waarlijk een vraagstuk, ook in zedelijke zin, dat moest worden gewikt en gewogen.

Barth – ik laat nu in het vervolg de titels weg, waarlijk niet uit gebrek aan eerbied, ook niet voor het gemak, maar omdat met de eenvoudige, beroemde en beminde naam iets wordt uitgedrukt dat door nadere betiteling juist verdonkerd wordt – ging op het voorstel van de studenten in en koos, om én de korthed van de tijd in rekening te brengen én om aan de behoeften van het heterogene gehoor tegemoet te komen, de apostolische geloofsbelijdenis als leidraad voor een uiteenzetting van de voornaamste problemen van de dogmatiek. Het was dus zowaar gelukt: 8 februari begon het in een grote zaal van het ‘Gebouw voor Kunsten en Wetenschappen’. En Barth kwam iedere vrijdag helemaal uit Bonn, zo tegen drieën, gaf twee colleges, door een korte pauze gescheiden, en reisde in de vooravond van dezelfde dag weer terug. Men kon het hem aanzien hoe moe hij vaak was, geestelijk en lichamelijk, als hij klokke kwart over drie door de opgerezen rijen van zijn gehoor naar het podium liep, het trapje opging, om vóór het brandscherm van het toneel, op een smalle strook zijn tafeltje te vinden met de lessenaar. Het was zo schrikkelijk nuchter, zonder enig decorum. En de hele sfeer – behalve de eerste keer, toen velen gekomen waren allereerst om hem eens gezien te hebben en zijn verschijning met applaus te begroeten – zo zonder sensatie. Maar hoe wonderlijk paste dit tenslotte bij de man zelf: wat een gewoon gezicht, doodgewoon zou men haast zeggen, indien er niet ook die eigenaardige gespannenheid van de trekken en de grootmoedige goedheid van zijn ogen was. Zo helemaal geen geniaal iemand, zo helemaal geen leider, zo zonder een spoor van zelfbewustheid, ontdaan van alle tekenen van een

⁶ *Ludwig Müller (1883-1945) was predikant, werd in 1931 lid van de NSDAP en leidsman van de pro-nazi beweging van de *Deutsche Christen*. Na de machtsovername werd hij op 27 september 1933 door Hitler benoemd tot *Reichsbischof* van de Evangelische Kirche als opvolger van Friedrich von Bodelschwingh, die niet met de nazi's wilde samenwerken. Müller daarentegen zocht naar een synthese tussen christendom en nationaalsocialisme, hetgeen al snel leidde tot verregaande collaboratie van zijn kerk met de nazi's. Hij bleef tot het einde van de oorlog rijksbisschop en stierf op 31 juli 1945 in Berlijn onder niet opgehelderde omstandigheden.

bijzondere verhevenheid en roeping. Ook zonder glans van martelaarschap en zonder een aureool van hoge eenzaamheid. Een mens, een man die een werk heeft en die om zo te zeggen in zijn werkpak voor ons treedt. En – hoe zal men dit verklaren? – juist zó verschijnt hij als *doctor ecclesiae*, als leraar van de kerk. Misschien moeten we wel zeggen, gezien vanuit het zeer arme en verwarde heden: de leraar van de kerk, maar in ieder geval voor gans de kerk een leraar die zij moet horen, een laatste zakelijk-zuivere stem in de lange rij van de orthodoxe vaders, tegelijk de enige stem die niet ondanks, maar in en door haar strakke rechtzinnigheid in edelste zin actueel is.

Het onaantastbare credo werd ons voor ogen gesteld. Wij werden daar gesteld in de ruimte van de kerk, waar met lapidaire kracht de onuitvindbare waarheid van God staat opgericht en zich tot ons heil gelding verschaft. Nu en dan ging het ‘fanatiek’ toe. Niemand die erbij was zal vergeten hoe dan het hoofd van de spreker scheef ging, de rechterhand met een korte ruk omhoog werd geworpen en de vinger daarboven uitroptekens plaatste.⁷

Niettemin was het geheel als doorademd van een opwekkende lucht als in het hooggebergte, schoolse uiteenzetting en harde inquisitie opgenomen in een stemming van menselijkheid, deemoed, gedempte vreugde, ingetoomde verwachting, humor. Dacht men als hoorder een ogenblik aan de werkelijke wereld waarin deze man moest leven, aan de nood van zijn kerk, aan het lijden van zovelen van zijn medestanders, dan schaamde men zich toch wel vanwege de gemoedelijkheid van ons leven en begreep dat deze, ondanks de schijn van identiteit of gelijkenis, toch wel iets geheel ánders was dan het geestelijke klimaat waarin hij leefde die daar voor ons stond en zich zo geheel gaf ook aan dit werk.⁸

Zo waren de omstandigheden waarin zich dit theologische gebeuren afspeelde en waaraan dit boek allereerst zijn ontstaan dankt. Uitgever en vertaler hebben het plan opgevat tot een Nederlandse uitgave van deze zestien voordrachten uit de volgende overwegingen.

1. Het is in het algemeen wel waar dat wie zich voor de dogmatische vraagstukken, door de dialectische theologie opnieuw aan de orde gesteld, interesseert, ook voldoende Duits zal kennen om Barths werken in het oorspronkelijke te lezen. Maar er zijn er en er komen al meer uitzonderingen: mensen met theologische belangstelling die toch het Duits niet zó goed kennen dat voor hen de woorden enkel een venster zijn waardoor men het oog onmiddellijk op de zaak kan richten, ook mensen die ondanks genoegzame kennis van de taal moeite hebben met de technische termen, ten slotte ook een hele categorie die in het geheel geen Duits lezen en die toch naar aanleg en intuïtie betere theologen zijn dan menige vakman.

2. Er is tot nog toe niets van Barths werk in onze taal overgebracht.⁹ Zulks in tegenstelling

⁷ Vgl. Dr. M.C. Slotemaker de Bruïne in het orgaan van *Kerkopbouw*, april j.l.

⁸ *Wij hebben van Miskotte geen dagboekantekeningen uit de periode waarin deze gebeurtenissen plaatsvonden. Miskotte hield op zijn 40ste verjaardag, 23 september 1934, op met aantekeningen maken in zijn dagboekcahiers om daar pas in de zomer van 1935 weer mee verder te gaan. In zijn ‘Fragebeantwortung’ (zie de bijlage bij deze tekst) in de Duitse versie van zijn tekst gaat Barth in zijn aanhef in op deze door M geschetste verschillende omstandigheden waaronder Barth en zijn toehoorders theologie moesten (en mochten) bedrijven.

⁹ Behalve de brochure *Theologische Existenz heute*, onder de titel *Bezinning*. *Vertaald door Rob Limburg en uitgegeven door uitgeverij D.A. Daamen in Den Haag, waarschijnlijk in 1934.

met Brunner. Tweemaal is een reeks Engelse lezingen van Brunner vertaald.¹⁰ Het werd tijd dat iets van de meester zelf voor ons taalgebied werd toegeëigend. Wij beschouwen dit als een én symbolische én praktische daad. Praktisch vooral omdat de gemeente in de loop van de jaren telkens ongevraagd in de twistgesprekken over Barth is betrokken en omdat er bij deze gelegenheden reeds zoveel onhoudbare dingen, te goeder of te kwader trouw, maar in elk geval oncontroleerbaar voor de hoorders zijn uitgestald.

3. Zelfs wanneer Barth vroeg of laat zelf deze colleges voor de pers bewerkt en zij dan natuurlijk in het Duits uitkomen¹¹, zou deze Nederlandse uitgave ook voor theologen en theologanten haar betekenis kunnen hebben. Immers het betreft hier gesproken voordrachten, oorspronkelijk gehouden voor een Nederlands gehoor. En het betreft hier een zo gecomprimeerde stof dat het mogelijk en gewenst mag heten die enigszins meer toegankelijk te maken door een “bewerking”.

Tijdens de arbeid zijn er bij de vertaler wel eens twijfelingen opgekomen of zijn werk door de boven vermelde overwegingen wel genoegzaam was gerechtvaardigd. Dat werkte dan uiteraard weinig inspirerend. Maar ten slotte... of het zin had? We moeten het overlaten, hier zijn te veel onweegbare factoren in het spel. Hoe het zij: met liefde hebben wij getracht om er, voor zover ons vermogen reikte, iets goeds van te maken. Over de vertaling het volgende:

1. Barth sprak volgens een manuscript, waarvan hij mij een duplicaat ter hand stelde en waarvan hij betrekkelijk zelden afweek.¹² Wat al sprekende werd toegevoegd, is opgevangen en vastgehouden. In zoverre zou men van een letterlijke vertaling kunnen spreken. Maar is reeds in het algemeen goed vertalen niet mogelijk zonder een zekere combinatie van trouw en vrijheid, in dit geval was het nodig van deze vrijheid een meer ingrijpend gebruik te maken. Bloot-formeel, omdat Barth zich gewend heeft aan de zogenaamde “*geschachtelte Sätze*”, het in elkaar schuiven van al meer bijstellingen om “*Relativsätze*” te vermijden.¹³ Deze constructies, op zichzelf ook in het Duits vaak allesbehalve mooi, zijn in het Nederlands goeddeels onmogelijk en voor ons taalgehoor op den duur onverdraaglijk. Eindeloze bijzinnen te maken ging echter al evenmin, zo moest hier, zij het met de grootste voorzichtigheid, opdat er niets wezenlijks verloren zou gaan en geen accentverschuiving te duchten viel, menige passage opnieuw worden gesteld.

2. Verder was het nodig om germanismen te vermijden, voor de vele termen en wendingen

¹⁰ *Het gaat om *God And Man* (1930) en *The Divine Imperative* (1932). Landgenoot Emil Brunner (1889-1966) was evenals Barth een toonaangevend theoloog van de dialectische theologie. Zie ook voetnoot 61.

¹¹ *Dat gebeurde al spoedig, later dat jaar, in: *Credo – die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluss an das Apostolische Glaubensbekenntnis*. 16 Vorlesungen, gehalten an der Universität Utrecht im Februar und März 1935. München: Kaiser 1935. [469] In 1936 verscheen daarvan een Engelse vertaling (*Credo*) van J. Strathearn McNab, uitgegeven door Hodder & Stoughton in Londen en Scribner's in New York.

¹² *De vergelijking van deze tekst met die van de later dat jaar verschenen Duitse uitgave is dus niet zozeer bedoeld om tekstverschillen aan te geven – Barth zal allicht zijn aantekeningen van het voorjaar voor de uitgave bewerkt hebben – maar om meer licht te laten schijnen op onduidelijkheden in deze vertaling, soms ook door Miskotte zelf zo benoemd. Waar in het vervolg gemeld wordt dat een tekst(gedeelte) door M is toegevoegd of niet voorkomt in de Duitse tekst, kan dat ook betekenen dat Barth deze tekst voor de boekuitgave heeft geschrapt. De hier door M gegeven nummering van de paragrafen in de hoofdstukken wijkt meestal af van die van Barths tekst in *Credo*. Die verschillen zijn niet aangegeven.

¹³ *Een ‘*Schachtelsatz*’ is een lange, complex opgebouwde zin met verscheidene ondergeschikte bijzinnen. Een ‘*Relativsatz*’ is een bijzin met toegevoegde informatie bij een subject of object in de hoofdzin.

waarvoor onze taal nu eenmaal geen equivalent bood omschrijvingen in te voeren. Ook dit met de grootste voorzichtigheid en bij het licht van parallelle plaatsen uit andere werken van de spreker. Ook dan nog was het niet wel mogelijk bij voortduring elk germanisme te vermijden. Men kan nu eenmaal niet de talloze malen dat bijvoorbeeld het woord "*Hinweis*" voorkomt, om te ontkomen aan het on-Nederlandse 'heenwijzing', de zinsbouw, die overigens intact zou kunnen blijven, alleen dáárom gaan verstoren.

3. Hetzelfde geldt van die woorden en wendingen waarvoor wél een equivalent bestaat, maar een dat in bepaald verband toch enigszins andere associaties wekt. Wanneer men een paar maal door omschrijvingen heeft getracht aan te duiden welke associaties hier ongewenst zijn, mag men het later wagen met de vertaling zonder meer. Ik denk bijvoorbeeld aan "*der Glaubende*", dat is niet hetzelfde als: de gelovige ("*der Gläubige*" komt bij Barth zelden of nooit voor), maar nadat men een paar keer heeft omschreven: "de mens die gelooft" of "voor zover hij gelooft", of "die in het geloof" ... volgt werkwoord, mag en moet men veronderstellen dat het woord "gelovige" in het vervolg in de zin van "*der Glaubende*" wordt verstaan. Er zou hier allerlei te noemen zijn dat, zo droog en formeel als het op het eerste gezicht schijnt, inderdaad buitengewoon interessant is, omdat men in de taalvormen telkens de structuurverschillen tussen Nederlands en Duits geestesleven, ook die tussen verschillende theologische tradities, concreet voor ogen krijgt.

Wij menen echter bij deze formele vrijheid in de vertaling niet te moeten blijven staan.

Hierover zij het volgende opgemerkt.

1. Het ligt voor de hand dat bij de noodzaak, de spreker opgelegd, om per se elk van tevoren aangekondigd deel van de te behandelen stof in de toegemeten tijd ten einde te brengen, telkens gewichtige inzichten slechts konden worden aangeduid, vaak juist zulke die in Barths werken reeds tot uitvoerige en welgeordende vertolking werden gebracht. Waar deze vertaling juist bestemd is voor degenen die deze werken niet of niet voldoende kennen, scheen het ons geraden een paar maal zo kort en helder mogelijk een weergave in te lassen van hetgeen in die andere werken te vinden is.

2. Verder moest bij de gesproken voordrachten, alweer omwille van de tijd, vaak worden afgezien van herhalingen en van verwijzingen naar het reeds behandelde. Dat was temeer jammer omdat het grote van deze reeks voordrachten vooral gelegen is in de innerlijke eenheid en feilloze samenhang, die echter, vooral voor minder ingewijden, zonder zulke herhalingen en verwijzingen niet klaar genoeg aan de dag treedt. Ook daarin tracht de vertaling op een voorzichtige en nauwlettende wijze te voorzien.

3. En ten slotte is Barth na afloop van de voordrachten nog eens uit Bonn overgekomen om op vrijdagmiddag en zaterdagmorgen, 5 en 6 april, gelegenheid te bieden tot discussie. Van een mondelinge gedachtewisseling is niets gekomen omdat een stroom van schriftelijke vragen was losgekomen met de beantwoording waarvan alle beschikbare tijd is heengegaan. Barths antwoorden zijn grotendeels in de aantekeningen verwerkt, maar in sommige gevallen was het beter vanuit een bepaald antwoord de tekst van de voordrachten zélf te verhelderen of aan te vullen, al was het ook maar met enkele zinnen, die echter zo klein ze

zijn hun werking doen, omdat ze uit het toevallige verband van de “discussie” in het rechte verband van het betoog zelf zijn gebracht.¹⁴

Met dit al bleef het geboden ondanks deze “bewerking”, toon en ritme van het gesproken woord zoveel mogelijk in onze taal over te dragen en zuiver te doen weerklinken. Ik mag niet hopen daarin altijd geslaagd te zijn. Trouwens, ook afgezien hiervan viel het werk dat ik nu eenmaal op mij genomen had niet mee. Een grote troost was echter dat Barth zelf, die telkens bij gedeelten mijn vertaling heeft gelezen en die genoeg Nederlands kent om precies te zien of hij zijn eigen gedachtegang en bedoeling in onze taal herkent, er zonder voorbehoud zijn goedkeuring aan gehecht heeft.

Nog zij opgemerkt dat de gehele indeling in paragrafen door de vertaler is aangebracht, evenals de meeste cursiveringen.

Wat nu de “Aantekeningen” betreft: zij bedoelen 1) voor de theologisch ongeschoolde lezer technische termen zo kort mogelijk te verklaren, 2) voor elke lezer een reeks plaatsen van aanverwante strekking uit Barths andere werken te brengen, 3) aan theologanten enige wenken voor verdere studie te geven door enkele weloverwogen verwijzingen naar vakliteratuur, 4) voor de rest hier en daar te tonen hoe de zeer zakelijk gehouden inhoud van deze Voordrachten in levend rapport staan met het gehele leven van deze tijd. Hieruit volgt dat de Aantekeningen noodzakelijk nu eens voor de ene lezer te veel, dan weer voor de ander te weinig zullen geven. Een theologant zal een noot opslaan en menigmaal denken: is het anders niet! De leek, op wiens belangstelling deze uitgave in hoofdzaak is gebouwd, zal daarentegen nu en dan opmerkingen vinden die hij slechts ten dele kan volgen. Dit enigszins tweeslachtige karakter was moeilijk te vermijden, gegeven de opzet van het boek zoveel mogelijk nut te doen in verschillende kring. Daarom zijn de citaten ook soms vertaald en dan weer onvertaald gelaten.

In het algemeen zou ik willen raden bij de eerste lectuur de noten niet op te slaan dan waar het de lezer beslist nodig schijnt tot beter verstand van de tekst – en eerst bij meer gezette studie of bij een tweede lezing de noten stuk voor stuk te volgen.

Hiermee hebben wij rekenschap gegeven van het ontstaan en de vorm van deze Nederlandse uitgave. Wenden we ons nog even van deze armelijke buitenkant naar het wezenlijke, naar het werkstuk van de meester. Dan is dit te zeggen: men zal hier het prachtgewaad van taal en de profetische kracht van de Commentaar op de Romeinenbrief missen, en evenzo de onvergetelijke acribie van de begripsontleding welke het eerste deel

¹⁴ *In een prospectus van uitgeverij Callenbach, gemaakt in 1935, wordt de uitgave aangekondigd van een boekje *Existentielle Fragen, beantwortet von Prof. Dr. Karl Barth* met daarin een “stenografisch verslag van de nabespreking welke gehouden is op 5 en 6 April l.l. in Utrecht, na afloop en gedeeltelijk ook naar aanleiding van de door Professor Barth gegeven 16 colleges over de voornaamste stukken van de christelijke leer”. Met deze titel is “dit uitermate belangwekkende werkje” in Nederland nooit verschenen. Wel verscheen in *Credo* (zie voetnoot 11) de tekst ‘Fragebeantwortung (Nach einem Stenogramm)’, 149-173. Een vertaling van deze tekst is als bijlage toegevoegd aan deze digitale editie. Die Duitse tekst van deze vragenbeantwoording werd in een aparte brochure door Callenbach uitgegeven, ook in 1935, onder de titel *Grundfragen: Beantwortet von Karl Barth anlässlich seiner Kollege [sic!] über das Apostolicum, gehalten in Utrecht im Frühling v. J. 1935 / [Mit] Vorw. des Verleger[s], in hetzelfde jaar 1935. [Wildi nr. 311]*

van de *Kerkelijke Dogmatiek* kenmerkt. Dit is compact, droog en autoritair. Het zal veel minder bekoren. Dit is ook eenvoudig, weerloos en ergerlijk. Het zal velen afstoten. Maar het is juist als zodanig vol van een geheimzinnige macht om de gedachten gevangen te nemen in de gehoorzaamheid aan Christus. Hier is een eenvoud waarin wij, als we er tenminste niet door verleid worden over alles héén te lezen (ook, helaas, een mogelijkheid!), woord voor woord mogen wegen als aangemunt uit de schat van de kerk. Hier worden wij telkens geroepen ons óm te keren en te worden als een kind, om het feitelijke van de openbaring ontroerd en blijde te mogen begroeten, en om erover te spreken naar de gulden regel: *non sermoni res sed rei sermo subjectus est*.¹⁵

Hier zijn de grenzen van de valse antithesen verzonken, hier zijn met de eenvoud van het factische de ware tegenstellingen opgeroepen, hier zijn de werkelijke beslissingen tot troost en beschaming ons vóórgehouden. Wij eindigen met een ontboezeming van de meester zelf, die wij, om het karakteristieke van zijn taal ook eens onversneden en onverzwakt te doen spreken, onvertaald laten. “Unter allen Wissenschaften ist die Theologie die schönste, die den Kopf und das Herz am reichsten bewegende, am nächsten kommend dem, was der ehrwürdige Name einer ‘Fakultät’ besagen will, eine Landschaft mit fernsten und doch immer noch hellen Perspektiven wie die von Umbrien oder Toskana, und ein Kunstwerk, so wohl überlegt und so bizarr wie der Dom von Köln oder Mailand. Arme Theologen und arme Zeiten in der Theologie, die das etwa noch nicht gemerkt haben sollten! Aber unter allen Wissenschaften ist die Theologie, auch die schwierigste und gefährlichste, diejenige, bei der man am ehesten in der Verzweiflung, oder, was fast noch schlimmer ist: in Übermut endigen, diejenige, die, zerflatternd oder verkalkend, am schlimmsten von allen zu ihrer eigenen Karikatur werden kann. Gibt es eine Wissenschaft, die so ungeheuerlich und die so langweilig werden könnte wie die Theologie? Der wäre kein Theologe, der vor ihren Abgründen noch nie erschrocken wäre oder vor ihnen zu erschrecken aufgehört hätte.”¹⁶

¹⁵ D.i. de zaak is niet aan het woord (met name: de consequentie van het redebeleid), maar het woord is aan de zaak onderworpen. *Van Hilarius van Poitiers uit *De Trinitate* (358-359). ‘Redebeleid’ is een verouderde aanduiding van ‘zinsverband’ of ‘redeneertrant’.

¹⁶ *Uit: Karl Barth, *Offenbarung Kirche Theologie*. München: Kaiser 1934. [8069/9] Te vinden in *Theologische Fragen und Antworten, Gesammelte Vorträge 3*. Zürich: EVZ 1957, 158-184. Citaat op 175. [GA III/2017, (169-217) 202] [Wildi nr. 290]

[I] CREDO: IK GELOOF

De poging om de ‘voornaamste problemen van de dogmatiek’ te omschrijven en te beantwoorden, willen wij ditmaal ondernemen “in aansluiting bij de apostolische geloofsbelijdenis”, gelijk de aankondiging luidde.

De vraag naar het *ontstaan* van dit stuk zal ons daarbij niet bezighouden. Bedoeld is het credo, waarvan bewezen kan worden dat het minstens van de achtste eeuw af een zeker gezag bezat, dat het onder de verschillende gestalten van een reeds omtrent 200 bekend en op een nog oudere tijd terugwijzend symbool¹⁷, in de westerse christenheid zich gelding heeft weten te verschaffen. Het is daarna in het *Rituale Romanum* opgenomen en werd ook door de kerken van de Reformatie als fundamentele belijdenis van het gemeenschappelijke christelijke geloof erkend.

Ook een *historische analyse* van de tekst kan niet in onze bedoeling liggen. De tekst dient ons slechts als grondslag voor theologische onderzoekingen, waarbij wij hem naar innerlijke noodzakelijkheid niet alleen in zijn door de tijd van zijn ontstaan bepaalde karakter, maar ook in het licht van de gehele latere ontwikkeling (die uit de grondstructuur van het credo opkwam) zullen moeten trachten te verstaan en te verklaren. Als tekst-grondslag voor een beschouwing van de voornaamste problemen van de dogmatiek is deze belijdenis niet alleen daarom zo geschikt omdat zij om zo te zeggen het volledige bestek van een dogmatiek aangeeft, maar vooral ook omdat zin, taak, wezen van de dogmatiek en zin, taak, wezen van deze geloofsbelijdenis zo al niet samenvallen, dan toch met elkaar in het allernauwste

¹⁷ Het woord ‘symbool’ in de betekenis van geloofsbelijdenis is te onzent in onbruik geraakt en nooit recht inheems geweest. Hoogstens wordt in vakliteratuur gesproken van ‘symbolische geschriften’, bijv. als bedoeld wordt op de ‘Drie Formulieren’ van onze Ned. Herv. Kerk. ‘Symboliek’ is het leervak dat zich met het vergelijkende onderzoek van de belijdenisschriften van de verschillende kerken bezig houdt (= *Konfessionskunde*). Het woord heeft gevaarlijke en heilzame associaties. Het heilzame ligt vooral hierin dat iedere verwantschap met ‘reglement’ of ‘statuten’ wordt uitgesloten, het gevaarlijke daarin dat het, samen met alle godsdienstige voorstellingen en begrippen, zou geduid worden in de richting van ‘zinnebeeld’, gelijk in de theologie van Eug. Menegoz en Aug. Sabatier (het ‘symbolofideïsme’) inderdaad is geschied. De betekenis van het Griekse woord ‘*symbolon*’, die tot zijn kerkelijk gebruik heeft geleid, zal overwegend geweest zijn die van ‘herkenningsteken’, nl. van degenen die bijeenbehoren, die een verbond hebben en een gemeenschappelijke zaak. Het ‘symbool’ is oorspronkelijk een deel geweest van de liturgie bij de Doopdienst, en daarna waarschijnlijk ook al vroeg grondslag van de catechese geworden. Ds. O. Noordmans ontwikkelt een structuurverschil tussen de woorden ‘symbool’ en ‘dogma’ (in zijn bijdrage [‘Het kerkelijk dogma’] aan de bundel *De Openbaring der verborgenheid*. Baarn: Bosch & Keuning 1934, 106 [4419]) [O. Noordmans, *NVW* 2, Kampen: Kok 1979, (170-195) 173], dat echter voor Barth gezien zijn aanpak in deze voordrachten klaarblijkelijk weinig gewicht heeft. Wat Noordmans zegt over het liturgische ritme van het symbool, daar moet iets van aan zijn. Vgl. de zeer merkwaardige ervaring van Hugo Ball als kunstenaar, waarvan hij verhaalt in *Die Flucht aus der Zeit*, [München: Von Duncker 1927] 105-107, 269v. [4122] *Barths tekst in *Credo* spreekt hier van een ‘römisches Symbol’. Daarmee is bedoeld het *symbolum* waarmee in de ecclesia van Rome de catechumenen in de voorbereidingstijd voor Pasen vertrouwd werden gemaakt. Zie J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*. London 1967, 102 voor een reconstructie van de tekst. Het zg. Apostolicum is een tekst uit de Karolingische tijd, waarin het oude Romeinse doopsymbool enige uitbreidingen heeft ondergaan – en dat door Karel de Grote zelf naar Rome werd teruggebracht, waar het in vergetelheid was geraakt nadat keizer Justinianus er de belijdenis van Constantinopel van 381 had ingevoerd. Eugène Ménégos (1838-1921) was een Franse lutherse theoloog, Louis Auguste Sabatier (1839-1901) een Franse gereformeerde theoloog. Beiden bepleitten de symbolische toepassing van de geloofsbelijdenis. Oepke Noordmans (1871-1956) was een Nederlandse theoloog, die in hoge mate congeniaal was met Miskotte en in latere jaren ook als een oudere vertrouwenspersoon voor M fungeerde. Hugo Ball (1886-1927) was een Zwitserse dichter en dadaïst.

verband¹⁸ staan. Wij trachten in deze eerste voordracht vanuit het begrip van het ‘credo’, tegelijk beginwoord en titel¹⁹ van het geheel, een blik te werpen op het *begrip van de dogmatiek*, dat hier allereerst onze aandacht vraagt.

1

Credo, ik geloof, aan de spits van de belijdenis betekent, gelijk het daarmee overeenkomende Griekse woord: πιστεύω, om te beginnen, eenvoudig de akte, de daad waarmee wij de Werkelijkheid van God, gelijk zij de mens aangaat, in de gestalte van bepaalde, uit Gods Openbaring gewonnen inzichten, erkennen en laten gelden. Het geloof is dus een keuze, een beslissing: het uitsluiten van het ongeloof, de overwinning van verzet en tegenspraak tegen deze Werkelijkheid, het bevestigen van haar bestaan en van haar geldigheid. De *mens* gelooft, en daarom: de mens neemt deze beslissing: *credo*, ik geloof. Maar niet dit, dat de mens tot deze beslissing komt en dat hij het doet op een bepaalde wijze, met bepaalde gevoelens en wilsbewegingen, zó dat het in zijn existentie²⁰, in de gronden van zijn schepselmatige bestaan ingrijpt, [niet dit] geeft aan het geloof zijn ernst en zijn kracht. Het geloof leeft veelmeer van zijn voorwerp: het leeft van de oproep waarop het antwoordt. Het heeft zijn leven uit die oproep, omdat en voor zover daar de oproep van God is: ik geloof *in* God de Vader.... en *in* Jezus Christus.... en *in* de Heilige Geest. De ernst en de kracht van het geloof hangt aan de ernst en de kracht van de waarheid²¹ die de gelovige in de vorm van bepaalde waarheden²², in de vorm van de geloofsartikelen heeft vernomen. En ook dat deze Waarheid voor hem opengaat is een vrijmachtige gave van God, die de mens tot zijn eigen verrassing overkomt. Zij is Gods eigen openbaring. De opening is een zijde van de openbaring zelf.²³ De mens, als hij gelooft,

¹⁸ **Credo*: ‘Berührung’ = contact.

¹⁹ ‘Credo’ = ik geloof. Het is echter ook de naam van de apostolische geloofsbelijdenis, verder van de drie grote ‘symbolen’ (het apostolische, dat van Nicea [Constantinopel], en het naar Athanasius genoemde), ten slotte aanduiding van elke christelijke geloofsbelijdenis waarin de nadruk valt op het bovenpersoonlijke, het gezag van de kerk (zie in deze voordracht onder 2), met het credo wordt echter steeds óf het *apostolicum* óf het *nicenum* bedoeld. Wij zullen in het vervolg de termen geloofsbelijdenis, symbool, credo afwisselend gebruiken.

²⁰ Het begrip ‘existentie’ behoort tot de moeilijkste van de hedendaagse wijsgerige en theologische taal. Een zeer goed overzicht van het ontstaan en de verschillende aanwending van dit woord vindt men bij Dr. W.J. Aalders, ‘Het woord existentie in het moderne wetenschappelijke spraakgebruik’, Deel 75, serie A No. 2 van de *Mededeelingen der Kon. Academie van Wetenschappen afd. Letterkunde*. Amsterdam: 1933. [5348]

²¹ **Credo*: ‘der mit Gott selbst identischen Wahrheit’

²² De volgorde en de samenhang van de termen ‘Werkelijkheid’, ‘Waarheid’, ‘waarheden’ gelijk wij die hier aantreffen behoort tot de beslissende kenmerken van de zgn. ‘dialectische theologie’. De tegenstellingen van ‘neocalvinistische’ en ‘ethische’ theologie te onzent worden daardoor gerelativeerd. ‘Werkelijkheid’ is niet ergens ‘achter’ de ‘Waarheid’ te zoeken, en de ‘Waarheid’ kan uit de ‘waarheden’ niet worden geabstraheerd. In het begrip Woord (verstaan als hier en nu gesproken) vallen werkelijkheid en waarheid samen, en dat in de gestalte van waarheden, van mensenwoorden. Men zie voor de nadere fundering van hetgeen hier in zeer gedrongen vorm wordt voorgedragen §V, 3: ‘Die Rede Gottes als Tat Gottes’ in Barths *Kirchliche Dogmatik* (hierna: *KD*) I, 148v., verder aldaar 213, 217, 283, 298 (noot [daar niet aangetroffen]), 207v. [662] Vgl. ‘Die Theologie und der heutige Mensch’ (*Zwischen den Zeiten*, Jg. VIII, vooral 380v., over de contingentie van het theologische criterium). [7858] [GA III/2013, (8-43) 20] [Wildi nr. 211] De eenvoudigste samenvatting van deze inzichten vindt men echter in de drie voordrachten gehouden in Parijs (april 1934), en vertaald onder de titel ‘Offenbarung, Kirche, Theologie’, verschenen als Heft 9 van de serie *Theologische Existenz heute*. [8069/9] [zie noot 16] *Deel I van de *Kirchliche Dogmatik* (*KD*) was het tot dan toe (1935) enige verschenen deel van de *KD*. Toen de tweede band van dit eerste deel in 1938 was verschenen werd deel I van 1932 aangeduid met I/1, het tweede deel met I/2.

²³ Hiermee is te vergelijken voordracht XIII, “ik geloof in de Heiligen Geest”, onder 2. Wij wijzen nog op de volgende passage uit *KD* I, 255v. “Mit unserem Satz von der Gottförmigkeit des Menschen im Glauben ist nun...

gehoorzaamt met zijn beslissing aan de Beslissing van God.²⁴

Dit alles geldt ook van de dogmatiek. Ook zij is menselijke erkenning van de Werkelijkheid van God in haar openbaring, ook zij leeft alleen van de Waarheid welke op de mens aankomt, want zij is gehoorzaamheid ten aanzien van een beslissing van God waarover de mens geen macht heeft. Ook zij geschiedt concreet: in de voltrekking van de toestemming en bevestiging van bepaalde waarheden, in welke voltrekking de Waarheid van God de mens op een concrete wijze tegenwoordig wordt. Ook dogmatiek is in wezen geloofsdaad.²⁵ Dit is echter het bijzondere, dat zij een daad van het geloof is die zichzelf zou willen *verstaan* en *verklaren*. Dogmatiek streeft ernaar in menselijke gedachten na te denken en in menselijke taal na te zeggen wat haar in de openbaring van de Werkelijkheid van God is voorgedacht en voorgezegd. Dogmatiek brengt daartoe die waarheden waarin ons de Waarheid Gods concreet tegemoet treedt, tot *ontvouwing* en geordende *vertolking*. Zij spreekt de geloofsartikelen nog eenmaal gearticuleerd uit, zij tracht deze in hun nevenschikking en samenhang te zien en duidelijk te maken. Zij vraagt waar het nodig is naar nieuwe, dat is: naar tot nog toe onbekende of niet-erkende geloofsartikelen. Zij zou met dit alles aanschouwelijk en overtuigend willen maken dat en in hoever wij in het geloof te doen hebben met de strenge en heilzame heerschappij²⁶ van de waarheid. Dogmatiek komt voort uit dezelfde geloofsdaad als de belijdenis, maar in de vorm van een wetenschappelijkheid die geacht kan worden bij haar te passen: *credo ut intelligam*, ik geloof opdat ik begrijpen mocht.²⁷

2

dieses gesagt: Wo und wann das Wort Gottes von Menschen wirklich erkannt wird, da entspricht die Art dieses Erkennens der Art des Wortes Gottes selbst... Man hat sich den Menschen im Ereignis des Glaubens als sozusagen von oben geöffnet zu denken. Von oben, nicht von unten! Was von unten, als menschliche Erfahrung und Tat, als Glaubensbewusstsein sichtbar, greifbar und analysierbar wird, das ist nicht die Erfüllung an sich, ist 'Hohlraum', der auch ganz anders gefüllt sein könnte als gerade durch das Wort Gottes... Die Öffnung von oben, die sich im Ereignis des wirklichen Glaubens vollzieht, bleibt uns so verborgen wie dieses Ereignis selbst und wie Gott selbst... sie ist uns (aber) auch so offenbar wie dieses Ereignis, wie Gott uns offenbar ist: in Erinnerung der Verheißung, in Hoffnung ihrer Erfüllung". Zeer snedig merkt prof. Haitjema op (*Het Woord Gods en de moderne cultuur*, [Groningen: Wolters 1931] 2): "dat de vogelen de Godsprediking van de heilige Franciscus van Assisi gehoord en ingedronken hebben is alledaagse gebeurlijkheid vergeleken bij dat andere grote wonder, dat Franciscus zelf Gods woord, Gods eigen Woord heeft gehoord". [900]

²⁴ Vgl. *KD I*, 162v. en 166v.

²⁵ Deze bepaling is wel te onderscheiden van de eis van een wetenschap, resp. theologie van de 'wedergeborenen'. [Abraham] Kuyper, *Encyclopedie der heilige Godgeleerdheid II*, [Kampen: Kok ²1909] 97vv., 170 vv. [935]

²⁶ In de woorden 'heilzame heerschappij' is samengevat al hetgeen in Barths voordracht te Kopenhagen (maart 1933) 'Das erste Gebot als theologisches Axiom' uitvoerig is ontwikkeld (verschenen in *Zwischen den Zeiten*, Jg. XI, 297vv.). [GA III/2013, (209) 214-241] [Wildi nr. 246]

²⁷ De klassiek-geworden term stamt van Anselmus (1033-1109), de vader van de middeleeuwse hoogscholastiek. Zij wordt bij hem ook wel omschreven met: "*fides quaerens intellectum*" – het geloof dat zoekende is om te verstaan, nl. de reeds uit anderen hoofde beleden inhoud van de geloofsbelijdenis, om te beginnen het woord 'God'. Men zie [Franz] Overbeck, *Vorgeschichte und Jugend der mittelalterlichen Scholastik*. Basel: [Schwabe] 1917, 212vv. [487], verder Karl Heim, *Das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie*. Leipzig: [Hinrichs] 1911, 77vv. [546], Clemens Bäumker, *Witelo*. [Münster: Aschendorff 1908], 292vv. en ten slotte de meesterlijke studie van Barth zelf: *Fides quaerens intellectum, Anselms Beweis der Existenz Gottes*. München: [Kaiser] 1931. [458] [GA II/1981] [Wildi nr. 222] Wij wijzen ook op de merkwaardige formulering die men in *KD I*, 299 r. 7 v.o. vindt: "Wissenschaftlich ist die Dogmatik nicht als Darbietung von allerlei Stoff, obwohl sie das auch sein muss, sondern als *Bewegung* dieses Stoffes oder als dieser *bewegte Stoff*".

Credo, ik geloof, aan de spits van de reeks geloofsartikelen betekent echter niet de geloofsdaad van een welwillende of begaafde of ook bijzonder verlichte enkeling als zodanig. De akte van het geloven is hier de akte van de *belijdenis*:²⁸ het ik dat hier spreekt, het onderwerp van het belijden is echter de *kerk* en dus niet de enkeling als zodanig, ook niet de enkeling voor zover hij op menselijke en goddelijke wijze als bevoorrecht mens gekenmerkt is, maar alleen de enkeling krachtens zijn bevoorrechting als lid van de kerk. Wanneer de kerk de werkelijkheid van God, die op de mens aankomt, in de vorm van bepaalde, uit Gods openbaring gewonnen inzichten erkent, dan ontstaat in deze erkenning, welke vanzelfsprekend het karakter draagt van een *openlijke* en *verantwoordelijke*²⁹ daad, een belijdenis, een dogma, een catechismus, dan ontstaan geloofsartikelen. Zegt de enkeling in de zin van het *apostolicum*³⁰: ik geloof, dan doet hij dit nimmer als enkeling, dan doet hij *belijdenis*, en dat beduidt: hij voegt zich mede in in de daadwerkelijke erkenning die door de kerk openlijk en verantwoordelijk geschiedt. Geheel in dezelfde sfeer hoort de *dogmatiek* thuis. Zij is weliswaar niet zelf belijdenis, zij is aan deze echter toegevoegd als de werkzaamheid van bepaalde leden van de belijdende kerk, zij is toelichting van de reeds voorhanden belijdenis en zij is voorbereiding van een nieuw belijden en een nieuwe belijdenis. Omdat de kerk haar belijdenis telkens weer opnieuw en op een nieuwe wijze moet verstaan en omdat zij altijd weer voor de noodzaak geplaatst wordt opnieuw en op een nieuwe wijze te belijden, daarom heeft zij naast de belijdenis behoefte aan dogmatische bezinning. Een andere rechtvaardiging van de dogmatiek is ongeldig.³¹ Het onderwerp van deze werkzaamheid kan de enkeling alleen zijn in zijn kwaliteit van leraar van de kerk, als een die in opdracht van de kerk handelt, als iemand die in de kerk, vanuit de kerk, voor de kerk onderricht geeft, niet als geleerde, maar als een tot leren, tot onderwijzen geroepene. De particuliere persoon van de professor in de theologie, zijn opvattingen en zijn inzichten zijn op zichzelf een onbelangrijke aangelegenheid, en hetzelfde geldt van zijn hoorders en

²⁸ “Des Bekenntnisses”: het Duitse woord is dubbelzinnig en wordt hier en in het volgende opzettelijk in deze dubbelzinnigheid gelaten. Het betekent tegelijk de akte van het belijden en het document van de belijdenis. Met deze dubbelzinnigheid wordt enerzijds uitgedrukt dat het belijden bovenpersoonlijk is verankerd, anderzijds dat ook het document neerslag is van een levende akte.

²⁹ Op dit ‘openlijke’ en ‘verantwoordelijke’ karakter van de belijdenis van de kerk legt Barth sterke nadruk. Niet eerst in de laatste tijd, maar reeds zeer vroeg, men zie bijv. in zijn ‘Bericht’ aan het wereldconcilie van de ‘Alliance of the reformed churches holding the presbyterian system’, te Cardiff 1925, opgenomen in het tijdschrift *Zwischen den Zeiten* III, 4, 313, 321, 329. [GA III/1990, (604-643) 610, 617, 630v.] [Wildi nr. 163]

³⁰ De naam ‘apostolische’ geloofsbelijdenis mag niet letterlijk worden opgevat. Dat de apostelen ieder een zin zouden hebben bijgedragen is natuurlijk een legende. Toch heeft de naam en het zich handhaven van de naam diepere zin: daarmee wil uitgedrukt zijn dat dit symbool als uitbreiding van de *regula fidei* (regels van het geloof) in overeenstemming is met het apostolische getuigenis van de Schrift. *De genoemde legende is te vinden bij Rufinus (ca. 345-410) in zijn *Commentarius in Symbolum Apostolorum*. Geciteerd bij Kelly, a.w. 3.

³¹ Men kan de dogmatiek bijv. rechtvaardigen als noodzakelijke bevrediging van het denken, dat een systematische afsluiting en afronding van de christelijke waarheden begeert, als gewijd stelsel van christelijke wereldbeschouwing, dat concurrerend, polemiserend, triomferend tegenover de stelsels van de ongewijde wijsbegeerte wordt gesteld, als “lebendige Reproduktion des Kirchenglaubens, aus der Seele des Darstellenden” ([A.D.Chr.] Twesten), als “Glaubenslehre” in honderd varianten (vgl. o.a. Horst Stephan, Troeltsch, Kaftan, Heim). Wie menen zou dat bij Barths opvatting de taak van de dogmatiek al te bescheiden, repristinerend en afhankelijk zou worden, bedenke o.a. wat het inheeft een nieuwe belijdenis voor te bereiden, bedenke en overwege deze woorden: “anders als entsetzlich langweilig, unoriginell, vermittlerisch nichtssagend und nichtswirkend wird ein Bekenntnis ohne ernste theologische Vorgeschichte nie ausfallen können” (*Zwischen den Zeiten* III, 4, 329). [GA III/1990, a.w. 636] *’is ongeldig’: *Credo*: ‘gibt es nicht’.

lezers in hun kwaliteit van toekomstige leraren. Het onderwijzend-voordragen en het studierend-zich toe-eigenen van de dogmatiek is in zoverre een openlijke en verantwoordelijke werkzaamheid, als in de dogmatiek evenals in de belijdenis alleen de kerk in alle ernst spreken en horen kan.

3

Het vraagstuk van het credo als geloofsbelijdenis ontstaat aan het vraagstuk van de kerkelijke *verkondiging*.³² Aan de kerk toch is de goede Boodschap toevertrouwd aangaande de werkelijkheid van God die op de mensen toekomt en op hen beslag leggen wil. Beter gezegd: de Boodschap is toevertrouwd aan het *gelóóf* van de kerk. Dat sluit dan echter in dat de Boodschap toevertrouwd is aan het voor verzoeking vatbare en altijd feilbare *werk* van het geloof³³, aan het menselijk-al-te-menselijke verstaan en misverstaan van het goddelijke

³² Dit is een van de meest 'oorspronkelijke' inzichten die Barth bracht, ofschoon o.a. bij Augustinus en bij Vilmar aanduidingen in deze richting voorkomen. Gelijk iedere grote visie is het doodeenvoudig (het ei van Columbus) en onafzienbaar-vruchtbaar in de consequenties. Vgl. wat O. Noordmans ontwikkeld heeft aangaande het eigen karakter van een 'pastorale dogmatiek' (zie zijn bijdrage aan de bundel *De openbaring der verborgenheid*, [Baarn: Bosch & Keuning 1934] 109v. [zie noot 17] [4419], verder in zijn *Herscheping*, [Zeist: NCSV 1934] 39). [Noordmans, *NVW* 2, (214-322), 224-225]. [4295] Van hieruit is de hele beweging van de zgn. 'dialectische theologie' eigenlijk begonnen, zie de rede van 25 juli 1922 (am Pfarrertag in Schulpforta) gehouden: 'Not und Verheissung der christlichen Verkündigung'. [GA III/199, 65-97, Wildi nr. 133] Met deze rede werd ook de eerste jaargang van het tijdschrift van de beweging *Zwischen den Zeiten* geopend. Het zijn vooral twee bundels preken (van Barth en Thurneysen tezamen), waarvan deze nieuwe opvatting van de dogmatiek de bewuste achtergrond vormt en die onder de aandacht kwamen van vélen: *Suchet Gott, so werdet ihr leben*, 1917 (²1928) [463] [Wildi nr. 101] en *Komm Schöpfer Geist*, 1924 (³1927) [586]. [Wildi nr. 147] Dogmatiek is een kritische wetenschap, norm-wetenschap van de prediking. Daarom is geen enkele dogmatische stelling op de kansel van pas, anderzijds mag de preek niets bevatten dat niet dogmatisch te verantwoorden zou zijn, al is het waar dat in de prediking het gehalte van de leer door noodzakelijke overaccentuering van een deel moet worden "scheefgetrokken" (Noordmans [*NVW* 2, a.w. 31]). Daarom moet men volgens Barth ook geen kunstmatige onderscheidingen invoeren tussen 'catechismus' en 'dogmatiek' [Het eerste punt bij de vragenbeantwoording, zie bijlage]. Zeker, als men wil, is de eerste meer de stem van de *ecclesia audiens* (de horende kerk), de tweede het spreken van de *ecclesia docens* (de lerende kerk), de eerste is meer *Lehre* in eenvoudige, maar vaste vorm, de tweede meer *Forschung*. Maar dit zijn toch ten slotte graduele verschillen, die betrekkelijk worden tegenover de éne opdracht om te helpen dat de 'Reine Leer' door de belijdenis verkondigd worde en in de verkondiging beleden wordt [*Die christliche Dogmatik* §23.2, GA II/1982, 539vv.], vgl. verder over de verhouding van 'Kerk' en 'School': *KD* I, 81: Wat verkondigd moet worden, dat mag en kan men niet verwachten van de dogmatiek. Wat te verkondigen is, dat moet telkens weer gevonden worden in het midden tussen de bepaalde Bijbeltekst (in zijn samenhang met de ganse Schrift) en de gemeente in de bepaalde situatie van het heden. "Dogmatik aber kann nur Anleitung sein zur rechten *Überlegenheit* und zur rechten *Fügsamkeit*, zur rechten Kühnheit und zur rechten Vorsicht für den Augenblick, wo es auf jenes Finden ankommen wird, Anleitung zur Orientierung zwischen den beiden anderen Polen: dessen, was unter allen Umständen gesagt werden *musz*, und dessen, was unter keinen Umständen gesagt werden *darf*". *Eduard Thurneysen (1888-1974) was een Zwitsers theoloog, hoogleraar praktische theologie in Basel, met wie Barth zijn leven lang bevriend was en veel samenwerkte.

³³ De onderscheiding van 'geloof' en 'werk van het geloof' houdt tweeërlei afgrenzing in: 1) tegen de menselijke scheppingskracht in het algemeen (werk van het *geloof*), 2) tegen de geloofscontinuïteit, waaruit men veelal een waarborg voor de waarheid van de prediking wil afleiden (werk van het geloof). Het geloof is om zo te zeggen ettelijke graden objectiever dan het wérk van het geloof. Juist vanuit deze onderscheiding komt het persoonlijke belijden zich invoegen in het credo van de kerk in nieuw licht. De meeste vormen van piëtisme hebben het geloof zélf als een werk opgevat en waren daarom juist in het 'werk' van het geloof zeer zelfverzekerd en heerszuchtig. Zeer goed zegt Hermann Bahr ('Ein Gedenkblatt für Kant', [in: *Neue Freie Presse*, Wien: 23 april] 1924): "Glauben war, seit es Christen gab, bisher der Eingang, der einzige Zugang zur Gotteserkenntnis, zum Wissen gewesen; jetzt schien Auserwählten ein näherer Weg offen, ihr Privatweg

oordeel, aan de tegendeligheid en tegenstrijdigheid van menselijke meningen en overtuigingen. Wat wordt er van de *reinheid* van het toebetrouwde pand in de handen van de begenadigden, die toch altijd begenadigde zondaren waren, zijn en zullen zijn! Men kan en moet daarop antwoorden: God kan en God wil zorgen dat het ook in onreine handen rein blijft. Maar dit ontheft ons niet van de zorg aangaande de *reinheid*³⁴ van onze handen, het ontslaat ons niet van de vraag naar de echte en rechte verkondiging. Uit deze zorg en deze vraag ontspringt de kerkelijke belijdenis. Belijdenis is steeds het resultaat van een arbeid gedreven vanuit deze zorg en deze vraag, een poging de goddelijke Waarheid tegen menselijke dwaling te beschermen en haar als het onvergelykelijke licht op de kandelaar te plaatsen. Belijdenis is altijd concrete, historische³⁵ beslissing, een *strijdende werkzaamheid* van de kerk die in deze of gene, in haar schoot opkomende overtuigingen en leringen de stem van het ongeloof, vals geloof of bijgeloof meent te horen en daartegenover mét het ja van het geloof een noodzakelijk nee meent te moeten stellen, daarbij de reiniging van de mensenhanden ten aanzien van de reinheid van de hun toevertrouwde boodschap beogend, opdat haar verkondiging de rechte zij.

In dit verband krijgt de *dogmatiek* haar zin en haar taak. Zij is geen weelderig³⁶ spel van gedachten. Zij is ook niet een navorsen omwille van het navorsen. Zij bekleedt, door de belijdenis toe te lichten en een nieuwe belijdenis voor te bereiden, het voor de kerkelijke verkondiging onontbeerlijke *ambt van een waker*.³⁷ Zij stelt zich tegenover de dwalingen van de tijd op de bres, daar waar met de oude belijdenis niet meer wordt gerekend of waar deze niet meer begrepen wordt terwijl een nieuwe belijdenis nog niet voorhanden is. Natuurlijk

sozusagen: Gott holte sie sich selbst und zeigte sich ihnen unmittelbar... Ja, Glaube, der sich nicht mit jener intuitiven persönlichen Erkenntnis ausweisen kann, wird allmählich... zum Angeklagten, den der Zweifel verhört". Barths bedoeling is het daarentegen om a) het geloof als bovenpersoonlijke werkelijkheid van de Geest te stellen, b) de zuiverheid van de prediking als 'wérk van het geloof' telkens opnieuw afhankelijk te stellen van Woord en Geest (vgl. ook 'Der Christ als Zeuge', Heft 12 van de serie *Theologische Existenz heute*, 14: "een getuige van Jezus Christus blijft daarin getuige en blijft zo getuige dat hij steeds weer terugkeert tot de bede: Veni Creator Spiritus!.... Creator! ik ben dus in mijn christelijke levensstand niet als een mens die bij een bron zit en de wateren ziet vloeien en die weet: ze zullen verder en verder vloeien. Nee... als het verder gaat in mijn christen-leven, dan is dat schepping, creatieve werkzaamheid van God". [GA III/2017, (367-400) 382] [Wildi nr. 273]

³⁴ Het begrip 'reine leer' hangt ten nauwste samen met de vraag: hoe is theologie mogelijk? Wat is in theologische zin: een axioma, een bewijs, een stelling enz.? (vgl. Barths Anselmusboek, 13v. [GA II/1981, 10v.]). Het antwoord hierop wil tegelijk recht doen aan Overbecks sceptische vaststelling: "Anders als durch *Verwegenheit* ist Theologie nicht wieder zu gründen" (*Christentum und Kultur*, [Basel: Schwabe 1919] 16). [489] Wanneer men uiteindelijk het geheel niet op de kerk, maar op de Schrift toepast, kan men in Gertrud von Le Fort, *Hymnen an die Kirche* [München: Kosel 1930] op een aangrijpende wijze vertolkt vinden hoe vreemd de voorgegeven waarheid van de openbaring, waaraan de theologie zich bindt, voor ons is: "furchtbar ist das Gesetz des Glaubens das du aufrichdest, fremd ist es in allen Fluren meines Blickes – Die Täler der Stunden und die Räume der Gestirne wissen nichts von ihm – Bist du gewisz, Mutter, dasz nicht der Bote des Abgrunds dich betrog – Du gebietest mir Blindheit, dasz ich sehe, und Taubheit, dasz ich höre – Mutter, ich lege mein Haupt in deine Hände: schütze mich vor dir" (uit de derde hymne). [1502] *Gertrud von Le Fort (1876-1971) was een Duitse katholieke schrijfster. Haar bekendste boek *Hymnen an die Kirche* verscheen in 1924.

³⁵ De nadruk hierop dat de belijdenis een 'historische' beslissing is, bedoelt geen bijzondere nadruk te leggen op de betrekkelijkheid van de belijdenis. Anderzijds ontkent Barth natuurlijk juist wat bijv. Albert Mirgeler als wezenlijk stelt: "Der geschichtliche Ort des Bekennenden flieszt in das Symbol ein, wird ausdrücklich selbst *dogmatisiert*" (*Geschichte und Dogma*. Hellerau[: Hegner] 1928, 71). [5210]

³⁶ *Credo: 'müßiges' = ledig, nutteloos.

³⁷ *De term is van Zwingli. 'Der Hirt': de predikant als efoor of volkstribuun! [GA II/2004, 186]

kan zij niet spreken met het gezag van de kerkelijke belijdenis zelf, daarentegen heeft zij het voorrecht als levende wetenschap met grotere bewegingsvrijheid en groter aanpassingsvermogen tegenover de werkelijke situatie van het heden te spreken, ook met grotere nauwkeurigheid en scherpere onderscheiding in de verschillende delen van het onderzoek. Zij kan stellig, evenals de kerkelijke verkondiging zelf, ontaarden en verwilderen. Het kan zeer zeker voorkomen dat zij ten opzichte van de belijdenis, ten dienste waarvan zij bestaat, dwaalt en op een dwaalweg leidt. De omkering van de verhouding kan intreden, namelijk dat de dogmatiek door de op betere wegen gaande kerkelijke verkondiging tot de orde geroepen, herzien en verbeterd moet worden.³⁸ Gelijk de belijdenis geen machinaal-werkende beveiliging voor de goede boodschap in de kerk kan zijn, zo ook niet de dogmatiek. Desondanks zal een kerk die zich bewust is van haar verantwoordelijkheid tegenover het haar toevertrouwde goed, steeds ook op deze mogelijkheid tot beveiliging bedacht zijn. Wat mensen in de kerk doen kan immers over de ganse linie slechts *dienst* zijn. Ten slotte is de enige die in haar handelt de Heer van de kerk zelf. Maar juist onder het gezichtspunt van dienst-aan-de-kerk is tezamen met de functie van de belijdenis ook de functie van de dogmatiek noodzakelijk. Het feit op zichzelf dat er zoiets als dogmatiek bestaat is een bekentenis van de kerk dat er voor haar reden en aanleiding te over is om in haar dienst deemoedig, voorzichtig en behoedzaam te zijn.

4

Het credo, de geloofsbelijdenis, ontspringt nu evenwel niet aan een eigenmachtige zorg van de kerk ten aanzien van de echtheid van haar verkondiging. Niet willekeurig en toevallig scheidt het geloof in het credo zich af van iets anders, dat zij meent niet voor geloof te mogen houden, zegt het hier ja en daar nee. Niet naar de maatstaf van de toevallig heersende ideeën van Waarheid, God, Openbaring en dergelijke neemt de belijdenis haar beslissingen: vandaag deze, morgen die, nu onder dit, een volgende maal onder een ander invloedrijk gezichtspunt. Deed zij dat, dan zou zij waarlijk noch zelf als een daad van waarheids-erkenning kunnen gelden, noch ook harerzijds aanspraak op erkenning kunnen maken. De waardij en waardigheid van de belijdenis bestaat hierin dat de kerk bij het ontstaan van die belijdenis tegenover de wisselende voorstellingen van de tijdgeest gevraagd heeft naar de beslissing van de heilige Schrift en dat zij in de belijdenis niet eenvoudig haar geloof als zodanig heeft uitgesproken, maar veeleer datgene wat zij in en door haar geloof als het oordeel van de heilige Schrift inzake de twijfelachtig geworden verkondiging meende verstaan te hebben. In het credo buigt de kerk zich voor de God die wij

³⁸ Met het feit dat de kerkelijke verkondiging mogelijk op betere wegen kan gaan dan de vigerende dogmatiek hangt ten nauwste samen het grote belang dat Barth toekent aan de zg. '*Irreguläre Theologie*', dat is: een theologie zonder systematiek, zonder methode, bijv. neergelegd in preken, opstellen, brieven, die echter niettemin een eigen innerlijk-logische samenhang toont. Als voorbeelden noemt hij telkens Blumhardt en Kohlbrügge, maar ook niemand minder dan Luther! (vgl. *Prolegomena*, 114, KD I, 293vv., in 'Lutherfeier', Heft 4 van *Theologische Existenz heute*: het opstel 'Luthers Wissenschaft', 13-16 [GA III/2013, 567-572] [Wildi nr. 257]). *De *Prolegomena* in deze aantekeningen verwijzen naar de 'voorloper' van KD I: *Die Lehre vom Worte Gottes, Prolegomena zur christlichen Dogmatik*. München: Kaiser 1927 [471]. KD I was een verbeterde versie van deze *Prolegomena*, waarin diverse kritiekpunten zijn verwerkt (o.a. van Gogarten). Verwarrend is wellicht dat na verschijning van band I/2 van de KD (1938) de eerste twee banden samen vaak ook met 'Prolegomena' werden aangeduid.

niet zochten en vonden, die veelmeer ons gezocht en gevonden heeft.³⁹ Van déze God te getuigen is de zin van de Schrift, haar eigenlijke functie te midden van en tegenover de godsdiensten, waarin men zelf 'God' vindt.⁴⁰

Daarin ligt nu echter ook de grond van de waardij en waardigheid van de dogmatiek. Als eerste⁴¹ vak van de theologie gaat aan haar de *exegese* vooraf. Dat betekent dat de dogmatiek haar norm niet in zichzelf draagt, gelijk zij ook haar doel niet in zichzelf vindt, maar door de op haar volgende kring van de praktische vakken herinnerd wordt aan haar taak binnen het gehele kader van de dienst ten bate van de kerk.⁴² De dogmaticus is niet rechter over de kerkelijke verkondiging. Alleen in het geval dat hij aan zijn wijsbegeerte of godsdienstfilosofie meer vermogen toeschrijft dan hem geoorloofd is zou hij ertoe kunnen komen rechter te willen zijn. Zijn ware functie bestaat echter hierin de kerkelijke verkondiging over de gehele linie te verwijzen naar de *werkelijke* rechter.

De werkelijke rechter is het profetisch-apostolische Getuigenis⁴³, gelijk het door de Heilige Geest tot onze geest spreekt. Alle dogmatische arbeid aan de toelichting van in het credo reeds uitgesproken inzichten, eveneens elke dogmatische overweging van in een toekomstig credo alsnog uit te spreken inzichten, kan in wezen slechts hierin bestaan dat de eenmaal of bij vernieuwing openbaar gemaakte stellingen voor het aangezicht van deze rechter gesteld worden. De dogmatiek heeft volgens haar beste weten en geweten het verhoor, het gesprek en de discussie weer te geven, die onvermijdelijk worden zodra deze beide, het credo en de Schrift, tegenover elkander staan. Zonder op het laatst gezegde iets af te dingen is het toch nodig hieraan toe te voegen dat de dogmatiek zich een eigenmachtig appelleren aan de Bijbel moet ontzeggen⁴⁴, omdat ze zélf immers van meet af door de belijdenis bepaald is.

³⁹ Belangrijk is goed in het oog te houden hoe hier het 'formele' en het 'materiële' van de Schrift als norm samenhangen. Vgl. *Prolegomena* §24, 3, §25, 1 [GA II/1990, 555-368 (zum dogmatischen Formalprinzip, 569-575 (Formal und Materialprinzip); ook nog (waarom niet? er is principieel ten dezen niets veranderd!): het buitengewone stuk: 'Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke' (april 1920) in *Das Wort Gottes und die Theologie*, [München: Kaiser 1924] 70-98. [455] [GA III/2012, 662-701] [Wildi nr. 111]

⁴⁰ *Deze zin ontbreekt in *Credo*.

⁴¹ 'Eerste' vak van de theologie in genetische zin. Dat wil echter niet zeggen dat de dogmatiek door de exegese gecontroleerd moet worden, tenzij men met exegese bedoelt: theologische exegese, en dat is een uitlegging die zelf weer in zoverre dogmatisch-gebonden is dat zij tot de Schrift nadert als tot het profetisch-apostolische getuigenis aangaande het Woord van God. Vgl. Miskottes bijdrage aan de bundel: *De openbaring der verborgenheid*: 'Opmerkingen over theologische exegese', 65-99. *Nu in *MVW* 16 (2025), 231-327.

⁴² Barth heeft – gelijk trouwens Vilmar in de Duitse kerk en Kuyper te onzent – weer ernst gemaakt met het theologische karakter van de praktische vakken. De praktische theologie heeft slechts één thema, nl. het 'probleem van de taal', dat is het vraagstuk met welke gestalte de prediking en de gehele kerugmatische arbeid van de kerk in een bepaalde historische situatie het best gediend wordt tot zegen van de mensen. "Hier wird offenbar (menschlich geredet) jener Existenzbeweis der Theologie durch ihre Existenz selbst geführt oder nicht geführt" (Barth in Heft 9 van de serie *Theologische Existenz heute* [zie noot 16], 43 [GA III/2017, 214]).

⁴³ Barth noemt de Schrift *Zeugnis vom Wort*, nl. overal waar het op een nauwkeuriger omschrijving aankomt. Overigens natuurlijk de verkorte uitdrukking: 'Woord van God'. Zie over de drie 'gestalten' van het Woord: de Verkondiging, de Schrift, de Openbaring *KD I*, 89-128, waarbij men tot recht verstand wellicht het beste doet uit te gaan van hetgeen Barth leert over de "apostolische successie", 105v., 111. Het gladde tegendeel van de erkenning van deze "rechter" is de rooms-katholieke opvatting, die door [A.] Mirgeler aldus vertolkt is [in *Kirche und Dogma* (1928)]: "Abgesehen davon, dass die Kirche sich selbst ausdrücklich dogmatisiert hat, kann man das ganze Dogma als eine Aussage der Kirche über sich selber lesen". **Credo*: 'Offenbarungszeugnis'.

⁴⁴ Deze passage is gericht tegen het 'biblicisme', vooral van de 'Württembergse vaders', maar ook van iemand als Adolf Schlatter (vgl. *Prolegomena*, 373, 377). [GA II/1982, 484v., 491] "Die Kirche hört, und als ihre Glieder, nicht als raum- und zeitlose Monaden, hören wir das Wort Gottes in der Schrift" [485bv.]. De traditie behoort

Daarom moet zij zichzelf herinneren aan haar plaats in de kerk en de belijdenissen waarin zich de kerk over haar verstaan van de Schrift reeds op stellige wijze uitgesproken heeft met die eerbied bejegenen die ook in ander opzicht volgens Gods gebod kinderen tegenover het woord van hun menselijke vaders past.⁴⁵

5

In het credo zien wij de kerk ten slotte als zendingsgemeente, in haar heenwending naar de wereld die nog niet tot de kerk is toegebracht en vergaderd, bezig haar, de wereld, óp te roepen. Hoe zou de kerk zichzelf anders verklaren en verdedigen, op welke andere wijze zou ze kunnen werven en noden, aanknopen en bodem zoeken voor haar Boodschap, als daardoor dat zij haar geloof belijdt⁴⁶, zoveel mogelijk in zijn volheid en toch in de kortste woorden, zoveel mogelijk vrij van alle toevalligheid en gereinigd van elke dubbelzinnigheid, zoveel mogelijk uitkomend in zijn karakter van gelóóf, dat is: in zijn gerichtheid op het Voorwerp van waaruit het zijn leven heeft? Ook de feitelijke inhoud van de kerkelijke verkondiging moet immers, zal het goed zijn, met het credo samenvallen. Onder alle menselijke factoren is enkel het geloof in staat tot het geloof op te roepen! In het credo tracht de kerk het feit dat er geloofd wordt en dat *dit* geloofd wordt met bijzondere aandrang onder de aandacht van de wereld te brengen. Zij kan en wil ook in de dogmatiek, wat de missie aangaat, niets anders doen dan juist dit éne. Wat er hier aan het credo toegevoegd wordt is alleen een toelichting, met dien verstande dat zij aan het feitelijke bestaan en aan de feitelijke inhoud van het geloof een breedte, een aanschouwelijkheid en een klaarheid geeft die aan het credo als zodanig ontbreekt. Dogmatiek is het hier en nu, naar gelang van de behoeften van de tegenwoordige tijd, *exact*⁴⁷ sprekende credo. Wel te

tot de vooronderstellingen van de dogmatiek. Men moet zich niet door losse uitingen van Luther bijv. over de triniteitsleer in de war laten brengen. Het is bijv. onmogelijk de reformatische rechtvaardigingsleer te verstaan zonder het dogma van de H. Triniteit in de Niceense opvatting als volkomen geldig te veronderstellen. Hieruit o.a. met Josef Wittig (toen nog katholiek) af te leiden dat bij Barth een neiging tot het katholicisme is (*Hochland*, Jg. XXI, 420vv.) is een sterk staaltje van misverstand, dat voortspuit uit de mening dat het protestantisme óf zonder gezag is óf alleen het Schriftgezag erkent.

⁴⁵ Het vijfde gebod bekleedt ook in Barths (nog niet uitgegeven) ethiek een zeer gewichtige plaats, aan het hoofd van de geboden van de tweede tafel. Ook de functie van de '*Sitte*' in het christelijke leven wordt daardoor én gefundeerd én gerelativeerd. *Miskotte zal beschikt hebben over het door de WSCF in Genève vermenigvuldigde typoscript van de colleges *Ethik* die Barth in het Zomersemester 1928 en het Wintersemester 1928-1929 in Münster had gegeven, Wildi nr. 198. Zie ook zijn opmerking in voetnoot 254. Inmiddels zijn deze verschenen als GA II/1973 en GA II/1978. Met het 'tweede deel' zal hij bedoelen 2. Kapitel, 'Das Gebot des Schöpfers', §9, 'Die Ordnung', 408-413 over 'Die Familie'. Barth volgt hier echter niet de volgorde van de 'tweede tafel der wet'; dat doet hij alleen in zijn uitlegging van verschillende catechismus-teksten.

⁴⁶ Vgl. 'Die Theologie und die Mission in der Gegenwart', *Zwischen den Zeiten* 1932, 189vv. [GA III/2013, (156-108) [Wildi nr. 241] Het verwijt dat van de theologie een "Lähmung des Missionswillens" zou uitgaan, voor zover zij leert dat er geen andere zending gewettigd is dan de in de tekst omschrevene, heeft Barth aldus beantwoord: "Ich nehme den Vorwurf auf und erinnere daran, dass wir alle aus der Bibel von einem Mann wissen, der gelähmt werden und sich Lähmung gefallen lassen *muszte*, um als Gelähmter obzuliegen und den Namen *Israel* zu bekommen. Die Theologie ist nicht der Engel Jahwes. Es könnte aber sein, dass ihre Funktion in der Kirche und so auch der Mission gegenüber in der Linie dessen liegen *musz*, was jener Engel an Jakob tat. Und wenn dem so wäre, dann dürfte sich auch die Mission über diesen ihren Partner gewiss nicht nur beklagen." *Verwijst naar het verhaal van de worsteling van Jakob aan de Jabbok, Gen. 32: 24-32.

⁴⁷ Het woord 'exact' op de dogmatiek toegepast, drukt in de grond hetzelfde uit als 'wetenschappelijk', ook hier echter, gelijk tevoren (zie noot 17), met de toevoeging: "die bij haar past". Gerhard Kuhlmann (*Zeitschrift für Theologie und Kirche* 1932, 269vv.) heeft het Anselmusboek van Barth bestreden en gezegd dat Anselmus wel

verstaan: de missionaire en apologetische kracht kan ook dan slechts in het geloof zelf, dat is: in het getuigen van het voorwerp van het geloof, gelegen zijn. De dogmatiek mist de middelen om tussen kerk en wereld andere bruggen te slaan dan de brug van de belijdenis en van het belijden. Maar juist haar pogen om de belijdenis klaar voor te stellen als een vanuit de Schrift samenhangend geheel kan aan de belijdenis een bijzondere taal, een indringend geluid verlenen, dat naast bijzondere gevaren, toch ook een bijzondere belofte heeft. En men moet niet menen dat alleen in kringen die met wetenschappelijke arbeid bezig of dienaangaande meer of min nauwkeurig op de hoogte zijn, een positieve verwachting leeft ten aanzien van de dogmatiek — nee, juist daarbuiten zien velen uit naar de dogmatisch-strengere en -uitvoeriger weergave van de belijdenis van de kerk.⁴⁸

6

Wij zouden niet volledig zijn in onze uiteenzetting indien wij niet ten slotte ook aan de grenzen van het credo en mede van de dogmatiek herinnerden. Het leven van de kerk is daarmee niet uitgeput dat zij haar geloof belijdt. Het credo als zodanig en de dogmatiek als zodanig kunnen immers de rechte verkondiging, in verband waarmee zij hun leven hebben, niet garanderen.⁴⁹ Zij zijn slechts een aanbod van hulp en een poging in deze richting. En zelfs de rechte, niet slechts op menselijke wijze (door het credo en door de dogmatiek), maar door Gods genade nu werkelijk en op beslissende wijze bevestigde en beveiligde verkondiging, heeft in het leven van de kerk toch ook nog drie noodwendige grenzen. De eerste is het *sacrament*, daardoor laat de kerk zich vermanen om te bedenken dat al haar woorden, ook haar door Gods Woord en Geest gezegende en gewaarmerkte woorden, alleen maar kunnen éénwijzen naar het Gebeuren zelf, dat Gebeuren waarin Gods Werkelijkheid zelf op de mens aankomt en hem aanspreekt. De zichtbare tekenen van Doop en Avondmaal hebben blijkbaar in het leven van de kerk de gewichtige taak de grens zichtbaar te maken tussen hetgeen de mens van God *zeggen* en verstaan en in zover ook

degelijk met zijn bewijs voor het bestaan van God nog in andere dan theologische zin exact meent te zijn. Hoe het zij, Barth zelf wijst dit voor zijn eigen theologie af. Hier is dus (ondanks beroep op de vroege scholastiek) niet een weg terug naar een 'redelijke' grondslag van de religie, als bijv. bij Newman... "I would affirm that faith must rest on reason, even in the case of children, and of the most ignorant and dull peasant, wherever faith is living and loving... I start then with a deep conviction... that faith not only ought to rest upon reason as its human basis, but does rest and cannot but so rest, if it deserves the name of faith. And my task is to elicit and show to the satisfaction of others what these grounds of reason are" (*Diary*, 12 januari 1860).

⁴⁸ Dit behoort zeker tot de meest verheugende tekenen van de tijd dat dogmatische bezinning niet meer, gelijk nog enkele tientallen jaren geleden, aan de 'leken' meer of min moet worden opgedrongen. Getuige de belangstelling waarmee te onzent o.a. prof. Van der Leeuw's *Dogmatische Brieven* [Amsterdam: Paris 1933] [614] en ds. Noordmans *Herscheping* [zie voetnoot 32] zijn ontvangen, in Duitsland de nieuwe werken van Karl Heim en de *Laiendogmatik* van Ellwein [Theodor Ellwein, *Evangelische Lehre – Eine Laiendogmatik*. München: Kaiser 1932] [4653], in het Franse protestantisme *Hic et Nunc*, *Cahiers Périodiques*, vooral naar Franse maatstaf zware kost en toch zeer gewaardeerd.

⁴⁹ Garantie te geven is geen menselijke zaak. Toch wordt het kerkvolk maar al te vaak opgevoed in het geloof dat dit de eigenlijke zin zou zijn van de confessie. Zeer goede dingen zegt over dit punt Gogarten in zijn stuk: 'Die Bedeutung des Bekenntnisses', *Zwischen den Zeiten* 1930, 353vv., m.n. 361v.

begrijpen kan⁵⁰ – en de Onbegrijpelijkheid waarin God voor ons nu werkelijk *is* die Hij *is*.⁵¹ De tweede grens van het credo en van de dogmatiek kan zeer simpel worden aangeduid met: het *leven*, namelijk ons werkelijke, menselijke leven met zijn zwakheid en kracht in zijn verwarring en klaarheid, met zijn zondigheid en verwachting⁵², het menselijke leven, waarover alle woorden van de kerk te allen tijde ook spreken, zonder het evenwel, zelfs daar waar God aan deze woorden getuigenis geeft, in hun kwaliteit van wóórden ooit te kunnen bereiken en te treffen.⁵³ Menige kritische opmerking en geringschatting van het dogma en van de dogmatiek zou men herroepen indien men zich duidelijk voor ogen wilde stellen dat menselijke woorden als zodanig wel moeten dienen om ons werkelijke leven onder Gods Gericht en Genade te stellen, maar let-wel!, zij kunnen daartoe slechts *dienen*. En zij doen het indien het God behaagt.⁵⁴

De derde grens is de grens die de eeuwigheid van de tijd, het komende *Rijk* van de tegenwoordige eeuw, het *eschaton* (het laatste en uiteindelijke) van het hier-en-nu scheidt. Het credo en de dogmatiek vallen zonder enige twijfel onder het woord van Paulus (1 Kor. 13: 8v.), dat van onze *gnosis* (geestelijke kennis) en van onze profetie zegt dat zij beide op dezelfde wijze “ten dele” zijn⁵⁵, ‘*Stückwerk*’ dat ophouden zal, kinderlijke zegswijze die met

⁵⁰ Deze volgorde – men leze daar niet overhén – zeggen, verstaan, begrijpen, beschrijft de menselijke weg in de kennis Gods, zij hangt met het antwoord op de vraag ‘hoe theologie mogelijk is’ op het nauwkeurigst samen. In ieder geval is wat indertijd door dr. Kraan [E.D. Kraan, *Openbaring en Mysterie*, Kampen: Kok 1927] ontwikkeld is over het ‘irrationele’ als kenmerk van de ‘dialectische theologie’ een eigenaardige vergissing, veeleer is dan het verwijt van Schmidhauser gewettigd dat het logische overschat wordt en dat dit leidt tot “der Gotteswahnsinn Karl Barths”. (*Der Kampf um das geistige Reich*, [Hamburg: Hanseatische] 1933, 341). [811]

⁵¹ In deze voordrachten wordt niet of nauwelijks over het sacrament gesproken. Op begrijpelijke gronden. Toch behoort het sacrament, ondanks de schijn van het tegendeel, en ondanks alle vertogen van hoog-kerkelijke en liturgische zijde, tot de wezenlijkste, meest onmisbare elementen juist van een dialectische theologie. Het sacrament is namelijk de tegenpool van de dialectiek zelf. Niet aldus (gelijk men in de kringen van de liturgische beweging wel zegt) dat de prediking ‘subjectief’ en het sacrament ‘objectief’ zou zijn. Dat is een arm filosofeem en een teken van ‘kleingeloof’. Barth is ook niet zo naïef de prediking onontbeerlijk te achten in onderscheiding van het niet-noodzakelijke sacrament. Beide zijn aardse vormen waarin het Woord zich geeft. De oudgereformeerde benaming van het sacrament als ‘zegel’ wordt door Barth uitgebreid met de term “virtuelle Gegenwart” (‘Die Lehre von den Sakramenten’, *Zwischen den Zeiten*, Jg. VII, 427vv.). [GA III/1994, (393-441)] [Wildi nr. 201] Het sacrament is de *ultima ratio*, zonder welke niet alleen het begrip prediking, maar het begrip van de kerkelijke verkondiging überhaupt niet is door te voeren. Toch heeft het anderzijds geen eigen inhoud: “wie das Siegel unter einem Brief dessen Authentie bestätigt, aber zu seinem Inhalt nichts hinzufügt, anderswo als unter dem Brief, irgendwo für sich stehend, nichts besagt” (KD I, 61). *Bij deze aantekening lijkt M Barths beantwoording van vragen over het sacrament te hebben verdisconteerd. Zie bij de beantwoording van vragen (Bijlage) §9.

⁵² Het is wellicht goed te wijzen op deze woordkeus, omdat ze verre van toevallig te zijn exact weergeeft wat Barth als object van de prediking ziet. Hier zijn geen psychologische aanduidingen, die eindeloos zouden kunnen vermeerderd worden, maar theologische oordelen. “Zondigheid” en “verwachting” zijn de heel-eigen kwalificatie van het mensenleven die ook aan Barths eenvoudige en indringende preek-werk de eigen toon geeft (vgl. bijv. de bespreking van de figuur van Zacharias in ‘Vier Bibelstunden’, Heft 19 [1935] van de serie *Theologische Existenz heute*). [GA I/1998, 483-532] [Wildi nr. 330]

⁵³ Dit is wat velen maar niet kunnen begrijpen. Evenmin als zij begrijpen dat de ethiek van Kant in haar ‘formalisme’ juist stilstaat voor het geheimenis van het mensenleven en ruimte geeft aan het concrete leven van de daad. Vgl. *Das Wort Gottes und die Theologie*, 107v., vanaf: “Glaubt es ihnen nicht, den Gutmütigen, die uns versichern dasz wir unsre Sache gut gemacht haben”... [‘Not und Verheißung der christlichen Verkündigung’, zie noot 32; GA III/1990, 77 onder e.v.] [Wildi nr. 133, eerste voordrachtenbundel nr. 153]

⁵⁴ *Deze zin ontbreekt in *Credo*.

⁵⁵ Daarom is onze kennis: *theologia viatorum* (benaderende kennis Gods, als van mensen die op weg, op de pelgrimsreis zijn) in tegenstelling met *theologia comprehensorum* (van de begripenden) of *theologia patriae*

de volwassen leeftijd moet worden overwonnen, een zien in een donkere spiegel, nog niet het zien van aangezicht tot aangezicht. Zin, wezen en taak van het credo en van de dogmatiek zijn gegrond in een betrekkelijkheid en voorwaardelijkheid die, als God zal zijn alles in allen, ongetwijfeld niet meer zullen gelden.

Men zou het bestaan van deze drie grenzen zeer wel en van de aanvang af het centrale probleem van de dogmatiek kunnen noemen. Wij zullen ze in ieder geval geen ogenblik mogen vergeten. Desniettegenstaande geldt binnen deze grenzen alles wat tevoren positief gezegd werd en, wel verstaan, geeft juist het bestaan van deze grenzen aan het gezegde een eigenaardig gewicht.⁵⁶ Waar een grens is, daar is ook een betrekking en een aanraking. Het credo en de dogmatiek staan tegenover het sacrament, tegenover het menselijke leven, tegenover de toekomstige eeuw, van deze *onderscheiden*, maar nochtans *tegenover* deze!⁵⁷ Misschien zoals Mozes bij zijn sterven tegenover het land Kanaän stond, misschien zoals Johannes de Doper tegenover Jezus Christus stond. Is het mogelijk iets van credo en dogmatiek te zeggen dat gewichtiger zou zijn dan juist deze hun begrénzing?

(van het vaderland), of *theologia paradisiaca* (paradijselijke). Over het “aangezicht tot aangezicht” zegt Irenaeus (*Adversus Haereses* [Tegen de ketters, ca. 180] 4, 20, 5): “gelijk degenen die het licht zien, zelf midden in het licht staan, zo zijn ook degenen die God schouwen, midden in God”. Daarmee is gezegd dat het licht van onze tegenwoordige kennis indirect licht is en dat ons spreken over de waarheid niet anders dan dialectisch kan zijn (vgl. *Prolegomena*, 123, 450v. [GA II/1982, 162, 573v.], *KD* I, 284v.).

⁵⁶ Waar deze grenzen vergeten worden en men grijpt naar een meer, verkrijgt men een minder, alle platheden en duisterheden in de dogmatiek zijn de wraak over de vermetele poging ‘eenvoudig’, afdoend, zonder voorbehoud te spreken over Gods Openbaring. Precies zo is het met de prediking die erop uit is het Woord zo te ‘verklaren’ dat het sluit als een bus. Dat heeft nimmer iets anders dan óf cerebrale óf banale gewrochten voortgebracht. Vgl. daarentegen Luthers preken (bijv. die over de Kananese vrouw, *Fastenpostille* 1525, WA 17, 2 en *Ausl. Joh.* 3, WA 47, 29) en die van Kohlbrügge vooral uit zijn jongere tijd (± 1833-1848).

⁵⁷ “Gegenüber” heeft in Barths werken steeds de klank van betrekking, ja van gemeenschap. Wel geeft het natuurlijk ook een afstand aan. Wie ‘gemeenschap’ nauwer, inniger, ‘werkelijker’ wil, denkt in fysisch-psychische categorieën en heeft nog geen besef wat ‘geest’ is, beter: wat ‘geest’ in ieder geval *niet* is. Zelfs de christelijke mystiek echter, die toch zeker ten dezen in een gevaarlijke zone zich bevindt en beweegt, heeft hier, althans in de theoretische bezinning aangaande haar eigen wezen, soms zeer scherp weten te onderscheiden, vgl. B. Przywara, ‘Mystik und Distanz’, in: *Ringten der Gegenwart* I, [Augsburg: Fliser 1922-1927] 469vv. In dit *Gegenüber* als grens en betrekking ligt ook de waarheid en de positieve zin van de sindsdien door Barth prijsgegeven termen uit zijn *Römerbrief*: “Tangente”, “Todeslinie”, “Hohlraum” enz. *Voor ‘Todeslinie’ en ‘Hohlraum’ zie het begripsregister van GA II/2010; ‘tangens’ aldaar op 51.

[II] IN DEUM: IN GOD

Wanneer het symbool begint met het beslissende woord: “ik geloof *in God*” en als wij dit zijn eerste woord stellig de kernwaarheid van de dogmatiek⁵⁸ mogen noemen, dan hebben wij daarbij dadelijk het volgende vast te stellen: men kan en mag de verhouding tussen dit “in God” en datgene wat in de drie delen van het symbool volgt over Vader, Zoon en Heilige Geest onder geen beding zó opvatten alsof dit “in God” om zo te zeggen de aanduiding zou zijn van een algemeen *begrip* met een bekende inhoud, dat dan later in de drie delen van het symbool zijn bijzondere, historisch-bepaalde gehalte, namelijk een christelijke uitwerking en vulling zou krijgen. “God” in de zin van de belijdenis — van het symbool dat het getuigenis van de profeten en apostelen wil weergeven — “God” is geen grootheid die de gelovige zou kunnen vooronderstellen en die hij reeds kende vóór hij geloofde en nu nog kent afgezien van zijn geloof⁵⁹, om dan als gelovige een verbetering en verrijking van deze kennis te ervaren.⁶⁰

Als Paulus (Rom. 1: 19) zegt dat hetgeen men van God weten kan (*to gnooston tou theou, cognoscibile Dei*) de mensen openbaar is omdat God het hun geopenbaard heeft, toont het gehele verband van de tekst en het onmiddellijk voorafgaande woord dat hij de waarheid aangaande God bij de mensen ziet “ten-onder-gehouden”, onwerkzaam, onvruchtbaar. Wat in hun handen daaruit voortkomt, dat is de afgodendienst. En de afgodendienst is bij Paulus, gelijk bij alle profeten en apostelen, niet een kiem van de dienst van de ware God, maar de verdraaiing van die dienst in zijn tegendeel, waaraan zij daarom met hun getuigenis aangaande God niet aanknoopten⁶¹, maar waartegen zij dit getuigenis als tegenstelling in het licht stelden.

⁵⁸ **Credo*: ‘den Kardinalsatz auch der Dogmatik’

⁵⁹ *Deze bijzin ontbreekt in *Credo*.

⁶⁰ Dit snijdt alle apologetiek (in de trant van de Canisiusvereniging of in de trant van dr. De Hartog) bij de wortel af. Toch hebben leer, belijdenis en dogmatiek wel degelijk ook een apologetische werking, vgl. Voordracht I, 18v. *De RK Apologetische Vereniging ‘Petrus Canisius’ werd in 1904 opgericht. Sinds 1984 heet ze de Sint Petrus Canisiusstichting. Dr. A.H. de Hartog (1869-1938) was hervormd predikant, o.a. in Haarlem en Amsterdam, en maakte furore met zijn meeslepende manier van preken. Hij was later hoogleraar aan de Universiteit Utrecht en daarna aan de Universiteit van Amsterdam. *BLGNP* 2, 234vv.

⁶¹ De term ‘aanknopingspunt’ is in de theologische discussie ingevoerd door Emil Brunner (zie de titel van zijn artikel in *Zwischen den Zeiten* 1932, 505vv. en zijn brochure ‘tegen’ Barth: *Natur und Gnade*. [Tübingen: Mohr ²1935] [563] Brunner wil in nieuwe vorm de leer van de ‘*praeambula fidei*’ herstellen, om de “andere Aufgabe” van de theologie, nl. de ‘*Eristik*’, de methodiek van de overtuigingskracht in dienst van de openbaring, tot haar recht te doen komen. De hele Scholastiek heeft zo (doch in strengere consequentie) gedacht en het hele Thomisme denkt nog altijd zo. Ja de rooms-katholieke leer staat en valt met de ‘*analogia entis*’ (voor het eerst en klassiek geformuleerd door het IVe Lateraans Concilie 1215). Matth. Scheeben, *Natur und Gnade*, ed. Grabmann, München: 1922 [oorspr. Mainz: Kirchheim 1861], Jacq. Maritain, *Réflexions sur l’intelligence et sur sa vie propre*. Paris: [Desclée Brouwer] 1922 [169], E. Przywara, *Religionsphilosophie Katholischer Theologie*, München/Berlin: [De Gruyter] 1927, R. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun, la philosophie de l’être et les Formules dogmatiques*. Paris: [Colin] ³1922. Merkwaardigerwijze blijkt Brunner in zijn Ethiek niet zo ver af te staan van het hier door Barth kort maar krachtig gestelde. Brunner zegt daar: “Es ist ebenso falsch, bei Paulus die Anerkennung einer natürlich heidnischen Gotteserkenntnis zu leugnen, als diese mit einer wirklichen Gotteserkenntnis, wie sie der Glaube hat, in *Kontinuität* zu setzen. Röm. 1: 19 reicht niemals, wie Schlatter will, für eine positive *theologia naturalis* hin; denn der Gott, den der Mensch aus sich selbst – ohne Christus – aus der Natur kennt, ist eben: der Götze” (*Das Gebot und die Ordnungen*. [Tübingen: Mohr 1932], 579) [529]. En op een andere plaats: “Calvin habe in Gegensatz zu Luther eine *theologia naturalis*, ist ein auf Unkenntnis

Het enige en waarlijk zeer ironisch gebruikte ‘aanknopingspunt’ is bij Paulus merkwaardig genoeg het altaar van de onbekende God (Hand. 17: 23). Het woord “God” in het symbool moet ons dus niet verleiden als inleiding tot de dogmatiek beschouwingen in te voeren over de natuur en de eigenschappen van een wezen dat wij op grond van onze meest omvattende ervaringen en ons diepste nadenken menen ontdekt te hebben als dat wezen waaraan deze naam zou toekomen, om dan aan de hand van de aanduidingen⁶² van het symbool aan het reeds gekende en zo opgevatte wezen nog deze en gene predcaten, houdingen en daden toe te schrijven.

1

Wij moeten tot een klaar inzicht komen aangaande de oorsprong, het begin en de geldigheid van ons spreken over God.⁶³ En dan is het eerste wat ons te doen staat: te bekennen dat wij uit onszelf niet weten wat wij doen als wij ‘God’ zeggen, dat wil zeggen dat alles wat wij menen te weten wanneer wij ‘God’ zeggen niet slaat op Degene die in het symbool “God” genaamd wordt, maar steeds een van de Godsbeelden betreft die wij zelf uitgedacht en zelf gemaakt hebben, waarbij het weinig uitmaakt of wij doelen op de ‘Natuur’, of op de ‘Geest’, op het ‘Schicksal’⁶⁴ of op de ‘Idee’. Vergeten wij bovendien niet dat ook deze bekentenis niet een bijzonder gewicht hebben kan in deze zin dat wij althans daarmee een *eigen* ontdekking zouden proclameren. De “onbekende God” van de Atheners, de God der agnostici⁶⁵, was

beruhendes Vorurteil, das er mit vielen teilt. Bekanntlich verhält es sich gerade umgekehrt: dasz Luther der *theologia naturalis* viel grössere Konzessionen macht als Calvin”.

⁶² *Credo: ‘den geschichtlichen Angaben’

⁶³ *Deze zin ontbreekt in *Credo*.

⁶⁴ Is het begrippenpaar ‘Natuur’ en ‘Geest’ in de Nederlandse wijsbegeerte overbekend en zeer gebruikelijk, de tegenstelling van ‘Schicksal’ en ‘Idee’ leeft voor ons veel minder, onze taal althans heeft geen equivalent voor ‘Schicksal’ en het woord ‘noodlot’, dat daaraan enigszins verwant is, is voor ons eerder een tegenstelling met ‘vrije wil’ dan met ‘Idee’. Juist echter waar het ‘Schicksal’ in het levensgevoel diep is ingegaan, krijgt de ‘Idee’ echter een sterk transcendente en kritische macht. In de Duitse godsdienstfilosofie spiegelt zich deze tegenstelling de hele 19^e eeuw door. De ‘bewijzen’ voor Gods bestaan bijv., die, in tegenstelling met de bewijzen die afgeleid worden uit de ‘natuur’, uitgaan van een waardeleer, zijn mede beïnvloed door een soort ‘eschatologisme’ van de *Idee* (dat geldt ook van Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*. [Berlin: Cassirer 1912], 406v., 467v. [62/2], *Religion der Vernunft [aus den Quellen des Judentums]*. Frankfurt: Kauffmann ²1919], 222, 462, 487v., 516v.). Zie over dit alles Barths lezingen ‘Schicksal und Idee in der Theologie’ (samenvatting *Zwischen den Zeiten* 1929, 309-348). [GA III/1994, 344-392] [Wildi nr. 204]

⁶⁵ ‘Agnosticus’ noemen wij een denker die het ‘absolute’, ‘transcendente’ enz. erkent, maar tegelijk meent dat de mens er geen kennis van heeft noch krijgen kan. In deze houding voelt zich de agnosticus merkwaardigerwijs zeer vaak als bij uitstek religieus, doch uitgestegen boven het “struikgewas der meningen”. Zo Herbert Spencer en zijn “*Unknowable*”. Over dit agnosticisme, dat dus toch een ‘God’ heeft, spreekt Barth in een tekst. [Vermoedelijk de tekst die later verscheen in *KD I/2*, 266v.] De katholieke leer laat de mogelijkheid open dat dezulken toch kunnen behoren tot de “ziel van de kerk”. Barth ziet ook in de ‘Onbekende’ een afgod. Het probleem van de ‘*fides implicita*’ heeft bij Barth dus slechts een zeer beperkt gewicht, in onderscheiding van moderne constructies als die van [Anton] Straub (*De analysi fidei*. [Innsbruck: Rauch] 1922) en vooral van Newmans [*An Essay in Aid of a Grammar of Assent* [New York: The Catholic Publication Society 1870], in felle tegenstelling met de leer van Thomas Aquinas aangaande een ‘onvermijdelijkheid’ van het Godsgeloof in degenen die van goede wil zijn (*Summa Theologiae* I 9, 60 a 5, 19, 13 a 10 ad 5). *De uitdrukking “struikgewas der meningen” is van Immanuel Kant in zijn inleiding op de vraag ‘Wat is Verlichting?’ (1784) en verwijst naar het brandende braambos in Ex. 3: 2. *The unknowable* is de titel van een geschrift van Darwins strijdgenoot Herbert Spencer, deel 1 van *First Principles*. London: Williams & Norgate ²1867. De vertaling van *agnostos* met ‘onbekend’ was al weersproken door Eduard Norden, *Agnostos theos*. Leipzig: Teubner 1913. Volgens Norden betekent het, goed midden-platonisch: ‘onkenbare God’.

naar Paulus' inzicht zeker een afgod gelijk al de andere die hij rondom zag. God is onbegrijpelijk – ja maar daarvan worden wij niét overtuigd door ons verstand, waar het aan zichzelf begint te vertwijfelen, maar alleen door de Openbaring van God zélf.⁶⁶

In de geloofsbelijdenis, die op grond van en naar de geest van het profetisch-apostolische getuigenis over God spreekt, wordt, doordat ons gezegd wordt dat God Vader, Zoon en Heilige Geest is, principieel eens en voor al uitgesproken wie en wat God is. God is God enkel en alleen in en door hetgeen ons hier, nieuw en onvergelijklijk, als het zijn en doen van Vader, Zoon en Heilige Geest wordt aangewezen. Uitsluitend in deze Zijn, ons mensen bereikende Werkelijkheid is God God. Al onze overgeleverde voorstellingen en begrippen over dat wat wij van ons uit voor 'God' menen te moeten houden, moeten, wanneer wij belijden: "ik geloof in God", verdwijnen – maar nee, dat kunnen zij niet, dat zou betekenen dat wij in letterlijke zin sprakeloos zouden moeten worden, zij moeten echter voor de sprake van de Openbaring terugwijken en zich daaraan volledig en onvoorwaardelijk onderwerpen. Zij moeten namelijk vanuit die sprake niet alleen een nieuwe inhoud, maar ook een nieuwe vorm ontvangen.⁶⁷ Zij worden niet alleen verbeterd en verrijkt, maar zij worden omgewenteld, zij worden in een dienstbetrekking gesteld waartoe zij uit zichzelf niet bekwaam, waarvoor zij niet berekend, waartegen zij niet opgewassen zijn, zodat wij ook nu nog, dus ook in het belijden van het ware, het christelijke geloof, steeds weer moeten toestemmen dat God ons onbegrijpelijk *blijft*, dat wil zeggen dat wij niet begrijpen kunnen in hoeverre wij, in de taal van onze overgeleverde voorstellingen en begrippen, nu werkelijk over Gód spreken, ook al is het dat wij op grond van Gods Openbaring spreken. Want niet daarom vinden wij Hem in het geloof omdat wij Hem tevoren gezocht hebben, maar omdat Hij reeds tevoren ons gevonden heeft, daarom zoeken wij Hem – nu werkelijk *Hem* – in het geloof!⁶⁸

Als Vader, Zoon en Heilige Geest, gelijk Hij zich geopenbaard heeft en openbaren wil, is God God – niet ook nog daarbenevens in de gedachten van ons hart en in de werken van onze handen. De mens toch, die Gods Openbaring ontvangen heeft, zal het feit, het wonder,⁶⁹ dat God hem als God nabij is, restloos aan de Openbaring en in genen dele aan zichzelf, geheel aan de Genade en in genen dele aan de natuur toeschrijven. Zodat hij op de vroegere

⁶⁶ Over het onderscheid tussen de 'onbegrijpelijkheid' van God in wijsgerige en in theologische zin zie men Barths Anselmusboek, vooral 84v. Om deze 'onbegrijpelijkheid' gaat het ook reeds in de *Römerbrief*. [München: Kaiser ²1923] [452] Men heeft het eenvoudig niet willen geloven, hoe vaak het ook is betuigd, dat het wijsgerige materiaal daar werkelijk bedoeld is als dienstapparaat, als een begripsgrammatica waarmee men de zin van het Woord bij benadering kan trachten uit te drukken. Zoiets moet trouwens iedere theoloog, meer of min bewust, meer of minder consequent, gebruiken (vgl. *Prolegomena*, 403v. [GA II/1982, 521-527], *KD* I, 300v.).

⁶⁷ De vorm is in dezen niet minder gewichtig dan de inhoud. Dat zou uit de geschiedenis van de verhouding tussen wijsbegeerte en theologie met vele frappante voorbeelden aangewezen kunnen worden, met name bij Ritschl. Wanneer een begrip door de uit Openbaring gewonnen inzichten anders gevuld wordt, is er toch nog weinig bereikt wanneer het de ongebrokenheid houdt die het tevoren had, wanneer het niet in een positie komt van afhankelijkheid, waarin opzegging en ontslag eerder waarschijnlijk dan onmogelijk moeten geacht worden. *Albrecht Ritschl (1822-1889) was een Duits, luthers systematisch theoloog en dogmenhistoricus, leermeester van Adolf von Harnack.

⁶⁸ "God zoeken in het geloof" – vgl. 'Gottes Wille und unsere Wünsche' (Heft 7 van de serie *Theologische Existenz heute*), [1934] 23v. [GA III/2017, (84-110) 100v.] [Wildi nr. 282], *KD* I, 237v.: "eine zitternde Sicherheit" en "eine unerhörte Sicherheit".

⁶⁹ *'het feit, het wonder': toevoeging van M.

Godsbeelden niet kan terugkomen zonder een besef van ontrouw en verraad.⁷⁰

Wij zullen op de drie zijnswijzen en namen van God – als Vader, Zoon en de Heilige Geest – in hun onderscheidenheid en in hun éénheid op een andere plaats terugkomen en bepalen er ons toe in deze voordracht de formele – maar toch slechts schijnbaar formele – waarheid dat “God” in de geloofsbelijdenis uitsluitend de in deze drie zijnswijzen en onder deze drie namen Bestaande is in het licht te stellen, met andere woorden te tonen dat wij alleen te doen hebben met *God-in-zijn-openbaring*. Wanneer dat zo is, wat betekent dan: aan God geloven?⁷¹ Wie en wat is dan God? Op deze vragen zijn enige antwoorden te geven, die ons later op onze weg door de ‘voornaamste vraagstukken van de dogmatiek’ voortdurend zullen begeleiden als waarschuwingsseinen en wegwijzers.

2

Hem die naar de bedoeling van het symbool aan God gelooft is de grond van een algemeen Godsgeloof, van de verschillende mogelijkheden waarvan wij allen als mensen met onze gedachten en gevoelens steeds weer uitgaan, in zover onder de voeten *weggetrokken* dat hij zichzelf in zijn vertrouwen dat de mens uit zichzelf werkelijk⁷² aan God zou kunnen geloven door de Openbaring van God weerlegd ziet. Het feit alleen, op en voor zichzelf genomen, dat God zich openbaart betekent: de mens kan uit zichzelf niét werkelijk aan God geloven. Omdat de mens dat niet kan, *dáárom* openbaart God zich. Dat waaraan de mens uit zichzelf geloven kan zijn goden die niet werkelijk God zijn. Tegelijk met zijn vertrouwen in zichzelf, alsof hij uit zichzelf inderdaad aan God zou kunnen geloven, *vallen* namelijk de goden waarin hij inderdaad wel geloven kan. Zij zijn in hetzelfde ogenblik waarin dit vertrouwen valt ontmaskerd als goden die niet werkelijk God zijn. God echter is daarin God dat wij in Hem enkel op grond van Zijn Openbaring, niet uit onszelf, maar veeleer tegen onszelf, als in het tegendeel van hetgeen wij van onszelf uit ontdekt hebben, kunnen geloven. God is dáárin God dat wij in Hem slechts geloven kunnen wanneer wij *onzelf tot een wonder worden*. Dat zijn de indicatieven⁷³ die dienstig zijn om de imperatief toe te lichten van het eerste gebod: gij zult geen andere goden naast Mij hebben!⁷⁴ De genade van de Openbaring dwingt ons de andere goden af te zetten en af te zweren, doordat zij eerst onszelf neerdwingt in het stof. Wie gelooft leeft van [de] genade.⁷⁵ Wie van de genade leeft weet dat het grijpen naar de

⁷⁰ *Deze zin ontbreekt in *Credo*.

⁷¹ Vgl. *KD I*, 198v., Anselmusboek 47v. [*GA II/1981*, 48v.] De klassiek geworden onderscheiding van Petrus Lombardus: *credere Deum, in Deum, Deo* [*Sententiarum Libri Quatuor*, III Distinctio 23] kan hier verwaarloosd worden, omdat de waarheidsvraag en de heilsvraag samenvallen, juist door de uitsluiting van de ‘natuurlijke theologie’.

⁷² “Werkelijk” bevat hier geen subjectivering, in die zin dat de mens wel in God zou kunnen geloven, maar niet zo werkelijk, zo “persoonlijk” als wel gewenst ware. Bedoeld is: niet werkelijk in God.

⁷³ Dat in alle imperatieven een indicatief schuilt is de typisch reformatische opvatting van de Wet, omgekeerd speurt het jodendom in elke indicatief, in alle gegevenheid die uit het woord spreekt, naar de imperatief, naar het gebod dat erin verborgen moet zijn.

⁷⁴ SV: “gij zult geen andere goden voor Mijn Aangezicht hebben” (Exodus 20: 3).

⁷⁵ “Wie gelooft, leeft van [de] genade”: dit eenvoudige zinnetje, dat op het eerste gehoor aller instemming heeft, sluit ongeveer de hele ‘dialectische theologie’ in zich. Ja, zo eenvoudig is de zaak waarom het gaat, het hele actualiteitskarakter waaraan deze theologie hangt en dat, in begripsmatige woorden gezegd, zo zwaarwichtig, abstract, negatief enz. aandoet, is in feite niets anders dan een benadering van deze weerloze eenvoudigheid. Vandaar ook de aanvankelijk weinig dwingend schijnende logica van het vervolg: dat een god te kennen het grijpen is naar éigen goddelijkheid – en omgekeerd. De verleidende woorden (Gen. 3: 5): gij zult als

goddelijkheid hem verboden en verhinderd wordt. Wie dat weet kan de goden van het menselijke hart wel nog kennen, maar hij kan ze niet meer voor goden naast God houden. “Ik geloof aan God” betekent dus: ik geloof aan de éne, de onvergelykelijke, de éne God. De Enigheid van God is geen religieus postulaat en geen wijsgerig idee, maar zij wordt beleden en geleerd omdat zij geheel overeenkomt met en past bij de éneheid van Gods Openbaring.⁷⁶

3

Wie naar de bedoeling van het symbool aan God gelooft, die heeft, als hij aan God denkt, met God rekent, over God spreekt, op God wijst, aan de Naam van God zich vasthoudt en anderen deze Naam verkondigt,⁷⁷ een onwankelbare grond onder de voeten. Hij gelooft immers niet aan een God die hij zich heeft verkozen. Hij gelooft nog minder aan de wijsheid en de kracht van zijn keuze. Hij gelooft niet aan zijn geloof en dus ook niet aan zichzelf.⁷⁸ Daarom kan hij met God niet zo omgaan gelijk wij met onze eigen ideeën, hypothesen, overtuigingen, meningen plegen om te gaan. Deze zijn voor ons meer of minder zeker, deze kunnen wij veranderen en tegen elkaar inruilen, deze kunnen wij laten varen, weer opvatten en weer laten varen, deze vormen het gebied van vragen, twijfelen, onzekerheid, dialectiek.⁷⁹ God hoort niet tot dit gebied, met Hem kan men niet op deze wijze omgaan. Ook de mens die gelooft kent natuurlijk dit gebied en leeft daar middenin. De gelovige, ja ten slotte alleen de gelovige kent de vertwijfeling, de vertwijfeling die in dit gebied het laatste woord heeft.⁸⁰ Maar de gelovige kent daarbovenuit Degene die hem, terwijl hij midden in dit gebied leefde en nog leeft, verkoren heeft en die hem boven de afgrond van de vertwijfeling, zonder zijn eigen toedoen, draagt en vasthoudt. Dit verkiezen en verkoren-zijn is niet onderworpen aan de dialectiek van ons menselijk kiezen. De genade heeft op de

God zijn, kennende het goed en het kwaad, betekenen: gij zult niet meer alleen van genade behoeven te leven. Vgl. Kohlbrügge, [Die] *Lehre des Heils [in Fragen und Antworten]*. Elberfeld: Verlag der Niederl. reform.

Gemeinde 1903], 9v. [4781]

⁷⁶ De “Enigheid Gods” als religieus postulaat wordt op grond van het ‘èchad’ van Deut. 6: 4 bijv. geleerd door Hermann Cohen (*Religion der Vernunft*, 47v.).

⁷⁷ *Credo: ‘von Gottes Offenbarung her’

⁷⁸ Dit klinkt heel gewoon, is echter zeer radicaal bedoeld. Waartoe het tegendeel leiden kan is als in groot panorama voor ons gesteld in Max Wieser, *Der sentimentale Mensch, gesehen aus der Welt holländischer und deutscher Mystiker im 18. Jahrhundert* (Gotha-Stuttgart[: Klotz] 1924). Het *exire e semet-ipso* (het leven buiten zichzelf te zoeken, Avondmaalsformulier) wordt daar niet verstaan. Misverstand is hier het meest te duchten bij de rechtvaardiging-uit-het-geloof, daarom is de Confessio Belgica erop bedacht en preciseert in art. 22: “Interim proprie loquendo *nequaquam* intelligimus, *ipsam fidem esse quae nos justificat*, ut quae sit duntaxat *instrumentum*, quo *Christum*, justitiam nostram, *apprehendimus*”, vgl. *Heid. Cat.* vr. 61. *Vert: “Maar – om het precies te zeggen – wij bedoelen niet dat het geloof zelf ons rechtvaardigt, want het is maar een middel waarmee wij Christus, onze gerechtigheid, omhelzen.”

⁷⁹ Onder ‘dialectiek’ wordt een methode verstaan waarbij de innerlijk-logische noodwendigheid van de denkbeweging door onvermijdbare tegenstellingen vóórtschrijdt. Zie Jonas Cohn, *Theorie der Dialektik*. Leipzig [: Meiner] 1923. [85] Vgl. Barth, *Zwischen den Zeiten* 1928, 319. [‘Schicksal und Idee in der Theologie’, GA III/1994, a.w. 376v., 381v.]

⁸⁰ “Alleen de gelovige kent de vertwijfeling”. Dit is gericht o.a. tegen een van de medewerkers van *Zwischen den Zeiten*, Erwin Reisner, wiens boek *Die Geschichte als Sündenfall und Weg zum Gericht* [München: Oldenbourg 1929] [219] een innerlijk-volledige filosofie van de geschiedenis wil zijn met het volstrekt-negatief vóórteken van een radicale vertwijfeling. Vgl. Barth, [Die] *Auferstehung der Toten*. [München: Kaiser ²1924] [8124], 45v. [Nog niet verschenen in GA] [Wildi nr. 139]

natuur en op elke verbinding van natuur-en-genade dit vóór dat zij de gelovige zeker maakt van zijn zaak, zéker te midden van duizend dwalingen, zwakheden, ijdelheden en zelfverheffingen waarin hij misschien vervalst, zéker te midden van zijn eigen onzekerheid, maar ook zeker tégen al zijn eigen onzekerheid. Het geloof aan God, dat geloof aan God-in-zijn-Openbaring is en niets anders, heeft iets van het uitzonderlijke gewicht van de *vrijheid, onveranderlijkheid en zelfgenoegzaamheid* van God zelf.⁸¹ Niet in een theoretische opklimming van het eindige tot het oneindige onderkennen wij deze ‘eigenschappen’ van God, maar in de volstandigheid⁸² van het geloof-aan-God: zij behoren bij en komen overeen met de aard van de goddelijke Zelfopenbaring.

4

Wie naar de bedoeling van het symbool in God gelooft, die is tegenover God alleen-maar *dankbaar*. Dat hij God heeft⁸³ en wat hij aan Hem heeft, dat hij aan Hem geloven, Hem kennen en belijden kan, dat heeft hij immers niet van zichzelf, maar krachtens Gods Openbaring. De nabijheid van God is voor hem, die zich tegenover God niets vermag toe te eigenen, maar steeds weer alles ontvangen moet *eo ipso* (op en voor zichzelf) verzoenende, tussen God en mens gemeenschap stichtende nabijheid. Voor hem is ook de Wet genade, want zij is hem opgelegd door de nabijheid van God, hetzij zij hem in de schuldbelijdenis drijft, hetzij zij hem daar doet wonen waar hij vergeving ontvangen heeft. Als genade treft hem ook de *toorn* en het *gericht* van God, hoewel (of: juist omdat) hij en hij alleen weet dat deze toorn dodelijk is en dit gericht eeuwig. Gods nabijheid zou hij – dat is niet te veel gezegd – ook in de hel nog als genade ervaren, indien niet juist het geloof de hel zou doen springen, zou overwinnen en in haar tegendeel zou veranderen.⁸⁴ Naarmate de mens zich tegenover God nu toch dit of dat zou willen toekennen, verdienen of uit eigen kracht zich toe-eigenen, naar diezelfde maat zou zijn dankbaarheid zinken, naar diezelfde maat zou hem Gods nabijheid ook nog op andere wijze dan als genade treffen, zou de wet hem gaan ergeren en verschrikken, zou er géén ontkomen zijn aan Gods toorn, aan het gericht en aan de hel. Van hoe beslissend belang het moet worden geacht dat wij onder “God” met het symbool “God-in-zijn-openbaring” verstaan, dat zal wellicht hier, in dit verband van gedachten, uitermate duidelijk geworden zijn.

⁸¹ Tussen “geloof” en “openbaring” is voor onze kennis natuurlijk een correlatie. Maar hier is toch iets dat bij andere correlate verhoudingen niet voorkomt, nl. dat de correlatie zelf verwijst naar een relatie die onze kennis te boven gaat, in welke relatie “alles van één kant komt”. Vgl. Voordracht XIII over de ‘objectieve’ en ‘subjectieve’ zijde van de openbaringswerkelijkheid, die nochtans beide afhankelijk zijn van het goddelijke Subject, 146.

⁸² **Credo*: ‘Bewährung’

⁸³ De term “Gott haben” moge in Barths mond voor velen verrassend zijn, dit bewijst alleen dat men nog wennen moet aan de eenvoud die de noodzakelijke keerzijde is van de dialectiek. Vgl. de zeer krasse voorbeelden van zulk ‘ongebroken’ spreken in *Vier Bibelstunden* (5 r. 10 v.b., 46 r. 12 v.o.). [GA I/1998, 484bv., 524-525]

⁸⁴ Zulk zeggen toont verwantschap met hetgeen de quiëtistische mystiek heeft trachten te beschrijven, ook met getuigenissen van Santa Teresa. Deze tonen hoorden wij te onzent ook in Van Eedens [*De Broederveete*. (Amsterdam: Versluys 1912) [2087], 163: “‘k Blijf U loven in diepste verdoemenis”, 183: “want van volkomen duur / is in mijn hart Gods eigen hart en harder dan het vuur”. Men houde intussen het verschil In het oog – het gaat hier niet over een substantiële éénheid met God, maar over het geloof, dat is: over de nabijheid van God in de Heilige Geest. *‘springen’ = germanisme. Duits: ‘sprengen’: opblazen, laten ontploffen.

“Aan God geloven” mag en moet (wanneer wij erbij blijven God in de zin van het symbool te verstaan) ten slotte betekenen: geloven aan Gods *Goedheid*. De ‘Goedheid’ is niet de gefantaseerde grootheid die de Griekse Stoa en de middeleeuwse scholastiek het ‘*summum bonum*’ (het hoogste goed) hebben genoemd⁸⁵, dat is op zijn hoogst het maximum van hetgeen wij voor goed houden. Nee, Gods Goedheid is dat wat de gelovige, afgezien van alle menselijke meningen aangaande goed en kwaad⁸⁶, in de staat van de dankbaarheid drijft. Ook zij, de Goedheid, is voor het geloof een als goddelijke waarheid kenbare overeenstemming met het handelen van God in zijn Openbaring⁸⁷, want déze, de Openbaring, is niet anders te zien dan als een daad van grondeloze Goedheid. En door géén gebeuren laten we ons iets zeggen over Gód dan alleen door het gebeuren van zijn Openbaring.

Wie naar de bedoeling van het symbool in God gelooft, die staat onder Gods *bevelen*. Dat hij deze tegenspreekt, dat hij ze telkens weer doorbreekt, dat God met hem geen eer inlegt en dat hij voor Hem niet bestaan kan, dat is óók waar. Evenwel is het andere toch nog veel meer waar, namelijk dat hij feitelijk onder Gods bevelen *staat*, dat hij – om zo te zeggen ‘voorwerpelijk’ – met al zijn dwaasheid en boosheid Gods gevangene⁸⁸ en Gods ondergeschikte is, dat hij dus steeds weer van de bevelen van God moet uitgaan en daartoe steeds opnieuw terugkeren moet. Hij beschikt immers niet over uitgangspunten, beginselen of doeleinden waardoor hij Gods Wil ook nog zelfstandig, vanuit zichzelf, zou kunnen te weten komen.⁸⁹ Daarin zal hij toch slechts een eigenwillig uitbreken naar een hem niet toekomende vrijheid kunnen zien. De vrijheid echter die hem wél toekomt is het vrij-zijn van alle andere gebondenheden. Hij is, waar hij aan God gelooft, op Gods Woord, maar dan ook *alleen* op Gods Woord aangewezen. Uit deze gebondenheid kan hij noch ter wille van zichzelf noch ten believe van anderen zich geheel⁹⁰ losmaken. Deze gebondenheid is voor hem een bestendig oordeel, maar ook een blijvend houvast, juist omdat zij hem opgelegd is zonder zijn wil en tegen zijn verkiezing is zij hem een bron van tróóst. Door hem in de diepste verantwoordelijkheid te stellen, neemt zij hem de diepste verantwoordelijkheid voor zijn leven af en zo is zij echte leiding.⁹¹

⁸⁵ De functie van het begrip ‘*summum bonum*’ in de Godsleer is zeer rijk en zeer fataal geweest, vgl. bijv. Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum* en de uitleg van Stefan Gilson: *Der Heilige Bonaventura* [Frans: 1924] Hellerau[: Hegner] 1929, 622v. [346]

⁸⁶ Deze meningen hebben intussen hun goed recht, zij worden niet uitgeschakeld, maar “eingeclammert”, vgl. Voordracht IV, 44n166.

⁸⁷ *De volgende bijzin en volzin zijn door M toegevoegd (of door Barth zelf weggelaten).

⁸⁸ De term “Gods gevangene” zal ons uit de *Römerbrief* zijn bijgebleven, bijv. 13: “der Gefangene wird zum Wachter, der auf seinen Posten gebannt wie jener in seine Zelle, dem grauenden Tag entgegensieht”. [GA II/2010, 61] *’om zo te zeggen ‘voorwerpelijk’ staat niet in *Credo*.

⁸⁹ ‘Ethiek’ kan daarom niet een stelsel van regelen zijn, ‘afgeleid’ uit de Openbaring, vgl. Voordracht XIII, 144n452.

⁹⁰ Het ‘aangewezen-zijn op Gods Woord alleen’ staat kritisch tegenover ‘beginselen’ uit Gods Woord afgeleid. Vgl. over hetgeen dit voor de politiek betekent de artikelenreeks van J. Diepersloot, ‘Dialectische Theologie en Christelijke Politiek’, in het gereformeerd weekblad *Woord en Geest*, 2 maart 1934 en vervolgens.

⁹¹ Leiding, ‘guidance’ is de centrale gedachte van de (Oxford)-Groepbeweging. Of daar hetzelfde bedoeld wordt? Men zie het verhelderende boekje van Ds. E.L. Smelik, *Leiding [van God]*. Baarn[: Bosch & Keuning] 1934.

Aan God geloven sluit in zich aan Gods *Heiligheid* te geloven. Ook Gods Heiligheid is echter geen waarheid, die men beschouwend en als toeschouwer zou kunnen vaststellen. Een goddelijke Heiligheid die ons gegeven ware om onze wereldbeschouwing te vervolledigen en áf te ronden, zou waarlijk niets meer en niets beters zijn dan het... 'Ideaal' van de 'zedelijke wereldorde'⁹². Nee, Gods Heiligheid leren wij kennen in de strijd van het geloof, daarin dat wij, gelovend, door Gods openbaring geheiligd worden.⁹³ Aan hetgeen God *doét* onderkent het geloof dat God heilig is.

Wij hebben een paar antwoorden gegeven op de vraag wie en wat God is, voor hem die aan God gelooft, gelijk het symbool dat bedoelt, dus: alleen en uitsluitend aan "God-in-zijn-Openbaring". Het waren, als men wil, formele antwoorden, omdat wij daarmee nog in het geheel niet zijn ingegaan op het grote thema van het symbool zelf, maar dit thema slechts in zijn exclusiviteit tegenover het thema dat het symbool *vérré* ligt, namelijk 'God-in-het-algemeen', om zo te zeggen van buitenaf hebben aangeraakt. Maar wat hebben de termen 'formeel' en 'materieel', 'buiten' en 'binnen' ten slotte voor zin?⁹⁴ Wij hebben door te wijzen op de exclusiviteit van dit thema toch eigenlijk wel terdege het thema *zélf* in het oog gekregen, namelijk de Werkelijkheid van God, gelijk die op de mens aankomt, de Heerlijkheid van God, die Vader, Zoon en Heilige Geest is, en die zijn Eer met niemand delen en aan niemand overgeven kan. De indicatief, die in het eerste gebod verborgen ligt, is toch zeker ook geen bloot-formele uitspraak!⁹⁵ Ieder die dit niet verstaat zal 'andere goden' naast God niet kunnen ontberen. Hij zal heimelijk steeds weer een steelse blik werpen naar de 'Godheid' – en in zijn hart murmureren: "zou God niet groter en rijker zijn dan uit deze enge openbaring: de kerk, een boek, de gebeurtenissen van het jaar 1-30 valt af te lezen; arme theologie, die zo een op z'n top neergezette kegel gelijkt⁹⁶." Niemand kan ons verhinderen zo te vragen en te klagen, niemand treedt ons in de weg indien wij hier een uitweg zoeken. Maar wie het eerste gebod waarlijk gehoord heeft, die heeft zich zonder reserve gebonden aan het theologische axioma dat daarin vervat is.

⁹² Vgl. reeds in 'Das Problem der Ethik in der Gegenwart', *Zwischen den Zeiten* Jg. I, 49. [GA III/1990, (98-143), 134] [Wildi nr. 134] Een definitie van Gods Heiligheid die het volkomen tegendeel uitspreekt van het hier bedoelde bij [Victor] Cathrein SJ, *Moralphilosophie* I, [Herder 1904] 186: "Gottes Heiligkeit besteht darin, dass sein Wille wesentlich nur das Gute und Rechte wollen kann. Sie setzt also eine der freie Wahl Gottes nicht unterstehende ewige Richtschnur alles Wollens voraus, eine Richtschnur, mit der göttliche Wille nicht frei, sondern notwendig übereinstimmt, so dass gerade in dieser notwendigen Übereinstimmung Gottes Heiligkeit besteht". Zo denkt trouwens het hele thomisme. Reformatorisch denken verhoudt zich hier tot het thomisme als het Israëlitische belijden van de Heiligheid van God, gelijk het in het OT voor ons treedt, en de idee van de Gerechtigheid in het latere 'na-bijbelse' jodendom.

⁹³ Vgl. Voordracht XV (over de 'Vergeving der zonden'), 172 en 176v.

⁹⁴ Daarom gaat het niet aan met Schmidhauser (*Der Kampf um das geistige Reich*, 344) te zeggen: "Es gibt nicht bloss die absondernde Vergötzung von Völkern in der nationalen Religion. Es gibt auch eine absondernde Vergötzung Gottes".

⁹⁵ *De hierna volgende zinnen staan niet in *Credo*.

⁹⁶ Vgl. 'Das erste Gebot als theologisches Axiom', *Zwischen den Zeiten* 1933 (297vv. en 307)). [Zie noot 26; GA III/2013, (209-241) 229] *Volledig citaat: "Sollte Gott nicht grösser und reicher sein als so? Sollte er durch ein Buch, sollte er durch die Ereignisse der Jahre 1-30, sollte er durch die Offenbarung und den Glauben des alten und des neuen Israel beschränkt sein? Arme Theologie, die einen so kleinen Gott hat! Arme Theologie, die so einem auf die Spitze gestellten Kegel gleichen musz!"

[III] *PATREM OMNIPOTENTEM: DE VADER, DE ALMACHTIGE*

“Vader” en “almachtig”: deze beide eerste benamingen van God – ieder apart voor zich en beide in hun onderlinge samenhang – voeren ons nu onmiddellijk midden in de volheid, in het licht en ook in het donker van het profetisch-apostolische openbaringsgetuigenis, waarvan het symbool de hoofdsom wil samenvatten.

1

Naar de bedoeling van het symbool en in de lijn van hetgeen in de laatste voordracht tot recht verstand van het christelijk Godsbegrip werd uiteengezet⁹⁷, zal het ons nu klaar voor de geest moeten staan dat het begrip ‘almachtig’ vanuit het begrip: ‘Vader’ zijn licht ontvangt en van daaruit dus te verklaren is – en niet omgekeerd, ofschoon het toch ongetwijfeld Gods Openbaring en daarmee een daad van de goddelijke almacht is dat God zich aan de mensen te kennen geeft als Vader, hoewel wij dus God ongetwijfeld als Vader leren kennen, doordat Hij zich almachtig toont.⁹⁸ Maar zie, een akte, een *daad* en wel een daad van de *goddelijke* almacht is de openbaring van Gods Vaderschap. Gods almacht is niet iets wat wij allicht geneigd zijn voor almacht te houden, maar zij is de almacht⁹⁹ van de *Vader*, die zich aan ons niet *in abstracto* als almacht, maar juist alleen als de almacht van de Vader (en dat betekent: in en met het feit dat Hij ons als Vader openbaar wordt) kenbaar maakt. Reeds deze eerste artikelen van de geloofsbelijdenis en juist deze zijn eerste bestanddelen zijn in genen dele een vrij terrein, een speelplaats¹⁰⁰ voor ‘natuurlijke theologie’. Het staat niet zó dat wij van ons uit reeds zouden weten wat ‘almacht’ is, om dan door de openbaring alleen nog maar te vernemen, dat.... *Gód* de almachtige is en hem bovendien de naam en het karakter: ‘Vader’ toekomt. Nee, de openbaring van God de Vader is als zodanig ook de openbaring van zijn almacht, waaruit wij dus allereerst te leren hebben wat werkelijk almacht is.

De openbaring van God de Vader is echter, volgens de plaatsen van de heilige Schrift waar het begrip ‘Vader’ zijn pregnante zin verkrijgt, de openbaring van God in zijn Zoon Jezus Christus door de Heilige Geest. De Schrift noemt haar uitdrukkelijk de énige openbaring van de Vader. Daaruit volgt dat wij ook het rechte verstaan van het begrip ‘Vader’ ten slotte en uitsluitend op deze plaats moeten zoeken. Maar laat ons om te beginnen daarvan uitgaan dat de openbaring van de almachtige God (dus van Hem die in de zin van het symbool “almachtig” heet), ident is met de openbaring van de Vader van Jezus Christus door de

⁹⁷ Het inzicht dat straks ontwikkeld worden zal, nl. dat het woord “Vader” het woord “almachtig” bepaalt en niet omgekeerd, ligt inderdaad ‘in de lijn’ van de afwijzing van een algemeen Godsbegrip als basis van de christelijke verkondiging. Vgl. F.K. Schumann, *Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne*. [Tübingen: Mohr] 1929, 356, Calvijn, *Comm. Joh. 3: 6*, ed. Tischendorf, 46v.

⁹⁸ Er is dus toch een wederkerigheid tussen de begrippen “Vader” en “almachtig”, maar één waarbij het begrip “Vader” het ‘*übergreifende*’ is en waarbij de wederkerigheid zelf verstaan wordt vanuit de hier bedoelde akte. “Want Christus is het beeld, waarin ons God niet slechts Zijn hart zichtbaar maakt, maar ook Zijn handen en Zijn voeten” (Calvijn, *Argumentum in Genesin*) [Ook in: Rinse Reeling Brouwer, *De handzame Calvijn*. Amsterdam: Van Gennep 2004, 232 onder]. Het is een zeer gelukkige omstandigheid dat in de klassieke Nederlandse vorm van het symbool de volgorde van de woorden zich zo volkomen dekt met de geestelijke zin. Ik geloof in God, de Vader, de almachtige.

⁹⁹ **Credo*: ‘Macht’

¹⁰⁰ **Credo*: ‘Tummelplatz’. Verwijst naar de Duitse vertaling van Op. 18: 2. SV: “bewaarplaats”.

Geest, zodat wij ons hier moeten laten onderrichten aangaande de vraag wat werkelijke “almacht” is.¹⁰¹

2

Wij dringen met deze woorden: “openbaring van God de Vader” al dadelijk binnen in het gebied van de diepste geheimenissen van het geloof. Deze woorden: “openbaring van God de Vader” bevatten klaarblijkelijk een merkwaardige tegenstrijdigheid, in zoverre God als Vader ons immers ook in de openbaring juist niét openbaar wordt, of beter gezegd: openbaar wordt als de God die ons ook en juist in zijn openbaring verborgen blijft, die zich verhuult terwijl hij zich onthult, die ons verre blijft terwijl hij ons nabij komt, die heilig blijft terwijl hij ons goedgunstig is.¹⁰² “Niemand heeft ooit God gezien” (Joh. 1: 18), “Hij woont in een ontoegankelijk licht” (1 Tim. 6: 16). Dat is volgens de Schrift God... de Vader. Dat wil zeggen: God moet als Vader geloofd worden in *gehoorzaamheid*, hij wil, onder erkéntenis van zijn verborgenheid, gekend worden in de daad van zijn openbaring en dat betekent: in zijn Zoon door de Heilige Geest.

Desniettemin of liever: juist daarom moet Gods openbaring in zijn Zoon door de Geest verstaan worden als een openbaring die een verbórgen-blijven, ja een allerdiepst verbórgen wórden van God niet alleen niet uitsluit, maar wezenlijk insluit. Gods openbaring in zijn Zoon, voor zover wij daaronder concreet de voor ons kenbare menselijke bestaanswijze van Jezus Christus verstaan, is, gelijk ons het tweede artikel¹⁰³ van de geloofsbelijdenis op zeer

¹⁰¹ In en door de openbaring in Christus Jezus hebben wij te leren wat werkelijke almacht is. Gelijk Israël de almacht van Jahwe niet primair uit de natuur heeft afgelezen, maar in de “opgeheven hand”, de “uitgestrekte arm” die hen uit Egypteland, uit het diensthuis uitleidde, heeft geopenbaard gezien. Vgl. Ex. 14: 8, Deut. 33: 20, Ps. 136: 12, Ex. 15: 6, Ps. 71: 18, Ps. 78: 42, Dan. 5: 23, Deut. 32: 4a, Ps. 95: 4. El Sjaddaj in de patriarchenverhalen is al evenmin de omschrijving van een almacht in de zin van ‘oneindige potentialiteit’. In het NT komt het woord “Almachtige” (*pantokrator*) eigenlijk alleen voor in de Apocalyps. Het is trouwens in het algemeen van het hoogste gewicht voor de dogmatiek met de abstracte almachtsleer eindelijk te breken. J.H. Scholtens en A. Kuypers leer (om Nederlandse uitersten te noemen) hebben in dit opzicht schrikbarende gelijkenis. Indien men zich door de innerlijke structuur niet wil laten gezeggen, laat men dan voorlopig school gaan bij de godsdienstgeschiedenis, die bovendien soms blijf geeft zelf bij de rechte theologie in de leer te zijn geweest. “Die Einzigkeit Gottes ist nicht eine Negation seiner Vielheit, sondern eine leidenschaftliche Affirmation seiner Gewaltigkeit. Die sich mitteilende Aktivität Gottes hat so tief in das Leben des Menschen eingegriffen, dasz er seinem Gott sagen musz: Wen habe ich im Himmel? Und auszer dir begehre ich nichts auf Erden. Denn die ‘Allmacht’ Gottes ist keine blutleere Eigenschaft eines theoretisch ausgedachten Weltherrn oder Urhebers, sondern der Glaube, dasz alle Macht Gott gehört und dem Menschen keine, als die er von ihm erhält... Gott ist einer, weil von ihm das Heil kommt, die zum Guten gewendete Macht. Gott ist einer, weil er in der unerschöpflichen Aktivität immer wieder da ist: Führe ich den Himmel, so bist du da. Bettete ich mir in die Hölle, siehe, so bist du auch da” (Ps. 139: 8)... Die allumfassende Aktivität des Willens, d.i. die volle Vatergestalt lehrt das Christentum in der Inkarnation” (Van der Leeuw, *Phaenomenologie der Religion*, [Tübingen: Mohr 1933] 165v.). [862]

¹⁰² Deze nu langzamerhand overbekende dialectiek is de grond van alle dialéctisch spreken, maar ook van alle dialectisch spréken. In de *Römerbrief* werd zij voorgedragen op een wijze die vatbaar was voor misverstand, omdat daar het neokantiaanse begrip ‘*Ursprung*’, hoewel bedoeld als beeld, als vorm, als zegswijze, de ware grond van de onmogelijkheid anders dan dialectisch over God te spreken kon bedekken. De ware grond is het daad-karakter van de Openbaring, vgl. *KD I*, 339: “Göttliche Gegenwart ist immer Gottes Entscheidung, gegenwärtig zu sein... Gottes Selbstenthüllung bleibt Akt souveräner göttlicher Freiheit... Die Geheimnisse der Welt haben es an sich, dasz sie einmal aufhören können, Geheimnisse zu sein. Gott ist immer wieder Geheimnis”.

¹⁰³ “Tweede” artikel, volgens de oorspronkelijk lutherse, daarna in de gehele ‘evangelische kerk’ inheems geworden telling. Vgl. *Heid. Cat.* vr. 24.

ontstellende, maar daarom niet minder met het Nieuwe Testament overeenstemmende wijze tonen zal, een weg in de *Duisternis* van God: zij is Jezus' gang naar Golgotha. Is zij dan toch en als zodanig een weg in het Licht van God en zó waarlijk Gods *Openbaring*, dan is zij dat omdat deze Jezus "ten derden dage is opgestaan van de doden, opgevaren ten hemel, zittende ter rechterhand Gods". Maar dit alles is gezegd van Jezus, de Gekruisigde.¹⁰⁴ Werkelijk, de verbórgen God wordt hier openbaar en: de verborgen God wordt hier wérkelijk openbaar. Aan de gréns van het voor ons grijpbare worden wij hier gebracht, om hier, hier waar Jezus zelf roept: mijn God, mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten? – te horen: Zie, hier is uw God! [Jes. 40: 9]

God de Vader, als Vader van Jezus Christus, is Degene die zijn Zoon in de hel brengt – en hem weer daaruit opvoert. En voor zover hij zich als de Vader van Jezus Christus door de Heilige Geest te kennen geeft als onze Vader, vernemen wij dat wij Christus alleen kunnen navolgen door ons kruis op ons te nemen, dat onze doop in zijn Naam de doop is in zijn dood en dat wij met hem sterven moeten om met hem te leven (Rom. 6: 3vv.)¹⁰⁵, dat ons leven als het leven van de zijnen een leven is dat mét Christus verborgen is bij God (Kol. 3: 3). Ook hier worden wij tot aan een grens geleid waar alleen een in de duisternis ingaande gehoorzaamheid en een uit de duisternis in het licht schrijdend geloof de houding kan zijn die overeenkomt met de openbaring, met déze openbaring.

3

Niets meer of minder dan de *Heer over leven en dood* wordt ons openbaar in de openbaring van de Vader door de Zoon in de Heilige Geest. Deze Heer over leven en dood is God... de Váder. En nu is met de "almacht" van God niets anders bedoeld dan dit Héér-zijn over leven en dood.¹⁰⁶ Deze almacht verschilt daarom van de idee van een oneindige 'potentialiteit', machtigheid of machtsmogelijkheid,¹⁰⁷ even zoveel als ons werkelijke leven van één van onze dromen verschilt. Want oneindige machtigheid of oneindige machtsmogelijkheid is op zichzelf en als idee een leeg begrip, waarbij nog niemand in ernst zich iets heeft voorgesteld of gedacht, eenvoudig omdat men dat niet kan.¹⁰⁸ Daarentegen, wat de almacht van de Vader, geopenbaard in de openbaring van de Zoon door de Heilige

¹⁰⁴ Dat de verhoging een predicaat is van de Gekruiste wordt uitgedrukt door '*estauromenos*', dat is: die in de staat van gekruisigdheid zich bevindt, 1 Kor. 2: 2, vgl. Op. 5: 6: "het Lam, staande als geslacht", toch als zodanig: "in het midden van de troon".

¹⁰⁵ Dit "moeten" is niet als een *nova lex*, een nieuwe wet te verstaan. Ware het zo, dan zou Barth hier terugvallen in hetgeen hij bij Kierkegaard – ondanks verregaande overeenstemming – juist van het begin af verworpen heeft. Vgl. Voordracht XV, 179v.

¹⁰⁶ Vgl. KD [I], 408v., prekenbundel *Komm Schöpfer Geist!* [München: Kaiser 1924] 185v. [586] Men vergelijkte echter vooral wat gezegd wordt in Voordracht XI onder §1, 121v. *De preek 'Höher als alle Vernunft' is niet van Barth, maar van de hand van Ed. Thurneysen; daarom is zij niet opgenomen in GA.

¹⁰⁷ *Toevoeging van M.

¹⁰⁸ Vgl. Wilhelm Vischers artikel over Job in *Zwischen den Zeiten*, Jg. XI, 386vv.: alles wat 'ab-soluut' is, kan ons niets zeggen, het is 'losgemaakt' van de existentie. De Almacht begripsmatig te denken behoort ook tot de verlegenheden van de hoog-scholastiek, vgl. [A.D.] Sertillanges, [*Der Heilige*] *Thomas von Aquin*. [Hellerau: Hegner 1928], 349vv. [347] "Was bleibt denn noch, was für Gott unmöglich wäre? Einzig das Nicht-sein... aber das Nicht-sein ist gerade so gut wie das Sein Gegenstand einer Tätigkeit, wenn auch in indirekter Weise" – maar wat God dan heus niet kan, dat is het tegenstrijdige, het onlogische te doen, 353v. (vgl. *Summa Theologiae* I q. 25: a. 1, de *Potentia Dei* I, 3)

Geest inhoudt, dat is in¹⁰⁹ de gehoorzaamheid en in het geloof jegens deze openbaring, een wérkelijkheid, en daarbij een werkelijkheid die men nu in feite kan kennen als het Inbegrip van alle bekende, van alle denkbare en van alle onbekende mogelijkheden.¹¹⁰ Want de Heer over leven en dood, met wie wij hier te doen hebben, is als zodanig de Heer over ons bestaan, dat wil zeggen Degene aan wie wij hetzij levend hetzij stervend zijn prijsgegeven, die ons aan de uiterste grens van al onze mogelijkheden: Halt! en (juist daar en tegelijkertijd): Voorwaarts! toeroept, aan wie wij aldus werkelijk, dat is: in diepste angst en hoogste verwachting toebehoren. *Dat* kan “almacht” heten in de volle, ernstige zin van het woord. Want dit kan terecht: ‘alles’ heten: de kreits, de gesloten cirkel¹¹¹ die met deze rechtsaanspraak van God op ons leven en op onze dood beschreven wordt. En dat kan in volle ernst: ‘macht-over-alles’ genoemd worden: de ons op deze wijze treffende aanspraak¹¹² en ons prijsgegeven-zijn aan deze aanspraak. Alle andere ‘almacht’ zou geen werkelijke almacht zijn. Werkelijke almacht bezit de aanspraak van de Heer over leven en dood. Deze werkelijke almacht wordt ons openbaar in hetgeen de Schrift de “Openbaring van de Vader” noemt. Zij is de almacht van de Beslissing die in volle goddelijke rechtsgeldigheid over ons gevallen is en zó door ons erkend werd¹¹³, ja zij is nu ten slotte ook ‘oneindige potentialiteit’ te noemen, omdat zij zonder grenzen en volstrékte werkelijkheid is, omdat alle mogelijkheden, de bekende en de verborgene aan haar hun maatstaf, hun grond, hun inperking en hun doelstelling vinden, omdat wij door deze almacht werkelijk aan alle zijden omgeven zijn en in elk opzicht gedragen worden, omdat zij mét ons bestaan ook onze wereld¹¹⁴ beheerst en wel volkomen beheerst. “Worden niet twee musjes voor één penning

¹⁰⁹ De herhaling van het woordje “in” bij dit betoog is allerm minst toevallig: het wil een dubbele afweer zijn tegen de neiging deze werkelijkheid nu toch nog als fundament of element van een wereldbeschouwing te verstaan, het tweede “in” onderstreept het “existentiële”, vgl. Voordracht I, noot 20.

¹¹⁰ Men zou het ook zó kunnen zeggen: vanuit deze kwaliteit wordt het mogelijk de kwantiteit te denken, vanuit de diepte de breedte, vanuit de akte het al. Zo wordt aan het eind van de vierde voordracht de “algemene immanentie” uit de “bijzondere” afgeleid (51v.). De theologie schudt de voogdij van de wijsbegeerte af, ze gaat niet meer onder het Caudijnse juk van de “philosophische Voraussetzungen, Grundlagen” enz. dóór. Het is van hieruit te verstaan wat Julius Schmidhauser van Barth zegt: “Die Theologie eben noch eine Scham wird die Macht der Beschämung” (*Der Kampf um das geistige Reich*, 339). *De beweging vanuit de diepte naar de breedte ontleent M aan Gunning, *MVW* 17, 266v. ‘Onder het Caudijnse juk doorgaan’ is een teken van overgave en onderschikking, naar de nederlaag van de Romeinen tegen de Samnieten in 321 v.o.j., beschreven door de geschiedschrijver Livius in deel 9 van zijn levenswerk *Ab urbe condita*.

¹¹¹ *Credo: ‘Umkreis’

¹¹² Het woord: “*Anspruch*” heeft een eigenaardige tweeledigheid van betekenis: wij worden aangesproken en er wordt aanspraak op ons gemaakt.

¹¹³ Openbaring en Predestinatie worden in Barths theologie in het nauwste verband gebracht. Calvin bracht het stuk van de Predestinatie reeds onder bij de behandeling van de leer van de Heilige Geest. De “onweerstandelijkheid” van de Heilige Geest drukt wezenlijk hetzelfde uit als de “eeuwige verkiezing” van God. Maar ook geloof (“zó door ons erkend werd”) en Openbaring worden vlak tegen elkaar aangeschoven. Het geloof wordt door de openbaring én te voorschijn geroepen én onderhouden. Het eerste zegt ook reeds [Erich] Schaefer ([*Das Geistproblem [der Theologie]*. Leipzig: Deichert 1924], 9), bij Barth heeft het beide evenveel nadruk en daarom voert deze opvatting van geloof onmiddellijk en als zodanig terug tot de predestinatie als akte.

¹¹⁴ Mét ons bestaan ook onze wereld” – men zou bij deze orde een kantiaanse kennisleer als achtergrond kunnen vermoeden. Ten onrechte, tenzij men zou bedoelen te zeggen dat in deze leer zelf bij benadering de Schriftuurlijke lijnen aangaande de relaties van God, mens en wereld zijn nagetrokken. Hoe het zij, Barth is het hierom te doen dat helder aan de dag trede dat de wereld waarin de Openbaring geschiedt “onze” wereld is. In

verkocht? en toch zal niet een van die op de aarde vallen zonder uw Vader. En ook uw haren des hoofds zijn alle geteld” (Matth. 10: 29v.). Nog eens: het is de openbaring van de Vader door de Zoon in de Heilige Geest die ons deze, de *werkelijke* almacht openbaart.

4

In deze almachtsoopenbaring nu, doordat ons God aldus zijn Zoon geeft en de Heilige Geest om zijn Zoon te kennen, bewijst hij zich als de *Vader*. De almachtsdaad van de Heer-overleven-en-dood in de openbaring door de Zoon in de Geest toont ons niet alleen zijn almacht, maar ook deze almacht als een vaderlijke. Zij toont ons Gods Vaderschap. Zij bewijst die en dit bewijs is de waarheid: God is Vader, niet alleen en niet allereerst als *onze* Vader, maar reeds eerder in Zichzél*f* eeuwige Vader en dan als zódanig onze Vader. Men mag het dus niet zo verstaan dat God eerst Vader worden zou in verband met onze existentie en onze wereld, dus daardoor dat hij zich in de Zoon aan ons geopenbaard heeft in de Geest. Het gaat dus niet aan te zeggen dat de Vadersnaam van God een zinnebeeldige is en dat daarmee een menselijke, schepselmatige verhouding wordt overgebracht op God, wiens eigenlijke Zijn als God daarom met deze naam niet bereikt en niet omschreven wordt, die veelmeer ergens aan géne zijde van hetgeen zijn vaderschap voor ons beduidt in Zichzelf nog iets geheel anders zou zijn.¹¹⁵ Als afbeelding en óneigenlijke bestaanswijze moet juist opgevat worden wat wij in onze menselijke, schepselmatige gezichtskring vaderschap noemen en als zodanig menen te kennen. Ja zelfs Góds vaderschap in verhouding tot ons bestaan en onze wereld, gelijk wij die in zijn almachtsoopenbaring als waarheid leren kennen, moet worden opgevat als afschijnsel en afbeelding.¹¹⁶ Wij onderkennen haar als *waarheid*¹¹⁷ en wij spreken ook binnen de kring van ons menselijk-schepselmatige leven terecht van vaderschap – maar zinnebeeldig en oneigenlijk – feitelijk daarom omdat God in waarheid Vader *is*, reeds

de Schrift is geen kosmologie te vinden die niet positieve of negatieve weerglans van de soteriologie zou zijn. Dat is inderdaad nog een heel andere ergernis dan het “geocentrische wereldbeeld”, dat zozeer tegen het ABC van de astronomie ingaat. In het jodendom is (allereerste getuige: de Talmoed) formeel deze “naïeve vermenschelijking van het heelal”, die de gehele Schrift kenmerkt, sterk blijven leven (bijv. Pesikta 54a, 109a). Een woord voor “wereld” in de zin van het “heelal” kent het Hebreeuws niet, *olām is* niet = eeuwigheid, maar eeuw, mensentoeekomst, leven “der laatste dagen”, *èrèts*, aarde, betekent zeer vaak mensenwereld, mensheid, *chèlèk*, tijd, tijdsduur is steeds de tijd van de mens, de geschiedenis, en nog eerder: beslissend tijdsgewricht dan tussenperiode.

¹¹⁵ Hiermee wil niet ontkend zijn dat het woord “vader” in zijn woordvorm beeldspraak is en gelijk al onze taal inadequaat, maar er wil gezegd zijn dat de zin van het beeld op God zél*f* slaat en niet op de openbaring naar ons. Vgl. *KD I*, 455.

¹¹⁶ Wat hier afgewezen wordt – en op zo beslissende plaats, nl. in de Godsleer – is het ‘nominalisme’. Het nieuwste schijnt intussen juist te zijn Karl Barth als ‘nominalist’ voor te stellen. Men zie bijv. een artikel van A. Janse in *Vox theologica*, april 1935, 92vv., dat, behalve enige voor de hand liggende juiste opmerkingen, van misvattingen wémelt: bij Barth zou “Begripsabsolutisme” zijn, dit begrip zou dan vervat zijn in het “door God (!) gesproken dogmatiek-woord (!)”, dat de Naam Jahwe in eerste instantie een “*Nahmensverweigerung*” is, zou een uitvinding van Barth zijn, de dialectische theologie is te verstaan als een theoretische parallel van de bevindelijke vroomheid, enz. enz. En als het blijkt niet óp te gaan, dan wordt betoogd dat juist nominalisten vaak zo sterk “realistisch” hebben gesproken. *Janse (99) spelt het woord verkeerd. In *KD I*, 335 en 339, schrijft Barth ‘*Namensverweigerung*’: de weigering van God om Zijn naam uit te spreken. Schoolhoofd A. Janse (1890-1960) uit het Zeeuwse Biggekerke was in de jaren ’30 een bekende *opinion leader* van de Gereformeerde Kerken in Nederland.

¹¹⁷ Vgl. voor de geldingswaarde van “waarheid” Voordracht I, noot 22, vgl. ook vooral wat in *KD I*, 321, gezegd is over “ontisch” en “noëtisch”.

tevooren, in eeuwigheid, dat wil zeggen: ook afgezien van ons bestaan en onze wereld. Hij is de *eeuwige* Vader, Hij is het in zichzelf. Als zodanig is Hij het dan ook voor ons en openbaart Hij zich aan ons en is het onvergelijkelijke Oerbeeld van alle menselijk-schepselmatig vaderschap, gelijk geschreven staat in Efesen 3: 15 “aan Wie alle vaderschap (*pasa patria*) in hemel en op aarde de naam ontleent”.¹¹⁸

5

De stelling dat God in waarheid, immers van eeuwigheid tot eeuwigheid, Vader *is*, blijkt nu echter ident met de stelling dat Jezus Christus, die ons de Vader openbaart, in dezelfde strikte betekenis, dus van eeuwigheid tot eeuwigheid, Gods Zoon is – en dat de Geest, door wie wij de Zoon en in de Zoon de Vader kennen, nog eenmaal in dezelfde strikte betekenis, dus van eeuwigheid tot eeuwigheid, Heilige Geest, God zelf is. De Schrift toch onderscheidt niet tussen een goddelijke inhoud, oorsprong en voorwerpelijke *énerzijds* en een *niet-goddelijke* of minder goddelijke vorm of gestalte van de openbaring *anderzijds*. Nee, waar God in de tijd de mens ontmoet met zijn almachtsdaad en waar de mens in de tijd deze Godsdaad leert kennen en erkennen, daar ziet de Schrift ook in dit dubbelzijdige gebeuren niet minder God zelf bezig als in het subject¹¹⁹ van dit gebeuren zelf. Wij hebben ook in het dubbele, objectieve en subjectieve gebeuren van de openbaring met het goddelijke Subject zelf te doen. Gods almachtsoopenbaring is volgens de Schrift een in zichzelf gesloten en volkomen kreits¹²⁰ van goddelijke tegenwoordigheid en goddelijke handeling. Juist daarom is haar deze exclusiviteit eigen. Indien de verschijning van Jezus Christus moest opgevat worden als een soort theofanie¹²¹ en de uitstorting van de Heilige Geest als een soort enthousiasme¹²², dan zou het mogelijk zijn dat God naast deze openbaring andere openbaringen zou stellen.¹²³ Is Jezus Christus en is de Heilige Geest niet minder het

¹¹⁸ SV: “uit welke al het geslacht in de hemelen en op aarde genoemd wordt”. Vert. Brouwer: “van wie alle vaderschap in de hemelen en op aarde wordt afgeleid”. (Luther, ditmaal kenmerkend ‘antropocentrisch’: “den rechten Vater über alles, was da Kinder heiszt im Himmel und auf Erde”).

¹¹⁹ Het Nederlandse woord ‘onderwerp’ zou misverstand kunnen wekken, ja in zijn consequenties kunnen leiden tot precies het tegendeel van het hier bedoelde. Deze gehele passage is niet recht te verstaan dan vanuit Voordracht XIII onder 1c, 144v.

¹²⁰ Wij hebben het gewaagd het Duitse woord “*Kreis*” hier en op nog een paar plaatsen weer te geven met het Oudnederlandse “kreits”, omdat “cirkel” voor ons taalgehoor nu eenmaal bepaaldelijk op de omtrek ziet en niet op het door die omtrek omsloten vlak. *Een vertaling met ‘kring’ zou dat bezwaar minder hebben.

¹²¹ Theofanie = Godsverschijning, bijv. aan Mozes in de “brandende braambos” [Ex. 3], die van Ex. 33, van 1 Kon. 19. Het eigenaardige van de joodse theologie is dat hetgeen Barth hier afwijst voor haar – voor zover ze tenminste de religie niet in ethiek doet opgaan – de grondslag en het ene constituerende element van het begrip “openbaring” is. Zo wordt de ‘theofanie’, die in haar antropomorfisme voor de kerkvaders een vóórteken en gelijkenis van de incarnatie was, voor Maimonides bijv. het tégendeel daarvan, nl. een gelijkenis van het gesprek, van de wederkerigheid tussen God en mens. “Immer neue Sphären werden zum Ort der Theophanie” (Martin Buber, *Ich und Du*. [Leipzig: Insel 1923] 35, 103, 135). [536]

¹²² “Enthousiasme” betekent letterlijk een van-God-vervuld-zijn, een staat van extase, die geduid wordt als een momentele neerdaling van een god in de menselijke geest.

¹²³ De “absoluutheid van het Christendoms” is tijdens de fin-de-siècle-stemming van toeschouwers van alle relativiteiten levendig in discussie geweest. De godsdienstgeschiedenis deed zoveel schoons en waars in andere religies zien dat de tegenstelling van ‘*religio vera*’ en ‘*religio falsa*’ velen onhoudbaar scheen, door anderen fel verdedigd werd of slap gehandhaafd (Saussage Jr.: “‘Absoluut’ voor *mij*”). Bij Barth krijgt het hele probleem geen voet. Absoluut is natuurlijk alleen de Openbaring en niet het geheel van de menselijke, intellectuele, cultische, ethische, religieuze reacties op de Openbaring dat wij ‘christendom’ plegen te noemen. Dit wil niet zeggen dat er geen openbaring is dan in de mens Jezus van Nazareth. Het zou de spreker te ver gevoerd

goddelijke Subject zélf dan de God van wie zij uitgaan en van wie zij getuigen, dan is de gevolgtrekking onvermijdelijk dat een ‘tweede’ openbaring een tegenspraak in zichzelf is. Maar dan openbaart ons deze ene, enige openbaring in Christus door de Geest ook werkelijk dit: “dat de eeuwige Vader van *onze Heer Jezus Christus...* om Zijns Zoons Christus wille mijn God en mijn Vader is” (*Heidelbergse Catechismus* Zondag 9 [“van God de Vader en onze schepping”] vraag 26).¹²⁴

God is dus in waarheid Vader, omdat en in zover Hij in waarheid de Vader van Jezus Christus en mét hem de oorsprong van de Heilige Geest is. Daarom ook en in zoverre kan Hij onze Vader zijn en is Hij het. Zie, het is *genade* en niet natuur (namelijk indien bedoeld wordt een ons reeds bekende ‘natuurlijke’ verhouding van God en mens) dat wij God Vader mogen noemen op grond van de kennis van Zijn almacht, gelijk immers ook deze kennis zelf op Gods almachtsoopenbaring berust. Maar de genade dat wij hem op grond van zijn almachtsoopenbaring als Vader kennen en Vader noemen mogen, berust op haar beurt weer op de *waarheid* dat hij in zichzelf van eeuwigheid tot eeuwigheid de Vader van de Zoon en mét deze de oorsprong van de Heilige Geest is, *fons et origo totius divinitatis*.¹²⁵ Gods Vaderschap is een eeuwige ‘persoon’, dat is: een eeuwige, eigenaardige mogelijkheid en zijnswijze (*tropos hup-arkseos*)¹²⁶ in God. Dat dit zo is, dat komt tot óns in de kracht van de

hebben dit hier nader te ontvouwen. Men kan niet altijd alles tegelijk zeggen. Onder enig voorbehoud ten aanzien van de term ‘*Urgeschichte*’ kan men over dit vraagstuk nog steeds zich laten voorlichten door *Prolegomena* §15, 1 en 2. Daarentegen zou Barth nu niet meer voor zijn rekening nemen wat in *Römerbrief*, 71 [GA II/2010, 135] geschreven staat: “Der Tag Jesu des Christus ist der Tag aller Tage” en wat daar verder volgt. *Saussage Jr. moet waarschijnlijk zijn: P.D. Chantepie de la Saussaye (Jr.), die o.a. in het tijdschrift *Onze Eeuw* in een artikel over ‘Geestelijke machten. *Indrukken, denkbeelden, vragen*’, jg. 5 1905, 375-415, dergelijke denkbeelden over het absolute en de persoon ontwikkelde.

¹²⁴ Het verdient de aandacht dat de *Heid. Cat.* over schepping en voorzienigheid 1) trinitarisch 2) soteriologisch en (in zóverre en van daaruit) antropologisch spreekt. Vgl. O. Noordmans, *Herscheping*, 82 [NVW 2, 262]: “Bid- of dankdag voor het gewas en Nieuwjaarswijding staan op de grens van de prediking. Niemand zal eraan denken de stier van Potter in een kerk te hangen. En Hermann en Dorothea (de hoofdfiguren van Goethes gelijknamig idyllisch epos) kunnen daar de Jozef en Maria niet zijn.”

¹²⁵ “*Fons et origo totius divinitatis*” = bron en oorsprong van de ganse godheid, term het eerst gebruikt door Augustinus. In het algemeen, maar ook en bijzonderlijk hier, hebben wij Augustinus’ woord over de “personen” van de triniteit voor ogen te houden... “*non ut illud diceretur, sed ne taceretur*” (de *Trin.* V, 9, VI, 10: (“niet opdat (juist) dit gezegd zou worden, maar opdat er niet (geheel) gezwegen zou (moeten) worden”), maar ook: “*verius enim cogitatur Deus quam dicitur et verius est, quam cogitatur*” (lett.: God wordt meer-waar gedacht dan gezegd, en Hij is meer-waar dan hij gedacht wordt).

¹²⁶ “*Tropos hup-arkseos*” (*modus subsistendi*) – wijze van bestaan (nl. in onderscheiding van en betrekking tot de andere Personen), terwijl ‘*ousia*’ of ‘*fusis*’ veeleer het “wezen”, de “natuur” aanduidt, afgezien van de onderscheidenheid van de bestaanswijze. Het woord ‘persoon’ kan tot extra misverstand leiden bij ons die aan het moderne begrip ‘persoonlijkheid’ gewend zijn. “*Personam voco subsistentiam in Dei essentia*” (Calvin Inst. I.13.6: “*Persona est modus, quo illud Dei Esse seu essentia divina in singulis horum trium subsistit*” (Ursinus in *Cat. Tal. Op.* I 117). Lutherse theologen hebben vaak genoeg op grond van deze definities de gereformeerden van Sabellianisme beschuldigd. Wendelinus beroept zich daartegenover juist op de oude orthodoxe term: *tropos hup arkseos* (*Chr. Theol. Syst. Majus*, 219). Sabellianisme is echter inderdaad te vrezen indien men met De Hartog (*Grondbeginselen der Dogmatiek*, 14) “*hypostase*” vertaalt en opvat als “openbaringswijze” i.p.v. gelijk Barth consequent doet als “zijnswijze”. *M had van de *Institutio* van Calvin in zijn bibliotheek een Franse [333] en een Nederlandse uitgave [4203]. Sabellianisme – naar Sabellius, begin 3^{de} eeuw – is de later als kettters veroordeelde leer dat God slechts uit één Persoon bestaat die zich in drie gestalten of verschijningsvormen heeft geopenbaard, als waren het drie *personae*: maskers uit het theater. De twee citaten in vertaling: ‘onder dit woord persoon versta ik een zelfstandigheid in het wezen Gods’ en ‘de persoon is een wijze waarop het wezen Gods of de goddelijke essentie in elk van deze drie afzonderlijk bestaat’.

almachtsdaad, door welke ons geleerd wordt hem onze Vader te noemen. Deze daad heeft de volle onweerstandelijke kracht van de eeuwige waarheid. Wij zeggen hetzelfde wanneer wij zeggen: dit is de kracht van het eeuwige Woord en de eeuwige Geest, in verhouding tot wie God de eeuwige Vader is. De openbaring dat God onze Vader is, komt – als zij tot ons komt – tot ons met de ganse onvergelykelijke kracht van het verval, de stroomversnelling, de cataract¹²⁷ van de innerlijke¹²⁸ trinitarische werkelijkheid van God. Omdat God de *eeuwige* Vader is, daarom is Zijn almacht *werkelijke* almacht, de zo volstrekt gebiedende en dwingende en als zodanig zo troostrijke oorsprong van ons bestaan en van onze wereld. Hij kan, zoals wij later horen zullen, de *Schepper* van de hemel en de aarde heten en Hij is het, omdat Hij de *eeuwige* Vader is.

6

Wij besluiten met enige opmerkingen ter nadere verklaring.

a. Gods Vaderschap betekent niet dat er in Gods Zijn een ordening-van-hoger-en-lager zou wezen, dat de Vader op een hogere en andere wijze God zou zijn dan de Zoon en de Heilige Geest. God als de van de Vader eeuwiglijk gegenereerde en God als de van de Vader én de Zoon¹²⁹) eeuwiglijk uitgaande, is op dezelfde wijze God als God de Vader zelf. Dat déze de Vader is, betekent niet een ordening bóven de andere personen, maar betekent dat er in God een ordening is.¹³⁰ Daaruit volgt dat ook Gods almachtsoopenbaring niet iets hogers is tegenover Gods genade-openbaring, dat Gods genade-openbaring in Jezus Christus dus niet alleen als een gestalte en verschijning van de vaderlijke almachtsoopenbaring mag worden opgevat. Dat laatste zou men slechts kunnen doen door, in tegenspraak met het getuigenis van de Schrift, de eeuwige Godheid van de Zoon en van de Geest, en daarmee ook en tegelijk Gods eeuwig Vaderzijn, te ontkennen.

¹²⁷ Barth heeft de laatste tijd een voorkeur voor dit beeld: “das Gefälle”. Het is helaas onvertaalbaar. Wij trachtten zowel het beeld als de zin weer te geven door de volgorde en climax van deze drie woorden.

¹²⁸ De dogmatiek onderscheidt vanouds ‘immanente’ (of ‘ontologische’) en ‘economische’ triniteit. Met “innerlijk” wordt hier bedoeld de ‘immanente’, d. i. betreffende de bestaanswijze, afgezien van de *opera ad extra* (de werken naar buiten), de ‘economische’, d. i. betreffende (kort gezegd) de openbaringswijzen. Wie dus alleen de economische triniteit erkent, zou voluit in het Sabellianisme terugvallen.

¹²⁹ Hier schuilt de kwestie van het ‘filioque’ = “en van de Zoon” (gaat de Geest uit), die de doorslag gegeven heeft bij het schisma tussen oosterse en westerse kerk. Zeer fijne dingen kan men daarover lezen bij de RK auteur Albert Mirgeler, *Geschichte und Dogma*. [Hellerau: Hegner 1928], 104v. [5210] Zeer gezochte en bedenkelijke gangen volgt [M.J.] Scheeben in *[Die] Mysterien des Christentums*, ed. Rademacher. [Freiburg i.Br.: Herder] ³1925, 95vv., in het hoofdstuk getiteld: “Ein dem geschöpflichen Gebiete entnommenes hypostatisches Analogon für den Heiligen Geist und seinen Ursprung”. [383] Van Russisch-orthodoxe zijde tekent L.P. Karsavin de consequenties van het ‘filioque’ voor de westerse kerk en de gevolgen ervan in de moderne, West-Europese cultuur (in het verzamelwerk *Östliches Christentum*, uitg. door Bubnoff en Ehrenberg, II, 355vv.). [München: Beck 1925] [616]

¹³⁰ “Ordering”, typisch-bescheiden en -veelzeggend woord. Vgl. de zeldzaam zuivere weergave van de ‘ordering’ van de H. Triniteit bij Luther in *Von den letzten Worten Davids*, WA 54, 58, 4, bij Kierkegaard, *Tagebücher* II, 309vv. is de ‘naïveteit’ misschien nog aangrijpender.

b. Met Gods Vaderschap duiden wij niet een bijzonder, afgezonderd deel in het Wezen¹³¹ van God aan, maar een ‘persoon’ of zijnswijze in het éne en eenvoudige¹³² goddelijke Wezen, één van wezen met de Zoon en met de Geest en in zijn bijzonderheid onscheidbaar met hen verbonden.¹³³ De bedoeling kan dus al evenmin zijn dat slechts de Vader “almachtig” is en niet ook de Zoon en de Geest, of dat de Vader wel almachtig zou zijn, maar geen deel hebben zou aan al die ‘eigenschappen’ van God, waarvan het tweede en het derde artikel¹³⁴ van de geloofsbelijdenis spreken. *Opera trinitatis ad extra sunt indivisa*.¹³⁵ Men kan noch met de ‘Verlichting’ de voorkeur geven aan het geloof in God-de-Vader, noch met het piëtisme christocentrische theologie drijven, noch ook een bijzondere theologie-van-de-Geest voorstaan zonder de zekere gang van de waarheid in deze wereld in gevaar te brengen en ten slotte zelf de weg van de waarheid kwijt te raken.

c. Anderzijds is te zeggen dat de kennis van God de Vader, bijzonderlijk uit de daad van Zijn almachtsoopenbaring opgekomen, niet een voorlopig inzicht of misverstand mag geacht worden, dat in een hogere kennis zou moeten worden opgeheven¹³⁶, om dan te verdwijnen. Want de Vader is niét de Zoon en niét de Heilige Geest, ofschoon de Zoon en de Heilige Geest niet zonder de Vader zijn. Zo is Hij ook in Zijn openbaring weliswaar niet zonder hen, gelijk ook zij niet zonder hem zijn, maar in de omvatting van de eenheid en eenvoudigheid van het goddelijke Zijn is Hij nochtans juist in zijn almacht de *Vader*. Al is het Werken van God, evenals zijn Wezen, een énige eenheid, het is niettemin tegelijk een geordend werken en in deze ordening herhaalt en weerspiegelt zich de orde van Zijn Wezen. Dat wij de kennis van de “almachtige Vader” als een bijzondere, eerste kennis¹³⁷ van God laten gelden, dat er een bijzonder ‘eerste’ artikel van de geloofsbelijdenis werd opgesteld, dat wordt door de kennis van de eeuwigheid van het goddelijke Vaderschap gerechtvaardigd en geëist, terwijl dezelfde kennis ons nochtans moet opwekken de almachtige Vader in Zijn éénheid met de Zoon en de Geest te zien en dus ook de drie artikelen van de geloofsbelijdenis te verstaan als een onverbreekelijke¹³⁸ éénheid.

¹³¹ Over het algemeen vermijdt Barth het woord “wezen” en spreekt van “zijn” en “zijnswijze”, ja hij omschrijft de oude dogmatische term ‘*aseitas*’ met *Herrschaft* (KD I, 369).

¹³² “Eenvoudig” wordt hier gebruikt gelijk op de klassieke plaats van de Nederlandse Geloofsbelijdenis, in het eerste artikel: “Wij geloven allen met het hart en belijden met de mond, dat er een enig en eenvoudig geestelijk wezen is, hetwelk wij God noemen”.

¹³³ In de zgn. belijdenis van Athanasius wordt dit “verbonden” uitgedrukt door het telkens terugkerende: “nochtans”: nochtans zijn het niet drie almachtigen... niet drie heren enz., zodat in alle opzichten: de Eénheid in de Drieheid... is te eren. *Zie *Belijdenisgeschriften van de PKN*, 21, de artikelen 11, 14, 16, 18 en dan 27.

¹³⁴ **Credo*: ‘der zweite und der dritte Artikel’. Miskotte schrijft abusievelijk ‘eerste’ en ‘tweede’.

¹³⁵ *Opera trinitatis ad extra sunt indivisa* = lett. de werken van de drievuldigheid naar buiten zijn onverdeeld, niet-gescheiden. Vgl. KD I, 395, 415, vgl. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*. [Kampen: Kok ²1906-1911] II, 328vv. [566]

¹³⁶ Aan de term “*Aufheben*” kleefte sinds Hegel in de wijsgerige terminologie nu eenmaal een fatale dubbelzinnigheid, nl. van het in hoger eenheidsbegrip “gehéven” te worden, om daarin opgeheven te worden, d.i. óp te gaan of onder te gaan. Antitrinitarisme is, voor zover het niet loochening is van de openbaring, in iedere vorm een grovere of fijnere ‘*Vergötzung*’ (een afgod-maken) van de openbaring. KD I, 372.

¹³⁷ “Eerste” kennis: dit is slechts zeer betrekkelijk juist, en geeft ook slechts zeer betrekkelijk en voorlopig Barths bedoeling weer, vgl. Voordracht V, noot 196, 199, 200 en 201.

¹³⁸ *Dit woord niet in *Credo*.

[IV] *CREATOREM COELI ET TERRAE*: SCHEPPER VAN HEMEL EN AARDE

De leer van de schepping¹³⁹ richt onze blik voor het eerst rechtstreeks op de wereld, als een werkelijkheid van Gods werkelijkheid onderscheiden. Dat wil niet zeggen dat we met deze leer het terrein van de ‘wereldbeschouwing’, zij het dan christelijke wereldbeschouwing betreden. Ook deze leer is niet een bestanddeel van een algemene kennis, die dan, zo mogelijk, door christelijke kennis zou moeten voleindigd en gekroond worden.¹⁴⁰ Wanneer de mens in het algemeen en vanuit zichzelf de wereld aanschouwt en iets meent te weten over haar oorsprong en wellicht tot de slotsom komt dat men deze oorsprong ‘God’ zou kunnen noemen en nu inderdaad besluit deze naam voor de oorsprong van de wereld aan te wenden – dan moet hij toch waarlijk nog eenmaal zich bekeren en worden als een kind, om dit te horen en dit te vatten wat het symbool op voorgang van de heilige Schrift zegt: Schepper van hemel en aarde.¹⁴¹

1

Hier wordt een uitspraak gedaan aangaande *God*. We moeten goed bedenken: over dezelfde God van wie wij nu gehoord hebben dat en in welke zin hij de “almachtige Vader” is. En *Schepper* wordt God hier genoemd. We moeten ons terdege bezinnen of datgene wat men in het algemeen en vanuit zichzelf over een oorsprong van de wereld meent te weten niet iets geheel anders is dan wat met het woord ‘schepping’ wordt bedoeld. En Hij heet: Schepper van *hemel* en aarde. We moeten nogmaals wel zeer scherp toezien of wat men in het algemeen en vanuit zichzelf meent te kunnen zeggen over schepper en schepping niet misschien zonder meer uitloopt op een beschrijving van de verhouding tussen aarde en *hémel*¹⁴² (zichtbare en onzichtbare wezens), in die zin dat het geestelijke van hoger orde geacht moet worden dan al het zichtbare, een beschrijving die met de schepping van *die* ‘wereld’, die de aarde én de hemel (“de zienlijke *en* de onzienlijke dingen”, zoals de belijdenis van Nicea eraan toevoegt) tezamen omvat, nog heel-en-al niets te maken heeft. Het zal nodig zijn te bedenken dat ook voor de woorden: “schepper van hemel en aarde” het woord: *credo* staat: ik geloóf! Gelijk ook Heb. 11: 3 zegt: “door het *geloof* verstaan wij, dat

¹³⁹ Wellicht beter te vertalen: de leer aangaande de scheppende werkzaamheid van God. “Schöpfung” is dubbelzinnig: de actie en het resultaat van de actie. In theologische zin te spreken over de “leer van de schepping” als leer aangaande het resultaat als zodanig zal Barth niet in de zin komen. Vgl. *KD* I, 410.

¹⁴⁰ Precies als bij het woord “God”, als bij het woord “almacht”, als bij het woord “Vader” wordt hier afstand gemarkeerd en afscheid genomen van de “bekende” God. Ook in de *Römerbrief* is de zin van de term “de Onbekende God” ten slotte geen andere geweest dan deze: de Openbaring niet alleen te onderscheiden van, maar te stellen tegenóver elke algemene notie van God en het goddelijke. Vgl. Noordmans, *Geestelijke Perspectieven*. [Amsterdam: Paris 1930] 39vv. [506] [‘De Zwitserse theologie’ (1926), NVW 3, Kampen: Kok 1981 (37-67), 559v.]

¹⁴¹ *De tekst van *Credo* heeft hier een inlas: “Aber auch eine spezifisch ‘christliche’ Weltanschauung ist es gerade *nicht*, was uns das Glaubensbekenntnis bieten will. Vor dieser Vorstellung sollte uns schon der Wortlaut warnen, der nun einmal *nicht* (in Analogie zu den Aussagen des zweiten und dritten Artikels) von einer *creatio coeli et terrae* und also von einem *mundus a Deo creatus*, sondern – und das ist etwas anderes, vom *creator coeli et terrae* redet.”

¹⁴² Dit is inderdaad veel vaker het geval dan wij meenden toen ons oog nog niet eenvoudig was om het te onderkennen. De voorbeelden zijn talloos. Zo zegt zelfs een zo weinig wijsgerige en zo orthodox-gerichte geest als Ed. König in *Theologie des Alten Testaments*. Stuttgart[: Belser, ²1923], 215: “Also der erste grosze Gedanke der Bibel ist dieser, dasz der Geist die Priorität vor der Materie besitzt”.

de werelden geschapen werden door het Woord Gods”.¹⁴³ [Hebr. 11: 3] Juist daarom echter moet het ons ook door datzelfde Woord gezégd worden, om het te kunnen weten en ‘verstaan’.

De leer van de schepping¹⁴⁴ spreekt over God in Zijn verhouding tot ons bestaan-als-zodanig en tot onze wereld.¹⁴⁵ In zoverre zou men kunnen zeggen dat zij hetgeen de woorden: “almachtige Vader” inhielden op zijn scherpst en fundamenteel tot uitdrukking brengen. Zij zegt dat wij aan God de Almachtige, de Heer over leven en dood, de Vader van Jezus Christus, niet alleen gans en al vervallen¹⁴⁶ zijn en toebehoren, maar dat wij zonder Hem in het geheel niet zouden bestaan en in het heden alleen dóór Hem bestaan.¹⁴⁷ Zij zegt dat onze werkelijkheid¹⁴⁸ daarmee staat en valt dat God ze ons geeft en voor ons onderhoudt. Het heeft een goede zin als Luther in zijn verklaring van het eerste artikel de *mens* in het middelpunt van de geschapen wereld gesteld heeft: “Ich glaube, dasz mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen”.¹⁴⁹ Inderdaad, de méns allereerst gaat het aan dat God hemel en aarde geschapen heeft, de mens die óp de aarde ónder de hemel leeft, zelf een zichtbaar en tegelijk een onzichtbaar wezen. Maar het heeft ook een goede en misschien nog betere zin als het symbool toch de mens als schepsel van God juist niet uitdrukkelijk naar voren schuift, nog minder hem in het middelpunt stelt. En dit wel daarom omdat het voor de kennis van God als de Schepper en van de mens als zijn schepsel en dus van de onderscheidenheid en ware betrekking tussen God en mens zeker niet dienstig zou zijn als de mens al te opdringend zichzelf als *het* schepsel en *de* partner van God zou willen beschouwen en zichzelf in het leven zo zou gaan voelen. Zal hij God als God de Schepper erkennen, vrezen en liefhebben, zonder tegelijk ter aarde neerblikkend en naar de hemel opziend, naar lichaam en ziel, zijn eigen geringheid en onbeduidendheid, niet enkel tegenover God, maar ook binnen de schepping, te midden van zijn medeschepselen te kennen? Dat God de hemel en de aarde geschapen heeft, dat spreekt immers zonder dat de mens wordt genoemd en diepzinnig juist dóór dit niet-noemen van de mens, het beslissende uit juist over hem: hij is de waarlijk door een bijzonder geheimenis omgeven burger van deze twéé werelden of de

¹⁴³ Dit is een tekst waarop dr. De Hartog zich herhaaldelijk beriep (en ook Georg Lasson). De nadruk valt dan op “verstaan” (*Noodzakelijke Aanvullingen [tot Calvijn’s Institutie]*. Amsterdam: Kruyt z.j.] I, 53, 139 vv. [7734], [*Grond]beginzelen der Dogmatiek*, [Amsterdam: Hartog-stichting z.j.] 18 [8017]). Valt de nadruk op “door het gelóóf”, dan wordt “verstaan” iets anders en alle *gnosis* uitgesloten. Calvijn *Comm.* op Ps. 19: 7, *Comm.* op Heb. 11: 3, vgl. Kohlbrügge, *In den beginne was het Woord, zeven leerredenen* (Ned. Vert. Amsterdam: [s.n.] 1914 [705]), 12, 17, Barth, *Prolegomena*, 178. [GA II/1982, 240-241]

¹⁴⁴ *De tekst van *Credo* vult aan: “genauer gesagt: vom Schöpfer”.

¹⁴⁵ Ook hier weer de volgorde: menselijke existentie en wereld als “onze” wereld; zie IIIe Voordracht, 34n114.

¹⁴⁶ De term “Verfallenheit” is ook in het Duits betrekkelijk nieuw. Ze is naar voren gekomen tegelijk met de neoromantiek, daarna opgenomen onder de lievelingswoorden van het naoorlogse tragicistische expressionisme, heeft ten slotte algemeen ingang gevonden om “irrationele” bindingen uit te drukken. Zo gebruikten met name Konrad Wilutzky en Hans Blüher het woord gaarne ter omschrijving van het wezen van de liefde. Blüher, *Die Aristie des Jesus von Nazareth* [Prien: Kampmann 1922] [512], *Traktat über die Heilkunde*. [Jena: Diederichs 1926] [5641] Ook in de tekst duidt het woord op het “wert-freie” en “schicksalhafte”. *De jurist Konrad Wilutzky (1886-?) en de filosoof Hans Blüher (1888-1955) schreven beiden veel over liefde, erotiek en (mannen)vriendschap. Blüher was de geschiedschrijver van de *Wandervogel*-beweging.

¹⁴⁷ “Door” in de zin van Grieks “*dia*”, gelijk bijv. in Rom. 11: 36.

¹⁴⁸ Zie noot 145 en IIIe Voordracht, 34n114.

¹⁴⁹ Luther in zijn *Grote Catechismus*: ik geloof dat God mij geschapen heeft met alle schepselen samen, d.i. door één en dezelfde goddelijke daad, aldus dat ik, als mens, van meet-af in gemeenschap en lotgemeen met de andere schepselen gesteld ben.

zwerver¹⁵⁰ tussen deze twee werelden, die toch voor God de *éne*, de geschapen wereld zijn.¹⁵¹

De uitspraak: “God is de Schepper van de wereld” heeft in hoofdzaak een tweevoudig gehalte: zij spreekt van de *vrijheid* van God (men zou ook kunnen zeggen: van Zijn heiligheid) tegenover de wereld en van Zijn *verhouding* tot haar (men zou ook kunnen zeggen: van Zijn Liefde).

2

Met de stelling: God is de Schepper! erkennen wij dat de betrekking van God en de wereld principieel en in al zijn consequenties geen betrekking van evenwicht, gelijkwaardigheid, wederkerigheid is, maar dat aan God in deze verhouding het volstrekte *primaat* toekomt. Reeds dit is geen vanzelfsprekend iets, maar veeleer reeds een geheimenis, dat over de zin en de vorm van deze verhouding over de gehele linie beslist: dat er een van de werkelijkheid van God onderscheiden werkelijkheid, een zijn naast het goddelijke Zijn is. Ja, zoiets bestaat!¹⁵² Er bestaat zoiets als hemel en aarde en tussen beide in, tussen de engel en het dier: de mens! – evenwel volgt uit de nabuurschap van dit zijn met het Zijn van God voor een denken dat zich aan de Schrift oefent¹⁵³ (nog geheel afgezien van de uitdrukkelijke leer van

¹⁵⁰ Duits: “Wanderer”: “wandelaar” is onmogelijk, “reiziger” ook niet goed, “zwerver” nog het beste. De uitdrukking in zijn geheel: “*Wanderer zwischen beiden Welten*” is een geveugeld woord geworden sinds het zo getitelde boekje van Walter Flex, “*ein Kriegserlebnis*” [München: Beck 1916], dat in meer dan een half miljoen exemplaren over Duitsland verspreid werd. “Burger van... zwerver tussen”, deze omschrijvingen herinneren aan Pascals beroemde antinomieën aangaande de plaats van de mens in het heelal. De verwijten o.a. van Ludwig Klages aan de Reformatoren dat zij de schuld dragen van de “welt-entheilgende Neuzeit” (*Mensch und Erde*, [München: Müller 1913] 38vv.) zijn van hieruit begrijpelijk, hoewel voor ieder die niet van de heiligheid van de blote vitaliteit uitgaat weinig overtuigend, vooral wanneer de “mechanistisch-kapitalistische Weltverwüstung” zonder meer op de brede rug van de Reformatie wordt geschoven. *Walter Flex (1887-1917), dichter en oorlogsvrijwilliger, was destijds de schrijver van de bekendste roman over de verschrikkingen en ‘romantiek’ van de oorlog. Ludwig Klages (1872-1956) was als filosoof vertegenwoordiger van het ‘irrealisme’ en als psycholoog sterk geïnteresseerd in grafologie.

¹⁵¹ Dat ook het geestelijke, de “*invisibilia*” van het Nicenum, creatuur is, kon een idealistisch geslacht niet genoeg worden ingeprint. Vgl. de dogmatiek van Alois Emanuel Biedermann ([Zürich: Orell & Füssli] 1869), 186vv., [Paul] Natorp, *Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme*, [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1921] 139 [167], Heinrich Barth, *Die Geistfrage im deutschen Idealismus*. Maar het is ook nu nodig, en het is in de kerk temeer nodig, sinds zoveel idealisten vluchten in de kerk, om bescherming te zoeken tegen de druk van een “ontgoddelijkte” wereld. *Heinrich Barth (1890-1965), filosoof, was een jongere broer van Karl Barth. Hij hield de genoemde voordracht in Elberfeld op 8 oktober 1929. Opgenomen in *Zur Lehre des Heiligen Geistes*, geschreven samen met zijn broer Karl, München: Kaiser 1930, als ‘*Beiheft*’ bij *Zwischen den Zeiten*, 1930. [4266] [GA III/1994] [Wildi nr. 215]

¹⁵² Verbazing over hetgeen Ed. von Hartmann “das Wunder-des-nicht-Nicht-seins” noemde, wordt hier op eenvoudige wijze geuit. De verbazing zelf is er niet minder om. Het ontbreken van deze verbazing is de laatste grond van de vaalheid van de burgerlijke beschaving. Dat is nu inderdaad wat men een “ontgoddelijking” van de wereld zou kunnen noemen. (‘Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab dasz kein Gott sei’ in Jean Pauls *Siebenkäs*, 1796/97 (*Sämmtliche Werke* Paris 1837, 143vv. [3774], Epikon-editie 1929, 306 vv. [3900]), Buber, *Ich und Du*, 30vv., Chesterton, *Heretics* cap. XI: ‘Science and the savages’ [London/New York: John Lane 1905]; F.K. Schumann, *Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne*, 368vv. Zie voetnoot 97.

¹⁵³ “Schrift-gemäsz”, “an der Schrift geübt” en dergelijke uitdrukkingen betekenen hetzelfde als bij ons “Schriftuurlijk”. Alleen Barth is zich scherper bewust dat het hierbij niet gaat om de conclusie uit een conglomeraat van teksten die o.i. over een bepaald onderwerp handelen, maar om een denken waarin de delen en het geheel van de Schrift voortdurend wederkerig op elkaar betrokken worden. Daarom kan men ook niet zeggen dat de dogmatiek rechtstreeks uit de Schrift moet worden afgeleid. Dit zou ons in het reeds afgewezen biblicisme doen terugvallen, wat bedoeld wordt zou men, waren de associaties niet zo gevaarlijk,

de schepping): hun zijn kan slechts een radicaal van Gods Zijn afhankelijk, dus een radicaal betrekkelijk en onzelfstandig bestaan wezen: stof, een druppel aan de emmer, leem in de hand van de pottenbakker, dit zijn allemaal beelden die niet misschien te sterk, maar zeker veel te zwak uitdrukken, wat bedoeld wordt. Hemel en aarde zijn, wat zij zijn *door*¹⁵⁴ God en wel alleen door God: hiermee zijn wij toegekomen aan de eigenlijke scheppingsgedachte. Hemel en aarde zijn niet zelf God, *niet goddelijk*, dus geen emanatie¹⁵⁵ uit God, niet, gelijk de gnostieken en de mystieken van alle tijden het steeds weer wilden voorstellen, direct of indirect gelijk van wezen met de Zoon of met het Woord van God. De wereld mag niet opgevat worden als eeuwig, zonder aanvang in of met de tijd,¹⁵⁶ gelijk nu en dan ook christelijke theologen wel geleerd hebben.¹⁵⁷ Zij heeft, en mét haar hebben de tijd en de ruimte, een begin. Haar oneindigheid is niet slechts begrensd door het eindige als zodanig, haar oneindigheid is tezamen met al het eindige begrensd en omsloten door Gods eeuwigheid en alomtegenwoordigheid, dat is: door de heerschappij van God over tijd en ruimte, waaraan zij zelf geen deel heeft.¹⁵⁸ Daaruit volgt ook dat de schepping van de wereld niet een beweging van God binnen Zijn eeuwig wezen, maar een vrij werk is, alleen innerlijk noodwendig voor zover het in Zijn liefde gegrond is, maar ook dit met dien verstande dat aan de leer aangaande Zijn zelfgenoegzaamheid geen afbreuk worde gedaan. Het is een *opus ad extra*: een werk naar buiten, dat is: de wereld kan niet zonder God, maar God kon, wanneer Hij niet de Liefde was, zeer wel zonder de wereld zijn...¹⁵⁹ “En dit alles uit louter vaderlijke, goddelijke goedheid en barmhartigheid, zonder enige verdienste of waardigheid

kunnen omschrijven met termen aan de fenomenologie ontleend: “Wesen[s]schau”, “Struktur” enz. Vgl. Barth, *Prolegomena*, 394vv., 400v. [GA II/1982, 512vv., 519vv.]

¹⁵⁴ Door God – daarom “onzelfstandig”, nl. in ieder ogenblik van het bestaan. Dit “door” is te zien in het licht van hetgeen in de vorige voordracht gezegd is over de “Heer-van-leven-en-dood”. Men zie hoe in Rom. 4: 17 “die de doden levend maakt” en “die roept de dingen die niet zijn alsof zij waren” naast elkaar worden gesteld.

¹⁵⁵ De emanatieleer is veel meer verbreid dan de term, die men over het algemeen schuwt. Door misduiding van “*ex nihilo*” als = niet uit iets anders dan Zichzelf, zodat de schepping heet “een uitgaan van God uit God”, nadert dr. De Hartog, ondanks betuigingen die in een andere richting wijzen, zeer duidelijk de emanatieleer. Vgl. Scotus Eriugena, *De Divisione Naturae* III, 19, vgl. in de kritiek van dr. G. Oorthuys in: *Nieuwe Banen* 1923, 263 [7134], Irenaeus, *Adversus Haereses* IV, 20.

¹⁵⁶ *Deze bijzin staat niet in *Credo*.

¹⁵⁷ Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, [Halle a.d.S.: Hendel z.j.] [§]41 [391], [R.] Rothe, *Theologische Ethik*. [Wittenberg: Zimmermann 1867] 50v. [393], [H.] Martensen, [*Den Christelike*] *Dogmatik*, [Kopenhagen: Reitzel 1849] 65v., van katholieke zijde: [Eugen] Rolfes in *Philosophisches Jahrbuch* X 1897, Heft 1. De joodse wijsgeer Maimonides (12^e eeuw) onderwerpt de leer van Aristoteles aangaande de eeuwigheid van de wereld als ‘*hulè*’ [= ‘hout’, materie] aan een uitvoerige kritiek: de scheppende werkzaamheid als eeuwig te denken ligt voor de hand, wordt echter toch als bedenkelijk afgewezen (*Morè Nebuchim*, II 4, III 12). Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (ed. Vorländer, 454vv., 514vv.). Thomas Aquinas betoogt dat het begrip “eeuwige wereld”, nochtans geschapen “*ex nihilo*”, logisch mogelijk is, maar factisch onhoudbaar. O.a. *Summa Theologiae* I 46, 2, vgl. Sertillanges, *La preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du monde*. Paris: [Revue Thomiste] 1897. Vgl. daarentegen Augustinus, *De Trinitate* XV 1, 13, *De Genesi ad Litteram* IX 12, 22, *De Vera Religione* 18, 35, *De Civitate Dei* XI, 4-6.

¹⁵⁸ Wat betekent het dat aan de wereld “oneindigheid” wordt toegeschreven? Dit is niet te nemen in metafysische zin. Barth zou er geen bezwaar tegen hebben bij gelegenheid met Bolland te zeggen: “zij is als de eindeloosheid van het oneindige de vervelendheid harer verhevenheid”. [Spreek 209 uit *Spreuken uit de leerzaal der zuivere rede*. Leiden: Adriani 1911, 24] “Oneindigheid” is hier bedoeld enerzijds als abstracte denkmogelijkheid, anderzijds als weergave van een menselijk levensgevoel.

¹⁵⁹ Bij deze gehele passage houde men Hilarius’ norm voor ogen: “*non sermoni res, sed rei sermo subjectus*”, d.i. niet de zaak is aan het woord (de consequentie van het rede-beleid), maar het woord is aan de zaak onderworpen.

mijnerzijds”, zoals wederom Luther niet eerst van onze verlossing¹⁶⁰, maar reeds van onze schepping zegt.

Zien wij verder wat hier het woord ‘werk’ inheeft.¹⁶¹ Hemel en aarde toch zijn niet in die zin Gods werk, alsof God hen volgens de een of andere op zichzelf voorhanden en zuivere *ideeën*, uit een of ander op zichzelf reeds aanwezig *materiaal*, door middel van een of ander daartoe bruikbaar *werktuig* zou geschapen hebben. Schepping in de zin van de Schrift betekent: schepping alleen op grond van de wijsheid die God eigen is, betekent *creatio ex nihilo*, schepping uit het niet (Rom. 4: 17)¹⁶², betekent: schepping door het *Wóórd*, dat immers de eeuwige Zoon en dus God zelf is.

Is dit zo, komt generlei identiteit van de geschapen wereld met God, en komt een formele of materiële zelfstandigheid van haar bestaan tegenover God in ieder geval als wettige mogelijkheid (namelijk afgezien van de zonde) niet in aanmerking, dan volgt daaruit vanzelf: dat de zin en het doel van de door Hem geschapen wereld niet te zoeken is in haar ontwikkeling of volmaking, dat het nut¹⁶³ en de bestemming van deze wereld veelmeer slechts dit kan zijn: God als de Schepper-van-de-wereld te dienen en wel als “schouwplaats Zijner heerlijkheid” (Calvijn). Daaruit dat God de wereld geschapen heeft volgt dat Hij ze met *déze* doelstelling en bestemming geschapen heeft¹⁶⁴ en in deze zin *goed* geschapen heeft, dat is: *overeenkomstig* deze doelstelling en deze bestemming. Zij is goed betekent hier: zij is nuttig, in de zeer zakelijke en daarom juist zeer verheven zin die dit woord hier vanzelf verkrijgt.¹⁶⁵ Opnieuw moeten wij evenwel in dit verband het primaat van God erkennen en dus bij ons oordeel of de wereld ‘goed’ genaamd kan worden ons houden aan en voegen naar het oordeel van God. Want Hij weet wat Zijn heerlijkheid dient. Aan ons is het te geloven dat de wereld, namelijk de wereld zoals Hij haar geschapen heeft, bestemd is en geschikt om Zijn heerlijkheid te dienen, en daarin mogen wij ons door onze gevoelens en

¹⁶⁰ “Erlösung” is hier gebruikt in aansluiting bij het lutherse spraakgebruik. Barth onderscheidt overigens scherp “verzoening” en “verlossing”. Vgl. Voordracht XVI onder §4, 190v. *De geciteerde zin stamt uit Luthers *Kleine Catechismus*, *Belijdenisgeschriften van de PKN*, 67.

¹⁶¹ *Deze zin is van M.

¹⁶² Deze plaats sluit speculaties over het “niet”, de “*buthos*”, de Afgrond enz. wel radicaal uit, vooral wanneer men let op de soteriologische toonaard waarin de gehele context staat.

¹⁶³ Het woord “nut” en ook “*Zweck*” (in onderscheiding van “*Ziel*”) is om zo te zeggen structureel-calvinistisch. De polemiek o.a. van Hans Schomerus, bijv. ‘Konfessionalität und politische Haltung’ (*Zwischen den Zeiten* 1933, 362) is goeddeels een verzet tegen dit teleologische en utilistische, vanuit een ‘lutherse’ liefdesverbondenheid met de schepselen in hun doelloze schoonheid. Hier wortelt ook het gezegde (dat de laatste jaren plotseling opgang heeft gemaakt) van de “*jüdische Eigenart*” van Barths theologie. *Barth noemt verwijsplaatsen in *KD* III/1, 59: het traktaat over de eeuwige verkiezing (in de vertaling van W. Balke, Amsterdam: Boom 2009, 91) en een iets andere uitdrukking in *Inst.* I.5.5.

¹⁶⁴ De contrareformatische geest vertoont ten dezen met het calvinisme verwante trekken, er komt echter een nadruk te liggen op “schouwplaats”, waarin een allegoriserend estheticisme zich versteekt, gelijk in de dramatische werken van Calderon (Engelbert Günther, *Calderon und seine Werke*. [Freiburg im B.: Herder 1888] I 151vv., II 422v., 430 vv. [7613]). Vgl. Hugo von Hofmannsthal, *Das Salzburger grosse Welttheater*. [Leipzig: Insel 1922] [4022] Het is zeker niet toevallig dat Constantijn Huygens zich zozeer tot de Spaanse wijsheid aangetrokken voelde, toch is juist nergens beter dan in zijn werk de begrenzing van de barok en de ethische zin van de calvinistische “nuttigheid” te speuren, bijv. in het prachtige ‘Oogentroost aan Parthenine’. [oorspr. 1647. In: *De Gedichten van Constantijn Huygens*. Groningen: Wolters 1894, deel 4, 84-118]

¹⁶⁵ *Deze zin staat niet in *Credo*.

overwegingen aangaande 'goed' en 'slecht', hoe gerechtigd die op zichzelf ook zijn,¹⁶⁶ niet in de war laten brengen.

Wel moet men overeenkomstig de Schrift zeggen dat de wereld geschapen is omwille van de mens, maar dan met dien verstande dat dit geldt omdat de mens in eminente zin tot de diéns van God geschapen is, als schouwplaats niet alleen, maar als handelend wezen en als drager van de heerlijkheid, als degene die de heerlijkheid ondergaat als geschapene "tot Gods beeld".¹⁶⁷ Dat de wereld hem in en tot dit dienen van God goed zij, een waardige en geschikte stof, dat is de concrete¹⁶⁸ inhoud van het geloof aan God de Schepper. Evenwel ook dit is puur gelóóf.¹⁶⁹ Hoe zou het ook de mens toekomen te beslissen wat goed is, of te beschikken over wat hem goed dunkte? Hij zal het toch telkens moeten *gelooven* dat God de wereld en hemzelf werkelijk *goed* geschapen heeft.

3

Met de belijdenis: God is de Schepper! erkennen wij nu echter ook dat de wereld juist in deze zo in het geheel niet-gelijkwaardige en niet-wederkerige verhouding tot God *werkelijkheid* en wel een *eigen* werkelijkheid heeft die van God gewild en gesteld, door God onderhouden, door God begeleid en geleid¹⁷⁰ wordt. De wereld kan, eenmaal door God geschapen (wederom afgezien van de zonde) deze haar beslissende bestemming niet verliezen. Zij kan wel ophouden te bestaan, als God wil dat zij niet meer besta, maar zij kan niet ophouden zolang zij er is de van God geschapen wereld te zijn. Zij kan niet een van God verlaten, aan zichzelf of het toeval of het noodlot prijsgegeven wereld zijn. Niet alsof zij dat uit zichzelf niet zou kunnen worden! In haarzelf bestaan geen eeuwige noodwendigheden, evenmin eeuwige onmogelijkheden. Haar kan dit lot echter daarom niet treffen omdat het

¹⁶⁶ De gerechtigdheid van de klacht en de bevreemding over deze wereld zou alleen dan in strijd zijn met het gebod zich naar het "primaat van God" te voegen, indien "geloof" in dezelfde orde van de geest zich voltrok als "wereldbeschouwing". De theologie heeft zich daarom te wachten voor een intellectuele of esthetische verrijking of uitwerking van de "scheppingsgedachte", een ander, een dieper, een meer tragisch-gestemd gemoed zal met de schoonheid van de wereld als geloofswaarheid geen weg weten. Kant hoorde in de sterrenhemel getuigenis, Pascal zegt: "Le Silence éternel de ces espaces infinis m'effraie" (*Pensées* ed. Brunschvicg 206). Paul Valéry gaat tegen deze uitspraak in op een wijze die voor de theologie een waarschuwing is in geen geval te gaan in dit spoor (*Variation sur une 'Pensée' annotée par l'auteur*, Liège[: Balancier] 1930). [2907] Vgl. over de onzekerheid van het scheppingsgeloof als basis van de menselijke existentie: Leo Schestow, *Auf Hiobs Wage*. [Berlin: Schneider 1929], vooral het stuk 'Die Nacht zu Gethsemane', 399-468). [66] Anderzijds is de waarheid van Przywara's woord te bedenken: "de laatste grond van alle tragicisme ligt ten slotte in het *"anthropos metron hapantoon"*, "de mens is de maat aller dingen" (*Stimmen der Zeit*, juni 1926).

¹⁶⁷ "Zum Bilde Gottes": men speure hier niet naar de kohlbrüggiaanse onderscheiding van "naar de gelijkenis" en "in het beeld". Over Barths leer aangaande het beeld van God als "*dandum*" en geen "*datum*", zie *Zur Lehre vom Heiligen Geist* (1930), 43-45. [GA III/1994, 463-467 (in het bijzonder een lange voetnoot op 466v.)]

¹⁶⁸ "Concreet" duidt hier, gelijk meermalen in deze voordrachten, de ethisch-praktische strekking aan. Vgl. Barths lezing 'Die Arbeit als Problem der theologischen Ethik', verslag in *Theologische Blätter*, 1931. [GA III/2013, 123-140] [Wildi nr. 218]

¹⁶⁹ *Deze zin staat niet in *Credo*.

¹⁷⁰ Barth heeft enige reserve tegen de in het latere calvinisme heersend geworden onderscheiding van "wil des besluits" en "wil des bevels". Vgl. [W.] Geesink, *Van 's Heeren ordinantiën* I, [Kampen: Kok] ²1927, 2e afd. passim. Met de onderscheiding van "Begleitung" en "Führung" is toch in wezen niets anders bedoeld. Alleen, het is niet toevallig dat hier het bijna al te voorzichtige woord "Begleitung" werd gekozen, vgl. noot 186.

waar is en blijft dat God haar Schepper is. Een opperheerschappij¹⁷¹ van het toeval, van het noodlot of van een in het wereldproces inwonende wetmatigheid zou met deze waarheid in volstreekte strijd zijn. Dat is onmogelijk! Omdat God de schepper van de wereld is, daarom staat zij onder Zijn opperheerschappij, daarom bestaat er tussen Hem en haar een tezamen-zijn.¹⁷² Het is het geheel ongelijkwaardige tezamen-zijn van Schepper en schepsel, een tezamen-zijn in strenge hoogheid en strikte onderschikking, maar toch een tezamen-zijn en also een Zijn van God nu niet alleen in zichzelf, maar ook met en in de wereld, omdat en in zoverre zij zijn schepping is.¹⁷³ Wij erkennen dus met de stelling: “God is de Schepper” niet alleen Gods transcendentie, maar wij erkennen tegelijk de immanentie van de zo geheel en al transcendente God. De herinnering aan de transcendentie, de onthevenheid van de Schepper zal ons ervoor bewaren de wereld als zodanig de een of andere, zij het van God haar verleende of haar oorspronkelijk toekomende, goddelijkheid toe te schrijven. *Dezelfde*¹⁷⁴ herinnering echter zal ons ook waarschuwen dit tezamen-zijn van God met de wereld, dus zijn immanentie, ooit te ontkennen, want deze immanentie is niets anders dan Zijn vrije, werkzame tegenwoordigheid en heerschappij in de door Hem geschapen wereld. God wordt nooit en nergens wereld, de wereld wordt nooit en nergens God. Het blijft bij het tegenover-elkaar¹⁷⁵ van God en de wereld. De grens van deze waarheid: het Woord van God vlees-geworden, willen wij hierbij niet vergeten. Maar binnen deze grens geldt dan toch restloos deze waarheid. Evenwel en juist in dit tegenover elkaar ligt Gods tegenwoordigheid over de van Hem geschapen wereld¹⁷⁶, is Hij niet slechts ver, maar ook *nabij*, niet alleen vrij

¹⁷¹ Een “heerschappij” wordt dus niet ontkend, dit is geheel overeenkomstig de on-theoretische, existentiële wijze waarop het OT over de “goden” spreekt en Paulus over de “machten en overheden”. Vgl. Voordracht VI, 68v.

¹⁷² De term: “te-zamen-zijn” is in zijn bescheiden veelzeggendheid van dezelfde stijl als het woord “ordering” bij het stuk van de Triniteit, zie Voordracht III, 37n130.

¹⁷³ Deze preciserende bijzin gelieve men voor het verstaan van het woordje “in” in rekening te brengen, want door de bijzin wordt het actualiteitskarakter dat de theologie aan “schepping” moet toekennen, nog eens in herinnering gebracht.

¹⁷⁴ Dezelfde! niet een ándere overweging, die “ook” als theologisch gezichtspunt zou kunnen gelden en die nu met de transcendentie synthetisch verenigd dient te worden. *Barth lijkt M’s commentaar verwerkt te hebben in de tekst van *Credo* met de inlas: “(Dieselbe Erinnerung) gerade an die Transzendenz des Schöpfers”.

¹⁷⁵ Achtereenvolgens hebben we nu gehoord: God is in de wereld, God is tegenwoordig, werkzaam en heersend in de wereld, God staat tegenover de wereld. Met dit “gegenüber” is niet een herroeping van het “in” bedoeld, vgl. Voordracht I, 21n57. Overigens is dit een gevaarlijk terrein, zodra wij ons dit metafysisch gaan uitbeelden. Zelfs een Natorp in zijn laatste periode (*Vorlesungen über praktische Philosophie*. Erlangen [Verlag der Philosophischen Akademie], 1925) stelt eerst “Endliches” en “Überendliches” “kontradiktorsch” tegenover elkaar, betoogt dan echter dat juist dit “tegenover” de “Voraussetzung ist des Lebens, des Lebens, von dem allein wir die Erfahrung haben”, omdat het mede ons eigen leven is (483), om te besluiten met een neoplatonische speculatie, aldus: “Sie selbst, die Welt, alles Geschaffene, ist Gott, ewig von ihm überwunden, gerichtet und freigesprochen; gerichtet in seinem erträumten Losriß von ihm; gerettet und freigesprochen in seinem Erwachen aus dem lähmenden Traum”, waarbij dan n.b. soteriologische categorieën op de schepping worden toegepast: “Gerettet und freigesprochen, denn Gottes Gericht ist Freispruch, ist Begnadigung des Besiegten, eine Begnadigung, in der der Schuldigspruch nicht zurückgenommen aber der Fluch der Schuld getilgt ist” (502).

¹⁷⁶ Tekst: “Aber eben in diesem Gegenüber ist Gott der von ihm geschaffenen Welt gegenwärtig”. Alle constructies als die van Przywara (*Stimmen der Zeit*, juli 1925), van “Barthianisme” als spanningseenheid van “theopanisme” en “pantheïsme” zijn cerebraal en leeg. *Theopanisme: alle religies zijn wegen naar de ene waarheid dat God het al is in alles; pantheïsme: God en het universum zijn één en hetzelfde.

tegenover haar, maar ook *gebonden*¹⁷⁷ aan haar, niet enkel transcendent, maar ook immanent. Het kan hier immers niet gaan om een of ander door de logica vast te stellen begrip van transcendentie, het gaat om de transcendentie van God de Schépper. Haar te kennen brengt noodzakelijk de erkenning van Zijn immanentie met zich. De oude dogmatiek behandelde deze zijde van de leer van de schepping onder het hoofd: *de providentia*, over de goddelijke *voorzienigheid*. Wij kunnen de inhoud van dit leerstuk hier alleen maar in de grootst-mogelijke beknoptheid weergeven: God de Schepper is de wereld (is ook de mens), als Zijn schepsel, op zulk een wijze nabij dat Hij het in zijn betrekkelijke zelfstandigheid en eigensoortigheid, in zijn van Hemzelf onderscheiden werkelijkheid, onderhoudt, het evenwel tegelijk als de volstrekt Meerdere, als de Heer begeleidt en alzo, zonder de contingentie¹⁷⁸ van de schepselen, zonder de vrijheid van de menselijke wil geheel of ook slechts deels op te heffen, de wereld als geheel en in haar onderdelen regeert naar Zijn goddelijke wil en naar Zijn welbehagen. De pelagiaanse vrijheidsleer en de fatalistische noodwendigheidsleer, het indeterminisme van de oude lutheranen en de molinisten enerzijds en het determinisme van Zwingli¹⁷⁹, waarvan toch in 1525 in *De servo arbitrio* ook Luther nog een aanhanger was¹⁸⁰ zijn op wezenlijk-gelijke wijze ontkenningen van de Vrijheid waarin de goddelijke voorzienigheid de contingentie van de schepselen en de vrijheid van de menselijke wil, juist als zodanig (dat is: als contingentie en als vrijheid, maar ook als contingentie en vrijheid van schepselen) erkent, omsluit en regeert. De school van Calvijn heeft hier de wegen gewezen

¹⁷⁷ God is dus niet “*ex-lex*” in de zin van Occam (vgl. D.H.Th. Vollenhoven, *Het Calvinisme en de reformatie der wijsbegeerte*, Amsterdam [: Paris] 1933, noot 296 en 482) [7279], noch in de zin van het Socinianisme (vgl. Crellius, *De Deo ejusque attributis*, c. IV), noch in de zin van Charles Secrétan, *La Philosophie de la liberté*, Lausanne[: Bridel] 1849, bijv. 17.

¹⁷⁸ *Contingens* = toevallige omstandigheid, contingentie, de werkelijkheid onder het gezichtspunt van dit *contingens*, wordt gebruikt in tegenstelling met fataliteit, gedetermineerdheid, maar ook met continuïteit.

¹⁷⁹ Wat de oud-lutherse dogmatici Quenstedt, Hollaz, Mosheim betreft zie men bijv. Al. Schweizer. [*Die Protestantischen Centraldogmen [in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche*. Zürich: Orell & Füssli 1856], I, 381v., 445v., 528vv., II, 207v., 210. Voor de verandering bij Luther zelf: Theodosius Harnack, *Luthers Theologie*. [München: Kaiser 1927], I, 179vv. [803] Wat de molinisten (aanhangers van Molina’s “*scientia media*”) betreft, zie men Przywara, *Religionsphilosophie* (1927), 78v. Wat Zwingli’s leer aangaat, zie men *De Providentia* 1529, *Opera* ed. Gwalther IX, 89, 92, 118, *De vera et falsa religione* IV, 258. [W.] Dilthey (*Gesammelte Schriften*. [Leipzig: Teubner 1923] II, 85) [45] spreekt van een “stoïsche, panentheïstische Notwendigkeitslehre”.

¹⁸⁰ Of men Luthers visie, vertolkt in *Van de knechtelijke wil*, met de betiteling “determinisme” werkelijk treft, waag ik te betwijfelen. Vgl. *Warnungsschreiben an die Christen zu Antorf* (ook van 1525), WA 18, 547vv. Het gaat daar ten slotte om de vrijmacht van God bijv. “*Sequitur nunc, liberum arbitrium esse plane divinum nomen, nec ulli posse competere quam soli divinae majestati; ea enim potest et facit (sicut Psal. canit) omnia quae vult in coeli et terra. Quod si hominibus tribuitur nihilo rectius tribuitor, quam si divinitas quoque ipsa eis tribueretur, quo sacrilegio nullum esse malus possit*”, WA 18, 636. Hoewel er ook gedeelten zijn waar Luther zich door een losgeslagen en ten overvloede fanatiek geworden logica laat verleiden tot zeer bedenkelijke consequenties, waartegen Erasmus (*Hyperaspistes diatribae adversus servum arbitrium Lutheri*, Basel 1525) recht heeft te zeggen: “*Si dicat, Adam peccasse, subtracta gratia, tota calamitatis invidia recidit in Deum, qui, praeter culpam Adae, subtraxerit gratiam*”. Vgl. Heinrich Barth, ‘Das Problem der Willensfreiheit’, *Zwischen den Zeiten*, Jg. IV, 297vv. *De twee citaten: (Luther:) ‘Daaruit volgt nu dat de vrije wil een voluit goddelijk begrip is en uitsluitend toepasbaar is op de goddelijke Majesteit, en Hij kan en doet (zoals de Psalmist zingt) alles wat Hij wil in hemel en aarde. Maar als zij wordt toegeschreven aan de mensen, dan wordt zij niet met meer recht toegeschreven dan als de goddelijkheid zelf aan hen zou worden toegeschreven, en geen blasfemie zou dan groter zijn’; (Erasmus:) ‘als hij zou zeggen dat toen Adam gezondigd heeft hem de genade is afgenomen, dan zou alle blaam van deze ramp terugvallen op God, die immers, afgezien van de schuld van Adam, hem de genade afgenomen heeft’.

waarop men de eigen, zelfstandige werkelijkheid van de geschapen wereld kan verstaan¹⁸¹ zonder haar tot een god nevens God te verheffen, waarop men de soevereiniteit Gods kan verstaan zonder aan de geschapen wereld haar werkelijkheid te ontnemen.

Intussen heeft de leer van de schepping haar duidelijke grenzen, welke grenzen men moet kennen om de leer zelf recht te verstaan.¹⁸² God is stellig ook als Schepper de éne en volkomen God: Vader, Zoon en Heilige Geest, maar wij kunnen God, die Vader, Zoon en Heilige Geest is, toch slechts zeer gebrekkig kennen indien wij Hem slechts als Schepper zouden kennen. Het zal innerlijk-noodwendig zijn dat op het eerste artikel van de geloofsbelijdenis het tweede en het derde volgen. Wij wijzen ten besluite van deze voordracht op de bedoelde grenzen. Het is weer iets tweeledigs waarop wij hier moeten letten.

4

Er zijn bepaalde, noodzakelijke *vragen* van het geloof die vanuit de leer van de schepping niet of in ieder geval niet ondubbelzinnig en volledig kunnen beantwoord worden. Wij bedoelen de vraag naar de mogelijkheid van de *zonde* als de daad waarin zich het schepsel ondanks de opperheerschappij van God nu toch niet alleen een eigen, maar een zelfstandige werkelijkheid, een absolute eenzelligheid zich aanmatigt en zo zichzelf tot god maakt. Verder de vraag naar de mogelijkheid van het *kwaad*, dat is: van zulke wederwaardigheden die de mens, ondanks de goedheid van de door God geschapen wereld, klaarblijkelijk niet ten goede medewerken, die met name niet dienstig zijn daartoe dat God door de mens worde geprezen en verheerlijkt, maar die veeleer dienstig zijn voor het tegendeel! Ten slotte de vraag aangaande de *dood*, als een einde van het schepselmatige bestaan dat, ondanks de dragende genade van het goddelijke Geduld, zijn neerstorten in de afgrond van het Niet betekent.¹⁸³

¹⁸¹ “Verstaan”, ook hier weer te nemen in theologische zin, dus van een onderscheidenlijk spreken op grond van Gods Openbaring, niet dus alsof het “*Adam deo volente, sed suo vitio cadit*” in abstract logische zin houdbaar ware. Overigens moet men ook hier de menselijke tegenstellingen niet overdrijven. Zo zegt bijv. de 23e Canon van het Concilie van Orange (alsof daar calvinisten vergaderd waren!): “wanneer zij (de mensen) doen wat zij willen om de goddelijke wil te dienen, zo is het toch, ofschoon zij willend doen wat zij doen, Gods Wil, door welke bereid is en bevolen wat zij willen” (Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*. [Freiburg im B.: Herder] ¹⁵1922, n. 196. [in latere edities 393] [441] Daarentegen treft Canon 4 van het Trentse concilie (zesde zitting) (Denzinger, n. 814) niet de Reformatoren, en minst van al Calvijn. Ook heeft het door de katholieke kerk veroordeelde quiëtisme (niet alleen van De Molinos, maar ook van Fénelon) met de gereformeerde leer niets te maken (Denzinger, n. 1328vv.). *Het tweede Concilie van Orange sprak zich in 529 uit over de vrije wil. Het Concilie van Trente was bijeen van 1545-1563.

¹⁸² Dit is van het hoogste belang. Precies zo als aan het eind van de eerste Voordracht werd gezegd, dat het zicht op de grénzen van de dogmatiek mede behoort tot het dogmatische inzicht, wordt hier gezegd dat men de leer van de schepping niet kan verstaan tenzij men voortdurend voor ogen houdt wat in de ons gegeven werkelijkheid niét uit de schepping, d.i. uit de scheppende werkzaamheid van God mag worden afgeleid. Er is daarom reden te vragen of het wellicht toch niet beter ware bij de behandeling van het credo uit te gaan van het tweede artikel. Vgl. 52n194.

¹⁸³ De eenvoudige, elementaire, “ongeestelijke” denkwijze waaruit de dialectische theologie opkomt, is misschien nergens zo ontvullend aan de dag als in dit ernstig-nemen van de dood. Zo zegt Gogarten: “... das ist nach protestantischer Lehre unsere Wirklichkeit: dasz wir dieses Wort, durch das allein Gott mit uns handeln will, hören oder nicht hören, dasz wir uns ihm beugen oder nicht beugen. Und danach ist unsre Wirklichkeit entweder das Leben oder der Tod. Und auch dieser ohne jede metaphysische Deutung, die blind ist für die einfache und ja auch ganz eindeutige Gegebenheit dessen, was wir Leben nennen und als Leben

Men zou deze drie vragen, bekend onder de naam van het vraagstuk van de theodicee¹⁸⁴, kunnen samenvatten in de vraag naar de mogelijkheid die de *duivel* had en heeft om de duivel te zijn. Men kan op deze vragen, vanuit het dogma van de schepping gezien, wel antwoorden door vast te stellen dat God als de Schepper van de wereld in haar ware, door Hém bepaalde werkelijkheid, de Meerdere, de Heer, de Overwinnaar moet zijn ook over deze absurde, deze onmogelijke mogelijkheden.¹⁸⁵ Maar men kan in geen geval zeggen dat God ook deze mogelijkheden (laat staan de werkelijkheden) als zodanig gewild en geschapen heeft.

Men zou met Schleiermacher en vele anderen de ernst van de ten aanzien van deze mogelijkheden opkomende vragen, men zou de werkelijkheid en het karakter van zonde, kwaad, dood en duivel geheel en al onderschatten en misverstaan en loochenen óf men zou met Zwingli van God een onbegrijpelijke Tiran moeten maken, wanneer men deze mogelijkheden mede in het werk van de goddelijke schepping wilde invoegen en dus als van God gezet en gewild zou willen rechtvaardigen. De dogmatiek moet hier, op dit punt (gelijk ook nog op ettelijke andere punten) omwille van de zaak logisch inconsequent zijn.¹⁸⁶ Zij moet dus ondanks de Almacht van God – nee, veeleer juist omwille van de recht verstane almacht *van God*¹⁸⁷ – de lijn van de scheppingsgedachte op dit punt niet doortrekken, maar

kennen, und die ebenso blind ist für die einfache und eindeutige Gegebenheit dessen, was wir Tod nennen und als Tod kennen, was wir freilich nie verstehen können, wenn verstehen heisst etwas auf letzte, allgemeine Prinzipien bringen. Weil der Christ nicht meint dasz seinem Denken... die absolute Wahrheit gegeben sei, darum meint er auch nicht, dasz er je das Leben und den Tod verstehen und also ein Jenseits von ihnen gewinnen könne. Darum lässt er das Leben Leben und den Tod Tod sein... Darum musz ihm aber auch, was ihm in dieser Wirklichkeit begegnet so oder so zur Entscheidung werden. Und was keine Bagatelle ist in der Welt zwischen Leben und Tod, in der er lebt und von der er lebt, kann ihm auch keine Bagatelle sein. *Darum* ist es ihm nicht mehr so schlechthin unglaublich, dasz in dieser durchaus wirklichen Welt ein Wort, dasz in aller Ernst und in aller Nüchternheit der Entscheidung den Anspruch macht, das Wort Gottes zu sein, durch das allein Gott mit den Menschen handeln will, wirklich und in allem Ernst das Wort Gottes ist", *Zwischen den Zeiten* IV, 296. *Voor Gogarten zie 143n448.

¹⁸⁴ "Theodicee" betekent: rechtvaardiging van God, d.i. de poging aan te wijzen dat het wereldbestuur van God rechtvaardig kan heten. Het is, gelijk bekend, vooral het grote boek van Leibniz (*Essais de Theodicee* 1710: gericht tegen Pierre Bayle's scepticisme), dat deze term tot gemeengoed heeft gemaakt. Wie een levend beeld wenst te verkrijgen van de rol van de theodicee in het gehele Europese geestesleven sinds de Renaissance, leze Carry van Bruggens *Prometheus*. [*Prometheus: een bijdrage tot het begrip der ontwikkeling van het individualisme in de literatuur*. Rotterdam: Nijgh & Van Ditmar 1919] [7769] Vgl. ook [Fr.] Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland*. Stuttgart: DVA 1921-1923] met name Band II, 248vv. over Bayle, III, 46vv. over Voltaire's *Candide*, IV, 131vv. over Anatole France's *Les Dieux ont soif*. [6425]

¹⁸⁵ Dit is de richting van alle oudtestamentisch, messiaans denken, bijv. Gen. 49: 10, 2 Sam. 7: 22vv., Ps. 2: 8vv., Ps. 37: 20vv., Ps. 104: 35, Jes. 51: 4vv., Ezechiël 38 (Gog en Magog), Zef. 3: 8, 19, Lucas 1: 52, 1 Kor. 15: 24vv., Op. 20: 8. Vgl. Max Wiener, 'Der Messiasgedanke in der Tradition und seine Umbiegung im modernen Liberalismus' (in *Festgabe für [Claude G.] Montefiore*, Berlin[: Philo] 1928), Ethelbert Stauffer, 'Die Messiasfrage im Judentum und Christentum' (*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1931, IIII).

¹⁸⁶ Dogmatiek kan wel verstaan geen systeem zijn. Het blijft bij "loci" waarvan de eenheid enkel gelegen is in hun gezamenlijke betrokkenheid op het woord van God, ze zijn als spaken van een wiel, waarvan de naaf niet gedicht mag worden wil er ruimte zijn voor het daadwerkelijke wentelen van de as, d.i. voor Gods eigen spreken. In deze "zakelijkheid" spiegelt zich iets van de "kinderlijkheid" van het geloof. De zin van de dialectische methode is dan ook niets anders dan deze kinderlijkheid tot in de hoogste, ijlste regionen van de bewustheid te handhaven. Wanneer er sprake is van "éénheid" van de belijdenis, wordt daarmee niet bedoeld een latent stelsel, maar de dynamische lijn die de "drie" artikelen verbindt. Dit is het wat Noordmans op het oog heeft met zijn onderscheiding van 'Kerk' en 'School' (o.a. *Herschepping*, 34). [NVW 2, 19-21]

¹⁸⁷ Vgl. Voordracht XI, 170v. Wij geven hier in dit verband plaats aan een fragment van een preek uit Barths jonge tijd (*Suchet Gott so werdet ihr leben!* [München: Kaiser 1928, oorspronkelijk 1917] 112vv.). (112-117).

[Wilde nr. 101] [463]

“Wir fragen nach dem Leben, und Jesus erzählt uns vom Sterben. Und zwar von einem Sterben, wie es furchtbarer nicht gedacht werden kann, von einem Sterben in der grenzenlosen Einöde der Wüste, zwischen Sand und rotem Gestein, in Durst und Sonnenbrand, verlassen von den Menschen, unter den Hieben blutdürstiger Räuber. Wir fragen nach Glück und Frieden, nach Liebe und Gerechtigkeit; und Jesus führt uns in die böse Welt, die so voll ist von Blut und Tränen und Gewalttat: ‘es zog ein Mann hinab nach Jericho und fiel unter die Räuber’. Ja, das kennen wir nur zu gut. Das ist die alte Geschichte, die doch immer wieder neu wird. Das ist der Weltlauf; solche Dinge geschehen; das ist das ernste, harte Gesicht der Wirklichkeit, dem wir schon so oft in die Augen voller Rätsel geblickt haben. Dieser Mann ist uns nicht fremd und unbekannt. Er kommt uns nah und verwandt vor. Er ist uns das Vertrauteste an der ganzen Geschichte. Wir haben ihn auch schon liegen gesehen, zusammengebrochen unter den Schlägen seines harten Schicksals. Er liegt nicht nur dort am Rande des Weges, der von Jerusalem hinunterführt. Du kannst ihn, fast möchte ich sagen, an allen Strassen liegen sehen. Fröhlich zog er aus. Er gedachte sein Glück zu machen. Er war voller Pläne und Hoffnungen. Er freute sich seines Lebens und seiner rüstigen Kraft. Auch der weite Weg schreckte ihn nicht. Er war ein einfacher Mann und hatte wohl Frau und Kinder und dachte, für sie zu arbeiten und zu sorgen und es zu etwas zu bringen auf seine alten Tage. So zog er seines Weges, und alles war bisher gut von statten gegangen. Da brach sein Schicksal wie ein dunkles Gewirr über ihn herein, und nun liegt er sterbend am Weg seines Lebens. Hat er sich wohl nicht sorgsam genug umgesehen? Ist er zu leichtsinnig seines Weges gezogen? Hat er es sich selber zuzuschreiben oder ändern, die ihm falsch geraten haben? Wer kann es sagen! Schicksal ist Schicksal; auch Jesus gibt keine Auskunft darüber. Denn mit dem Schicksal ist nicht zu streiten. Es ist eben Schicksal, eine dunkle Unbegreiflichkeit. Wie eine finstere Drohung hangt es über uns allen und fährt hernieder und trifft da einen, dort einen, trifft mich, trifft dich. Wer ist davor sicher? Hundertfach lauert es wie ein Räuber auf die harmlosen Wanderer und erschlägt sie auf ihrer Lebensreise. Es lauert hinter den Triebrädern der Fabrik auf den Arbeiter, der sie bedienen musz, schlägt ihm Hände oder Füße ab oder reiszt ihn in sausende Riemen und surrende Gestänge und zermalmt ihn. Aber auch der Fabrikherr ist nicht sicher vor dem Schicksal. Es legt seine Schlingen aus in seine Rechnungen und Spekulationen und wartet, bis er sich darin verstrickt und verfängt und nicht mehr loswinden kann, sondern nur immer tiefer in Schulden gerät. Es wirft einen winzigen Funken wie durch Zufall ins Strohdach einer Hütte, und eh’ man sichs versieht, steht alles in hellen Flammen, und mit dem brennenden Dachstuhl bricht auch das Lebensglück derer zusammen, die darunter gewohnt haben. Es nennt sich Tuberkulose oder Krebs und schleicht in den frohen Kreis blühender Kinder, und eines davon wird das Opfer; es wird bleich und still und legt sich müde zu Bette und gibt die Lebensreise auf, getroffen vom Schlag seines unheimlichen Schicksals. Es bricht als Mangel und Not über ganze Volksschichten und schlägt die Männer und Frauen in harte Ketten, dasz sie Tag für Tag schinden und schaffen müssen, nur um nicht gänzlich hilflos und elend am Wege liegen bleiben zu müssen. Es bricht im Krieg über ganze Völker herein und wirft sie auf blutigen Schlachtfeldern reihenweise in den Tod. Es gibt ein belgisches, serbisches, armenisches Schicksal, ja, Jesus hat recht gesehen! Hundertmal, tausendmal wiederholt es sich: ‘es zog ein Mann hinab nach Jericho und fiel unter Räuber; die zogen ihn aus und lieszen ihn halbtot liegen’, und nun liegt er – liegt nicht nur dort in der Wüste zwischen Jerusalem und Jericho, liegt in unsern Spitälern, liegt in Gefängnissen, liegt an unsern Wegen rechts und links in der Armut, im Elend, liegt in Leutwil, liegt in Safenwil, liegt überall, ja, wer weisz, er liegt daheim bei dir, unter dem gleichen Dache, er liegt bei dir und in dir, du bist es, ich bin es, wir beide sind auch schon zusammengefahren unter seinen harten Schlägen. Du schleppst dich vielleicht weiter, während andere liegen bleiben, aber du kennst es auch, du kennst die Geschichte, die so traurig anfängt: ‘Es zog ein Mann von Jerusalem nach Jericho und fiel unter die Räuber.’

Und nun aufs neue die Frage: Wo ist dein Gott in dieser Geschichte? Ist Gott am Ende hinter der dunklen Macht, die wir Schicksal genannt haben, und die in unerforschlichen Ratschlüssen die wehrlosen Lebenswanderer unter die Räuber fallen lässt und ihnen Leid und Schmerzen und Bitternis zufügt? Dann würden wir uns freilich vergeblich dagegen sträuben; dann hätte es wenig Sinn, Gott als Retter anzurufen gegen die Schicksalsmächte. Gott ware das Schicksal selber. Was bliebe uns da anderes übrig, als uns zu ergeben und still bei uns zu denken: es wird so sein Wille sein. Wir müssen uns beugen unter die Schläge des Schicksals und die harte Wirklichkeit nehmen, wie sie ist, samt Krieg, Leid, Sünde, Tod, und wie sie alle heißen, die Trabanten des Schicksals; in einem andern Dasein erwartet uns dann wohl ein besseres Leben.

Nicht wahr, diese Sprache kennen wir? Wir haben sie schon mehr als einmal gehört aus dem Munde ernster frommer und gescheiter Leute. Wir haben auch selber schon Stunden gehabt, wo wir uns damit zu trösten versuchten. Aber noch nie haben wir uns recht darüber freuen können. Noch nie haben wir uns wirklich damit abfinden können. Noch immer hat sich etwas in uns aufgelehnt gegen diese Art Trost. Wie, das Schicksal soll unser Gott sein? Gott? unser Gott? Warum schlägt er uns denn so hart? Wir können es uns nicht denken, dasz

deze mogelijkheden als zodanig doorlichten, want wij hebben weliswaar met hun werkelijkheid ten stelligste te rekenen, maar wij kunnen hun realiteit en hun karakter niet béter omschrijven dan juist daardoor dat wij het bewust nalaten naar een grond voor hun bestaan te vragen, noch naar een grond in de wil van God de Schepper, noch ook met de Manicheeërs¹⁸⁸ naar een grond in de wil van een boze Tegen-God. Deze mogelijkheden moeten wij ernstig nemen als het *Mysterium iniquitatis*.¹⁸⁹ Dat er zulk een Mysterie, dat is:

Gott im Bunde sein soll mit den dunklen Schicksalsgewalten, mit Leid und Krieg, mit Sorgen und Übeln. Hat Gott uns denn nicht gerade gegen sie alle Hilfe zugesagt und erwiesen? Hat er nicht selber in Jesus Christus einen siegreichen Kampf geführt gegeben das ganze Heer der Schicksalsmächte und Lebensverderber, gegen Leid, Sünde, Tod? Und nun soll er im Bunde mit ihnen stehen, soll die Schicksalsmacht selber sein? Wäre er das, dann wüssten wir allerdings für die vom Schicksal Geschlagenen, für die Armen und Mühseligen und Beladenen ach keinen bessern Trost, als zu ihnen zu sprechen: Schickt euch, fügt euch, ergebt euch! Euer Elend und eure Not ist nun einmal der Wille des Schicksalsgottes, der über uns allen waltet. Aber heisst das wirklich trösten? Heisst das an Gott, den Gott des Evangeliums glauben? Heisst das nicht, den unter die Räuber Gefallenen liegen lassen, den Trostlosen ohne Trost, den Hilflosen ohne Hilfe, den Gebundenen ohne Erlösung, den Verschmachtenden ohne Stärkung? Heisst das nicht einfach vorübergehen, ohne ein Wort der Verheissung und des Lebens für sie zu haben? Was sind das im Grunde für seltsame Gläubige, die den am Boden Dahingestreckten nicht aufheben, weil sie glauben, es sei Gottes Wille, dasz er unter die Räuber gefallen sei, es sei Gottes Wille, hinter und in den Räubern, Gottes Wille im harten Schicksal, ja alles was wir Schicksal nennen sei eigentlich Gott! Gibt es überhaupt solche Schicksalsgläubige? Ja, es gibt sie: 'es begab sich', erzählte Jesus, 'dasz ein Priester die Strasse hinabzog und sah den Mann liegen und ging vorüber. Ebenso auch ein Levit, und da er ihn sah, ging er vorüber.'

Wir wollen sie nicht richten, wollen nicht über sie herfallen. Sie sind schon gerichtet. Wir hören es ganz gut aus den Worten Jesu her aus: Gott ist nicht auf ihrer Seite. Gott ist nicht da, wo man ans Schicksal glaubt. Gott ist nicht da, wo man an Schicksalsnot vorübergeht. Gott ist nicht da, wo man die Hände sinken lässt und spricht: 'was sollen wir tun? es ist von Gott so gewollt und gesendet; wir müssen uns fügen!' Gott ist nicht bei den Leuten, die zu ernst und zu ergeben sind, um dem Schicksal zu Leibe zu gehen und wirklich zu glauben. Ja, das spüren wir deutlich, und es weht uns wie Morgenluft entgegen, wenn wir an den Schlus der Geschichte denken, wo einer kommt, der nicht auf leisen Sohlen und mit ernsten und ergebenen Mienen vorübergeht, sondern zugreift und den vom Schicksal Geschlagenen aufhebt: 'Ein Samariter aber reiste und kam dahin, und da er ihn sah, jammerte ihn sein, ging zu ihm, verband ihm seine Wunden und hub ihn auf sein Tier und führte ihn zur Herberge und pflegte sein.' – Da endlich finden wir Gott. Da ist Gott, der Gott, den wir suchen, und an den wir glauben möchten, der Gott des Lebens und der Hilfe, der Gott, der das Schicksal wendet, der Gott, der die dunklen Gefängnisse des Leides zerbricht, der Gott, der die Sonne des Erbarmens aufgehen lässt über allen Geschlagenen und Zertretenen."

Vgl. *Römerbrief*, 133 [GA II/2010, 214 onder (bij Rom. 5:4)]: "und wir lieben den Richter eben darum weil er sich als Richter nicht als identisch mit dem Gott dieser Welt erweist." Vgl. een andere preek uit latere tijd over de arme Lazarus, *Zwischen den Zeiten* 1931, 273vv. [GA I/1999, 241-252]

*Het lange citaat is uit een preek van Thurneysen, en daarom niet opgenomen in Abteilung I van de GA. In GA V/1973, 246 vinden we in een brief van Barth aan Thurneysen van 7 december 1917, ten tijde dat beiden hun (eerste) gezamenlijke preekbundel aan het redigeren zijn, de vermelding: "Da kommen wieder Predigten, von denen ich besonders für den über den Samariter dankbar bin, die dir prächtig geraten ist."

¹⁸⁸ *Credo: 'mit Marcion und den Manichäern'

¹⁸⁹ *Mysterium iniquitatis*, lett. geheimenis van de ongelijkheid of van de "onbillijkheid". [Latijnse vertaling van uitdrukking in 2 Tess. 2: 7] Vgl. Pascal: "On n'entend rien aux ouvrages de Dieu, si on ne prend pour principe qu'il a voulu aveugler les uns et éclaircir les autres". [*Pensées*. Fondement 9 (Laf. 232, Sel. 264)] Vgl.

Römerbrief, 334vv. [GA II/2010, 476v.] Dit is voor het gelóóf niet iets anders dan het *Mysterium mysteriorum*, waarvan Thomas Aquinas telkens aangrijpend weet te spreken (*Super Boethium de Trinitate* 9.1 a. 2, *Disp. de Veritate* 9, 5 a. 2 ad 11, *Contra Gentiles* 1, 14). Waartoe het leidt wanneer men dit "*Mysterium*" niet eerbiedigt of het als raadsel beschouwt, de rede ter oplossing voorgelegd, daarvan vindt men een typisch staaltje in de godsdienstfilosofie van Bolland (*Wijsbegeerte van den godsdienst*, ed. G.W. Wolthuis. [Amsterdam: Emmering 1923]): "Hand. 17: 28... eigenlijk is dit een pantheïstisch woord, al zullen wij met die benaming zuinig willen zijn, omdat de wijsgeer, als het er op aankomt, het al liever diaboliseert dan pantheïseert, als men dan toch een eenzijdigheid wil horen" (145). [5625] Vgl. *Zuivere Rede [en hare werkelijkheid]*. Leiden: Adriani 1904,] 667.

geen bloot raadsel, maar een goddelijke verborgenheid bestaat, dat is nu juist vanuit de schepping níét in te zien maar alleen vanuit de Genade van God, welke is in Christus Jezus.

5

Er zijn dan ook verder bepaalde en eveneens noodzakelijke *antwoorden* van het geloof, die zich wel enigszins, maar evenmin (als de vragen onder 4) bevredigend in het kader van de kennis van God de Schepper laten onderbrengen: het *wonder*, dat is: het gebeuren waarin op uitzonderlijke wijze de door zonde, kwaad, dood en duivel verstoorde orde van de wereld door God zelf tijdelijk, voorbijgaand, als begeleidend teken van Zijn openbaring, hersteld wordt, het *gebed*, waarin de mens niet alleen met God spreekt, maar trots zonde, kwaad, dood en duivel door God gehoord en verhoord wordt en dus onbegrijpelijkerwijze met zijn wil, ondanks alle onderscheid van Schepper en schepsel, de wil van God mede-beïnvloedt, ten slotte de *kerk*, de heilige stede, waar midden in het machtsgebied van zonde, kwaad, dood en duivel een bijzondere Tegenwoordigheid van God de tegenwoordigheid van God in Zijn openbaring verkondigd en geloofd wordt, in onderscheiding van de tegenwoordigheid¹⁹⁰ die hiermede aan de overige menselijke geschiedenis en samenleving, ondanks alles wat daarvoor schijnt te pleiten, kan noch mag ontzegd worden.

Dit zijn in elk geval zeer bijzondere vormen van de goddelijke inwoning in de wereld. Onze oude kerkleraars plachten met het oog op deze dingen te spreken van *providentia specialissima*.¹⁹¹ Maar deze dingen zijn dáárom niet te overzien en daarom niet aldus onder één hoofd samen te vatten, omdat zij alle samenhangen met het centrale geheimenis van de incarnatie, de vleeswording, dat echter op zijn beurt wederom wordt misverstaan indien men het met Schleiermacher als de voleinding en bekroning van de schépping verstaat.¹⁹² In Christus is niet de schepping tot haar doel gekomen, maar in Christus is – en dit is iets anders – de Schepper zelf tot schepsel geworden en het schepsel opgenomen in de eenheid met de Schepper als eersteling van een *nieuwe* schepping.¹⁹³ Op de lijn van het dogma van de

[140] Toch ziet Bolland zeer goed waar het op aankomt, nl. dat predestinatie geen determinisme is. “De godsdienstigen toch kunnen nooit laten gelden, waar de nadenkenden onder hen (dus in ‘t algemeen meer de gereformeerden dan de rooms-katholieken) evenveel last van hebben als wij: Gods volstreckte voorzienigheid of predestinatie. Zij laten niet gelden, dat God de duivel in ‘t lijf heeft” (217). Alle speculatieve theologie, van ‘links’ of ‘rechts’ komend, raakt op dezelfde wijze aan de grond, zo zegt n.b. Emanuel Hirsch, “Schöpfung und Sünde sind eines und das gleiche, unter zwei einander fordernde und zugleich widereinander sich kehrende Urteile aus dem Gottesverhältnis gestellt” (*Schöpfung und Sünde*. [Tübingen: Mohr] 1931, 33). *G.J.P.J. Bolland (1854-1922) was autodidactisch filosoof, hoogleraar in Leiden en Nederlands meest bekende Hegeliaan.

¹⁹⁰ *Credo: ‘der Gegenwart Gottes des Schöpfers’

¹⁹¹ *Providentia specialissima* = een allerbijzonderste voorzienigheid, vgl. [David] Holla[t]z, *Examen theologicum [acroamaticum]*, 1707], 421; Turretinus, [*Institutio*] *Theologiae Elencticae*, 1679-1685, I, VI.

¹⁹² **Der christliche Glaube*, 2. Auflage 1831, §89 slot, Leitsatz: “(die Erlösung als) die nun erst vollendete Schöpfung der menschlichen Natur”.

¹⁹³ Dat de incarnatie onder geen beding gezien mag worden in het verlengde van de creatie, dat de zin van de incarnatie “herscheping” is (zie bijv. de titel van O. Noordmans’ “dogmatische handleiding voor godsdienstige toespraken en besprekingen”), maar ook dit niet in de zin van een “herstel” van de “eerste” schepping als gegevenheid, is van beslissend belang. Zonder dat staat de weg open voor een leer aangaande de tegenwoordige zelfbeperking van God en de toekomstige opheffing van de wereld (“*sood haç-Cicçoem we sood haj-Jaachóód*”) als in de Middeleeuwse Joodse speculatie – of ook voor een evolutionisme van de “voleinding” (Bavinck, *Wijsbegeerte der Openbaring*. [Kampen: Kok 1908] 43, 228, 265vv.). [5339] Vgl. dr. Schilder (‘Jezus Christus en het cultuurleven’, in de bundel [van H.L. Both e.a.]: *Jezus Christus en het menschenleven*. [Culemborg: De Pauw 1932] 1932): “Christus verbindt de aanvangen der wereld met het laatste einde, de

schepping ‘consequent’ doordenkend zouden wij de incarnatie, het wonder, het gebed, de kerk op de een of andere wijze moeten loochenen. Men heeft dit inderdaad vaak genoeg gedaan! De zaak verlangt intussen dat wij ons daarvoor in geen geval laten vinden, ofschoon de consequentie het schijnt te eisen. Maar in waarheid is het toch zó: dat wij juist in de kennis van Jezus Christus aan de *bron*¹⁹⁴ van het scheppingsgeloof en het scheppingsdogma staan. Wisten wij niet van de ‘eenmalige’ en inderdaad hoogst bijzondere inwoning van het Woord van God in het vlees, hoe zouden wij het kunnen wagen, niettegenstaande zonde, kwaad, dood en duivel ons omringen, een algemene inwoning van God in de wereld nu toch te geloven en te leren. Het is er dus verre vandaan dat wij de eerste, de bijzondere inwoning zouden moeten loochenen ter wille van de laatste, de algemene. Veeleer hebben wij de eerste, de bijzondere te erkennen om de laatste, de algemene te kunnen geloven en te kunnen leren.¹⁹⁵

oergeschiedenis met de eindgeschiedenis, de alfa aan de omega, het a.b.c. van Gods legislatieve spreken in ‘t begin aan de in al haar tacten en contrapunten rijpe compositie van de fuga der geloofscultuur der laatste dagen”, 252. *De geciteerde – en wat merkwaardig getranscribeerde – Hebreeuwse zin luidt vermoedelijk: סוד הצימצום וסוד היחוד (*sod hatsimtsoem vesod hajichoed*: het geheim van de samentrekking en het geheim van de vereniging). Dit is de leer van Isaac Luria, alias De Ari (1534-1572) in zijn nieuwe interpretatie van de זהר, de kabbalistische Zohar: vóór de Schepping vulde het oneindig licht alles, zonder gelegenheid tot differentiatie. Daarom verborg het zich in een veelheid en trok zijn licht in zich samen, zodat er daarnaast ruimte voor schepselen ontstond. Uiteindelijk blijft wel de enigheid (Deut. 6: 4), en het is de opdracht van de ziel zich daarvan bewust te worden in een proces dat erop gericht is dat een laatste vereniging wordt bereikt. Met dank aan judaïca prof. Lieve Teugels!

¹⁹⁴ Wanneer dit juist is dringt zich weer de vraag op of het werkelijk niet beter zou zijn eenvoudig uit te gaan van het tweede artikel. De “schepping” wordt dan inderdaad een “kritisch begrip” (Noordmans). [NVW 2, 245] Het is duidelijk dat Barth met deze term niet zou willen volstaan, maar dit neemt niet weg dat er zeer veel te zeggen is voor de methode als uitgangspunt voor de behandeling van het credo het tweede artikel te nemen. Barth zelf zegt toch ook (Voordracht V, §I): “er is geen bijzondere en directe openbaring van de Vader en Schepper als zodanig, evenmin een bijzondere en directe openbaring van de Geest. De openbaring van de Zoon is op en voor zichzelf tegelijk de openbaring van de Vader en de Geest”. Vgl. ook de volgorde van de onderwerpen in dr. Haitjema’s boek, *Het Woord Gods en de moderne cultuur* [Groningen: Wolters 1931], laatste hoofdstuk: ‘het Woord Gods en de schepping des mensen’. [900] *Het is opmerkelijk dat Barth in zijn ‘Fragebeantwortung’ en in zijn tekst van de (latere) Duitse editie niet is ingegaan op wat M op verschillende plaatsen in zijn aantekeningen en hier in het bijzonder heeft gezegd over de opbouw van (Barths uitleg van) de geloofsbelijdenis.

¹⁹⁵ *De laatste twee zinnen niet in *Credo*.

[V] *ET IN JESUM CHRISTUM, FILIUM EJUS UNICUM*: EN IN JEZUS CHRISTUS, ZIJN ENIGE ZOON

Wij betreden met deze woorden het grote middenveld van de christelijke geloofsbelijdenis, haar centrale gebied. En hier vallen beslissingen! Of wij het eerste en het derde artikel van het symbool recht verstaan komt namelijk aan de dag bij onze opvatting van het tweede. En daarom zal hier, bij het tweede artikel, ook steeds blijken of wij het gehéél als *christelijke* geloofsbelijdenis verstaan in zijn eigensoortigheid, in zijn onderscheidenheid van alle werkelijke en alle mogelijke andere geloofsbelijdenissen. Aan de verhouding tot het tweede artikel moeten wij onze maatstaf ontleenen om uit te maken of een prediking en verkondiging in woord of geschrift terecht of ten onrechte plaats vraagt en plaats krijgt in de christelijke *kerk*.¹⁹⁶ De dogmatiek als wachter zal op dit punt niet waakzaam genoeg kunnen zijn. Ook over haar eigen lot valt hier trouwens de beslissing, namelijk in de vraag of zij waarlijk kerkelijke *theologie* is, dat is: of zij aan de uitlegging van de Heilige Schrift als openbaringsgetuigenis gebonden is, dan wel of zij een soort filosofie is, die een ander gezag vooronderstelt, zij het dan dat zij allerhande bijbels en kerkelijk materiaal, meer of min getrouw, als bouwstoffen verwerkt.

De beslissing die hier valt is uiteraard geen menselijke, maar een goddelijke en dus een in laatste instantie verborgen beslissing: dat is het voorbehoud waaronder zich het menselijke, ook het christelijke oordeel hier gelijk overal zal moeten buigen.¹⁹⁷ Ook door de beslissende woorden die wij nu zullen horen zijn wij tot rechter over onszelf noch tot rechter over anderen geroepen, wel echter tot waken. Het bedoelde voorbehoud verandert niets aan het feit dat hier in bijzondere zin beslissingen vallen. En daarom zijn wij toch ook gehouden hier in bijzondere zin waakzaam te zijn.

1

De volgorde van de drie artikelen, van de Vader, van de Zoon en van de Heilige Geest, moet men niet genetisch opvatten, zij beschrijft niet de weg van de kennis van het geloof. Wanneer dit bedoeld zou zijn, dan zou het tweede artikel zonder enige twijfel het *eerste* zijn.¹⁹⁸ Waarschijnlijk zijn er zeer oude formules van het symbool geweest die werkelijk deze vorm hadden. Wij horen [in] 2 Kor. 13: 13 deze volgorde: “de genade van de Heer Jezus Christus, de liefde van God en de gemeenschap van de Heilige Geest”. Wanneer het symbool in zijn latere vorm, op voorgang van Matth. 28: 19, Rom. 1: 1-4, 11: 33, 2 Tess. 2: 13 een andere ordening voorstaat, dan wil het klaarblijkelijk de objectieve orde¹⁹⁹ beschrijven: de

¹⁹⁶ Dat Barth de etymologische afleiding van het woord ‘kerk’ van *kuriakè* (*ekklèsia*) verwerpt (zie Voordracht XIV, §1) doet niets af aan de exclusiviteit waarmee hij de kerk dogmatisch verstaat als het domein “des Heren”. Ja hij gaat zelfs zover de kerk geheel dynamisch te verstaan als de akte van Christus zelf. (KD I, 275).

¹⁹⁷ Men zie over dit “voorbehoud” alle passages in de *Kirchliche Dogmatik* die “das paradoxe Faktum der Haeresie” betreffen, om te beginnen [KD I,] 31vv.

¹⁹⁸ Vgl. Voordracht IV, 47n182, 52n194, en Voordracht III, 39n140.

¹⁹⁹ De “objectieve orde” – niet in onderscheiding van een “subjectieve” *ordo salutis* (orde van het heil), maar in onderscheiding van de “genetische” orde van de openbaring. Niet alleen ten aanzien van de “immanente”, maar ook ten aanzien van de “economische” triniteit heeft het een goede zin van zulk een “objectieve” orde te spreken, want dat het de Vader is die zich in Christus Jezus openbaart ontheft de “genese” zelf van alle “subjectiviteit”. Vgl. Barths polemieken met Gogarten (KD I, 177v.), waarin hij de scheiding (of ook onderscheiding in Gogartens zin) van “Gott-an-sich” en “Gott-für-uns” verwerpt. “Was sollte das ‘Gott-für-uns’ besagen, wenn

neerdalende weg van God, die de inhoud van de openbaring is: God, die als Vader boven de mens is in het eerste, God die als Zoon zelf mens wordt in het tweede, God die als Heilige Geest mét de mens is in het derde artikel. Maar juist als het waar is dat dit de objectieve orde is welke het symbool voor ogen staat, dan is daarmee tegelijk gezegd dat het tweede artikel het *begin* is in de orde van de kennis. De “almachtige Vader, Schepper van hemel en aarde”, die volgens het eerste artikel boven de mensen is, is immers de Vader van Jezus Christus, en evenzo is God de Heilige Geest, die, volgens het derde artikel, mét de mens is, de Geest van déze Vader en van déze Zoon. Als God niet was mens geworden, gelijk het in het tweede artikel bekend en beleden wordt, dan zou alles wat wij over God boven de mens en van God mét de mens zouden willen uitdenken en uitspreken, even willekeurig, vol dwaling en vol verleiding-tot-dwaling wezen, het zou evenzeer in de lucht hangen als de overeenkomstige overwegingen en vermoedens die men ten slotte in alle godsdiensten en wereldbeschouwingen aangaande God en de mens heeft opgesteld. En daarom moet het in het tweede artikel betuigde gegeven, het feit dat God mens geworden is, voor ons volstrekt de doorslag geven bij de uitlegging van het eerste en derde. Er is geen bijzondere²⁰⁰ en directe openbaring van de Vader en Schepper als zodanig, evenmin een bijzondere en directe openbaring van de Geest. De openbaring van de Zoon is op en voor zichzelf *tegelijk* de openbaring van de Vader en van de Geest.²⁰¹

2

Het tweede artikel begint hiermee dat het als voorwerp van het credo een méns noemt: *Jezus*, om deze mens door de benaming *Christus* dan te vereenzelvigen met de door het volk Israël verwachte profeet-priester-en-koning van “de laatste dagen”²⁰² en om hem daarna door de woorden: *Gods enige Zoon* onmiddellijk in de innigste betrekking tot, ja eenheid met God zelf te stellen. Wij zullen hier verbaasd moeten staan, om vanuit de verbazing te leren begrijpen. Wat moet Jezus, een historische persoon, in de geloofsbelijdenis?²⁰³ Wat

es nicht eben aus dem Hintergrunde des ‘Gott-an-sich’ gesagt würde? Um der *Aufhebung* willen d.h. eben um von *dieser* Sache zu reden, musz in dieser Sache auch *unterschieden* werden... das eben macht die Barmherzigkeit seiner (des Wortes) Offenbarung, seines Zuuns-gesprochenseins aus, dasz es zu uns gesprochen ist, kraft der Freiheit, in der Gott ‘Gott an sich’ sein *könnte*, nun aber *nicht sein will* und faktisch nicht ist, sondern Gott-für-uns sein will und faktisch ist” (178). In dit verband wijst Barth ook op het bedenkelijke dat kan schuilen in de veelgebruikte *Satz* van Melancthons *Loci* [in de *introductio* daarvan]: hoc est Christum cognoscere, *beneficia* eius cognoscere (dat is Christus kennen: zijn *weldaden* te kennen) (KD I, 437v.).

²⁰⁰ Hieraan hangt het karakter van de dialectische theologie, dat ‘soteriologisch’ is, zonder in de piëtistische en methodistische zin christocentrisch te wezen. “Het dogma van de Triniteit is geen gelijkzijdige driehoek... De Zoon in het centrum... Er is (in het *apostolicum*) geen zuivere evenredigheid in de behandeling. In de openbaring van Jezus Christus is de daling, het komen, het lijden. Dat is het eigenlijke lichaam van de openbaring en de prediking; ...Vader en H. Geest... zijn in het dogma van de Triniteit de vleugelen, zich strekkend van de wand tot de wand, van de schepping tot de voleinding”. Noordmans, *Herscheping*, 17v. [NVW 2, 224]

²⁰¹ Tegelijk, d.w.z. in dezelfde akte mee gesteld, zodat de “genetische” orde dient om de “objectieve” te openbaren als de laatste werkelijkheid. Vgl. KD I, 503: “die Wirklichkeit Gottes in seiner Offenbarung ist nicht einzuklammern mit einem ‘nur’, als ob irgendwo hinter seiner Offenbarung eine andere Wirklichkeit Gottes stünde sondern eben die uns in der Offenbarung begegnende Wirklichkeit ist seine Wirklichkeit in allen Tiefen der Ewigkeit.”

²⁰² “*Endzeit*”, niet alleen om het germanisme ‘eindtijd’ te vermijden, maar ook om de israëlitische, de bijbelse term naar voren te brengen, hebben wij vertaald “de laatste dagen” (vgl. Joh. 11: 24, 12: 48, Hand. 2: 17).

²⁰³ *De tekst van *Credo* heeft hier alleen: ‘Was soll hier Jesus?’

betekent het dat Hij hier voorkomt als de Messias van Israël? Hoe komt deze Jezus, de Messias, vlak naast God te staan ogenschijnlijk als een ander, een tweede voorwerp waarop het geloof zich richt? Met recht, noodzakelijkerwijs staan wij hier verbaasd en bijkans verbijsterd. Hoe nu? Wij hoorden in het eerste artikel van Gods verborgenheid, hier horen wij dat Hij gestalte heeft en wel een zeer bepaalde gestalte. Wij hoorden daar van Zijn almacht, hier horen wij van een uitzonderlijk handelen van God op een smalle strook van de menselijke geschiedenis, waar een belofte aan een bepaald volk gegeven in vervulling gegaan zou zijn. Wij hoorden daar dat God de Schepper is, hier horen wij, als we goed verstaan hebben, dat Hij zelf een schépsel is, dat Hij niet slechts de Heer van ons zijn en bestaan is, maar zelf mét ons is en bestaat zoals wij bestaan. Wij hoorden daar van Zijn eenheid, hier horen wij van een onderscheidenheid in deze eenheid, namelijk van een enige Zoon van God, dat is blijkbaar: van een als zodanig onvergelijkelijk existierende en alleen zo te noemen... Zoon. De éne verrassing en moeilijkheid voegt zich hier bij de andere. En waarlijk, wie de leer van de goddelijke almacht en van de schepping als een afgetrokken waarheid²⁰⁴ zou hebben opgevat – geabstraheerd dáárvan dat de almachtige Vader en Schepper de Vader van Jezus Christus is – die zal hier ontstellen en kopschuw worden – en óf eenvoudig moeten weigeren mee te gaan in dit belijden óf het hier beledene op ingrijpende wijze moeten ómduiden,²⁰⁵ om het voor zichzelf aannemelijk te maken. Maar ook wanneer wij hier het credo volgen en zonder ómduiding volgen, zullen wij in ieder geval moeten zeggen: hier begint werkelijk een tweede, een ander, een verbazingwekkend nieuw stuk van de christelijke Godskennis.

3

Men kan en moet nu natuurlijk, om de daarmee vóór ons gestelde vraag te beantwoorden, verwijzen naar de afgrond van dat raadsel dat wij aan het slot van de vorige voordracht met de woorden zonde, kwaad, dood en duivel vluchtig hebben aangeroerd. Men zou dan kunnen zeggen: het tweede artikel is de getuigenis van de goddelijke openbaring en van het christelijke geloof, staande tegenover²⁰⁶ dit raadsel. Het spreekt van de in Jezus Christus als het vleesgeworden Woord van God, van de in zijn lijden, sterven en opstanding, in de vervulling van zijn Messiasambt als profeet, priester en koning volbrachte Verzoening van de zondige, dat is: de uit de wilseenheid met zijn Schepper uitgevallen en daarmee aan de heerschappij van ellende en dood en eindelijk aan de onmogelijkheid-in-persoon, aan de duivel vervallen mens. Dat is inderdaad zo: over deze *Verzoening* spreekt het tweede artikel en men heeft daarom in vroeger en later tijd altijd weer gepoogd de leer aangaande Jezus Christus en daarmee het beslissende centrum van de christelijke geloofsbelijdenis van hieruit te verklaren, dat wil zeggen: door de heenwijzing naar de negatieve vooronderstelling van deze verzoening, door een zo scherp, nadrukkelijk, ernstig mogelijk opensperren van de afgrond tussen God en mens die door Jezus Christus als de verzoener is overbrugd, meende

²⁰⁴ **Credo*: abstrakte Waarheit'

²⁰⁵ "Ómduiden": aan dit germanisme kan men niet ontkomen. "*Umdeuten*" is niet: een andere betekenis geven, maar al bezig zijnde iets te verklaren – en (waarom niet?) met de oprechte toelag het waarlijk te verklaren – aan het te verklaren object een andere betekenis geven dan die bij het begin van de poging tot verklaring was ondersteld.

²⁰⁶ "*Angesichts* dieses Ratsels" is niet: "ten aanzien van", het is een zeer schoon hebraïsme, dat wij in onze taal niet hebben. Het veelvuldig gebruik van "*angesichts*" bij Barth past geheel bij het "existentiële" karakter van zijn theologie.

men de grond voor dit centrum van het geloof te ontdekken en duidelijk te maken.²⁰⁷ Aan de ellende en de vertwijfeling van de aan God schuldig geworden en daarom onder het Oordeel van God liggende mens zal dan een licht moeten ontspringen, waarin wij ontdekken kunnen wat genade is en wie Jezus Christus, Gods enige Zoon is.

Men zal intussen wel heel goed moeten weten wat men doet als men dat zegt en op deze wijze de Christus-openbaring tracht te funderen en te verklaren. Om te beginnen moet het ons reeds opvallen dat de geloofsbelijdenis zelf het niet nodig gevonden heeft aan de leer over Christus een bijzondere leer over de zonde en de dood te doen voorafgaan.²⁰⁸ Het symbool volgt hierin de Heilige Schrift, die evenzo in het Oude noch in het Nieuwe Testament eerst in het algemeen en in het afgetrokkene over de ellende en de vertwijfeling van de mens spreekt, om dan tegen deze achtergrond te laten zien dat en op welke wijze God de mens genadig is. Hoewel toch de belijdenis evenals de Schrift ongetwijfeld de overtuiging zijn [is] toegedaan dat Gods Genade in Jezus Christus het antwoord is op deze ellende en deze vertwijfeling. Desondanks spreken zij, onmiddellijk en eigenlijk, enkel over dit antwoord, over de vraag echter, over zonde en straf van de mens, al nemen zij deze nog zo zwaar, strikt genomen toch alleen in het voorbijgaan.²⁰⁹ Jezus Christus is de achtergrond waartegen de zonde uitkomt, *niet omgekeerd*: de zonde is niet de achtergrond waartegen Jezus Christus uitkomt. Vanuit Jezus' verschijning ontvangen de ellende en de vertwijfeling hun licht, niet omgekeerd: de ellende en de vertwijfeling zijn niet in staat licht te werpen op Jezus' verschijning. Wat houdt dit in? Blijkbaar dit: dat er een, om zo te zeggen, *onvruchtbare* kennis van zonde, ellende, dood en duivel is, een kennis die wel toereikend is om de mens het vrolijke en welgetrooste geloof aan de almachtige Vader en Schepper onmogelijk te maken, zonder hem evenwel daarmee het geloof aan Jezus Christus als de Verzoener mogelijk te maken of ook maar dichterbij te brengen. In die afgrond neer te staren, zo goed wij dat uit onszelf vermogen, dat helpt ons op zichzelf niets, al is hij voor onze ogen verschrikkelijk genoeg. *Hoe* verschrikkelijk hij is, dat heeft toch nog geen mens vanuit zichzelf doorgrond.²¹⁰ Wat de mens in dit opzicht uit zichzelf peilt, dat zijn feitelijk

²⁰⁷ Onder de talloze voorbeelden zou men kunnen noemen niet alleen preken van allerlei aard en waarlijk niet alleen 'piëtistische' en 'methodistische', maar ook en vooral de '*Existenz-philosophie*', want deze is eigenlijk in haar zuiverste vorm en naar haar diepste strekking een nieuwe fundering van de oude erfschuld-leer. Vanaf Kierkegaards [*Der Begriff der Angst*, "eine simpele psychologisch-wegweisende Untersuchung in der Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde" (Jena: Diederichs 1912) [965/5], tot Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. [Halle a.d.S.: Niemeyer 1927] 352vv., 272v., 280vv. [35] De grond waarom A. Schlatter van de leer van zondeval, erfzonde en erfschuld radicaal afziet, is intussen een geheel andere dan die bij Barth werkzaam is. Schlatter, *Das christliche Dogma*. [Stuttgart: Calwer 1923] 258v., vooral ook 270, de paragraaf die begint: "Die Zweifel am erfolgreichen Gelingen der Reue...." [553]

²⁰⁸ De verleiding tot quasi-logische systematiek is ten dezen ook in de *Heid. Cat.* te speuren, Zondag 6 en 7, waar pas aan het einde (vr. 18) de vraag komt: "Maar wie is deze Middelaar... Antw.: onze Heer Jezus Christus".

²⁰⁹ Een groots voorbeeld van dit "strikt genomen toch alleen in het voorbijgaan" is Hermann Kutters *Bilderbuch Gottes für groß und klein*, Basel[: Kober] 1925. [4811]

²¹⁰ Het pessimisme van alle tijden en in de eindeloze variatie van zijn gestalten wordt door de dialectische theologie als typisch-ontheologisch denken verworpen. "Pessimisme" kan theologisch alleen zin hebben als benaderende beschrijving van de slagschaduw, geworpen door het licht van de Openbaring. Tekenend is het misverstand van E. Przywara SJ als hij in de Inleiding van zijn Augustinus-boek Barth met Freud als vernietiger van de illusies en daarom als aangewezen op de uitweg van Jakob Böhme (!) voorstelt (*Augustinus, die Gestalt als Gefüge*, Leipzig: Hegner] 1934, 88). [345] Men zie de machtige passage in Barths 'Nein' (Heft 14 van de serie *Theologische Existenz heute*, 55 [GA III/2017, (429-527) 515]: "Die 'Entsicherung'... die 'Auflösung der Fiktionen', die ich in meinem biszchen Verzweiflung mir selbst in der Tat vornehmen und fertigbringen kann,

poppenzonden en kinderachtige verdrietigheden, en nog op geen stukken na het werkelijke probleem van de theodicee in zijn eigenlijke volstrekt-verbijsterende gestalte. De genade moet voorafgaan, opdat de zonde als zonde, de dood als dood openbaar worde en opdat wij met de *Heidelbergse Catechismus* (vraag 5) toegeven dat wij van nature geneigd zijn God en de naaste te haten en daarom met Luther: dat wij verloren en verdoemde mensen zijn. Hoe het met onze ellende en onze vertwijfeling, onze schuld en onze straf staat, dat kunnen wij niet uit onszelf weten,²¹¹ dat wordt daarin ons openbaar dat Christus die op *Zich* genomen

läuft, je gründlicher mein Gelingen dabei ist, umso sicherer hinaus auf das Ereignis der Aufrichtung des schlimmsten aller Götzen, nämlich einer angeblichen 'Wahrheit', von dessen Thron aus ich alle Götter als Götzen, meine durchschauen und entlarven zu können", "Die dann von mir entgötterte Welt ist wahrlich weder das Reich des lebendigen Gottes, noch auch nur eine Vorbereitung dazu, sondern unter allen Teufeleien, mit denen ich mich diesem Reich widersetzen kann, wahrscheinlich die übelste... Triumphiert die Vernunft da nicht erst recht in unbändigster Hybris? Gibt es einen dickeren Hochmut als den eines gewissen Kierkegaardianismus? Hat es je einen ausgesprocheneren Prometheismus gegeben als den der Philosophie der an sich selbst verzweifelnden Existenz?"

²¹¹ Ook van deze kennis geldt dat de Geest het "uit het Mijne" nemen zal. Vgl. Voordracht XIII §4, gaat men een andere weg, dan komt men ten slotte uit bij een 'orthodoxie' die het reformatorische oordeel over de menselijke natuur radicaal verwerpt. Vgl. Schlatters kritiek op Luthers "Romeinenbrief-verklaring". Vgl. Barths preek 'Der Gute Hirte', Heft 10 (1934) van de serie *Theologische Existenz heute*, waarin wij de volgende parallel vinden [GA I/1998, (305-313) 307-309bv.]: "De goede Herder stelt zijn leven voor de schapen. En vlucht niet als de wolf komt. Hiermede worden wij allereerst daaraan herinnerd dat wij niet slechts een herder, maar ook een vijand hebben, en wel een vijand waartegen wij onmachtig en weerloos zijn. En een vijand waarvoor wel somwijlen ons een instinct, een vermoeden waarschuwt, die wij echter van tevoren niet kennen, maar alleen wanneer hij ons overvalt en wanneer het dus voorgoed te laat is. Laten wij dus niet proberen over hem te filosoferen, maar houden wij ons eenvoudig aan het feit zoals het ons hier wordt voorgesteld: zo iemand bedreigt ons. Wanneer wij ons hele leven bij elkander rekenen, zijn goede en slechte uren, zijn moedeloosheid en zijn vreugde, de verwachtingen van de lente en de weemoed van de herfst, de kracht en het tekort van de menselijke geest in al zijn inspanningen en verkwikkingen, de stijging en de neergang van ganse volken en culturen – dan rest daar nog steeds als rand en grens van dit geheel: de afgrond, de duisternis, het laatste gevaar, waaraan dit geheel vervallen is. Wie denkt aan dit laatste gevaar? Niemand van ons denkt eraan! Wij hebben immers allen op de hoogten en in de dalen van ons bestaan zoveel anders om aan te denken. En om eraan te kunnen denken moesten we bovendien het gevaar kénnen. Maar wij kennen het even weinig als de schapen de wolf kennen, zolang hij nog niet gekomen is. Als dat laatste intreedt, als het te laat zal zijn, dan zal het gevaar een vraag zijn waarop wij niets zullen te zeggen hebben, het zal een storten zijn, een neerstorten, neer in het Niet, zonder rem, het zal een pijn zijn, zonder stilling. Zo verschijnt het ons toch wel menigmaal, dit uiterste gevaar, van verre, als een onweerslichten aan de horizon, aan de rand van onze gedachten. Zo kan het ons soms tot een aanvechting worden midden in het nuchterste overleg: wat nu? Wat nu verder, met mijn leven? En wat nu, wat nu verder met dit hele bonte, raadselachtige, oneindig onbegrijpelijke mensenbestaan? Maar kénnen, nee, kennen doen wij het gevaar niet! Ware het ons wel mogelijk het gevaar te kennen, dan zouden wij er zeker zonder oponthoud aan móeten denken. Nee, reeds de eerste gedachte eraan zou ons van binnen verbranden en doen verteren. Het "bestaat" alleen maar, dit gevaar, of wij eraan denken dan of wij er niet aan denken. Mens-zijn betekent: aan dit gevaar vervallen te zijn. *Hoe* weten wij dan dit? Wij hoorden: de goede Herder stelt zijn leven voor de schapen. Hij laat zijn leven waarlijk niet voor niets, het Gevaar waarover wij spraken, *is* ingetreden, wérd werkelijkheid. En hij, hij onderging dit gebeuren, en deze werkelijkheid kostte hem het leven. Wij horen hem roepen: 'Mijn God, mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten?' – Dat was ons aller uiterste, dodelijke levensgevaar, wat daar doorgebroken is in de mensenwerkelijkheid en wat hij daar onderging. En van daaruit weten wij dat dit gevaar bestaat, dat ons mens-zijn daaraan vervallen is, ook al kennen wij het niet en al is het waar dat wij aan dit gevaar niet eens ernstig vermogen te denken. Hij, hij heeft zich voor ons in dit gevaar begeven en hij, hij is daarin omgekomen. En van daaruit, zo van achteren gezien, weten wij nu iets van dit gevaar – nu het eigenlijk voorbij is. Vanuit de redding weten wij het gevaar. Niet omgekeerd!" *Preek van 15 april 1934, gehouden in Parijs, in *ThEh* opgenomen samen met een ander preekgedeelte en een 'Wort zur Lage', door M vertaald opgenomen in het *Haarlemsch Predikbeurtenblad* van 19 juni 1934. Digitaal te vinden in het bestand '31 meditaties' op de website van de Miskotte Stichting. M citeert hier dus letterlijk zijn eigen vertaling.

en gedragen heeft. Wordt het ons echter openbaar – in het antwoord dat God op deze feitelijke toestand gegeven heeft (vóór wij die toestand kenden), in het Kruis van Jezus Christus, in de diepte van de barmhartigheid die ons in Hem bewezen is – komen wij alzo in het gericht van de genade, die alleen de macht heeft de wet (volgens Gal. 3: 24) tot onze pedagoog aan te stellen, dan zullen wij deze pedagogie van de door de genade gegeven en geopenbaarde wet, dat is: de weg in de vertwijfeling en uit de vertwijfeling naar het getroost-wórden, de weg in de kennis van onze schuld en onze straf en, met deze kennis beladen en gezegend, naar de Vrede van God, de weg uit de macht van de duivel naar het buigen onder de macht van God, juist in het geheel niet als onze zelfopvoeding, niet als ónze weg, maar als Góds weg erkennen en prijzen, en dus in geen geval van het eigenmachtig zich-verdiepen in onze eigen boosheid en levensverlegenheid de kennis van Jezus Christus verwachten, maar omgekeerd altijd vanuit de kennis van Jezus Christus als van de “overste Leidsman²¹² en Voleinder des geloofs” (Heb. 12: 2) de kennis van de wet en daarmee de heilzame kennis van onze zonde, schuld en straf tegemoetzien. De zonde brandt ons, wanneer zij in het licht van de vergeving komt, *vóórdien niet*. Maar dan ook zo dat zij ons zichtbaar wordt als onze vijandschap tegen God en dus zo dat wij van hieruit denkend nu eerst recht vragen moeten hoe hetgeen het tweede artikel zegt mogelijk is. Wil het ons reeds onmogelijk toeschijnen dat de Schepper schepsel wordt, hoeveel te meer dat de *Heilige*, wiens brandende toorn wij opgeroepen hebben, *mens* wordt, om zich ondanks al met ons in te laten! Heeft Hij dit nu werkelijk gedaan en is dit de centrale inhoud van het christelijke geloof, dan kunnen wij dat niet van élders verklaren en funderen en zeker in de laatste plaats vanuit een analyse van onze nood en vertwijfeling – dan kunnen wij dat alleen als het voldongen Gebeuren²¹³ van een al ons begrip overklimmende (immers juist het onmogelijke mogelijk makende) genade-openbaring verstaan, een Gebeuren waar ons kennen niet heenreiken kan, dat veeleer van al ons kennen de blijvende vóóronderstelling is, zodat men zou kunnen zeggen: ons kennen gaat er niet naartoe, het komt er, voor zover het waarlijk een kennen is, juist altijd *vandáán*.²¹⁴

²¹² Luther-vertaling heeft voor Leidsman: “Anfänger”.

²¹³ “Ereignis”: niet zonder meer “gebeuren”, maar dat gebeuren dat als onmiddellijke resultante van een daad zich aan ons opdringt, dus met de begeleidende verschijnselen van het onverwachte, het wonderbare, het onweersprekelijke, het afdoende en onherroepelijke, enz.

²¹⁴ “Zu der unser Erkennen nicht *hingelangen*, von dem es immer nur *herkommen kann*”, vgl. de hele passage KD I, 466v. “Jezus Christus is in Zijn openbaring: niet een vreemde, voor wie wij verklarend, keurend, kiezend naar ons eigen denken en wegen zouden kunnen treden, ook niet een half-vreemde, die wij naar een Godskennis die wij uit anderen hoofde ontvangen hebben, zouden te beoordelen hebben. Nee, ‘Hij kwam in Zijn eigendom’ (Joh. 1: 11), in de wereld, tot ons die Hijzelf geschapen, die van huis uit de Zijnen zijn. Het woord dat wij in de openbaring horen is geen ander als dat waardoor wij die het horen mogen in het aanzijn geroepen zijn, zonder welk Woord wij noch zondaren, noch rechtvaardigen zouden zijn, omdat wij überhaupt niet zouden bestaan.” – “Ons komen of niet-komen zelf is slechts daarom mogelijk, omdat dit Woord werkelijk is. Dezelfde Jezus Christus door wie God zich met ons, die Zijn vijanden zijn, verbindt, diezelfde heeft zich reeds tevoren aan ons gebonden, als aan wezens die Hem behoren, omdat Hij alleen ons geroepen heeft uit het Niet en omdat Hij alleen ons draagt boven het Niet.” – “Zondaar zijn betekent: op een plaats (in een toestand) getreden zijn waar onze existentie volstrekt onbegrijpelijk wordt, omdat zij daar eigenlijk alleen maar een neerstorten in de afgrond van het Niet zou kunnen zijn, waar onze existentie alleen nog als ‘*Ereignis*’, als gebeuren, als daad van een onbegrijpelijke goedheid kan worden verstaan – of juist (vanwege deze onbegrijpelijkheid) niet verstaan.” – “Wij hebben geen mogelijkheid ons tegenover Jezus Christus te beroepen op of ons terug te trekken op iets eigens, waar wij om zo te zeggen bij onszelf thuis zouden zijn, waar Hij ons nog niets of niets meer zou aangaan, op een neutraal mens-zijn waar het voorlopig aan ons zou overgelaten worden of wij ons onder Zijn

Zo en in deze toonaard, dus uitgaande van een Gebeuren dat niet van elders, maar alleen uit zichzelf als gegeven feit kan worden verstaan, zet de geloofsbelijdenis het tweede artikel in. Zo en in dezelfde zin wordt in het Oude Testament de belofte, in het Nieuwe Testament haar vervulling in Jezus Christus betuigd. Men stort zich ook reeds op het gebied van de louter historische exegese van het éne zelfbedrog in het andere en schakelt de éne aporie²¹⁵ aan de andere, wanneer men het getuigenis van de profeten en apostelen als menselijke uitlegging van een menselijk gebeuren onder de belichting van menselijke denkbeelden verstaan en verklaren wil. Zijzelf hebben gemeend dat zij, al was het dan in de taal van menselijke denkbeelden en met het oog op een menselijk gebeuren, spraken van een onder ons mensen zich voltrekkend goddelijk *Begin*, dat volgens hen als zodanig, als goddelijk van aard, en niet als menselijk gebeuren en menselijke idee te verstaan is. Dit goddelijke *Begin* noemt het Oude Testament het openbaar-worden van de Naam²¹⁶ van de Heer. Het Nieuwe Testament noemt dit *Begin*: Jezus Christus. Jazeker, hier is reden verbaasd en verstomd te staan. Hier heeft de verborgene, de eeuwige en onbegrijpelijke God gestaltenis aangenomen. Hier is de Almachtige machtig in een zeer bepaald, uitzonderlijk aards gebeuren. Hier is de Schepper zelf schepsel en dus voorwerpelijke²¹⁷ werkelijkheid geworden. Hier is de éne God in Zijn Zoon, in de openbaring van Zijn Naam en Woord, ons zo verschenen: als in Zichzelf onderscheiden, zodat wij Hém horen waar wij Zijn Woord horen, zodat wij tot Hém kunnen zeggen: “Gij”, als tot een van ons.²¹⁸ Het is reeds openbaring in deze strenge, harde, letterlijke zin wat de Schrift en de belijdenis bedoelen wanneer zij eenvoudig van het *factum* Jezus Christus getuigen. Maar de zin van deze openbaring wordt nog strenger en harder wanneer wij nu verder hiermee rekenen dat in deze feitelijkheid

Gericht en Genade willen stellen... iets eigens waar wij ons op ons gemak met Hem zouden kunnen ‘*auseinandersetzen*’. Wij hebben immers geen kennis van ons mens-zijn, wat het is, dan juist alleen door datzelfde Woord, dat ons als Gericht en Genade aanspreekt. Daarmee zegt Hij ons, dat Hij zelf de grond van ons mens-zijn is... *Het Woord gaat ons aan, omdat het ons altijd reeds aangaat, vóór het ons aangaat*. Het is de hand die ons reeds draagt als ze ons grijpt. Het omgeeft ons van alle zijden. (Ps. 139)”. *Waarschijnlijk een eigen vertaling van M.

²¹⁵ “Aporie” = onverklaarde rest, die op zo markante wijze zich voordoet dat zij de gevolgde denkweg retrospectief in kwestie stelt. Men zie voor de aanwending van het woord bijv. Nicolai Hartmanns [*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. [Berlin: Vereinigung wissenschaftlicher Verleger 1921], 219vv.

²¹⁶ Over de bijbelse uitdrukking: “Naam” zie men KD I, 334vv., 368, en Wilhelm Vischer, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*. [München: Kaiser] 1934, 104, 208vv. [855]

²¹⁷ “Gegenständliche”, God, die in zichzelf eeuwig Subject is en blijft, wordt nochtans object van de mens, komt in zijn gezichtsveld, staat met hem op de basis van dezelfde werkelijkheid, wordt één van ons, wordt ons tot een ‘Du’.

²¹⁸ Vgl. Barth, *Prolegomena*, 217vv. [GA II/1982, 293]: “Dasz Gott seine göttliche unnahbare Ich-heit wie mit einem Schleier von menschlichen nahbarer Ich-heit bedeckte, so dasz wir ihn begreifen könnten als Einen, als Jemand, wie wir eben – und andere Möglichkeiten zu begreifen haben wir nicht – *unseres gleichen* begreifen” (218), vgl. Calvijn, *Institutio* II 13, 2 [GA, a.w., 293n7]; 14, 5. Het woord van La Bruyère: “tout notre mal vient de ne pouvoir être seul” heeft een zeer diepe zin. [Jean de la Bruyère, *Les Caractères*. Paris: Flammarion 1880, 244] Het onderstreept wat Barth zegt [GA, a.w., 294-295]: “Bei allen anderen Objekten (behalve de mens) ist es nicht völlig, nicht unzweideutig ausgeschlossen, dasz Ich ihr Subjekt bin... Wären wir nur von Luft und Wasser, Tieren und Pflanzen umgeben, wir könnten wännen – und je gröszer die Fülle der Gesichte... um so näher läge es zu wännen, dasz wir es im ganzen Kosmos nur mit einer Spiegelung unseres Ich zu tun haben”.

zelf²¹⁹ de afgrond waarvan wij spraken daadwerkelijk overbrugd is, dat deze Jezus Christus God-voor-ons is, voor ons Zijn menswording, voor ons Zijn bestaan als waarachtig God en waarachtig mens, voor óns alles wat in de volgende artikelen van Hem gezegd wordt, van Zijn geboorte uit de maagd Maria af tot aan Zijn wederkomst ten gerichte. Inderdaad, het gaat om dit gans onmogelijke dat de Heilige, wiens toorn wij hebben gaande gemaakt, mens werd om Zich over ons te bekommeren, om Zelf en in onze plaats deze toorn te dragen, om zodoende Zijn eigen brandende toorn in onze plaats te doorlijden en Zichzelf, onze plaats bekledend, genoeg te doen,²²⁰ om zo *onze* God te zijn, dat is: om voor ons onbegrijpelijkerwijs en in strijd met alle recht *goed* te zijn. Hij zelf, God, op een onmiddellijke en persoonlijke wijze onze profeet, onze priester, onze koning! Nogmaals: geen geschiedkundige feiten noch menselijke denkbeelden en al evenmin hun inzicht in de diepten van menselijke boosheid, verlegenheid en wanhoop hebben de profeten en apostelen, als wij henzelf geloven willen, tot getuigen van Jezus Christus gemaakt, maar enkel en alleen dit compacte, op geen wijze en in geen enkel opzicht van elders te verklaren, dit onverwachte, in zijn goddelijkheid slechts te erkennen (of te verwerpen)²²¹ Gebeuren van de openbaring en verzoening. Daarin en daarin alleen lag voor hen ook de kennis aangaande de afgrond van het leven, de kloof tussen Gods goede schepping en onze werkelijkheid besloten, als een kennis die indirect is van aard en daarom *achteraankomt*.²²² De vraag aangaande het geloof in Jezus Christus kan dientengevolge naar de bedoeling van de profeten en apostelen niet de vraag zijn naar het waarom van dit gebeuren, maar alleen de vraag naar onze beslissing ten overstaan van zijn feitelijkheid.

5

De geloofsbeslissing ten aanzien van dit Gebeuren verkrijgt haar volle karakter van *gelóófs*beslissing door hetgeen het symbool uitdrukt met de toevoeging: Gods eniggeboren Zoon. Immers geloof in de zin van het symbool kan nooit iets anders dan geloof in Gód zijn.²²³ De benaming van Jezus Christus: de “enige Zoon” zegt dus juist dit: dat Hij niet iets anders dan God is, maar zelf God, Gods Zoon, maar als “énige”, geen ander dan de ene, enige God zelf. Men weet dat deze leer, wat haar nauwkeurige begripsbepaling betreft, een resultaat is van de arbeid die aan de kerk van de eerste eeuwen in de geestelijke strijd met de heidense²²⁴ opvattingen van de christelijke belijdenis was opgelegd. Eerst van de vierde

²¹⁹ Het ‘forensische’ van de reformatorische rechtvaardigingsleer wordt hier, zo men wil, “op de spits gedreven”. De openbaring is niet de inzet, de grondslag, de mogelijkheid van deze overbrugging, maar de feitelijkheid, de volbrachtheid, de voldongenheid, vandaaruit zal men allicht ook beter verstaan waarom Barth steeds zegt dat de openbaring zelf en als zodanig verzoening is.

²²⁰ Geen ‘patripassianisme’ (leer dat de Vader zelf geleden heeft), maar wel een tot gelding brengen van die momenten van de orthodoxe triniteitsleer en christologie die aan de strekking van deze heresie recht doet wedervaren. Hetzelfde geldt van het ‘monotheïsme’ (leer dat de ‘twee naturen’ van Christus nochtans verenigd zijn door één wil) dat men hier kan speuren. Zie Voordracht IX passim.

²²¹ *Toevoeging van M.

²²² Noordmans’ opvatting aangaande de “schepping” als “kritisch begrip” wordt hier betrekkelijk erkend, doch inderdaad slechts betrekkelijk, want hoewel achteraan komend heeft deze kennis een eigen drang en recht tot ontvouwing, vgl. in deze voordrachten 123vv.

²²³ Dit wordt door de toevoeging “*Dominus noster*” volgens Barths opvatting nog onderstreept en tot ethische gelding gebracht. Zie volgende Voordracht.

²²⁴ Het heidendom is bij uitnemendheid religieus. Wie daarmee niet rekent zal zich verbazen als men de afwijkingen van de gnostiek, van Origenes, van Arius enz. als resten van ‘heidendom’ hoort kwalificeren.

eeuw af stonden de formules vast die deze leer, deze geloofskennis moesten beschermen tegen allerlei religieuze opvattingen, die welhaast gelijklopend schenen en toch in geheel andere richting wezen. Want ook de bijbelse uitdrukking “Gods eniggeboren Zoon” kon verstaan worden en is inderdaad verstaan in de zin van de heidens-religieuze voorstelling, namelijk alsof het geloof in Jezus Christus zich richtte op een God ondergeordend tussenwezen, een god of een *heros*.²²⁵ De bedoelde beschermende formules luiden volgens het zogenaamde Niceens-Constantinopolitaanse symbool: dat de Zoon door de Vader gegenereerd is vóór alle tijden, gegenereerd, niet geschapen, dat hij dus – Licht uit Licht en waarachtig God uit waarachtig God – *één van wezen* is met de Vader, en dat “door”²²⁶ Hem, de Zoon, alles geschapen werd. Het dogma bevestigde daarmee toch slechts de vanzelfsprekende vooronderstelling van het bijbelse getuigenis: dit Gebeuren is een Begin, dat in de menselijke geschiedenis noch in het menselijke denken, of ook, om met het eerste artikel te spreken, op aarde noch in de hemel, maar in God zelf plaatsgrijpt. Hij openbaart zichzelf niet door een ander. Hij openbaart Zich, dat is: Hij openbaart zichzelf... door zichzelf.²²⁷ En Hij die ons in en met deze openbaring met zichzelf verzoent, de Heilige, die hier onder zondaren komt wonen om de Heiland van de zondaren te zijn, is wederom niemand minder, niemand anders dan de eeuwige God zelf. *Zo diep* is de afgrond – nú komt het aan de dag hoe diep hij is – die ons van Hem scheidt, dat minder dan de Godheid zelf niet voldoende zou zijn om die te overbruggen. God zelf evenwel doet het, ja Hij doet het en *in* dit doen toont Hij dat Hij het doen kan *omdat* Hij de drie-enige God *is*,²²⁸ de Vader van de Zoon, de Zoon van de Vader, beide niet eerst in Zijn openbaring, niet eerst doordat Hij ons met Zichzelf verzoent. Daarom is Hij déze God in de waarheid en kracht van Zijn openbaring-en-verzoening, omdat Hij van eeuwigheid in zichzelf geen ander is dan juist Déze.

6

Men moet zich wel wachten deze in het dogma slechts nader ontvouwde vooronderstelling van het bijbelse getuigenis als een overbodige en aan het christelijke geloof vreemde metafysiek terug te wijzen of althans als onbelangrijk terzijde te schuiven. De theologie van het moderne protestantisme heeft dat altijd weer gedaan.²²⁹ Dit moderne protestantisme heeft zich dan ook zelf gestraft, doordat zij op zeer onderscheiden maar altijd even fatale

²²⁵ “*Theos*” of “*heros*”, dat scheelt naar hellenistisch levensgevoel niet zoveel. Het gevaar van zulke omduidingen lag bijv. in de term “*agapètos*” (“geliefde”) in: “deze is mijn geliefde Zoon”: daarin kan men een adoptie van Christus lezen op grond van Gods Welgevallen. Barth wil het *agapètos* verstaan vanuit *monogenès* (eengeboren), zodat de inhoud van deze zin van het credo niet een synthetisch, maar een analytisch oordeel zou zijn. *KD I*, 447. *Hier had ook verwezen kunnen worden naar de aanhef van het verhaal van de binding van Izak, Gen. 22: 2.

²²⁶ Door = Grieks *dia*, bijv. Kol. 1: 16. Het Nicenum voegt dan ook toe: (de Zoon) “door Wie alles geschapen werd”. Door het “*dia*” onderscheidt het de Zoon van de Vader, door het “*ta panta*” (alles) voegt het beide Personen weer tezamen. Vgl. *KD I*, 470. Men neme hierbij echter in aanmerking de leer van de ‘*Perichorese*’, door Barth, *KD I*, 390v., zonder voorbehoud overgenomen en verdedigd.

²²⁷ Vgl. hierbij: “Die grosze Verwechslung”, het tweede deel van §18 van de *Prolegomena*.

²²⁸ Vgl. hierbij: “Die Wurzel der Trinitätslehre”, het tweede deel van §8 van de *Kirchliche Dogmatik*.

²²⁹ Dit kan men van de vader van de modern-protestantse theologie (Schleiermacher) eigenlijk zo niet zeggen. Wel echter van Ritschl, ook van Herrmann, zeer sterk van Troeltsch (*Glaubenslehre*. [München: Duncker] 1925, 122vv. [4892]) en Martin Rade (*Glaubenslehre*. Gotha[: Klotz] 1924-1926, 61vv.). Maar ook iemand als Karl Heim is op dit punt halfslachtig, vooral in *Das Wesen des evangelischen Christentums* (Leipzig[: Quelle] 1925). [4853]

wijze is teruggevallen precies in die heidens-religieuze voorstellingen waartegen zich de kerkvaders van de eerste eeuwen met recht en goed gevolg teweergesteld hebben.²³⁰ Men

²³⁰ De *nemesis* [hier: onheilsspreuk] is hier wel zeer treffend: dit is alleen te verklaren vanuit de beperktheid en bepaaldheid van de religieuze mogelijkheden enerzijds, uit hun krachtige aandrift, die wortelt in de diepten van de menselijke natuur en mitsdien uit hun onuitroeibaarheid anderzijds. Wie zich gebonden voelt aan het Woord van God en zich toch hieruit niet heeft kunnen bevrijden, zal liever spreken van een “tweede” ondergeschikte openbaring dan dat hij op de heerschappij van het Woord rechtstreeks zou afdingen. Maar feitelijk trekt dit “tweede” dan magnetisch de warmte en kracht van de vroomheid tot zich. Hierover heeft Barth zich midden vanuit de werkelijke strijd uitgesproken in ‘Reformation als Entscheidung’, Heft 3 [1933] van de serie *Theologische Existenz heute*, 18vv. [GA III/2013, (516-552) 541-547] [Wildi nr. 262] “Nicht darin wird ja die Entfremdung der evangelischen Kirche von der Reformation in solchen Zeiten bestehen, dasz die christlichen Wahrheiten, die die Reformation wieder auf den Leuchter gehoben hat, etwa gar nicht mehr verkündigt oder gar geleugnet werden. Nein, gerade in solchen Zeiten wird man vielmehr die Beteuerung, und zwar die ehrliche Beteuerung auf allen Gassen hören: dasz das Bekenntnis unangetastet bleiben, dasz nach wie vor das Evangelium in der Kirche gelten und gehört werden solle [GA, a.w., 541n71 biedt hier een citaat uit Hitlers *Mein Kampf* waarop de ‘jungreformatische Bewegung’ zich beriep]. Gerade in solchen Zeiten – es ist mehr als einmal so geschehen – wird hinsichtlich der überkommenen Glaubenssätze geradezu ein konservativer um nicht zu sagen reaktionärer Zug durch die Kirche gehen. Ein allzu offener Liberalismus hüte sich in solchen Zeiten, dasz er nicht das Opfer eines der Totschlagsversuche werde, die gerade in solcher Zeit an der Mode zu sein pflegen. Vielleicht dasz es dann nach krampfhaften Bemühungen in diesem Sinn früher oder später ungewollt doch zu seltsamen Durchlöcherungen und Veränderungen der überkommenen Glaubenssätze kommt. Aber wesentlich und ursprünglich handelt es sich nie darum, wenn die evangelische Kirche der Reformation wieder einmal untreu wird. Sondern wesentlich und ursprünglich handelt es sich dann immer darum, dasz man in guter Treue von Haus aus von ganz anderswoher denkt und redet als die Reformation, nämlich nicht mehr von der gefallenen Entscheidung, sondern nun eben doch von der Betrachtung und Vergleichung, von der höheren Einheit zweier Möglichkeiten her, von denen der christliche Glaube nur noch die eine – vielleicht eine stark und ehrlich betonte, aber doch nur noch die eine ist. Man hat ihn nicht preisgegeben, aber man hat ihm gegenüber seine Freiheit wieder gewonnen. Seine Freiheit! Also doch Liberalismus? Ja, im Grunde, in dem Punkt, auf den alles ankommt, gerade doch Liberalismus, so heftig man ihn verabscheuen möchte. Das ist aber der Liberalismus in der Kirche: man wählt den Glauben, aus Gründen, mit Ernst und Überzeugung, aber man wählt ihn als eine seiner eigenen Möglichkeiten. Man bekennt sich zu ihm, aber man will doch die vielen anderen Möglichkeiten neben dem Glauben auch nicht übersehen, die man ja in derselben Freiheit auch wählen könnte. Man hat grundsätzlich doch noch oder doch wieder Zeit für sie. Man will gewisz Gott und nur Gott dienen, aber man will das nun doch wieder von jener höheren Warte aus tun, von der aus gesehen auch der Dienst Mammons eine ernste Möglichkeit ist. Es triumphiert, auch und gerade indem man nun doch Gott dienen will, die eigene Freiheit, in der man grundsätzlich in der Mitte steht. Diese Mitte wird behauptet. Man hat Zeit zum Vergleichen, zum Erwägen, kurz, Zeit für sich selber. Und in diesem grundsätzlichen Zeit-haben für sich selber und seine eigenen Möglichkeiten will man nun auch den christlichen Glauben verstehen und bekennen, erklären und verkündigen. Das heiszt aber: man versteht und bekennt, man erklärt und verkündigt ihn nun in Beziehung zu demjenigen Verständnis seiner selbst und seiner eigenen Möglichkeiten, für das man gerade Zeit hat, m.a.W. das gerade zeitgemäsz ist. Man musz ihn verstehen in Beziehung zur Moral, so sagte man einst, dann: in Beziehung zur Vernunft, dann: in Beziehung zur Humanität, dann: in Beziehung zur Kultur und heute bekanntlich: in Beziehung zu Volkstum und Staat. Man hat als Kind dieser oder jener Zeit, als Genosse ihrer Geschichte, ihres Geistes, ihrer besonderen Meinungen und Überzeugungen diese oder jene Bestimmung des Menschen bejaht und ergriffen als die derzeit allein richtige und der Glaube – nun, der Glaube musz nun unter allen Umständen in Beziehung stehen zu dem so bestimmten Menschen. Sonst würde er ja wohl – und das gehe doch nicht, so meint man jetzt seufzen zu müssen – ‘im luftleeren Raum’ sich befinden. [GA, a.w., 543n63 citeert hier Franz Tügel en Wilhelm Stapel] Dasz er in jener Beziehung stehen musz, d.h. dasz er unter allen Umständen ein moralischer oder ein vernünftiger oder ein humanitärer oder also heute ein volksmäsziger Glaube sein musz, das ist in aller Stille merkwürdig gewisz und wichtig geworden. Musz man nicht sagen: ebenso gewisz und wichtig wie das Andere, dasz er Glaube sein musz? Ja, musz man nicht vielleicht sagen: noch viel gewisser und wichtiger als dieses Andere? Offen herausgefragt: Was ist in solchen Zeiten sicherer und notwendiger, die *Beziehung* des Glaubens zur Moral, zur Vernunft, zur Humanität, zur Kultur, zu Volkstum und Staat, kurz, zum Menschen in irgend einer der Bestimmungen, die er sich selbst gibt – oder der Glaube *selber*? Das ist jedenfalls sicher, dasz alles

Interesse, aller Eifer, alle Leidenschaft in solchen Zeiten diesen Beziehungen des Glaubens gilt, nicht dem Glauben selbst, nicht seinem Bekenntnis. Der Glaube und das Bekenntnis pflegen dann wohl als selbstverständlich vorausgesetzt zu werden! Es braucht dann nicht einmal so zu sein, dass der Glaube in dieser Gegenüberstellung gleich den Kürzeren zieht. Es braucht nur so zu sein, dass die beiden Notwendigkeiten wie die Balken einer leeren Waage sich im Gleichgewicht gegenüberstehen; der Mensch in seiner Freiheit aber sich selbst als das Zünglein an der Waage verstehen darf. Auch und gerade dann ist der Glaube selbst ein anderer geworden. Er ist nun diskutabel geworden wie die anderen Möglichkeiten, für die sich der Mensch entscheiden kann, diskutabel deshalb, weil ja nun die Beziehung zu diesen anderen Möglichkeiten, in die man ihn setzen will und damit diese anderen Möglichkeiten selbst seine eigenen Bedingungen werden. Frei ist er nun nicht mehr. Er kann nun nur noch sein, was er vermöge der Freiheit des Menschen und was er in jener Beziehung sein kann. Mag er noch immer ein höchst orthodoxer Glaube sein – es hat schon im 18. Jahrhundert eine prachtvolle Orthodoxie gegeben, die sich in dieser Lage befand [Barth zou in 1936 zijn inaugurele rede in Bazel houden over Samuel Werenfels, de plaatselijke vertegenwoordiger van deze zogeheten ‘Vernünftige Orthodoxie’] – so ist er doch eingesehen von seinem Gegenüber her, gemessen an ihm, verpflichtet, Antwort zu geben auf die Fragen, die ihm von dorthier gestellt, Genüge zu tun den Anliegen, die ihm von dorthier entgegengebracht werden. Tut er das nicht, erweist er sich nicht als moralisch, als vernünftig, als völkischer Art und Aufgabe entsprechend, dann droht ihm schon heimlich die Kündigung. Er ist nun ein vielleicht sorgfältig und eifrig gepflegter aber eben doch ein domestizierter, ein gefangener und in fremden Dienst gestellter Glaube geworden! Und das umso mehr, wenn der Mensch in seiner Freiheit sich herausnimmt, jene dem Glauben gegenübergestellten menschlichen Möglichkeiten ihrerseits mit religiösem Glanz zu umgeben, sie auf eine göttliche Uroffenbarung zurückzuführen, sie mit der Ordnung der Schöpfung zu identifizieren oder noch höher hinauf: mit dem Gesetz Gottes oder schliesslich ganz direkt mit dem heiligen Geist, der ja bekanntlich in uns allen lebe. [GA, a.w., 545n78 biedt een citaat van E. Hirsch, die het streven van de Deutsche Christen rechtstreeks op de Heilige Geest terugvoert]. Ist der Mensch wirklich in der Lage, seine eigene Bestimmung, so wie er sie zu verstehen meint, als Wort Gottes aufzufassen, wie sollte dann das Wort Gottes, das er im Glauben zu vernehmen meint, auf die Länge zu ihm dringen als *Gottes Wort*, wie sollte es ihm dann auf die Länge etwas anderes sein können als wiederum ein Wort, das er zu sich selber sagt, das er darum gestaltet entsprechend dem, was er sich selber zu sagen hat oder zu sagen wünscht. Er ist ein anderer geworden, dieser Glaube, der sich von der Vernunft, von der Kultur, von Volk und Staat her hat Schach bieten lassen, der sich nur noch in diesem Gegenüber vernehmen lassen kann. Er wird sich – von jenem anderen Ursprung her verstanden und bekannt, erklärt und verkündigt – auch beim besten Willen darstellen und erweisen als derjenige Glaube, in welchem der Mensch Gott *und* den Mammon dienen kann und dann auch tatsächlich dienen muss. Die der Reformation *entgegengesetzte Richtung ist*, wo man sie einmal eingeschlagen hat, früher oder später noch immer darin sichtbar geworden, dass man der Reformation im Glauben und im Leben tatsächlich *ganz* fremd werden musste. ‘Fällt der Mantel, so muss der Herzog nach!’ [uit: Schillers *Verschwörung des Fiesco* (1783), hier bedoeld als: alleen de schijn bestaat dan nog.] Hat man jene Richtung einmal verloren, dann wird man auf die Länge auch vergeblich orthodox sein wollen. Wie sollte man dann, um nur die vier erwähnten Punkte nochmals zu nennen, in Sachen der Autorität der heiligen Schrift, in Sachen der Erbsünde, in Sachen der Rechtfertigung, in Sachen der Prädestination noch so lehren können, wie es die Reformatoren getan haben? Wird man ihre Lehre, die so von ganz anderswoher kam, dann überhaupt noch verstehen können? Wird sie einem nicht notwendig, zuerst heimlich und dann offen, absurd erscheinen müssen? Wird man sie nicht auf der ganzen Linie umbiegen und abschwächen müssen – bis sie ungefähr wieder so lautet, wie sie im Katholizismus, von dem die Reformation ausgegangen war, gelautet hatte und bis heute lautet? Ist die Trennung vom Papsttum dann noch rechtmässig und notwendig? Wir können nur sagen: Ja, so haben sich die Dinge noch immer abgewickelt, wo man die reformatorische Richtung, die der Freiheit Gottes genug tun wollte, verloren hatte zugunsten der anderen Richtung, die der Freiheit Gottes und der Freiheit des Menschen miteinander genug tun will, um im Ergebnis allein der Freiheit des Menschen genug zu tun. Es entsteht dann wirklich etwas ganz, ganz Anderes: ein anderer Glaube, ein anderer Christus, eine andere Predigt, ein anderer Geist, eine andere Kirche. Mag man dann streiten darüber, ob man diese andere Kirche lieber als Humanitätskirche oder lieber als Volks- oder Staatskirche ausziehen will, ob sich ihre Predigt besser am Einzelnen oder besser an der Gemeinschaft orientiert. Unnützer Streit! Die Kirche der Reformation wird sie, die nicht aus der Entscheidung für den christlichen Glauben, nicht aus dem Worte Gottes geboren ist, so oder so nicht mehr sein, sondern so oder so eine Kirche der heimlich oder auch offen triumphierenden natürlichen Theologie, des Optimismus, der Werkgerechtigkeit, des menschlichen Übermuts, der nie grösser ist als wenn er auch noch religiös wird – eine Parallele zum Papsttum trotz alles antirömischen Geschreis, das man in ihren Hallen da und dort noch immer vernehmen wird.”

kan met alle zekerheid beweren en met mathematische nauwkeurigheid bewijzen dat de grote theologisch-kerkelijke catastrofe, die zich voor onze ogen in de Duitse evangelische kerk voltrekt, onmogelijk zou geweest zijn als de drie woorden: “*filium ejus unicum*” in de zuivere opvatting van de Niceense triniteitsleer voor de Duitse kerk niet reeds meer dan tweehonderd jaar in een baaierd van quasi-onschuldige omduidingen, die er intussen de spits [van] afbraken, waren verloren gegaan. Men moest zich door deze catastrofe in de evangelische kerken en vooral ook in de theologische faculteiten van de andere landen, waar men ten aanzien van het trinitarische dogma waarlijk niet op betere wegen gaat,²³¹ waarachtig eindelijk laten waarschuwen. De minste afwijking opent opnieuw de weg voor de zeer-verheven of ook zeer-wrede demonie van de heidense religiositeit.²³²

Het christelijke geloof staat en valt nu eenmaal hiermee dat God en alleen God, niets dan God en niets naast God, zijn object is. Verwerpt men de bijbelse leer dat Jezus Christus Gods Zoon en wel Gods enige Zoon is en dat dus alle Godsopenbaring en alle verzoening tussen God en mens in Hem is besloten en samengevat – en spreekt men dan toch verder over “geloof” in Jezus Christus, dan gelooft men in een tussenwezen, dan juist komt men dus in de metafysica terecht en dan is men heimelijk reeds van het christelijke geloof afgefallen en teruggezonken in een *polytheïsme* dat in de oprichting van een bijzonder geloof aan God-de-Vader en aan de Schepper en in de pretentie van bijzondere openbaringen van de Geest verder vruchten voortbrengen zal zaad-zaaiende naar zijn aard [Gen. 1: 12].²³³ De verkondiging van dit polytheïsme kan stellig in menige van haar gestalten een stuk wijsheid en een sympathieke geestesbeweging zijn, kan ook wel lange tijd en bij brede scharen goede weerklink vinden. Werkelijke troost en werkelijke levensleiding, het Evangelie van Góð en

²³¹ Zeer veel ook te onzent heet sinds jaar en dag onweersproken “orthodox”, wat toch op dit centrale punt afwijkt. Met al ons Nederlandse geharrewar zijn we toch met de term “orthodox” niet zuinig. Wie wordt er al niet geacht “rechts” te staan? Te zeggen dat Jezus “de openbaring” van God is of “de gezondene des Vaders” is een zeker summum of minimum van rechtzinnigheid, maar dan toch minstens een minimum dat 18-karaats geacht wordt. Wat hier alles te vragen overblijft – och, men is reeds moe vóór men er goed en wel mee begonnen is. Vele theologische! studenten met name leven nog altijd in een ressentiment tegen het dogma en de dogmatische bezinning. Het is hier niet de plaats uit te weiden over de mogelijke of waarschijnlijke gevolgen die ons beangstigen. Het zal de kerk in haar geheel en de gemeenten, haar vrijheid, haar arbeid duur te staan komen, dat is zeker. Reeds Athanasius (*Contra Arianos* III c. 16, c. 52) heeft de Arianen polytheïsme verweten. Hij speurde daar het heidense idealisme. Terecht noemde Danaeus het afgoderij (*idololatria*) Christus naar zijn mensheid te aanbidden. Met ongeveer dezelfde woorden wijzen Voetius en Hoornbeek deze dwaling af. Men ziet, het ligt in de gereformeerde lijn liever vlak langs de Scylla van het nestorianisme te varen dan ook maar in de buurt van de Charybdis van het monofysitisme (vgl. Gomar, *De scientia Christi*, Opera Theologica Omnia, I, 196, 201, Brakel, *Redelijke Godsdienst* XVIII, 19, d'Outrein, *Over de Heid. Cat.*, 732, Voetius, *Disputationes selectae* II, 325). Barth, *Prolegomena*, 135 [GA II/1982, 175-177]: “De ‘menselijke natuur’ van Christus is volgens het goede, en vooral door de gereformeerde theologie consequent vastgehouden inzicht van de vaders, een schepsel van de drievuldige God, geschapen en aangenomen om het vat en voertuig van de zich openbarende Persoon van God te zijn, maar een schepsel en als zodanig niet de Openbaarder zelf. De ‘historische Jezus’... de ‘schönster Herr Jesu’ van de mystiek en van het piëtisme, de mond van de wijsheid en mensenvriend van de ‘Verlichting’, het inbegrip van een ‘verhoogde’ menselijkheid (volgens Schleiermacher) enz. – deze Jezus is een lege troonzetel zonder koning, welks verering, al is zij nog zo warm en nog zo oprecht, schepselvergoding betekent en niets anders.” *Scylla en Charybdis zijn twee gevaarlijke zeemonsters waartussen Odysseus’ schip veilig moet laveren in Homerus’ *Odyssee*, boek XII. De uitdrukking is gaan betekenen: ‘schipperen tussen twee kwaden’. ‘Schönster Herr Jesu’ is een hymne uit de rooms-katholieke traditie (1677), tekst- en toondichter onbekend, opgenomen in *Gotteslob* als lied 364.

²³² *Deze zin staat niet in *Credo*.

²³³ *Deze verwijzing naar Genesis 1 is van M.

de Wet van Góð, zal echter uiteraard in deze verkondiging zwak en al zwakker te horen en te verkrijgen zijn. De kerk van Jezus Christus als de vergadering van de verloren en geredde zondaren zal door deze verkondiging al minder gebouwd worden. Hoe zou het ook anders kunnen dan dat deze verkondiging daar waar de grote beslissingen moeten vallen door deze dwaling diep in haar binnenste machteloos gemaakt wordt? Een bezonnen dogmatiek zal juist hier achtgeven en waarschuwen. Zij zal niet nalaten de gehele kerk dringend te vragen zich toch hierop te bezinnen dat de grond waaruit zij geworden is en waaruit zij alleen leven kan, de onontkoombaar strenge en harde kennis-en-erkenntenis is dat “niemand de Zoon kent dan de Vader en niemand kent de Vader dan de Zoon en wie het de Zoon zal willen openbaren” (Matth. 11: 27).

[VI] *DOMINUM NOSTRUM*: ONZE HEER

1

Wij kunnen nu al dadelijk van de waarheid van het in de vorige voordracht gezegde de proef nemen bij deze woorden: *Dominum nostrum*. De benaming toch van Jezus Christus als de Heer is in de christelijke kerk nog nimmer werkelijk in kwestie gesteld. De benaming! want wie dat zou willen doen, zou tegen vele honderden van nieuwtestamentische plaatsen dwars moeten ingaan. Maar wat betekent dat: Heer? Er zijn vele heren in de wereld, kleine en grote, goede en boze. Is Jezus een van de vele heren in de wereld, is Hij in de grond slechts op zulk een wijze Heer als ook anderen heer kunnen zijn, dan is onmogelijk in te zien volgens welke beslissende noodwendigheid juist Hij en alleen Hij “onze Heer” zou wezen. Dan moet men aannemen dat nog ettelijke andere koningen hun heerschappij over ons proclameren en gaan uitoefenen. Dan is als waarschijnlijk te onderstellen dat wij, terwijl wij Jezus Christus onze Heer noemen, bewust of onbewust reeds lange tijd en op de meest uiteenlopende gebieden van ons leven ook nog gans-andere koningen hebben. De belijdenis “Jezus Christus onze Heer” is dan een misschien goed, oprecht en vroom gemeente, maar in de grond toch *polytheïstische* belijdenis. Ons geloof aan deze Heer is dan niet méér dan datgene wat een goed, oprecht en vroom geloof in het algemeen, gegeven de ons bekende wereld, zijn kan. En dan is ook de verkondiging van deze Heer niet méér dan een ernstig, religieus woord, gelijk het uit zeer ernstige beweegredenen in deze wereld op velerhande wijze uitgesproken worden kan en inderdaad op de eerbiedwaardigste wijze uitgesproken wordt.²³⁴ Intussen kan het geen vraag zijn dat de benaming van Jezus Christus als *Kurios*, als Heer, in het symbool en in die honderden nieuwtestamentische plaatsen lang vóór het concilie van Nicea anders en wel principieel anders bedoeld is. De nieuwtestamentische getuigen hebben weliswaar ook geweten en erkend wat immers geen mens loochenen kan, dat er vele heren in de wereld zijn, kleine maar ook grote, boze maar ook goede. Vooral de apostel Paulus heeft daarmee gerekend in alle nuchterheid en in grote openhartigheid daarover gesproken.²³⁵ Wanneer hij dan desnietteenstaande Jezus Christus de éne Heer noemt (1

²³⁴ Juist omdat het over de hele linie van het dogma om het gans-andere gaat, is het zonder krampachtigheid, aanpassing, minutieuze afweging van waarheidselementen mogelijk ook ten aanzien van de religieuze denkwijzen “ere te geven wie ere toekomt” (Rom. 13: 7). Maar dat betekent niet dat wij bijv. Emanuel Hirsch’ *Jesus [Christus], der Herr* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1929] zouden laten gelden als zuivere leer aangaande het “*Dominus noster*”. *Het laatste zinsdeel staat niet in *Credo*.

²³⁵ Bijv. Rom. 8: 38, Ef. 1: 21, 2: 2, 3: 10, 6: 10, 6: 12, Kol. 1: 16, 2: 15. Vgl. [J.] De Zwaan, *Imperialisme van den oud-christelijken geest*, [Haarlem: Bohn 1919] 328vv., *Antieke Cultuur, om en achter het NT*, [Haarlem: Bohn 1918] 59v., 91v., 125v. [4887] De “goede” machten zijn in onze tijd de politieke bewegingen met hun absolutistische heilsbeloften (vgl. C.C. Bry, *Verkapte Religionen*. Gotha: Klotz 1925], 109vv.). [5669] “Alle Bewegungen unserer Zeit treiben Mission und erweisen sich hemmungslos als Religion durch ihre Behauptung, Ich-sucht zu überwinden und Dämonie zu bekämpfen. Sie alle haben ihre Orthodoxie und ihre charitative Praxis, treiben hierarchisch Verfolgung, rühmen die Intoleranz der Liebe und wollen durch Gewalt – systematisch und politisch – wenn nicht ein goldenes Zeitalter der Gewaltlosigkeit herbeiführen so doch im strengen Berufseinsatz die Vormacht des Guten begründen. Das Sterben des Ich zu organisieren und seine Wiedergeburt kulturell fruchtbar zu machen – das verheizen und betreiben alle!” H.M. Müller, *Macht und Glaube*. [München: Kaiser] 1932, 241. [7678] Geestig zegt Goethe: “Wir streben nach dem Absoluten / Als nach dem allerhöchsten Guten / Ich stell’ es einem jeden frei / Doch merkt ich mir vor andern Dingen / Wie unbedingt, uns zu bedingen / Die absolute Liebe sei.” [epigram ‘Dem Absolutisten’, in: *Gedichte* (Ausgabe letzter Hand 1827), 589. *Laatste zinsdeel niet in *Credo*.

Kor. 8: 6), heeft hij niet bedoeld deze Heer enkel aan de top van de piramide, gevormd door deze vele heren, en dus ten slotte aan hun zijde te stellen, maar hij wil deze Heer uitdrukkelijk aan de zijde van de *Vader* stellen. “Heer” zijn in de zin waarin Paulus dat van Jezus Christus zegt, betekent volgens dezelfde tekst: degene zijn “door welke alles geworden is”. Het betekent Schepper zijn, gelijk het op een andere wijze de *Vader* toegeschreven wordt.²³⁶ Tot heerlijkheid van God de *Vader* (zo lezen wij Fil. 2: 10v.) zal alle knie zich buigen van de degenen die in de hemel en die op de aarde en die onder de aarde zijn en alle tong zal – ter ere van God de *Vader* – belijden dat Jezus de Heer is. Dat reikt duidelijk en bewust verder dan de zin waarin in de gelijktijdige hellenistische godsdienstvormen een cultus-god²³⁷ ‘Heer’ van de cultus-genoten, of de Romeinse keizer ‘Heer’ heette van het als alomvattende cultus-gemeenschap gedachte wereldrijk.²³⁸ *Alle* knie, *alle* tong heet het hier, om zo uitdrukkelijk ook de hoogste en diepste gebieden van de schepping mede te betrekken in deze uitspraak. Slechts één godsdiensthistorische parallel komt hier ernstig in aanmerking, namelijk de gebruikelijke Griekse vertaling van de oudtestamentische Godsnaam: *Kurios* betekent Jahwe.²³⁹ Maar deze parallel verbiedt ons volstrekt de benaming “Heer” anders dan streng *monotheïstisch* op te vatten. Vanuit het Nieuwe Testament gezien is het zowel naar vorm als naar inhoud zeer wel te rechtvaardigen dat de Niceense geloofsbelijdenis ook bij het woord “*Dominum*” het woord “*unum*” invoegt, opdat het geheel van de benaming zou komen te staan in één rij en op één plan met de andere formules die daar gebruikt worden tot zekerstelling van de kennis van de Godheid van Christus. Christus’ heerschappij betekent Zijn goddelijke actie. *Heer*-zijn betekent *God*-zijn.

2

Maar nu mag en moet ook de dialectische omkering onze aandacht trekken: de Godheid van Christus beduidt het Heer-zijn van Christus. Men heeft reeds meermalen aan het *apostolicum* het verwijt gemaakt dat het zo zonderling objectief en historisch is gehouden, dat het speciaal in het tweede artikel nauwelijks iets zegt over de voor het christelijke geloof toch zo beslissende betekenis van het leven van Jezus voor ons leven, ook niet over de betekenis van Zijn persoon en Zijn werk voor de zijnen. Ware dit oordeel juist, dan zou Luther zich schuldig gemaakt hebben aan een gewelddadige inlegkunde, toen hij juist deze woorden: “onze Heer” tot richtsnoer maakte voor zijn gehele uitlegging van het tweede

²³⁶ “Op een andere wijze”, vgl. *KD I*, 464vv.

²³⁷ Vgl. W. Bousset, *Kurios Christos*. [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1913] 32vv., 115vv. A. Deiszmann, *Paulus*. [Tübingen: Mohr ²1925] 90v., onderscheidt “Kult-titel” en “Kultus-titel”. [742]

²³⁸ Vgl. P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur* (usw) [Tübingen: Mohr] ³1912, 147vv., 406vv., E. Bickermann, *Die römische Kaiserapotheose*, [Leipzig/Berlin:] Teubner (*Archiv für Religionswissenschaft*) 1929, nog steeds waardevol: Bruno Bauer, *Christus und die Cäsaren*. [Berlin: Grosser 1877]

²³⁹ Vgl. Barth, *KD I*, 423, 445v. (ook 335v.). Dat is ook de enige grond en rechtvaardiging van het gebed tot Christus, en dit gebed (vgl. Plinius-plaats) [is] het kenteken van de gemeente. Vgl. de *Kurios*-naam in Rom. 10: 9, 1 Kor. 12: 3, 2 Kor. 4: 5, Kol. 2: 6 (maar ook: 1 Kor. 16: 22: Maranatha). Dat de naam onder hellenistische invloed ontstaan zou zijn, ontkent o.a. Hermann Sasse in een betoog in *Theologische Blätter*, oktober 1928. Vgl. M. Dibelius, *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion [im Christentum]*, [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1925] 80v. *En kuriooi* (in de Heer) bijv.: Rom. 16: 2, 8, 13, Ef. 6: 1, Fil. 2: 29, 1 Tess. 5: 12, 1 Kor. 15: 58, 2 Kor. 2: 12, Ef. 6: 21. *Plinius-plaats: brief 96 (geschreven ca. 112) van de politicus Plinius de Jongere aan keizer Trajanus in hun correspondentie over de christenen, waarin o.a. uitgebreid gesproken wordt over het christelijke bidden. Moderne kritische editie van Roger Mynors, *Pliny the Younger Epistularum Libri Decem*. Oxford University Press 1963.

artikel en deze woorden aldus verstond: “ik geloof, dat Jezus Christus... mijn Heer is, die mij verlost heeft... opdat ik Hem tot een eigendom zij en in Zijn rijk onder Hem leve en Hem diene...”²⁴⁰ Vooral wanneer wij letten op het feit dat de formule “Jezus Christus onze Heer” misschien de oorspronkelijke, alomvattende vorm van de geloofsbelijdenis, in ieder geval een van zijn oudste bestanddelen is geweest, zullen wij niet kunnen beweren dat Luther, ook zuiver historisch beschouwd, zich heeft vergist door deze ongetwijfeld praktisch zeer inhoudsrijke formule in het middelpunt van zijn uitlegging van de belijdenis te stellen. Laat men haar inhoud en gestalte waarlijk gelden – natuurlijk onder de hierboven omschreven vóóronderstelling dat het woord “Heer” hier het volle gewicht van het woord “God” heeft – dan blijkt inderdaad dat deze benaming niet slechts de algemene noemer en de éne sleutel is voor alles wat nog verder over Christus gezegd zal worden, maar eveneens en tegelijk het éne teken-en-zegel waardoor bevestigd wordt dat alles wat over Christus gezegd wordt een *ethische* strekking²⁴¹ heeft, betrokken is op ons menselijke *leven*. Met de woorden “*Dominum nostrum*”, onze Heer, wordt werkelijk de inhoud, niet alleen van het tweede artikel, maar van het gehele symbool, van aangezicht tot aangezicht tegenover het woord: *credo!* geplaatst, wordt dit “ik geloof!” *gevuld* als erkenning van een over het werkelijke bestaan van de mens reeds gevallen, goddelijke Beslissing, wordt het echter ook – en wel als zodanig, tegelijk mét de akte van deze erkenning – zelf *gevormd* tot een religieuze, zedelijke, ja politieke beslissing en keuze van de mens, die dit in volle ernst zeggen zou: *credo!* Hoe zou het anders zijn wanneer het waar is dat wij in Jezus Christus geloven als in onze Heer?

3

Dat Jezus Christus onze Heer is, dat wil allereerst zeggen dat Hij autoriteit en macht over ons heeft²⁴² gelijk een Heer over zijn knechten. Hij leerde hen als een die “*ex-ousia*”, macht,

²⁴⁰ *Kleine Catechismus. het tweede artikel. *Belijdenisgeschriften van de PKN*, 67.

²⁴¹ Ook dit onderscheidt de dialectische theologie van elke orthodox-systematische, dat er geen *locus* is die zonder ethische strekking is. Iets dergelijks heeft ook Chantepie de la Saussaye Sr. en Gunning voorgezweefd. Het behoort trouwens tot de wezensstructuur van het calvinisme: “de oud-gereformeerde belijdenis berust op de vooronderstelling dat de kerk in dit opzicht iets te zeggen heeft. Kennis van het dogma heeft bij de vaders met abstracte *gnosis* niets te maken. Zij is van huis uit *ethos*. Op de ganse wereld, op de ganse stad wordt door het bekend-geworden ‘*parole de Dieu*’ beslag gelegd”. “Is de kerk (ten aanzien van het concrete leven der mensen) als een stomme hond, die zijn wakersplicht niet verstaat, dan is ook haar dogmatiek niets waard”. (Barth, *Zwischen den Zeiten* III, 331 [GA III/1990, 639]).

²⁴² Wellicht zou men hier willen vragen: macht, ook buiten het geloof om? Zo niet, dan zijn deze “ons” nader te bepalen, inderdaad, men moet deze bepalen als de gelovigen (of gelovenden), maar aangezien het geloof zelf de gave is van de Heer, is Hij het zelf die als Heer de grond legt van een leven waarin Hij als Heer tot gelding komt met zijn bevelsmacht. Deze zo men wil “zedelijke” macht heeft nu echter de zwaartekracht en het gewicht van de goddelijke scheppingskracht zelf. Dat is de zin van een passage gelijk de volgende (KD I, 322v.): “Wer nach der Bibel der Offenbarung Gottes teilhaftig und ihr gehorsam wurde, der hatte nicht Motive und Gründe dazu, der ist nicht belehrt und überzeugt worden, der folgte weder seiner Vernunft oder seinem Gewissen noch der Vernunft und dem Gewissen anderer Menschen – das Alles mochte auch geschehen, aber die Bibel spricht wenig davon und in dieser Sache ist nicht *das* wichtig – dem ist diese *exousia* entgegengetreten und ihr und niemand und nichts sonst hat er sich gebeugt. Er hat einem Befehl gehorcht”. Dit gaat klaarblijkelijk verder dan Calvijn...: “*Nec alio respectu peculiariter in Christi personam competit Domini nomen, nisi quatenus medium gradum statuit inter Deum et nos*” (*Institutio* II, 14, 3). *Vertaling A. Sizoo: “En de naam Here past ook in geen ander opzicht in het bijzonder op de Persoon van Christus, dan voor zover Hij Middelaar is tussen God en ons.”

volmacht, vrijmacht over hen oefent (Matth. 7 : 29). Hij maakt aanspraak op ons, hij beveelt ons, hij regeert ons en beschikt over ons. “Knechten” zijn echter in het taalgebruik van de heilige Schrift altijd *slaven*: zij zijn eigendom en bezit van hun heer, zij hebben geen eigen rechten, zij staan niet als zelfstandige personen tegenover hem, zij handelen niet also dat zij zichzelf rekenschap moeten geven en voor zichzelf verantwoord moeten zijn, maar Hém alleen zijn zij rekenschap en verantwoording schuldig. Hij heeft voor hen ‘betaald’,²⁴³ opdat zij uit vreemd bezit en vreemde dienst in Zijn bezit en in Zijn dienst zouden komen. En nu treedt de vóóronderstelling in werking dat de naam “Heer”, op Jezus toegepast, met de Naam van God ident is. Daardoor wordt het begrip van deze heerschappij verwijd in een zin waarvoor geen menselijk beeld en vergelijking meer bestaat. Alle menselijke heerschappij heeft ook een menselijk begin. Zij is afgeleide, eenmaal ontstane en gegroeide en in zover ons bestaan niét op een innerlijk-noodwéndige wijze omvattende heerschappij, maar de heerschappij van Christus is de heerschappij van de Schepper van ons leven en daarboven uit: van de Schepper en Bewaarder²⁴⁴ van het nieuwe leven dat het “onze” heten kan, omdat wij ín Hem van zonde en dood gered zijn. Zij is dus, of wij het erkennen of niet,²⁴⁵ een heerschappij die onmiddellijk ons bestaan als zodanig raakt en dat bestaan als gehéél omvat, een heerschappij waarvan wij *nimmer* bij een hogere instantie in *hoger beroep* kunnen gaan, omdat wij zonder haar in het geheel niet zouden leven en, indíen wij ook leefden, zonder haar een verlóren leven zouden leven.

Verder is het volgende te bedenken: alle menselijke heerschappij is²⁴⁶ naar binnen begrensd door de vrijheid van de gedachten, van het geweten, van het hart van de beheersten. Er is altijd vloekwaardige tirannie in het spel wanneer menselijke heerschappij deze grens niet eerbiedigt, wanneer zij zichzelf, juist om rechte heerschappij te zijn, deze grens niet stelt. De

²⁴³ Zo gewoon de term “betalen” in de belijdenisschriften van de Reformatie is, zo ongewoon is zij in het NT. Wel komt het woord “gekocht” enige malen voor. De zin van deze beeldspraak, aan de slavenhandel in het algemeen of aan de sacrale loskoping van slaven in het bijzonder ontleend, is dan steeds het in de tekst aangegevene: dat de mens uit “vreemd” bezit overgaat in het bezit van God. 1 Kor. 6: 20, 7: 23 (vgl. Gal. 3: 13, 4: 5). “*Doulos*” = slaaf, gelijk Paulus zich in de aanvangsgroet van menige brief noemt, heeft de neventoon van dit “vrijgekocht” en daardoor “gebonden” zijn (Kittel, *Theol. Wörterbuch z. N.T.*, Band II, 279).

²⁴⁴ **Credo*: ‘Inhaber’.

²⁴⁵ Men komt ook hier dus met de onderscheiding van “wil des besluits” en “wil des bevels” niet uit: ook wat men dan de “zedelijke macht” van Christus noemen wil, is heerschappij die ons aangaat ook in onze ongehoorzaamheid. Vgl. *KD I*, 208, vanaf: “...dasz es also ganz unmöglich ist dieses Zusammensein (van goddelijke beslissing en zelfbeslissing van de mens) gleichsam von einer ‘höheren’ Warte aus zu überblicken”... tot en met 210: “es ist aber umgekehrt das Werk der menschlichen Selbstbestimmung, dem dies widerfährt, was ihm auch damit widerfahren möge”.

²⁴⁶ *is*: feitelijk, niet alleen: behoort. Het is nodig dit goed vast te houden om het “*an-sich*” van de Christusheerschappij te verstaan. Dat de tiran deze grens feitelijk “niet eerbiedigt” wil niet zeggen dat hij haar in feite kan overschrijden. Bij “de Heer” is het omgekeerd! Inzicht in het wezen van de staat krijgt zo indirecte betekenis voor de dogmatische bezinning. Vgl. A. de Quervain, *Die theologische Voraussetzungen der Politik*, [Berlin: Furche 1931] 116v. [849] De theoretische grondslag van het tegendeel is door Hegel gelegd: “Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens... das an und für sich Vernünftige... so wie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist Mitglieder des Staates zu sein... der Grund des Staates ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichten Vernunft... man musz die Idee, diesen wirklichen Gott, für sich betrachten” ([*Grundlinien der*] *Philosophie des Rechts* §258, ed. Lasson [1912] VIII, 313vv.). Inderdaad zal zulk een *Dominus* als de absolute staat een filosofie nodig hebben die zich een doel stelt aan Hegels regel: “Die Philosophie verklárt das Wirkliche, das unrecht scheint, zu dem Vernünftigen” ([*Vorlesungen über die*] *Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Lasson [1920], 55). Ook hierin is deze filosofie dan het contrastmatige schaduwbeeld van het Woord van God.

heerschappij van Christus daarentegen wil waarlijk en waarachtig – en vóórdien is er voor ons geen rust – opzettelijk en stelselmatig een *heerschappij* over en in onze meest eigen en vrije *gedachten* zijn, wil een macht niet alleen over onze woorden en daden, maar juist over ons hart en ons geweten uitoefenen.

Eindelijk stelle men zich klaar voor ogen: alle menselijke heerschappij heeft een grens en eind, al ware het slechts in de dood van de beheersten, aan gene zijde waarvan zij hen zeker niet begeleiden zal. God zij dank dat het zo is, zullen wij zeggen, want nog geen menselijke heerschappij heeft het bestaan aan te tonen dat zij het recht heeft op mensen gehéél, dat is: als heersend over leven en dood beslag te leggen. Van de heerschappij van Christus daarentegen geldt – en geldt wettig – het woord: “Hij zal koning zijn over het huis Jakobs in eeuwigheid en Zijns koninkrijks zal *geen einde* wezen” (Luk. 1: 33). Want zij is, in onderscheiding van alle andere heerschappijen, de alleen ware en de alleen waarlijk werkzame heerschappij. Zij is als “*basileia tou theou*”, het Rijk waarvan alle andere rijken slechts armelijke en scheefgetrokken schaduwbeelden zijn. Zij blijft daarom bestaan als (en omdat) alle machtigen (en alle terecht) van de tronen afgetrokken worden (Luk. 1: 52). Om de telkens vernieuwde oprichting van deze heerschappij zullen de beheersten van deze aarde, wanneer zij tenminste bekennen wat tot hun vrede dient, alle dagen moeten bidden en smeken: Uw Rijk kome!²⁴⁷

4

Wij zien uit deze aanduidingen reeds dat ons tegenover deze heerschappij, die wij met *credo*, ik geloof, erkend hebben, geen uitweg of schuilplaats overblijft, ook niet al zouden wij die op nog zo waardige, schone of vrome wijze zoeken. Wij kunnen bijvoorbeeld ons *lichamelijke* bestaan niet van ons zielsleven scheiden, om dan de heerschappij van Christus slechts als een innerlijke, geestelijke, onzichtbare te laten gelden.²⁴⁸ Christus is als Degene dóór wie alle dingen geschapen zijn de Heer van de gehele mens en wordt óf als zodanig óf in het geheel niet erkend. Wij kunnen verder ons natuurlijke, bovenpersoonlijke levensgeheel, wij kunnen het veld van de menselijke cultuur (of wan-cultuur), waarop wij immers, hoe dan ook, altijd staan geworteld, in vertwijfeling noch in trots opvatten als een

²⁴⁷ “*Eltheto*” ... [“kome”:] hier blijkt ook weer hoe eenzijdig het is om Barths opvatting van de *basileia* als ‘eschatologisch’ op te vatten. Zelfs wanneer het in de *Römerbrief* (die overigens niet meer als volwaardig bewijsmateriaal te citeren is) heet dat het Evangelie “restloos eschatologisch” is, moet men, om het te verstaan, niet een begrip ‘eschatologisch’ gaan hanteren dat Barth steeds heeft afgewezen (bij gelegenheid in al te grimmige woorden als “*theatralischer Spektakel*” enz.). In welke zin dan wel? Daarvoor zie men o.a. Voordracht XVI §2, 186v. De keerzijde, dat alle machten terecht van de tronen afgetrokken worden, hangt samen met een geschiedenisbeschouwing die sinds de *Römerbrief* waarlijk niet tammer geworden is. Men zie bijv. *Römerbrief*, 51 [GA II/2010, 111]: “Geschichte ist das Spiel der vermeintlichen Vorzüge des Geistes und der Kraft der einen vor den andern, der durch die Ideologie von Recht und Freiheit heuchlerisch verhüllte Kampf ums Dasein, das Auf- und Abwogen alter und neuer Menschengerechtigkeiten, die einander gegenseitig an Feierlichkeit und Nichtigkeit überbieten... Ein Tröpflein Ewigkeit hat mehr Gewicht als das ganze Meer der der Zeit unterworfenen Dinge... Am Maszstab Gottes gemessen verlieren die Vorzüge der Menschen ihre Höhe, ihren Ernst, ihre Tragweite... Die Täler werden erhöht, die Hügel erniedrigt... Die Menschen treten in *eine* Linie. Ihr ‘Verborgenes’ steht im Gericht vor Gott, aber vor Gott allein... Die Aufdeckung des Unsinnns ist auch die Offenbarung des Sinns”.

²⁴⁸ Gelijk nog Luther in het traktaat: *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, waar de onderscheiding van een “buitenmens” en een “binnenmens”, waartegen Kohlbrügge later zo toornen zou, inderdaad een bedenkelijke rol speelt.

gebied waarin andere wetten en andere ordinantiën gelden dan in het gebied waar wij als zondaren voor de genadige God staan.²⁴⁹ Het Koningschap van Christus is niet alleen-maar zogenaamd religieus, het is uiteraard, op en voor zichzelf reeds, een zedelijk, ja een *politiek* koningschap – want “de akker is de wereld”²⁵⁰ (Matth. 13: 38). En juist in ons gegeven, wereldse bestaan met al zijn werkelijke of vermeende noodwendigheden zijn wij, daargelaten wat dat in elk bijzonder geval concreet moge inhouden, toch in ieder geval verantwoordelijk gesteld voor de God van alle genade, die wij met de kerk belijden als “*Dominus noster*”.²⁵¹ Wij kunnen verder aan het recht van deze koninklijke heerschappij onmogelijk voldoen door een of ander speciaal, zij het nog zo diep, oprecht en levendig, enthousiasme, een *geestdrift* bij momenten of, voor zover dat gaat, een geestdrift als levenshouding.²⁵² Want deze heerschappij eist gehoorzaamheid. Zij voltrekt zich weliswaar in de geest, maar deze geest is niet de een of andere geest, maar de Geest van Christus. “Doch wie de Geest van Christus niet heeft, die is de zijne niet” (Rom. 8: 9). En of de geest die ons drijft de Geest van Christus is, daarover hebben wij niet te beslissen, daarover beslist Hijzelf in eigen persoon. Wij zullen Hem altijd weer moeten vragen: hoe het staat met de geest waardoor wij gedreven worden, wij zullen zijn Geest steeds opnieuw moeten zoeken in zijn Wóórd, wij zullen Hem om zijn Geest steeds opnieuw moeten bidden.²⁵³ Dit is verder géén erkenning van Zijn koningschap wanneer wij eigenmachtig wel één van de elementen van deze heerschappij laten gelden, om ons aan het andere openlijk of heimelijk te onttrekken. Wij kunnen bijvoorbeeld ons niet daartoe bepalen dat wij ons door Christus laten tróósten door de toezegging dat ons in Hem onze zonden vergeven zijn en het eeuwige leven zekerheid mag zijn voor ons. Dat zou wel een gevuld, maar *geen gevórm*d belijden zijn en dus geen belijden waarop de koningsheerschappij van Christus haar stempel heeft gedrukt. In deze begrenzing zou immers een eigenwilligheid en eigenmachtigheid liggen

²⁴⁹ Afgewezen wordt hier elke opvatting waarbij de “*Eigengesetzlichkeit*” bijv. van het economische leven niet als voorlopige ervaring, maar als definitieve structuur wordt voorgesteld. Een zekere “*Eigengesetzlichkeit*” is te erkennen, in dezelfde zin als het bestaan van de “machten” en “overheden” door Paulus wordt erkend.

²⁵⁰ Belangrijke parallel met het hier gestelde is wat Martin Buber voordraagt in zijn voor de gehele oudtestamentische wetenschap stellig baanbrekend werk: *Das Kommende I, Königtum Gottes* (Berlin[: Schocken] 1932 [853]), over de vervorming van de theocratie-idee bij Israël, hoe namelijk de vergeestelijking daarvan tot religieuze en ethische categorie niet alleen vooruitgang, maar ook verarming betekent tegenover de “*unmittelbare*”, “*primitive*”. Vgl. ook Hermann Kutters boek over Jeremia: *Mein Volk*, [München: Kaiser] 1930, 38vv. Geen wonder dat Hans Michael Müller als nationaalsocialist en “Duits-christen” bij hoog en bij laag beweert dat de israëlitische profetie ons – “den Willen zur Macht vorausgesetzt” – geen licht geeft. *Macht und Glaube*, 435vv. (conclusie 442) en de stelling lanceert: “Der Kampf zwischen Evangelium und Cäsar entsteht nur bei öffentlichen Zwang, der Gottheit eines Kaisers oder eines Staatsprinzips öffentlich zu opfern”, 458. Daarentegen zegt Peter Brunner: “Es gibt zwar innerhalb der christlichen Kirche kein den Nächsten bindendes politisches ‘Du sollst’. Aber es gibt innerhalb der christlichen Kirche ein dem anderen unbedingt bindendes politisches: ‘Du sollst nicht’... Die Gehorsamsverweigerung gegen den omnipotenten Staat kann unbedingte Pflicht der christlichen Gemeinde werden, überall da, wo die gebietende Macht die Tatsache, dass sie von Gott her begrenzt ist, in ihrem Verhalten nicht mehr respektiert, gilt das Wort: Du sollst Gott mehr gehorchen als den Menschen” (*Zwischen den Zeiten* 1932, 145vv.). *Hans Michael Müller (1901-1989) was evangelisch theoloog en actief in de *Deutsche Christen*, o.a. als naaste medewerker van rijksbisschop Ludwig Müller.

²⁵¹ *Laatste bijzin niet in *Credo*.

²⁵² *Deze bijzin niet in *Credo*.

²⁵³ Vgl. Lukas 18: 1, Rom. 8: 26, Matth. 5: 3. Dit is het theologische tegendeel van het element van de existentiële wijsheid dat bij Heidegger “*Entschlossenheit*” heet (*Sein und Zeit*, 60vv.), met welk woordsymbool hij een van de meest kenmerkende trekken van onze tijd heeft uitgedrukt.

tegenover deze heerschappij, waardoor wij ons aan haar niet slechts gedeeltelijk, maar geheel en al zouden onttrekken. Het kan ons toch niet verborgen gebleven zijn dat Christus' heerschappij juist betekent dat wij in feite bevrijd, dat is echter: van een valse dienst tot de rechte dienst bevrijd werden (Rom. 6: 19),²⁵⁴ dat wij in Christus gerechtvaardigd worden, om als gerechtvaardigden onszelf in Hem te laten heiligen, dat is: te laten opwekken, te laten binden en te laten leiden. Wij zullen niet kunnen loochenen dat wij in en *mét* het Evangelie ook de *Wet* gehoord hebben – tenzij wij ook het Evangelie *niét* gehoord hebben, tenzij tezamen met de toorn van God ook Gods gerechtigheid²⁵⁵ in Christus voor ons tevergeefs zou geopenbaard zijn.

Anderzijds kunnen wij ons er niet toe bepalen ons door Christus, gebod en vermaning tot ordening en vorming van ons leven te laten geven. Dan zou omgekeerd weliswaar een gevormd, maar *geen gevuld* belijden aan de dag treden, een belijden waarop al evenmin²⁵⁶ de eigenaardige, alomvattende koningsheerschappij van Christus haar stempel heeft gezet. Ook in deze begrenzing zou een beslissende en alles verwoestende eigenwilligheid en eigenmachtigheid liggen tegenover deze heerschappij. Wij zijn immers in het geheel niet mensen die in staat zijn Christus' geboden ook maar te kunnen hóren – tenzij wij door de aanvaarding van de schuldvergiftenis onze gehele existentie en al onze verleden én toekomstige werken in het Gericht en onder de Genade van God hebben laten²⁵⁷ stellen. Zijn wij niet met Christus gestorven – en dit: ook de tóekomst in het Gericht en onder de Genade te laten stellen is eerst waarlijk stérven²⁵⁸ – zo zullen wij onmogelijk met Hem kunnen leven. Hebben wij het Evangelie niet gehoord, dan zullen wij nimmermeer de Wet kunnen horen.²⁵⁹ De wet die wij zonder het Evangelie, buiten de Genade om horen, is zeker niet Gods wet.²⁶⁰ Wij zullen dan ook even zeker de wet van God niet vervullen, niet omdat zij ons te hard en te zwaar is, maar omdat wij van haar in het geheel geen kénis hebben. Kenden wij haar, dan zouden wij ons aan Christus vastklemmen²⁶¹ in Wie de wet vervuld is en wij zouden als mensen die op genade aangewezen zijn en die zich daarop verlaten het “zachte juk”, de

²⁵⁴ Hoe mensen, ook wanneer zij enkel de *Römerbrief* (werkelijk!) gelezen zouden hebben, konden aankomen met de zonderlinge vraag (die de laatste jaren plotseling verstomd is): “waar blijft de ethiek? wat komt er van de heiligmaking?” blijft een raadsel ten aanzien van bijv. de volgende passages: 188vv., 196v., 204v., 442v., 476vv. [GA II/2010, 286vv. (Rom. 6: 12vv.), 297v. (Rom. 6: 16v.), 306v. (Rom. 6: 19), 614 (Rom. 12: 12v.), 657 (Rom 13: 8vv.)] Men zal naar alle waarschijnlijkheid Barths ethiek, als die verschenen zal zijn (volgens het plan telkens aan het eind van de verschillende delen van de dogmatiek), te oordelen naar de dictaten die mij onder ogen kwamen voor het allerbelangrijkste van zijn werk moeten houden. Vgl. voetnoot 18n45.

²⁵⁵ “*Dikaïosunè*” in paulinische zin, d.i. gerechtigheid als eenheid van gericht en genade, als de genade, die ons rechtvaardig verklaart in Christus. (Kittel, *Theol. Wörterb. z. N.T.* II, 204vv.).

²⁵⁶ “Al evenmin”, omdat ook de genade van de vergeving een “*Herrschaft-akt*” is.

²⁵⁷ “Hebben laten stellen”: niet: zich hebben gesteld.

²⁵⁸ *Deze tussenzin staat niet in *Credo*.

²⁵⁹ Dat dit een ramp is, deze waarheid komt ons tegen uit het gehele werk van de Joodse kunstenaar Franz Kafka, zie het stuk *Vor dem Gesetz* in de roman *Der Prozeß* [Berlin: Die Schmiede 1925] [3879], en het stuk: *Zur Frage der Gesetze* in de novellenbundel: *Beim Bau der chinesischen Mauer*. [Berlin: Kiepenheuer 1931]

²⁶⁰ Zijn de ‘Tien Geboden’ dan niet Gods Wet? Zeker, maar die horen wij niet en ze zijn ook door Israël niet gehoord dan als woord van de genadige God van de verkiezing en het verbond. Vgl. Barth, ‘Das Halten der Gebote’, *Zwischen den Zeiten* 1927, 211vv. De wet, die niet is zegel en richtsnoer opkomend uit het Genadeverbond, wordt altijd weer (of het met deze wijsgerige woorden uitgedrukt wordt of anders) tot de idee van de “*unendliche Aufgabe*” (bijv. Hermann Cohen, *Jüdische Schriften*, [Berlin: Schwetschke 1924] II, 117). Het mensenleven houdt daarbij, ondanks de eeuwigheid van de taak, zijn immanente geslotenheid.

²⁶¹ *Beter: vastklampen.

“lichte last” (Matth. 11: 30) van Zijn geboden op ons nemen. Wij zouden verstaan wat [in] 1 Johannes 5: 3 geschreven staat: “en Zijn geboden zijn niet zwaar”.

5

De grote, waarlijk van alle kanten dreigende verzoeking, het gevaar en de nood van het geloof tegenover deze heerschappij van Christus, bestaat eindelijk hierin dat wij haar zo licht in haar gehéél – terwijl wij haar aanspraak op totaliteit misschien zeer zuiver hebben begrepen – eenvoudigweg met onze eigen heerschappij verwisselen en verruilen. Het christelijke geloof is immers, zo lang de tijd van deze bedeling duurt, geloof-in-*aanvechting*.²⁶² Dit is de aanvechting dat de christelijke mens met zijn credo plotseling of geleidelijk ertoe komen kan dit zijn geloof zélf te vullen en zélf te vormen in plaats van het te laten vullen en vormen. Dit is de aanvechting van het geloof, dat het eensklaps zichzelf kan verliezen, dat is: zichzelf voor een menselijke onderneming, werk, kunststuk en stelsel kan houden, waarbij Christus nog juist goed genoeg is om zijn met hartstocht geciteerde naam daaraan te geven, een *verwisseling* en verruiling waardoor hij reeds lang opnieuw verworpen en gekruisigd is ten bate van een ideaal dat inderdaad óók een beheersing van de gehele mens of zelfs van de gehele wereld insluit, een ideaal dat óók met het gebed rekent, dat eveneens om de rechte verhouding van rechtvaardiging en heiliging, van wet en evangelie zich bekommert en dat nu toch in waarheid slechts een karikatuur is en een grimas²⁶³, vergeleken met de waarachtige heerschappij van Christus.²⁶⁴ Want in werkelijkheid is het de mens die zich daar tot meester heeft opgeworpen²⁶⁵, die daar als het ware onder het handelsmerk ‘Jezus Christus’ zelf een harmonisch geheel wil worden, zelf het scheppende woord wil spreken, zelf de levende en levendmakende Geest zou willen zijn, zichzelf de zonden zou willen vergeven, zichzelf zou willen heiligen.

En dit maakt deze aanvechting zo zwaar dat dit van huis uit eigenwillige en eigenmachtige geloof met het ware geloof, dat onder en door de heerschappij van Christus ontstaat en leeft, zoveel gelijkenis heeft als het ene ei met het andere²⁶⁶. Alleen dit “geloof” lijdt vroeg of laat, plotseling of geleidelijk, openbaar of in het verborgene, schipbreuk, het gaat óver tot en verliest zich in tomeloze dwaasheden of, wat bijna nog erger is, het verloopt in saaie banaliteiten als een uitdrogende beek in het zand, indien het niet rechtstreeks omslaat in twijfel en ongeloof. In ieder geval zal het zich zus of zo als bedrog ontmaskeren. Een gebeuren dat daarom te smartelijker en te gevaarlijker is, omdat het immers niet zeker is dat de mens het dan nog bijtijds merkt, dat het volstrekt niet het christelijke geloof, maar juist het eigenwillige en eigenmachtige ménselijke geloof is wat daar schipbreuk geleden heeft,

²⁶² Hier wordt het woord “*Anfechtung*” geheel anders gebruikt dan bij Luther, ja in volstrekt tegengestelde zin. Bij Luther is de “aanvechting” de plaats waar de mens, aan zichzelf vertwijfelend, nu of nooit tot de beslissing komt (die van God uit over hem valt) zich restloos aan de belofte te houden. “*Anfechtung lässt aufs Wort merken*” (vgl. H.M. Müller, *Glaube und Erfahrung bei Luther*, Leipzig[: Hinrichs] 1929 [918]). Bij Barth wordt juist de eenzelveheid en zelfverzekerdheid van het geloof “aanvechting” genoemd, niet dus als ervaring, maar als feitelijk gebeuren.

²⁶³ **Credo*: ‘Fratze’

²⁶⁴ Aan het meest problematische komt Barth hier nog niet eens toe, nl. aan de heerschappij van christenen als volksgroep in de politiek. Zo zacht mogelijk uitgedrukt moet men zeggen dat de bedoelde “aanvechting” daar voortdurend latent aanwezig is.

²⁶⁵ *Beter: zich daarvan meester heeft gemaakt

²⁶⁶ *Beter: als twee eieren op elkaar lijken (of: als twee druppels water)

zodat het feit van deze zijn twijfel in het geheel géén grond is voor twijfel aan de Waarheid die in Christus is.²⁶⁷

Dat is de aanvechting die het raadsel van zo menig opvallend of heimelijk stil-staan en stil-blijven-staan en falen en bezwijken in vroeger en later eeuw, in het leven van enkelingen en in het leven van de kerk geweest is.²⁶⁸ Men moet terdege weten van haar bestaan, van haar blijvende mogelijkheid.²⁶⁹ De heerschappij van Christus is werkelijk de heerschappij van *Christus*! Men zal, wanneer men gaarne en in ernst christen zou willen zijn, niet waakzaam genoeg kunnen zijn, men zal zichzelf nimmer genoeg kunnen beproeven in dit opzicht, of men de heerschappij van Christus toch niet misschien alreeds of alweer onder zijn eigen heerschappij gebracht, voor zijn eigen plannen gespannen en voor zijn eigen werkzaamheid ingeschakeld heeft.²⁷⁰ Indien dit zo is, dan zal men zich over een vroeg of laat intredende catastrofe van zijn vermeende geloof niet te zeer moeten verwonderen. Deze aanvechting af te slaan en te overwinnen kan alleen gelukken, doordat men de alleen-waarachtige en alleen-heilzame *ex-ou-sia* van Jezus Christus zelf, Zijn volmacht en vrijmacht, in tegenstelling met alles, maar werkelijk alles wat men reeds van Hem meent te weten en te hebben, [ge]heel van voren af aan zich voor ogen laat stellen. En dat zal het beste geschieden door weer als beginneling en leerling tot de getuigenissen van de profeten en apostelen, als tot de *documenten* van hetgeen in waarheid *Zijn* heerschappij inhoudt en uitwerkt,²⁷¹ terug te keren, en daarmee tegelijk achter zich te laten en prijs te geven alle, maar ook werkelijk alle christelijke overtuigingen, meningen en denkgarelen, al zouden ze ons nog zo vertrouwd en dierbaar geworden zijn.²⁷² Men zal daar, in de school van de profeten en apostelen, zonder twijfel zijn deemoediging, maar ook – evenzeer zonder twijfel – nieuwe bemoediging vinden. Men mag dan echter tot geen prijs de deemoediging willen ontwijken, wil men aldaar bemoediging vinden en daardoor léren het christelijke geloof in het vervolg niet meer met zijn evenzo droevige als gevaarlijke dubbelganger en naamgenoot te verwisselen. De stem van de Heer Zélf en zij alleen maakt scheiding tussen deze beiden. Wij moeten altijd weer de stem van de Heer *Zelf* horen om aan de tirannie van de wereldmachten en aan de geüsurpeerde zelfmacht van ons ‘geloof’ te ontkomen.²⁷³

6

Wij besluiten met een korte opmerking over het feit dat het in het credo heet: *onze* Heer. Het houdt een zekere versnijding en verkorting in dat Luther van dit “onze” een “mijn” gemaakt heeft. Het “onze” wil zeggen dat ook en juist de betrekking die in het symbool en in de heilige Schrift gesteld wordt tussen het Christusgetuigenis en het leven, het ethos, de

²⁶⁷ *Laatste bijzin niet in *Credo*.

²⁶⁸ Hier voorbeelden te willen geven, ligt voor de hand, en is toch o.i. na te laten, omdat het “voorbehoud” hier geldt, genoemd op 54, en eveneens te rekenen is met het gezegde op 141.

²⁶⁹ **Credo*: ‘Man muß um sie wissen.’

²⁷⁰ *Deze bijzin niet in *Credo*.

²⁷¹ Hoe dit nader te verstaan is, kan men zien in Voordracht XIV, 158vv.

²⁷² Het ongelukkige is dat wij de Schrift zelf ook gebonden hebben en haar veelal niet kennen dan als “grondslag” van onze beginselen en onze arbeid. Bij een terugkeer tot de Schrift gaan wij bijna instinctief een nieuwe, betere bevestiging zoeken van onze overtuigingen en meningen. De vrijheid, de onthevenheid en vrijmacht van het Woord moet ons te sterk worden en ons uit onze baan uitwerpen, wil het ook maar tot een eerste aandacht en echte openheid komen.

²⁷³ *Tweede deel van deze zin niet in *Credo*.

dienst, geen privaatverkeer tussen Christus en de gelovige als enkeling is, maar het regiment van Christus in Zijn *kerk*. In de vergadering van degenen die tot het geloof zijn opgeroepen wordt Christus als de Heer gekend en geëerd, in de gemeenschap en principieel énkél in haar, dan ook in afgeleide zin door de enkelingen als geroepen. Ik kan dat niet voor mij alleen hebben dat Christus de Heer van mijn gehele leven wordt. Ik kan het Evangelie noch de Wet *particulier* hebben, ik kan op een eenzame wijze gerechtvaardigd noch ook geheiligd worden. Ik kan ook de grote aanvechting van het geloof niet alleen en niet voor mijzelf overwinnen²⁷⁴, ik kan dit alles slechts hebben of verkrijgen²⁷⁵ in het midden van degenen die daardoor mijn broeders en zusters zijn, dat zij mét mij Gods Woord gehoord hebben en horen, dat zij aan mij getuigenis geven van Gods Woord en zij ook van mij getuigenis aangaande Gods Woord willen aanvaarden in de gemeente. De heerschappij van Christus stelt orde over ons gehele leven, door *bemiddeling van de ordening* van de kerk,²⁷⁶ dat is: doordat in de kerk recht geleerd en gepredikt wordt, op de rechte wijze de sacramenten bediend worden, doordat de een de ander dient “gelijk als God aan een ieder de mate des geloofs toegedeeld heeft” (Rom. 12: 3), doordat de kerk zich steeds opnieuw uit de verstrooiing en uit de aanvechting laat vergaderen om opnieuw Zijn Naam te belijden. Jezus Christus is onze Heer. Wij laten ons daardoor voor gezegd houden wat geen vermeende Godskennis uit natuur en geschiedenis, wat nimmer eigen wijsbegeerte of intuïtie²⁷⁷ ons indringend en dwingend zou kunnen zeggen, als hoofdsom van alle ethiek:²⁷⁸ dat ik alleen tezamen met mijn naaste voor God kan staan, dat ik alleen in verantwoordelijkheid voor hém mij voor Gód verantwoorden kan.

²⁷⁴ *Dit eerste gedeelte van de zin niet in *Credo*.

²⁷⁵ *De tekst van *Credo* heeft hiertussen: ‘im “Leibe Christi”,’

²⁷⁶ Wie van ons zou op het eerste gehoor zulk een uitdrukking niet pijnlijk aandoen, gezien de empirische toestand van de kerk? Nochtans gaat deze ordening dwars door de wanorde en dwaalleer heen en wordt gevonden, juist door degenen die zichzelf niet vertrouwen en niet trachten het Woord aan zichzelf te bedienen. Niets kan funester heten dan het dilemma óf de “leertucht” tot volstreekte voorwaarde te stellen óf te vluchten in een tegenstelling tegen de “ontaarde” gemeenschap, “der Gegensatz des Einzelnen zur Gemeinschaft kann immer nur darauf beruhen, dass der Einzelne auch sich selbst noch nicht recht versteht” (Barth, [*Erklärung des Philipperbrief[es]*]. [München: Kaiser 1928] 47, vgl. 69 over de deemoed.) [1690] [Nog niet verschenen in de GA] [Wildi nr. 188]

²⁷⁷ **Credo*: ‘kein eigener Geist’

²⁷⁸ Filosofie die het begrip “naaste” wil vullen, raakt meestal vast in een conflict van “ontologische” en “axiologische” gezichtspunten. Wanneer zij het axiologische laat overwegen, gelijk bijv. Nicolai Hartmann in zijn *Ethik* (Berlin: De Gruyter 1926), wordt de zedelijke verplichting tegenover de naaste een ondenkbaarheid, tenzij de religie geheel wordt opgeheven. Wat Barth hier meent is wel te onderscheiden van Gogartens leer (o.a. *Glaube und Wirklichkeit*, [Jena: Diederichs 1928] 84v., 258vv. [4752]). Juist wanneer ook Christus verstaan wordt als onze Naaste (en niet als de Heer van eeuwigheid in trinitarische zin), als ook het geloof ontstaat “vom Nächsten her”, komt het, om met Barth te spreken, wel tot een “gevormd”, maar niet tot een “gevuuld” credo, wordt de “eerste tafel” van de wet afhankelijk van de “tweede”. Dan kan echter de wet ook niet meer als wet-van-de-genade gelden.

[VII] *QUI CONCEPTUS EST DE SPIRITU SANCTO, NATUS EX MARIA VIRGINE: DIE ONTVANGEN IS VAN DE HEILIGE GEEST, GEBOREN UIT DE MAAGD MARIA*

De belijdenis: “Jezus Christus, Gods enige Zoon, onze Heer” wordt mogelijk en noodzakelijk tegenover het objectieve Gebeuren, waarvan het symbool spreekt in de wending die ons vandaag ter behandeling wordt voorgelegd. Reeds in de twee laatste voordrachten hebben wij dit Gebeuren in onze overwegingen moeten betrekken, want nu wordt eerst met zoveel woorden uitgesproken wat eigenlijk ten grondslag ligt aan al hetgeen over openbaring gezegd werd, namelijk over die openbaring die tegelijk verzoening is:²⁷⁹ nu wordt deze grond in het middelpunt van onze aandacht gesteld. Het gaat om het Gebeuren dat God *mens*, of gelijk het Joh. 1: 14 nauwkeuriger gezegd wordt: dat het Woord *vlees* werd. Omdat hier niets meer of minder dan dit wonder in het geding is, daarom moesten wij dit Gebeuren omschrijven als iets dat niet van elders, ook niet vanuit een voorafgaande kennis van de menselijke zonde en verlorenheid, maar alleen uit zichzelf kan worden verstaan en dus alleen in de beslissing van het geloof kan erkend worden. Wij zouden ook kunnen zeggen: dat het Woord vlees wordt, dat is de *goddelijke* beslissing en *déze* beslissing is het die de werkelijke inhoud van het menselijke geloof uitmaakt²⁸⁰, deze beslissing ook is het die dit geloof de vorm geeft van een menselijke keuze: *Dominus noster!*

1

Wij hebben nu in de ons heden voorgelegde plaats van de belijdenis te rekenen met een tweeledige betekenis. De woorden: “ontvangen van de Heilige Geest, geboren uit de Maagd Maria” hebben namelijk een algemene en een bijzondere, een innerlijke en een uiterlijke, een zakelijke en een significatieve²⁸¹ zin. Toch is het één Gebeuren waarop de woorden in hun tweeledigheid doelen, namelijk de Incarnatie. Er is evenwel te onderscheiden tussen het algemene, het innerlijke, het zakelijke waarvan zij spreken, het *geheimenis* zelf en als zodanig: dat Jezus Christus waarachtig God en waarachtig mens is – en het andere: het bijzondere, het uiterlijke, het teken waarvan zij spreken: het *wonder* dat Jezus Christus als waarachtig God en waarachtig mens alleen God tot Vader heeft en alzo de Maagd Maria tot moeder. Het eerste is het daadwerkelijke feit van de Genade van God in Zijn openbaring, het tweede is de bij deze openbaring behorende vorm, de gestalte waarin zij zich als vrije genade kenbaar maakt. Stellen wij voorop: het is zinvol en zuiver dat in de woorden van het symbool beide tegelijk, het één in en met het andere wordt uitgesproken en getoond: het geheimenis van de zaak *en* het wonder van het teken.

²⁷⁹ *De laatste twee bijzinnen staan niet in *Credo*.

²⁸⁰ Incarnatie (vleeswording) is openbaring en openbaring is vrije daad van de verkiezing. Geloof is correlaat van de openbaring, maar in zijn kwaliteit van keuze, tegelijk: ethos, gehoorzaamheid, waarin, om zo te zeggen, het geloof vlees wordt. Men zou hier werkelijk van een gesloten samenhang (*‘kreits’*, 33, 35) kunnen spreken indien men goed voor ogen houdt dat God zowel van het “objectieve” als van het “subjectieve” gebeuren het Subject is (145v.), men zou, onder dit voorbehoud, ook een goede zin kunnen geven aan de bekende regels uit Nijhoffs *‘Kerstnacht’* (*Vormen*, [Bussum: Van Dishoeck 1924] 98): “Zijn vleeswordend woord, wij omhelzen het, in ons woord-wordend vlees, in ons gebed”. [2256]

²⁸¹ “Significatief”: de zin van een gebeuren enz. aangevend door een teken, een woordsymbool enz. Vgl. op het randgebied van taalwetenschap en wijsbegeerte het vak: ‘significa’, gelijk het te onzent door Jakob Israël de Haan, door [Gerrit] Mannoury, door Fred[erik] van Eeden e.a. is voorgestaan en beoefend. Dit heeft op zichzelf nog niets met ‘nominalisme’ te maken.

Men kan en moet hier wel onderscheiden om te kunnen verstaan, maar men kan en mag hier niet scheiden. Men doet in elk geval goed wel tien keer te bedenken wat men doet, wanneer men hier de inhoud van de vorm, de zaak van het teken zou willen scheiden, zodanig²⁸² dat men hiér ja en daar nee zegt. Tot nog toe, zover ons oog reikt over het veld van de kerkgeschiedenis, is nog steeds mét de vorm²⁸³ ook de inhoud, de zaak zélf, verloren gegaan. Het is wel waar dat het dogma van de geboorte-uit-de-Maagd slechts de vorm en de gestalte is van het getuigenis aangaande de ware godheid en mensheid van Christus, maar het is evenzéér waar dat de kerk dit getuigenis van meet af juist in deze vorm en gestalte gehoord heeft. En het kon wel eens zo zijn dat de klaarheid en beslistheid van het getuigenis met deze vorm en gestalte onverbrekkelijk verbonden is, dat het dus in zijn klaarheid en beslistheid ook door ons anders dan in deze vorm en gestalte in het geheel niet te hóren is.

2

Maar richten wij onze opmerkzaamheid in de eerste plaats op dit getuigenis als zodanig, dus op de algemene, innerlijke, zakelijke zin van deze woorden van het symbool. De formule: “ontvangen van de Heilige Geest” wil in elk geval ook dit algeméne uitdrukken: dat de menselijke bestaanswijze van Jezus Christus in haar geschapenheid haar oorsprong *onmiddellijk* in God heeft en alzo ook onmiddellijk Gods eigen bestaanswijze is. En de formule: “geboren uit de Maagd Maria” wil in elk geval ook dit algeméne uitdrukken: dat Gods eigen bestaanswijze in Jezus Christus, zonder dat dit iets afdoet van het feit dat God ook hier de Schepper is, ook een menselijk-schepselmatige oorsprong heeft en dus ook een menselijk-schepselmatige bestaanswijze *is*.

Beide leerstellingen tezamen willen dus God en mens niet op een of andere wijze in een zeer grote, wellicht oneindige nabijheid tot elkaar brengen, maar zij willen zeggen dat God en mens in de ontvangenis en geboorte van Jezus Christus *één* werden, om in de zó ontvangene en zó geborene voor alle tijd en in alle eeuwigheid één te zijn, zodat men van Jezus Christus wel beide zeggen kan en zeggen moet als een tweeledigheid: hij was en is God *en* mens, maar wel verstaan nooit het ene zonder het andere, maar beide waarheden (elk op haar wijze, naar de eis van haar gehalte) even ernstig en nadrukkelijk, de ene noch de andere onder zeker voorbehoud, de ene noch de andere in een bloot-oneigenlijke, voorlopige, figuurlijke zin.

Dit is Jezus Christus: niet slechts mens, ook niet alleen een uitzonderlijk mens, zodat wij²⁸⁴ geneigd zouden zijn om te wagen hem gelijkenis met God of zelfs Godgelijkheid toe te schrijven, maar hij is van huis uit en in zichzelf: zowel waarachtig mens als ook waarachtig God. Daarom: “ontvangen van de Heilige Geest”.

En dit is Jezus Christus: niet alleen God, en niet slechts een van de heersers, engelen of demonen, een van de bekende of onbekende Machten, geesteskrachten en ideeën die tezamen met de heersers van de mensheid de ruimte tussen God en mens van boven naar beneden bevolken. Deze hoge Machten kunnen ons door en in bepaalde mensengestalten

²⁸² *tekst: in dier voege

²⁸³ *Credo: ‘und dem Zeichen’

²⁸⁴ *Credo: ‘auch nicht nur so ein außergewöhnliches Mensch, daß wir’

tegemoet treden, zonder dat zij daarom zelf voluit menselijke werkelijkheid worden²⁸⁵, Jezus Christus evenwel is, in tegenstelling daarmee, niet alleen waarachtig God, maar ook waarachtig mens. Daarom: “geboren uit de Maagd Maria”.

3

Men zal tot verklaring van hetgeen ons daarmee door Schrift en belijdenis betuigd wordt dáárvan moeten uitgaan dat het woord van Joh. 1: 14 van een *worden* en dus van een geschiedenis spreekt. Het spreekt niet vanzelf, het ‘is’ niet eenvoudig zo dat God mens is, het gaat hier niet over een ‘zijn’, dat van tevoren of achteraf doorzichtig te maken is.²⁸⁶ Wij zeiden boven reeds: hier is aanleiding om verbaasd te staan en ontsteld. En bijzonderlijk het gelóóf dat immers weet dat God God en de mens mens is, de Schepper niet een schepsel en de Heilige niet één-van-ons, zal nimmer kunnen ophouden verbaasd en verstomd te staan. Wij dragen geen kennis van een goddelijke noodwendigheid, op grond waarvan het Woord vlees *moest* worden. En wij weten natuurlijk nog veel minder van een menselijke mogelijkheid, op grond waarvan het Woord vlees zou *kunnen* worden. Ons is slechts gegeven van de voldongen werkelijkheid te weten: het Woord *wérd* vlees. Wij kunnen alleen – en dat is het werk van het geloof – trachten deze weg, dit gebeuren te volgen. Wij hebben nu natuurlijk verder daarop acht te geven dat dit gebeuren door het “*egēneto*” van Joh. 1: 14 wel niet zonder meer in een afgesloten verleden gesteld wordt, maar toch als een objectief voléindigd gebeuren gekarakteriseerd wordt.²⁸⁷ Dat wil zeggen: hetgeen helemaal niet vanzelf spreekt, wat wij vóórdien noch nadien ook maar enigszins kunnen verstaan, dat is niettemin en eens-voor-al zo: de waarachtige God is waarachtig mens in Jezus Christus. Ontsteld, geslagen van verwondering en bewondering staat het geloof, dat is: het geloof staat stil voor een werkelijkheid die zozeer werkelijkheid is dat onze rechtmatige vragen naar haar goddelijke noodwendigheid en naar haar menselijke mogelijkheid daarin zijn ópgeheven.²⁸⁸ Het is ons onmogelijk gemaakt deze vragen in het afgetrokkene, dat is:

²⁸⁵ Het in de tekst bedoelde zou men zeer goed kunnen toelichten met Stefan George's verhouding tot en verering van Maximin (vgl. George, *Tage und Taten*, [Berlin: Blätter für die Kunst 1903] 74-82, bijv. 79: “Maximin hat nur kurz unter uns gelebt. Gemäsz einem frühen Vertrag den er geschlossen, wurde er auf einen andren stern gehoben ehe seine göttlichkeit unsres gleichen geworden war”). Vgl. verder A. Roland Holst, *De Afspraak*, Bussum[: Van Dishoeck] 1926, 21, 61, 74. [2232] In het algemeen kan men zeggen dat de incarnatieleer van de christelijke kerk werkelijk geen parallel heeft, dat op de incarnatie van goden, van bodhisattva's enz. de definitie past welke Oliver Lodge gegeven heeft: “the manifestation in time and place of something previous existing – the display in bodily form, for a limited period, of some portion of an eternal spiritual essence”. *Oliver Lodge (1851-1940) was een vooraanstaande Britse natuurkundige, hij communiceerde met een medium en had bijzondere belangstelling voor spiritualisme en spiritisme. Citaat uit Oliver Lodge, ‘A Divine Incarnation’, in: *Jesus or Christ*, The Hibbert Journal. London: Williams & Norgate 1909, 116-121, citaat op 117. De ‘Maximin’-mythe creëerde Stefan George na de dood van zijn jonge *Kreis*-lid en dichter Maximilian Kronberger (1888-1904). Vgl. Stefan George, *Maximin. Ein Gedenkbuch*. Berlin: Blätter für die Kunst 1907.

²⁸⁶ *Het tweede gedeelte van de zin staat niet in *Credo*.

²⁸⁷ Dit is de eigenaardigheid van de Griekse werkwoordsvorm die *aoristus* genoemd wordt.

²⁸⁸ In deze passage moet enerzijds de nodige nadruk vallen op het woord “rechtmatige”, anderzijds op het woord “opgeheven”. Wie de rechtmatigheid van deze vragen ontkent, is gehouden tot een apologie zonder einde, waarin hij zich verwarren moet zonder enige zegen te brengen aan de vragende geest. Wie de vragen achteraf door “geopenbaarde waarheden” redelijkerwijs beantwoordt, miskent het goddelijke daadkarakter van de openbaring. “Opgeheven” zijn ze omdat en in zoverre in het Woord werkelijkheid en waarheid samenvallen.

afgezien van deze werkelijkheid, op te werpen. Het werk van het geloof toch kan nimmer een eigenmachtige gang zijn op een weg die ons te hoog is, maar het is altijd een volgen. Reeds vóór wij geloofden, is dit geschied: het Woord *werd* vlees, in het geloof volgen wij dit aan ons geloof voorafgaande gebeuren.²⁸⁹

4

Maar Gód is het subject, de handelende in dit gebeuren, niet de mens, ook niet God én de mens, maar alleen God. Het *Woord* werd vlees. Dat God mens werd en mens is, dat is en blijft Zijn vrije beslissing en keuze. Geen klimmen van de mens tot God, maar een nederdalen van God tot de mens, is de zin van de Incarnatie.²⁹⁰

De mens Jezus Christus als zódanig heeft geen eigen, aparte²⁹¹ bestaanswijze, dat wil zeggen geen wezen en geen leven dat men op en voor zichzelf zou kunnen beschouwen en dat op en voor zichzelf betekenis zou hebben. De mens Jezus Christus heeft zijn bestaan onmiddellijk en uitsluitend in het Bestaan van de eeuwige Zoon van God.²⁹² Dat deze eeuwige Zoon van God het mens-zijn aangenomen heeft tot een gemeenschap-van-het-bestaan met Zichzelf, dat is bedoeld als er gezegd en beleden wordt dat het Woord vlees werd en dat Jezus Christus ontvangen is van de Heilige Geest. Geen vermenging tussen God en mens en geen verandering van God in een mens of van een mens in God wordt daarmee uitgesproken, maar eenvoudig dit dat God, zonder op te houden God te zijn, tegelijk mens wordt en mens is.²⁹³ *Hij* spreekt, *Hij* handelt hier, *Hij* doet het als mens, maar *Hij* doet het.

²⁸⁹ Dit schijnt nogal wiesdes, toch is het allesbehalve overbodig dit nog eens te onderstrepen, want er is niet alleen een niet-opvolgen, maar [een] anticiperen op en een zich bereiden voor de openbaring, maar er is ook een “volgen”, dat alweer een volgen als overtuigde!, als aanhanger, als genoot geworden is, en dat dus afgefallen is van de lijn hier bedoeld met “volgen in het geloof”.

²⁹⁰ “Nederdaling”, dat wat H. Bezzel “Condescendentie” noemde (vgl. Brunner, *Der Mittler*, [Tübingen: Mohr 1927] 307). [552] Hier kan men de door Calvijn (niet principieel, maar bij gelegenheid) ontwikkelde leer van de “accommodatie” van God (nl. ook aan ons begrip) een plaats geven en tot gelding brengen (vgl. *Comm.* op 1 Kor. 13: 8, op 2 Kor. 3: 4, ed. Tischendorf, 419, 520v. Vgl. Barth, *Prolegomena*, 214. [GA II/1982, 289; t.a.p. begint de paragraaf over de vleeswording van het Woord. Van de accommodatieleer is hier geen sprake.]

²⁹¹ Men is geneigd hier kritisch op te merken dat dit “aparte” juist niet “abstract” (vgl. *Prolegomena*, 263) [GA II/1982, 352], maar “concreet” zou moeten heten. Natuurlijk, maar dit concrete, misschien al te concrete leven is theologisch een abstractie, omdat het is losgemaakt uit het eenheidsverband van de twee naturen, omdat het op en voor zichzelf niets “zegt”, het is dus dezelfde abstractie als welke de historisch-kritische wetenschap maakt, als zij meent in de evangeliën de feiten te kunnen losmaken van het kerugmatische gehalte, van de verkondiging, waarin opgenomen deze feiten eerst spréken, als heilsfeiten. Zie J.H. Gerretsen, *Christologie*, [Nijmegen: Ten Hoet] 1911 [4896], die meent een christologie te kunnen bouwen op gegevens van de synoptische evangeliën als zodanig. *J.H. Gerretsen (1867-1932) was hervormd (hof)predikant en ethisch theoloog. *BLGNP* 3 (1988) 132vv.

²⁹² Dit is de leer van de “en-hypo-stasie” (Joh. Damascenus, *De fide orthodoxa* III, 8). Zij sluit in dat de menselijke natuur het “orgaan” is van de goddelijke, vgl. *Prolegomena*, 267v. [264? GA II/1982, 352v.] Zij werd onder de gereformeerden o.a. door Zanchius en Bavinck verdedigd (*De Incarnatione Filii Libri duo*, 1601, *Ger. Dogm.* III, 330-335), door Kuyper verworpen (*Dictaten Dogmatiek* III, [ca. 1900] cap. III §7, 43vv.).

²⁹³ Zie voor de woordelijke overeenkomst de uitspraak van het concilie van Frankfurt 794 (Denzinger, *Encheiridion symbolorum* (1933), 312 [latere edities 613]). [441] Het woord “menselijke natuur” wordt door Barth vermeden, doch niet uit docetische overwegingen. Integendeel, het is juist het begrip “natuur” dat het docetisme geholpen heeft zich lange tijd te verbergen. Vergelijk overigens *KD* I, 510. Het werkelijke menszijn kan überhaupt niet verstaan worden als een substantiële werkelijkheid. Overigens zou Barth geheel instemmen met hetgeen Tertullianus (*De Carne* c. 4) Marcion toevoegt: “Hanc venerationem naturae, Marcion, despuis, et quomodo natus es? Odisti nascentem hominem, et quomodo diligis aliquem... Sed videris, si tibi displices aut si aliter es natus. Certe Christus dilexit hominem illum, in immunditis in utero coagulatum... Propter eum

Het is Zijn, alleen Zijn kracht die de kracht van dit mens-woorden uitmaakt, en die ook de openbarende en verzoenende kracht van dit mens-zijn is. Alzo, aan het *Woord*, aan de Zoon van God, houdt zich het geloof. Hoe zou het zich echter aan Hem kunnen houden als Hij niet mens geworden was? En anderzijds, hoe kan het zich in deze mens aan iets anders houden dan juist aan de Zoon van God, die zelf deze mens is, aan het Woord in deze *gestalte*?²⁹⁴ Maar nu moeten wij verder hierop nadruk leggen dat de ménselijke natuur het *object* van het goddelijke handelen is in de vleeswording. Gods vrije verkiezing is en blijft een *genadige* verkiezing: God wordt mens, het Woord wordt *vlees*. Geen schijnbaar en geen terughoudend, maar een reëel en volkomen nederdalen van God is de zin van de incarnatie. God werd werkelijk wat wij zijn, om werkelijk bij ons, om werkelijk voor ons tegenwoordig te zijn, om in dit menselijke worden en zijn – “geboren uit de Maagd Maria” – *niet* te doen wat wij doen, namelijk de zonde, en te *doen* wat wij niet doen, namelijk de wil van God²⁹⁵, dus om zijn eigen heilige wil te doen en zo werkelijk in onze plaats, in onze situatie en onze aanleg de *nieuwe* mens te zijn. Niet in zijn eeuwige heerlijkheid – waarin Hij ons verborgen is en blijft – maar als deze nieuwe *mens* en aldus als het Wóórd-in-vlees-openbaar, is Gods Zoon de openbaring van God aan ons en onze verzoening met God. Dit is de reden waarom het geloof niet aan Zijn menselijkheid, aan de kribbe van Bethlehem en aan het kruis van Golgotha voorbij kan zien, om Hem dan in Zijn godheid te schouwen. Geloof in het eeuwige Woord van de Vader is geloof in Jezus van Nazareth óf het heeft met het christelijke geloof niets van doen.

5

Wij hebben in zeer gedrongen vorm enige van de inzichten aangeduid die in dit stuk van het symbool ineengeschakeld liggen en die de kerk later getracht heeft nader te bepalen en verder te ontvouwen. Zij heeft dit ook hier niet in opzettelijke, gezochte scherpzinnigheid gedaan, maar in een noodzakelijke geestesstrijd met beschouwingen die enerzijds óf de vrijheid óf de genade van de goddelijke beslissing-en-verkiezing in Jezus Christus, anderzijds óf de werkelijke goddelijkheid van deze verkiezing óf de daarin werkelijk plaatsgrijpende openbaring van God (en mét het ene zeker ook steeds het andere), dreigden te verdonkeren of te... verduisteren.²⁹⁶ Zijn God en mens in Jezus Christus niet onderscheiden, dan is God

descendit”. *Vertaling: ‘Deze verering van de natuur, Marcion, die veracht je, maar hoe ben je geboren? Je haat een mens die geboren wordt, hoe kun je dan iemand liefhebben?... Maar je zult het wel zien of je jezelf mishaaft, ook als je op een andere manier was geboren. Christus beminde zeker deze mens, die geweven werd in de moederschoot te midden van alle onreinheden. Daarom is deze mens geboren.’

²⁹⁴ *De laatste bijzin staat niet in *Credo*.

²⁹⁵ De vraag kan licht opkomen of hier geen ‘monotheïsme’ (leer dat er in Christus slechts één wil moet worden aangenomen, nl. die van de “godmenselijke natuur”) wordt geleerd. Een zeer moeilijk punt, want het is duidelijk dat de leer van de enhypostase onmiddellijk aan deze leer grenst. Toch moet er die grens blijven, gelijk we in de voordracht over “*Crucifixus*” [Voordracht IX] nader zullen horen.

²⁹⁶ Het schema waarin Barth hier de christologische strijd aan de orde brengt, verwaarloost uiteraard allerlei factoren en gezichtspunten die mede een rol hebben gespeeld. Toch is het niet een product van willekeur en allermindst een gewelddadige ordening vanuit Barths eigen christologie. Breder, tot in uiterste fijnheden van onderscheiding doorgevoerd, daarom meer overtuigend is het grote stuk *KD I*, 422vv. (kleine letters). Eigenaardig is ook het structurele verband waarin deze verre begrippen gesteld worden met het moderne denken: o.a. “den fatalen Ausgangspunkt des ebionitischen (van de mens Jezus uitgaande) Denkens: die Persönlichkeit – und den fatalen Ausgangspunkt des doketischen (van de eeuwige Zoon uitgaande) Denkens: die Idee” (424).

niet vrij, dan hebben wij in de verschijning van Jezus Christus niet werkelijk met *Gód* te doen. Zijn God en mens in Jezus Christus gescheiden, dan is God niet genadig, dan hebben wij in de verschijning van Jezus Christus niet werkelijk met Gods *Openbaring* te doen. Alle afwijkingen die hier mogelijk zijn hebben, ondanks de tegengestelde richtingen waarin zij gaan, dit gemeen dat zij het *Geheimenis* van de openbaring aantasten.²⁹⁷ Doch juist daarvoor heeft de christologie van de oude kerk over de gehele linie zich ingespannen: het Geheimenis van de openbaring als geheimenis kenbaar te maken, te omschrijven en te verdedigen. Er zou reeds veel gewonnen zijn voor de kerk van heden wanneer men de theologanten het vulgaire bijgeloof uit het hoofd kon praten dat de oude kerk in dezen zich heeft afgesloofd voor verstandelijke of zelfs spitsvondige onderscheidingen, die door ons (zeer mild!) moeten verklaard worden uit de eigenaardigheden van het hellenistische denken.²⁹⁸ Nee, men kan de afwijzende houding van de oude kerk tegenover de heresie²⁹⁹ in haar verschillende vormen in het algemeen zó omschrijven: zij, de kerk, roept óp tot de vreze, tot *eerbied* en tot *aanbidding*, terwijl de eenzijdigheden van de Arianen en de Doceten, van de Monofysieten

²⁹⁷ Geheimenis!, maar alweer niet in de zin van raadsel, van irrationeel grensgeval, maar het Geheimenis van de openbaring, dat niet zozeer vanwege de betrekkelijkheid van ons bevattingsvermogen áls openbaring geheimenis blijft, maar veeleer vanwege het volstreckte karakter van de openbaring als akte, als daad. In zekere zin is overal en altijd, om met Schelling te spreken, het “*Da-sein*” geen object van begripen, maar enkel het “*So-sein*”, men kan zeggen dat niets geheimzinniger is dan het *factum*. Maar men houde bovendien goed vast – men vergeve dit schoolmeesteren – dat de dialectiek van “openbaring” en “verborgenheid” niet een heen en weer lopen is tussen uiterste denkmogelijkheden, maar een beweging die wentelt om de as van het voor het geloof opgerichte *factum* (contra de kritiek van Theodor Siegfried in *Das Wort und die Existenz* [Gotha: Klotz 1930] [7916]). Dat is niet een nieuwe duiding van de laatste tijd. Men zie Barth, *Prolegomena*, 225 [GA II/1982, 304]: “Unter dieser nunmehr präzisierten Bedingung also: ‘wenn Gott Mensch würde’, könnte die erschreckende Gleichung Offenbarung ist Nichtoffenbarung, möglicher-erlaubterweise (nicht mittels eines dialektischen Kunstgriffs, sondern in legitim gewonnener Erkenntnis eines Sachverhaltes) umgekehrt werden, wäre also zu sagen, dass Gott sich uns offenbart gerade durch Nicht-Offenbarung, sofern er ganz und gar Gott, aber verhüllt als Mensch, menschlich, anschaulich, begreiflich, faszbar uns begegnen, unseren Augen, unseren Ohren, unseren Verstehen sich zeigen würde.”

²⁹⁸ Het kan niet ontkend worden dat het laat-hellenistische denken de neiging heeft tot intellectualistische haarkloverij. Maar de christologische vragen zijn daaruit niet opgekomen, en wat de antwoorden aangaat zullen wij te letten hebben op het gebruik dat de oude kerk van de vigerende “spitsvondige” begrippen heeft gemaakt. Dit gebruik is zeker eerder het tegendeel van intellectualisme. De begrippen zijn slechts de actueel-geldende grammatica, waarmee een voorgegeven zin wordt uitgedrukt, waarbij deze zin zó overmachtig blijkt dat hij om zo te zeggen de regels van de syntaxis verstoort. Het is zeker juist wat Keyserling zegt (*Schöpferische Erkenntnis*, [Darmstadt: Reichl 1922] 71 [953]): “Der Ausdruck wird ein mehr oder minder eigentlicher sein, je nach dem, ob der Sinneszusammenhang, den das Ausdrucksmittel als solches darstellt, mit dem auszudrückenden harmonisiert” – maar wanneer dit niet het geval is kan de uit te drukken zin zich handhaven juist in de breuk welke in de zin-samenhang van het uitdrukkingsmiddel geslagen wordt. Dit is in de christologische formules van het Nicenum zeer duidelijk gebeurd. *Deze zin staat niet in *Credo*.

²⁹⁹ “Heresie” = ketterij. Men zie over dit “*paradoxe Faktum*” Barth, *KD I*, 31. De ruimte ontbreekt om, anders dan zeer vluchtig, deze verschillende heresieën te omschrijven.

De ‘Arianen’ zagen in de Zoon (*Logos*) de voortreffelijkste van de hemelgeesten, het hoogste geestelijke schepsel, dat tot een menselijk lichaam was ingekeerd.

Het ‘Docetisme’ legt zoveel nadruk op de Godheid van Christus dat zijn mensheid tot een schijn, een soort spiritistische “materialisatie” wordt verklaard.

De ‘Monofysieten’ (Eutyches) leerden dat de menselijke natuur in Christus met de goddelijke was versmolten en kwamen zodoende veeleer tot een ‘*theopoiësis*’, een god-wording van de mens dan tot een menswording van God.

De ‘Nestorianen’ vatten de verschijning van de Godmens op als een uitwendige vereniging (*sun-aphei-a*) van God en mens, zodat tweëerlei ik, tweëerlei bewustzijn in Christus moest worden ondersteld.

en de Nestorianen ten slotte alleen uit vrees voor deze vreze te verstaan zijn, en hierop uitlopen dat wij uitgenodigd worden tot een gemoedelijk en voorzichtig *vis-à-vis* met een al te nabije of ook een al te verre God. Het geheimenis van de openbaring bestaat eenvoudig hierin – wanneer men het geheimenis geheimenis laat is dit zelf op een eenvoudige wijze te omschrijven –³⁰⁰ dat zij in de echt-bijbelse zin van dit begrip de *waarheid*, dat is: het handelen van de ware God is dat wat Hij aan de ware mens doet. Dit handelen is *vrij*, omdat het op Gods vrije, onverdiende barmhartigheid berust, *genadig*, omdat het niettemin in volle werkelijkheid de méns wedervaart. In deze eenheid van vrijheid en genade is de openbaring de waarheid, maar juist in deze eenheid is zij ook geheimenis. En dit geheimenis van de openbaring valt samen met het geheimenis van de in de persoon van Jezus Christus verenigde waarachtige godheid en mensheid.

6

Dat dit zo is, daarop *wijst* ons nu de tweede, namelijk de bijzondere, uiterlijke, significatieve zin van deze plaats van de geloofsbelijdenis, die inhoudt dat Jezus Christus, in de boven omschreven eenheid van Zijn bestaanswijze als God en mens, onmiddellijk van God, van de *Heilige Geest* ontvangen en zo uit de Maagd Maria geboren werd. Men heeft reeds dikwijls gezegd dat men de Openbaring van God en dus de waarheid en het daarmee gegeven geheimenis van de eenheid van God en mens in Jezus Christus heel goed en volmondig, ook zonder dit wonder te gedenken, kan geloven en erkennen, belijden en dogmatisch vertolken. Het korte overzicht van deze *locus*, van dit stuk van de leer, dat wij daareven gegeven hebben, schijnt dit te bevestigen. En zo hebben ook de orthodoxe dogmatici uit vroeger tijden uitdrukkelijk verklaard dat de eenheid van het zijn van Jezus Christus als waarachtig God en waarachtig mens niet op dit wonder moet gegrond worden en zij hebben daarom meestal afzonderlijk van het geheimenis van de *unio hypostatica*, de wezenseenheid, en daarna afzonderlijk van het wonder van de *nativitas Christi* (geboorte van Christus) gesproken.³⁰¹

Inderdaad, het is niet in te zien waarom de leer van de incarnatie niet als in zichzelf gegrond verstaan zou kunnen worden, of in hoever zij naar haar inhoud een aanvulling door de leer van de geboorte-uit-de-maagd zou nodig hebben. Maar nu zal men toch – om een voorbeeld te nemen – evenmin kunnen zeggen dat de waarheid en de kracht van de zondenvergeving, die Jezus de geraakte toezegt, daardoor gefundeerd of vermeerderd wordt dat Hij hem daarna (Marcus 2: 5, 11) oproept (zodat het werkelijk geschiedt) zijn bed op te nemen en heen te gaan naar zijn huis. Toch is het blijkbaar niet de bedoeling dat deze geschiedenis ook zonder het wonder van deze genezing gelezen en begrepen kan worden. Zij wil gelezen zijn met dit wonder erbij, want het bevel tot de geraakte geschiedt volgens Marcus 2: 10: “*opdat gij weet, dat de Zoon des mensen macht heeft, de zonde op de aarde te vergeven*”. Precies zo hebben wij de verhouding tussen het geheimenis van de incarnatie en het wonder van de geboorte-uit-de-maagd te verstaan. Het wonder van deze geboorte heeft – om het in wijsgerige termen te zeggen – geen ontische, maar noëtische³⁰² betekenis. Het wijst aan wat

³⁰⁰ *Deze tussenzin staat niet in *Credo*.

³⁰¹ Zo bijv. [Bartholomeus] Keckermann, [David] Hollaz, [Antonius] Byneus.

³⁰² “Ontisch” en “noëtisch”. Deze begrippen hier zuiver te verklaren is niet wel doenlijk. Misschien is het in dit verband voldoende aanduidenderwijs te zeggen: in de éne werkelijkheid van de kennis noemen wij “ontisch”

hier geschiedt. Het wijst aan dat hetgeen hier geschiedt het geheimenis van de openbaring is. Het is als wonder op zichzelf, en dan ook bijzonderlijk als dit wonder, als de wachter voor de deur, die ons opmerkzaam maakt dat het hier om hét geheimenis, om Gods vrije genade gaat.

Wij zeiden boven dat de christologie van de oude kerk het geheimenis bewaart en beschermt en dat zij daarom tot vreze en aanbidding oproept. Nu zouden we hieraan willen toevoegen: zij doet dat juist omdat zij op de stem van deze wachter voor de deur acht geeft. Zij respecteert het wonder van de geboorte uit de maagd. In en met dit respect voor het wonder blijft voor haar ook de kennis van de incarnatie behouden. Het dogma³⁰³ van de maagdelijke geboorte zegt namelijk reeds daarmee dat het de vleeswording van het Woord beschrijft als het gebeuren van een wonder zeer klaar en nadrukkelijk: de vleeswording van het Woord is midden in de continuïteit van de werkelijke, menselijk-schepselmatige geschiedenis en zonder deze terzijde te stellen of ook maar te doorbreken een goddelijk Begin, zij is Genade, maar genade van de vrijmachtige God, zij is Vrijheid, maar vrijheid van de genadige God. Dat wil zeggen: er is wel een eenheid van God en mens, maar God zelf *schept* die, alleen God *kan* haar scheppen. God *schept* die eenheid, omdat Hij haar scheppen *wil*. Zij is geen andere eenheid dan zijn eigen, eeuwige eenheid als Vader en Zoon.³⁰⁴ Deze eenheid is de Heilige Geest. Hij en Hij alleen maakt de eenheid van God en mens noodwendig³⁰⁵ en mogelijk. De Heilige Geest is God zelf in Zijn vrijmacht, om het schepsel voor de gemeenschap met Hem geschikt en ontvankelijk te maken, om het tot object³⁰⁶ van Zijn openbaring te stellen.

Door de Heilige Geest bestaat in de wereld zoiets als de vrijheid van de kerk, waarin God gehoord en verkondigd wordt. De vrijheid van de kinderen van God in deze kerk, dat is: de aan mensen geschonken vrijheid kinderen van God te zijn, is niets anders dan deze *vrijheid* van God *de Heilige Geest*. Om deze vrijheid gaat het eigenlijk en oorspronkelijk in de

dat wat het zijn, het “gegevene” betreft, “noëtisch” dat wat de kennis als zodanig betreft. Nog grover gezegd: de beide termen verhouden zich als feit-op-zichzelf en als feit-voor-ons. De onderscheiding komt, ofschoon ook weer niet geheel, overeen met die van “zakelijk” en “significatief”. Vgl. *KD* I, 321v. Vgl. de meer populaire weergave van de verhouding tussen “Geheimenis” en “Wonder” in het bundeltje dagbladartikelen: *Weihnacht*. [München: Kaiser 1934] 21v. [8070] [GA I/1998] [Wildi nr. 304.] Hetzelfde is aangeduid door Calvijn, *Institutio* II 13, 4. *Barth kreeg na afloop van deze reeks colleges de vraag of het toegestaan was de begrippen ‘ontisch’ en ‘noëtisch’ te gebruiken. Zie voor zijn beantwoording ‘Vragen’ (bijlage) §4.

³⁰³ Ook de *nativitas*, ook het teken hoort dus, ondanks de onderscheiding door Barth ingevoerd, wel degelijk tot het dogma zelf, gelijk immers ook “ontisch” en “noëtisch” twee zijden zijn van één kennis-werkelijkheid.

³⁰⁴ “Geen andere éénheid”. Een zeer moeilijk stuk! Het woordje “is” in: zij ‘is’ geen andere éénheid, zou in ieder geval nader te verklaren zijn. De tekst is hier al te gedrongen. De enhypostasie is een opneming van de menselijke natuur in de eeuwige Zoon, maar nu is te bedenken dat de Zoon nimmer zonder de Vader is, zodat de enhypostasie ten slotte samenvalt met de éénheid van de Vader en de Zoon door de Geest.

³⁰⁵ Men moet dit niet zo verstaan alsof Barth nu toch zou leren dat de incarnatie een goddelijke noodzakelijkheid zou zijn, ook afgezien van de zonde. De bedoeling is dat het “*conceptus de Spiritu sancto*” geen mindere, om zo te zeggen lossere, vorm-van-gemeenschap kan zijn dan de hypostatische éénheid. God wil haar scheppen, maar deze wil kan niet gedacht worden als toevallig. Wij staan hier voor een parallelle moeilijkheid als bij het stuk van de schepping, waar het ook heette: “de wereld kan niet zonder God, maar God kon, wanneer Hij niet de Liefde was, zeer wel zonder de wereld zijn” (42): “Hij is niet alleen vrij tegenover de wereld, maar ook aan haar gebonden” (45v.).

³⁰⁶ “*Gegenstand*” is hier synoniem met = ontvanger.

incarnatie, daarom is deze de '*Realgrund*'³⁰⁷ van de kerk, de ware geboorte van alle kinderen van God. Niet uit eigen vermogen, maar alleen door de Heilige Geest wordt het vlees, wordt het mens-zijn vrij om opgenomen te worden in deze éénheid met de Zoon van God. Evenwel door de Heilige Geest wordt het dan ook werkelijk daartoe gemachtigd en bekrachtigd³⁰⁸, krijgt het werkelijk de *vrijheid* die nodig is om het eeuwige Woord te kunnen ontvangen.

7

Uit dit alles volgt niet dat de Heilige Geest volgens het dogma de Vader van Jezus Christus zou zijn. Het "*conceptus de Spiritu sancto*" in het symbool en in de nieuwtestamentische plaatsen waarop deze uitdrukking steunt spreken niet in het minst van een echt-gemeenschap tussen God en een menselijke vrouw.³⁰⁹ "Ontvangen van de Heilige Geest" wil veelmeer zeggen dat Jezus Christus naar zijn menselijke existentie *géén* vader heeft. Het gaat in het geheel niet over een echt-gemeenschap, er wordt gesproken van een aan Maria zich voltrekkende schepping van God. Dat deze zich aan Maria voltrekt, dat beduidt de Genade van God, dat het een schepping is, dat duidt de vrijheid van God aan in dit bij het grote geheimenis passende wonder.

Over de mens gaat in dit wonder, dóór de ontmoeting en dus tezamen mét de genade van God, een eigenaardig Gericht. Doordat God als Schepper daar intreedt waar wij verwachten van een echt-gemeenschap tussen man en vrouw te horen, wordt blijkbaar de mens, hoewel het gebeuren van de openbaring hem in de meest eigenlijke zin aangaat, op besliste wijze van de medewerking aan dit gebeuren uitgesloten. Het is wel juist als men dit zó verklaart dat de *zondige* mens hier moest uitgesloten worden. Men zal dan echter het zondige dat hier uitgeschakeld moet worden niet in de daad van de echtelijke gemeenschap of in het geslachtsleven als zodanig moeten zoeken, maar in de soevereiniteit van het menselijke willen, volbrengen en scheppen in het algemeen en op zichzelf. Want in deze soevereiniteit is de mens niet vrij voor Gods Woord. De mens is slechts vrij bij uitschakeling van deze soevereiniteit. Hij is het dus alleen wanneer wordt uitgeschakeld hetgeen – wel verstaan: niet door de schepping, maar krachtens de zondeval – de *man* als drager van de humaniteit, van de menselijke heerschappij, zelfontwikkeling en zelfverwerkelijking, tot de bevoorrechte *vertegenwoordiger* van de mensheid maakt.³¹⁰ Daarom treft het gericht zichtbaar de man:

³⁰⁷ "*Realgrund*" wordt in de Duitse wijsgerige terminologie gebruikt in onderscheiding van "*Erkenntnisgrund*". Hoe, om zo te zeggen, Maria zelf "*Realgrund*" van de kerk wordt, zodra men haar zalig spreekt om iets anders dan haar geloof (hetwelk is Gods gave) hore men bijv. in de tegelijk cerebrale en zwoele passage bij Przywara (*Stimmen der Zeit*, mei 1926): "Maria ist die jungfräuliche Mütterlichkeit, die allein auserwählt ward Gott zu empfangen und Gott weiterzuschicken, und darum ist der letzte menschliche Wesensatem Christi der Atem dieser Jungfräulicher Mütterlichkeit, und der letzte Wesensatem des 'Haupt und Leib ein Christus'. Duft der Jungfrau-Mutter – 'Das Ewig-Weibliche zieht uns hinan' (slot *Faust II*)... ist nur unbewussten Erinnerungsklang der geheimnisvollen Tiefe von Christentum: Maria, Mater gratiae..."

³⁰⁸ Vgl. Joh. 1: 12. *Deze negen woorden staan niet in *Credo*.

³⁰⁹ In de *Prolegomena* (1927, 281 [GA II/1982, 375]) legt Barth er nog nadruk op dat het symbool niet zegt: *ex Spiritu Sancto*, maar: *de Spiritu Sancto*. In Matth. 1: 18, 20 staat echter uitdrukkelijk: *ek pneumatos hagiou*. De oude dogmatici duiden dit (in analogie met Rom. 11: 36 en 1 Joh. 3: 9) als bedoelende een "*causa efficiens*" en niet een "*causa materialis*", zodat "*ek*" verstaan zou moeten worden in de zin van "*apo*". Het symbool in ieder geval heeft het blijkbaar zo opgevat.

³¹⁰ Vgl. de beroemde en zeer-aangevochten passage in de *Prolegomena*, 276-281 [GA II/1982, 369-374]. Hoe dit dogma in het leven van moderne mensen kan leiden tot een verheerlijking van de vrouwelijkheid als de ware menselijkheid, is na te gaan aan het merkwaardige dichtwerk van de renegaat Reinhard Johannes Sorge (Sus.

daarom is Jozef als aardse³¹¹ vader van Jezus uitgesloten, daarom is het object, de ontvangende van de openbaring de vrouw, daarom: *ex Maria virgine*. Dit bedoelt niet te leiden tot een apotheose van de vrouw. Immers de vrouw heeft evenzeer deel aan deze soevereiniteit van de mens, die door het gericht-van-de-genade uitgesloten wordt. Ook Maria kan slechts zalig geprezen worden omdat ze gelóófd heeft (Lukas 1: 45)³¹², niet dankzij haar maagdelijkheid, niet omwille van haar vrouw-zijn. Zij is echter zonder haar verdienste in haar vrouw-zijn, dat is: in datgene wat haar betrekkelijk van de man onderscheidt, tot een teken *verkoren* en gesteld, een teken van hetgeen de mens, niettegenstaande zijn zonde, ja ook midden in zijn zonde doen kan, wanneer God bemoeienis met hem houdt: “zie, de dienstmaagd des Heren, mij geschiede naar uw woord” (Lukas 1: 58). Wat is het dan dat hij doet en blijkbaar doen kan? Hij kan onder uitschakeling van zijn eigen soevereiniteit het Woord van God *geloof* schenken. Zo en in deze zin is Maria de moeder geworden van de Heer, die slechts de Eeuwige God tot Vader heeft.

Dit alles heeft te gelden als *teken* (niet meer, maar ook niet minder) van de vleeswording van het Woord, *opdat gij weet* dat wij hier waarlijk de vrije genade van God ontmoeten.

8

Dit dogma is nu, gelijk men weet, in de nieuwere tijd vooral, veel bestreden. De uitlegkundige gronden die men in dit verband pleegt aan te voeren zullen op zichzelf niet kunnen volstaan voor een theologische kritiek op het dogma.³¹³ Maar men bestrijdt of betwijfelt het in laatste instantie toch alleen daarom omdat men zijn karakter als begeleidend teken niet verstaan heeft en het daarom als een ontoereikende hypothese tot fundering van de leer van de incarnatie of als een overbodig sieraad, als een miraculeus

M. Sorge, *Unser Weg*, München[: Kösel & Pustet] 1927) – maar... “Magdtum ist geradezu die Formel für Sorgekunst, auch schon der heidnischen Epoche” ([Martin] Rockenbach, *Sorge*, Leipzig, [Gral 16^e Jg.] 1922). *De tekst van *Credo* is korter: ‘den Mann als Träger der Humanität auszeichnet oder kennzeichnet’. Dichter en toneelschrijver R.J. Sorge (1892-1916), leerling van Nietzsche, activistisch katholiek geworden, sneuvelde in 1916 in WOI. Zijn weduwe Susanne M. Sorge schreef een portret van hem en van hun huwelijk. Sorge’s toneelstuk *Der Bettler* (1912) inspireerde met zijn vervreemdende theatrale experimenten Bertolt Brecht.

³¹¹ **Credo*: ‘leiblicher’

³¹² Vgl. Barth, ‘Vier Bibelstunden über Lukas I’ (Heft 19 [1935] van de serie *Theologische Existenz heute*). [8069] [GA I/1998, 483-532] Vgl. vooral Luthers *Magnificat*, opnieuw uitgegeven in modern gewaad door Kaiser-verlag, München 1927. Daarentegen: Sigrid Undset, *Und wär dies Kindlein nicht geboren* (München[: Müller] 1929).

³¹³ Gedoeld wordt o.a. op de exegese van “de man van Maria”, op die van Jes. 7: 14, waar de vertaling van “*alma*” door “*maagd*” op veel tegenspraak van de Oudtestamentici stuit (vgl. Hugo Großmann, *Das Weihnachtsevangeliem auf Ursprung und Geschichte untersucht*, [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht] 1914, Ed. Norden, *Die Geburt des Kindes*, [Leipzig/Berlin: Teubner] 1924). Behalve de exegese kan ook de godsdiensthistorische parallel dienst doen, die inderdaad opvallend genoeg is, vooral in de fenomenologische duiding die o.a. dr. G. van der Leeuw geeft in zijn boek *Phaenomenologie der Religion* (1933), 91: “Die Parthenogenesis war, lange bevor die Virginität als sittliches Gut geschätzt wurde, das stehende Mittel um das ganz Andere am neugeborenen Heile zu erklären oder vielmehr zu betonen”. [862] Maar indien dit goed gezien is moet men juist niet tegen de maagdelijke geboorte argumenteren vanuit een modern besef, waarin de virginiteit niet meer als bijzondere deugd geldt en als protest tegen de smaad die door het dogma zou geworpen worden op de heilige huwelijke staat. *In 1933 was het vertaalwerk aan het OT voor de *Nieuwe Bijbelvertaling* gestart, die opgenomen zou worden in de NBG-vertaling van 1951. Ook hier was er onenigheid over ‘de maagd’ in Jes. 7: 14, die uiteindelijk leidde tot het opmerkelijke compromis: “de jonkvrouw”. Oudtestamenticus M.A. Beek – die eraan meewerkte – sprak van een “zwarte dag voor de theologie”.

ornament³¹⁴ meende te mogen verwerpen. Het is intussen het een noch het andere, een hypothese noch een ornament. Nogmaals: het tóónt ons wat hier geschiedt, het wijst ons het geheimenis áán.

De kritiek op deze kritiek kunnen wij hier slechts vluchtig aangeven, ook de ontkenning van de geboorte-uit-de-maagd zou wel eens iets kunnen aanwijzen!, namelijk wat bij de theologen in kwestie³¹⁵ geschiedt of ook niet geschiedt ten aanzien van het geheimenis van de openbaring zelf. Zou het een toeval zijn dat men bij de theologen die de geboorte-uit-de-maagd verwerpen, steeds na een kleinere of een grotere afstand in het gebied van hun theologie afgelegd te hebben, zonder mankeren op een 'natuurlijke theologie' stuit,³¹⁶ die bestemd is om de theologie van de radicaal-vrije Genade meer of min in te perken?

Wanneer men de maagdelijke geboorte verwerpt, dan zal men inderdaad naar een 'aanknopingspunt' voor het Woord van God moeten zoeken, dan kan men niet verstaan dat het woord zelf zich de rechte hoorder schépt.³¹⁷ *Vestigia terrent*.³¹⁸

Het is waarschijnlijk dus zo dat uit oorzaken die niet gehéél doorzichtig te maken zijn, het in het begin van deze voordracht gezegde onverminderd moet blijven gelden, namelijk dat men déze inhoud van déze vorm, deze vorm van deze inhoud feitelijk niet kan scheiden en dat men dus beter doet juist dit deel van het dogma fijntjes, vrij van kritiek, te laten staan.³¹⁹

³¹⁴ **Credo*: 'Schnörkel' = letterlijk: krul, versiersel.

³¹⁵ Bijv. R. Seeberg, *Christliche Dogmatik* [Leipzig: Deichert 1925] II, 178v., E. Brunner, *Der Mittler*, 288v., te onzent Ph. Kohnstamm, *De Heilige*, [Haarlem: Tjeenk Willink 1931] 176 vv. [7766/3]. G. van der Leeuw, *Dogmatische Brieven*, [Amsterdam: Paris 1933] 70 [614]: "Niet dat zij een mythe is, maakt de geboorte uit de maagd voor de huidige christenheid tot een onaannemelijke vorm, maar dat zij niet de mythe is die spreekt tot onze tijd... Het komt mij voor dat de mythe van de maagdelijke geboorte niet het woord, het beeld is dat ons het mysterie van de nederdaling Gods in deze wereld het beste doet verstaan... Wie behoefte heeft aan onbegrijpelijkheden als zodanig moge de oude mythe handhaven... het is het gevaar van veler traditionele handhaving van het leerstuk dat het eigenlijke mysterie (nl. dat de Zoon geboren is) niet meer gezien wordt." J.H. Gerretsen daarentegen verdedigt de maagdelijke geboorte als theologisch noodzakelijk, juist als men op traduciaans standpunt staat, *Christologie*, ([Nijmegen: Hoet] 1911, 49 [4896]). ('Traducianisme' is de leer dat de mens ook naar de ziel ontstaat uit de echtelijke gemeenschap, het tegendeel van het 'creatianisme' volgens hetwelk iedere ziel uit een aparte scheppingsdaad van God ontstaat).

³¹⁶ *Verwijst vooral naar Emil Brunners *Der Mittler*, vgl. *KD* I/2, 191 en 200-201.

³¹⁷ *Deze zin staat niet in *Credo*.

³¹⁸ *vestigia terrent* = de sporen werken afschrikwekkend, nl. als blijkbaar heenleitend naar of komend uit de richting van een "natuurlijke theologie". *Geciteerd uit Horatius, *Epistolae* I, 1, 74.

³¹⁹ Wij geven hier een plaats aan een fragment uit een stuk (Kerstmis 1931 verschenen in de *Münchner Neuesten Nachrichten*, opgenomen in het bundeltje *Weihnacht* (1934), (48-55) 49-55) [GA I/1998, (628-634) 629-634] [Wildi nr. 216 voor het krantenartikel en nr. 304 voor het bundeltje], o.a. omdat de Duitse omstandigheden van toen zich op het ogenblik bij ons herhalen.

"... 'gibt der Welt ein neuen Schein' hat Luther in dem schönsten seiner Weihnachtslieder von dem im Stall von Bethlehem in die Welt hereingegangenen 'ewigen Licht' gesagt. Auch das war nachgesagt (den heiligen Schriften nachgesagt, im Glauben, nicht im Wahn eigenen Wissens um das Geheimnis gesagt) und gerade darum in Kraft gesagt. 'Das ew'ge Licht geht da herein' war eine Übersetzung des Zeugnisses, mit dem die Kirche aller Zeiten anfangen und bei dem sie unverrückt stehen musz: das Wort ward Fleisch, Gott ward unsereiner. So steht es auch mit dem anderen: '... gibt der Welt ein neuen Schein.' Luther hat diesen 'neuen Schein' nie in seinem Herzen oder Leben oder überhaupt in menschlichen Zuständen und Verhältnissen ('Werken', wie man damals sagte) aufzeigen zu können gemeint. Er nannte den *Glauben* den 'rechten Werkmeister' und hat den Glauben immer beschrieben als ein Sichklammern an das uns gegebene Wort im Zeugnis der heiligen Schriften. Wenn er recht hat, so wäre von dem, was die Weihnachtsbotschaft dem heutigen deutschen Menschen bedeuten könnte, vor allem dies zu sagen, dasz dieser Mensch *glauben*, d.h. dasz von dorthen, von diesem auch ihm jedenfalls nicht ganz unbekannten und unzugänglichen Zeugnis her

seine Welt einen neuen Schein bekommen könnte. Woher? Aus der neu erwachenden Tiefe seines Gemütes? Aus dem Lebendigwerden des 'Weltgewissens'? Aus der zu erhoffenden Geburt einer neuen europäischen oder universalen Geistigkeit? Die Theologie ist nicht dazu da, solche Hoffnungen als Illusionen zu verdächtigen. Sie kann freilich für solche Hoffnungen auch keine Verantwortung übernehmen; sie kann jedenfalls, wenn es sich um den der Welt gegebenen neuen Schein handelt, nicht auf solche Hoffnungen verweisen. Sie kann aber in voller Verantwortlichkeit und mit aller Bestimmtheit auf den Glauben, d.h. auf das Zeugnis der heiligen Schriften verweisen. Sie kann darauf aufmerksam machen, dass es sich hier um eine Instanz handelt, von der nicht Vertröstung, sondern *Trost*, nicht ein Programm, sondern *Weisung* zu erwarten ist. Die Weihnachtsbotschaft könnte – und das wäre der mit dem ewigen Licht in die Welt hereingegangene neue Schein – *Trost* und *Weisung* bedeuten. Er wäre freilich ein ganz aphilosophisches, apolitisches, amoralisches Geschehen, wenn sie uns das bedeuten würde. Es wäre bloß das Geschehen des Glaubens, geweckt durch das alte, nun nicht mehr überhörte, nicht mehr missverständliche Zeugnis. Der neue Schein, den die Welt bekommen, *Trost* und *Weisung* waren da, wie das in die Welt hineingegangene ewige Licht selber. Wir dürften uns nicht darüber wundern und nicht davor zurückscheuen, dass von ihm dasselbe zu sagen wäre, wie nach einem anderen Weihnachtslied von Christus selbst: 'Er liegt dort elend, nackt und bloß in einem Krippelein' und: 'Er äusert sich all seiner G'walt, wird niedrig und gering und nimmt an sich eins Knechts Gestalt, der Schöpfer aller Ding'. *Trost* und *Weisung* in solcher Verborgenheit zu haben, das könnte das Hören der Weihnachtsbotschaft für den deutschen Menschen von heute bedeuten.

Es ist nicht unmöglich, dies noch etwas zu erläutern: Angenommen, ein solcher heute lebender deutscher Mensch würde glauben, so müsste der *Trost* und die *Weisung*, die er damit in aller Unscheinbarkeit empfing, ebenso unscheinbar aber ganz bestimmt in der Erlaubnis und in dem Gebot bestehen, irgendwo, wo er es jetzt nicht ist und nicht sein kann, ganz *unprinzipiell* zu werden. Prinzipien, Weltanschauungen, Überzeugungen und dergleichen sind freilich nicht schon an sich das Merkmal des Unglaubens. Sie können, wie der im verflochtenen Jahr verstorbene Schweizer Pfarrer und Schriftsteller Hermann Kutter gerne sagte, als 'Bohnenstangen' dem wirklichen Leben nützliche Dienste tun. Ihre Geltung und Geltendmachung muss aber ihre Grenzen haben. Der Mensch dürfte nicht nur prinzipiell, er müsste auch unprinzipiell sein können. Nun, das ewige Licht, das im Stall zu Bethlehem in die Welt hereingegangen ist, ist jedenfalls, wenn das Zeugnis von ihm recht ist, die denkbar unprinzipiellste Wirklichkeit: dass Gott Mensch ward, das springt aus allen Systemen heraus, wie oft man auch versucht hat, es in ein solches einzubauen. Das ist weder natürlich, noch logisch, noch rechtlich, noch geschichtlich zu begründen, das ist wahr als das ewige Licht, dass im Unterschied zu allen unseren Lichtern keiner Speisung und keines Leuchters bedarf. Das ist wahr als die uns wiederfahrene Barmherzigkeit. Und nun könnte es sein, dass der deutsche Mensch von heute glauben würde und dass sein Glauben der Glaube an dieses ewige Licht wäre, und dass er dann irgendwo, wo gerade er es bis jetzt nicht war, von ganzen Herzen unprinzipiell werden dürfte. Hatte er das nicht ganz besonders nötig? Sollte der vorbehaltlose Glaube an allerhand Prinzipien nicht die besondere deutsche Form des Unglaubens sein? Oder wo in aller Welt ausser in dem Lande zwischen Maas und Memel hält ein jeder so unentwegt seine Bohnenstange für den Baum der Erkenntnis und des Lebens und tut man sich selber und anderen so viel Leid an – beileibe nicht aus Bosheit, sondern aus heiliger Überzeugung? Wo sollte eine allgemeine *geistige* 'Abrüstung' so nötig und heilsam sein? Wenn der deutsche Mensch von heute glauben, den heiligen Schriften glauben würde, dann würde er gewiss vor allem weniger feierlich von seinen Überzeugungen denken lernen, er würde seine Bohnenstangen – gewiss nicht zerbrechen und wegwerfen, aber ihrem natürlichen Gebrauch zurückgeben. Er würde Furcht, Liebe und Vertrauen, die er jetzt an die Systeme verschwendet, dem schenken, dem sie allein gehören und der in kein System zu bringen ist. Und dann würde er – was wäre das für ein 'neuer Schein'! – barmherzig werden. Vielleicht in dieser Hoffnung hat unser Herr Reichspräsident den politischen Parteien für die Weihnachtszeit Feiertag geboten, auf dass jedermann sich besinne, ob er nicht vor allem glauben sollte!

Derselbe *Trost* und dieselbe *Weisung* der Weihnachtsbotschaft würden dann auch wohl dahin lauten, dass wir statt unpraktisch *praktisch* sein dürften. Im engsten Zusammenhang mit dem Unprinzipiellwerden! Wenn man allzu prinzipiell ist, dann kommt man nicht zusammen, dann bleibt nichts übrig, als sich gegenseitig ins Gesicht zu schlagen, und dann kann das Nächstliegende, dass man gemeinsam tun sollte, nicht oder nur schlecht geschehen, und dann ist man bei aller Heiligkeit der verschiedenen Überzeugungen unpraktisch. Hätte Gott prinzipiell sein wollen gegen uns, wie er es könnte und wie wir es reichlich verdienten, er hätte nicht ausgerechnet Mensch werden dürfen. Er war und ist aber barmherzig und darum kam er in Christus mit uns

zusammen, wohlverstanden mit uns, mit denen er wegen seiner Heiligkeit gar nicht zusammenkommen konnte! Mit denen um ihrer Ohnmacht und Bosheit willen ein Zusammenwirken für ihn gänzlich ausgeschlossen war! Gott aber tat und tut gerade dieses Ausgeschlossene – sollen wir nicht sagen: dasz für ihn den Barmherzigen *allein* Praktische, dasz, was geschehen musste, wenn sein freier, barmherziger Wille geschehen sollte? Und nun könnte ja das ewige Licht auch in dieser Hinsicht, geglaubt werden und das würde dann heissen: es könnte in uns ein Wille da sein für das Nächstliegende, dasz man unter allen Umständen gemeinsam tun sollte.

Die Hindernisse zu solcher Gemeinsamkeit wären entfernt so schwer nicht wie die, die Gott hindern könnten und nicht gehindert haben, mit uns gemeinsame Sache zu machen. Dürfen wir sozusagen göttlicher sein wollen als Gott selber? Wenn wir glauben würden, so würden wir wissen, dasz wir gerade das nicht tun dürfen. Das einzig Gewiesene wäre dann, das scheinbar Ausgeschlossene zu tun und also zueinanderzukommen, uns die verschiedenen Überzeugungen in Ehren, aber nicht in letzten Ehren – die Hand zu geben und uns zu helfen, statt uns unaufhörlich mit Querschlägern zu plagen. Der blosze Appell an die Liebe zum gemeinsamen Vaterland scheint nicht zu genügen, um uns in diesem Sinn praktisch zu machen. Und an den christlichen Glauben kann man nicht einmal appellieren, denn er ist wahrlich nicht so da, wie irgendeine Gesinnung da ist, an die man appellieren kann, sondern als Gottesgabe, die wir alle uns nicht nehmen können. Man kann und muss aber sagen, dasz diese Gabe sehr konkret dies bedeuten würde, dasz der deutsche Mensch von heute, dieser grosze Unpraktische im Kreis seiner anderen Menschenbrüder, bei aller Prinzipientreue etwas praktischer würde.

Und schliesslich könnten derselbe Trost und dieselbe Weisung der Weihnachtsbotschaft dies bedeuten, dasz wir *wesentlich* werden müssten. Und das müsste dann nicht heissen, dasz aufs neue ein jeder in seine Innerlichkeit versinkt und den Traum seines Ich in neuen, womöglich christlichen Tiefen weiter dichtet und denkt. Wir haben von dieser Wesentlichkeit zuviel gehabt in allen Jahrhunderten deutscher Geschichte. Unser wartet heute, wenn nicht alles täuscht, das wesentliche Draussen: der Mitmensch, den wir durch die Brille des Prinzips nimmermehr zu sehen vermögen und der auch im gemeinsamen Werk noch nicht so gesehen ist, wie er gesehen sein will: um seiner selbst willen. So hat uns Gott gesehen, indem er Mensch wurde. Prinzipiell konnte er uns gewisz nicht lieben. Weil er etwas mit uns anfangen konnte, konnte er uns auch nicht lieben dem was in aller Welt konnte er mit uns anfangen? Er hat uns offenbar um unserer selbst willen geliebt. Der neue Schein, den die Welt damit bekommen hat, dasz das ewige Licht da herein gegangen ist, könnte dies bedeuten – nicht dasz wir im Handkehrum den Mitmenschen als solches liebten, wohl aber, dasz wir wüssten: Liebe ist, ob von uns erfüllt oder nicht erfüllt, die hohe Kunst, bei der es nicht um den guten und nicht um den nützlichen, sondern um den wirklichen Mitmenschen geht. Es ist heute viel von ihm die Rede, von diesem wirklichen Mitmenschen. Der Begriff 'Klasse' hier und der Begriff 'Volk' dort wird ungestüm genug als seine authentische Interpretation ausgegeben: mit dem Erfolg, dasz die Angehörigen derselben Klasse und desselben Volkes grimmiger widereinander sind, sich gegenseitig als Menschen weniger sehen als je zuvor. Man sehe zu, ob es auf diesem und auf jenem Weg ein Weiterkommen gibt! Wesentlich werden hiesze doch wohl auf beiden Wegen: menschlich werden. Nun, man kann die Menschen nicht aufrufen und auffordern, wesentlich und also menschlich zu werden. Mit zum Besten am deutschen Menschen der Gegenwart gehört sicherlich, dasz ihm mit Moralpredigten in keiner Weise mehr beizukommen ist. Aber das darf er sich sagen lassen: Wenn er glauben, das in die Welt hereingegangene ewige Licht, Gott, der Mensch war, nach den heiligen Schriften glauben würde, *dann würde er menschlich werden.*"

*Naar deze uitvoerige aantekening wordt in de hoofdttekst niet verwezen. Het eerstgenoemde citaat uit een kerstlied van Martin Luther is uit 'Gelobet seist du, Jesu Christ' (1524), *Evangelisches Gesangbuch* 23, *Gotteslob* 252. Het tweede geciteerde lied is 'Lobt Gott, ihr Christen, alle gleich' van Nikolaus Herman (ca. 1550), *Gotteslob* 247. "Herr Reichspräsident": dat was in 1931 Paul von Hindenburg (1847-1934). "Der Begriff 'Klasse' hier und der Begriff 'Volk' dort" verwijst naar de onverzoenlijke haat en straatgevechten tussen communisten en nazi's in de laatste jaren van de Weimar-republiek.

[VIII] *PASSUS SUB PONTIO PILATO: DIE GELEDEN HEEFT ONDER PONTIUS PILATUS*

Calvijn laat in zijn catechismus van 1545 bij deze plaats van de belijdenis de leraar de volgende vraag stellen aan de leerling: “Waarom gaat gij nu van zijn geboorte onmiddellijk over tot zijn dood en laat zodoende de overige levensgeschiedenis daar?” Als ik deze leerling geweest was, zou ik met de wedervraag geantwoord hebben, of dan wel werkelijk de geschiedenis van Jezus’ leven hier overgeslagen is? Men zal intussen ook het antwoord dat de leerling in de catechismus van Calvijn op deze vraag te geven heeft nu niet bepaald bevredigend kunnen noemen. Het luidt namelijk: “Hier (dat is: in de geloofsbelijdenis) wordt alleen gesproken van datgene wat tot het eigenlijke wezen van onze verlossing behoort.”³²⁰ Hoe nu, zal men moeten vragen, zou de kerk bij de vorming en opstelling van het symbool werkelijk van mening geweest zijn dat Jezus’ leven niet tot het eigenlijke wezen van onze verlossing behoort?

1

Calvijns levende leerlingen (want die in de catechismus spreekt is maar een leerling van papier), namelijk de opstellers van de Heidelbergse Catechismus, hebben in dezen niet alleen een dieper, maar vooral ook een bijbels-exegetisch nauwkeuriger inzicht gehad dan de meester zijn leerling in de mond geeft, als zij op [de] overeenkomstige plaats bij de behandeling van het *apostolicum* (vraag 37) op de vraag: “Wat verstaat gij onder het wordeke: geleden?” het antwoord gaven: “Dat hij aan lichaam en ziel *de ganse tijd* zijns leven op aarde, maar inzonderheid aan het einde zijns levens, de toorn Gods tegen de zonde van het ganse menselijke geslacht gedragen heeft, opdat hij met zijn lijden als met het enige zoenoffer ons lichaam en onze ziel van de eeuwige verdoemenis verlost en ons Gods genade, gerechtigheid en het eeuwige leven verwierven”.

Het staat toch niet zo dat Paulus (wiens bedoeling Calvijn in het bovenbedoelde catechismus-antwoord waarschijnlijk bijzonder trefzeker meende weer te geven), omdat wij bij hem ogenschijnlijk alleen over de dood en de opstanding van Christus horen spreken, voor Zijn overige bestaan (en zulks in tegenstelling met de vier evangelisten) minder of in het geheel geen belangstelling zou hebben gehad. Het staat veeleer zo dat Paulus door van Christus’ dood te spreken, ook van zijn gehele overige leven wilde spreken – zij het dan in geweldige (daarom geenszins gewelddadige) samenvatting en verkorting van het totaalbeeld. Dat dit zo is kan ons bijvoorbeeld op de beroemde plaats over de knechtsgestalte (Fil. 2: 6v.) nog heel duidelijk voor ogen komen te staan.³²¹

Het beste bewijs terzake is echter het indirecte: dat de vier evangelisten zelf bij nader toezien in het geheel geen levensgeschiedenis van Jezus willen geven, waarin dan zo ongeveer tegen het slot ook nog het bericht van zijn lijden en sterven een plaats vindt. Maar wat zij van Jezus’ optreden, van zijn woorden en wonderen, van zijn gesprekken met zijn leerlingen en met de joodse tijdgenoten vertellen, dat is in alle vier evangeliën (het minst wellicht bij Lukas) onmiskenbaar van het begin af als een rivier met een *sterk verval* in de

³²⁰ Vgl. *Catéchisme de Jean Calvin*, ed. Cadix-Krafft-Lecerf, Parijs 1934, 33. [*Belijdenisgeschriften van de PKN*, 118, vr. 55].

³²¹ Fil. 2: 6vv. Vgl. Barth, *Erklärung des Philipperbriefes* (1927) [niet in GA], 54vv. Vgl. *Römerbrief* (1922), 136: “Keine Zeile der Synopse, die allenfalls auch ohne das Kreuz zu verstehen wäre.” [GA II/2010, 219]

richting van dit einde. Het is niet slechts voorbereiding van de Lijdensgeschiedenis, maar het staat zelf reeds meer of min zichtbaar in de steeds zwaarder wordende schaduw van het lijden én het staat, met dit lijden tezamen één geheel vormend, reeds in het licht van de opstandingsgeschiedenis, dat tégenover dit geheel van leven-en-lijden opgaat. Ik kan echter ook in de plaatsen van het boek Handelingen-van-de-apostelen (bijv. Hand. 2: 22v., 10: 37v., 13: 33v.), waarin ons aangeduid wordt hoe de apostolische verkondiging aangaande Jezus luidde, geen andere verhouding vinden die recht zou geven om hier en in de evangeliën van een ‘gevuld’, bij Paulus daarentegen van een leeg of half-gevuld *kerugma*³²² te spreken. Gelijk Paulus, wanneer hij van het lijden van Christus sprak, op het gehele overige leven van Jezus zag, zo houden de evangelisten en de schrijver van Handelingen, wanneer zij van het overige leven van Jezus spreken, het oog gericht op zijn dood. Wij mogen aannemen dat de zin van deze plaats van de geloofsbelijdenis geen andere is dan die in deze Schriftuurlijke twee-eenheid is vervat. Juist omdat de geloofsbelijdenis niet slechts de kruisiging en de dood van Jezus Christus, maar allereerst en apart Zijn lijden noemt, wil zij klaarblijkelijk aan de overige levensgeschiedenis niet voorbijzien, wijst zij terug op “de ganse tijd van zijn leven op aarde”, geeft zij aan het geheel het karakter van lijdenstijd.

2

De vleeswording, de openbaring van de Zoon van God en de in Hem volbrachte verzoening van de wereld met God, betekent stellig een heimelijke – maar dan ook een zéér heimelijke, zeer verborgen zegepraal en triomftocht. “Wij zagen zijn heerlijkheid” (Joh. 1: 14). “Hij werd voor hun ogen veranderd van gedaante en zijn aangezicht blonk gelijk de zon en zijn klederen werden wit gelijk het licht”, zo lezen wij eenmaal midden in de evangelische levensgeschiedenis van Jezus (Matth. 17: 2). “Gij zijt de Christus, de Zoon des levenden Gods” belijdt Petrus en het is niet vlees en bloed maar de hemelse Vader die hem dit geopenbaard heeft (Matth. 16: 16v.). Overeenkomstige betekenis hebben stellig op hun wijze alle wonderverhalen. Zij zijn tekenen van het komende Rijk, manifestaties van de vrije genade van God. Wij hebben in de voorgaande voordracht ook in de geboorte-uit-de-maagd zulk een teken van de verborgen heerlijkheid van Jezus Christus leren kennen, en in de geschiedenis van de genezing van de geraakte een ander voorbeeld althans even aangeroerd. Maar juist in hun karakter van als het ware uit de diepte opduikende, niet tot regel en vast bestand wordende³²³, maar weer verdwijnende, het leven van Jezus in het vlees om zo te zeggen onderbrekende, ja doorbrekende tékenen, behoort dit alles eigenlijk al tot de Paasgeschiedenis. Zij zijn *vooruitgeworpen* – maar slechts vooruitgeworpen, een gans anders-geaard gebied van de werkelijkheid plotseling overlichtende, dan echter dit gebied weer in het donker achterlatende – *stralen* van Zijn opstanding-en-verhoging. De regel van Jezus’ leven in het vlees als zodanig blijft echter deze dat de heerlijkheid van de

³²² *kerugma* = boodschap: staande term in de NT vakliteratuur voor het evangelie in zijn oorspronkelijke, mondelinge grondgestalte, als verkondiging: “deze Jezus, die gij gekruist hebt, heeft God opgewekt” [Hand. 4: 10]. Op dit eenvoudigste *kerugma* vormt het eenvoudigste credo het antwoord: “Jezus is *Kurios*”.

³²³ Het is aan een optisch bedrog te wijten wanneer wij de indruk hebben dat hele perioden om zo te zeggen ópgingen in het verrichten van wonderen. De meesten van ons maken zich zo moeilijk los uit de instelling op een kroniek, op een verslag. De ouderwetse term “taferelen” uit het leven van de Heer komt ten slotte dichterbij de bedoeling van de evangeliën. Alleen moet men daarbij nog in acht nemen dat deze “taferelen” als zodanig reeds prediking zijn van de apostelen aangaande de verhoogde Heer.

eeuwige Zoon verborgen is onder het aspect van het tégendeel van de heerlijkheid: Jezus lijdt. Dus: hij overwint niet, hij viert geen triomf, hij ziet geen vrucht, of wat hij aan vruchten zamelt vervloeit weer en al het bereikte vergaat in het beslissende ogenblik als sneeuw voor de zon. Dat hij als een gast en vreemdeling door de rijken en gebieden van het natuurlijke leven gaat, dat hij tot familie en volk, tot staat en cultuur geen positieve verhouding heeft gehad die, hoe dan ook, voor ons valt te onderkennen, dat hij niet heeft waar hij het hoofd nederlegge [Lk. 9: 58] – dat zou nog verklaarbaar geacht kunnen worden.

Maar ook in de hem eigen, hem bijzonderlijk opgedragen werkzaamheid als leraar van het volk en opvoeder van zijn leerlingen heeft hij generlei resultaat bereikt, ja het schijnt dat hij daarin geen enkel bewust doel heeft nagestreefd.³²⁴ Hoe het zij – de religieuze leiders van zijn volk staan in de aanvang even vreemd tegenover hem als aan het eind, en aan het eind even vijandig als in het begin. Hij heeft met hen niets bereikt dan juist datgene wat van meet-af als een dreiging over hem hing, om dan aan het eind te voorschijn te breken: zijn verhoging aan het kruis. Evenwijdig hiermee loopt wat te zeggen zou zijn over zijn verhouding tot het volk en tot zijn leerlingen. Hij schijnt echter ook persoonlijk volstrekt niet zo overtuigend en harten-veroverend gewerkt te hebben als een beminnelijke christelijke journalistiek en retorica het in later tijden gaarne voorgesteld heeft: de hardste aanklachten bleven hem ook op het hoogtepunt van zijn werken niet bespaard, het volk dat vandaag halleluja geroepen heeft, zal morgen schreeuwen: kruist hem.³²⁵ Zijn leerling Judas verraaft hem, ten laatste verlaten hem alle, ook zijn drie³²⁶ liefste leerlingen en hij op wie hij zijn gemeente wilde bouwen als op een rots: Simon Petrus verloochent hem, eer de haan kraait, onmiddellijk driemaal.

En daarmee begint eerst recht zijn lijden in engere zin: onder Pontius Pilatus. Reeds lang tevoren – als een donker, onrustbarend refrein keert het telkens weer – heeft hij het immers voorzeggd, trouwens reeds in de bedreiging van het nieuwgeboren kindeke door Herodes, ja in de hele onherbergzame omgeving van zijn geboorte zal men dezelfde profetie moeten vinden...: de Zoon des mensen *moet* veel lijden en verworpen worden en gedood worden.³²⁷ Hij “moet”... Wanneer er dus een doel te onderkennen valt in dit leven, een opdracht, om de

³²⁴ Er zijn belangrijke dingen hierover gezien door Hans Hartmann, *Jesus, das Dämonische und die Ethik*, 82vv. ([Berlin: Der weisse Ritter] 1923, tweede, völlig umgearbeitete Auflage [724]), in tegenstelling bijv. met Joh. Müller (*Bergpredigt* [München: Beck 1919]), die ondanks alle inspiratie op Nietzsche aan een moralistische inslag niet ontkomt, maar in overeenstemming met Hans Blüher, *Die Aristie des Jesus von Nazareth*, Prien[: Kampmann] 1921 [512], en Constantin Brunner, *Unser Christus, oder das Wesen des Genies*, Berlin[: Oesterheld] 1921 [813] (dit zijn beide door en door ontheologische boeken, die de theoloogant van heden toch móet lezen, 1) om vrijer te worden tegenover het academische onderzoek van de evangeliën, 2) om aan de innerlijke grootheid van deze werken een onvermijdelijke aporie te leren zien, waarop alleen de orthodoxe christologie als antwoord past).

³²⁵ Het is bedenkelijk hier, gelijk vaak geschiedt, een staaltje te zien van de “psychologie de la foule” in het algemeen. Behalve deze doet zich een zeer bijzondere reactie gelden, te vergelijken met het merkwaardige feit dat de “demonischen” in de evangeliën Christus altijd moeten onderkennen, “belijden” én afweren. *De “psychologie de la foule” verwijst wellicht naar het boek van Gustave Le Bon uit 1895, *Psychologie des foules*. [Paris: Alcan]

³²⁶ *Dit aantal niet in *Credo*.

³²⁷ De mogelijkheid dat de toevoeging “en ten derde dage zal hij wederom opstaan” een glosse is, toegevoegd vanuit het “gemeentegeloof”, moet ernstig worden overwogen, maar heeft weinig gewicht (immers is het ganse evangelie neerslag van de Paasprediking op Pinksteren en verder), tenzij men, gelijk Bultmann, in de lijdensaankondiging het “messiaanse bewustzijn” niet wil doen optreden: een inzicht dat ook dogmatisch belangrijke consequenties kan hebben.

volbrenging waarvan het klaarblijkelijk gaat, dan is het deze: de Zoon des mensen moet lijden. Hij moet “verhoogd worden van de aarde” – zoals in het Johannes-evangelie, met gruwzame, groteske dubbelzinnigheid, het eigenlijke en laatste van zijn weg wordt omschreven. De lijdensgeschiedenis in engere zin “onder Pontius Pilatus” brengt waarlijk niets nieuws in dit leven, het is zo eindeloos ver van wat men een catastrofe zou kunnen noemen: het is eigenlijk in het geheel geen verrassing, het brengt tot voleinding – men moet wellicht zeggen: zij brengt slechts voor alle anderen, omstanders en toeschouwers (waartoe dan ook de discipelen behoren) aan de dag wat Jezus reeds lang niet alleen als toekomst voor de geest heeft gestaan, maar wat voor hem al de dagen reeds een werkelijkheid geweest is die hij droeg. Pontius Pilatus, de brave of misschien ook niet zo bar brave stadhouder van de Romeinse keizer, die Jezus onschuldig vindt en hem nu toch en als zodanig ter dood veroordeelt, is als het ware slechts de mond van de wereld, die nu ook nog eens uitsprekt wat Jezus tevoren gezegd heeft: de Zoon des mensen moet lijden. Voeg daarbij dat ook het onderricht en de raad die Jezus aan zijn leerlingen geeft niet in een andere richting wijst. Immers de toekomst die hij hún voor ogen stelt bestaat daarin dat zij omwille van Zijn Naam vervolgd zullen worden. En wat hij van hen verlangt is dit dat zij hun kruis op zich nemen. “Indien zij de heer des huizes Beëlzebul hebben geheten, hoe veel te meer zijn huisgenoten” (Matth. 10: 25). Troost, bijstand en hoop zullen ook daar niet ontbreken, zo waarachtig als het lijden van Jezus zelf niet zonder de grens, die aangeduid wordt met de woorden: “ten derde dage zal hij wederom opstaan”.³²⁸ Maar zie, dat is de grén, dat staat in een ander boek, dat is de keerzijde die de mens maar niet naar zich toe keren kan wanneer hij wil.³²⁹

3

Houden wij ons, gelijk het behoort, aan het eerste boek, dat is: aan de vraag: wat betekent de openbaring van God in het vlees, in het mens-zijn van Jezus Christus als zodanig, dan moet het antwoord luiden: zij beduidt in tegenstelling met wat openbaring in elk geval schijnt te moeten betekenen: bedekking, *verberging* van God. Wat daar openbaar wordt houdt immers geen licht in maar donker. Deze openbaring hier betekent niet de overwinning van de wereld, niet de bevrijding uit de zonde, het kwaad, de dood, de macht van de duivel. Zij betekent veelmeer vernedering en prijsgeve van de Zoon van God aan al deze machten van de onmogelijkheid³³⁰, de goddeloosheid. Zij richt niet haar zegepraal op, maar vestigt die van hén. Zij is niet bij machte al dit onmogelijke op te heffen, ze is zelfs niet in staat dit alles

³²⁸ Zie vorige voetnoot. Hier doet het er niet meer toe of deze “grens” door Jezus zelf van tevoren of door de apostelen achteraf is gezien. Vgl. 95: het lijden zonder grens, zonder zin en zonder toekomst.

³²⁹ *Deze bijzin staat niet in de Duitse tekst.

³³⁰ Dat wij, Nederlanders, het woord “onmogelijk” niet of nauwelijks in de zin van “redelijk-onmogelijk” kennen en gebruiken (behalve dan in “een onmogelijk mens”!), zou wel eens op een [ver]groving door een bedenkelijk realisme, door een ‘*Krämergeist*’ kunnen duiden. Wat de “vernedering” aangaat, houde men in het oog wat Kierkegaard zegt, *Tagebücher* II, 122: “Christus erniedrigte sich selbst... O unendliche Erhabenheit, von der mit kategorischer Notwendigkeit gilt: es war im Himmel, auf Erden, im Abgrund keiner, der ihn erniedrigen konnte. Er erniedrigte sich selbst. Darin liegt ja Christi unendlicher qualitativer Unterschied von jedem Menschen, dass er bei jeder Erniedrigung, die er erleidet, unbedingt selber einwilligen, approbieren musz, dass er dieser Erniedrigung sich unterwerfen will. Dies ist die unendliche Erhabenheit über das Leiden, aber zugleich das qualitativ unendlich intensivere Leiden” (Men overwege het verschil met de wijze mens naar Maeterlincks voorstelling in *La Sagesse et La Destinée*). [Paris: Charpentier 1895] **Krämergeist* = kleingeestig mens.

te verzwakken en te verlichten, zij houdt veelmeer in dat wat in de boven aangehaalde catechismusvraag staat: het *drágen* van de goddelijke toorn tegen het ganse, menselijke geslacht. De openbaring zelf heeft tot vorm, tot bestaanswijze het "lijden onder Pontius Pilatus". Deze verberging van de heerlijkheid is zelf de openbaring van God. Dit negatieve is geladen met positiviteit. Hier is openbaar dat het zwakke van God sterker is dan de mensen.³³¹ Dat dit lijden, gelijk we daareven zeiden, een grens en daardoor een zin en een toekomst heeft, dat is wel waar. Wij hoorden immers ook het vervolg van de catechismusplaats: "opdat hij met zijn lijden als met het enige zoenoffer ons lichaam en onze ziel van de eeuwige verdoemenis verlost en ons Gods genade, gerechtigheid en het eeuwige leven verwierve". Deze voortzetting echter spreekt reeds datgene uit wat eerst van Pasen uit in volle geldigheid over de Goede Vrijdag te zeggen is.³³² Op de Goede Vrijdag zelf – en niet eerst op deze dag, maar "de ganse tijd van zijn leven op aarde" – heeft het lijden van Jezus, juist omdat het een lijden onder de toorn van God tegen het ganse menselijke geslacht is, géén grens, géén zin, géén toekomst. Hoe zou hij, die zich werkelijk daarheen begeeft en daar standhoudt waar het ganse menselijke geslacht staat: onder de toorn van God – en daar heeft Jezus zich gesteld – hoe zou die een grens, een zin en een toekomst kunnen zien in hetgeen hij te dragen heeft? Dat is immers de afgrond waarin ons de zonde stort – wél ons! dat wij niet eens weten hoe diep deze afgrond is – het lijden *zonder grens, zonder zin en zonder toekomst*.³³³ Deze last kon, als zij bewust gedragen wordt, alleen zo gedragen worden. En dit is eerst het werkelijke dragen van de werkelijke last. En Jezus draagt die: dit is de werkelijkheid van zijn vleeswording. "Alle vlees is als gras en al zijn goedertierenheid als een bloem des velds, het gras verdort, de bloem valt af, want de Geest des Heren blaast daarin, voorwaar het volk is gras" (Jes. 40: 6v.) En het Woord, het Woord van God werd vlees, werd wat dit volk is. Als lid van dit volk, als waarachtig mens draagt Jezus deze last: omdat "de Gerechtigheid Gods vordert dat de menselijke natuur, die gezondigd heeft, voor de zonde betale" (*Heidelbergse Catechismus*, vraag 16). Men doet goed stil te staan voor het aangezicht van dit raadsel en niet onmiddellijk naar menselijke behoefte dat andere boek op te slaan, dat de ontknoping van het raadsel brengt. Het is noodzakelijk om eerst het raadsel als raadsel te laten staan en als raadsel te laten uitspreken. Het boek van Gods zege en van onze verlossing kunnen wij eerst dan lezen als wij het boek van het lijden van Jezus Christus ten einde toe gelezen hebben.³³⁴ Wij zullen in de volgende voordracht, wanneer wij zullen te handelen hebben over het *crucifixus*, *mortuus*, *sepultus*, trachten dit boek met de huiver die ons bij deze dingen behoort te doordringen trachten ten einde te lezen.

³³¹ 1 Kor. 1: 25. *Deze drie zinnen staan niet in *Credo*.

³³² Vgl. Voordracht X, 115v., Voordracht XVI, 189v. De woorden "Goede Vrijdag" en "Pasen" zijn hier niet bloot-historisch te nemen, maar nog veel minder symbolisch. Het gaat hier ook niet om het "suprahistorische" (Seeberg, De Hartog, Dibelius), maar om de categorie van het Woord waardoor het goddelijke gebeuren ons als heilsfeit aanspreekt, vgl. 123v.

³³³ Vgl. Voordracht IX, 103.

³³⁴ Hoe is dit te rijmen daarmee dat de Genade moet vóórafgaan? (Voordracht V, 55v.) werd er gevraagd. [Zie bijlage: 'Vragen', 17.] Antwoord: waar wij in het geloof afzien van onze wetskennis en zelfbeoordeling, van onze idealen en van onze vertwijfelingen en op Christus zien, daar zijn wij ook, zolang het donkere boek van het lijden ligt opgeslagen, in het domein van de verkondiging, van het woord-van-het-kruis.

Wij vestigen nu nog een ogenblik onze aandacht op de merkwaardige toevoeging dat het lijden van Jezus zijn lijden *onder Pontius Pilatus* genoemd wordt. Hoe komt Pontius Pilatus in het credo? Het antwoord kan om te beginnen zeer eenvoudig luiden: het betreft hier een tijdsbepaling. De naam van de Romeinse stadhouder over Judea, onder wiens regering Jezus Christus leefde en door wiens vonnis hij gekruisigd werd, zegt: in deze en die *historische tijd* is dit geschied. En dat is precies wat het symbool zeggen wil en waaraan het gewicht hecht: in een bepaalde en nauwkeurig-aan-te-geven tijd binnen de tijd die ook de ónze is, is dat geschied wat van Jezus Christus wordt betuigd. Een afgrenzing tegen een gnostisch Christus-idealisme wordt daarmee polemisch voltrokken. Dat het woord vlees werd, houdt uitdrukkelijk ook dit in dat het tijdelijk werd, dat de werkelijkheid van de openbaring in Jezus Christus ook dat was wat wij de levenstijd van een mens noemen. Zij was niet alléén dit, maar zij was óók dit: *een* mensenleven. Want zij is wel een *eeuwige*, maar *niet een tijdloze*, zij is tegelijk een eeuwige én een tijdelijke werkelijkheid. Zij is dus bijvoorbeeld niet het gehalte van alle of van enige tijden, dat in zichzelf tijdeloos-ontheven zou wezen. Hij die zou trachten uit alle tijden of uit bepaalde tijden, al was het de tijd van de jaren 1-30, zoiets als een tijdloze geest of zin, een tijdloos wezen van deze tijd, uit te pellen, die zou de openbaring van God die in deze bepaalde tijd geschied is zeker niet ontdekken.³³⁵ Dié mens verstaat er nooit iets van die haar concreetheid pijnlijk vindt, voor wie zij in deze gegeven vorm aanstotelijk is, die haar van het haar aanklevende tijdelijke zou willen losmaken, die, door aan haar tijdelijke concreetheid voorbij te gaan, meent haar ideële wezenlijkheid te kunnen grijpen. De openbaring van God is nu eenmaal naar haar wezen concreet en dus tijdelijk en dus niet minder historisch te bepalen dan bijvoorbeeld de regering van Perikles in Athene. Wie op de zogenaamde “eeuwige waarheden” belust is, die scheidt zijn geloof, als hij zich niet bekeren wil, in ieder geval scherp van het christelijke geloof en wachte er zich voor hier verwarring te stichten. Openbaring is een *hic et nunc*, eenmalig en volstrekt eigensoortig, óf zij is niet de openbaring waarvan de Heilige Schrift getuigt, daarom: *sub Pontio Pilato*. Ja, die man hoort terdege in het credo! Had men maar steeds bedacht dat hij in het credo staat – dan waren de kerk en de theologie ettelijke omwegen en dwaalwegen bespaard gebleven.³³⁶

Maar nu heeft het een goede zin te vragen waarom deze tijdsbepaling juist met de belijdenis van de *lijdende* Christus verbonden werd. Waarom niet met zijn geboorte? Waarom krijgen wij niet in verband met het “geboren uit de Maagd Maria” de uit Lukas 2: 2 bekende naam van de landvoogd Cyrenius te horen? Ik meen dat dit geen toeval of willekeur is. Ik denk veeleer dat hier voor het eerst een aanwijzing zich voordoet die in het derde artikel van de geloofsbelijdenis, waar sprake komt van de opstanding van het vlees en van het eeuwige leven³³⁷, tot nadere en meer volledige ontvouwing zal komen. Deze naar Romeinse

³³⁵ Vgl. bijv. H.W.Th.E. van den Bergh van Eysinga, *Het Christusmysterie*, een onderzoek naar de oorsprong en de esoterische betekenis van onze godsdienst, Zwolle[: Ploegsma] 1917, 123vv. [7683], idem, *Het Weidsch Ornaat*, Amsterdam[: Veen] z.j. [1917], 223vv. *De laatste bijzin staan niet in *Credo*.

³³⁶ Ook de omweg over het “supra-historische”.

³³⁷ Vgl. Voordracht XII, 134v., Voordracht XVI, 195v.

stadhouders of ook naar Romeinse keizers of op andere, soortgelijke wijze te bepalen tijd, de historische tijd waarin Christus door zijn geboorte werd ingevoegd, om in dit historische tijdsverloop in de jaren 1-30 te bestaan als in de tijd die de ‘onze’ is – hoe zou hij waarachtig mens zijn zonder dat? – deze ganse tijd als zodanig, met haar verste verleden en haar verste toekomst, is de tijd van de ongehoorzaamheid en de wanorde en dus de tijd die onder Gods lankmoedigheid nóg bestaat, doch onder Gods toorn slechts bestaan kan als een tot voortdurend *vergáán* bestemde en het vergaan tegemoet snellende tijd. De *gedaante* van deze wereld – en daaronder hebben wij immers de tijd te verstaan – gaat voorbij (1 Kor. 7: 31). Daarom is zij dan ook de tijd – en nu verstaan wij de innerlijke samenhang tussen “geleden” en “onder Pontius Pilatus” – waarin de Zoon van God als waarachtige mensenzoon *lijden* moet, de tijd waarin hij alles: het succes en het geluk, de boze en de goede mensen, de staat en de kerk, zijn eigen mens-zijn – hij is immers ‘vlees’ – maar ook en vooral God zelf *tégen* zich hebben moet, de tijd kortom waarin hij niet kan leven zonder de toorn van God te dragen. Wat kan hij in deze wereldtijd anders zijn dan de volkomen vreemde en de volstreckte vreemdeling? Wat kan hij hier anders doen dan reeds met zijn bestaan op zichzelf ergernis verwekken? Welke andere gestalte kan hij hier hebben dan de “knechtsgestalte” (Fil. 2: 7), zonder enige schoonheid. “Hij was veracht en de onwaardigste onder de mensen, een man van smarten en verzocht in krankheid; en een iegelijk was als verbergende het aangezicht voor hem; hij was veracht, daarom hebben wij hem voor niets geacht” (Jes. 53: 3).

Werd het Woord vlees en werd het aldus tijdelijk en was de tijd *deze* tijd, onze *wereldtijd*, de tijd die naar de regering van Pontius Pilatus en zijn gelijken gedateerd wordt – ach, voor elke held of halfgod kon destijds en kan nog heden deze tijd een grote, een schone tijd zijn (Gods lankmoedigheid strekt zich immers zélf over helden en halfgoden uit!) – voor de eeuwige Zoon van de Vader echter kon deze tijd enkel *lijdenstijd* zijn. De in en onder de tijd, namelijk in en onder de wereldtijd geworden Godszoon kon reeds als kind alleen maar de kribbe tot legerstede vinden en hij kon als man geen einde vinden dan in de kruisdood. Iets anders dan het doodvonnis had deze wereldtijd, had deze onze eon³³⁸ door de mond van Pontius Pilatus hem niet te zeggen: niet ofschoon, maar juist omdat hij onschuldig, ja de enige schuldloze in deze eon was.

Maar zou het doodvonnis uit de mond van Pilatus niet tegelijk het doodvonnis over deze eon

³³⁸ “*aioon*” = eeuw, tijdperk. In het NT de tegenstelling van “*aioon houtos*” en “*aioon melloon*”, de tegenwoordige en de toekomstige eeuw. Door de mond van Pilatus spreekt deze *aioon*, meer of minder openlijk, met beleden of heimelijke scepsis, het vonnis... “die Religion Bismarcks der das groszartigste Beispiel ist dafür, wie die Welt sich unter dem lauten Beifall der Vertretern der Religion mit ihr ...abfindet.” – “Eben darum ist Bismarck der berufenste Verkünder ihrer Entbehrlichkeit für alle irdische Wirksamkeit. Er hatte Religion lediglich, um sich die Hände frei zu machen für seine weltliche Aufgabe... Seine Religion sasz im Boden seines Selbstgefühls, in Übrigen ein Ding, dasz er auf den Dimensionen eines Privatspielzeuges reduziert hatte und jederzeit beiseiten legen konnte. Aber dasz er damit nicht spielen konnte und gelegentlich einen christlichen Einfall hatte, genügte um ihn bei den modernen Advokaten des Christentums zum Christen, ja zum Musterchristen zu machen... so ist das Christentum heute jedem Machthaber preisgegeben, selber zur Machtanbetung geworden. So billig ist heute die Kanonisierung im christlichen Himmel!” (Overbeck, *Christentum und Kultur* (1919), 155vv., Barth, *Die Theologie und die Kirche*, [München: Kaiser 1928] 17v.). [457]

*Bedoeld is de in een brochure uit 1920 verschenen boekaankondiging ‘Unerledigte Fragen an die heutige Theologie’, [Wildi nr. 115], opgenomen in de tweede bundel voordrachten [Wildi nr. 193]. GA III/2012, (622-661), 652v.

geweest zijn? Wat betekent dat voor deze tijd, voor deze wereld, als de eeuwige Zoon van God in haar klaarblijkelijk alleen maar lijden, ja sterven kan? Is hij daarmee veroordeeld – of is niet veeleer *zij* daarmee geoordeeld en verworpen? Zijn zijn smarten “onder Pontius Pilatus” niet in zichzelf reeds de geboorteweeën van een nieuwe tijd, die geen wereldtijd, maar Gods-tijd, de tijd van de nieuwe mens en alzo de tijd van de vrije genade³³⁹ voor het uit de oude wereldtijd (die bezig is te vergaan) geredde menselijke geslacht³⁴⁰ zal zijn? Zie, wordt zo met dit lijden, dat het Godsgericht over de tijd beduidt, niet toch reeds midden in het eerste, het andere, het tweede boek aangekondigd? Nu, wij zouden dit alles zeker ook zelfs in vragende vorm niet kunnen zeggen, wanneer wij niet reeds, juist van dit merkwaardige “onder Pontius Pilatus” af, een blik geworpen hadden in dat andere boek, waaruit wij weten dat wij ons niét bedriegen, wanneer wij juist in de *verneder*ing van God in zijn openbaring – niet ofschoon, maar omdat zij werkelijk vernedering is – heimelijke maar hoogste zege en triomf zien³⁴¹, gelijk ook immers niet anders mogelijk is, indien hier namelijk werkelijk de waarachtige God zich tot het waarachtige mens-zijn vernederd heeft.

³³⁹ Men lette op deze nevenstelling van synonieme bepalingen: “de nieuwe mens” en “de vrije Genade”, vgl. Voordracht X, 116v.

³⁴⁰ Het “menselijke geslacht” als éénheid gedacht. Kuiper sprak van “de stam en de takken van de boom als één blijvend, hoeveel takken ook uit het geheel mogen uitvallen” (vgl. J.C. Sikkel, *Het Boek der geboorten* I, Commentaar op Genesis, [Amsterdam: Van Schaik 1906] passim). [7762] Het is intussen niet toevallig dat Barth over het algemeen deze uitdrukking vermijdt en bij schepping, verzoening en verlossing gelijkelijk spreekt van de mens (vgl. Voordracht XVI, 196v.).

³⁴¹ Vgl. Voordracht X, 105vv.

[IX] CRUCIFIXUS, MORTUUS ET SEPULTUS, DESCENDIT AD INFEROS: GEKRUISIGD, GESTORVEN EN BEGRAVEN, NEDERGEDAALD TER HELLE

Nadat wij het tweede artikel als het centrum van de gehele geloofsbelijdenis hebben aangegeven, zullen wij de zinsneden die ons nu tegemoet treden, betreffende de dood en de opstanding van Jezus Christus, nog eens opnieuw het centrum moeten noemen, namelijk het middelpunt van dit middengebied. Geen resultaat van het exegetische onderzoek van het Nieuwe Testament kan zo helder zijn als dit: dat het getuigenis van de apostelen en evangelisten van alle zijden naar dit midden verwijst: *crucifixus est et resurrexit*.³⁴² Hier lopen zichtbaar of onzichtbaar alle draden van de Godskennis van de kerk³⁴³ tezamen. Van hieruit moet worden gepeild en gemeten wat de menswording, wat de wederkomst, maar ook wat de schepping en wat de kerk in het christelijke credo betekent. Hier scheiden zich dan ook de geesten en gaan ganselijk uiteen. Hier wordt het credo als geheel begrepen of niet begrepen. Hier wordt het dode recitatie in een kerk die totaal vergeten is dat zij niet slechts te bewaren heeft, maar ook zélf steeds weer moet verwerven wat zij meent te bezitten.³⁴⁴ Ofwel het is de belijdenis van een kerk die gelooft en daarom weet wat zij gelooft en wat zij in het geloof waagt te zeggen. Hier wordt het credo in datgene wat het het meest dringend zeggen wil omzeild door theologen en predikers of door hun lezers en hoorders of door beide partijen tegelijk, als van lieden die iets gestolen hebben en het gaarne vermijden op het terrein van hun euveldaad ooit terug te keren – hier heeft het credo echter ook zijn kracht in de gemeente, in de verkondiging, in de theologie, die zich door deze zijn meest dringende oproep werkelijk vergaderen en leiden laat, en niet in de laatste plaats in het leven van de enkelingen die geloven, dat is: die zich door deze oproep laten dragen en bewegen in de arbeid, in het lijden, in de aanvechting, in het uur van sterven. Maar hier wordt het voorwerp van het geloof met innerlijke noodzaak tot een gericht over *alle* menselijk kennen en belijden, ja over *alle* menselijke houding en verantwoording daartegenover, hoe goed die ook gemeend moge zijn, hoe ernstig en hoe vroom zij zich ook mogen verwerkelijk hebben. Hier eerst recht moet en kan men zich echter ook oefenen om zijn ganse kennen en belijden, zijn gehele menselijke verhouding tot het voorwerp van de geloofsbelijdenis, namelijk tot God, getroost aan de barmhartigheid van deze God aan te bevelen, met andere woorden zich werkelijk aan de gerechtigheid van

³⁴² Kruis en Opstanding zijn tezamen in de verkondiging en daarom in de belijdenis, zo is er in de dogmatiek plaats, naast de leer aangaande de twee “naturen” en de leer aangaande de drie “ambten”, voor de leer aangaande de twee “staten”, de staat van de vernedering en de staat van de verhoging. [Zie bijvoorbeeld Calvijn, *Institutie* 1559, boek II resp. de hoofdstukken 14, 15 en 16.] Maar men zou het “tezamen” toch weer misverstaan als men deze beide tegenover elkaar zou willen afgrenzen. Het behoort tot de zeer goede dingen van de “ethische” theologie en prediking dat zij op dit punt begonnen is het Geheimenis te eren. Al is het waar dat de jongere “school” met een theologie-van-de-opstanding de fundamentele betekenis van de incarnatie veelszins heeft verdonkerd. En merkwaardig, overal waar dit gebeurt glijdt men ongemerkt in het ‘arianisme’ terug en in alle mogelijke geestrijke religiositeit. Vgl. *Römerbrief*^a, 214vv. [GA II/2010, 319v. (bij Rom. 7: 2)]

³⁴³ *Credo: ‘christlicher Erkenntnis’

³⁴⁴ Toespeling op Goethe’s bekende spreuk: “Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es um es zu besitzen”. [Uit *Faust I* (1808), r. 682v.]

het *geloof* en in het minst niet aan de gerechtigheid van zijn theologische, kerkelijke, vrome of zedelijke *werken* te houden.³⁴⁵

1

Wij beginnen onze overdenking van de leer aangaande de dood van Christus met een blik op het minst opvallende deel van onze symbooltekst, ik bedoel het woord: *sepultus, begraven*. Deze op zichzelf zo triviale, onbetekenende, zo in het geheel geen diepere kennis belovende waarheid: dat Jezus Christus begraven werd is, gelijk uit 1 Kor. 15: 4 blijkt, reeds voor Paulus een gewichtig element geweest. Hij heeft, opvallend genoeg, juist daarin de realiteit gezien van datgene wat de mens in de *doop* wedervaart: dat wij mét Christus begraven worden³⁴⁶ (Rom. 6: 4, Kol. 2: 12). In het symbool heeft het noemen van Jezus' begrafenis blijkaar in de eerste plaats een overeenkomstige functie als tevoren het noemen van Pontius Pilatus: het wil nog eenmaal herinneren aan de waarachtige mensheid van Christus. Het herinnert daaraan in ieder geval op een nog meer beslissende en omvattende wijze dan het *sub Pontio Pilato*. Dat hij begraven werd, dat is het meest ondubbelzinnige waarmee men een wezen als een echt, werkelijk mens kan aanduiden: een engel of een idee of het "wezen van het christendom" kan men inderdaad niet begraven! Maar Jezus Christus is begraven geworden. Merkwaardigerwijze is er dus een leerstuk, namelijk dit punt in het credo, waar het woord van de gelovige³⁴⁷ met het woord van de niet-gelovige volkomen overeenstemt. Begraven: dat konden met de kerkvaders, met Luther en Calvijn, ook Celsus, ook Voltaire, ook David Friedrich Strauß³⁴⁸ zeggen. Natuurlijk zeiden ze dan beiderzijds iets totaal verschillends, maar zij zouden het hier toch noodzakelijk met dezelfde woorden moeten zeggen. Reeds dit feit is wel in staat om onze belangstelling te spannen op dit aan het *resurrexit* onmiddellijk voorafgaande *sepultus*. Blijkbaar heeft het juist in zijn trivialiteit een eminent kritische betekenis.

Daarin dat een mens begraven wordt, blijkt – schijnbaar nog in zijn tegenwoordigheid, in werkelijkheid reeds tijdens zijn afwezigheid – dit feit bevestigd en bezegeld: dat hij geen toekomst en ook geen heden meer heeft. Hij is om zo te zeggen louter *verleden* geworden.

³⁴⁵ De onderscheiding van "geloof" en "werk des geloofs" (vgl. Voordracht I, 14n33) eist deze omlijning van "negativiteit" en troost onverbiddelijk.

³⁴⁶ Over de invloed van de Helleense mysteriën op Paulus' voorstellingswereld, die met name op deze plaats extra-duidelijk aan de dag zou treden, zie men Dölger, *Antike und Christentum* I, [Münster: Aschendorff 1932] 152vv., E. Rohde, *Psyche* II, [Tübingen: Mohr 1921] 128vv. [830], P. Althaus, *Die Heilsbedeutung der Taufe im Neuen Testament*, [Gütersloh: Bertelsmann 1893] 41v., M. Dibelius, *Die Isis-weihe bei Apuleius [und verwandte Initiations-Riten]*, [Heidelberg: Winters 1917] 19v., 45v., A. Schweitzer, *Geschichte der Paulinischen Forschung*, [Tübingen: Mohr 1911] 169v., 175v.

³⁴⁷ De term "der Glaubende", is niet = de "gelovige", maar omdat Barth de werkelijkheid en waarde van de toestand van de "gelovigheid" niet ontkent en omdat juist op deze plaats het woord "gelovige" o.i. beter het bedoelde weergeeft (men kan toch van met name genoemde mensen niet zeggen dat zij zonder onderbreking akten van ongeloof hebben uitgevoerd, evenmin als men van Luther en Calvijn kan zeggen dat zij bij voortdurende akten van geloof gesteld hebben) vertalen wij hier in de gewone zin: "gelovigen".

³⁴⁸ [David Friedrich] Strauß (1808-1874) was intussen een aanhanger van de mythische verklaring van de evangeliën, aan een werkelijke, nuchter-realistische opvatting van *sepultus* ging hij voorbij. In zijn werk *Leben Jesu* [1836] analyseert hij alle stukken van de evangelische overlevering naar de drieslag: 1) bovennatuurlijk? 2) rationeel? 3) mythisch! Zover 2) verworpen wordt kan men dus niet zeggen dat Strauß, zij het formeel, met de kerk gezegd heeft: *sepultus est*. Maar in zijn *Leben Jesu für das deutsche Volk* (1864) is het anders, in zoverre daar toch een "historisch" Jezusbeeld wordt ontworpen en dat zal Barth voor de geest hebben gestaan.

Hij is nog slechts in de herinnering te bereiken en ook dit slechts zolang degenen die zich hem herinneren kunnen en willen niet zelf begraven zijn. En nu is dit de toekomst waarheen elk menselijk heden op weg is: begraven te worden. Wordt dit terugziend van iemand gezegd: *sepultus est*, dan is daarmee inderdaad zo sterk mogelijk uitgedrukt: hij is een waarachtig, werkelijk mens geweest. Een mens te zijn betekent, zo zeker als het eenmaal met het begraven-worden eindigen zal: de staat van het louter verleden tegemoet-snellen. In *deze* zin is ook Jezus *Christus mens* geweest. Het christelijke geloof belijdt het, maar juist hier zal ook het ongeloof niet weigeren mede in te stemmen met deze waarheid. Ja, hoe meer het werkelijk ongeloof is, naar die mate zal het met meer energie, minder voorbehoud en zonder enige verbloeming zeggen: Jezus Christus is begraven.

Toch hebben wij hier volstrekt niet te doen met een *analogia entis*,³⁴⁹ met een aanknopingspunt, met een gemeenschappelijke basis voor een gesprek tussen geloof en ongeloof. Zó energiek, zo onvoorwaardelijk, zo onverbloemd kan namelijk het ongeloof nimmer zeggen: “hij is begraven” dat het daarbij datgene wat het gelóóf met hetzelfde woord zegt ook maar van v́erre voor ogen krijgen zou. Het zou zelf op een of andere wijze reeds geloof moeten zijn om daartoe in staat te zijn. Als ongeloof kan het wel meer of min radicaal en consequent uitlegkunde bedrijven en trachten te verstaan wat het inheeft een mens te zijn en dus de staat van de verleden-heid tegen te gaan, maar geen doorlichting en verklaring van deze gegeven werkelijkheid zal hem ook slechts één schrede nader brengen tot hetgeen deze werkelijkheid inheeft, wanneer Jezus Christus het onderwerp is van de zin: hij is begraven. Dan is met deze zin namelijk uitgesproken: het is eenmaal geschied dat op deze aarde bevestigd en bezegeld werd dat in en met deze mens Jezus van Nazareth *God* zelf geen toekomst, maar ook geen heden meer had en alzo louter *verleden* werd. Om deze zin in deze interpretatie, dus naar de bedoeling van het symbool, te onderschrijven, zou het ongeloof klaarblijkelijk geen ongeloof, maar geloof-aan-God moeten zijn, wel verstaan niet geloof aan een God in het algemeen, maar geloof aan God in Christus en dus geloof aan Gods *openbaring*. De analogie tussen het woord van het geloof en het woord van het ongeloof duikt dus slechts een ogenblik op, om onmiddellijk weer te verdwijnen. Zij biedt geen nader houvast, zij wordt niet discutabel als gemeenschappelijke formule, tussen de verschillende uitleggingen waarvan men dan nog zou kunnen kiezen. Niet tussen tweeërlei uitlegging is hier te kiezen, maar tussen geloof en ongeloof. En steeds *is* de keuze reeds gevallen wanneer beide hetzelfde woord uitbrengen: *Jesus Christus sepultus est*.

2

In de samenhang van de christelijke geloofsbelijdenis zegt dit woord (en dit is zeker ook de reden waarom Paulus het zo gewichtig geacht heeft): dat de weg van God, die in de vleeswording van het Woord werd betreden en die in het lijden van de Zoon van God in deze onze wereldtijd verder afgelegd werd, in de vernedering is voortgezet tot in de diepste, laatste *verborgenheid van zijn God-zijn*. Wat dit diepste en laatste inheeft? “Hij ontledigde,

³⁴⁹ “*Analogia entis*”, d.i. letterlijk: een overeenkomst in het zijn of in zijnswijze, nl. tussen God en mens, nl. dat zij, hoezeer ongelijk, toch beide aan het “zijn” deelachtig zijn (Lateraanse Concilie), maar “inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda” (Denzinger [1932] 432 [latere edities 806]). In de tekst schijnt mij eerder een ironische toespeling bedoeld op de *analogia fidei* (overeenkomst van het geloof), *KD* I, 257v. dan op de *analogia entis*.

hij vernietigde³⁵⁰ zichzelf en nam knechtsgestalte aan” (Fil. 2: 7), dat zegt ons het woordeke: begraven! Het houdt immers in dat God zijn eeuwigheid verhulde en doordat Hij in en door zijn mens-zijn in Jezus Christus tijdelijk werd, ook dit op zich nam en in zich opnam: in dit zijn mens-zijn, gelijk ieder mens eenmaal, louter verleden te worden. Wat het “*sepultus est*” tot een deel van de christelijke belijdenis maakt is dus ten slotte dit dat het van een handelen van God spreekt! namelijk – men kan het moeilijk anders uitdrukken – van een *zelfovergave van God* aan het *leven en lot van de mens*, een zelfovergave waarin Hij wel niet ophoudt God te zijn, wel echter zó met leven en lot van de mens zich vereenzelvigt dat zijn God-zijn voor alle andere ogen dan zijn eigen volstrekt onzichtbaar wordt. “*Paulisper interea delitescebat ejus divinitas, hoc est vim suum non exerebat*” (Calvijn)³⁵¹: “een korte wijle intussen verborg Hij zijn godheid, dat is: Hij bracht zijn kracht niet aan de dag”. Niemand kent hier de Zoon dan alleen de Vader. Want wie zou Gods God-zijn nog zichtbaar zijn waar Hij als mens begraven wordt en dus inderdaad louter verleden wordt?

Maar juist door deze zelfovergave van God aan het leven en lot van de mens, zoals wij die in het “begraven!” van het christelijke credo voluit en aangrijpend zien voorgesteld, valt nu op dit leven en lot van de mens als zodanig een licht dat wij ons in geen geval als het resultaat van een antropologische analyse zelf kunnen verschaffen, doch alleen als kennis, uit Gods openbaring afgeleid, kunnen en mogen aanvaarden.

En hiermee komen wij tot de eigenlijke boodschap van de Goede Vrijdag, tot overweging waarvan wij ons nu tot de andere woorden van onze symbooltekst kunnen wenden. Het gaat bij de woorden *crucifixus, mortuus, descendit ad inferos* voortdurend over iets tweeledigs, namelijk over de goddelijke *vloek* en over de goddelijke *vrijspraak*, als zijde en keerzijde van het éne gebeuren van de goddelijke zelfovergave aan het leven en lot van de mens.

³⁵⁰ De leer van de ‘*kenosis*’ (ontlediging) (meer in de lutherse dan in de gereformeerde kerk inheems, op monomane wijze voorgestaan door Zinzendorf) in haar rechte zin moet worden losgemaakt van de vragen naar Jezus’ kennis, in verband waarmee zij in de vorige eeuw bijna steeds is behandeld, moet ook worden losgemaakt van de gedachte van een terugwinning van de goddelijke eigenschappen in de weg van de ontwikkeling (Sartorius, *Die Lehre von der heiligen Liebe* II, [Stuttgart: Liesching 1840] 21 [701], [Alexander] von Oettingen, *Lutherische Dogmatik* III, [München: Beck 1902] 107v., [Hermann] Plitt, *Zinzendorfs Theologie* II, [Gotha: Perthes 1869] 166v., P.J. Forsyth, *The Person and Place of Jesus Christ*, [London: Hodder & Stoughton 1909] 230v., 312vv., [Fr.] Loofs, art. ‘Kenosis’ in: *Herzogs Realenzyklopädie* [Leipzig] ³[1901], X, 246-263, Francis Hall, *The kenotic theory*, [New York/London/Bombay: Longmans & Green 1898] 87vv.). Vgl. Dr. W.J. Aalders, *De Incarnatie* ([Groningen: Wolters] 1933), 245 vv., 255v. [899] Calvijn toont grote reserve (*Institutio* IV, 17, 4, *Comm.* op Fil. 2: 7), maar doet ook wel een andere toon horen (*Comm.* op Kol. 1: 19, 2: 9). Het is dan ook in de geest van Calvijn als Barth meest het woord “ontlediging” vermijdt en bij voorkeur spreekt van “verberging”. Vgl. nog J.J. Müller, *Die Kenosis-leer in die Kristologie sedert die Reformasie*, [Purmerend: Muusses] 1931 (passim). Het is duidelijk dat het monotheïsme uit de kenosis-leer zeer licht kan worden afgeleid.

³⁵¹ Vgl. voor andere plaatsen bij Calvijn en de gereformeerde vaders: Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* III, 328vv. over de “*communicatio charismatum*”, in onderscheiding van “*communio idiomatum*”, 336v. Men ziet dat Calvijn, o.a. naar de grondstructuur van zijn Franse geest, vaak tracht paradoxen te vermijden, op andere plaatsen echter weer Luther schier overtreft in gewaagdheid. Een gewaagdheid die aan de logica zelf ontspringt (in tweeërlei betekenis). Zeker kan reformatorisch denken nooit toestemmen wat dr. Van Senden zegt (in *Encyclopaedisch Handboek van het moderne denken* [Arnhem: Van Loghum Slaterus 1931] II, 183 s.v. paradox): “Wil men echter niet in vals vernuft of oncontroleerbaar beweren vervallen, dan moet beslist de *eis gesteld worden* dat de paradox ook getransponeerd kan worden in woorden, uit welke de schijn van ongerijmdheid is weggewerkt”. Dan zou de vorm waarin het denken al denkend zichzelf te boven gaat dus niets anders zijn dan een vonken van literaire *esprit*, een grammaticale figuur die men door parafrase evengoed anders kan zeggen, een *bonmot* dat men zich in de salon van het rationalisme heeft laten ontvallen en dat met enige gêne, nu ja geduld wordt, zolang men het niet te bont maakt.

De woorden van het symbool omschrijven dat wat de mens Jezus van Nazareth overkomt als het dragen van een goddelijke vloek (dat is de zin van *crucifixus* volgens Gal. 3: 13: “vervloekt is, die aan het hout hangt”), verder als het ondergaan van een goddelijke straf (dat is de zin van *mortuus*, indien volgens Rom. 6: 23 “de dood de bezoldiging der zonde is”), en ten slotte als de nood van een door God toegelaten aanvechting (dat is de zin van *descendit ad inferos*, als Calvijn het recht verstaan heeft met zijn verwijzing naar Mar. 15: 34: “mijn God, mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten?”).³⁵² Dit alles is toch stellig een zeer opvallende en alle mensenmaat te buiten gaande karakteristiek van het sterven van deze mens: Jezus van Nazareth. Wij verstaan haar niet, wij kunnen haar niet verstaan, tenzij wij voor ogen houden wat wij daareven hebben gehoord: dat wij in het leven en in het sterven (als voleinding van dit leven) van Jezus van Nazareth te doen hebben met de zelfovergave van God in het zijn en leven en lot van de mens. Op zichzelf beschouwd is hetgeen door de begrafenis van een mens bevestigd en bezegeld wordt, namelijk dat hij louter verleden geworden is, in het geheel niet met de begrippen vloek, straf en aanvechting verbonden. Het sterven van een mens en met name het gewelddadige en harde sterven van een onschuldig, ja goed mens zal door deze mens zelf geheel anders gevoeld en door anderen noodzakelijk geheel anders worden opgevat dan als vloek, straf en aanvechting. Wie van ons zou aan een sterfbed, welk het ook zijn mag, uit zichzelf op deze gedachten komen? En wie zou erop komen wanneer hij aan die sponde gezeten bijzonderlijk denkt aan hetgeen op Golgotha geschied is? Het is inderdaad een gedachte waarop men niet komen kan.

Het is echter als gedachte van Góð tot ons gekomen doordat op Golgotha niet slechts een onschuldig, ja goed mens een gewelddadige en harde dood gestorven is, maar doordat daar de eeuwige God zelf óns zijn en ónze ondergang, in de vorm van een misdadigersdood en, dit bevestigend en bezegelend, ook in de vorm van het begraven-wórden, als Zijn eigen zijn en ondergang heeft aanvaard. Wat weten dan wij? Hoe zouden wij uit onszelf weten dat het vergaan van een mensenkind in de dood, dat wij stompzinnig of toch weinig-bewogen aan anderen als toeschouwer meebeleven, dat wij zelf even stompzinnig of toch slechts weinig verontrust tegemoet gaan – wat weten dan wij daarvan dat het méér is dan een van de raadselen van ons bestaan, die wij (doordat wij ze met optimistische of ook pessimistische, met al-te-veel-wetende of ook al-te sceptische gedachten zo bij gelegenheid in onszelf overwegen)³⁵³ in de regel en ten slotte heel goed kunnen verdragen? Of heeft het, om iets te

³⁵² **Institutie* II.16.10-12.

³⁵³ Hoe schoon de mens zich met de dood verzoenen kan, daarvoor sta hier als voorbeeld een uitspraak van Frau Claudine in Wilhelm Raabe's *Abu Telfan* (*Gesammelte Werke* II 1, 166): “Mein Sohn, es ist eine Glocke, die klingt über alle Schellen; wer in der rechten Weise still sein kann, der wird sie wohl vernehmen – mein Kind, für die heizeste Stirn hat das Schicksal ein kühlend Mittel; dem einen legt es eine weiche Hand darauf, dem andern einen klaren Schein und zuletzt allen eine Erdscholle; du, sei still und warte, bis deine Augen hell werden”. Vgl. Franz Rosenzweig, *Stern der Erlösung* [Frankfurt a/M: Kauffmann 1921] I, 9 [968], “over de dood” (*in philosophos*, aan het adres van de filosofen!). Het is bedenkelijk met Brunner te zeggen: “Der Hinweis Heideggers auf den vorrationalen Menschen (die o.a. van de fundamentele ernst van de dood weet) – der wir irgendwie alle sind – bleibt ein Gewinn, auch für die Theologie”... Auf ihn (nl. op de “vorrationalen” mens) *und sein Wissen von sich selbst*... hat sich auch heute wie zu allen Zeiten rechte Theologie zu beziehen... Der Glaube kann sich nicht anders vollziehen als so, dass diese *natürliche Selbsterkenntnis* in ihm vollendet wird” (*Zwischen den Zeiten* 1932, 529).

noemen, aan één van ons reeds een slapeloze nacht bezorgd dat hij weet: ik word eenmaal begraven, om dan “louter verleden” te zijn? Dit begrip, gelijk wij dat weten te vormen en gelijk wij dat met gevoelsvoorstellingen weten te verbinden, bereikt ons niet, treft ons bij lange na niet gelijk de bedoeling van de geloofsbelijdenis is ons te treffen met het *crucifixus, mortuus, descendit ad inferos*. Wij dragen feitelijk niet de minste kennis dáárvan dat de onontkoombare toekomst van het begraven wórdt voor de mens vloek, straf en aanvechting betekent – en wel bovenal aanvechting: godverlatenheid van een die door God veroordeeld werd en getuchtigd. Nee, wij weten daarvan niets. Wij zouden ook geen ogenblik dit weten kunnen verdragen: wij weten niets van het goddelijke doden dat aan de mens met recht en daarom noodzakelijk voltrokken wordt. Het is ons onmogelijk vanuit onze ethische zelf-beoordeling te komen tot het kennen of vermoeden of voorvoelen daarvan, laat staan: tot een erkennen en aanvaarden daarvan.³⁵⁴ Jezus Christus evenwel heeft dit weten gehad en heeft dit weten gedragen. Hij kon het weten en hij kon het verdragen dit te weten, hij kon wat hij op Golgotha gedragen heeft waarlijk dragen als vloek, straf en aanvechting, omdat hij mens was gelijk wij, maar áls mens-gelijk-wij tegelijk God. Het is de Zelfovergave van God waarmee Hij zich overgeeft aan ons zijn die in dit mens-zijn deze ontzettende zin en dit schrikwekkende gehalte teweegbrengt. Het is daardoor dat wij een indruk hebben van de dood als van een ondergaan van de goddelijke toorn. Ook hier is het achteraf, vanuit de openbaring van de werkelijkheid waarin wij staan, dat wij ónder de zogenaamde werkelijkheid de werkelijkheid, dat is: het geheel van de goddelijke oordelen, gaan ontdekken. De openbaring moet ook hier voorafgaan wil de dood ons meer worden dan een natuurlijk uitdoven van de vlam van het leven. Maar, waar zij ons het ontzettende ontdekt, is zij tegelijk en als zodanig openbaring van Gód, van Zijn overgave en Zijn nabijheid.³⁵⁵ Ja de tegenwoordigheid van het eeuwige Woord in ons vlees is nodig opdat, gelijk het Rom. 8: 3 heet, “de zonde in het vlees geoordeeld worde”, opdat alzo de mens in zijn zijn-en-doen als zondaar openbaar zou worden en daarmee onder het Gericht, onder het oordeel en de straf gesteld wordt, en opdat hij het eindelijk ontdekken zou wat het betekent God te hebben verlaten en wat het betekent door God verlaten te zijn. De tegenwoordigheid van God en deze alleen maakt het kruis tot kruis, dat is: tot het vloekhout, deze aanwezigheid van God maakt de dood tot straf, dat is: tot rechtvaardige en onherroepelijke vergelding, zij en zij alleen maakt de ondoorgrondelijke weg die wij in de dood hebben te gaan tot een hellevaart,³⁵⁶ dat is: tot het verzinken in de vertwijfeling die daar roept: “Mijn God, mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten?”...

³⁵⁴ *Deze zin staat niet in *Credo*.

³⁵⁵ *Deze drie zinnen staan niet in *Credo*.

³⁵⁶ “Hellevaart” – het gebruik van zulk een woord ligt een kalmere tijd niet, in de liberale noch in de “gematigd-orthodoxe” prediking te onzent vóór de oorlog zal men het tegenkomen. Anderzijds kan het aanwenden ervan leiden tot een om zo te zeggen negatief-romantisch verband tussen Christus’ lijden en ons lijden. De *Römerbrief* is daarvan op verschillende plaatsen niet geheel vrij te pleiten, bijv. 136v. “Für uns” sofern dieses Sterben Erkenntnisprinzips unsres Sterbens wird” en wat daar volgt. [GA II/2012, 220] 146v.: “In ihrer (der Dinge) Fähigkeit... hinzuweisen auf dasz, was sie nicht sind, d.h. aber nur *sub specie mortis* (onder het gezichtspunt van de dood) leuchtet in ihnen die Herrlichkeit des Schöpfers [GA, a.w. 234bv.]. 176v.: Sein (Christi) Tod aber ist der Anlasz für den Menschen sich selbst in Gott zu verstehen [GA, a.w., 271]. – 215: Seid ihr verändert, gewendet und umgekehrt im Begriffe des Todes? In Christus begnadet seid ihr [GA, a.w., 321]. 307: In dieser Bedrängnis Gott lieben, die Bedrängnis Jesu in Gethsemane und Golgatha veranschaulichen und verkündigen... das heiszt Gott lieben [GA, a.w., 443]. 389: die negative Bedeutung des Endes der Kirche (die

Hij, God, maakt deze, “die geen zonde gekend heeft” ... “tot zonde” (*hamartian epoièsen*, 2 Kor. 5: 21), dat is: tot een over wie de vloek, de straf en de aanvechting losbreken. Indien God niet mens geworden was, Jezus Christus niet neergedaald was in dit diepste, laatste verborgen-zijn van zijn Godheid, waarlijk wij zouden niet weten, wij zouden niet kunnen weten wat zonde en daarom ook niet wat gericht is. In Jezus Christus wordt de zonde ons openbaar, doch ze wordt ons openbaar als geoordeelde zonde: *Ecce homo*: zie, dat is de mens, dat is Gods tegenstander en daarom is hij – want wie zou God kunnen weerstaan? – door de Toorn verpletterd. Wij mogen, wij moeten ons nu achteraf door Christus laten zeggen wie wijzélf zijn, want het is ons wezen en ons wezenslot wat God daar voor Zich heeft aanvaard als Zijn eigen lot. Wij moeten en mogen ons nu voor ogen laten stellen wat het in waarheid inheeft, dit begraven-wórden, het vergaan, dat wij allen tegemoet gaan. Wij kunnen het ook nu ons slechts laten zeggen, wij kunnen het ook nu niet vatten vanuit een analyse van ons mens-zijn. Wij worden immers ook nu niet zelf Christus of een Christus, en dat zou een meer als prometheïsch geloof zijn: Zijn lijden, kruis en sterven, Zijn hellevaart in de herhaling van onze geest ons te willen inleven als ons eigen lot.³⁵⁷ Laten wij – wij zullen met dit ons eigen lot toch genoeg te stellen hebben – dat wat wij zijn *in Hem* aan het licht gebracht zijn, in het licht van God. Laten wij het daarbij blijven dat hetgeen ons tot loon zou moeten treffen, de vloek, de straf en de aanvechting, Hem getroffen *heeft*. Het is genoeg dit te laten waar zijn en te laten gelden. Wij zijn zondaren, onze zonde is in Hem geoordeeld en verdaan. Indien wij dit laten gelden als in Hem geopenbaard en als aan Hem voltrokken, dan zal de deemoediging en de tucht die over ons verordend en die voor ons draaglijk zijn niet uitblijven. Het lijden van Christus echter is ons níét verordend en het zou voor ons níét te dragen zijn. “Wie God ziet, zal sterven”. Ook Christus stierf als een mens die Gód zag en omdat hij God zag. En alleen omdat hij zelf God was, was het mogelijk en noodwendig dat op dit sterven de opstanding volgde.

4

Dezelfde woorden, let wel *dezélfde* woorden, *crucifixus, mortuus, descendit ad inferos*, geven nu verder aan dat hetgeen de mens Jezus van Nazareth overkomt tegelijk gezien moet worden als de voltrekking van een ons leven betreffende goddelijke *vrijspraak* (*crucifixus* betekent: “uitgewist is het handschrift, dat tegen ons was.... en hij heeft datzelve uit het midden weggenomen, en heeft het aan het kruis genageld”, Kol. 2: 14), als het volbrengen van een ons ten goede opgedragen *offer* (*mortuus* betekent: “hij geeft zijn leven als een losprijs voor velen”, Mar. 10: 45), als het plaatsgrijpen van een ons lucht en ruimte gevende goddelijke *zege* (*descendit ad inferos* betekent: “hij heeft de geesten, die in de gevangenis

Bedeutung des Kreuzes Christi!) die Tat der Selbstbefreiung Gottes aus allen menschlichen Schranken... [GA, a.w. 544] 177: in der durchdringenden Krisis, in der wir uns selbst vorfinden, im Gleichnis des Kreuzetodes Christi erkennen wir unsere Verwandtschaft mit ihm.” [GA, a.w., 273]

³⁵⁷ De ‘exercities’ van Loyola leiden weliswaar niet noodzakelijk tot een vereenzelviging van de ziel met de lijdende Christus, maar ze brengen toch daartoe met psychologische waarschijnlijkheid. Vgl. de hernieuwing van de franciscaanse armoe-prediking en verering van de wonden van Christus bij Thaddäus Soiron OFM, *Das Evangelium als Lebensform des Menschen*, München[: Teatiner] 1925. [717] Maar terecht zegt Barth, *Römerbrief* 277: “den Tod als den Tod auch unserer Todesweisheit gilt es zu bedenken”! [GA II/2010, 404bv.]

**Geestelijke Oefeningen* (*Exercitia Spiritualia*) van Ignatius de Loyola, stichter van de Jezuïetenorde, verscheen in 1548.

zijn, gepredikt”, 1 Petrus 3: 19, en: “zie de Leeuw, die uit de stam van Juda is, heeft overwonnen”, Op. 5: 5).

Ook naar deze zijde zullen we allereerst hierop nadruk moeten leggen dat deze omschrijving van de dood van Jezus van Nazareth allesbehalve vanzelfsprekend is en dat wij haar alleen kunnen verstaan wanneer wij ons goed voor de geest stellen dat het Nieuwe Testament en de christelijke belijdenis, wanneer zij over het leven en de dood van deze mens spreken, al dadelijk het oog hebben op de zelfovergave *van God*, die in dit leven en sterven heeft plaatsgevonden. Op zichzelf immers is het sterven van een mens, dat door zijn begrafenis bevestigd en bezegeld wordt, zeker nog minder dan vrijspraak, offer en zege te begrijpen dan als gericht. Men zou de objectieve brutaliteit van het gebeuren dat met de begrafenis van een mens zijn afsluiting vindt toch op een zonderlinge wijze over het hoofd zien om hier als argument het subjectieve gevoel te laten meespreken: dat in zekere gevallen de dood van anderen of ook de eigen dood ons kan vóórkomen als een verlossing, of de bespiegelingen te laten meespreken volgens welke men de dood in sommige gevallen als een dood voor anderen zou willen en kunnen verklaren.³⁵⁸ In objectieve werkelijkheid nochtans verheugt zich niemand over de gedachte dat hij sterven moet en ieder weet dat de ene broeder de ander niet kan verlossen. Al zulke argumenten zijn op zijn best, namelijk wanneer ze geen zelfbedrog en gedachtenspel zijn, de weerschijn van een gedachte waarop wij uit onszelf niet zouden komen, die echter wederom als gedachte van God tot ons gekomen is, doordat in Jezus Christus de eeuwige God zelf ons wezen en ons wezenslot tot het Zijne heeft gemaakt. Wij weten niets daarvan dat het vergaan van een mens in de dood vloek, straf en aanvechting is, wij kennen het alleen als een van de raadselen van ons bestaan, wij kennen het echter ook in feite niet anders dan als een van deze *raadselen*. Wij hebben van zijn oplossing volstrekt geen verstand. Wij weten niet dat deze feitelijkheid, dat dit gehele op en af en heen en weer van onze existentie, hetwelk in een graf eindigt, een positieve draagwijdte heeft. Wij kunnen ons met het oog op anderen en iets moeilijker met het oog op onszelf daarmee verzoenen en wij verzoenen er ons inderdaad mee. Wij kunnen echter op geen wijze klaarkomen met de verontrusting dat wij, hoe men het ook keert of wendt, in de dood te doen hebben met een onvergankelijk verlies en werkelijk einde. Wij kunnen ons niet boven de muur die in dit vergaan voor ons is opgetrokken verheffen en wij kunnen daarom factisch zelfs in gedachten niet verder komen dan die muur. Wij kunnen over de dood heen ons niets, maar dan ook totaal niets denken of voorstellen.³⁵⁹

En daarom is ook hier wederom de Zelfovergave van God nodig, opdat er in deze werkelijkheid, op deze plaats een goddelijk levend-maken zich aan ons voltrekke, opdat hier inderdaad sprake zou kunnen zijn van vrijspraak, offer en zege. Ons is van node de tegenwoordigheid van het eeuwige Woord in ons vlees, opdat in onze werkelijkheid niet alleen dat raadsel gehoord zou worden (waarmee wij ons weliswaar verzoenen, maar waarmee wij toch in waarheid nimmer klaarkomen), opdat juist hetgeen daar in en door de

³⁵⁸ Vgl. velerlei uitingen van de ‘Deutsche Glaubensbewegung’. Zo schreef bijv. het blad *Nordland* van maart j.l. dat de dood van Christus ons niets meer te zeggen heeft, dat daarentegen de dood van de gevallen strijders in de wereldoorlog als waarlijk “plaatsbekledend” de waardij en de diepte van een religieus *mysterium* heeft verkregen voor het bewustzijn van het Duitse volk, dat van daaruit gewijd wordt tot de taak een “eeuwig rijk” te stichten.

³⁵⁹ Vgl. Gogarten in *Zwischen den Zeiten*, IV. Jahrg. 296. *Deze zin staat niet in *Credo*.

tegenwoordigheid van het eeuwige Woord als gericht openbaar wordt, des te méér zich als *genade* aan ons bewijze, aldus dat de vloek als vrijspraak, de straf als offer, de aanvechting als zege aan de dag trede.

Door ons uitgedacht en uitgesproken zouden dit niet anders zijn dan onverantwoordelijke, dolle en ijdele paradoxen.³⁶⁰ Maar wat moeten en wat willen wij tot deze dingen zeggen, wanneer dit alles in Jezus Christus nu zo is gelijk deze schijnbare paradoxen het zeggen, en wel *daarom* zo is omdat de eenheid van God en mens niet zó diep en zó geweldig óórdeel kan zijn dat niet, in en met en ondanks het oordeel, de Genade nóg dieper en nóg geweldiger zou zijn, namelijk de verzoening zelf van de mens met God. Draagt God zelf in Jezus Christus de vloek die de overtreder van Zijn heilige wet treffen moet, dan is hij ook waarlijk gedragen en weggedragen, dan kunnen we die niet nóg eens en verder willen dragen. Het is ons niet alleen niet geraden, maar het is – behalve onnodig – ook onmogelijk, omdat deze vloek gedragen is.³⁶¹ Daarom zijn wij van rechtswege vrijgesproken, ja rechtvaardig verklaard. Want indien Gods vloek ons niet meer treft, hoe zouden wij dan niet – een derde kan hier toch met meer bestaan – voor Hém zijn en leven, en dat betekent werkelijk: *rechtvaardig* zijn? Lijdt God zelf in Jezus Christus de vloek³⁶² waaraan onze existentie vervallen is, dan houdt dit in dat Hij, deze Andere, zijn existentie voor ons geofferd heeft. Wij kunnen onszelf dan alleen nog maar aanzien als mensen die Hij zich verworven heeft, die dus daarmee objectief aan Hem vervallen zijn en Hem tot een *eigendom* geworden zijn. Wil God ons niet straffen omdat de schuld gedelgd is, dan beduidt dat dat wij als levenden slechts leven als de door Hem bevrijden en dat wij alzo als de zijnen mogen leven. En eindelijk: heeft God zich, zonder op te houden God te zijn, in Jezus Christus begeven in de uiterste aanvechting waarvan wij spraken, is Jezus Christus nedergedaald ter helle en heeft Hij daarmee Zichzelf en Zijn een-zijn als God en mens waarlijk tot een raadsel en vraag gemaakt en Zichzelf in *twijfel* gesteld, wat zou dat anders kunnen betekenen dan dit: dat Hij

³⁶⁰ Dialectiek die niet wentelt om de as van het *factum* (en die niet als zodanig ook zedelijke deemoediging meebrengt), beweegt zich in het ledige. Dat is een waarheidselement in het knappe en rijke boek van dr. K. Schilder, *Zur Begriffsgeschichte des 'Paradoxons'*, Kampen[: Kok] 1933 [874], dat als doeleind en spits heeft de onklarheid, het "*schillern*" aan te wijzen van het begrip "paradox" bij 'de' dialectici. Zeker grotendeels terecht. Het is zeker nodig en zou stellig mogelijk zijn in het gebruik van de paradox rubrieken, staten, lagen te onderscheiden. Het kan inderdaad verwarring stichten aan de lezer over te laten uit het verband op te maken of de gebruikte paradox hier al dan niet een laatste woord is. Maar dr. Schilder duidt deze onbekommerdheid toch geheel verkeerd. Het is juist een teken dat de dialectische theologie er vérré vandaan is "die Paradoxie des Glaubens mit dem Absurdum der Vernunft zu verwechseln" (378). Met alle respect voor de recherche – het requisitoir op 408 is door zijn humorloze negativiteit zelf vol humor – in de beklagdenbank zit dan ook een zeer heterogene rij. Dat ze allemaal iets verschillends verkeerd hebben gedaan, betekent dat de hele bent schuldig is aan deze zeer verschillende dingen tezamen. Tot overvloed van ramp komt nog een getuige op, nl. een zekere heer Rilke, die óók... zich aan de zonde van de paradox is te buiten gegaan. Het feit alleen getuigt tegen de hele sidderende rij. Deze meneer heeft bijv. in een gedicht van God gezegd: "unbejubelt, unbeklagt" en nog veel meer. Ook paradoxaal? Kwaad gezelschap. Getuige à charge. Zie over de vorm van de dialectiek bij Calvijn (in onderscheiding van die bij Luther) Hermann Bauke, *Die Probleme der Theologie Calvins*, Leipzig[: Hinrichs] 1922. [405] *Dr. K. Schilder (1890-1952) was gereformeerd theoloog, hoogleraar in Kampen en voorman van de in 1944 na een scheuring ontstane Gereformeerde Kerken vrijgemaakt. Schilder was sterk gekant tegen de theologie van Karl Barth en polemiseerde ook heftig met Miskotte. Dat verklaart mede de sarcastische toon van M over de denkbeelden van Schilder in deze en nog volgende aantekeningen. Het genoemde boek was Schilders dissertatie. "*schillern*" = van kleur veranderen.

³⁶¹ *Deze zin staat niet in *Credo*.

³⁶² **Credo*: 'die Strafe'

ook dat voor ons gedaan en alzo van ons *afgenomen* heeft. Wij moeten en wij kunnen niet nog eens ter helle nederdalen en wij moeten ook niet meer een of andere hellevaart van de vertwijfeling willen doormaken om onszelf dan af te vragen waarom God ons verlaten heeft. Het betaamt ons en wij hebben de vrijheid om, wanneer wij tot deze vraag aanleiding menen te hebben, te bedenken dat Jezus Christus deze vraag reeds lang voor ons gesteld en in onze plaats beantwoord heeft.³⁶³ Hoe zou zijn weg in de hel iets anders kunnen zijn dan

³⁶³ Vgl. het slot van Barths geschrift: 'Nein! Antwort an Emil Brunner' [*ThEh* 14, 1934], over diens vroegere en betrekkelijk beter-houdbare leer aangaande het aanknopingspunt. [Vermoedelijk doelt Miskotte hier op de (niet laatste, maar) voorlaatste paragraaf van de brochure, 'Brunner einst und jetzt' geheten, waarin Barth Brunners *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth* van mei 1934 vergelijkt met zijn eerdere artikel 'Die Frage nach dem "Anknüpfungspunkt" als Problem der Theologie' uit 1932: voorheen benadrukte Brunner de discontinuïteit, nu twee jaar later de continuïteit tussen natuur en genade. Zie 'Nein', 1934, 46-56, *GA* III/2017, 500-517]. Vgl. Fr. Braig, *Heinrich von Kleist*, [München: Beck 1925] 367vv., Alfred Seidel, *Bewusstsein als Verhängnis* (ed. Prinzhorn), [Bonn: Cohen 1927] 202v. [127] Er is trouwens in alle bewuste eenzaamheidstragiek een neventoon van zelfbehagen, gelijk men het bijv. horen kan in Nietzsche's beroemde *Schicksalsgesang*: "Jetzt / einsam mit dir / zweisam im eignen Wissen / zwischen hundert Spiegeln / vor dir selber falsch / zwischen hundert Erinnerungen / ungewiss / an jeder Wunde müd / an jedem Froste kalt / in eignen Stricken gewürgt / Selbstkenner / Selbsthenker".

Hoe wat van ons uit "dolle paradoxen" zijn, vanuit het "*Crucifixus*" de enige vertolking zijn van de goddelijke waarheid, moge men horen uit het slot van een lijdenspreek van Kohlbrügge (1847).

"Slaat de Boeken der heilige Profeten op – wat hebben zij voorzien? Klederen des heils, een mantel der gerechtigheid, een priesterlijk gewaad en het sieraad ener bruid; een regering der genade; een bedekking van alle misdaden; een niet toerekenen der zonden; een toerekenen van de gerechtigheid des geloofs zonder werken; een eeuwige herderstrouw; een zien op de arme en verslagene van geest, en die voor Gods Woord beeft; een gezocht worden van hen, die niet naar de Here vraagden, een gevonden worden van hen, die de Here niet zochten; de wolf en het lam weiden tezamen, er wordt nergens kwaad gedaan, noch verdorven op de ganse heilige berg des Heren, en sieraad is er voor as, vreugdeolie voor treurigheid, en het gewaad des lofs voor een benauwde geest. Er dalen milde regens neder op de erfenis, die mat is; stromen vlieten, waar het dor en woest is; de kreupelen springen, de doven horen, de stommen spreken, de melaatsen worden rein, de doden staan op; op de hoogte van alle bergen ruist de vrucht onzes Gods als de Libanon. In het dal is verhoging. Hij draagt de krankheden Israëls. De Here, zijn God, is met hem, en het geklank des Konings is bij hem. Waar is de vervulling? – Het is volbracht!

Slaat andermaal de Boeken der heilige Profeten op – wat hebben zij voorzeggd? De kop der slang zal vermorzeld worden; de Here zal met Zijn hard en groot en sterk zwaard bezoeken de Leviathan, de kromme stomme slang. Alle volken wordt een vette maaltijd gemaakt op de berg Zion, een maaltijd van reine wijn, van reine wijnen, die gezuiverd zijn; het bewindsel des aangezichts en het deksel, waarmede alle volken bedekt zijn, wordt verslonden. Hij verslindt de dood tot overwinning, wist de tranen af van alle aangezichten; de gevangenen gaan open, al wie op hope gevangen lag, ziet zijn koperen banden verbroken als linnen draden, alles trekt naar de vrijstad. Men viert Sabbat, een eeuwige Sabbat, en een iegelijk nodigt zijn naaste tot onder de wijnstok en tot onder de vijgeboom; want de ongerechtigheid des lands heeft de Here op één dag weggenomen, en de Tabernakel Gods is bij de mensen. Waar is de vervulling? – Het is volbracht!

Heft uw ogen ten hemel – waarom gaat de zon iedere morgen als een bruidegom uit zijn slaapkamer, en is vrolijk als een held om het pad te lopen? Waarom zien wij voor en na in de stille nacht de pracht der maan? waarom schitteren voor en na de fonkelende starren als diamanten aan Gods vinger? waarom is de winter voorbij en de plasregen over? waarom worden de bloemen weder gezien? waarom nadert de lente weer met haar vogelenkoor, en waarom bot de wijnstok uit? Waarom werd de aarde tot nu toe niet geslagen met een alles verterend vuur? Alleen om het bloed des Lams. – Het is volbracht!

Treedt de woningen binnen: Hier worstelt er een met lichaamsnood, heeft noch brood noch brandstof. Ginds worstelt een vrouw voor haar man, een moeder voor haar kind om bekering ten leven, om Gods leiding door een wereld, die in het boze ligt; zij worden verhoord. Ginds worstelt er een om gerechtigheid des levens, om heiliging, maar zinkt al dieper en dieper, het is met hem gedaan – en opeens gaat de hemel voor hem open, hij wordt rein verklaard, ofschoon hij bezeten is en bedekt met melaatsheid. Ginds ligt er een op zijn uiterste; zo straks was hem alles nog zo donker, en daar opeens klapt hij in de handen, de ziel is over 's duivels spot en hoon heen gezet, is door de engelen gedragen in de schoot des Heren Jezus. Vanwaar dat? – Het is volbracht!

een weg ter overwinning? Maar met deze weg en deze zege heeft hij ons lucht en ruimte gegeven, dat is: de vrede die onze harten en zinnen bewaart, de Godsvrede³⁶⁴, tegen de achtergrond waarvan ook onze aanvechting zélf vrede is en vrede blijft omdat deze vrede, alle verstand overstijgend, Zijn eigen vrede, de vrede van God is.

5

Wij kunnen van hieruit nog eenmaal terugzien op de weg van onze overwegingen en terugkomen op het merkwaardige feit dat Paulus de realiteit van hetgeen de mens in zijn *doop* wedervaart daarin zag: dat wij met Christus begraven worden.³⁶⁵ Wat de begrafenis van Christus is, dat kan ons nu voor de geest staan. Het is het beslissende woord van de vrije genade waarmee God in Jezus Christus zijn enige Zoon voor ons heeft overgegeven. *Met* Christus begraven te worden zal dit zijn dat wij onder zijn *Naam*, onder het beslag van Zijn Openbaring staan, als dezulken voor wie dat werkelijk geschied is en die nu hun leven mogen leven als mensen voor wie dit werkelijk is *geschied*.

Mijne Geliefden! De dood is overwonnen, de werken des duivels zijn verstoord; het leven is aangebracht; de plaats is bereid; het kleed van eeuwige gerechtigheid, het bruiloftskleed, is voor de armen en naakten gereed; de vrucht heeft zich gezet, om te blijven; God is gerechtvaardigd in de Geest; de Wet is weder tot eer gebracht; zonde en schuld zijn gedragen; de Trooster, de Geest des levens uit God, is verworven; de heiliging is teweeggebracht in het bloed des eeuwigen Verbonds; van het kruis is ons alles van de Vader geopenbaard; onze droefheid zal in vreugde veranderd worden. Alles is het onze. Het lijden van deze tegenwoordige tijd, zonde en nood, het moet alles medewerken tot eeuwige zaligheid. Die mede wil, kome mede! Dat niemand zich late weerhouden door zijn zonde, door zijn beschuldigend geweten. Wat zou de nood? Zij moet ons goud graven. Wat de zonde? Zij moet ons in de burcht der heiligende wonden van Jezus drijven. Wat de duivel? Hij is uit de hemel geworpen. Wat de wereld? Zij moet ons de rechte weg naar Gods hart wijzen. Wat de dood? Die moet ons de wagen bereiden, de Eliaswagen, waarmede wij ten hemel varen.

Gij, Here Jezus, hebt alles alleen gedaan! Gij hebt alles volbracht! Amen."

*Deze lijdenspreek van Kohlbrügge is te vinden in *Lijdenspreken gehouden in de jaren 1847, 1848 en 1849*. Amsterdam: Scheffer 1898. [4784|4949] Deze passage op 291-295.

³⁶⁴ Eigenaardig hoe Hegel, ondanks alle aanpassing aan de kerkelijke leer, ondanks de bewuste toelag de pseudomorfose die hij bewerken wil te bedekken, het niet laten kan zich hier volkomen bloot te geven: "der Friede Gottes, der *nicht höher* ist als alle Vernunft, sondern der durch diese Vernunft erst bewusst, gedacht und als wahrer, göttlicher erkannt wird" (*Sämmtliche Werke*, ed. Lasson XIV, 228).

³⁶⁵ Over de beslissende plaats van de Doop in Barths theologie, zie men *Römerbrief*^a, 171v. [GA II/2010, 264v.], *Prolegomena*, 299vv. [GA II/1982, 394-396, §17.3, 'Die Taufe als Erkenntnisgrund der Gnade'], *KD* I, 159, 237v.

[X] *TERTIA DIE RESURREXIT A MORTUIS*: TEN DERDE DAGE WEDEROM OPGESTAAN VAN DE DODEN

De woorden: “gekruisigd, gestorven en begraven, nedergedaald ter helle” zijn in de samenhang van de christelijke geloofsbelijdenis alles eerder dan een kreet van vertwijfeling, die nu eerst met het: “hij is opgestaan” zou overwonnen worden, om dan eindelijk in jubel te worden omgezet en opgeheven. Het moge de kunst vrijstaan – zij heeft tenminste van deze vrijheid in woord en beeld en klank vaak genoeg gebruik gemaakt – de zaak in de vorm van zulk een drama voor te dragen. De christelijke leer en de prediking van de kerk mag zich daardoor echter niet laten afbrengen van het beslissende inzicht, de geestelijke kennis dat het “woord van het kruis” slechts daar recht verstaan is en echt gepredikt wordt naar de bedoeling van Schrift en belijdenis, namelijk als “kracht Gods” (1 Kor. 1: 18), waar het in en mét zijn ontzettende ernst tegelijk de vreugde en de vrede van de Paasboodschap verkondigt, gelijk omgekeerd het “*resurrexit*” de nood en de vraag van de Goede Vrijdag niet terzijde stelt maar in zich besloten houdt, zodat deze donkere dag van de dood eerst vanuit de opstanding werkelijk áls nood en áls vraag kan worden gezien en onderkend. De Gekruisigde is de *Opgestane* en de Opgestane is de *Gekruisigde*.³⁶⁶

1

De opstanding van Jezus Christus is weliswaar een bijzonder gebeuren, dat van Zijn dood te onderscheiden is en in de orde van de tijd daarop volgt. De neiging dit “volgen” zo snel te laten volgen dat de macht van de tijd daardoor ten naaste bij wordt uitgeschakeld is voor het geloof begrijpelijk.³⁶⁷ Men kan daarom de strekking van de gnostische opvatting, die hier en daar in de oude kerk heeft geleefd, verstaan volgens welke Christus onmiddellijk aan het kruis uit de dood is verrezen en ten hemel gevaren. De bedoeling is blijkbaar de éne zin van deze twee delen van Christus’ werk in het licht te stellen door beide zó dicht naast elkaar te zetten dat er een bijna volkomen gelijktijdigheid ontstaat.³⁶⁸ Het echte nieuwtestamentische getuigenis evenwel verwijderd deze beide van elkaar door te spreken van een afstand van *drie dagen* en wil daardoor aan de veertig dagen die op deze drie volgen een bijzondere kwaliteit verlenen. Het wil hierop nadruk leggen dat deze “tijd” een van de tijd tussen de geboorte en de dood van Jezus geheel verschillende tijd is geweest.

Wij spraken er reeds van dat deze tweede, nieuwe tijd ook reeds midden in het voorafgaande tijdsverloop zich bij gelegenheid intermitterend aankondigt. Ik herinner hier nog eens aan de geschiedenis van de verheerlijking op de berg, die moeilijk anders dan als een stuk geanticipeerde³⁶⁹ opstandingsgeschiedenis kan worden verstaan. Ik herinner nog

³⁶⁶ Vgl. E. Lohmeyer, *Grundlagen paulinischer Theologie*, [Tübingen: Mohr 1929] 90vv. [517] Dat is precies het bedoelde, alleen het wordt hier, en dat is precies *niet* bedoeld, in verband gebracht met de in het *metafysische* gehypostateerde tegenstelling van Wet en Evangelie.

³⁶⁷ *Deze zin staat niet in *Credo*.

³⁶⁸ Vgl. [W.] Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1907] 256 [921], K. Thieme, *Das apostolische Glaubensbekenntnis*, [Leipzig: Quelle & Meyer 1914] 63, 126.

³⁶⁹ “Geanticipeerd” = vooruit (van tevoren) gegrepen. Iets van dit vooruitgrijpen op het gebeuren van de “openbaring” van de Gekruiste, geeft Bach weer, waar hij de woorden van de centurio als een *Choralsatz* geeft: “Wahrlich dieser ist Gottes Sohn gewesen”, met een geheimzinnig gesluierde stijging van de stemmen. *Uit Bachs *Matthäus Passion*, BWV 244, II, 66b.

eens aan de “tekenen”. Zij waarschuwen ons deze beide tijden niet abstract vaneen te scheiden. Er kan geen twijfel aan zijn: het gehele *leven* en *sterven* van Jezus wil gezien worden in het licht van Zijn opstanding, gelijk immers ook omgekeerd de nieuwtestamentische opstandingsverhalen in hun kenmerkende trekken onmiskenbaar aan de *continuïteit*³⁷⁰ tussen deze tweede en die eerste “tijd” herinneren.

De onderscheiding tussen beide is niettemin innerlijk noodzakelijk, omdat ons die eerste tijd van de geboorte tot de dood van Jezus weliswaar eveneens de in hem plaatsgrijpende vleeswording van het Woord, dat is: Gods openbaring-gevend en verzoening-aanbrengend Handelen voor ogen stelt, maar deze toch veelmeer en beslissend in zijn noodwendige *verhulling*, in de gestalte van de *lijdende* Jezus en dus in de met de Zelfovergave van God aan ons menselijk zijn-en-lot samenhangende *vernederings* van de eeuwige Zoon. Hier, in deze “eerste” tijd moet Gods Handelen (wanneer wij de “tekenen” een ogenblik daarlaten) gelóófd worden. Het is verborgen dat dit gebeuren een daad van GóD is en het wil nochtans *in* deze verborgenheid als zódanig onderkend zijn. Het is niet te zien, want wat er te zien is, kan ook anders worden opgevat.³⁷¹ Daarom is ook de houding tegenover dit gebeuren niet alleen bij het volk in het algemeen, maar ook bij Jezus’ leerlingen een onzekere, halfslachtige en dubbelzinnige, vaak als “kleingeloof” aangeduide,³⁷² iets dat in het midden tussen verstaan en niet-verstaan zweeft, tussen gehoorzaamheid en ongehoorzaamheid in een labiel evenwicht. En ten slotte komt toch als het laatste, het ménselijk-mogelijke – wij denken hier nog eens aan het verraad van Judas, de verloochening van Petrus, de vlucht van alle discipelen – het níet-verstaan en de ongehoorzaamheid aan de dag. Ook objectief is

³⁷⁰ Continuïteit: gewoonlijk houdt men – waarschijnlijk vanuit een naïef-naturalistisch denken, de continuïteit in het algemeen en hier in het bijzonder voor een vanzelfsprekendheid. Maar ook de natuur zelf toont meer en meer dat zij van “sprongsgewijze makelij” is (Elsbach). Aangenomen de continuïteit van de ruimte, dan valt het zwaar de tijd eveneens continu te denken. Ook kennistheoretisch is de “discontinuïteit” van de waarneming een belangrijk en zwaar probleem. Wij raken hier laatste vragen, die de dogmatische bezinning nog heel veel te doen zullen geven. Noordmans meent dat de continuïteit in de openbaring alleen is te handhaven door invoering van het begrip van een “theologische tijd”. Bij Barth krijgt (volgens Noordmans) “de tijdsvorm van het Woord (d.i. van de openbaring) iets mee van het ruimtelijk doorzeefde, dat we kennen uit het moderne natuurbeeld” (in *De openbaring der verborgenheid*, 123 (onderaan), 121 (onderaan)). In het theologische tijdsbegrip zou iets gevonden zijn “van de zuivere *durée*, die ons aan de grenzen van het eeuwige brengt” [NVW 2, resp. 192 onder en 190]. Het zal Noordmans in ieder geval voorshands moeilijk vallen de “theologische tijd” op zuivere wijze af te grenzen tegen het theologische begrip van “eeuwigheid”. *Elsbach: de joods-Nederlandse wetenschapsfilosoof Alfred Coppel Elsbach (1896-1931 of 1932), die zich o.a. bezighield met de filosofische implicaties van Einsteins relativiteitstheorie. De uitdrukking “sprongsgewijze makelij” staat in zijn *Encyclopaedisch handboek van het moderne denken*. Arnhem: Van Loghum Slaterus 1931, deel I, 242. De bijdrage van Noordmans aan *De openbaring der verborgenheid* (1934) heet ‘Het kerkelijk dogma’ (101-125).

³⁷¹ Vgl. *Römerbrief*^a, 296vv., 315vv. [GA II/2010, 428vv. resp. 435vv.] Vgl. *KD I*, 168vv., de paragraaf over: ‘Die Rede Gottes als Geheimnis Gottes’. Tegenover de geestelijkheid, de persoonlijke aard, de opzettelijkheid, de gelijktijdigheid, de regeermacht en de beslissing van het Woord (die in het voorgaande zijn ontwikkeld) komen nu de volgende kenmerken van de openbaring te staan: de “*Welthaftigkeit*”, de “*eenzijdigheid*”, wederom de “*geestelijkheid*” (in een andere, diepere zin). Het is voornamelijk het eerste kenmerk (van deze tweede reeks): de “*Welthaftigkeit*” die in de tekst bedoeld wordt (vgl. Luther op Gal. 3: 6, *WA* 40, 361, 41). Hier vooral is het begrip paradox onmogelijk te vermijden en is niet te achterhalen door een hogere “realistische” klaarheid. “Ein Paradoxon ist eine solche Mitteilung, die nicht nur mittels einer ‘Doxa’, einer ‘Erscheinung’ gemacht wird, sondern die ‘para tèn doxan’, d.h. im Gegensatz zu dem, was die Erscheinung als solche zu sagen scheint, verstanden sein will, um überhaupt verstanden zu werden”. [172] Maar juist omdat dit theologische begrip van paradox geheel éniq is in zijn soort, is het geraten te midden van het algemene gebruik van het woord, om misverstand te voorkomen, daarvan spaarzaamlijk gebruik te maken.

³⁷² “Kleingeloof”, vgl. bijv. Matth. 6: 30, 8: 26, 14: 31, 16: 8, Luk. 12: 28.

trouwens het laatste wat hier gezien en gezegd kan worden: “*sepultus est*”, hij is begraven. De verhulling is volkomen geworden, gezien vanuit de vooronderstellingen en voorwaarden van deze “eerste” tijd zal het geloof en het geloof alleen door deze verhulling kunnen heendringen. En daarbij – zo moeten we nu verder zeggen – zal het ook blijven. Het christelijke geloof zal stéeds geloof zijn aan het in de gestalte van de lijdende Christus (ja van de Christus *sepultus*) verhulde Woord van God, het zal daarom steeds weer een schrede in het volstreckte *duister* zijn. Het zou geen waarachtig geloof zijn als het zich niet vasthield “als ziende de Onzienlijke”.³⁷³

Maar nu staat het toch zo dat juist dit geloof *niet op zichzelf gesteld* is en niet aan zichzelf hangt. Men moet zeer voorzichtig zijn als men het christelijke geloof als een ‘waagstuk’ beschrijft. Zeker, dat is het – maar het is niet een met één of andere menselijke geestesmoed gewaagde, doorgezette en volgehouden intuïtie of hypothese. Het geloof is, doordat en terwijl het een menselijk waagstuk is, een goddelijk *geschenk*. Het rust zonder enige inspanning, opwinding en extase op een hoogst objectief, eens en vooral gelegd fundament. Het leeft werkelijk uit Gods *openbaring*. En het kan daaruit leven, het kan meer dan “kleingeloof” zijn omdat Gods openbaring niet slechts verhulling, maar ook onthulling van het Woord van God is, niet alleen openbaring van de Vader door de Zoon, maar ook openbaring van de Zoon door de Vader.

2

En ziehier nu de zin van Pasen, van de dag van de opstanding, de zin van de “tweede” tijd, die volgens het getuigenis van het Nieuwe Testament op die “eerste” volgde. Men kan de draagwijdte van deze dag en deze tijd niet overdrijven, ze worden ook in ons beste verstaan en onze meest-omvattende voorstelling nog altijd te klein en te eng opgevat. Niet eenvoudig het leven en sterven van Jezus van Nazareth als zodanig, dus niet maar de jaren 1-30, maar strikt-genomen juist de veertig dagen na de opstanding zijn *de* tijd van de openbaring. De inhoud van *dé*ze tijd is de inhoud van de herinnering, die dan de inhoud van het apostolische getuigenis is geworden. Indien óók de inhoud van die éérste tijd in de inhoud van het apostolische getuigenis werd opgenomen, dan toch daarom omdat en in zover hij door het licht van de herinnering van deze tweede tijd is doorschenen en overglansd. Een getuige van Jezus Christus zijn betekent in ieder geval een “getuige Zijner *opstanding*” te zijn (Hand. 1: 22). Ook Paulus is niet daardoor tot apostel geworden dat hij Christus toch ook nog op een of andere wijze “naar het vlees” heeft gekend (2 Kor. 5: 16), maar daardoor dat ook hem de opgestane Christus is verschenen, omdat hij alzo als een “ontijdig geborene”, gelijk hijzelf zegt, nog achterna³⁷⁴ in de geschiedenis van deze veertig dagen mede betrokken werd (1 Kor. 15: 8).

Doordat de openbaring als onthulling, als openbaring van de Zoon door de Vader, volgens het nieuwtestamentische getuigenis een *tweede* tijd na de eerste en evenals die eerste zelf juist nadrukkelijk *geschiedenis*, namelijk opstandingsgeschiedenis is, wordt de boodschap aangaande Jezus Christus nu ook naar deze zijde streng onderscheiden van een

³⁷³ Hebr. 11: 27, vgl. 1 Tim. 1: 17.

³⁷⁴ *Bedoeld is: met terugwerkende kracht.

eigenmachtige ‘duiding’³⁷⁵ van de geschiedenis, van een menselijke methode om in het donkere openbaringsgebeuren een zin te lezen³⁷⁶: niet als idealisme, dat erin geslaagd zou zijn in de duisternis licht, in de dood het leven en in de nederheid van het menselijke zijn-en-lot de heerlijkheid van God te ontdekken, wil het christelijke geloof verstaan worden. Maar *dat* licht, *dat* leven, *die* God belijdt het die zelf, die zonder enig menselijk toedoen en tegen elke menselijke verwachting, als licht de duisternis doorbroken, als leven de dood overwonnen, als God in en over de nederheid van het menselijke zijn-en-lot getriomfeerd heeft. *Resurrexit* betekent: *Jezus* is overwinnaar, van het verlangen en de doorbraak van het menselijke, zij het religieuze³⁷⁷ optimisme moet een christelijke paasprek onder alle omstandigheden alstublieft zwijgen. Daarom en daarin is het christelijke geloof vrolijk en verzekerd, omdat ook en met name in Jezus’ verhoging niet het geloof een geloofsdaad gesteld heeft maar evenals in Jezus’ vernedering *God* zelf Zijn daad gesteld heeft. Het is niet zo dat het geloof met een zeker creatief vermogen de ‘schijn’ van de dingen in de staat van de vernedering zou zijn te boven gekomen.³⁷⁸ Het gaat dus hierom dat juist ook de onthulling van God in Zijn openbaring geen “geschiedenis-duiding”, maar evengoed als Zijn verhulling voluit *geschiedenis* is. Wij mogen in dit verband nogmaals het midden in de “eerste” tijd gegeven antwoord op de belijdenis van Petrus in herinnering brengen: “zalig zijt gij, Simon, zoon van Jona, want vlees en bloed heeft u dit niet geopenbaard, maar mijn Vader, die in de hemelen is” (Matth. 16: 16). Daarom belijdt het geloof nadrukkelijk en precies menend wat de woorden zeggen: “ten derde dage is Hij opgestaan van de doden”. Gelijk de belijdenis van Petrus geen menselijke zingeving van Jezus’ verschijning was, maar vrucht van openbaring, zo is ook het geloof in de verhoging van Christus geen menselijke zingeving van de dood, maar het berust op openbaring.³⁷⁹

Indien wij de inhoud van de met deze woorden van het symbool aangeduide tweede en eigenlijke tijd van de openbaring-in-Jezus Christus willen verstaan, dan doen wij goed ook hier de beide begrippen aan te wenden die zich aan ons opgedrongen hebben bij onze overleggingen aangaande het stuk van de incarnatie: het begrip van de *zaak* en het begrip van het *teken*, of concreet gezegd: het begrip *geheimenis* en het begrip *wonder*. Wij kunnen bij de belijdenis van de opstanding nog minder dan bij die van de vleeswording de gedachte doen opkomen dat beide van elkaar gescheiden kunnen worden, maar het is hier zo mogelijk nog leerrijker dan daar, om in het ene en samenhangende gebeuren dit onderscheid klaar te zien.

3

³⁷⁵ Een groots voorbeeld van zulk een opstandingsgeloof als “*Geschichtsdeutung*” en krampachtig-menselijk “geloof” is het werk van de moderne Spaanse schrijver Miguel de Unamuno, vooral de novellen *Spiegel des Todes*, Duitse vertaling München[: Meyer] 1928, *Das tragische Lebensgefühl* [München: Meyer] 1925 [2070] en zijn commentaar op Cervantes’ Quichotte [*Das Leben Don Quijotes und Sanchos*. München: Meyer] 1926. [411] Niet vrij van zulk speculatief duiden is ook het op een misverstane Pascal geïnspireerde boek van Ernest Hello, *Du néant à Dieu*. [Paris: Perrin 1921] [4320]

³⁷⁶ *Deze bijzin staat niet in *Credo*.

³⁷⁷ *Deze precisering staat niet in *Credo*.

³⁷⁸ *Deze zin staat niet in *Credo*.

³⁷⁹ *Deze zin staat niet in *Credo*.

Wij beginnen ditmaal met het *wonder*, omdat hetgeen ons in Schrift en belijdenis over de verhoging van Jezus Christus, die op zijn vernedering volgde, over deze tweede en eigenlijke tijd van Zijn openbaring gezegd wordt, onmiddellijk en bij de eerste oogopslag als wonder voor onze aandacht treedt. De inhoud toch van de nieuwtestamentische opstandingsverhalen is een doorlopende reeks van wonderen. Wij zeggen hetzelfde als wij zeggen: het is een enig en onvergelijklijk teken. Wat in de voorgaande geschiedenis van Jezus' leven en sterven een uitzondering bleef, ook al kwam het inderdaad menigmaal voor, dat wordt hier de *regel*. Bijna zonder onderbreking, met uitzondering dus van de korte scènes waar wij de "ontstelde" leerlingen onder elkaar aantreffen, hebben wij hier te doen met een gebeuren dat wel in ruimte en tijd, in Jeruzalem en Galilea en nog steeds "onder Pontius Pilatus" en dus in de continuïteit van de stroom van de gebeurtenissen in onze wereld plaatsvindt, dat wij ons echter alleen als werkelijk gebeuren kunnen voorstellen onder de éne vooronderstelling: dat *God* als Schepper en Heer van deze onze wereld en alzo in vrijmachtige beschikking tegenover alles wat wij als de regel van het gebeuren in deze wereld kennen of menen te kennen, in *directe* zin het subject, de dader van dit gebeuren is.³⁸⁰

³⁸⁰ Vgl. *Das Wort Gottes und die Theologie*, (1924) 97 ['Biblische Fragen. Einsichten und Ausblicke' (1920); GA III/2012 (662-701) 699bv.]. "Die Einheit des Schöpfers und Erlösers ist der Geist. In der Kraft des *Geistes* ist Christus auferstanden. Um des Geistes, um der *Einheit* Gottes willen betont die Bibel die Leiblichkeit der Auferstehung, der neuen Welt." Wij geven hier als voorbeeld van echte en rechte paasprediking het volgend fragment uit een zeer jonge preek (over Kol. 2: 15) uit de bundel *Suchet Gott so werdet ihr leben*, (1917) 73vv. [Paasprek 'Ewiges Leben', 8 April 1917; GA I/1999, (135-146) 137-141]. "O es *war* ja so vieles, eigentlich alles gegen uns *vor* diesem Siege Jesu Christi. Was ist das für eine wunderliche, fremdartige, traurige Welt, *die* Welt, die nur die Welt des Menschen ist und nicht die Welt Gottes. Scheinbar hat sie alles, in Wirklichkeit gerade das Schönste und Notwendigste nicht: keinen Sinn, keine Vernunft, keine Liebe, keinen Grund, keinen Zweck und kein Ziel, keinen Ursprung und keine Hoffnung. Da wendet sich einfach alles, auch das Schönste und Wahrste und Beste, so feindselig und böse, so anklägerisch und gefährlich *gegen* den Menschen. Da ist er so von allen Seiten bedrängt und bedrückt von seltsamen Schreckgestalten, von denen er nicht ahnt, wo sie herkommen. Und je ernster er es nimmt mit dem Leben, je eifriger er wird in seinem Denken und Reden, je heftiger er um sich schlägt, umso mehr wachsen diese Gespenster ins Himmelhohe, bis er zuletzt müde und traurig und verschüchtert die Waffen streckt und sich darein ergibt, dass diese Gespenster nun einmal da sind und über uns herrschen und mit einem matten Lächeln in kluger Erfahrung sich damit abfindet, dass es auf dieser Erde nichts Vollkommeneres gibt. Wir versuchen es, das Gute zu erlernen und zu tun (ohne Gott!) – da streckt sich uns der dürre Zeigefinger der Moral entgegen und erhebt sich gegen uns: ihr müsst brav sein! und sticht nach uns: ihr seid nicht brav! Wir blicken in unser Inwendiges (ohne Gott!) – da erschreckt uns das Donnerwort: Ihr seid Sünder! Wir möchten arbeiten, verdienen, unsere Kräfte brauchen, etwas unser eigen nennen (ohne Gott!) – da entsteht der moderne Kapitalismus, da steht der König Mammon vor uns und schlägt seine Klauen um uns und macht uns zu seinen traurigen gehetzten Sklaven. Wir möchten die Wahrheit erkennen (ohne Gott!) – da erhebt sich gegen uns das finstere Gespenst, das man 'Erfahrung' heisst oder auch 'wissenschaftliches Denken' und fängt mit grämlichem, höhnischem Gesicht an zu erzählen von unabänderlichen Verhältnissen, von der immer gleichen Menschennatur, die dem Tiere nur zu verwandt sei, überhaupt von 'Gesetzen' der Natur, denen wir nun einmal unterworfen seien und die ihren Lauf nehmen müssten. Wir möchten das Letzte, Tiefste wissen: das, was eigentlich unser Leben und die Welt regiert, möchten den Zusammenhang von allem begreifen (ohne Gott!) – und uns begegnen in langer Reihe böse, harte, leere Worte voll Gift und Stacheln, die alle gegen uns, alle gegen den Menschen, gegen das Volk sind: Schicksal, geschichtliche Notwendigkeit, Kampf ums Dasein, Zufall, 'gottgewollte Abhängigkeiten' – ja was noch alles! Wir möchten mit unsern Mitmenschen leben und lieb sein (ohne Gott!) – und zwischen uns und sie treten wie die Blöcke einer unübersteiglichen Mauer die Unterschiede der Stände, der Völker, der Religionen, der Parteien, der Standpunkte, der Bildungen, der Charaktere, der Lebensanschauungen. Wir möchten unsre Heimat und unser Volk lieb haben und in Ehren halten (ohne Gott!) – aber da stehen Grenzen auf unsern Landkarten und über die Grenzen müssen wir einander böse, misztrauisch, feindselig anblicken, müssen auf

Het wonder bestaat in de beide bijeenbehorende, door de onderstelling van bedrog of zinsbegoocheling of ook door de mogelijkheid van een visioen, in elk geval volgens de gemeenschappelijke mening van alle nieuwtestamentische getuigen niet te verklaren feit dat het *graf* van de op Goede Vrijdag aan het kruis gestorven Jezus aan de derde dag ledig gevonden werd, én het feit dat Jezus *zelf* intussen als zichtbaar, hoorbaar, tastbaar Levende

einmal Deutsche, Franzosen, Schweizer heissen und uns als solche voneinander trennen, statt dasz wir als Menschen einig sein könnten. Wir möchten an das Ende unseres irdischen äussern Daseins denken (ohne Gott!) – und bekommen zu sehen das abscheuliche Bild des Todes, das uns nichts zu sagen hat, als eben: Nichts! Aus und fertig! Hüte dich, hüte dich, schönes Blümelein! wie es die Maler alter und neuer Zeit mit merkwürdiger Vorliebe und Beflissenheit dargestellt haben. Wir möchten an Gott glauben, zu Gott beten, Christen sein (aber eben ohne Gott! man kann auch das!) und was wir in unsern Händen halten, ist eine Religion, an der wir wohl eine Berausung haben, ein Chloroform, aber keinen wirklichen Trost, keine ernsthafte Hilfe, die zu den zehn Rätseln des Lebens noch hundert hinzufügt, die uns erst recht hetzt aus einer Unruhe in die andere, von einer unlösbaren Frage zur andern. Wir möchten – o, was möchten und wollen wir Menschen nicht noch alles (ohne Gott!) und immer und überall stossen wir dabei auf irgend so einen verborgenen Feind, der nur auf uns gelauert zu haben scheint und sich nun triumphierend auf uns stürzt: So, bist du mir nun auch in die Falle geraten?! Habe ich dich? Und indem wir dem einen dieser Feinde zu entrinnen meinen, fallen wir in den Rachen des andern; indem wir uns hier befreien, werden wir dort gefesselt, indem wir auf der einen Seite eine Lösung gefunden zu haben meinen, verwickeln sich die Dinge auf der andern. Wie es der Prophet Amos einmal schauerlich wahr beschrieben hat: ‘Gleich als wenn jemand vor dem Löwen flöhe und ein Bär begegnete ihm; und er käme in ein Haus und lehnte sich mit der Hand an die Wand und eine Schlange stäche ihn.’ [Amos 5: 19] Und noch einmal: gerade je ernster und eifriger wir’s treiben (ohne Gott!) je grimmiger wir uns zur Wehr setzen und ein Loch in die Mauer unseres Gefängnisses stossen möchten (ohne Gott!) umso sicherer fallen wir diesen Feinden zur Beute, so dasz man oft beinahe die Harmlosen, Oberflächlichen und Gleichgültigen glücklich preisen möchte, die nichts schwer nehmen, weil sie überhaupt nichts erleben. Ja, wenn man überhaupt harmlos sein könnte unter all den unsichtbaren Tieren, unter denen wir uns hier befinden, wenn nicht der Stumpfsinn der schlimmste Betrug wäre, mit dem wir uns betrügen können! Seht, das sind die ‘Fürstentümer und Gewaltigen’, die gegen uns sind in *der* Welt, die nur die Welt des Menschen ist und nicht die Welt Gottes! Aber diese Welt ist ja eigentlich gar nicht mehr, sondern sie *war*! *Wann*? Damals als Christus noch nicht gekämpft und gesiegt hatte! Wo? *Vor* der Auferstehung Jesu Christi von den Toten! Höret die Osterbotschaft: Diese Welt ist nicht mehr! Eine neue Welt ist hervorgebrochen, wie am ersten Schöpfungstag! Das Alte ist vergangen! Christ ist erstanden, Freude dem Sterblichen, den die verderblichen, schleichenden, erblichen Mangel umwandeln!

Denn Christus hat ausgezogen die Fürstentümer und die Gewaltigen und sie schaugetragen öffentlich und einen Triumph aus ihnen gemacht durch sich selbst! Ja, was hat er denn getan, um diese Feinde des Menschen zu besiegen und in seinen Dienst zu stellen? Scheinbar sogar nichts: Er hat den Menschen weder das Gute noch das Böse vorgehalten. Er hat keine Schule gegründet zu ihrer Aufklärung und Erziehung. Er ist kein Reformator gewesen und kein Revolutionär. Er hat nicht für den Glauben geeifert gegen den Unglauben und noch weniger für die Kirche gegen die Unkirchlichen. Er hat nicht über Problemen gegrübelt und keine neuen geistreichen Lösungen vorgebracht. Er hat keine naturgemäße Lebensweise verbreitet, nicht den Weltfrieden gepredigt und nicht einmal eine neue Religion gestiftet – und hat doch *mehr* getan als das alles. Er wuszte und wollte nur *etwas*, aber in diesem *etwas* war alles. Er verkündigte *ein* Wort: Gott! Er hatte und brauchte *eine* Macht: die Macht Gottes. Er erwartete *eins* für sein Leben und für die Zukunft: Taten Gottes! Er wollte nur von *einem* Schlüssel wissen zu den rätselhaften verschlossenen Toren der Welt. Er wagte und glaubte und tat nur eines. Das einzig Neue an Jesus war dieses Wort, diese Macht, diese Hoffnung: Gott! Er sah mit durchdringenden Blick, was wir nicht sehen: *dasz Gott für die Welt der Menschen wirklich ein Neuer ist, kein Altbekannter, Gewohnter. Wir haben an alles schon gedacht, aber an Gott noch nicht. Wir haben von allem schon geredet, aber von Gott war noch nie die Rede. Wir haben alles schon gewagt und getan, aber an Gott geglaubt haben wir noch nicht. Das Neue, das der Welt und uns fehlt, der lebendige Gott, den wir kaum erst ahnen.*”

*"Hüte dich, hüte dich, schönes Blümelein" is een steeds weerkerende regel uit het 17^{de}-eeuwse *Schnitterlied*, een Duits volkslied met soms meer dan 80 coupletten, opgenomen in de zangbundel *Des Knaben Wunderhorn*. Eerste regel: "Es ist ein Schnitter, der heißt Tod". "Christ ist erstanden, Freude dem Sterblichen, den die verderblichen, schleichenden, erblichen Mangel umwandeln!", Goethe, *Faust* I r. 737-741 (Chor der Engel, Nacht).

aan zijn leerlingen “*verschijnt*”, gelijk de kenmerkende uitdrukking luidt. Dit is de concrete inhoud van de herinnering aan de veertig dagen: Christus is opgestaan, Hij is waarlijk opgestaan! Waarbij onder “*waarlijk*”, als wij exegetisch nauwkeurig willen blijven, zeer bepaald verstaan moet worden: *lichamelijk*, zodat, tenzij wij onszelf gerechtigd achten het apostolische getuigenis door een ander te vervangen, van een uitschakeling van de berichten aangaande het ledige graf geen sprake kan zijn. Het is ondertussen algemeen bekend dat zich de ons bewaarde overlevering aangaande deze herinnering van de veertig dagen, betreffende de bijzonderheden, in een merkwaardige, de historicus als zodanig weinig bevredigende wanorde bevindt.³⁸¹ Maar daarnaast staat het andere feit dat deze overlevering, hoewel zich hier zeer sterk apologetische behoeften moesten aanmelden en ofschoon deze wanorde ook toentertijd niemand verborgen gebleven kan zijn, juist in déze toestand, met een grandioze onbekommerdheid, in het Nieuwe Testament werd opgenomen.³⁸² Dit feit wijst erop dat er tijden geweest zijn waarin men er zich niet over verwonderde dat het getuigenis van de apostelen en evangelisten met name op deze centrale plaats, als het ware onder de schokkende werkingen van een aardbeving, in een stamelen overgegaan en in tegenstrijdigheden verward geraakt schijnt. Wanneer men werkelijk enig inzicht heeft in de zaak waarvan hier getuigd moet worden, dan zal men zich daarover inderdaad niet te zeer verwonderen. Veeleer kan en moet men zich verwonderen – juist wanneer men de toestand van de overlevering, gemeten aan hetgeen hier overgeleverd moest worden, niet onverklaarbaar vindt – over datgene wat in ieder geval, als men alle duisterheden en tegenstrijdigheden in rekening heeft gebracht, als eenstemmige uitspraak van alle getuigen overblijft, namelijk: over het wonder van de opstanding zelf en als zodanig. Daartegenover bezwijkt, gelijk bij de maagdelijke geboorte, elke poging tot verklaring, reeds daarom omdat iedere verklaring noodzakelijk moet uitlopen op een opheffing van hetgeen verklaard zou moeten worden. Wij kunnen alleen hieraan onze opmerkzaamheid geven (niet om het nu toch te funderen, maar alleen als toelichting achteraf, onder de veronderstelling dat het “ten derde dage” zo was en – onder verrekening van alle historische onzekerheden – ook in de daarop volgende veertig dagen zó was als het door het gehele Nieuwe Testament betuigd wordt³⁸³: wanneer het “*sepultus est*” het laatste woord van de eerste, “niet-wonderbare” tijd van de openbaring is geweest en *wanneer* wij dit “begraven” zuiver verstaan hebben als de voleindigde Zelfovergave van God aan het menselijk zijn-en-lot, dat wezenlijk een aan het vergaan vervallen zijn-en-lot is – dan kon de voortzetting van dit gebeuren, indien er een voortzetting kwam, niet anders zijn dan het aanbreken van een

³⁸¹ Vgl. W. Künneth, *Das Wunder als apologetisch-theologisches Problem*. Gütersloh[: Bertelsmann] 1931, H.J. Holtzmann, ‘Das leere Grab und die gegenwärtigen Verhandlungen über die Auferstehung Jesu’. *Theologische Rundschau* 1906, 79vv.

³⁸² Vgl. A. Schlatter, *Geschichte des Christus*, [Stuttgart: Calwer 1921] 381, 536v., E. Brunner, *Der Mittler* (1927), 533vv. Vgl. W. Künneth, *Theologie der Auferstehung* ²1934, 67v., 71vv. Vgl. Heinrich Frick, ‘Ideogramm, Mythologie und das Wort’ (*Marburger Theologische Studien* 1931). Vgl. H.W. Schmidt, *Zeit und Ewigkeit*, [Gütersloh: Bertelsmann 1927] 367vv. Rudolf Otto ziet geen uitweg dan “das Auferstehung-erlebnis als pneumatische Erfahrung” (in *Sünde und Urschuld*, [München: Beck] 1932, 79vv.). [385/2]

³⁸³ Men kan namelijk feit en *kerugma* niet zó scheiden (evenmin trouwens als de “historische Jezus” en de Christus van de gemeente) dat men in de theologie het feit als geïsoleerd gegeven zou kunnen overwegen. Daarom is het spreken van de oude dogmatiek over de “staat der verhoging”, die met de opstanding ingaat, ook door ons als ‘*sachgemäß*’ te erkennen, bijv. Buddeus, *Institutiones [theologiae dogmaticae]*, 789v., Van Mastricht, [*Theoretico-Practica*] *Theologia* V 2, 21, Turretinus, [*Institutio*] *Theologiae Elencticae*, XIV, 2.

nieuwe *tijd*. Deze nieuwe tijd kan dan ook niets anders zijn dan een gebeuren waarin de Zelfovergave van God aan het menselijke zijn-en-lot zich werkelijk vol-eindigde, dat is: openbaar werd als Gods *heerschappij* over dit zijn-en-lot, een gebeuren waaraan God als zijn subject, zonder zich te storen aan het verloop dat het volgens de ons bekende regels van alle gebeuren nemen moest, die wending gaf die de alleen mogelijke was, waar *Hij* subject is, een gebeuren dat *in concreto* daarin moest bestaan dat God het noodwendige lot van de vergankelijkheid van het door hem aan- en opgenomen menselijke zijn doorbrak en teniet deed, en alzo Jezus uit de dood opwekte. Wanneer wij niet als toeschouwers, maar in het gelóóf verstaan hebben wat het inheeft dat hij begraven werd, dan kunnen wij nu – nee, geen logische gevolgtrekking maken (deze gevolgtrekking factisch te maken ligt waarlijk niet in onze hand) – dan kunnen wij de innerlijk-noodwendige gang van het gebeuren volgend wederom in het gelóóf verstaan en belijden: ten derde dage wederom opgestaan van de doden. Het spreekt vanzelf dat wij vanuit een in ongeloof gezegd: “hij is begraven” nimmer tot het: “hij is opgestaan” een overgang kunnen vinden. Is het wonder van de opstanding het téken van het geheimenis van deze goddelijke Gang, dan zullen wij niet kunnen loochenen dat het als wonder goed en noodwendig op zijn plaats staat en dat het niet ofschoon, maar juist omdat het een wonder en wel dit wonder is, door een de goddelijke weg vólgend geloof onmogelijk ontkend of betwijfeld of half-onwillig aanvaard kan worden, maar alleen erkend en wel dankbaar erkend.

Ook hier, evenals bij de maagdelijke geboorte, staat de kerk voor het goddelijke *factum* van dit mensenleven, waarvan de werkelijkheid Gods zélf is.³⁸⁴ Wie de grens, de wonderbare rand van dit leven wegwenst, die zie wel toe of hij dit leven, dit stuk geschiedenis werkelijk als het tot hem gesproken Woord van God verstaat en niet in waarheid toch als een eerst door óns als Woord van God opgevat deel van een óngekwalificeerde geschiedenis, dat dan ook inderdaad als zodanig nimmer in staat zou zijn om ons als Woord, als Openbaring te bereiken.³⁸⁵

4

Het *geheimenis* van Pasen, waarover wij nu gaan spreken, kan in zijn wezen geen ander geheimenis zijn dan het geheimenis van de kruisdood, dat op zijn beurt in wezen ident is met het kerstgeheim. Er bestaat slechts één mysterie³⁸⁶ voor het christelijke geloof: God en de mens in hun gemeenschap door Gods vrije Genade. Het uitzonderlijke dat dit éne geheimenis hier tot het Paasgeheim maakt is, zo simpel mogelijk gezegd, dit: dat al hetgeen wij reeds als het geheimenis van de Goede Vrijdag hebben leren kennen nu *openbaar* wordt als Gods raadsbesluit, nu *waar* wordt als Gods daad en *geldig* als Gods wil.³⁸⁷ Wij zeiden immers reeds in het begin: men kan op geen andere wijze aan het kruis van Christus geloven en men kan het kruis van Christus niet anders verstaan dan vanuit Zijn opstanding. De opstanding stelt in het licht, zet in kracht al hetgeen in de kruisiging van Christus van

³⁸⁴ *Deze parallel tussen maagdelijke geboorte en leeg graf ook in *KD I/2*, 199 (door Barth vermoedelijk al op college voorgelezen).

³⁸⁵ *Deze alinea staat niet in *Credo*.

³⁸⁶ Vgl. O. Noordmans (in zijn bijdrage aan *De Openbaring der verborgenheid*): er bestaat slechts één dogma, ook dat van de “predestinatie” en van de “triniteit” vallen uiteindelijk samen. “Bij Calvijn krijgt het dogma *de singularis* tot limiet”. (122)

³⁸⁷ Wat is de grond voor deze onderscheidingen? Daarvoor zie men *KD I*, 144v., 162v., 155v.

Godswege in het verborgene is geschied. Bleef het ons niét verborgen wat daar geschied is, dan is het omdat Christus is opgestaan. Omdat Christus is opgestaan, dat is: omdat God Zijn weg in de vleeswording van Zijn Woord *ten einde* gaat en omdat dit einde van Zijn weg een nieuw begin betekent voor dit vlees, dat is: voor het menselijke zijn en leven en lot, dat God in Jezus Christus tot Zijn eigen zijn en leven en lot gemaakt heeft.

Is ons dit nieuw begin openbaar, dan is ons ook niet verborgen wat de aanvang van deze weg tot aan het "*sepultus*" beduidt: dat hier namelijk het menselijke zijn en leven en lot op een *goddelijke* wijze *gedood* wordt, dat deze dood in vloek, straf en aanvechting ons wedervaart, dat echter in en met dit wedervaren een *goddelijk levend maken* voltrokken wordt: een vrijspraak, een bevrijdende offerande, een zege voor de mens. Het nieuwe begin, de opstanding van Jezus Christus, heeft hieraan *niets* toe te voegen.³⁸⁸ De opstanding openbaart alleen, brengt aan het licht: dit is de weg die God in de verborgenheid van Zijn prijsgegeven, Zijn vernederde en lijdende Zoon waarlijk is gegaan. Zij openbaart het aan óns, dat wil zeggen, zij zegt ons dat dit *voor óns* waar is, dat God deze weg in Zijn Zoon voor ons is gegaan.

Het is dus geen vermetel vermoeden, geen op een dialectisch-arglistige³⁸⁹ wijze gewonnen ómkering van alle menselijke ervaring, geen religieuze arrogantie wanneer wij geloven – en wel in het aangezicht van zonde, kwaad, dood en duivel geloven – dat Gods toorn niet op ons ligt, dat wij gerechtvaardigd zijn, dat wij vrij, dat is: dat wij van God zijn en dat wij ons mogen laten troosten door de vrede die alle verstand te boven gaat. Wij eigenen ons daarmee niets wederrechtelijk toe! Wij vergeten geen ogenblik de doemwaardigheid van ons zijn en van al onze gedachten, woorden en werken. Wij vragen echter: "wie is het die verdoemt? Christus is hier die gestorven is, ja veelmeer, die ook opgewekt is" (Rom. 8: 34). Omdat hij opgewekt is, omdat de Zelfovergave van Gods voortgang tot de voleinding en zo overgang in de doorbraak van een nieuwe tijd, omdat ons het aanbreken van deze nieuwe tijd *verkóndigd* is en omdat wij dat niet meer vergeten kunnen, daarom vragen wij dat zo trots en uitdagend: wie, wie zal over óns een vonnis vellen en óns veroordelen?

Met dit vragen laten wij God God zijn. Dat is de zin van dit vragen waarop wij geen antwoord meer verwachten.³⁹⁰ En zie, daardoor dat wij God God laten zijn,³⁹¹ dat wij Hem die in

³⁸⁸ Dr. G. van der Leeuw geeft, nadat hij enkele godsdiensthistorische parallellen aangaande het sterven van een god heeft genoemd, de volgende opmerking (*Phaenomenologie der Religion*, 94). "Den Tod selbst zum Heil gemacht, hat nur das Christentum. Alle die Heilands-religionen predigen das Leben aus dem Tode, das Evangelium vom Kreuz verkündigt das Heil *im* Tode. Hier wird die völlige Machtlosigkeit zur höchsten Machtsentfaltung, das ärgste Unheil zum Heil. Was die Mysterienreligionen verschweigen oder bejammern, wird zur höchsten Seligkeit. Der Tod vernichtet den Tod".

³⁸⁹ Vgl. het verwijt van Theodor Siegfried, *Das Wort und die Existenz I* [Gotha: Klotz 1930], 77v., 236vv. [7916]

³⁹⁰ *Deze zin staat niet in *Credo*.

³⁹¹ Vgl. J.H. Gunning, *Wat is het geloof?* (1887, [Nijmegen: Ten Hoet] ²1892) [GVW 2, 262v.]: "Hoe eenvoudig is dit alles toch. Ik zie deze wereld om mij en erken haar bestaan. Ik laat de zichtbare dingen toe zich aan mij te tonen, ik keer de werking niet af van mijn netvlies, van mijn gehoorzenen, ik laat de dingen toe te verschijnen en te spreken, te zijn wat zij voor mij willen zijn, hoewel ik van dit alles slechts de verschijnselen zie, slechts zoveel als de gesteldheid van mijn oog mij toelaat ervan op te nemen in mijn geest. En wat is nu het geloof?... De hogere wereld maakt zich aan mij kenbaar. Zij richt een zacht maar zeer merkbaar verwijt tot mij. En nu, haar te laten gelden, haar te laten zijn wat zij wezen wil en waarlijk is, dat is het geloof,... *God te laten God zijn* zoals Hij zichzelf geeft." Men lette hier zowel op de overeenkomst als op het verschil met Barth, om te verstaan dat bij Barth niet een "hogere wereld", maar de akte van de Openbaring het voorwerp van het geloof is. Ook Gunning wist blijkens andere uitingen wel beter. Zie Miskotte, *Johannes Hermanus Gunning*,

Christus deze weg gegaan is in het geloof laten gelden als Degene die in Christus ook óns gedood heeft en levend gemaakt, daardoor zijn wij nieuwe mensen, “wedergeboren tot een levende hoop door de opstanding van Jezus Christus uit de doden” (1 Petr. 1: 3).

Vrije genade is het geheimenis van de opstanding, zo zeker als God zich in dit ten-einde-gaan van de kruisweg de vrijmachtige Heer over het menselijke zijn-en-lot heeft getoond, zo zeker als het “vlees” op zichzelf Hem met geen geschiktheid te hulp kon komen die zulk een verhoging op de een of andere wijze zou kunnen mógelijk maken, ook geen verdienste die deze verhoging zou kunnen noodzakelijk maken, maar anderzijds: vrije genade, zo zeker als het “vlees” evenmin bij machte was om Hem een hindernis in de weg te leggen die de verhoging en de openbaring van deze verhoging onmogelijk zou maken.

Op de *vrijheid* van deze genade wijst het wonder van de opstanding en wij hebben de zaak, wij hebben deze genadige vrijheid van God en alzo het geheimenis van Pasen nu eenmaal op geen andere wijze voor ogen dan in deze tekenen.

En dit geheimenis is *genade*, zo zeker als deze vrije, onverdiende, alleen bij God mogelijke, maar bij God niet onmogelijke akte van Zijn heerschappij in Zijn Zoon, als de “eerstgeborene onder vele broederen”, ons aangaat, zo zeker als al hetgeen verborgen in Christus waar is, voor ons waar is. Want dat dit alles waar is, is het leven van ons leven.

En wederom: ook op deze *genade* van de vrije God wijst het wonder van de opstanding, daarheen wijzen de veertig dagen welke de apostelen met hun Heer in deze onze wereld en toch *tegelijk* in de nieuwe tijd van God hebben doorleefd. Wij zouden door deze tekenen van Pasen te verwerpen ook de betekende zaak loochenen. Wij hebben waarlijk alle reden om in aanbiddende dankbaarheid de ogen op te heffen naar dit Teken.³⁹²

[Rotterdam: Bredée 1929] 159vv. *MVW 17, *Johannes Hermanus Gunning en andere bijdragen over de theologie van de 19^e eeuw*, 130.

³⁹² Als voorbeeld van een Paas-meditatie waarin letterlijk zin voor zin een loochening van het christelijke *kerugma* is, sta hier een *Zondagmorgen*-stuk aangenageld, Pasen van het jaar onzes Heren 1935.

“Lang heeft de Maartse koude geheerst, geweldige stormen beukten onze muren, dichte regens sloegen om ons neer. Het bleef voor ons winter en de natuur scheen dood. De gehele aarde vertoont in de menselijke samenleving een stormachtig winterbeeld, zwarte wolken jagen langs de politieke hemel – arbeid, dat bewijs van leven, is niet meer te vinden voor talloze duizenden ook in ons land. De geest der mensen en de natiën hullen zich in dichte en onvrije kleding. Het *vertrouwen in het recht* als het uiteindelijk wel der wereld wordt kleiner. Mensen van allerlei richting, die het goede willen voor hun volk en voor de aarde, wantrouwen elkander en geloven alleen in mensenmacht. Wij leven nog in een winter, beklemmend en dood op bijna elk gebied. Ook in Nederland. En tot voor zeer kort was de natuur om ons een *symbool* van dat *gevoel*. Maar de natuur toont ons heden een ander symbool. In enkele dagen ontsproten aan de dode takken miljoenen kleine bloesems en blaadjes als voorboden van het ontwakende leven. De velden langs onze duinen zijn in enkele weken van bruinvale vlakten *omgetoverd* tot een op de wereld ongeëvenaarde rijkdom van levende kleuren en geuren. En over enkele dagen stralen langs onze rivierdijken roze en witte golven van *bloeiende bongerden*. De natuur was niet dood, in haar stilte verborg zij het nieuwe, onweerhoudbare leven.

In deze dagen valt Pasen, wanneer de *Christenheid* herdenkt de Opstanding van de Gekruisigde. Door menselijke bekrompenheid was schijnbaar vernietigd de grote *leer* van de liefde tussen mensen, die de mensheid eens zou redden. Voor altijd schenen leven en leer begraven.

Maar dan op de vroege Zondagmorgen zien eenvoudige *zoekers naar waarheid* het leven triomferen over de dood, de leer der liefde over het werk van twijfel, vrees en zelfzucht. In de stralen van de rijzende zon klinkt hun toe, die zo gewanhoopt hebben, uit bovenaardse mond: ‘Wat zoekt gij de levende bij de doden?’

Het is niet aan ieder onzer *gegeven te berusten* in één der *vele dogma's* door allerlei kerken en sekten opgesteld om in woorden en redenen weer te geven de betekenis van Hem, die als overwinnaar van twijfel, vrees en zelfzucht door het leven ging en die op die Paasmorgen ook als overwinnaar van de dood gezien werd door hen die Hem hadden gevolgd, en in Zijn donkere uren Hem en Zijn eer verloren gewaand hadden.

Maar *ieder* mensenkind is *van zelve* een *godskind*, wat hij ook gelove. En ieder zulk een godskind mag op Paasmorgen in het herleven der doodgewaande natuur wel een symbool zien van de onsterfelijkheid der *levensleer* van Hem, die *bij uitnemendheid* Gods Zoon was. In het bewustzijn van die onsterfelijkheid kan de thans zo verdeelde *mensheid* haar grote *taak voortzetten* – de hereniging der mensheid door recht en liefde – al schijnt het doel nog zo ver – en haar klinken nog heden bemoedigend toe de woorden van die onvergetelijke lentedag: ‘Mij is gegeven alle macht in hemel en op aarde’.”

*De herkomst van deze paasmeditatie is onbekend, maar doet een zeer vrijzinnige bron vermoeden. De verwijzing naar deze aantekening (18a) staat niet in de hoofdttekst.

[XI] **ASCENDIT AD COELOS, SEDET AD DEXTRAM DEI PATRIS OMNIPOTENTIS: OPGEVAREN TEN HEMEL, ZITTENDE TER RECHTERHAND GODS, DE ALMACHTIGE VADER**

Het is niet overbodig zich af te vragen hoe de oude kerk ertoe gekomen is de Hemelvaart tot de voornaamste stukken van het christelijke geloof te rekenen. De Hemelvaart heeft toch, indien wij erop letten hoe spaarzaamlijk zij vermeld wordt en hoe weinig nadruk op haar valt in het nieuwtestamentische getuigenis, een veel minder gewichtige plaats dan de dood en de opstanding van Christus. Zij zou, gelijk het einde van het Mattheüs- en het Johannes-evangelie, maar ook het echte³⁹³ slot van het Marcus-evangelie onweersprekelijk bewijzen, in het getuigenis aangaande de veertig dagen ook geheel kunnen gemist worden. Zij verschijnt, waar zij overigens vermeld wordt, als een vanzelfsprekende maar zonder nadruk aangeduide *overgang* van Christus' opstanding naar zijn "zitten ter rechterhand Gods", dat daarna in het symbool zo breed en krachtig naar voren gekeerd wordt. Wij zullen goed doen ook in onze dogmatische bezinning de hemelvaart in deze samenhang te zien, om dan wellicht te verstaan hoe zij juist in deze samenhang, juist in haar karakter van overgang, inderdaad tot de voornaamste stukken van het christelijke geloof behoort.

Het woord over Christus dat "*Hij zit ter rechterhand Gods*", waarvan wij nu verder uitgaan, is allereerst te verstaan eenvoudig als een nadere verklaring van de belijdenis: Hij is waarlijk opgestaan. Wij vinden een hele reeks van nieuwtestamentische plaatsen (bijv. Rom. 8: 34, Ef. 1: 20, 1 Petr. 3: 22) waarin de hemelvaart klaarblijkelijk met geen andere dan deze bedoeling naast de opstanding gesteld wordt. En er zijn andere plaatsen, met name in de Hebreeënbrieff (1: 3, 10: 12, 12: 2), waar na het getuigenis aangaande Jezus' lijden en sterven het Paasgetuigenis zelf en als zodanig in het woord aangaande zijn "verhoging ter rechterhand Gods" is samengevat en met geen andere dan *déze* bedoeling (namelijk van de opstanding te getuigen) wordt weergegeven. Wat de vele duizend maal duizenden van de engelen (Op. 5: 12) met grote stem spreken behoort blijkbaar vanuit dit verband te worden verstaan: "het Lam, dat geslacht³⁹⁴ is, is waardig te ontvangen³⁹⁵ kracht en rijkdom en wijsheid en sterkte en eer en heerlijkheid en dankzegging".

1

³⁹³ De laatste twaalf verzen (9-20) van Markus 16 worden door de nieuwtestamentici eenstemmig voor 'onecht' gehouden. Of men nu vers 8 voor het echte slot mag houden, gelijk Barth hier doet (en ook in *Prolegomena*, 248 [GA II/1982, 333]), daarover zou nog wel een en ander te zeggen zijn. Wel zijn er die dit beslist volhouden, zo bijv. E.P. Gould, *The Gospel according to St. Mark*. International Critical Commentary, [Edinburgh: Clark] 1896, [J.] Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, [Berlin: De Gruyter] 1903, [A.] Loisy, *Les évangiles synoptiques* [e.b.] 1907-9. Maar het blijft niettemin toch hoogst onwaarschijnlijk dat een evangelist zijn werk zou eindigen met: "maar zij vreesden" (wat in het Grieks: *efobounto gar*, nog wonderlijker is, omdat *gar* = 'maar' achteraan staat). Het ligt voor de hand aan te nemen dat er een ander slot is geweest, of dat de schrijver op een of andere wijze verhinderd werd zijn werk te voltooien (Zahn). Deze ogenschijnlijk zo splinterige kwestie heeft diepere achtergronden. Leerlingen van Rudolf Otto hebben vers 8 als eind in verband gebracht met het numineuze, met de heilige huivering die door het hele Marcus-evangelie gaat. En zo is het ook niet toevallig dat Barth dit "echte" einde in rekening brengt, het past wonderbaarlijk goed in het geheel van zijn opvatting aangaande de onthulling-verhulling die in de openbaring plaatsvindt.

³⁹⁴ **Credo*: "erwürget".

³⁹⁵ **Credo*: "zu nehmen".

Laat ons proberen het woord aangaande “het zitten ter rechterhand Gods” als zodanig en op zichzelf te ontleden. Het spreekt op een aanschouwelijke wijze de wezenlijk ónaanschouwelijke waarheid uit dat de macht en de heerschappij van God factisch en praktisch samenvalt met de macht en de heerschappij van Hem die als waarachtig God waarachtig mens geworden is en die aan het kruis gestorven is: Jezus Christus. Wij hebben hier te doen met een beeld, een figuurlijke zin. Calvijn heeft, in onderscheiding van de *Confessio Helvetica posterior*³⁹⁶, het juiste getroffen als hij in het “zitten ter rechterhand Gods” niet uitgesproken achtte dat Jezus Christus zich op een bepaalde plaats bevond, maar dat hij in een bepaalde *functie* was opgenomen, namelijk in die van de goddelijke machtsoefening, te vergelijken met die van een gevolmachtigde, die aan de rechterhand van de koning staat of gezeten is en in zijn naam het regeringsbeleid voert.³⁹⁷

Dat het symbool in overeenstemming met de meeste nieuwtestamentische plaatsen spreekt van een “gezetten zijn” van Jezus Christus heeft met de voorstelling van een zalige rust, onthevenheid enzovoort niets te maken, maar duidt enkel op de duurzaamheid, de permanentie van deze regerende werkzaamheid. Het wás niet eenmaal zo, bij wijze van officiële kroning of troonsbestijging, als proclamatie van Zijn eer, maar het is en *blijft* zo, gelijk het beeld wil uitdrukken: dat het Rijk van God factisch en praktisch het Rijk van Christus is.

Met de uit het eerste artikel overgenomen toevoeging: “Gods, des almachtigen Vaders” wil de belijdenis ten slotte onderstrepen dat de heerlijkheid, kracht en macht welke zij Christus toeschrijft niet maar een quasi-goddelijk, in waarheid echter afhankelijk, afgeleid en begrensd karakter draagt, doch inderdaad de echte, eeuwige en éne heerlijkheid, kracht en macht van God is. De heerschappij van Jezus Christus verwerkelijkt zich met de volle overmacht van God de Schepper. “Mij is gegeven *alle* macht in hemel en op aarde (Matth. 28: 18). Dat houdt niet in – de beeldspraak mag hier niet geperst en gewrongen worden tot quasi-logische gevolgtrekkingen, want dan is misverstand niet te vermijden en nauwelijks meer te achterhalen – dat de eeuwige Vader nu van deze macht en haar uitoefening heeft afstand gedaan.

Wij hebben bovendien wel te bedenken dat zij [deze macht] Christus als de eeuwige Zoon van God ook niet eerst met Zijn opstanding of met Zijn hemelvaart is toegefallen. In zover Jezus Christus God zelf is, heeft hij in Zijn vleeswording noch in Zijn lijden en sterven ook maar één ogenblik opgehouden “ter rechterhand Gods des Vaders” te zetelen. En zo zeker als ook Zijn hemelse Vader niet minder dan de eeuwige God zelf is, kan ook bij de Vader in generlei zin van een afstand-doen of terugtreden of overdragen van de uitoefening van de

³⁹⁶ *Confessio Helvetica posterior* = de tweede Zwitserse belijdenis, van Bullinger (1562) ([E.F.K.] Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, [Leipzig: Deichert 1903] 167vv.). [941] Calvijn legde echter soms wel terdege nadruk op een “verandering van plaats”, zulks tegen de lutherse leer van de alomtegenwoordigheid van Christus’ lichaam (*Inst.* IV, 17, 27) en dit heeft zich (en met terugwerkende kracht op de leer van de incarnatie) verstelligd tot het zgn. “*extra calvinisticum*” (dat het goddelijke Woord, terwijl het met de menselijke natuur gans één werd, nochtans tegelijk gans buiten (*extra*) deze verblijft. *Heid. Cat.* vr. 48). Als Barth Calvijns beschouwing onderscheidt van die van de *Conf. Helv. post.* ziet hij de eigenlijke Calvijn blijkbaar in *Inst.* II, 16, 14 en IV, 17, 18. Het lijkt ons waarschijnlijk dat overal waar Calvijn van een “plaats” spreekt, de uitdrukking polemisch gericht is tegen de lutherse leer, waaruit immers onmiddellijk de leer van de ‘consubstantiatie’ in het avondmaal werd afgeleid.

³⁹⁷ *Catechismus van Genève, de vragen 79-81 in de uitgave van de *Belijdenisgeschriften van de PKN*.

goddelijke macht sprake zijn.³⁹⁸

Wat de belijdenis zegt is van Jezus Christus als de vleesgeworden, als de mensgeworden Zoon van God gezegd. Dat Hij in deze kwaliteit, dus in onze natuur, als de drager van onze zonde en schuld, als de medegenoot van ons lot, ter rechterhand Gods en als zodanig in het bezit en in de uitoefening van de ene en ongedeelde macht Gods leeft, dat is het nieuwe, dat hier als nadere ontvouwing van de zin van Christus' opstanding-uit-de-doden wordt uitgesproken.

En nu is dit toch ook, zelfs in deze concrete betrekking op de ménsgeworden Zoon van God, slechts in zóver iets nieuws als het de *openbaring* verkondigt van datgene wat juist met de incarnatie begonnen is waar te zijn en sindsdien niet opgehouden heeft waar te zijn. Immers ook van de ménsgeworden Zoon van God is feitelijk te zeggen dat Hij ook als zodanig, levend, lijdend en stervend, niet eerst moest verhoogd *worden* ter rechterhand van de Vader, maar reeds van de aanvang af de bij de Vader verhoogde *wás*, alleen: Hij was als zodanig niet openbaar, niet te kennen, maar veeleer (met uitzondering van de bovenbedoelde "tekenen" van Zijn heerlijkheid) verborgen, verhuld, toegesloten in donkernis, verscholen niet alleen voor de ogen van de wereld, maar ook voor de ogen van Zijn verkoren en geroepen leerlingen. Dat Hij nu in Zijn hoogheid openbaar wordt, dat is het gebeuren (alle openbaring is immers enkel als '*Ereignis*' te verstaan) van de "verhoging" van Christus. Pasen volgt op Goede Vrijdag als de openbaring van de hemelijke goddelijke machtsdaad die in de kruisdood werd volbracht. Als openbaring van déze goddelijke machtsdaad opent de opstanding een nieuwe dag, een tweede tijd. Maar *dit* is, gelijk wij vernamen, de goddelijke machtsdaad van het kruis: dat de Zoon van God aan en in zichzelf als aan een waarachtig mens de op de mensen liggende toorn en vloek van God in zegen veranderde, de straf in vrijheid, de aanvechting in overwinning. *Dáártoe* was niet minder dan "almacht" nodig. Dat deze machtsdaad een góddelijke is, wordt in de opgestane Christus openbaar. Daarom is de inhoud van de boodschap van de "getuigen Zijner opstanding" deze: "God was in Christus de wereld met Zichzelf verzoénende".³⁹⁹ En zie, nu wordt juist de macht welke déze daad mogelijk maakte bedoeld in de belijdenis: *sedet ad dexteram Dei*. Zij is alzo in de diepte en uiteindelijk de almacht van de Vader en van de Zoon, die ook de ménsgeworden Zoon eigen is, aanvankelijk verborgen en dan openbaar. In hetgeen God *doet* wordt ons geopenbaard wat God *wil* en tegelijk daarmee wordt ons openbaar wat God *kan*: de ware totaliteit van Zijn machtsvolkomenheid treedt aan het licht.

Ja, ook zelfs wat God als Schepper-van-hemel-en-aarde kan, wil en doet hebben wij hier en alleen hier te leren. Wij moeten hier even een blik terugwerpen, namelijk op de derde voordracht,⁴⁰⁰ waar wij reeds bij de verklaring van het eerste artikel van de belijdenis de

³⁹⁸ Zuiver-trinitarisch te spreken over het "wezen" van God is, hoe vreemd het klinkt, eenvoudiger dan zuiver-trinitarisch te spreken over de "macht" van God. En het wordt nog moeilijker indien men met de meeste gereformeerde theologen in de "staat van de verhoging" de menselijke natuur wil laten delen op grond van diens verdiensten. Dat de verhoging van Christus niet anders kan verstaan worden dan als een manifestatie van Zijn verborgen heerlijkheid, geen toename maar openbaring, werd vooral door de lutherse vaders geleerd (Gerhard, *Loci* IV 329, Hollaz, *Ex. Bibl.* 748, Buddeus, *Inst.* 787), evenzo de calvinist Junius, *Theses theol.* 29, 11). Daarentegen: Voetius, *Disp.* II, 277. Het is duidelijk dat Barth op dit punt de lutherse beschouwing moet bijvallen.

³⁹⁹ 2 Kor. 5: 19. *In de tekst van *Credo* staat abusievelijk 2 Kor. 5: 14.

⁴⁰⁰ IIIe Voordracht (*Patrem omnipotentem*), 32v.

Almacht van God als Zijn “macht-over-leven-en-dood” meenden te moeten verstaan. Wij kunnen dit echter nu beter verstaan, want wij kunnen nu zien dat het een rijkere inhoud heeft dan wij toen wellicht vermoedden. Hier verschijnt Gods macht om te doden en levend te maken, als de macht gericht te oefenen en genade te schenken, als de macht om de *kosmos van de mensheid* oud te laten worden en te doen vergaan en hem als vergane wereld wederom te verwekken tot een nieuw leven. Deze *heilsmacht* is de macht over leven en dood, die wij als Gods “al-macht”, als Gods scheppende kracht, aanbidden en lofzingen. De in het kruis werkzame en in de opstanding openbaar geworden, een tweede tijd inluidende Godsmacht van Jezus Christus is *héilsmacht* en ident met de recht-verstane Almacht. En omgekeerd: de Almacht die de kerk in haar belijdenis God toeschrijft, is *heilsmacht*.⁴⁰¹

2

Doordat er mensen waren die in deze veertig dagen de Opgestane gehoord, gezien, geschouwd en getast hebben (1 Joh. 1: 1), *werd* deze Godsmacht van Jezus Christus *geschiedenis*, teneinde geschiedenis te *maken*, beter gezegd: werd deze Godsmacht in deze mensen *kerk*, tot vergadering van die geloven, om door deze mensen (bijv. door die Petrus, aan wie de Vader in de hemelen openbaarde dat Jezus Christus de Zoon van de levende God was) kerk te *grondvesten* (Matth. 16: 18). Er bestaat dus een onmiddellijke en onverbreekelijke samenhang tussen de *sessio ad dexteram* en de kerk, het lichaam waarvan Christus het hoofd is (Kol. 1: 18). De kerk is echter niets anders dan de vergadering van die mensen die door Christus’ opstanding, dat is: door het getuigenis aangaande de opstanding tot het *geloof* zijn opgeroepen, die dus opgeroepen zijn tot *erkenntenis* dat juist het Evangelie macht is, goddelijke macht (*dunamis theou eis sootèrian*, Rom. 1: 16), dat is: opgeroepen tot *onderwerping* aan deze “Godsmacht ten heil”, deze “kracht Gods tot zaligheid”. De vergadering van deze mensen is alzo daardoor van de overige mensheid afgezonderd en onderscheiden dat men in haar midden van de kruisiging van Jezus Christus weet als van de daad van de Zoon *van God*, en van deze goddelijke daad als van de daad tot *verzoening* van de wereld met God, en van deze verzoeningsdaad als van een eens-voor-al volbrachte daad van de *dunamis*, de macht. Op dit laatste vooral komt het aan: de verzoening wordt onder mensen openbaar als macht. Dat betekent: de verzoening heerst over deze mensen, zij voltrekt haar gelding over hen, zij is het licht, de waarheid van hun existentie. Daarmee is ten slotte niets minder gezegd dan dit ontzaglijke, dat hun existentie een gebeuren is, een gebeuren hetwelk nu voortaan volbracht wordt onder de door hen erkende en aanvaarde *vóór*onderstelling dat de in Christus volbrachte verandering van vloek in zegen, van straf in vrijheid, van aanvechting in overwinning *vóór hen* en in zover factisch ook *áán hen* geschied is.⁴⁰² Dit openbaar-worden van de verzoening als *mácht* over mensen, dus de opstanding (respectievelijk de opstandingsboodschap) is het Gebeuren waarin de kerk gegrond is, waardoor zij echter ook onderhouden en bewaard en vernieuwd wordt van dag tot dag.

⁴⁰¹ Vgl. *Prolegomena*, 178v. [GA II/1982, 240v.], *KD* I, 433v. *Deze laatste zin staat niet in *Credo*.

⁴⁰² Vgl. Voordracht XV §3, 173v.

Als de Opgestane is Christus de Heer van zijn kerk, roept en draagt, leidt en regeert Hij haar. Dit is eens-voor-al waar, maar ook dagelijks opnieuw, want de verzoening, in de opstanding openbaar, is macht, werkzaamheid, werking.⁴⁰³ De drie ambten van Christus, die door de oude dogmatiek terecht onderscheiden werden, liggen in de staat van de verhoging zózeer in elkaar geschakeld dat zij nauwelijks meer kunnen onderscheiden worden: de *profeet* (want wat is de opstanding anders dan de doorslaggevende akte van de profetie, de zelfopenbaring van Christus?) verkondigt hier de *priester* (die voor de mensen bij God en voor God bij de mensen intreedt), om hem als zódanig tot *koning* uit te roepen.⁴⁰⁴ Waar dat gezegd en gehoord en geloofd wordt, daar is de kerk. Zij is, nader omschreven, het bijzondere en eigenlijke gebied van dit *derde* ambt, van het *munus regium Christi*, gelijk het opkomt en zich verwerkelijk uit en door de profetische en de priesterlijke werkzaamheid. Men kan ook zeggen: om harentwil, dat is: om Zijn heerschappij over haar en in haar, vanwege de invloed en voorzorg die Hij in deze vergadering uitoefenen wil, is Christus gezeten ter rechterhand van de Vader. Zijn in de verkondiging en in het geloof van de kerk erkende en telkens opnieuw te erkennen Macht om te doden en levend te maken, om genade en oordeel toe te wijzen, om het oude te laten vergaan en een nieuwe creatuur te doen ontstaan (2 Kor. 5: 17) – zij is immers de in Zijn opstanding openbaar-geworden macht van Zijn dóód. Met dit doel, in deze door zijn kerk verkondigde en geloofde functie, zit Hij in de heerlijkheid en in het regeerbeleid van God de Vader. “Wat nuttigheid brengt ons deze heerlijkheid van ons Hoofd Christus? – Eerstelijk, dat Hij door zijn Heilige Geest in ons, zijn lidmaten, de hemelse gaven uitgiet; daarna, dat Hij ons met zijn macht tegen alle vijanden beschut en bewaart” (*Heidelbergse Catechismus* vraag 51). Wij zullen dit punt bij een beslissende wending in de behandeling van het derde artikel van de geloofsbelijdenis in herinnering moeten brengen.

3

Het is goed en nodig, tot wering van misverstand, hier nog de volgende overweging aan toe te voegen. Met de aanwijzing van een onmiddellijke betrekking van de koningsheerschappij van Christus tot de door Hem volbrachte verzoening enerzijds en tot de in Hem gegronde kerk anderzijds, willen wij niet voorbijzien of zelfs loochenen dat er, gelijk wij van een rijk-van-de-genade spreken, ook van een rijk-van-de-schepping kan en moet gesproken

⁴⁰³ *Deze bijzin staat niet in *Credo*.

⁴⁰⁴ Het “*munus triplex*”, het drievoudige ambt. Vgl. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* III, 368v., 399v., Noordmans, *Herscheping*, 126-141 [NVW 2, 287-296]. Over het “koninklijke ambt” zegt de laatste o.a. dat het is de “regering door Woord en Geest”, waarbij slechts een minimum van voorstelbaarheid past indien zij beleden of gepredikt wordt. “Oefenen wij deze onthouding niet en verkondigen wij Jezus’ Koningschap direct, in aanschouwelijke aansluiting aan de evangeliën (wonderen, demonen-uitdrijving, tempelreiniging) en het OT (plaatsen over de regering van Vorst-Messias), dan brengt ons dat op dwaalwegen. Wij maken Jezus dan tot Koning in de zondige natuur, als ‘*christian science*’, of in de zondige samenleving, zoals de Wederdopers” [NVW 2, 296]. De beschouwing van dit ambt moet ons, zal het goed zijn, regelrecht brengen tot de leer aangaande de Heilige Geest. De belijdenis van het “koninklijke ambt” is ook daarom van het hoogste gewicht omdat zij alleen ons behoeden kan voor “der Verwechslung zwischen dem Fortwirken des erhöhten Herrn und einer blossen, geschichtlichen Nachwirkung” (Barth in de bundel: *Die Theologie und die Kirche*, 210). [‘Das Wort in der Theologie von Schleiermacher bis Ritschl’ (1928), GA III/1994, (183-214) 212 onder)]. *Barth geeft hier een inzicht weer van I.A. Dorner (1809-1884), die in zijn ogen een scherpe blik had voor de problematische kanten van de theologie van zijn tijd.

worden.⁴⁰⁵ Want dit laatste rijk is noch aan zichzelf, noch aan andere goden, noch aan een onbekende God overgelaten. Jezus Christus als de eeuwige Zoon van God is in dit rijk niet minder dan in het rijk van de genade met alle goddelijke macht bekleed. Onze Verzoener en de Heer der kerk is *Hij* die mede de Schepper van de wereld is, die van de grondlegging van de wereld aan en tot aan haar voleinding ook *haar* volstreckte Heer is. Immers, “door Hem is *alles* geworden” (Joh. 1: 3) – niet eerst en niet alleen de werkelijkheid van de kerk. Arme kerk die Hem niet in deze herinnering aan het Woord, zonder “hetwelk geen ding gemaakt is, dat gemaakt is”, haar Heer zou noemen. En arme wereld aan wie door de kerk niet ook en met name *haar* Heer verkondigd zou worden.⁴⁰⁶

Evenmin mag men voorbijzien en loochenen dat het rijk-van-de-genade als zodanig ook, in de richting van de menselijke tijd: naar voren, zijn natuurlijke grens heeft, die echter wederom geen grens voor de koningsheerschappij van Jezus Christus kan betekenen. De verzoening, en met haar de kerk, is niet de laatste, maar de vóórlaatste orde van God. De laatste, de orde van het rijk-van-de-heerlijkheid, waarin het op grond van de verzoening tot *verlossing* van de mens gekomen is, kan daarom met geen enkele werkelijkheid van de kerk, ook niet met de diepste en zuiverste, ident gesteld worden, moet daarom gezien worden als het dóel van alle werkelijkheid-van-de-kerk. Het rijk-van-de-heerlijkheid is immers ook het einddoel van Christus als de Verzoener en als Heer van de kerk (1 Kor. 15: 25v.). Nogmaals, arme kerk! die haar Heer niet ook als de *komende* Heer van de heerlijkheid zou kennen. En arme wereld wanneer de kerk, die in deze wereld en vaak genoeg tégen haar heeft te strijden, niet als veld-van-de-strijd ook de plaats-van-de-verwachting zou zijn, een verwachting waarin juist met het oog op de Heer van de kerk de wereld *onmiddellijk* betrokken is.⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ Het “*regnum naturae*” is dogmatisch onmisbaar, doch niet in de zin waarin het meestal “onmisbaar” wordt geacht. Het is niet nodig als logische of ontologische grondslag van de leer van de verzoening, maar wel als onontkoombare consequentie uit de leer van de openbaring, aldus dat de geopenbaarde héilsmacht voor het geloof om zo te zeggen van zodanige kwaliteit is dat haar almacht moet worden toegeschreven, vgl. Voordracht III, 33n114.

⁴⁰⁶ *Arme wereld!* vgl. KD I, 466 en 468 boven. Dit vanuit de kerk de wereld betrokken zien onder de verborgen heerschappij van Christus wordt bij Barth ook ten aanzien van de algemene wetenschap doorgevoerd. De theologie moet volgens Barth noch zich voegen naar het geldende wetenschapsbegrip, noch daartegenover zich opstellen met een zelfrechtvaardiging als bijzondere wetenschap. Wanneer zij zich wetenschap noemt, doe ze dat in deemoed en niet in trots, noch in de ijver mee te kunnen doen. “Sie versteht und bezeichnet sichselbst als eine ‘Wissenschaft’ weil sie kein Interesse daran hat, sich den so genannten anderen Erkenntnisbemühungen gegenüber anders als de facto abzusondern... weil sie eine, wenn auch verborgene, so doch *kommende* und als solche wirkliche *Einheit* aller Erkenntnisbemühungen bejaht, man könnte auch sagen: weil sie die *Kirche* bejaht als den verborgenen, aber dennoch und gerade so wirklichen *Raum aller menschlichen* Erkenntnisbemühungen” (KD I, 291). Hierin zijn ook Barths bezwaren tegen Brunners ‘*Eristik*’ gegrond: “Was der Unglaube vom Glauben erwartet, ist schlechterdings das eine: dasz er Ereignis sei. Es steht nicht in unserer Hand, dieses Ereignis herbeizuführen. In ‘Auseinandersetzung’ mit dem Unglauben ist der Glaube aber sicher nicht Ereignis. Verbietet nicht schon der Artikel von der Vergebung der Sünden ein Gespräch, in dem der Unglaube des Gesprächspartners ernst genommen d.h. aber in dem dieser als Weltkind angedet und bei seinem Unglauben behaftet wird” (KD I, 29). *‘*Eristik*’ (Schopenhauer) = ‘strijdkunst’, de kunst om gelijk te krijgen (ongeacht of iets waar is).

⁴⁰⁷ Luther ging, gelijk bekend, nog verder en zag niet alleen de geesten- en mensenwereld, maar ook de onderhouding van de natuur als een deel van de zegen door de Zoon verworven. Vgl. Kohlbrügge, *Lijdenspreken*, 76: “Mens, wie gij zijt, kus de Zoon... de aarde, die Zijn bloed gedronken heeft, predikt u de zege Zijner genade in de knoppen der bomen en in het jonge gras voor uw ogen; zij getuigt van de vrucht Zijns lijdens”. Wat de toekomst van de wereld betreft zijn het de beide Blumhardts, vader en zoon, die met het hier

Maar dit tweeledige voorbehoud (dat het rijk van de genade door het rijk van de schepping en door het rijk van de heerlijkheid is begrensd) mag ons niet misleiden en doen vergeten dat wij, zolang de tijd duurt, in het rijk van de genade staan en dus het koninklijke ambt van Christus niet anders kennen dan *in* het profetische ambt dat ons zijn priesterlijke ambt verkondigt. Wij *hebben* God de Schepper en God de Voleinder van alle dingen *niet anders dan als God de Verzoener*, niet anders dan in de openbaring van God de Verzoener. Wij kennen ook de Schepper alleen vanuit onze staat van begenadigde zondaren. Hetzelfde geldt van de Voleinder. Gods Rijk onder ons is het geestelijke rijk van Zijn Woord in zijn dodende en levendmakende werking. Wie Hem hier en nu ook nog anders hebben wil, die is óf een cerebrale gedachtenfabrikant óf een dweper.⁴⁰⁸ Zie, wij moeten het een noch het andere zijn, wij kinderen van de kerk! Wij moeten ons, juist om de Heer van de natuur en van de geschiedenis te kennen, aan de Heer van de *kerk* houden. Hij als zodanig is de Alfa en de Omega, de Eerste en de Laatste. Hij in Zijn hoedanigheid van Middelaar houdt ook het begin en het einde van alle dingen in Zijn handen.

4

En nu zijn wij dan genoegzaam voorbereid om in staat te zijn over de zin en de betekenis van de hemelvaart rekenschap af te leggen. Dit is zeker, dat wij ook haar allereerst als het “teken en wonder” hebben te beschouwen dat het Geheimenis van God in de akte van Zijn openbaring begeleidt. Hemelvaart als zichtbaar gebeuren, dat is: de als ruimtelijk-verticale opstijging waarneembare verhoging van Jezus Christus voor de lichamelijke ogen van Zijn leerlingen is klaarblijkelijk wel niet de *weg* tot het zitten ter rechterhand Gods – de rechterhand van God is immers geen plaats en wel allerminst een plaats die langs een natuurlijke of bovennatuurlijke weg door de atmosferisch-astronomische ruimte zou te

door Barth aangeduide volle ernst hebben gemaakt. Men zie over de vader: Friedrich Zündel, *Johann Christoph Blumhardt, ein Lebensbild*. [Gießen: Brunnen ⁹1922] [4984] Over de zoon: Ed. Thurneysen, *Christoph Blumhardt* ([München: Kaiser] 1926 [707]), verder Eugen Jäckh, *Blumhardt Vater und Sohn und ihre Botschaft*, [Berlin: Furche] 1925, L. Ragaz, *Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt Vater und Sohn – und weiter*, [München/Leipzig: Rotapfel] 1922. Gewoonlijk onderschat men de betekenis van Blumhardt voor de dialectische theologie, zij is niet alleen van historische, genetische aard, maar zij is structureel daarin opgenomen. Hoewel Barth niet moede wordt Hermann Kutter te prijzen en met name de kracht van diens wekroep “*Wir Pfarrer!*” dankbaar gedenkt, is de ‘jonge’ Blumhardt hem toch nog op een andere wijze gewichtig dan door diens invloed via Kutter. Men leze hierover het opstel van Georg Merz, ‘Luther und Blumhardt in ihrer Bedeutung für die dialektische Theologie’, in de bundel *Kirchliche Verkündigung und moderne Bildung*, [München: Kaiser] 1931, 99vv. Terecht vestigt Merz er de aandacht op dat Barths dogmatiek, ondanks het wijsgerig-verfijnde begripsapparaat, veel eenvoudiger, kinderlijker, bijbelser is dan de destijds (of nog) vigerende academische theologie. “Seine Lehre ist unterdessen reicher, vor allem feiner in den Unterscheidungen geworden; dasz der biblische Grundklang der gleiche geblieben ist, dankt er der Macht, mit der Blumhardt ihn gefangen nahm” (106). *De laatste bijzin staat niet in *Credo*.

⁴⁰⁸ “Cerebraal” is het wanneer het gelóóf in de Schepper tot een christelijke wereldbeschouwing wordt gemaakt waarin heel de problematiek van het ons gegeven leven tot een religieuze “oplossing” wordt gebracht, “dweperij” is in het spel wanneer het gelóóf in het komende Rijk tot een menselijke actie inspireert om het nabij te brengen. Tegen het eerste zal Barth nog steeds (gelijk hij in de *Römerbrief* een paar maal met zoveel woorden deed) Iwan Karamasof gelijk geven. Tegen het tweede zal hij nog steeds dezelfde polemieken voeren waarmee hij sinds 1921 het religieus-socialisme is te lijf gegaan. **Credo*: ‘ein Vernünftler oder ein Schwärmer’. Barths polemieken tegen het religieus-socialisme begint al eerder, met het uitspreken van de rede van Tambach in september 1919: *Der Christ in der Gesellschaft*. Würzburg: Patmos 1920. Opgenomen in *Das Wort Gottes und die Theologie* (1924). GA III/2012, 546-598.

bereiken zijn⁴⁰⁹ – maar toch zeer stellig als teken en wonder, heenwijzing naar de openbaring die in de opstanding aan de dag getreden is, namelijk dat Jezus Christus de drager is van alle macht in hemel en op aarde. De hemelvaart is in dit opzicht niets anders dan de *laatste* en als zodanig de meest concrete, meest indringende gestalte van die “verschijningen” in de veertig dagen van de “tweede tijd”, door middel waarvan de voorheen verhulde Godszoon zich onthult, door middel waarvan Hij het geloof van zijn leerlingen en daarmee het geloof van zijn kerk schept. De zin en de betekenis van de hemelvaart valt in wezen samen met zin en betekenis van de opstanding en van de *sessio ad dexteram*. Men kan de waarheid van het hier gezegde zeer schoon beproeven door de antwoorden op de vragen 45, 49 en 51 van de Heidelbergse Catechismus met elkander te vergelijken. Men zal dan zien dat zij zakelijk een en dezelfde inhoud van het geloof beschrijven.⁴¹⁰

Intussen zullen wij de hemelvaart ook nog onder een ander gezichtspunt moeten beschouwen en daarbij wordt dan haar bijzonderheid zichtbaar, namelijk dat wat haar van de opstanding en van de *sessio* onderscheidt en haar een eigen zin verleent. Calvijn was het die op dit andere gezichtspunt bijzondere nadruk heeft gelegd. Hij zag namelijk in de hemelvaart niet de afsluiting en bekroning, maar bovenal het *einde* van de reeks verschijningen van de Opgestane, dus – in merkwaardige tegenspraak tot de belofte: “Zie, Ik ben mét ulieden alle de dagen, tot de voleinding der wereld” (Matth. 28: 20) – de vervulling van het weemoeds-woord: “maar Mij hebt gij niet altijd” (Matth. 26: 11).⁴¹¹

De hemelvaart brengt, nadat Gods openbaring eens-voor-al geschied is in Christus, een scheiding, een afstand tussen Hem en Zijn leerlingen, tussen Hem en de wereld in het algemeen. De tijd van zijn onmiddellijke, van zijn, om zo te zeggen, wereldlijke tegenwoordigheid in de wereld, waartoe immers bijzonderlijk juist de veertig dagen behoorden, is voorbij. Wat nu aanbreekt – men zou ook kunnen zeggen, wat nu opnieuw intreedt – is de *tijd* van de kerk. Ook deze tijd is een tijd van een tegenwoordig-zijn van Christus in de wereld en wel in de door de heils- en machtsdaad van Zijn kruis reeds overwonnen wereld, een nabij-zijn in die wereld waarin Hij zich eens en voor al overwinnaar getoond hééft. Maar anderzijds gaat het hier om een tegenwoordig-zijn in een wereld

⁴⁰⁹ De verlegenheden aan zulk een “fundamentalistische” opvatting verbonden zijn apert. Het is ook pastoraal van het hoogste belang de mensen niet in deze onvruchtbare gedachten te drijven. Prof. Huizinga, *Mensch en menigte in Amerika*, [Haarlem: Tjeenk Willink 21920] [3005] vertelt dat, nadat een prediker de wederkomst had verkondigd en aangekondigd als aanstaande, een winkelier “*ascension-robies*” etaleerde, die gretig gekocht werden. Waar is de bron en waar de grens van deze dwaasheden? Wilhelm Niesel (*Calvins Lehre vom Abendmahl*, [München: Kaiser 1930] 77v. [4210]) duidt aan dat reeds Calvijn zich wel gewacht heeft het “*magnificum Dei palatium*” als “eine Hütte zwischen den Planeten” te denken en voor te stellen.

⁴¹⁰ vr. 45 (opstanding)... opdat Hij ons de gerechtigheid, die Hij door zijn dood ons verworven had, konde *deelachtig* maken... dat wij door zijn kracht worden opgewekt tot een nieuw leven...

vr. 49 (hemelvaart)... dat wij ons vlees in de hemel tot een zeker *pand* hebben, dat Hij, als het Hoofd ons, Zijn lidmaten ook tot Zich zal nemen... dat Hij ons Zijn Geest tot een *tegenpand* zendt, door wiens kracht wij zoeken, wat daarboven is...

vr. 51 (*sessio*)... dat Hij, door Zijn Heilige Geest in ons, Zijn lidmaten, de hemelse gaven uitgiet... dat Hij ons met Zijn macht tegen alle vijanden beschut en bewaart...

⁴¹¹ Barth hecht aan dit woord een buitengewoon gewicht, als tegenwicht tegen het andere woord van Matth. 28: 20. Nu is het o.i. duidelijk dat naar de toon van de context het woord van Matth. 26: 11 zich niet aandient met een zo verstrekkende betekenis. De waarheid ervan wordt evenwel in de paulinische plaatsen over het niet-meer-naar-het-vlees-kennen van Christus genoegzaam bevestigd. Het is meer om de sprekende tegendelige woordvorm van Matth. 26: 11 dat deze plaats (en niet de paulinische parallellen) wordt opgesteld ‘tegenover’ Matth. 28: 20.

waarmee God – ofschoon zij overwonnen is en “onmogelijk” geworden – nog geduld heeft, die Hij dus nog tijd, een eigen tijd, een toekomst-in-de-tijd laat. Deze tijd is niets anders dan de ruimte waarin gelegenheid is voor de wereld om tot de *kennis van haar overwonnenheid* te komen, ruimte om te geloven aan de ware Almacht, dat is: aan de in de Opstanding openbaar geworden heils- en machtsdaad van het kruis.

Daarom en in zoverre is deze tijd de tijd van Zijn reële maar ook *zeer indirecte*⁴¹² tegenwoordigheid, zij is, gelijk Calvin en de *Heidelbergse Catechismus* (vraag 47-48) en de gehele klassiek-gereformeerde theologie met recht geleerd hebben, de tijd waarin Jezus Christus voor de wereld *en* voor de kerk, als God *en* als mens, alleen in de getuigen en in de getuigenis van Zijn openbaring, dat is: alleen door de Heilige Geest tegenwoordig is, de tijd, waarin Zijn Rijk dus een goddelijk reël, maar, gelijk wij boven reeds zeiden, een *geestelijk* Rijk is. Dit is de tijd waarin de geopenbaarde verzoening of de verzoenende openbaring erkend en geloofd en aanbeden wil worden als Gods vrije genade. Hier is *niet meer* de tijd van het “schouwen Zijner heerlijkheid” (Joh. 1: 14) en hier is *nog niet* de tijd voor zulk een schouwen (2 Kor. 5: 7). Zie, dit is de tijd *tussen* de tijden⁴¹³, namelijk tussen de tijd van de openbaring en die welke in en mét de openbaring inderdaad aangekondigd is: de Tijd van het zien van aangezicht tot aangezicht (1 Kor. 13: 12), die tegelijk het einde van elke tijdsvorm zijn zal.⁴¹⁴ De tijd-van-de-openbaring hebben wij op te vatten als een anticipatie van het einde aller tijden (Joh. 5: 25, Heb. 1: 2, 1 Petr. 1: 20). Daarom kan gezegd worden dat het Rijk van God “*nabij* gekomen is” (Mar. 1: 15). En overal waar de Openbaring verkondigd en geloofd wordt, daar wordt de tijd in het licht van deze heilige anticipatie van het Einde... eindig, kort, een pauze, waarin “haastelijk” de Zoon komt, daar wordt deze tijd gekend als slechts door goddelijke lankmoedigheid ons gelaten en enkel voor de daadwerkelijke voltrekking van het geloof bestemde en gezegende, kortom een op het *Eschaton* (het

⁴¹² “Indirecte” tegenwoordigheid (vgl. Voordracht XIV, 157, XVI, 188). Dat doet niets af aan de werkelijkheid dat wij “ons vlees in de hemel hebben” (*Heid. Cat.*), het is er voor het geloof veeleer de keerzijde van: “*quam infirma et fragilis foret spes illa, nisi haec ipsa nostra caro in Christo vere suscitata, in regnum coelorum ingressa esset*” (Calvin, *Inst.* IV, 17, 29). [*Opera Selecta* V, 386 r. 7-9]. *Vertaling: ‘hoe zwak en broos zou toch die hoop zijn, als dit vlees van ons niet waarlijk in Christus opgewekt zou zijn en in het rijk der hemelen ingegaan?’

⁴¹³ De uitdrukking herinnert aan de titel van het leidende tijdschrift van de dialectische theologie *Zwischen den Zeiten*. Toch is deze titel meer “historisch” en “actueel” bedoeld. Zij dankt haar ontstaan aan een passus uit een jong artikel van Gogarten, waardoor we iets voelen gaan van hetgeen in de lente van alle bewegingen ook voor de herinnering zo ongemeen bekoort. Men merkt ook duidelijk hoe de “negativiteit” tegenover al het tijdelijke van meet-af niet uitsloot juist in het concrete tijdsgewricht (van de eerste naoorlogse chaos) iets te zien van de heenwijzing naar Gods toekomst. Scherpere scheiding, inniger betrekking (*asunchutoos* en *adiatreptoos*!), dat kenmerkt de gehele dialectische theologie en deze eigen aard zet zich door in alle *loci* van de dogmatiek. Gogarten zei daar dan (‘*Zwischen den Zeiten*’, in: *Christliche Welt*, 34, 1920, 377): “Der Raum wurde frei für die Frage nach Gott. Endlich. Die Zeiten fielen auseinander und nun steht die Zeit still. Einen Augenblick? Eine Ewigkeit? Müssen wir nun nicht Gottes Wort hören können? Müssen wir nun nicht seine Hand bei seinem Werk sehen können? Darum können wir nicht, dürfen wir noch nicht von der einen Zeit zur anderen gehen. So sehr es uns auch zieht. Erst muss hier die Entscheidung gefallen sein. Vorher können wir nichts mit ganzem Herzen tun. Solange stehen wir *zwischen den Zeiten*. Denn da zerbricht alles Menschliche und wird zuschanden, alles was war und alles was sein wird. Aber darum können wir – begreifen wir nur die Not bis zum Letzten, nach Gott fragen. Dann verstrickt sich nicht die Frage im Menschlichen und bringt falsche Antwort aus ihm, falsche, weil es eine menschliche und keine göttliche Antwort ist, und mögen wir mit dem besten Willen gefragt haben. Es gilt kein guter Wille, auch nicht der beste, in göttlichen Dingen.”

⁴¹⁴ Vgl. Op. 10: 6, 12: 14, in Voordracht XVI, 194vv. spreekt Barth echter over het leven van de opstanding als over een Godstijd (vgl. ook Voordracht VIII, 97vv.).

uiteindelijke) of beter op de voor de deur staande en aankloppende *Eschatos* (de Uiteindelijke) heen gerichte tijd (1 Petr. 4: 2, 1 Joh. 2: 18).⁴¹⁵ Deze tijd is de tijd van de kerk, dat wil zeggen de kerk is het die deze tijd zinvol maakt en deze tijd is het die het bestaan van de kerk zinvol maakt. De kerk is het *aardse* lichaam van haar *hémelse* Hoofd.

5

Verstaan wij nu ook en ten slotte dat de kerk juist in deze betrekkelijke onderscheiding en tegenstelling met haar Hoofd *één* is. Zij is door de openbaring en door het geloof waarachtig met Hem verenigd. Zij heeft door de Heilige Geest deel aan de door Hem volbrachte heils- en machtsdaad en daardoor ook – in *gehoorzaamheid en hope*, in de onderwerping aan Zijn *middelaarsambt*, in het vertrouwen op Zijn plaatsbekleding en *voorspraak* bij de Vader, in haar aangewezen zijn op de *gaven* van Zijn barmhartigheid – deel aan het Rijk van God dat “nabij” gekomen is. Deze bemiddeling, het geheel van deze tussen-instanties, is de grens van de kerk en de grens van de ganse tijd-van-de-kerk. De kerk is een vergadering van zondige en sterfelijke mensen die als zodanig, *in* hun zondigheid en sterfelijkheid, op grond van genade, met God de Here te doen hebben, die dus waken en bidden, wachten en jagen, lijden en strijden moeten. De tijd van de kerk is niet eenvoudig de voortzetting van de tijd van de openbaring.⁴¹⁶ Ware het zo, dan zou deze tijd immers zelf reeds eind-tijd zijn, dan leefden wij reeds in de eeuwige heerlijkheid als die schouwen en niet meer behoeven te wandelen door geloof. Zo, als schouwenden, leefden die eerste getuigen in de veertig dagen, in de tijd van de “verschijningen”. Zo leven wij nu niet meer of: nu nog niet. De tijd van de kerk is de door de openbaringstijd beschikte en gestichte *tussentijd*, waarin wij ook zélf ruimte verkregen tot die bekering⁴¹⁷ die ons betaamt, als waarlijk het Rijk van God nabij gekomen is. Maar zie, deze begrenzing van de ons toegewezen tijd is tegelijk de *poort*⁴¹⁸ waaraan Jezus Christus, die gekomen *is* en die “alzo” (dat is: in directe, wereldlijke tegenwoordigheid)

⁴¹⁵ “Zie Ik sta aan de deur en Ik klop” (Op. 3: 20), hoewel onmiddellijk slaand op de nabijheid van het Woord in de Geest, in hetgeen de Geest tot de gemeenten zegt, is toch niet zonder de ondertoon van het eschatologische. Eenzelfde dubbelzijdigheid van betekenis heeft het woord van Fil. 4: 5b: “de Heer is nabij.”

⁴¹⁶ De verworpen opvatting is de kenmerkend-roomse, en méér kenmerkend dan de “pauselijke onfeilbaarheid” of de “eucharistie” als zodanig, vgl. *Prolegomena*, 349-353 [GA II/1982, 451-461 (§20.3 ‘Die Bibel und die Kirche’)], KD I, 99v., 105v., 271v.

⁴¹⁷ *Credo: ‘Buße’

⁴¹⁸ De “poort”: deze uitdrukking komt ettelijke malen in de *Römerbrief* voor als dialectisch tegendeel van “grens”. [Het begripsregister in GA II/2010 geeft zeven plaatsen.] Ook hier heeft men weer verschrikkelijke filosofemen achter gezocht, terwijl het toch alleen gaat om de dogmatische-geordende vertolking van hetgeen Paulus aldus uitdrukt: “Hij, Christus, heeft de gevangenis gevangen genomen” (Ef. 4: 8). De eschatologische zin van deze term “poort” houdt niet in dat Christus niet óók aan het eind van een bepaald stadium, op de grens van een bepaalde tijd kloppen kan met bepaalde beloften en bepaalde eisen.

Chr. Blumhardt gaf aan de verhoogde Heer gaarne de naam “Herder” en zag de schaduw van zijn staf over de beweging van de volkeren. Toegegeven, dat in het volgende stuk een zekere secularisering dreigt (Paul Schütz), die kerk zou toch met iets anders dan de Geest te rade zijn gegaan, die zulk een woord niet zou willen horen. Het is uit een toespraak van 1899 in Bad-Boll, over Ezechiël 34: 12 (ed. R. Lejeune, III. Band, 315vv.).

“Maar wij wankelen, omdat wij de liefde niet in ons hebben blijvend; wij kunnen het niet verstaan, dat andere zouden komen te zitten op onze plaatsen in Gods Koninkrijk. Wij oordelen en veroordelen de door ons met een scheve blik bekeken ‘wereld’. Wij zien niet hoe God in het midden van zijn verstrooide schapen is en van dat midden uit ze vergaderen gaat. De massa van het volk laat ons vrijwel koud, wij hebben geen oog meer voor de wezenlijke noden van hun leven en kunnen daarom ook geen ware hulp meer brengen. Wij willen niet dat het volk naar boven stijgt, tot zijn recht komt; wij willen niet dat de kleinen van de groten leven, wij willen de orde

wederkomen zal, aanklopt en zo, als Degene die klopt op de deuren van de tijd, *mét* ons is alle de dagen tot de voleinding van de wereld. Welnu, deze tijd met deze zeer concrete bepaaldheid en met deze zeer bepaalde bestemming, met deze begrenzing en met dit uitzicht, wordt ingeluid door de *hemelvaart* als de laatste van de verschijningen. Onder dit gezichtspunt heeft zij een aparte zin en betekenis naast de opstanding. Het is misschien geoorloofd haar onder dit gezichtspunt samen met de geboorte-uit-de-maagd te omschrijven als het bij uitstek *kritische* moment in de geloofsbelijdenis. Zij toch herinnert de door de opstanding gegrondveste kerk eraan dat zij als zodanig een gemeente-onder-het-kruis is, dat is: dat zij midden in die verborgenheid van God staat welke Hij, en Hij alleen, doorbreekt waar het Hem behaagt. Zij maakt de kerk indachtig dat de verhouding van hoofd en lichaam niet omkeerbaar is, dat de heilzame almacht de macht is van de Heer: over ons en voor ons en in ons, zonder echter ónze macht te worden. Dit kritische moment, dat in de hemelvaart ligt, herinnert de kerk eraan dat zij onder het geduld, maar daarmee tegelijk onder de aanspraak en de eis van God haar bestaan en bestand heeft. Aldus wordt de kerk onder de wet van de deemoed gesteld.⁴¹⁹ De hemelvaart is waarlijk geen verloochening,

handhaven volgens welke de groten leven van de kleinen. Wij verstaan niet meer dat al onze bevoorrechting, stoffelijk en geestelijk, heel onze uitverkiezing ons wil voorbereiden tot het offer dat vroeg of laat van ons gevraagd zal worden.

Maar het moet mogelijk zijn, dat de volkeren zich bekeren tot de heerlijkheid des Heren, dat wij gezamenlijk de toon treffen, die God in Jezus heeft aangeslagen in zijn volk, dat een volk des offers is. Laat ons dit vooral ter harte nemen in onze tijd, nu het in zovele mensen gist, nu het kookt in de harten en waar vele burgers ter wille van hun laffe rust liefst maar dadelijk de politie en de gummistok zouden halen om die kokende harten neer te slaan, nu men met de oude geweldmiddelen meent de volkeren ten onder te houden. Nee, zulk een levenshouding en neiging moest tegenwoordig onder de gelovigen onmogelijk zijn; nu moeten er mensen in de gemeente opstaan, die voor de Gang Gods wijken, als Hij, om tot de volkeren te komen, hun geluk offert. Ik zeg, dat zijn de geringsten des Heren, die nu aan de oppervlakte der maatschappij opduiken met veel geschrei en misschien ook met heel veel brutaliteit; allen, die lang verdrukt waren en aan de ziel geschonden door de stoffelijke nood, God wil hun een betekenis geven, een nieuwe zin aan hun leven schenken, omdat Hij hen zoekt, omdat Hij hun massale verlorenheid doorwonen wil. Och, velen in onze dagen ergeren zich, dat het volk zo opschuimt van beneden naar boven, zij moeten zwijgen en zich schikken in hun lot, dat nu genoeg 'verbeterd' is – maar waarlijk Christus, de Herder der volkeren, brengt hen in beweging. En wij moeten staan als zuilen, en niet wankelen door egoïsme, ons niet in de war laten brengen door de onaangename en pijnlijke schijn dezer dingen, maar ons leven veilig hebben, opdat voor allen, kon het zijn, afdoende hulp daagt; niet wankelen, ook niet wanneer wij het schuim der wereld zien en niet wanen, daarop in te mogen slaan als met een dorsvlegel, niet wijken voor de zonde en de begeerlijkheid, die ons tegemoet komt uit de massa der mensen links en rechts, boven en beneden, niet vertragen in het aangezicht van de hel en de satanische krachten, die schijnbaar uit de mensen naar buiten slaan. Nee! niets kan gelden dan de Wil Gods, dat zij gered worden en leven door de offerande der uitverkorenen.

O! wee ons, als wij de verstrooiden geen handreiking hebben gedaan; als wij alleen geholpen hebben, die ons gesmeekt hebben en die zich voor ons vernederd hebben, maar geen handreiking hebben gedaan in de Geest aan de schijnbare vijanden en goddelozen; want niet wij zoeken het verlorene, maar God, de Herder, Hij-zelf; maar op zijn Gang rekent Hij op ons, want Hij wil, ten koste van ons, dat de grenzen verzinken en dat wij, die verkoren zijn, als Abraham, als Israël, als Jezus lijden ten bate der anderen." *Christoph Blumhardt (de 'zoon', 1842-1919), was evenals zijn vader evangelisch predikant en gebedsgenezer in Bad-Boll. Hij engageerde zich politiek met het socialisme en was voor Barth een belangrijke inspiratiebron.

⁴¹⁹ Deemoed! Dat is de geest waarin solidariteit met "*die Kirche Esaus*" vanuit het geloof in "*die Kirche Jakobs*" moet worden beleden en beleefd. *Römerbrief*, 319v., 440, 478 [GA II/2010, wellicht bedoeld zijn 466, 566 en 605], maar ook (let wel): "Es fragt sich, ob die *angeblichen* 'Niederungen' nicht längst zu 'Höhen' geworden sind und die Demut derer da unter zu stinkendem Hochmut, Problematik zum Idol, und 'Zerrissenheit' zur neuesten Modetheologie" (448) [GA, a.w., 622]. Zelfs deze nuchtere inzichten en deze houding van deemoed kunnen gebruikt worden om het zelfgenoegzame, zichzelf-richtende "Christusleven" van de kerk te omschrijven. Zo bij

storing of terugname van de Paasboodschap aangaande de vrede tussen God en mens. Zij maant en waarschuwt echter *omwille van deze vrede*: “zo zoekt dan de dingen, die *boven* zijn!” (Kol. 3: 1).⁴²⁰ En in zoverre komt zij nauwkeurig overeen met het wonder van de geboorte-uit-de-maagd dat, precies van de andere zijde komend, nochtans hetzelfde zegt, namelijk dat hetgeen ons in Jezus Christus bezocht heeft de “Opgang-uit-de-hoogte” is (Luk. 1: 18).

Karl Adam, *Wesen des Katholizismus*, [Augsburg: Haas & Grabherr 1924] 157: het al-te-menselijke van de empirische kerk wordt gesteld in het licht van Jesaja 53 [: 2]: “Hij had geen gedaante noch heerlijkheid” en 184v., waar het o.a. heet: “Es ist zumal dem hl. Paulus ein teurer Gedanke, dasz die christusdurchlebte Diesseitskirche nicht das Stigma des verklärten, sondern des leidenden Christus trägt”. De ware kerk heeft bij Rome nooit in waarheid schuld, evenmin als het “volk van God” volgens het gevoel van de joodse wijsbegeerte de lijdende knecht des Heren nodig heeft, daar het volk zélf deze knecht is.

⁴²⁰ Kol. 3: 1vv. Vgl. de preek over deze tekst in de bundel: *Komm, Schöpfer, Geist*, 171vv. [GA I/1998, 55-64, preek gehouden op 3 juni 1923 in de Reformierte Kirche van Göttingen], met de volgende geleding: “*droben*”, daar is niet de duivel, daar is niet het gericht over onze zonde, daar is niet de dood – dit alles zijn door óns niet te begrenzen werkelijkheden, maar ze zijn “*drunten*”, zo waar Christus “*droben*” is. Dit “*droben*” wordt “gezocht”, maar niet gelijk men de overwinning van de dingen “*drunten*” zoekt – dit zoeken begint steeds met het gevonden-hebben. “Was uns von Gott gesagt und geschenkt ist, das sitzt in unserm Fleisch wie ein Widerhaken... Den Widerhaken sitzen lassen, den Protest gegen uns selbst und die Welt, der da erhoben ist, gelten lassen, die Unruhe, die da in uns hineingeworfen ist, ihr Werk tun lassen: Suchen nach dem was droben ist, heisst der gegebenen göttlichen Tatsache nicht widerstreben... so wie sie nun einmal hineingestellt ist in unsre Schwachheit und Lüge auf unsern Friedhof und auf unser Schlachtfeld, hinein in unsre Pharisäer- und Sadduzäerwelt... Wie sollten wir damit nicht unsres *eigensten* Lebens Bestimmung erfüllen, es gehe wie es gehe. Aber trachtet am *Ersten* nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches alles hinzugetan werden.” [GA, a.w., 62-63]

[XII] *INDE VENTURUS EST JUDICARE VIVOS ET MORTUOS: VANWAAR HIJ KOMEN ZAL OM TE OORDELEN DE LEVENDEN EN DE DODEN*

Hier staan we voor de afsluiting en afronding van het tweede artikel. Zij brengt ons allereerst de bevestiging dat wij bij onze verklaring van de leer aangaande de hemelvaart onder het tweede gezichtspunt (dus onder het gezichtspunt van de scheiding, van een andere tijd van de verborgenheid, en van de kerk als gemeente-onder-het-kruis) in beginsel het juiste hebben getroffen. Op de lange rij van de perfecta: *conceptus, natus, passus, crucifixus, mortuus, sepultus est, resurrexit*, en na het tegenover deze rij gestelde presens: *sedet ad dexteram Dei*, volgt nu een *futurum*:⁴²¹ *venturus est*, hij zal komen. Dat betekent dus: de kerk, waarvan geloof en geloofsbelijdenis ons tot deelname nodigen, ziet eerst achterwaarts en richt dan de blik vooruit. Zijzelf is met haar verleden en met haar toekomst in het hier beleden verleden en in de hier beleden toekomst van de Zoon van God betrokken. Zij leeft in de herinnering en in de verwachting. Zij bestaat in een heden dat met de tijd meeschrijdt. Wat haar in dit heden als kerk draagt is de werkelijkheid welke aangeduid wordt met de woorden: “zittende ter rechterhand Gods”.

1

Van hieruit, van de haar in het heden openbaar-geworden en in het geloof erkende en aanvaarde heerschappij van Jezus Christus, ziet de kerk *terug*. Wat zij dan ziet is voor haar nu stellig geen *praeteritum*, geen voorbijgegaan verleden. De met die perfecta omschreven tijd van de openbaring is wel een voldongenheid, maar geen verleden.⁴²² Als voldongenheid is deze tijd voor de kerk immers in en met de heerschappij van Christus juist tegenwoordige tijd, zodat iedere herinnering aan dit ‘verleden’ voor haar de erkenning en aanvaarding van Zijn tegenwoordigheid insluit. De kerk leeft, voor zover zij van de openbaring en in het geloof leeft, in de *gelijktijdigheid*⁴²³ met de in deze perfecta geschilderde daad van God. Verleden is

⁴²¹ *perfectum* = verleden tijd, *praesens* = tegenwoordige tijd, *futurum* = toekomstige tijd. Men heeft wel vaak meer of min naïef aangemerkt op de dialectische theologie dat het begrip ‘tijd’ daar zulk een grote rol speelde, anderen hebben toegegeven dat dit bij het on-mystieke, ja antimystieke karakter van een existentiële theologie past, ofschoon ze de tegenstelling God en mens, heilige en zondaar, door die van tijd en eeuwigheid verdrongen meenden te zien. Het tweede artikel van het symbool wordt evenwel ingesloten door een tijdsdramatiek die van het gebeuren van de openbaring en de verzoening niet te scheiden is. Het Israëlitische denken beweegt zich meer in de categorieën van de tijd dan in die van de ruimte: de tijd is daar “gerichte” tijd, het is “die unendliche Sphäre der Verantwortung” (Buber) [in: *Mein Weg zum Chassidismus*. Frankfurt a.M.: Rütten & Loening 1918, 27], maar ook de bestaansvorm van alle theofanie en openbaring. (Rosenzweig, *Stern der Erlösung* III, 59vv.). Voor het christelijk-theologische denken zal het erop aankomen de tijd te leren zien én als levensvorm van de gevallen mens én als plaats van de verzoenende openbaring.

⁴²² Vgl. Voordracht VII, 78, over: “*egeneto*”.

⁴²³ Het begrip “*Gleichzeitigkeit*” is door Kierkegaard gevonden en ingevoerd (*Philosophische Brocken*, ed. Schrempf, [Jena: Diederichs 1910] 51vv. [965/6-7], *Einübung in das Christentum*, [Jena: Diederichs 1912] 58vv. [965/9]). Het schijnt dat vele leken en theologanten niet meer precies weten hoe Kierkegaard dit bedoelt. Wij voegen hier de desbetreffende passage in.

“Misschien zegt iemand: dus is het in het geheel geen voorrecht voor de tijdgenoot dat hij gelijktijdig leeft; en toch ligt het immers voor de hand als wij aannemen, wat gij hebt aangenomen van het optreden der Godheid, dat het toen levende geslacht zalig te prijzen was dat zij zagen en hoorden. Ja, zeker ligt dat voor de hand, zelfs zozeer, naar ik meen, dat dat geslacht zich ook wel zalig zal hebben geprezen; dat moeten wij aannemen, want anders was het ook niet zalig geweest, en wil ons prijzen slechts zeggen dat men in dezelfde omstandigheden door anders te handelen zalig had kunnen zijn. Maar als dit zo is, kan het zaligprijzen zeer verschillend zijn

wanneer wij er goed over denken; ja, eigenlijk kan het misschien zeer dubbelzinnig worden. Gesteld wij lezen in een oude kroniek van een keizer die acht dagen lang bruiloft vierde met ongeëvenaarde pracht; om het genot van al het kostelijke, dat in rijke overvloed werd aangeboden, nog te verhogen, was de lucht die men inademde met welriekende geuren doortrokken, het oor werd voortdurend gestreeld door snarenspeel en zang. Dag en nacht, want de nacht was licht als de dag door de fakkelschijn; maar bij daglicht zowel als bij fakkelschijn gezien, was de koningin schoner en lieflijker dan enige aardse vrouw, en het geheel was een toverwereld, wonderbaarder dan de stoutmoedigste vervulling van de stoutmoedigste wens – laat ons ons verbeelden dat dit zo plaats vond, en wij ons moesten tevreden stellen met het nuchtere verhaal dat het gebeurd was, waarom zouden wij dan niet, menselijkerwijs gesproken, de tijdgenoten gelukkig achten? De tijdgenoten, dat wil zeggen zij die zagen, en hoorden, en met de handen tastten; want wat heeft men er anders aan om tijdgenoot te zijn? De pracht der keizerlijke bruiloft, en het overvloedige genot was immers in eigenlijke zin te zien en te tasten, dus iemand die in engere zin tijdgenoot was heeft zeker gezien, en zijn hart heeft er zich over verheugd. Maar indien het een ander soort heerlijkheid geweest ware, die niet in eigenlijke zin te zien was, wat had men er dan aan om tijdgenoot te zijn: daarom is men immers nog geen tijdgenoot van de heerlijkheid. Zulk een tijdgenoot zou men toch niet zalig kunnen noemen, of zijn oren en ogen gelukkig prijzen, daar hij een tijdgenoot was, en niets zag en hoorde van de heerlijkheid; wat toch niet daarin zijn grond had, dat tijd en gelegenheid (in eigenlijke zin) hem ontzegd waren, maar in iets anders, dat ontbreken kon, al had hij door zijn tegenwoordigheid de schoonste gelegenheid gehad om te zien en te horen, en al had hij die (in eigenlijke zin) niet ongebruikt laten voorbijgaan. Maar wat wil dit nu eigenlijk zeggen, dat men tijdgenoot kan zijn, en toch, schoon men dit voorrecht (in eigenlijke zin) gebruikt, niet-tijdgenoot kan zijn; wat wil dit anders zeggen dan dat men in het *geheel* niet een eigenlijke tijdgenoot van zulk een leraar en zulk een gebeurtenis kan zijn, zodat de werkelijke tijdgenoot niet werkelijk tijdgenoot is krachtens het werkelijk-tijdgenoot-zijn, maar krachtens iets *anders*. Dus: de tijdgenoot kan niettemin geen tijdgenoot zijn; de werkelijke tijdgenoot is dat niet krachtens het eigenlijke tijdgenoot zijn, ergo moet ook de niet-tijdgenoot (in eigenlijke zin) tijdgenoot kunnen worden *dóór* dat *andere*, waardoor de tijdgenoot de werkelijke tijdgenoot wordt. Maar de niet-tijdgenoot (in eigenlijke zin) is de laterlevende, dus moet de laterlevende de werkelijke tijdgenoot kunnen zijn. Of is dit het tijdgenoot zijn, is *hij* de door ons zo zeer geprezen tijdgenoot, die zeggen kan: ik at en dronk voor zijn ogen, en die leraar leerde op onze straten; ik zag hem menige keer, hij was een onaanzienlijke man van geringe afkomst, en slechts enkelen meenden in hem dat buitengewone te vinden hetwelk ik maar niet ontdekken kon, ofschoon ik toch, als het erop aankomt om zijn tijdgenoot te zijn, dat zo goed ben als de beste? Of is dat tijdgenoot zijn, is hij tijdgenoot, tot wie de Godheid zou moeten zeggen, als zij eenmaal elkander in een volgend leven ontmoetten, en hij zich nu op zijn tijdgenootzijn wilde beroepen: ‘ik ken u niet’. En dit was immers even waar als dat de tijdgenoot de leraar niet gekend had, wat slechts de gelovige (de niet eigenlijke tijdgenoot) doet, die van de leraar zelf de voorwaarde ontving, en daarom hem kende zoals hij gekend werd.” – “Wacht nu eens een ogenblik; als gij zo voortgaat met spreken kan ik er geen woord tussen krijgen; want gij spreekt alsof gij uw dokterstitel wilde halen, ja gij spreekt als een boek, en ongelukkig voor u, als een zeer bepaald boek; want gij hebt er nu weer, of gij het weet of niet, enige woorden tussengevoegd die niet van u zelf zijn, en ook niet door u de sprekende in de mond zijn gelegd, maar die allen bekend zijn; alleen gebruikt gij ze in ‘t enkelvoud in plaats van in ‘t meervoud. De Bijbelwoorden (want het is een Bijbelwoord) luiden aldus: wij aten en dronken voor zijn ogen en Hij leerde op onze straten – waarlijk ik ken ulieden niet. Maar hoe dit ook zij: leidt ge daar niet al te veel uit af, als gij daaruit, dat die leraar aan één mens antwoordt: ‘ik ken u niet’, het besluit trekt dat deze geen tijdgenoot van de leraar was, en de leraar niet kende? Als die keizer, van wie gij spreekt, aan iemand, die beweerde ten tijde van die prachtige bruiloft geleefd te hebben, antwoordde: ik ken u niet, zou die keizer daarmee hebben bewezen dat die andere niet in die tijd had geleefd? – Die keizer zou dat volstrekt niet bewezen hebben, hoogstens zou hij bewezen hebben een dwaas te zijn, die niet als Mithridates zich nog tevreden stelde met de naam van iedere soldaat te kennen, maar alle tijdgenoten wilde kennen, en door die kennis wilde uitmaken of iemand tijdgenoot was geweest of niet. De keizer was immers vanzelf te kennen, en daarom kon ieder mens de keizer gemakkelijk gekend hebben, al kende de keizer *hém* niet; maar de Leraar over wie wij spreken, was niet zo vanzelf te kennen, maar eerst wanneer hijzelf de voorwaarde gaf. Hij, die de voorwaarde verkreeg, ontving die van hemzelf; en dus moet die leraar ieder kennen die hem kent, en ieder kan slechts de leraar kennen door zelf van hem gekend te zijn. Is dit niet zo, en ziet gij misschien al dadelijk wat wij hiermede tevens gezegd hebben? Als de gelovige de gelovige is, en diegene die de Godheid kent, doordat hij van de Godheid zelf de voorwaarde krijgt, dan moet de later levende evenzeer in diezelfde zin de voorwaarde van de Godheid zelf ontvangen, en kan die *niet uit de tweede hand* ontvangen; want ware dat zo, dan zou de Godheid zelf de tweede hand moeten wezen, en in dit geval zou er immers geen sprake van een tweede hand

door deze daad van God de tijd van de onverzoende mens. Als verleden *verschijnt* bij de terugblik op de openbaringstijd de tijd van Pontius Pilatus, dat is: onze wereld-tijd, waarin Jezus Christus moest lijden en geleden heeft. En daaronder hebben wij natuurlijk evengoed de tijd na als vóór Christus, voor zover zij namelijk wereld-tijd is, te verstaan. Deze tijd als zodanig heeft Jezus Christus in Zijn dood afgesloten en heeft *Zijn* tijd doen aanbreken, de goddelijke tijd, dat is: de tijd waarin de met God verzoende mens leeft.

De gelijktijdigheid waarin de kerk met de heils- en machtsdaad, welke in Christus volbracht is, leeft, heeft tot noodzakelijke keerzijde: haar *ón-gelijktijdigheid* met de in Christus overwonnen mens van de ongehoorzaamheid, ongerechtigheid en wanorde. Deze bestaat, vanuit het heden van Christus gezien, alleen nog als de principieel 'oude' mens (Rom. 6: 6). En in zoverre hij als zodanig evenwel voortgaat te bestaan, en dus 'nog' tijd heeft, voor zover zijn in de dood van Christus afgesloten tijd op zichzelf altijd nog 'tijd' kan heten, een heden en dus ook een toekomst heeft, zal de christen (voor zover hij Christus' tijdgenoot is), zal de kerk (voor zover zij van de openbaring en in het geloof leeft!) altijd en in volstrekte zin '*unzeitgemäß*', dat is: niet op de hoogte van de tijd zijn.⁴²⁴ Zij zal geen gelijke tred met die tijd kunnen houden, zich niet in evenmaat met hem kunnen bewegen, want zij zal nimmer in overeenstemming kunnen leven met hetgeen in beide dimensies (van heden en toekomst) door Christus eenmaal tot verleden is gemaakt.

2

Vanuit dit presens: "zittende ter rechterhand Gods" ziet de kerk nu echter ook *vooruit*. Maar wij moeten goed verstaan dat datgene waarop zij de blik richt, niet een of ander neutraal 'futurum', niet de inhoud van een nog niet ingetreden, maar binnen kortere of langere

zijn. Maar ontvangt de later levende de voorwaarde van de Godheid zelf dan is hij tijdgenoot, de echte tijdgenoot, wat alleen de gelovige en wat ieder gelovige is."

Hierbij moet bijzonderlijk ook met het oog op de arbeid van de theologie, in het oog gehouden waarin de grond van de gelijktijdigheid ligt (*KD* I, 152v.): "Wo man in der Lage ist unsere Ungleichzeitigkeit mit Christus und den Aposteln dadurch aufzuheben, dasz man sich mit ihnen auf denselben Boden oder sie auf denselben Boden mit sich selber stellt, um sich dann... mit ihnen über Brutto und Netto ihres Wortes zu unterhalten... die Gleichzeitigkeit der heutigen Verkündigung mit der Schrift und mit der Offenbarung... kann nur als ein Ausdruck dessen verstanden werden, dasz das Wort Gottes selbst Gottes Tat ist." Vgl. over de "gelijktijdigheid" van de prediking: Ed. Thurneysen, 'Die drei homiletischen Grundregeln'. *Zwischen den Zeiten* 1933 (473-496), 484vv.

*De tekst van Kierkegaard is waarschijnlijk door M zelf uit het Duits vertaald. Mithridates = Mithridates VI, koning van Pontus, (132-63 v.o.j.), een van de meest succesvolle vijanden van de Romeinse Republiek uit die tijd in het oosten, in de legende befaamd om zijn enorme geheugen.

⁴²⁴ "Achterlijk" of "voorlijk", en allicht in de concrete verschijningsvormen beide. En beide mogelijk op een menselijk-al-te menselijke wijze, waarbij onnodige ergernis gegeven wordt aan de wereld. Evenwel, waar en voor zover zij werkelijk kerk is, ook echt en onontkoombaar, zodat de ergernis op innerlijk-noodzakelijke wijze geschiedt als de ergernis van het kruis. Er is bijbelse waarheid in Leo Baecks woord: "so sollte der Jude als Jude sein, der grosze Nonkonformist in der Geschichte, ihr groszer Dissenter" (*Wesen des Judentums*, [Frankfurt a.M.: Kaufmann 1926] 292 [410]). Alleen, de kerk "soll" het niet zijn, zij is het, voor zover zij kerk is.

De geloofswaarheid dat de wereldtijd in de staat van de verledenheid is ingegaan, wordt zeer schoon uitgedrukt door de legende in het 18e hoofdstuk van het *Protevangeliem Jacobi*, waarin verhaald wordt hoe in de nacht van Christus' geboorte alle dingen plotseling stilstonden (*Neutestamentische Apokryphen*, ed. Hennecke [Tübingen: Mohr 1924], 91). De bewerking van Selma Lagerlöf in haar *Christus-legenden* [Berlin: Ullstein 1914] [4004] duidt het geheel te veel om naar het ethische, naar het vrede-rijk (Jesaja 11), naar het verlamd-zijn van de boze, wrede bedoelingen van de mensen.

termijn toch nog te bereiken heden in de wereldtijd kan zijn.⁴²⁵ Deze tijd is immers in het kruis van Christus met al zijn verleden, tegenwoordige en toekomstige mogelijkheden als totaal afgesloten en principieel verleden geworden. In zijn verloop, in de ontwikkeling van de gebeurtenissen die wij de wereldgeschiedenis noemen, heeft de kerk niets te verwachten. Zij rékent ook op niets, tenzij dan op de “tekenen des tijds”, dat is: op de kéntekenen van de toestand van zijn verledenheid, en alzo op de vóórtekenen van een van een bloot futurum zich onderscheidende, *echte toekomst*. Wat deze echte toekomst en dus het voorwerp van de werkelijke en ernstige verwachting van de kerk is, dat volgt onmiddellijk en met klemmende vanzelfsprekendheid uit haar, door de heerschappij van Christus geconstitueerde, heden. Wij zagen reeds: dit heden betekent gelijktijdigheid, tijdgenoot-zijn van Jezus Christus, want in dit heden is de goddelijke macht van Zijn opstanding werkzaam. In dit heden ja herinnert de kerk zich de tijd van de openbaring⁴²⁶, maar het is onmogelijk de openbaringstijd zich alleen-maar te herinneren. Wanneer men wérkelijk uit deze herinnering leeft, dan leeft men ook uit de verwachting van deze openbaringstijd. Evenmin kan de goddelijke macht van de opstanding van Christus opgaan in een werkzaamheid hier en nu, waar zij waarlijk werkzaam is, daar wordt zij onmiddellijk en tegelijk belofte en hoop.⁴²⁷ Evenzo is te zeggen: de gelijktijdigheid met Jezus Christus kan niet alleen hierin bestaan dat Hij voor ons niet een verleden grootheid, maar een tegenwoordige werkelijkheid is. Is Hij zelf voor ons waarachtig een heden, dan is Hij zelf voor ons ook waarlijk een toekomst. *Is Hij gekomen, dan zal Hij ook komen, venturus est!*

Waarom geldt dit alles? Wij zullen slechts kunnen antwoorden: omdat hij Jezus Christus is, de waarachtige God, die waarachtige menselijke natuur heeft aangenomen en die in en aan deze menselijke natuur door Zijn vernedering en verhoging overwonnen heeft, dat is: zonde in gerechtigheid, dood in leven heeft omgezet. Zijn wij, krachtens Zijn openbaring, door Hem aangenomen mensen, dat is: erkennen en bekennen wij onszelf in het geloof als leden van de door Hem aangenomen menselijke natuur, zijn wij in de kerk, dat is: onder het getal van

⁴²⁵ Vgl. *The social Gospel* in de Amerikaanse kerken en de Amerikaanse civilisatie. (W.A. Visser 't Hooft, *The Background of the Social Gospel*). [Haarlem: Tjeenk Willink 1928]

⁴²⁶ De kritiek van [Eberhard] Grisebach in zijn grootse boek *Gegenwart, eine kritische Ethik*, [Halle: Niemeyer] 1928, op alle geestesleven dat uit “herinnering” leeft en op de daaruit afgeleide begrippen, die een “levenstechniek” mogelijk maken en daarmee de ethische ernst van de geloofsbeslissing verstoren, kan deze herinnering niet treffen. (Vgl. Barth *KD I*, 12). De theologen uit de school van Grisebach (vooraan Hans Michael Müller) vertonen merkwaardigerwijze in hun eenzijdigheid juist die trekken die te onzent van neocalvinistische zijde abusievelijk als “barthiaans” worden gesignaleerd. Men overdenke vooral deze kostelijke passage uit een antwoord van Barth aan Müller (*KD I*, 242v.): “Gewisz ist damit [...] gegeben dasz die Unruhe, mit der Anselm nach der Gegenwart Gottes ausschaut, keine absolute Unruhe ist, kein negatives Gegenstück zum Frieden Gottes, sondern die *relative Unruhe* eines Menschen, die als solche ihren begrenzten Ort und Spielraum hat und der in der Kirche eine Ruhe irgendwo und irgendwie, vielleicht als *seine*, vielleicht aber auch gar nicht als seine Ruhe, aber jedenfalls als eine seiner Unruhe *überlegene Ruhe gegenübersteht*. Wäre ein Unruhigseinwollen, das den Ausblick auf diese überlegene Ruhe ausschlosse, wäre die Behauptung einer absoluten Unruhe nicht die *tollste von allen tollen Selbstapotheosen* des Menschen?”

⁴²⁷ ‘*Elpis*’, hoop, heeft in het NT een eigenaardig objectief, bijna gepersonifieerd gehalte (Rom. 5: 5, Fil. 1: 20, Hebr. 3: 5, 1 Petr. 1: 21, vgl. hoe Paulus in Rom. 5: 12 Jes. 11: 10 aanhaalt). ‘*Elpis*’ is gericht op de eschatologische heilsdaad, maar daar deze op het in Christus volbrachte berust, is zij zelf reeds een “smaken van de krachten van de toekomstige eeuw”. Vgl. het artikel van Bultmann in Kittels *Theol. Wörterbuch z. N.T.*, Band II, 515vv.

de door Hem verkorenen, geroepenen en verzamelden⁴²⁸, dan is *Hij* de inhoud van onze tijd, zowel van ons heden als van onze toekomst. Alleen door uit te vallen uit ons aangenomen-zijn, dus door het geloof prijs te geven dat Hij als waarachtig God onze natuur aangenomen en met God verzoend hééft, dus als mensen die het geheimenis van de Geboorte en van de Dood, van Kerstmis en Goede Vrijdag ontkennen, zouden wij de vrijheid kunnen vinden om... een ander te verwachten (Matth. 11: 3), zouden wij de vrijheid kunnen nemen om ons open te stellen voor een toekomst die niet Zijn toekomst is.⁴²⁹

Op grond van Zijn openbaring, in het geloof Hem aanhangend, erkennen wij de tijd⁴³⁰ als in Hem “*vervulde*” tijd (Mar. 1: 15, Gal. 4: 4). Daarom, wat zou dat voor een toekomst zijn die in plaats van de Zijne of behalve de Zijne mogelijkerwijs onze eigen toekomst zijn zou? Dat *Hij* komt, dat en dat alleen is ook onze toekomst, gelijk dit en dit alleen ons heden is, dat Hij gekomen is. Uit kracht van Zijn koninklijke ambt, gelijk het in Zijn opstanding is zichtbaar geworden, staat het zo dat de kerk geen andere toekomst heeft dan die welke zij in het gebed belijdt: “Amen, ja kom Here Jezus!” (Op. 22: 20b). Maar uit kracht van Zijn koninklijke ambt heeft zij dan ook déze toekomst. “*Venturus est*” betekent dus: Christus is *onze verwachting*, en: *Christus* is onze verwachting.

3

Zien wij verder dat het symbool deze woorden doet aansluiten bij het onmiddellijk voorafgaande: *inde venturus est*, *vanwaar* Hij komen zal, dan slaat dit blijkbaar allereerst op de “rechterhand Gods”, die tevoren werd aangeduid als de staat waartoe Jezus Christus in Zijn opstanding en hemelvaart werd verhoogd. Wij hebben reeds opgemerkt dat daarmee geen plaats, maar een functie wordt bedoeld en kunnen deze woorden van het credo, in

⁴²⁸ Een “*numerus clausus*” werd door Barth in de *Römerbrief* nog met kracht verworpen. In hoeverre dit door een uiting als deze herroepen wordt – het zou te ver voeren dit hier na te gaan. Wij verwijzen alleen naar Voordracht XVI, 196v.

⁴²⁹ Vgl. E. Thurneysen, ‘Christus und seine Zukunft’, *Zwischen den Zeiten* Jg. 1931, 187vv. ...“das ist seine Epiphanie auf Erden, in der Zeit, in den Jahren 1-30, dasz er dieser Zukunft Bringer war... so verstanden ist das Wort *Zukunft* in unserer Themastellung nichts anderes als ein *Prädikat* zu dem Namen Jesus Christus, ein *Prädikat*, welches das, was Jesus Christus ist, nicht weniger vollständig ausdrückt als wenn man vom ihm sagt, er sei der Sohn Gottes, er sei der Versöhner, er sei der Erlöser!” 193. – “Vor was stehen wir also, wenn wir dieses Ende denken? Wir stehen vor dem Nichts, genau so wie wir vor dem Nichts stehen, wenn wir den Gedanken der Schöpfung wirklich denken... Wir stehen vor *Gott* und vor *Gottes* Ewigkeit.” 201. “Die *Kirche* hofft auf die Zukunft Jesu Christi... Nicht um eine Begründung einer neuen Kultur geht es in der Kirche, wohl aber um eine neue Haltung innerhalb des menschlichen Lebensraumes, in dem die Kulturen alle aufsteigen und fallen.” 211. Vgl. Karl Barth, ‘Die Kirche und die Kultur’, *Zwischen den Zeiten* Jg. IV, [363-384] 382v. [GA III/1994 (6-40), 29-33 (het gezichtspunt van de Verlossing) en 37-40 (de contextuele nadruk op dit gezichtspunt – althans in 1926)] Vgl. daarentegen wat K. Schilder zegt over de wet van de “wereld-weerhouding” en “wereld-beteugeling” ... “deze wet is evangelisch, christologisch. God laat de thermometer der cultuur nergens stukslaan door de hitte, ook hierom niet, wijl Hij wacht op de jongste uitverkorene, die nog moet geboren worden in een wereld, een dampkring, die plaats voor hem heeft en voor zijn aparte cultuurtaak in déze wereld... Zwaar drukt de weerhoudende kracht het wereldleven: zó groot is Gods respect voor Adams laatste uit Christus herwonnen cultuurkind. Als dat geboren en voleind is, hier beneden, dan mogen allen, die uit de tweede Adam zijn, voor eeuwig ‘het’ cultuurleven leven.” *K. Schilder in ‘Jezus Christus en het cultuurleven’, in: N. Buffinga (red.), *Jezus Christus en het menschenleven*. Culemborg: De Pauw 1932, 272. Zie over M en Schilder ook 105n360.

⁴³⁰ Met “tijd” zonder meer is bedoeld wat elders genoemd wordt de “wereld-tijd”. Het woord heeft hier dus een kritische zin, die evenwel niet verhindert te zeggen dat juist deze tijd de in Christus vervulde is. Dat is precies het Evangelie, en gaat volkomen parallel met de verkondiging dat God de goddelozen... rechtvaardigt. Daarom: geen andere menselijke toekomst dan de *Zijne* – maar deze toekomst *hébben* wij dan ook.

bevestiging en onderstreping van hetgeen hierboven werd ontwikkeld, als volgt omschrijven: krachtens het bezit en de uitoefening van zijn goddelijke *almacht*, gelijk deze in Zijn opstanding openbaar werd, is Jezus Christus niet slechts “Die daar is en Die was”, maar als zodanig ook “Die daar *komt*” (Op. 1: 4).

Hij komt omdat de tijd die aan de oude mens en daarmee ook aan de kerk door Gods geduld gegund wordt als een ruimte tot boete en bekering, in zijn wezen een als verleden gestempelde tijd is. Door zijn opstanding “oud gemaakt”⁴³¹, is deze tijd ook door Hemzelf begrensd. Voor zover deze een nog steeds onze tijd is, moeten wij van haar belijden en zeggen: “mijn tijden zijn in Uw hand” (Ps. 31: 16). Zij wordt vanuit haar einde gelijk vanuit haar aanvang door Hem omvat en gedragen en heeft dus toch een toekomst (hoewel ze reeds “oud-gemaakt” is) – doch een toekomst die aan *géne zijde* van al haar toekomstige inhouden ligt. De belijdenis “vanwaar Hij komen zal” zou daarom kunnen weergegeven worden met het psalmwoord: “de rechterhand des Heren *behoudt* de zege” (Ps. 118: 15). Maar nu wijst het “*inde*” tegelijk terug op de “hemel”, waarheen Jezus Christus volgens het voorgaande stuk van de belijdenis is opgevaren, op de goddelijke hoogheid, op het bovenwereldse rijk, waarin Hij in de tussentijd-van-het-geduld, in de tijd van de kerk, voor de lichamelijke en ook voor de geestelijke ogen van de mensen, ja ook voor het geestesoog van de in Hem gelóvende mensen, verborgen is.

Het is nauwelijks mogelijk dat wij ons vergissen wanneer wij deze tussentijd in de zin van het symbool menen te moeten verstaan als een herhaling van de *vernedering* van de Heer.⁴³² Dit is juist de grond van het inzicht dat wij reeds vonden, namelijk dat de kerk – deze tussentijd is immers haar tijd – met haar prediking, haar sacrament, haar geloof in deze bedeling steeds de gemeente-onder-het-kruis zal wezen. “*Inde venturus*” betekent daarom ook dit: dat Jezus Christus komt “vandaar”, vanuit deze staat van de verborgenheid, dat Hij uit het geheimenis van de hemelen, waarin hij daar is ingegaan, weer te voorschijn treedt.

De wederkomst van Christus is de wederoprichting, maar nu tegelijk de *universele* en uiteindelijke openbaring van de directe godmenselijke Tegenwoordigheid, gelijk deze de inhoud van de veertig dagen na Pasen geweest is. “Op de wolken des hemels, met grote kracht en heerlijkheid” komt Hij weder, lezen wij [in] Matth. 24: 30 en een weinig eerder in hetzelfde kapittel: “want gelijk de bliksem uitgaat van het oosten en schijnt tot het westen, alzo zal ook de toekomst, de tegenwoordigheid van de Mensenzoon⁴³³ wezen” (vs. 27).

De tussentijd, waarin de oude mens als zodanig nog altijd existeerde en zijn eigen toekomst had, de tijd ook van de kerk⁴³⁴, van de verkondiging, van het sacrament en van het geloof,

⁴³¹ Vgl. Hebr. 8: 13.

⁴³² Vgl. *estauromenos*: 1 Kor. 2: 2, vgl. het “moet” in Hand. 3: 21.

⁴³³ *par-ou-sia* is zowel: “toekomst” als “intocht”, “tegenwoordigheid” (bijv. gebruikt van de persoonlijke aanwezigheid van Paulus, 2 Kor. 10: 10, Fil. 1: 26). Van Christus, 2 Petr. 1: 16, Matth. 24: 3, 1 Kor. 15: 23, 1 Tess. 4: 15, Jak. 5: 7v., 1 Joh. 2: 28, 2 Petr. 3: 12.

⁴³⁴ Dat de kerk dus in tweeërlei tijd leeft moet hier worden begrepen, en hoe deze twee tijden zich verhouden, nl. niet afwisselend en niet synthetisch, maar dialectisch. Bij het begrip van een “theologische tijd”, gelijk Noordmans dat verdedigt, staat te vrezen dat er voor de toekomst van de Heer, als op ons toekomende, onze tijd tegemoet tredende Tijd, geen plaats meer blijft. Het “tijdgenoot-zijn” naar Kierkegaards voorstelling is van dit gevaar meer vrij. Wij brengen Kierkegaards klassieke uiteenzetting in herinnering, door het volgende citaat (*Einübung in das Christentum*, 59v.).

“Want ten opzichte van het absolute is er slechts één tijd: de tegenwoordige; hij die geen tijdgenoot is van het absolute, voor hem bestaat het niet. En daar Christus het absolute is, zal men dus dadelijk inzien dat er in

zal dan niet slechts in zichzelf afgesloten zijn – dat is hij nu reeds – maar hij zal afgelopen, zonder toekomst geworden zijn. Dan zijn, gelijk wij [in] Op. 11: 15 lezen: “de rijken der *wereld* geworden onzes Heren en van zijn Christus”, zonder bemiddeling, onmiddellijk, ondialectisch, onweersprekelijk, onweerstaanbaar, namelijk evenzo zonder bemiddeling als Hij de menselijke natuur en het menselijke lot in Zijn vleeswording tot Zijn natuur en Zijn lot

verhouding tot Hem slechts één toestand is: die van het gelijktijdige; de 3de, de 7de, de 15de, de 17de, de 18de eeuw zijn iets dat er niet aan toe- of afdoet, zij veranderen Hem niet, maar openbaren ook niet wie Hij was, want wie Hij was is slechts openbaar voor het geloof.

Christus is, ik zeg het u met eerbied, geen komediant, ook geen bloot historisch persoon, daar Hij als paradox een hoogst onhistorisch persoon is. Maar dit is het verschil tussen poëzie en werkelijkheid: het gelijktijdige. Het verschil tussen poëzie en geschiedenis is zeker dat geschiedenis het *werkelijk* gebeurde is, poëzie het mogelijke, het gedachte, het verdichte. Maar dat wat werkelijk gebeurd is (het verleden) is nog niet, tenzij in een bepaalde zin, namelijk in tegenstelling tot het verdichte, het werkelijke. De bepaling van de waarheid (als het innerlijke) en van alle godsdienstigheid: *voor u*, ontbreekt. Het verleden is geen werkelijkheid voor mij, slechts het gelijktijdige is werkelijkheid voor mij. Dat waarmede gij gelijktijdig leeft, is werkelijkheid: voor u. En zo kan ieder mens slechts gelijktijdig worden met de tijd waarin hij leeft – en met nog één tijd, met het leven van Christus op aarde, want Christus’ leven op aarde, de *heilige* geschiedenis, staat geheel op zichzelf, *buiten* de geschiedenis.

Kunt gij het niet over uzelf verkrijgen om, als stond gij tot Hem in de verhouding van tijdgenoot, een christen te worden; of kan Hij, als ware Hij uw tijdgenoot, u niet treffen en u tot zich trekken, dan wordt gij nooit christen. Gij kunt hem die u wijsmaakt dat gij toch christen zijt eren, prijzen, danken, met alle aardse goederen belonen – hij bedriegt u. Gij kunt u gelukkig prijzen dat gij geen tijdgenoot zijt van iemand die dat andere waagde te zeggen; gij kunt tot razernij gebracht worden over die last als door ‘de steek van een wesp’, om tijdgenoot te zijn van iemand die u dat zegt: in het eerste geval wordt gij bedrogen, in het tweede geval hebt gij ten minste de waarheid gehoord. Kunt gij het niet dragen om tijdgenoot te zijn, niet dragen om dat gezicht in werkelijkheid te zien, zoudt gij niet op straat kunnen gaan – en zien dat het de Godheid is in die vreselijke optocht, en ondervinden dat gij gedwongen zijt om neder te vallen en Haar te aanbidden: dan zijt gij geen echte christen. Dit moet gij onvoorwaardelijk aan uzelf bekennen, dat gij vóór alles ootmoedig, met vrees en beven moet staan tegenover wat het zeggen wil om in waarheid christen te zijn. Want die weg moet gij op, om te leren en u erin te oefenen zo tot de genade de toevlucht te nemen, dat gij haar niet ijdellijk aanneemt; ga om Gods wil niet tot iemand om u te laten ‘geruststellen’. Want er staat wel geschreven: ‘zalig zijn de ogen die zien wat gij zaagt’ [Luk. 10: 23], over welk woord vooral de dominees het bijzonder druk hebben – vreemd genoeg, somtijds misschien wel om een zekere wereldse welgesteldheid te verontschuldigen, die toch juist bij de toestand van gelijktijdigheid wel wat zou afsteken – alsof het juist niet enkel en alleen gezegd ware van de tijdgenoten die gelovig werden. Ware de heerlijkheid duidelijk te zien geweest, zodat ieder haar zonder meer kon zien, dan is het immers onwaar dat Christus zich vernederde en de gestaltenis eens dienstknechts aannam; overbodig om tegen ergernis te waarschuwen; want hoe ter wereld zou men zich ergeren over heerlijkheid bekleed met heerlijkheid! En hoe ter wereld verklaart men het dan dat het met Christus ging zoals het met Hem ging; dat niet allen vol bewondering op Hem aanstormden om te zien wat dadelijk te zien was. Nee, “Hij had geen gedaante noch heerlijkheid; als wij Hem aanzagen, zo was er geen gestalte dat wij Hem zouden begeerd hebben” [Jes. 53: 2], er was *uitwendig* niets te zien dan ‘n eenvoudig mens die door tekenen en wonderen en door eenvoudig te zeggen dat Hij God was de mogelijkheid van ergernis stelde. Een eenvoudig mens, die dus toonde 1ste wat God onder medelijden verstaat, (en juist die eenvoudige en arme mens te zijn, als men de medelijdende wil zijn, ligt hierin opgesloten) en 2de wat God verstaat onder menselijke ellende, wat in beide gevallen uiterst verschillend is van wat de mensen eronder verstaan, en wat in elk geslacht, tot het einde der dagen, ieder voor zijn deel van het begin af moet leren, beginnende precies op hetzelfde punt als iedere tijdgenoot van Christus, zich daarin oefenende als zijnde Christus’ tijdgenoot. Des mensen heethoofdigheid en onwilligheid helpen hem natuurlijk niets. In hoeverre het iemand gelukken zal christen te worden kan geen mens hem zeggen. Maar angst en vrees en vertwijfeling helpen ook niets. Oprechtheid voor God is het eerste en laatste; oprecht zichzelf bekennen waar men is in oprechtheid voor God steeds het doel voor ogen houdend.”

*Ook dit citaat van Kierkegaard zal door M zelf uit het Duits zijn vertaald. Bij de “steek van een wesp” heeft M een voetnoot in de aantekening: “Plato’s *apologie* §30, waar Socrates van zichzelf zegt dat hij op de Atheners is gezet als een wesp op een paard, om hen wakker te houden.” In de Griekse tekst is een ‘paardenvlieg’ bedoeld.

heeft gemaakt, om ze in Zijn dood tot een nieuwe creatuur óm te scheppen. Hij zal dan niet slechts de Verzoener, Hij zal dan de Verlosser⁴³⁵ zijn, de Heiland van de wereld (Titus 2: 13). Zo herhaalt zich dan als op een tweede en laatste en alomvattende Paasdag de verhoging en glorie van de Heer. Deze Paasdag loopt de tussentijd tegemoet, want dit is waarlijk de “dag des Heren”. Op deze Dag wacht de kerk, in het vooruitzicht van deze Dag verheugt zich de kerk die leeft en lijdt onder het kruis van deze tijd-tussen-de-tijden.⁴³⁶

4

Hiermee is ons wellicht de weg geopend en geëffend tot recht verstand van hetgeen, in overeenstemming met het Nieuwe Testament, verder als zin van de Wederkomst wordt aangegeven met de woorden “*judicare vivos et mortuos*”, “om te oordelen de levenden en de doden”. Men is geneigd hier kopschuw te worden: wij hebben daareven Christus niet slechts onze toekomst, maar met grote, innerlijke vanzelfsprekendheid ook onze *hoop* genoemd. Zouden wij daarmee nu toch iets gezegd hebben dat zeer betrekkelijk, onder zeer vele en zwaarwegende voorwaarden zou gelden, ja dat we misschien helemaal niet hadden mogen zeggen omdat het ons niet toekomt? Zou Zijn komst toch veel meer onze angst dan onze hoop moeten zijn, daar het toch zeker is dat Hij als Réchter wederkomt? Wij denken in dit verband aan de bekende middeleeuwse hymne “*cum vix justus sit securus, quid sum miser tunc dicturus?*”, “indien zelfs de rechtvaardige nauwelijks zeker is, wat zal ik, ongelukkige, dan zeggen?”⁴³⁷ Wij denken ook aan Michelangelo's voorstelling van de als wereldrichter wederkomende Christus en aan zo menige andere schrikaanjagende schilderijen, hetzij in figuren, hetzij in woorden. Hoe eigenaardig klinkt daartegenover vraag en antwoord 52 van de *Heidelbergse Catechismus*: “Wat tróóst u de wederkomst van Christus, om te oordelen de levenden en de doden? – dat ik in alle droefenis en vervolging *met opgericht hoofd* even dezelfde, die zich tevoren om mijnentwil bij het Gericht van God gesteld en al de vloek van mij weggenomen heeft, tot een Rechter uit de hemel verwachte, die alle zijne en mijne vijanden in de eeuwige verdoemenis werpen, maar mij met alle uitverkorenen tot Zich in de eeuwige vreugde en heerlijkheid nemen zal.”

Wij geven volkomen toe: dit kon wel eens gezegd zijn in een bedenkelijke verwantschap met een overmoedige en titanische zekerheid. Maar wat de zaak betreft is het volkomen zuiver gezegd. Want men kan het zich niet helder genoeg inprenten: het is niet de een of andere

⁴³⁵ Dat ‘verzoening’ met ‘verlossing’ niet ident is, in de doorvoering van dit inzicht ligt het anti-katholieke, anti-mystieke, anti-piëtistische van de dialectische theologie verankerd. Als er iets is dat gelden kan als vernieuwing van bijbels inzicht, dan juist dit. Vgl. Voordracht XVI §4, 189vv. *Barth kwam pas na de *Römerbrief*, in zijn Göttinger tijd, tot dit inzicht.

⁴³⁶ Het stempel van Blumhardt komt ook hier weer aan de dag. Waarin het hier gezegde – ondanks overeenkomst in de klank van de woorden – zich onderscheidt van de adventistische stromingen en de apocalyptiek, o.a. van Johan de Heer, kan men wellicht het beste proeven aan het zeer jonge opstel van Barth over Blumhardt, een bespreking van diens *Hausandachten*, afgedrukt achterin de tweede uitgave van de prekenbundel: *Suchet Gott, so werdet ihr leben*. {München: Kaiser 1928, 175-191} [463] [Aanvankelijk een artikel in *Der freie Schweizer Arbeiter – Wochenblatt für Sozialgesinnte aller Stände*, 1916: ‘Auf das Reich Gottes warten’; GA III/2012, 275-302] [Wildi nr. 90]

⁴³⁷ Passage uit het ‘*Dies irae, dies illa*’ (dag van toorn, gij éne dag), hymne uit de Requiemmis (in het *Volksmisboek*, uitg. door de Benedictijnen van de abdij Affligem [1915], 1683v., een uitgave die wij terloops zeer zouden willen aanbevelen).

Rechter, ook niet een met goddelijke oordeelskracht en macht-tot-straffen uitgeruste Rechter, die wij tegemoet gaan, of beter, die ons tegemoetkomt, op ons toekomt als onze toekomst. Men eert de ernst van het gericht van Jezus Christus *niet* wanneer men het niet strikt en streng (maar juist daarom “met opgericht hoofd” en getroost door het uitzicht op deze toekomst) als *Zijn* gericht verwacht. Men leeft niet in de rechte vreze (zoals Hij inderdaad gevreesd worden wil) voor de Komende, wanneer men niet eerst en bovenal en onvoorwaardelijk laat gelden: Hij is onze hópe. Wij kunnen het “*dies irae, dies illa*”, wij kunnen ook Michelangelo’s wereldgericht voluit aanvaarden, maar dan als een zeer zuivere beschrijving van het gelóóf, dat met de “nog” existierende “oude” mens in een strijd ten oordeel en ter verwerping verwickeld is, als een uitbeelding van de strijd tussen Geest en vlees in deze tussen-tijd. Bij de Wederkomst van Christus echter, die het einde van deze tussentijd en het aanbreken van het Rijk van de heerlijkheid brengt, passen *deze* tonen en deze beelden in het geheel *niet*.

Jezus Christus komt toch immers als die ter rechterhand Gods is, Hij komt uit de “hemel”, dat is: als de Opgestane, als die de in hem volbrachte verzoening openbaart, als die deze verzoening zelf volbracht heeft. Hij komt toch inderdaad als de Rechter, die het oordeel over ons van tevoren heeft opgeheven en wéggenomen, omdat Hij dat zelf reeds gedragen en ons de vrijspraak, de rechtvaardiging verworven heeft. Mogen wij dat vergeten en nietig verklaren om plaats te vinden voor een abstract goddelijk⁴³⁸, nee veeleer al te ménselijk gericht, voor de gestalte van een Rechter, die zou doen alsof het oordeel níet reeds gedragen was?

Juist aan deze Rechter, namelijk aan een willekeurig vóór het Evangelie gestelde Wet⁴³⁹, waartegenover Dit dan noodwendig een ondergeschikte plaats krijgt en ineenkrimpt tot een episode in en onder de eeuwige gelding van een afgetrokken recht, juist aan deze Rechter heeft de mens zich, hoewel hij zo bij gelegenheid zoiets van ontzetting gevoelt, nog altijd onttrokken. Hier echter gaat het om de Rechter aan wie zich *niemand onttrekken kan*: Christus, die gekruisigd is, die ook opgestaan is, die als de Opgestane de hegemonie, de alleenheerschappij van de genade verkondigt én uitoeft. Gericht betekent crisis, beslissing. En zo is ook het wereldgericht beslissing: de laatste, de over allen in de kerk en in de wereld, over levenden en doden, dat is: onmiddellijk en als met een slag over alle mensen van alle tijden vallende, de ieder voorbehoud en iedere tegenspraak uitsluitende, opheffende, de nu van de hémel komende, daarom de afdoende, beslissing van het Kruis: dat de mens door de Zoon van God gerechtvaardigd en gered *is*, zonder Hem echter veroemd en verloren *is*.

Wie aan Hem en dus aan Gods onverdiende genade gelooft en de goede werken doet (wel verstaan: de goede werken van *dit geloof*)⁴⁴⁰, hoe zou die deze Rechter niet waarlijk “met opgericht hoofd” tegemoetzien, ook wanneer alle rechters in hemel en op aarde naar wereldse of religieuze maatstaf hem duizendmaal (en duizendmaal terécht) zouden veroordelen? Maar juist deze mens, en hij alleen, weet ook van de diépte van de menselijke

⁴³⁸ “abstract-goddelijk” en “al te ménselijk” hangen steeds tezamen, zowaar als omgekeerd God-in-zijn-openbaring (d.i. de God die het credo belijdt) anders is dan alle natuurlijk-menselijke voorstelling. Vgl. 22, 30, 39, 103v.

⁴³⁹ Wet is “Wet des Verbonds” en zó openbaring van God, de Verzoener. Vgl. Voordracht II §4, 27, VI, 72.

⁴⁴⁰ Vgl. Voordracht XIII, 146v., XV, 177.

zonde en schuld, van Gods brandende toorn, van de verschrikking van Zijn tucht. En hij weet daarvan, juist omdat hij erkent dat dit alles door Christus gedragen en weggedragen is, want vanwaar zou een mens anders kennis dragen van deze verborgenheden? Alle zondekennis en -belijdenis die niet voortkwam uit het geloof aan Gods genade, die niet zonde-kennis in Christus was, stak nog steeds vol heimelijke eigengerechtigheid.⁴⁴¹

Die rechter vreest men werkelijk van wie men weet dat Zijn genade onze *énige* hoop is, maar nu ook waarlijk onze enige *hóóp* is. Over deze Rechter gaat het in het stuk van Christus' wederkomst ten gerichte. Hij in wie de barmhartigheid van God aan en in de menselijke natuur overwonnen heeft, Hij maakt scheiding doordat Hij de beslissing van het kruis aan de dag brengt over allen, Hij stelt de schapen ter rechter- en de bokken ter linkerhand, Hij beloont de daders van de goede en straft de daders van de boze werken, Hij leidt in in de eeuwige vreugde en stort neer in de eeuwige pijn.

Het is waarlijk geen scherts deze beslissing en scheiding tegemoet te gaan. Maar de ernst van dit gericht is toch wezenlijk de *goddelijke* en niet een of andere ménselijke ernst, ook de hoogste religieuze en morele of de diepste theologische ernst reikt niet tot daar. Hier zullen vele eersten de laatsten zijn en vele laatsten de eersten⁴⁴² en de maat waarmee daarbij gemeten wordt [Matth. 7: 2] zal de werkelijke gelding van de vrije Genade in ons leven zijn en dus geen maat die wij mogen of kunnen hanteren. Begrijpen wij vooral goed: hier zullen ons ook de beste *theologische* maskeringen en verschansingen niets baten. Nee, niet alle orthodoxen, niet alle piëtisten zullen in de hemel komen, maar ook alle Kohlbrüggianen niet! De ogen van de Zoon van God zullen altijd nog iets scherper zien dan alle mensenogen. Hier zullen waarschijnlijk ook zogenaamde "tollenaren", die nimmer genoeg kregen van het prijzen van de Genade: "niets dan de genade, alles, alles is genade", als farizeeërs ontmaskerd worden, en allerlei schijnbare farizeeën met een tollenaarshart, dat alleen God bekend was, zullen heengaan gerechtvaardigd in hun huis.

De werkgerechtigheid waarin wij inderdaad de ene en eigenlijke en ten slotte onvergeeflijke zonde, de zonde tegen de Heilige Geest⁴⁴³, zullen hebben te erkennen, is in haar feitelijke

⁴⁴¹ Dit inzicht en de meesterlijke vertolking ervan hebben Ricarda Huch tot Luther getrokken. Het merkwaardige boek van deze kunstenares, *Luthers Glaube, [Briefe an einen Freund]* (Leipzig: Insel 1916) [4815] borduurt boeiend verder op dit stramien, maar men kan – ondanks de schoonste intuïtie, waarvan zij telkens blijk geeft – niet zeggen dat zij verstaan heeft vanwaar de kracht tot dit demasqué van de "tollenaren" bij Luther stamt, nl. uit de ware kennis van de zonde, die aan de openbaring van Jezus Christus ontstaat. Vgl. Barth, *Erklärung des Philipperbriefes* (1928), 94v. [nog niet in GA] "... 'skubala' kann getrost auch mit Mist, Dreck, Kot, Exkrement übersetzt werden; es handelt sich um das, was man, einmal weggetan, nicht mehr anrührt, noch auch nur ansieht. Es bleibt dabei, grundsätzlich und unerschütterlich: es gibt *kein* Zurück kommen auf. – N.B. nicht auf meine Schlechtigkeit, sondern auf meine Güte, sie ist erledigt und *bleibt in Gericht*, soll in keiner Form einen Schlupfwinkel haben neben Christus. Warum nicht! Weil ich sonst ihn, Christus nicht gewinne. Er kann nur in mir sein, mein Gewinn sein, wenn ich eben... kein anderes 'kerdos', keinen anderen Gewinn, mehr habe... Um Christus zu gewinnen und in ihm erfunden zu werden, musz er (Paulus) sein Recht als Kot, als *skubala*, ansehen, d.h. nicht mehr ansehen". *Ricarda Huch (1864-1947), befaamde Duitse filosoof en schrijfster.

⁴⁴² Matth. 20: 16, slot van de gelijkenis van de "arbeiders in de wijngaard".

⁴⁴³ Moeilijk-verstaanbaar. Bedoeld zal toch in ieder geval zijn: het volharden in de werkheiligheid, waar dit tot een staat van verharding overgaat is niet te zeggen. Het is ook exegetisch niet zonder meer duidelijk, het verband van de plaatsen waar over de zonde (en/of de lastering) van de H. Geest gesproken wordt, (Matth. 12: 32, Mar. 3: 29, Luk: 12: 10) wijzen [wijst] er o.i. niet op dat het daar over de "werkheiligheid" zou gaan.

**Credo*: 'Werkgerechtigheid' = de (in het Nederlands niet in één woord te vangen) door Luther benoemde en afgewezen rooms-katholieke leer van de 'rechtvaardiging door goede werken'. Dit woord sluit direct aan op de

bestaan en bestand altijd weer een weinig meer verborgen dan men geneigd is aan te nemen. In het Gericht van Christus zal zij niet verborgen blijven! Hier zal werkelijk een ieder vergolden worden naar zijn werken, dat is: naar de geleefde werkelijkheid van zijn geloof of naar de geleefde werkelijkheid van zijn ongeloof. Het object van het Oordeel is het geloof of ongeloof-aan-Gods-barmhartigheid, maar gelijk dit zich in de existentie, in het zelf geleefde leven voltrokken heeft⁴⁴⁴, niet volgens een nog zo fijne schijn van geloof of naar een nog zo klaarblijkelijke schijn van ongeloof.

Dit is het wat de Wederkomst van Christus en zijn Gericht over levenden en doden ons zal brengen: deze Beslissing over ons, deze Scheiding tussen ons: de eeuwige, de radicale, de onherroepelijke Beslissing en Scheiding. Hoe zou de mens, de “oude mens”, dit Gericht niet te vrezen hebben? En zijn wij niet allen ook nog de “oude mens”? Maar nimmer kan dit de opdracht van de christelijke leer en de strekking van de verkondiging zijn ons te leren dat wij te vrezen hebben, of dat wij half te vrezen en half te hopen hebben. Hier kunnen wij alleen hopen, en wel ganselijk en ongemengd hopen. Gelijk ook de kerk alleen deze hoop kan verkondigen en de vrees moet uitdrijven. Want in de Verkiezing kan een mens geloven, maar in de verwerping niet. Men weet niet wat het woord ‘geloven’ inheeft wanneer men veronderstelt dat een verworpene in zijn verwerping zou kunnen... gelóven.

Daarom hier kunnen wij alleen maar hopen; dit hopen is met de geloofsbeslissing zelf gegeven.⁴⁴⁵ Het is en blijft toch de Dag van onze Heer.⁴⁴⁶ Het is het Gericht van de Gekruiste hetwelk wij tegengaan. Daarom – zullen wij eindelijk verstaan? – alleen de hoop, en wel de enkel en volstrekt op Hem gebouwde hoop kan ons redden in die Dag, zal ons rechtvaardigen in dit Gericht. De vrees daarentegen voor Hem, ja wat zou dat anders kunnen zijn dan juist de vrees in deze Dag en in dit Gericht anders gevonden te worden dan enkel en volstrekt op Hem onze hoop stellend?

voorgaande passage over ‘tollenaar’ en ‘farizeeër’. Barth duidt het als de in de synoptische evangeliën genoemde “zonde tegen de heilige Geest” en M vraagt zich af op welke exegetische gronden hij dat doet.

⁴⁴⁴ Men zegt veelal dat de ontkenning of relativisering van het “geloofsbezit” ethisch funest is, maar het is veeleer omgekeerd: vanuit het geloofsbezit, de gelovigheid gedacht is er geen enkele waarborg, ja zelfs geen waarschijnlijkheid dat het gebod van God, het gebod van de God wiens barmhartigheid ons dagelijks, gelijk het manna, geschonken moet worden waarlijk zal worden gehoord. Ethisch leven is niets anders dan het gelóóf-aan-Gods barmhartigheid *in actu*.

⁴⁴⁵ *Deze laatste vier zinnen staan niet in de tekst van *Credo*. Wellicht heeft Barth die geschrappt uit zijn oorspronkelijke tekst op grond van de opmerking van M over ‘moeilijk verstaanbaar’, zie voetnoot 443.

⁴⁴⁶ Vgl. Voordracht XVI, 190.

[XIII] **CREDO IN SPIRITUM SANCTUM: IK GELOOF IN DE HEILIGE GEEST**

Hier neemt het derde artikel een aanvang. Overzien wij de voor ons uitgespreide inhoud van deze korte zinsneden, dan dringen zich enige algeméne inzichten aan ons op welke wij nu allereerst moeten omschrijven.

1

a. De *mens* komt nu in het gezichtsveld van de belijdenis. Wij hebben reeds bij het eerste en tweede artikel, alles welbeschouwd, nadrukkelijk en bij voortduring over de mens gesproken, steeds óók over de mens, over zijn zonde en over zijn verzoening, over het gebod en over de belofte waaronder hij gesteld is. Wij hebben dat móéten doen, met innerlijke noodzakelijkheid, gedreven door de taak en gelokt door het uitzicht de éénheid van de belijdenis waarlijk te leren kennen, dus juist omdat wij reeds het eerste en tweede artikel op zichzelf anders dan in strenge samenhang met dit derde onmogelijk recht verstaan en recht verklaren konden.⁴⁴⁷

Er is, zo horen wij hier, een “kerk”, dat is: een heilige vergadering, die een heilige gemeenschap ten doel heeft. Er is een “vergeving der zonden”. Er zal een “opstanding der doden” zijn. Er is een “eeuwig leven”. Niet ter wille van God en niet voor de Middelaar Jezus Christus, maar voor *ons*, voor de mens. Dat is klaarblijkelijk de bedoeling.

Wie wellicht bij onze verklaring van het eerste en van het tweede artikel, ondanks alles wat reeds daar in deze richting te zeggen viel en daar inderdaad gezegd is, heengevaren is in de slaap, in de mening dat het daar toch om al te hoge, al te verre, al te onpraktische dingen ging, die wordt verzocht uiterlijk nu in dit moment wakker te worden, omdat het nu met bijzondere overtuigingskracht aan de dag komt en uitgesproken moet worden: ‘*tua res agitur*’, het gaat om uw eigen zaak! Van het benedenste, eerst-gegevene, het allernaaste en actueelste, namelijk van onszelf, is daar ál die tijd reeds sprake geweest. Niets ter wereld kan

⁴⁴⁷ Op de verhouding van het tweede tot het derde artikel is tot nog toe niet of weinig-opvallend de aandacht gevestigd. Het gaat erom dat nu de uitspraak tot gelding wordt gebracht: “Er is geen bijzondere en directe openbaring van de Vader en de Schepper als zodanig, evenmin een bijzondere en directe openbaring van de Geest. De openbaring van de Zoon is op en voor zichzelf tegelijk de openbaring van de Vader en van de Geest” (Voordracht V, 54v.).

geacht worden zózeer ‘*wirklichkeitsnah*’⁴⁴⁸ te zijn als datgene wat ge op de rand van de slaap misschien voor... speculatie gehouden hebt.⁴⁴⁹

b. Het zou natuurlijk beter zijn reeds tevoren niét geslapen te hebben, maar de inhoud van het eerste en tweede artikel zo helder vernomen te hebben dat het u in het gehoor ligt. Want niet dit is de kwestie, gelijk men misschien zou verwachten, dat nu ten langen leste een antropologie op het tapijt komt, een leer-van-de-mens als tegenhanger van de belijdenis van God de Schepper en van Zijn verzoeningsdaad. We haasten ons dan ook deze verwachting te verstoren: nee, een algeméne, wijsgerige, noch ook een bijzondere, christelijke antropologie.⁴⁵⁰ Vragen wij nog: waarom? Hebben wij dan de waarschuwing niet gehoord? Om ons te waarschuwen wordt hier bij het derde artikel het woord: *credo*, ik

⁴⁴⁸ Het woord behoort tot de lievelingstermen van Gogarten, die o.a. vandaaruit klaagt over het ontbreken van een antropologie (leer van de mens) bij Barth. Vgl. *KD I*, 131. “Vermenschlichung des Lebens sei das, was schon Luther mit den Humanisten seiner Zeit und überhaupt mit der Renaissance verbunden habe... die Theologie hat es allzu oft versucht, das jeweilige Zeitbewusstsein auf seinem eigenen Boden aufzusuchen und zu überwinden. Wir haben uns [...] dagegen gewandt, dass sich die Theologie ihre Aktion durch irgendwelche Gegner vorschreiben lässt, weil es nicht anders sein kann, als dass sie ihnen damit bereits die Hälfte oder mehr als die Hälfte dessen zugesteht, was sie gerade nicht zugestehen sollte: die Unselbständigkeit des Lebens und des Denkens der Kirche gegenüber dem der Welt, den Primat der Fragen, die die Welt der Kirche, gegenüber den Fragen, die die Kirche sich selber zu stellen hat... (aber) könnte heute eine Theologie, die die bewusste ‘Vermenschlichung des Lebens’ auch methodisch gerade nicht mitmacht, nicht auch – wenn denn davon die Rede sein soll – viel zeitgemäßer sein als eine solche, die durch ihren Ansatz zum vornherein zugibt, nur ein zweites Wort, ein sogenanntes ‘Wort zur Lage’... zu sagen zu haben.” *Friedrich Gogarten (1887-1967) was theoloog, predikant en hoogleraar systematische theologie. Hij was voor Barth de stimulerende grondlegger van de dialectische theologie en zijn baanbrekende essay *Zwischen den Zeiten* uit 1920 werd de naamgever van het ‘huisorgaan’ van deze theologische stroming en van Karl Barth. In 1933 scheidden zich hun wegen. Gogarten sloot zich aan bij de *Deutsche Christen* en ondersteunde maatregelen tegen ‘*Christenjuden*’.

⁴⁴⁹ *Deze zin staat niet in *Credo*.

⁴⁵⁰ De antropologie staat tegenwoordig weer in het middelpunt van de aandacht (vgl. Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, [Berlin/Leipzig: De Gruyter] 1931, 130vv. [158]). Voor zover zij zich werkelijk van de psychologie onderscheidt, is de grens tussen haar en de ‘*Existenz-philosophie*’ vloeiend. Vgl. J.C. Franken, *Kritische Philosophie und dialektische Theologie* (Amsterdam[: Paris] 1932), over filosofische en theologische antropologie, 420v., 425, 429v. In het opwaken van de antropologische vraag liggen de grote, nieuwe kansen van het katholicisme, die dan ook door de meest waakzamen (tegelijk de meest begaafden) onder hen gretig worden aangegrepen. (B. Przywara SJ, ‘Die Wende zum Menschen’, *Stimmen der Zeit*, april 1930). Zo zijn ook de boeken van de convertiet Theodor Haecker (eertijds aanhanger van Kierkegaard) ontstaan, *Vergil, Vater des Abendlandes* (Leipzig: Hegner] 1931) [4245], *Was ist der Mensch?* (Leipzig: Hegner] 1933 [4243]) en die van Peter Wust, *Naivität und Pietät* (Tübingen: Mohr] 1925), *Die Dialektik des Geistes* ([Augsburg: Filser] 1928). Vgl. Gogarten, ‘Das Problem einer theologischen Anthropologie’, *Zwischen den Zeiten* 1929, 493. “Es wird also immer von dem Menschen gesprochen, dem Gott sich verbunden hat, auf den Gott in seiner Offenbarung bezogen ist. Es ist also von dem Menschen die Rede, der gar nicht ohne Gott gedacht werden kann (goed!), ebenso wie in der Theologie allein von dem Gott die Rede ist, den sie, die Theologie, jedenfalls ohne den Menschen nicht denken darf.” (niet zeer goed!) De uiting van Barth (*KD I*, 133) dat er een weg is van de christologie naar de antropologie, maar niet omgekeerd, wordt door K. Schilder, *Zur Begriffsgeschichte des ‘Paradoxon’*, [Kampen: Kok 1933] 361n2 [874] geheel misverstaan, als hij het nodig acht daartegenover te stellen dat “zowel christologie als antropologie uit één (gelovig) standpunt moet worden opgebouwd”. Het werkplan zelf vanuit dit ‘standpunt’ is trouwens niet zo erg helder. Zeer scherp zag Dilthey (*Gesammelte Schriften II*, [Leipzig: Teubner 1923] 235 [45/2]): “Daher ist der geniale konstruktive Ausdruck der calvinischen Religiosität, dass die Lehre vom Menschen keinen Hauptteil der Institution bildet, sondern, da Gottes Wirken den ganzen Gegenstand der religiösen Anschauung bildet, in allen Teilen von dem dominierenden Verhältnis zu ihm aus zur Darstellung gelangt... Diese synthetische Entwicklung des ganzen religiösen Stoffes, aus dem Wirken Gottes auf den Mensch nach dem in seinen Ratschluss enthaltene Zusammenhang seiner Funktionen ist der einzige echte architektonische Gedanke, welcher aus dem unermesslichen Bücherhaufen protestantischer Dogmatik bis auf Calixt... dem kritischen Forscher entgegentritt”.

geloof, herhaald. Zou men menen dat dit gebeurt uit bloot-stilistische motieven? Ik denk dat wij daardoor vermaand worden ons te herinneren: wij hebben het hier, en juist hier niet met een stuk menselijke wereld- of levensbeschouwing te doen, maar met Gods Openbaring en dus niet met een schouw-artikel⁴⁵¹, maar voluit met een geloofsartikel. Dat de mens nu in het gezichtsveld, ja in het brandpunt komt te staan, dat betekent niet dat hij nu het thema wordt, dat nu *zijn* vragen en problemen ter sprake zullen komen, dat wij nu ongeduldig de oren mogen spitsen of dan eindelijk de menselijke belangen, die *ons* op deze of gene gronden gewichtig voorkomen, tot hun recht zullen komen en of wij nu eindelijk in dezen onze beurt en ons portie krijgen. Wie alleen onder déze voorwaarde naar dit derde artikel zou willen luisteren, die zal ook hier spoedig opnieuw en nu waarschijnlijk on-her-roépelijk inslapen.

Want hier komt de mens ter sprake op *zulk een wijze* dat er over de Heilige Geest gesproken wordt en over de kerk, over de zondenvergeving, over de opstanding en over het eeuwige leven, maar dáárom, omdat de mens door de Heilige Geest aan al deze gaven en beloften aandeel krijgt. Dus van Gods plan en zorg en doel, van het belang dat God bij de mens heeft⁴⁵² wordt in het derde artikel gesproken. Wij mogen toezien wat daarbij uit *óns* belang wordt! De belijdenis is en blijft ook op dit punt *theologisch*. Een antropologie, dat is: een systeem van uitspraken of stellingen waarvan de mens als zodanig het object is, laat zich uit hetgeen ons in de belijdenis over de mens gezegd wordt niet abstraheren. Daaruit volgt dat hier evenmin een fundament te vinden is voor een ethiek – tenzij dan voor een theologische ethiek, dat is: een leer die niet allerlei zedelijke vragen van de mens te beantwoorden heeft, maar die veel meer de door de goddelijke Aanspraak *án* de mens gerichte vragen zou moeten opwerpen en inscherpen.⁴⁵³

c. Het derde artikel als leer aangaande de Heilige Geest en aangaande hetgeen de mens door Hem gewordt, staat bovendien op bijzondere en directe wijze *tegenover het tweede* als de leer van Christus en Zijn werk. Houden wij dit verband goed vast: de kerk bestaat omdat Jezus Christus onze Heer is, zittend aan de rechterhand van God, zondenvergeving is er omdat Jezus Christus is gekruisigd en gestorven, opstanding van het vlees omdat Jezus

⁴⁵¹ *Credo: 'Sehartikel', vroeger 'artikel op zicht' genoemd.

⁴⁵² Duitse tekst: "Anliegen Gottes". vgl. *Prolegomena*, 207 [GA II/1982, 277]: "Es tritt kein Anderer für ihn ein bei uns, als er selbst. Es tritt auch kein Anderer für uns ein bei ihm als wieder er selbst. 'In deinem Lichte sehen wir das Licht'. [Ps. 36: 10] Das ist die Erkenntnistheorie der Offenbarung."

⁴⁵³ Vgl. *Römerbrief*, 410vv. [GA II/2010, 571 bij Rom. 12:1vv.], *Das Wort Gottes und die Theologie*, 125vv. [GA III/1990, 98-143, 'Das Problem der Ethik in der Gegenwart'], Peter Barth, 'Was ist reformierte Ethik?' (*Zwischen den Zeiten* 1932, 410vv.), Hans Roth, 'Vom Sinn der Ethik' (*Zwischen den Zeiten* 1931, 240vv.), Hans Wenn, 'Profetie und Ethik' (*Zwischen den Zeiten* 1931, 211vv.). Vooral ook: Otto Reinheid, 'Anmerkungen zur christlichen Ethik' (*Zwischen den Zeiten* 1930, 66vv., 158vv., 254vv.). Erika Küppers zegt, refererend over een voordracht van prof. Philip (uit Lyon, een van de leiders van het Franse religieus-socialisme), in Barths Seminarium te Bonn gehouden: "So ist Philip unter Vorbehalt und bis ihm Besseres einleuchtet Sozialist, weil dieser Weg ihm augenblicklich am aussichtreichsten erscheint, um Gerechtigkeit zu verwirklichen. Dagegen ist von Seiten der dialektischen Theologie wohl kaum etwas einzuwenden. Denn dasz sie etwas einem Quietismus das Wort redet, der zwar die Welt als ganzes in Frage stellt, aber in concreto alle menschlichen Gegebenheiten unangefochten lässt, das dürfte nur der völlig Ahnungslose meinen (gerichtet o.a. tegen de verwijten van Paul Tillich). Es gibt keinen mächtigeren Aufruf zur Tat als die Besinnung darauf, dasz wir in jedem Augenblick unsres Lebens von Gott gefordert sind. Aber gerade, wenn es sich um Gottes Gebot handelt, dann erhält die Frage: was sollen wir tun? ein unheimliches Gewicht und eine nie zur Ruhe kommende Lebendigkeit. Dann ist es unmöglich, eine Ethik der Antworten zu entwerfen, d.h. über das konkrete Gebot, das nur Gott je und je dem Einzelnen sagt, vorgreifend zu verfügen" (*Zwischen den Zeiten* 1931, 153).

Christus uit de doden is opgestaan, eeuwig leven omdat Hij wederkomt om te oordelen de levenden en de doden. Hier heeft niets zelfstandige gelding, maar alles kan slechts gelden in en door deze *betrekking op de Zoon*, op het vleesgeworden Woord. Ja, ook van de Heilige Geest zelf is hetzelfde te zeggen, want Hij is daarom de *Heilige Geest* omdat Hij de Geest van Jezus Christus is. Dit moet ons van tevoren op en voor zichzelf vaststaan.

Maar deze betrekking is een *wederkerige*: ook in haar omkering heeft zij blijkbaar het karakter van een innerlijke noodzakelijkheid, dat wil zeggen: over Christus kan slechts op de rechte wijze gesproken worden wanneer men tegelijk over de Heilige Geest en Zijn werk en daarmee over de mens, wanneer men dus over de kerk, de vergeving van de zonden, de opstanding van de doden en het eeuwige leven spreekt. Dit heeft vérstrekkende betekenis. Wij moeten uit deze innerlijke wederkerigheid immers afleiden dat hetgeen de belijdenis ons in aansluiting bij de heilige Schrift als Gods openbaring betuigen wil, enerzijds níet beperkt is tot het “eenmalige” Christusgebeuren als zodanig. In dit gebeuren is méde begrepen een gebeuren hetwelk aan vele mensen in de meest verschillende tijden zich voltrekt – en anderzijds wordt deze openbaring van God toch ook weer niet begrensd door de geestelijke ervaringen van deze mensen in de verschillende andere tijden waarin zij als openbaring aangenomen en toegeëigend wordt.⁴⁵⁴ De zin van de leer van de Heilige Geest is veeleer déze dat de éne goddelijke openbaringswerkelijkheid *in zichzelf* een objectieve en een subjectieve zijde heeft. Het zou niet de goddelijke openbaringswerkelijkheid zijn indien zij, om zo te zeggen, alleen een objectieve, goddelijke aanbieding zou zijn, waaruit dan bij de mens volgens een andere orde, volgens een reeds daarbuitenom werkende oorzakelijkheid, iets worden zou of ook niets worden zou, al naar het valt. Nee, dat is een onmogelijke gedachtegang, in strijd met de innerlijke éénheid van de belijdenis, in strijd met het hier herhaalde: *credo*, ik geloof.⁴⁵⁵ Ook het subjectieve, ook het feit dat de mensen deel aan haar verkrijgen en aan haar deelnemen, is zelf niets anders dan, niets minder dan wederom: goddelijke openbaringswerkelijkheid. Onder het nodige voorbehoud ten aanzien van de wijsgerige associaties⁴⁵⁶ van deze begrippen kunnen wij zeggen: de leer van Christus is de heenwijzing⁴⁵⁷ naar de *objectieve*, de leer van de Heilige Geest is de heenwijzing naar de

⁴⁵⁴ Duitse tekst: “zu eigen wird”. Daarin is de spontane actie van de mens nog meer uitgeschakeld. De vertaling: “toegeëigend wordt” behoeft de dogmatische bedoeling niet per se scheef te trekken. Men kan ook dit zeggen, als men het maar zegt in het licht van het in de Duitse tekst bedoelde. *De tekst is in *Credo* aangepast: ‘auf- und angenommen wird’.

⁴⁵⁵ *Deze zin is door M toegevoegd.

⁴⁵⁶ De wijsgerige associaties: objectiviteit toch kan het tegendeel zijn van schijn, van willekeur, op het gebied van de waarderingsoordelen van partijdigheid. De term kan verder evidentie aanduiden, zij kan herinnering oproepen aan een wijsgerig realisme, of ook juist omgekeerd aan de leer van de ‘*Erzeugung*’ en ‘*Objektsgestaltung*’ (in het Marburgse neokantianisme). Hier is niet anders bedoeld dan de correlatie van geloof en openbaring, die nochtans en als zodanig verwijst naar een relatie waarin “alles van één kant komt”. Intussen moeten wij bekennen dat Barths denkbeelden over de verhouding van theologie en filosofie ons niet geheel kunnen bevredigen. Hij haalt in dit verband gaarne het paulinische woord aan: alles is mij geoorloofd, alleen ik zal mij door niets gevangen laten nemen [1 Kor. 6: 12]. En ongetwijfeld: de theologie moet *zelfstandig* zijn, wijsgerige controle is in laatste instantie *onduldbaar*, de theologische akte ligt in de *beweging zélf* waarmee het denken zich van de wijsgerige begrippen tot de ontmoeting met het Woord wendt – maar... 1) het is niet onverschillig wélke filosofie de theoloog aanhangt, 2) iedere filosofie heeft zijn monarchische wetmatigheid, 3) de theoloog mag niet meer of min vagebonderend in een nieuw eclecticisme verzinken.

**Credo* heeft hier voor ‘associaties’: ‘Belastung’. Zie ook Barths antwoord op ‘Vragen’ (bijlage), §4.

⁴⁵⁷ Vgl. de vroegere indeling van de dogmatiek in de *Prolegomena* §14 (de Incarnatie): ‘Die objektive Möglichkeit der Offenbarung’, §17 (de uitstorting van de Geest): ‘Die subjektive Möglichkeit der Offenbarung’.

subjectieve zijde van deze éne werkelijkheid. Waaraan het wellicht niet overbodig is wederom toe te voegen: dat wij beide wel onderscheiden moeten, maar in geen enkel opzicht ook maar voor één ogenblik mogen scheiden.

2

De hoofdzaak van de bijbelse leer aangaande de Heilige Geest is helder, zij is ook de grond van hetgeen het symbool belijdt met zijn credo *in Spiritum Sanctum*. Dat is: de openbaring van de Vader in de Zoon is de openbaring door de Heilige Geest. Recht verstaan zeggen wij hetzelfde wanneer wij zeggen: de verzoening van de wereld met God in Christus is de *verzoening door de Heilige Geest*. Waarbij onder de Heilige Geest moet worden verstaan: God die tot de mens komt en wel zó tot de mens komt dat Hij aan deze openbaar wordt, zodat de mens zich laat verzoenen, zodat de mens gelooft aan Zijn Zoon Jezus Christus. Gelijk het "*pneuma*", dat is: gelijk de wind of gelijk de adem van onze mond van hier naar daar, van de ene naar de andere mens gaat, zo gaat God als Heilige Geest *uit Zichzelf uit* naar de mens heen, ja tot de mens in, om hem voor Zichzelf, dat is: voor Zijn Zoon, voor Zijn Woord, open, vrij, ontvankelijk, bereid, geschikt te maken.

De mens heeft het nodig dat hij voor Gods openbaring en verzoening open en vrij wordt. Hij is niet reeds van tevoren en in zichzelf bereid. Juist wanneer en doordat de openbaring en verzoening zich aan ons voltrekt door de Heilige Geest wordt ons de gedachte alsof wij voor God openstaan en alsof wij onszelf voor dit gebeuren kunnen vormen en bereid-maken onmogelijk gemaakt. "Ik gelóóf dat ik *niét* uit eigen inzicht of kracht aan Jezus Christus mijn Heer geloven of tot Hem komen kan" (Luther).⁴⁵⁸ Wie gelooft, die wéét dat ook dit: dat hij gelooft, Gods werk en Gods gave is. Wie gelooft weet dat hij ook de in hemzelf liggende grond van zijn geloof niet kan zien, of waarnemen of ervaren, dat hij ook deze grond, hoe "persoonlijk" die zij, niet als zijn eigen vermogen en gewrocht kan beschouwen, maar dat hij ook daarin wederom alleen-maar gelóven kan. Wie gelooft, die erkent immers door en in zijn geloof dat hij niet slechts zonde *doet*, maar een zondaar *is*, dat hij niet slechts een overtreder van de wet is, maar een rebel tegen de genade. Dit te *zijn* betekent echter onmachtig te *zijn* om tot de beslissing van het geloof te komen. Men moet goed begrijpen dat de menselijke natuur nimmer ook maar de minste beweging van geloof in zichzelf kan verwekken.⁴⁵⁹ Is het dan toch waar dat hij gelooft, dan houdt dit in dat een *wonder* aan hem is geschied. Zeker zal dit in de vorm van bepaalde ervaringen en bevindingen zich voltrekken, het zal gepaard gaan met gevoelens van angst, berouw en bevrijding. De mens zal daarbij ongetwijfeld ook een grotere of kleinere reeks inzichten winnen, hij zal bepaalde voornemens hebben – en misschien ook ten uitvoer brengen.

Dit alles doet niets af aan de grondwaarheid die door de leer van de Heilige Geest vertolkt wordt, namelijk dat dit alles begeleidend verschijnselen zijn van een verborgen, goddelijk

*Waarbij echter in KD I/2 de 'objektive' resp. 'subjective' 'Wirklichkeit der Offenbarung' telkens aan de 'Möglichkeit' vooraf zal gaan (§13 en §16). Deze wijziging is in *Credo* al verondersteld.

⁴⁵⁸ *Grote Catechismus* [moet zijn: *Kleine Catechismus, Belijdenisgeschriften van de PKN*, 68], vgl. Barth ('Nein', 56 [GA III/2017, 517]): "de Heilige Geest, die van de Vader en de Zoon uitgaat en zo als God geopenbaard is en geloofd wordt, heeft geen ander aanknopingspunt nodig, dan hetgeen Hij zelf aanbrengt. Men kan over zijn 'aankopen' bij de mens steeds weer alleen *terugziend* reflecteren en deze terugblik zal altijd en uitsluitend een terugblik op het reeds gebeurde *wonder* zijn."

⁴⁵⁹ *Deze zin staat niet in *Credo*.

gebeuren.⁴⁶⁰ Niet uit zijn bevindingen en ervaringen, niet uit zijn inzichten en voornemens en dus onder geen beding uit zichzelf zal hij kunnen of willen verklaren dat hij in werkelijkheid gelooft dat hij dus iemand is aan wie God is geopenbaard en die met God verzoend is. Ook daarvoor dat de in Christus voltrokken ommekeer van het menselijke zijn-en-lot uit de dood naar het leven hem persoonlijk aangaat, zal hij *God de eer* geven, hij zal hier niet minder verbaasd en niet minder dankbaar zijn dan bij de kribbe van Bethlehem en voor het kruis van Golgotha.

Wie geleerd heeft de vrije genade te respecteren én in het wonder van de maagdelijke geboorte én in het wonder van de hemelvaart, die zal haar nog veel meer eerbiedige hulde doen in het wonder dat hij, die zichzelf toch niet anders kent dan als Gods vijand, als een verachter van de genade, als een openlijke of heimelijke werkheilige – dat *hij* in het geloof vrede met God hebben mag, Gods kind mag heten, de werken van een begenadigde doen mag en met opgericht hoofd voor het aangezicht van zijn rechter treden mag. Hij zal, voor zover hij gelooft, nimmer op de gedachte komen dat hij zich dit alles vanuit zijn eigen vrijheid toegeëigend heeft⁴⁶¹, vanuit zijn Godsverlangen, dorst naar vrede, heimwee naar Gods gemeenschap. Hij zal Gods Vrijheid, de vrijheid van de genade verstaan, roemen en prijzen, hij zal juist in het geloof verstaan dat hem dit alles door de vrijheid van de genade eigen geworden is. Met dit ganse betoog hebben wij niets anders gezegd dan wat Paulus betuigt, enerzijds: “niemand kan zeggen, dat Jezus de Heer is, dan door⁴⁶² de Heilige Geest” (1 Kor. 12: 3), anderzijds: “zo wie de Geest van Christus niet heeft, die is de Zijne niet” (Rom. 8: 9). Horen wij daarnaast nog eenmaal Luther: “de Heilige Geest heeft mij door het evangelie geroepen, met Zijn gaven verlicht, in het rechte geloof geheiligd en onderhouden, gelijk Hij de ganse christenheid op aarde roept, verlicht, heiligt en bij Jezus Christus houdt in

⁴⁶⁰ Vgl. KD I, §6, ‘Die Erkennbarkeit des Wortes Gottes’, daarvan 3: ‘Das Wort Gottes und die Erfahrung’, 206-239, waarop (in 4) volgt: ‘Das Wort Gottes und der Glaube’, waaruit wij in dit verband deze zin noteren: “*fiducia* bezeichnet nicht weniger als *notitia* und *assensus* die Gegenstandsbezogenheit des Glaubens”, 248. Enerzijds: “Consequitur fidem a pio affectu nullo modo esse distrahendam” (Calvijn, *Institutio* III, 2, 8), anderzijds Calvijn op Heb. 11: 1: “*demonstrationem vocat rerum non apparentium. Itaque pugnant haec duo in speciem: et tamen optime conveniunt, ubi de fide agitur... Nobis vita aeterna promittitur, sed mortuis... justii pronuntiamur, et habitat in nobis peccatum: audimus nos esse beatos, interea obruimur infinitis miseriis: promittitur bonorum omnium affluentia, prolixo vero esurimus et sitimus: clamat Deus, statim se nobis affuturum sed videtur surdus esse ad clamores nostros. Quid fieret, nisi spei inniteremur, ac mens nostra praelucente Dei verbo ac Spiritu per medias tenebras supra mundum emergeret*”. Het is een zeer diep woord van Paul Althaus: “Ik weet niet, of ik geloof; maar ik weet, aan Wie ik geloof” (*Grundriss der Dogmatik*, [Erlangen: Merkel 1929] 19). *Deze zin staat niet in *Credo*. Vertaling twee Calvijn-citaten resp. J.H. Landwehr: ‘Waaruit dan volgt dat het geloof van de godzalige gezindheid geenszins mag worden afgezonderd’, en A.M. Donner: ‘(het geloof = het) bewijs van dingen, die zich niet openbaren... Aldus schijnen deze twee, als men ze eerst aanziet, tegen elkander te strijden, nochtans komen ze zeer wel met elkander overeen, als er kwestie des geloofs is... Het eeuwige leven is ons beloofd, maar dood zijnde... Wij worden rechtvaardig verkondigd, en intussen woont de zonde in ons. Wij horen, dat wij zeer gelukkig zijn, intussen zijn wij bedekt met menigerlei ellenden. Men belooft ons overvloedigheid van alle goederen, en nochtans lijden wij lang grote honger en dorst. God roept tot ons, dat Hij ons terstond bijstaan zal, maar het schijnt dat zijn oren voor ons roepen verstopt zijn. Wat zou er geschieden, tenzij wij op hope steunden, en zo ons verstand in het midden van deze duisternis zich niet verhief boven al hetgeen in deze wereld is.’

⁴⁶¹ Dit schijnt in strijd met het tevoren gezegde (bij voetnoot 454), maar dit ligt aan de vertaling van “zu eigen wird” op die plaats.

⁴⁶² Eigenlijk “*en pneumati*” = in de Geest, formeel precies zoals het gezegd wordt van de extase, Op. 1: 10, 4: 2, en van de doop, het ondergedompeld worden (Matth. 3: 11).

het éne, rechte geloof”.⁴⁶³

3

De heilige Schrift onderscheidt de Geest van God van het Woord van God, zij onderscheidt Hem ook van Christus. Gelijk het in de éne, omvattende werkelijkheid van de openbaring-en-verzoening iets bijzonders is dat God ons niet alleen verhuld is als de Vader, maar onthuld als de Zoon, zo is het nog weer opnieuw iets bijzonders dat God op deze weg uit de verborgenheid naar de klaarheid ons mensen Zich *mededeelt*, ons om zo te zeggen meeneemt op deze weg (die immers tegelijk de weg van het gericht tot de genade en van de dood tot het leven is) en zo óns openbaar wordt en ónze verzoening wordt. Christus en Zijn weg uit de dood tot de opstanding is de vóóronderstelling, het objectieve, op grond waarvan nu ook dit subjectieve – in genen dele vanzelfsprekend maar als vervulling van een bijzondere belofte na de betekenisvolle pauze tussen Hemelvaart en Pinksteren – feit wordt. De Geest “komt”, “daalt”, “*stort neer*” op degenen die daartoe verkoren zijn. De verhoogde Heer, zittend aan de rechterhand van de Vader, “zendt” de Geest waar Hij wil. Er is waarlijk wel reden om te vragen of de schrede die hier, in de openbaring van de Geest, gedaan wordt, niet nog groter, nog meer bevreedend en ontstellend is dan de schrede van Goede Vrijdag naar Pasen, van de openbaring van de Vader naar de openbaring van de Zoon. Zij is althans minstens éven groot en wij verstaan daarom op deze lijn van onze overwegingen ten volle dat de belijdenis van de Heilige Geest in het symbool werkelijk nog eenmaal plechtig met “*credo*” moet worden ingeleid, dat wil zeggen dat ook de Geest uitdrukkelijk als object van het geloof moet worden omschreven. Wij moeten, terwijl wij geloven dat Christus de Zoon van God is, nog eenmaal en als een aparte akte geloven in het werk van God, hetwelk daarin zichtbaar wordt *dat* wij geloven.

4

Wij gebruikten daareven de uitdrukking “openbaring van de Geest”. Maar gelijk de openbaring van de Zoon in Zijn opstanding geen andere inhoud heeft dan de verborgen wil van de Vader, die als zodanig reeds in Christus’ kruisdood triomfeerde, zo kan ook de openbaring van de Geest niets tóevoegen aan de openbaring in Jezus Christus. “Die zal mij verheerlijken, want Hij zal het *uit het mijne* nemen en zal het u verkondigen” (Joh. 16: 14). Dit – en het is waarlijk groot, reëel en wonderbaar genoeg wanneer men bedenkt wie God in Jezus Christus is en wie wij zijn – dit en niets daarneven is het werk van de Heilige Geest. Wie de in Jezus Christus plaatsgrijpende openbaring onder titel en opschrift van de “Geest” door allerhande waarheden, verworven uit natuur of geschiedenis, uit rede of ervaring of zelfs door onmiddellijke verlichting en met het predicaat “goddelijk” voorzien meent te kunnen aanvullen en verrijken, die zal men in ieder geval moeten vóórhouden dat de Geest waarop hij zich beroept een andere is dan die in de Schrift genaamd wordt: de *Heilige* Geest. Ook hier spreekt – ten overvloede, want onze leer stéunt niet daarop, maar wordt daardoor op indringende wijze geïllustreerd – de geschiedenis van kerk en theologie een woordje mee, want is het niet merkwaardig dat dit ondernemen om onder het motto: de “rijkdom

⁴⁶³ *Grote Catechismus* [opnieuw: *Kleine Catechismus*, het vervolg van het bij voetnoot 458 gegeven citaat], vgl. *Heid. Cat.* vraag 21.

van de Geest” de openbaring in Jezus Christus aan te vullen, nog steeds zonder uitzondering is overgegaan in de duidelijke toelag de openbaring zélf opzij te dringen en te loochenen?⁴⁶⁴ Dit kon wel eens *dé* vraag zijn die ten slotte over het lot van de evangelische kerk en theologie in het heden beslist: of het haar gegeven wordt en gelukken mag midden tussen de beide grote terreinen dóór van de fundamenteel-valse lering aangaande de Heilige Geest, namelijk de rooms-katholieke en de (in het middeleeuwse en humanistische spiritualisme wortelende) nieuw-protestantse lering van de laatste 200 jaren, de weg te vinden tot de kennis en de aanbidding van de Heilige Geest als de Geest van het *Wóórd* van God. Hij, *Jezus*, “blies op hen en sprak tot hen: ontvangt dan de Heilige Geest” (Joh. 20: 22). Wij hebben genoeg aan deze Geest, die uit het Woord ons aanblaast. Wij hebben genoeg aan de Geest die ons waarborgt en bezegelt dat wij om *Christus’* wil, uit genade dat mogen heten en zijn wat *Hij* van nature reeds is, dat wij “Gods kinderen genaamd worden”. Wij hebben genoeg aan de Geest die ons *Zijn* woorden en daden, *Zijn* kruis en opstanding ontsluit als de werkelijkheid van God die ons aangaat, op ons toekomt, ons mede omvat houdt en ons met zijn zegeningen vervult. Wij hebben genoeg aan de Geest die aan het getuigenis van de kerk aangaande Jezus het zegel van een goddelijk getuigenis hecht die het als goddelijke waarheid doet klinken, die aan dit getuigenis een goddelijke eenvoud en verstaanbaarheid geeft in de oren van allerlei volk in allerlei talen.

Wij hebben niet daarom genoeg aan deze Geest omdat wij wereldvreemd en van de cultuur afgewend in het leven staan, nee, wij kennen zeer wel allerhande andere geesten en schatten die hoog en krijgen waarlijk niet spoedig genoeg van hun rijkdom.⁴⁶⁵ Wij hebben echter, de kerk van Jezus Christus heeft aan Jezus Christus, zij heeft aan het Woord dat Hij zelf spreekt en *is* genoeg. Voor Gods openbaring en verzoening, gelijk zij in Jezus Christus eens-voor-al volbracht is, bestaat immers toch geen vervanging of vergoeding, hoe rijk en schoon de wereld, geheel afgezien van deze openbaring, in zichzelf ons verschijnen mag. Voor deze openbaring echter maakt geen van deze andere geesten, welke namen zij ook dragen mogen, ons bereid, gelijk ook anderzijds geen van deze geesten in staat is deze openbaring te verhinderen. De rijkdom of de diepgang, of ook de ernst van deze geesten maakt ons nimmer vrij tot het geloof in de Genade. Het is veeleer het boze geheim, het droefgeestige mysterie van alle andere geesten, van alle wereld-geesten, van de laagste tot de hoogste, dat zij ons in het schoonste geval tot werkheiligen maken. Daarom kunnen wij ook de hoogste vorm van het geestesleven niet duidelijk genoeg van het geestelijke leven, dat wezenlijk het leven van de Geest is, onderscheiden. Daarom kan men bij het onderscheiden en doorvoeren van deze onderscheidingen nimmer geacht worden te overdrijven. Daarom belijdt de kerk zo exclusief: *credo in Spiritum sanctum*, daarom bedoelt

⁴⁶⁴ Daarvoor kan bijna de gehele 19^e-eeuwse theologie in haar gezaghebbende en tijdbepalende vormen ter illustratie dienen. Vgl. Barth, ‘Das Wort in der Theologie von Schleiermacher bis Ritschl’ (*Zwischen den Zeiten* 1928, 92vv., over Tholuck 98v.). [GA III/1994,183-214 en daarbinnen over Tholuck 196-198.] Eigenaardig voorbeeld bij de sekte *Hersteld Apostolische Zendingsgemeente in de éénheid der apostelen*, waar het tot de gevleugelde woorden is gaan behoren dat de Bijbel ten slotte een bij-bél is. *Deze zin luidt – korter – bij Barth: “Dieses Unternehmen endigte merkwürdigerweise noch in allen seinen Gestalten mit dem Versuch, von der Ergänzung und Bereicherung zur Verdrängung und Leugnung der in Jesus Christus geschehenen Offenbarung überzugehen.”

⁴⁶⁵ Ziehier weer een typisch staal van de onbevangenheid en de humor die met een waarlijk aangewezen-zijn op God-in-zijn-openbaring onafscheidelijk verbonden zijn.

zij daarmee zo hartstochtelijk (als men wil: ‘fanatiek’) de éne, enige Geest, de “Geest van Jezus Christus”, die zo heet omdat hij van *Hém* komt en tot *Hém* brengt, van *Hém* getuigt en ons tot *Zijn* getuigen maakt. Ja, ten slotte: moet men een enghartig en werkelijk-fanatiek mens zijn om aan deze exclusiviteit vast te houden? Is het niet voldoende een zakelijk denkend mens te zijn, om vanuit de éénheid van het credo in te zien dat dit met een innerlijke noodwendigheid niet anders zijn kan?

5

En nu kunnen wij het ten slotte uitspreken als een vanzelfsprekendheid: wij handelen, wanneer wij over de Heilige Geest spreken gelijk de profeten en de apostelen dat gedaan hebben, in dezelfde nadrukkelijke en volledige zin over *God Zelf*, als wanneer wij over Jezus Christus spreken.⁴⁶⁶ De eerste eeuwen na de apostolische tijd zijn daarover langer in het onzekere gebleven dan ten aanzien van de Godheid van Christus. En het is zeer karakteristiek dat het nieuwere protestantisme, ook in zijn zogenaamde positieve vormen, vrijwel over de gehele linie daarheen is teruggekeerd⁴⁶⁷: het spreekt over de Heilige Geest als over een historische of mystieke geestesmacht, die omschreven wordt met alle kentekenen van de creatuurlijkheid, die geschilderd wordt als meer of minder krachtig, als afhankelijk van andere geesten, als oplevend en vergloeiend en weer oplevend.

De Niceense-Constantinopolitaanse geloofsbelijdenis noemt de Geest echter de Geest die de goddelijke heerschappij voert, de “*Herren-geist*” (*pneuma to hagon, to kurion*), die van de Vader en de Zoon uitgaat, die met de Vader en de Zoon tezamen wordt aanbeden en vereerd. Dat wil zeggen: de Geest van het kindschap, van de openbaring en van het getuigenis, de Heilige Geest die ons vrijmaakt voor het Woord van God is op dezelfde wijze *eeuwige* Geest als de Vader de *eeuwige* Vader en de Zoon de *eeuwige* Zoon is: Hij is één van wezen met de Vader en de Zoon en dus met hen de éne, waarachtige God, Schepper, Verzoener en Verlosser. De geloofsbeslissing tegenover deze waarheid van de belijdenis valt op eenzelfde front en in eenzelfde aanvechting als die tegenover de waarheid van de Godheid van Jezus Christus.⁴⁶⁸

⁴⁶⁶ Vgl. KD I, 490vv., ‘Vom Heiligen Geist, eine Pfingstbetrachtung’, *Zwischen den Zeiten* IV, 275vv. [GA I/1998, 538-543, oorspronkelijk verschenen in de *Münchener Neueste Nachrichten*, 22 mei 1926] [Wildi nr. 170], vgl. in het artikel over ‘Feuerbach’ (*Die Theologie und die Kirche*, (212-239, 1927) 233 [nog niet verschenen in de GA; het artikel maakte deel uit van Barths colleges over de theologiegeschiedenis van het neoprotestantisme, waarvoor nog een uitgavevorm gekozen moet worden, Wildi nr. 182]. De belijdenis van de Godheid van de H. Geest is van uitnemend praktisch belang naar twee zijden, 1) tegen de duiding van de religie als subjectieve illusie, ‘*Wunschtraum*’ enz., 2) als bescherming tegen alle ‘spiritualistische’ afkeer van de aarde. Juist als de Geest op geen wijze met religieuze geestelijkheid ident is, geen inklevende eigenschap van het gelovige subject wordt, kan er plaats komen voor het: “blijft de aarde trouw”. *Fr. Nietzsche in *Also sprach Zarathustra*, en hier door Barth dus ook al als motief bij Feuerbach aangetroffen, zij het niet letterlijk.

⁴⁶⁷ Vgl. bijv. Horst Stephan, *Glaubenslehre*, [Giessen: Töpelmann 1921] 170v., 194v., 319 [5112], Anderson Scott, ‘What happened at Pentecost’ (in de bundel *The Spirit* (1919), ed. B.H. Streeter, Londen[: MacMillan] 21922 [631]), beter: Gustav Aulén, *Ons algemeen christelijk geloof*, [Amsterdam: Paris 1927] 187v. [4197] Vgl. de aarzelende uitspraken zelfs van Adolf Schlatter (*Das christliche Dogma*), 460v., 482, 598. Ja, ook bij Bavinck is het bedenkelijk dat er eigenlijk geen locus over de H. Geest is, omdat de leer van het werk van Jezus Christus onmiddellijk voortschrijdt naar de “Heilsorde” en “de Weldaden des Verbonds”. Vandaar dat wij zijn onhoudbare uitspraak [in] IV, 60: “de christelijke kerk, die staat op de grondslag van het trinitarisch dogma, beleed dus eenparig een *gratia infusa*” voor meer dan eenvoudig een lapsus houden.

⁴⁶⁸ Vgl. Voordracht V §6, 64v., VI §5, 73v.

Indien de Heilige Geest niet zelf waarachtig God is, in welke zin zouden wij zonder blasfemie kunnen zeggen: ik *geloof* in de Heilige Geest?⁴⁶⁹ Aan een geestesmacht, aan de kosmos (of chaos) van het geestesleven, in een oppergeest of binnengeest te gelóven, och, dat moet men waarlijk liever niét doen! Is het geheimenis en het wonder dat wij gelóven ons echter een feit, het ondoorgrondelijke feit dat wij aan Jezus Christus en alzo aan God werkelijk geloven mógen en geloven kunnen, is het ons duidelijk dat dit mogen en dit kunnen volgens Joh. 3: 3 niets minder dan een “*nieuwe geboorte*” beduidt, dan moest het ons eigenlijk niet al te lang verborgen kunnen blijven dat de Macht die dat in ons tot feit maakt niet geringer kan zijn dan de Macht *van God*. Hier gaat het om het mysterie van de *Liefde*. Slechts dan is de liefde, die ons opneemt, waarlijk eeuwige liefde, indien God in zichzelf de Liefde is, en indien dus in het geheimenis en in het wonder dat zich aan ons voltrekt *déze* Liefde zich op ons richt. Deze Liefde is in God de Liefde van de Vader tot de Zoon en van de Zoon tot de Vader.⁴⁷⁰ Deze eeuwige Liefde in God zelf is de Heilige Geest, over wiens werk het derde artikel van de geloofsbelijdenis spreekt.

⁴⁶⁹ Het is moeilijk te begrijpen dat Ph. Kohnstamm (*De Heilige*, 27) zeggen kan: “reeds het feit dat men in de Kerk wel bidt *om* de Heilige Geest maar, zoveel ik weet, nooit bidt of gebeden heeft *tot* de Heilige Geest, maakt de moeilijkheid evident die ik bedoel”. Afgezien daarvan dat de liturgie zowel van de oosterse als de westerse kerken wel degelijk plaats geeft aan het gebed *tot* de Geest (te onzent was het prof. Gunning die daaraan bijzonder gewicht hechtte), is de vraag gewettigd hoe, als dit gebed geen zin zou hebben, de belijdenis dan te handhaven is: ik geloof in de Heilige Geest (vgl. Noordmans, *Herscheping*, 142 [NVW 2, 165-166]).

⁴⁷⁰ Vgl. *KD* I, 507. Ook en juist in Zichzelf, van eeuwigheid, in zijn volstreckte eenvoudigheid is God “zum Andern hin”, wil Hij zonder de anderen niet zijn, wil Hij zichzelf slechts bezitten doordat Hij zichzelf met de anderen, ja in de anderen bezit... De Zoon is het eerste, de Geest het tweede in God, d.w.z. doordat Hij als Vader de Zoon genereert, brengt Hij de Geest voort en daarin de eeuwige ontkenning en opheffing van het eenzaam-zijn, de wet en de werkelijkheid van de liefde. “Daraufhin ist die *Liebe* Gott, höchstes Gesetz und letzte Wirklichkeit, dasz *Gott* die Liebe ist, nicht umgekehrt... Die Liebe, die uns in der Versöhnung und von da aus rückwärts gesehen, in der Schöpfung begegnet, ist darum und darin wirkliche Liebe, höchstes Gesetz und letzte Wirklichkeit, weil Gott zuvor in sich selbst Liebe ist.”

[XIV] *SANCTAM ECCLESIAM CATHOLICAM, SANCTORUM COMMUNIONEM*: EEN HEILIGE KATHOLIEKE KERK, DE GEMEENSCHAP DER HEILIGEN

Wij zullen de veelvuldigheid van vragen, inzichten en perspectieven die zich in dit gedeelte van de geloofsbelijdenis samendringen slechts in aanduidingen kunnen bespreken en hopen niettemin het wezenlijke te treffen.

1

Ecclesia is een door oproeping tot stand gekomen *vergadering*. Het Germaanse equivalent: *Kirche*, kerk, *church*, is naar mijn mening niet, gelijk men gewoonlijk in de dogmatische handboeken leest, een verminkte weergave van het Griekse bijvoeglijke naamwoord ‘*kuriakè*’ (waarbij dan als zelfstandig naamwoord te denken zou zijn ‘*ekklèsia*’), maar het gaat terug op een stam waartoe bijvoorbeeld ook woorden als *circa*, *circum*, *circare*, *circulus* behoren. Het duidt dus een bepaalde en begrensde en in zo verre als bijzonder gekenschetste *ruimte* aan. Men zal trouwens, juist vanuit het Nieuwe Testament gezien, niet mistasten wanneer men deze beide verklaringen van het begrip, dus datgene wat in ‘*ekklèsia*’ ligt en datgene wat in ‘kerk’ enzovoort ligt in betrekking tot elkander stelt: de kerk is een in een bepaalde ruimte tot stand gekomen vergadering, en anderzijds: zij is de ruimte waarin het tot een bepaalde vergadering gekomen is en altijd weer opnieuw moet komen.⁴⁷¹ Uit de toevoeging “*sanctorum communionem*”, de gemeenschap van de heiligen, kunnen wij dan verder nog een derde kenmerk afleiden dat, voor zover het eveneens formeel van aard is, hier onmiddellijk genoemd moet worden, namelijk kerk is *gemeente*, dat betekent: zij is een vergadering of een ruimte waar allen die daartoe behoren een gemeenschappelijke zaak hebben, die hen ook onder elkander tot een éénheid verbindt.

Wij trachten nu, om te beginnen, op de weg van de begripsverklaring dadelijk een paar stappen verder te komen. Tweemaal komt op onze symbool-plaats het adjectief *sanctus* voor. Het wil allereerst nadruk leggen op de uitzonderlijkheid, op de zeldzame waardij en zegening, maar ook op de bijzondere kracht waarmee deze vergadering, deze ruimte, deze gemeente in beslag genomen en met een opdracht belast werd. Daarna wil het ook – misschien met bewuste tweeledigheid van betekenis – de bijzonderheid van de gemeenschappelijke zaak van de “*sancta*” aanduiden waarom het in de *communio* gaat, en daarmee dan tegelijk de uitverkorenheid van hen, de “*sancti*”, de heiligen die tot deze *communio* behoren.⁴⁷²

⁴⁷¹ Het ‘actualiteits’-karakter van de openbaring wordt ook hier doorgevoerd. Matth. 18: 20: waar twee of drie vergaderd zijn in Mijn naam, daar ben Ik in het midden van hen. Vgl. *Pirkē Avot*, 3, 2: “wanneer twee bijeenzitten en woorden der Thora zijn tussen hen, dan vertoeft de *Sjechina* (de wolk van de heerlijkheid) onder hen.”

⁴⁷² Anders: F. Kattenbusch, *Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols*, [Leipzig: Hinrichs] 1900, 663vv. Men heeft gevraagd of dit toewijzen van een tweede plaats aan de *sancti* (= de heiligen) niet in strijd is met de opvatting van de Nederlandse Geloofsbelijdenis, art. 27, waar de kerk volledig omschreven schijnt als *coetus fidelium*. Maar er is te letten op de redengevende bijzin: “al hun zaligheid verwachende in Jezus Christus” en wat daar verder volgt. De *Heid. Cat.* vr. 55 drukt deze afhankelijkheid van de *sancti* van het *sanctum* (het heilige) aldus uit: dat de gelovigen... als leden van Christus aan al zijn *schatten* en *gaven* gemeenschap hebben. De *Augsburgse Confessie* spreekt [in de artikelen VII en VIII] een dergelijke afhankelijkheid uit (om zo te zeggen niet naar boven, maar naar beneden ziend) als zij de *congregatio fidelium* van een redengevende bijzin voorziet, waarin het deelhebben aan de *sacramenten* als kenmerk van de *congregatio* uitkomt. Naar beide

Dit alles heeft een strekking, namelijk dat de kerk, haar zaak en haar leden tegenover andere vergaderingen, ruimten en gemeenten staat, waarvan zij zich ten stelligste onderscheidt. Er is ook een *communio* van het huwelijk, de familie, het volk, de staat, er zijn gemeenschappen van ras, cultuur en klasse, er zijn natuurlijke en op een verdrag berustende groepen, partijen, bonden en verenigingen. De kerk bestrijdt nimmer hun recht van bestaan, zij erkent dit ten volle. Aan de leden van de kerk is van meet-af gezegd dat het op een goddelijke ordinantie berust wanneer zij onder overheden, gezagsdragers, bindingen staan die macht over hen oefenen. Zij zullen hun de hun toekomende gehoorzaamheid en voegzaamheid geven (Rom. 13: 1v.). “Zo geeft dan een iegelijk wat hij schuldig zijt: schatting die hij de schatting, tol die hij de tol, vrees die hij de vrees, eer wie hij de eer schuldig zijt” (vs. 7).⁴⁷³ Zij zullen de keizer geven wat van de keizer is (Matth. 22: 21). Zij zullen voor de over hen gestelde overheid de voorbede verrichten (1 Tim. 2: 1v.). Maar van al deze gemeenschappen *onderscheidt* zich de kerk. Zij is de *communio sanctorum*. Zij staat en valt met geen van de verschillende gestalten of doeleinden van deze andere gemeenschappen. Zij is niet gebonden aan hun grenzen en zij is niet verwickeld in hun onderlinge geschillen. Haar eigen grenzen lopen dwars door de gebieden van deze andere gemeenschappen. Zij heeft binnen het uitwendige kader van de andere gemeenschappen te midden waarvan zij leeft, en ten aanzien van de verschillende belangen waardoor deze gemeenschappen bewogen worden, haar eigen belang, doel en arbeid, welke in wezen altijd en overal dezelfde zijn.

Het is duidelijk dat het predicaat *catholica* als het ware in de breedte van de toepassing hetzelfde zegt als hetgeen het predicaat *sanctus* naar de diepte-dimensie zegt.⁴⁷⁴ Wat naar

zijden kan men het *sanctum* aangeven, maar nimmer kan men het *sanctum* afhankelijk stellen van de *sancti*. De kerk is een sacramentele ruimte, een kosmos van goddelijke tekenen, een rijk van ‘schatten’. Over de *sancti* en over het *sanctum* kan men alleen zuiver spreken indien zij wederkerig elkaar belichten. Voor een exegese van *communio sanctorum* als een apart, later toegevoegd stuk van het credo, in de zin van [A. von] Harnack (*Lehrbuch der Dogmengeschichte* III, [Tübingen: Mohr 1909] 239, noot 3 [898]), die op grond van enkele plaatsen bij Faustus de mening voorstaat dat de *sancti* de heiligen zijn in specifieke zin, in onderscheiding van degenen die slechts *justi* (rechtvaardigen) kunnen heten, zodat *communio sanctorum* zou betekenen gemeenschap van de (of ook mét de) heiligen, voelt Barth minder dan niets. *Met ‘Faustus’ doelt M waarschijnlijk op Faustus, bisschop van Reji (het huidige Riez in de Provence), afkomstig uit Bretagne, die leefde in de tweede helft van de 5^{de} eeuw en de Arianen en Pelagianen bestreed, maar na zijn dood als semi-pelagiaan veroordeeld werd. Hij verdedigde de heiligenverering en was dus volop betrokken in de discussies over verschillen en overeenkomsten van *sancti* en *justi* in de christelijke gemeente. Deze aantekening van M lijkt ingegeven te zijn door een of meer vragenstellers die reageerden op Barths opvatting van de *Communio Sanctorum* in de vijftiende voordracht. In zijn artikel voor het *Zeitschrift für Dialektische Theologie* (zie voetnoot 2, 19) noemt Jan Willem Stam een van hen met name: ds. J.G. Steenbeek in een brief van 1 april 1935. Zie de bijlage, ‘Vragen’, §7, 12. Zie de brief van Steenbeek: <https://kba.karl-barth.ch/media/web/24434>.

⁴⁷³ *Deze bijbelplaats voegt M toe.

⁴⁷⁴ Vgl. Barths lezing te Münster voor de Hochschulgruppe der Zentrumsparterie (11 juli 1927), opgenomen in de bundel voordrachten *Die Theologie und die Kirche*, 285vv. [GA III/1994, 140-159, ‘Der Begriff der Kirche’] [Wildi nr. 176] *Catholica* en *sancta* wijzen dus niet in verschillende richting en behoeven niet gesynthetiseerd te worden. J. Maritain, *Primauté du Spirituel*, [Paris: Plon] 1927 [4270] noch H. Clérissac, *Le Mystère de l'Église* (1918), [Paris: Crès] ²1921 [756] komt in zijn beschouwing verder dan een meer of min religieus-sociologische vulling van de katholiciteit naar culturele en geografische breedte. Guardini's *Vom Sinn der Kirche* [Mainz: Grünewald 1922] is daarentegen gevoed uit een dieper ‘solidarisme’, onder inspiratie van Dostojewski's Karamasofs, evengoed als Max Schelers uiteenzettingen over de kerk (*Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, [Leipzig: Neue Geist 1923] III, 1, 175vv. [122], ook in *Vom Ewigen im Menschen*, [Berlin: Der neue Geist ³1933] 149vv. [8110] Als J. Maritain (*Religion et Culture*, [Paris: Desclée 1930] 61), schijnbaar

de diepte de verkiezing is, dat is naar de breedte de vrijheid van de kerk. Generlei binding aan een volk, een staat, een cultuur mag haar ooit dit katholieke van haar karakter doen vergeten. Zij is alleen daar “*sancta*”, zij is ook slechts “*ecclesia*” waar zij naar haar wezen, willen en werken principieel “*catholica*” is. Al het andere wat zij misschien ook nog kan zijn of willen komt daarna, kan uiteraard slechts daarna komen. De vragen die met dit andere samenhangen moeten daarom ook in de dogmatische bezinning eerst op de tweede plaats aan de orde komen. Of zij organisatorisch volkskerk, landskerk, staatskerk of ook vrije kerk behoort te zijn – om dit éne voorbeeld te noemen – dat is een vraag van secundair belang.⁴⁷⁵ Zij kan in al deze vormen katholieke en dus heilige kerk zijn of ook níét zijn. Met volle ernst en altijd opnieuw wordt haar echter gevraagd of zij wel *katholiek* is, want als zij dat in waarheid is, dan is zij ook een héilige kerk: *communio sanctorum*. Wij spreken in de nog resterende tijd over de grondlegging en de regering, over de opdracht en het leven, over de grens en het doel van de kerk.

2

Dat haar *grondlegging* op zichzelf ook reeds haar *regering* beduidt, dat is het eerste waarin zich de heiligheid en katholiciteit van de kerk moet tonen en bevestigen. Dat dit zo *is* moet zij verstaan en belijden om waarlijk kerk te wezen. Het is er niet zo mede gesteld dat de kerk op een goede dag (inderdaad een goede dag!) op een of andere manier gesticht zou zijn, en dat dan het probleem: wie regeert de kerk? als een tweede aparte vraag, misschien in zijn eigensoortigheid als “probleem van de *praktijk*” daarnaast zich zou mogen aanmelden.⁴⁷⁶ Zelfs wanneer men zegt – nee, juist als men zegt dat de kerk van goddelijke oorsprong is en daarna zou willen overgaan tot de orde van de dag, om de vragen van regering en vorm als een zelfstandig iets te overwegen, heeft men de zin van het “*sancta*” en van het “*catholica*” vergeten. Men weet dan klaarblijkelijk eigenlijk niet wat men zegt met dit predicaat: “góddelijk”. Nee, de oorsprong en stichting van de kerk omvat als zodanig méde de instelling en orde van haar regering en waar ooit in de loop van deze wereldtijd vanuit de praktijk gevraagd wordt hoe zij geregeerd moet worden, daar moeten wij steeds in alle ernst op haar oorsprong en stichting teruggrijpen.⁴⁷⁷ In alle ernst, dat is: met het volle besef dat men daarmee niet “theoretisch” wordt, maar pas recht in de ware praxis inkomt.⁴⁷⁸ De oorsprong-en-stichting van de kerk ligt, gelijk wij weten, daarin dat de Heilige Geest over de apostelen op Pinksteren werd uitgegoten, en dit gebeuren hield, gelijk wij ook reeds hoorden, niets anders in dan dat het in de kruisdood volbrachte, in de opstanding openbaar-

reformatoisch, zegt: “la grande gloire de l’église c’est d’être sainte avec des membres pécheurs”, dan wordt in het verband van het redebeleid niet duidelijk waarin de ‘heiligheid’ van de kerk eigenlijk gelegen is.

⁴⁷⁵ De relativering van deze vragen is een betere, meer verantwoorde bijdrage tot de oecumenische beweging dan de nietszeggende compromisformules in dogmatisch opzicht. Vgl. Gogarten, ‘Die Kirche und ihre Aufgabe’, *Zwischen den Zeiten* 1923, Heft IV, over de vraag: volkskerk of belijdeniskerk, 56vv. Vgl. F.K. Schumann, ‘Zur Grundfrage der Religionssoziologie’, *Zeitschrift für systematische Theologie*, 4. Jg., 697vv.

⁴⁷⁶ Vgl. *Theologische Existenz heute*, Heft 2 [1933]: ‘Für die Freiheit des Evangeliums’ [GA III/2013, 390-412, redevoering in verband met de kerkelijke verkiezingen op 22 juli 1933] [Wildi nr. 248], Heft 15 [1934]: Heinrich Vogel, ‘Wer regiert die Kirche?’

⁴⁷⁷ Vgl. *KD I*, 97v., Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek IV*, 329v., 355v. Dit doet op zijn wijze ook dr. [W.Th.] Boissevain in de opzet van zijn *De kansen der kerk* [Amsterdam: Paris 1930]. [4957] *Boissevain zou later bekend worden als de hoftheoloog en ‘de dominee’ van de NSB.

⁴⁷⁸ *Deze vier zinnen staan niet in *Credo*.

geworden werk van de Zoon van God deze mensen zó nabij kwam dat het als goede boodschap voor henzelf en voor anderen – hun eigen zaak werd, met dien verstande dat de waarheid waarvan zij leefden hun juist door dit gebeuren zélf ter verkondiging werd opgedragen. Wat was de oorsprong van de kerk? Niet de praktische gevolgtrekking uit een godvruchtig inzicht, niet de uitvoering van een uit religieuze ervaring opkomend menselijk besluit. Dat de uitstorting van de Geest, de openbaarwording van het Christuswerk en de opdracht van de verkondiging *één en dezelfde goddelijke akte zijn*, op dit inzicht komt hier alles aan.⁴⁷⁹ Noch de genialiteit van bijzondere geesten, noch het instinct, noch ook de geestdrift van een menigte heeft de kerk geschapen. Ook het geloof van de apostelen heeft de kerk niet geschapen, maar mét het geloof van de apostelen was de kerk mee gegeven.⁴⁸⁰ *Aan niemand was gevraagd* of hij zoiets als de kerk begeerde. Niemand was geroepen en niemand had het vermogen haar te bouwen. Niemand was waardig, ja ieder was volstrekt onwaardig om deze zaak mede ter hand te nemen. Een apostel te zijn is een goed dat men, gelijk Paulus in Galaten 1: 1 schrijft, niet krijgt “van mensen en niet door een mens, maar door Jezus Christus en God de Vader, die Hem uit de doden heeft opgewekt”. Onder mensen, als een menselijke vergadering en samenleving, als een ruimte in de menselijke werkelijkheid door mensen gevormd, als een deel van de *menselijke geschiedenis*, wordt de kerk feit, grijpt zij *plaats*, is zij aanwezig krachtens de daad van de verhoogde Christus, die Zichzelf aan de zijnen gaf doordat Hij hun Zijn Geest gaf. In de omvatting van hetzelfde gebeuren waaruit de kerk haar oorsprong neemt en waarin zij gegrond blijft, dus als nadere toepassing van de gave van zijn Geest, regeert Hij haar nu ook verder.⁴⁸¹ Deze akte, deze daad kan immers nooit een voorbijgegaan gebeuren, een verleden worden. Daarom zou een regering van de kerk na of naast deze daad geen zin hebben, er zou in déze ruimte geen ruimte voor zijn. Hij, Jezus Christus, regeert de kerk en niemand naast Hem. De vergadering en gemeente kan dus nimmer zichzelf regeren – dat is het *democratische misverstand* aangaande wat kerk is – noch ook kan zij door één ambtsdrager of door meerdere ambtsdragers geregeerd worden – dat is het *monarchisch-aristocratische misverstand* omtrent de kerk.⁴⁸² Gelijk de mens de kerk niet heeft geschapen of gesticht, zo kan hij haar ook niet beheersen en leiden. De mens kan nimmer de heer van de kerk zijn, niet omdat de kerk zijn heer is, maar omdat zij zelf al een Heer hééft. De kerk behoort niet tot het machtsgebied van de mensen. Noch de “massamens”, noch enige door deze menigte

⁴⁷⁹ *Deze zin staat niet in *Credo*.

⁴⁸⁰ *Deze zin staat niet in *Credo*.

⁴⁸¹ Vierkant hier tegenin gaat [A.] Mirgeler, *Geschichte und Dogma*, [Hellerau: Hegner 1928] 71. [5210] Het is goed in het oog te houden dat – hoewel de consequenties niet moeilijk te raden zijn – de roomse leer over de kerk nog niet dogmatisch is vastgelegd. Het Vaticaanse concilie is niet toegekomen aan een uitwerking en sanctionering van het hem voorgelegde ontwerp: ‘*de ecclesia*’. “Der natürliche Mensch ist ein geborener Katholik” (Rudolf Sohm, *Kirchengeschichte in Grundriss*, [Leipzig: Ungleich 1909] 30). *Bedoeld is het Eerste Vaticaanse Concilie (1869-1870), op 20 september 1870 voortijdig afgebroken door de inname van Rome door het Italiaanse leger.

⁴⁸² A. Kuypers over het ‘ambt der gelovigen’, *Tractaat van de reformatie der Kerken* (Volksuitgave. [Amsterdam: Höveker] 1884). [493] De zaak is intussen met de typering ‘democratisch’ zonder meer nog lang niet uitgemaakt. Kuypers zelf is op zuivere onderscheidingen bedacht: “Geestelijk streng *monarchaal*, zijnde een Koninkrijk onder het absolute Koningschap van de Christus, is de kerk dus in het zichtbare beslist *democratisch*, maar voor haar bewerktuiging aan de *aristocratische* vorm gebonden” (43). Vgl. Newman, eigenlijk in alle stadia van zijn ontwikkeling (*Apologia pro vita sua*), [A.] Gréa, *De l’église et de sa divine constitution* ([Paris: Maison de la Bonne Presse] 1885): een allerm minst verouderd, helder en goed geschreven boek.

gevolmachtigden, noch ook het religieuze genie, zoals het met of zonder “hogere” opdracht bij gelegenheid uit de menigte naar voren treedt, heeft enige zeggenschap in deze bijzondere ruimte. Rabbi, vader, *Führer* kan in de kerk niemand heten, mag ook niemand willen heten.⁴⁸³ Zie, “uw *Leider* is de éne Christus, de grootste van ú echter zal uw *dienaar*

⁴⁸³ Vgl. Barths ‘Um die Freiheit des Evangeliums’, Heft 2 van de serie *Theologische Existenz heute*. Maar reeds jaren voor de ‘*deutsch-christliche*’ catastrofe over de evangelische kerk losbrak en geheel afgezien van de bisschopswestie, heeft Barth in de zelfverzekerdheid van de leiding, in haar wereldse propaganda enzovoort, een verraad jegens de regeermacht van Christus gezien, zie zijn [vlak voor nieuwjaarsdag geschreven] filippica: ‘Quousque tandem’ (*Zwischen den Zeiten*, Jg. 1930, 1-6 [GA III/1994, 521-535, 4vv. resp. 531vv.] [Wildi nr. 210]):

“Waarom is deze soort ‘leiding’ onverdraaglijk? Waarom moet men, zonder zich te willen opwerpen als profeet, de verantwoordelijkheid op zich nemen en daartegenin roepen, zolang het nog tijd is? Waarom is het waar dat de kerk die zo spreekt, de belofte en het geloof verloochent? Daarom, omdat zij in zulke woorden en daden zo ondubbelzinnig mogelijk zichzelf bedoelt, zichzelf bouwt, zichzelf prijst en daarom juist van de partijen die zich om andere vaandels en vlaggetjes scharen zich niet weet te onderscheiden dan alleen daarin dat zij dit zelfprijzen – opgeblazen door de pretentie de Zaak van God te vertegenwoordigen – veel ongebrokener, veel meer ongehinderd doet dan alle anderen en met nog veel bollere wangen. Wanneer het haar om de Ere Gods ging, hoe zou ze dan met de gemakkelijkerheid, waarmee men over een griepaanval spreekt die men gelukkig te boven kwam, kunnen spreken van de gelukkig voorbijgegangene tijd die haar met ‘volkomen verbrijzeling bedreigde’? Hoe zou ze dan met die zelftevreden spot (alsof de grote afval slechts de schuld van de anderen ware) van die atheïsten, intellectuelen en zwetsers kunnen spreken, die zich destijds zozeer vergist zouden hebben? Hoe zou ze dan met dit brede behagelijke gebaar spreken van de diep in de volksziel gewortelde ‘godsdienstige gedachte’ (alsof dat niet een ellendige frase ware)? Hoe zou ze anders met deze aan het godslasterlijke grenzende zekerheid kunnen zeggen, dat het ‘nochtans des geloofs’ zich de laatste jaren heeft doorgezet, en met deze ijdelheid over het ‘meesterstuk’ van het besturen van de kerk, en met de hardvochtigheid (alsof er geen woningnood en geen werkeloosheid was in ons vaderland) daarvan dat de kerk uit de ergste nood uit is. Wie het om zijn zaak gaat, om zijn vak, om zijn partij, om zijn stánd, die moet en mag misschien zo spreken. Een flinke reclamechef van een bijna failliet gegane oude zaak moet en mag misschien zo spreken. Hij zou het waarschijnlijk met meer geest en meer smaak doen. Doch niet *hoe*, maar *dat* de kerk hierin meedoet, is het verschrikkelijke. De kerk staat niet naast of tegenover andere partijen; de kerk kan geen propaganda drijven; de kerk kan niet zichzelf bedoelen, zichzelf bouwen, zichzelf prijzen, zoals al de anderen dat kunnen. De staf, waarop zij daarbij steunt, zal haar door de hand gaan. Zij kan dit bovendien slechts met een kwaad geweten doen en daarom kan het niet anders of zij maakt deze reclame enz. minder goed en doeltreffend dan de anderen, zodat zij aan het eind nog te meer voor God en voor de wereld een figuur zal slaan. [...]

Men kan niet God dienen en met duivel en wereld zulk een onderlinge verzekering sluiten. Een kerk, wie het niet waarlijk om God te doen is, die mag zich inspannen zoals ze wil, ze mag ‘n nieuwe liturgie opstellen of een nieuwe confessie, ze mag jeugdbewegingen oprichten en leiden, ze mag filmen laten draaien en weet ik wat meer, het zal haar niet baten, ze heeft haar zin verloren en geen oprechte zal haar meer vertrouwen. Het zal zo worden dat zij in géén woord van haar Kerst- of Paas- of zondagsprediking vertrouwen verdient, want als zij ‘Jezus Christus’ zegt, dan bedoelt ze nóg eigenlijk zichzelf, als zij ‘Jezus Christus’ zegt, dan zal en moet men, ook al zou ze het duizendmaal ontroerd en met klem zeggen, haar eigen zatheid en zekerheid daarin horen; en zij, die kerk, die geen kerk Gods meer is, zij moet zich niet verwonderen als zij met al haar getuigen van Jezus de indruk maakt van voor zichzelf en voor haar eigen gelijk te getuigen, ze moet zich niet verwonderen wanneer al haar ‘Jezus Christus’ in de wind gezegd schijnt, want zij moet aan de wérkelijke nood van de werkelijke mens voorbijpraten, omdat zij aan het werkelijke Woord Gods voorbij-gehoord heeft, omdat zij uit alle vermaning, troost en lering van de Schrift en de hervormers koren op haar molen gemaakt heeft. Daarom, omdat zij gereed staat haar eigen bronnen te verstoppert en te vergiftigen door een heilloze partijdigheid, daarom moet men haar in grimmige toorn tegenspreken. In grimmige toorn, juist dan als men haar liefheeft. [...]

Op gevaar af allerlei brave lieden ‘onrecht te doen’ moet iemand, wie dan ook, tegen dit alles inroepen, want ook de braafste en vroomste lieden zwijgen bij de gruwel van deze toon, die een belediging voor Christus is. Iemand moet het hen allen in het gezicht zeggen (aan het begin van het jaar, waarin wij nieuwe herdenkingsfeesten van de Hervorming zullen vieren): houdt op, het is hóóg tijd op deze weg halt te maken en u van deze dingen te bekeren.” *Vertaling waarschijnlijk van Miskotte zelf. De Latijnse titel van Barths betoog

zijn” (Matth. 23: 8v.). Heersen, krijg voeren, overwinnen, vrede sluiten, gezag uitoefenen, beslissingen nemen, nieuwe wegen wijzen, dat alles kan in de kerk alleen de zaak van het Woord van God zelf zijn dat, doordat het vlees werd, allen die aan hem geloven tot éénheid met Zichzelf heeft verkoren, geroepen en aangenomen, van de Gekruisigde en Opgestane die hen met God verzoend en hun nieuwe leven in Zichzélf aan het licht gebracht heeft. Hoe en van waar zou aan hen die niet eens een zelfstandig bestaan naast Hem hebben een zelfstandige heerschappij of ook slechts een nevenheerschappij, de positie van een onderkoning toekomen? In welke zin zouden de leden nu óók nog regeren naast het Hoofd – de aardse leden naast het hemelse Hoofd? Nee, hier kan alleen een volstreckte alleenheerschappij gelden.

Alleen over de *wijze waarop* deze uitgeoefend wordt moeten wij ons nader verstaan. De zaak is toch deze dat deze heerschappij nu inderdaad niet meer dezelfde is als vóór de hemelvaart en nog niet dezelfde als na Zijn wederkomst. De kerk is immers het Rijk van Christus in de tijd tussen de tijden, ja men kan zelfs zeggen: juist doordat Christus de kerk sticht, sticht Hij als betoning van het goddelijke geduld deze tussentijd.⁴⁸⁴ Men kan zeggen: deze tijd is de ruimte welke ons gegeven werd tot boete, ommekeer, geloof, maar evengoed: de kerk zelf is deze ruimte. Aan de kerk in dit haar tussentijdse wezen mogen wij denken bij die “voorhoven”, waarvan in de Schrift gesproken wordt en waarin één dag beter is dan duizend andere dagen⁴⁸⁵ (Ps. 84: 11).

Hier komt nu als een gewichtig element naar voren dat de stichting van de kerk concreet bestaat in de stichting van het nieuwtestamentische *apostolaat* en in de legitimering en bindend-verklaring van de oudtestamentische *profetie*.⁴⁸⁶ Men kan het ook zo zeggen: de Heilige Geest, door wiens uitgieting de kerk geschapen werd, was *in concreto* de “geest van de eerste getuigen” en wij kunnen op geen enkele grond de bewering handhaven dat dit sindsdien anders geworden zou zijn, dat dus bijvoorbeeld, zoals Schleiermacher meende, de geest-van-de-eerste-getuigen zich in een christelijke “*Allgemeingeist*” heeft veranderd en omgezet.⁴⁸⁷ Onder dit voorwendsel is steeds weer dit gebeurd dat de christelijke mens, onder luide lofzegging en prijs en dank aan Jezus Christus en Zijn genade, zichzélf tot koning van de kerk heeft gezalfd. Waar hij dit niet doet, waar hij Jezus Christus waarlijk Héér wil laten zijn in Zijn kerk, daar laat hij factisch en praktisch de profetisch-apostolische *Schrift meester* van het terrein en erkent als leider op alle wegen, het mogen oude paden of nieuwe banen zijn – dit getuigenis van de “eerste” getuigen.⁴⁸⁸ De Christus die in de kerk en dus in de tijd tussen hemelvaart en wederkomst de alleenheerschappij heeft, is toch zeker de

(‘Hoelang nog?’) is ontleend aan de herhaalde retorische verzuchting in de eerste redevoering *In Catilinam* van Marcus Tullius Cicero (64 v.o.j.).

⁴⁸⁴ Vgl. Voordracht XI, 122v.

⁴⁸⁵ SV: “want één dag in uw voorhoven is beter dan duizend elders” (ongetwijfeld minder juist en vol heimelijk puritanisme).

⁴⁸⁶ Vgl. *Prolegomena*, 240vv. [GA II/1982, 321-333], over de identiteit, de *unitas* (en niet slechts de *similitudo*) van Oude en Nieuwe Testament.

⁴⁸⁷ Vgl. Schleiermacher, *Glaubenslehre*, (1821/22) §123, §145, §157-163. *Helderder zou een verwijzing zijn naar de 2^e druk van 1831, en daarin dan inderdaad §123: “Der Heilige Geist ist die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Form des das Gesamtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes”. De verwijzingen naar de 1^e druk met de daar genoemde paragrafen leveren weinig verheldering op. M had in zijn bibliotheek de 2^e druk. [391]

⁴⁸⁸ *Het tweede deel van deze zin staat niet in *Credo*.

Christus, het Wóórd bij deze concrete gestalte die Hij heeft aangenomen.⁴⁸⁹ Hij regeert, maar Hij regeert in de concrete gestalte van het getuigenis aangaande Hem dat in de Heilige

⁴⁸⁹ Calvijn: "Christus evangelio suo vestitus". *Institutio* III 24, 4, 5. Hij ziet met het "*testimonium*" – "*majestas*"! verbonden, *Comm.* op 2 Tim. 3: 16. Dit is het enige wat te antwoorden is op de 'Duits-christelijke' vraag: waar dan deze 'abstracte' Christus te vinden is. Deze indirecte identiteit van Christus en de Schrift moet men als achtergrond zien van Barths polemieken tegen de 'Duitse christenen'. Wij vertalen hier een gedeelte uit het 1^e Heft van de serie *Theologische Existenz heute!* [GA III/2013, (271-363), de gedeeltes zijn te vinden op 21-25, 26-27 resp. 320-327, 330-335] [Wildi nr. 265]

"De bedenkelijke eer de Duitse kerkhervorming van 1933 en ook de bisschopsvraag aan het rollen gebracht te hebben komt toe aan de zogenaamde 'geloofsbeweging der Duitse christenen'. [...] Volgens de richtlijnen der 'Duitse christenen' in de beide officiële verklaringen van de 5^e en van de 16^e mei 1933 moet de kerk [...] zich openbaren als kerk van het Duitse volk, 'door mede te helpen dat dit volk zijn God-gegeven roeping vervullen kan, gelijk dit ook het laatste oogmerk van het tegenwoordige staatsbestuur is.' Wat de 'Duitse christenen' in het bijzonder kenmerkt is dit: [...] dat de erkenning van het gezag der nieuwe, nationaalsocialistische regering voor hen niet slechts een zaak is van burgerplicht of van politieke overtuiging, maar een zaak des geloofs, waarom zij dan ook een kerk eisen die als geheel daarin met hen medegaat. In de toekomst [...] moet de kerk bestaan uit christenen van arisch ras. De rijksbisschop als geestelijk leidsman moet op voorstel van en uit de rijen van deze richting gekozen worden. In het vervolg zullen bij kerkelijke verkiezingen de leden der kerk die, zij het in het derde lid, van joodse voorouders afstammen, geen stemrecht hebben. De bisschop moet een man zijn die het bijzondere vertrouwen van de rijkskanselier heeft. De kerk moet ons de wapenen leveren voor de strijd tegen alle 'onchristelijke en verderfelijke stromingen.' De opleiding der predikanten moet gewijzigd worden, en wel aldus, dat zij dichter bij het leven staan en meer met de gemeente verbonden zijn dan tot nu toe het geval is. Wat ik (zegt Barth) over dit alles te zeggen heb, is zeer eenvoudig: ik zeg radicaal 'nee!' tegen de geest en tegen de letter dezer leer. Ik ben overtuigd dat deze leer in de kerken der Reformatie geen recht heeft, omdat zij er niet thuis hoort. Ik meen dat het einde der protestantse kerk gekomen zou zijn, indien deze leer, zoals de 'Duitse christenen' wensen, in haar tot de alleen heersende zou worden. Ik meen dat de kerk der Reformatie liever tot een heel klein kuddeke moet worden en in de catacomben moet gaan, dan dat zij met deze leer ook slechts voor het minste vrede zou sluiten. Ik houd degenen die zich bij deze leer aangesloten hebben óf voor verleiders óf voor verleiden en kan de kerk Gods in deze 'geloofsbeweging' alleen herkennen zoals ik haar ook in de pauselijke kerk kan herkennen. [...] Dit alles o.a. op de volgende gronden:

1. Niet daarvoor heeft de kerk 'alles te doen' dat het Duitse volk 'óók weder de weg tot de kerk terugvinde', maar daarvoor dat het volk in de kerk het gebod en de belofte van het vrije en zuivere Woord Gods vinde.
2. Het Duitse volk ontvangt zijn roeping door en tot Christus door het, naar de Heilige Schrift te verkondigen, Godswoord. Deze verkondiging is de taak der kerk. Het is niet de taak der kerk het Duitse volk tot kennis en vervulling van een andere roeping te brengen, die naast de roeping Christi zou staan.
3. De kerk heeft niet de mensen te dienen en dus heeft de kerk ook niet het Duitse volk te dienen. De Duitse, evangelische kerk is de kerk van het Duitse, evangelische volk. Zij dient echter alleen het Woord Gods. Het is Gods wil en werk, indien zij door het Woord de mensen en dus ook het Duitse volk van dienst is.
4. De kerk gelooft dat de staat een goddelijke inzetting is, als vertegenwoordiger en drager van de publieke rechtsorde in het volk. Maar zij gelooft niet aan een bepaalde, en dus ook niet aan de Duitse staatsvorm en zij kan met geen enkele politieke werkelijkheid, dus ook niet met de nationaalsocialistische verbonden zijn. Zij verkondigt het Evangelie in alle rijken dezer wereld. Zij verkondigt het ook *in* het 'Derde Rijk', maar niet *onder* het 'Derde Rijk' en ook niet in *zijn* geest.
5. De belijdenis der kerk moet, wanneer het nodig is haar uit te bouwen, uitgebouwd worden naar de maatstaf der Heilige Schrift en in géén geval naar de maatstaf van de posities en negaties ener politieke wereldbeschouwing, die tijdelijk opgeld doet. De kerk heeft niet tot taak 'ons' of welke andere groep ook 'wapenen te leveren'.
6. De gemeenschap der kerkleden wordt niet door het bloed en niet door het ras, maar door de Heilige Geest en door de Heilige Doop bepaald. Wanneer de Duitse, evangelische kerk de joden-christenen zou uitsluiten of als tweederangs-christenen zou behandelen, dan zou ze opgehouden hebben een christelijke kerk te zijn. [...] Ernstiger echter dan de theologische dwaasheden van de 'Duitse christenen' is het feit van de verbluffende weerloosheid, waarmee predikanten en gemeenteleden, professoren en studenten,... liberalen en positieven en piëtisten, luthersen en gereformeerden bij troepen voor de storm dezer beweging bezwaken zijn – allen met elkander bezwaken voor een zaak die het stempel harer verkeerdheid zo duidelijk aan het voorhoofd draagt dat in een gezonde kerk een aannemeling had moeten bemerken dat men noch met de Heidelbergse noch met

Schrift is neergelegd. En nu verstaan wij de nadere bepaling van het begrip “ruimte”: de kerk is de ruimte die door het bijbelse getuigenis begrensd is, de ruimte waarin Christus verkondigd en vernomen wordt, naar de maat en naar de maatstaf van dit getuigenis, de ruimte waarin ook aan de regeringsmaatregelen van dit woord recht en macht, heerschappij en zege niet alleen toekomt, maar werkelijk toegebracht wordt. Het rooms-katholieke *traditiebeginzel*, maar ook de nieuw-protestantse leer van de openbaringen-van-God-in-de-geschiedenis betekenen een inbreuk op het recht van het Woord, een ongeoorloofde verkorting van het koninklijke ambt van Christus.⁴⁹⁰ Men kan deze dwalingen alleen verstaan als men inzielt dat zij daardoor veroorzaakt zijn dat men de tijd van de kerk niet heeft onderkend als tussentijd en juist daarom als een concreet begrensde tijd⁴⁹¹ en dus als de tijd die onder de orde staat van de Schrift, gebonden aan de regel: “wie ú hoort, die hoort Mij” (Luk. 10: 16).

3

Wij hebben na de aanduiding van dit fundamentele stuk in de leer aangaande de kerk het uitzicht vrij op de tweede wijze waarop de heiligheid en de katholiciteit van de kerk moet blijken, namelijk daarin dat haar *opdracht* en haar *leven* niet tweeërlei, maar wezenséén zijn. De kerk is niet de stichting en de bijzondere ruimte voor de regering van Jezus Christus en daarnaast misschien ook nog “gemeenschap-van-de-heiligen”, maar doordat zij het eerste is, is zij ook per se het tweede, en waar zij also geen gemeenschap van de heiligen is, daar is zij ook zeker niet deze door Christus geregeerde vergadering, ruimte en gemeente. De kerk heeft niet eerst een opdracht uit te voeren, om dan daarna en daarnaast ook nog haar eigen

de lutherse catechismus in de hand ook maar één uur zou kunnen meedoen. En och, hoe hebben ook degenen, die niet meegingen, toch deze verkeerde zaak zo verschrikkelijk ernstig genomen en wat zijn ze bang geweest om toch vooral de louterheid en de geestdrift van velen harer leiders en aanhangers niet te miskennen (hetgeen ook wij niet zouden willen doen), wat hebben ze zich beijverd vooral de nadruk daarop te leggen, dat ook zij zich verheugden over het ‘leven’, dat er plotseling in de kerk gekomen zou zijn – kortom om maar vooral te bewijzen, dat zij geen enghartigen waren, maar integendeel openstonden voor al het ‘nieuwe’, ‘echte’, dat zij daarin meenden te vinden. Waar was de eenvoudige maar beslissende vraag naar de christelijke waarheid, toen dit alles mogelijk bleek? Of mag deze vraag in de huidige kerk niet meer gesteld worden? Is zij geheel ondergegaan in jubel over ‘ontwaking’, ‘werkelijkheid’, ‘leven’, ‘macht-der-historie’, en hoe deze woorden, die bedoelen alle christelijke kritiek te verstikken, verder mogen luiden? Is men een stijve kerkendienaar of studeerkamergeleerde, als men de vrijheid neemt, in deze zaak ook de laatste trommelslag nog op geen stukken na voor een argument te houden?”

Anton van Duinkerken zal zich wel vergissen als hij (in *De Gemeenschap*, december 1934) naar aanleiding van Barths polemieken en humor meent: “Hij maakte ons de wijselijk-hooghartige glimlach begrijpelijk, die op de ouderdomsportretten van Erasmus om diens lippen krult.”

*De brochure *Theologische Existenz heute!*, de eerste uit de gelijknamige reeks, was ook de eerste tekst van Barth die in het Nederlands vertaald werd, en wel door Rob Limburg onder de enigszins merkwaardige titel *Bezinning*. Den Haag: Daamen 1934. Kennelijk kende M deze vertaling nog niet, want hij gebruikt haar hier niet.

⁴⁹⁰ Vgl. de vragen aan het katholicisme over het vicariaat, geformuleerd op 100v. van KD I: “Eine persönliche Herrschaft müsste sein eine freie Herrschaft. Eine persönliche Gegenwart müsste eine solche sein, neben der es auch die Möglichkeit von Abwesenheit gibt... Eben diese Einschränkung ist aber durch die Lehre der historischen Sukzession, vom *character indelebilis* und von der Möglichkeit irreformablen Definitionen ausgeschlossen.” *De tekst van *Credo* heeft hier korter: ‘unerlaubte Einbrüche in das königliche Amt Christi’.

⁴⁹¹ Het is juist dit wat door de katholieke leer ontkend wordt. Hier ligt het geheimenis van het katholieke levensgevoel, dat daarom voor een door de Schrift gevoed denken – noch bij de psalmisten, noch bij de profeten, noch bij Paulus, noch (minst van al) in de Apocalyps is ook maar de schemer van een prototype hiervan te bespeuren – zo oneindig vreemd is.

“kerkelijke leven” te hebben, maar haar opdracht is op een onmiddellijke wijze ook haar leven.

Wij hebben ook dit *vanuit* de christologie te verstaan. Met de heerschappij van het eeuwige Woord over de alleen *in* Hem bestaande en dus tegenover Hem onzelfstandige menselijke natuur, komt hier in de leer van de kerk de soevereine hoogheid van de goddelijke opdracht overeen, haar overwicht over het door haar tot in de uiterste hoeken bepaalde menselijke leven van de kerk.

Wordt deze overeenstemming werkelijkheid, dat is: bevindt de kerk zich waarlijk in deze staat van de onderordening van de leden van één lichaam onder het Hoofd, dan is haar existentie zelf een gevangen-name door de opdracht van Christus en dus een gebondenheid aan de uitvoering van deze opdracht. Deze opdracht bestaat, volgens de uitdrukkelijke verklaring in Matth. 28: 18v., en volgens hetgeen wij over de feitelijke praktijk van de apostelen uit het Nieuwe Testament kunnen afleiden, in de dienst-van-de-getuigen, door middel van de prediking van het Evangelie en door middel van de uitdeling van de sacramenten.

Welnu, dat blijft de opdracht van de kerk van alle tijden, deze opdracht is ident met haar leven. Geen derde behoort naast prediking en sacrament, die trouwens in wezen een en hetzelfde zijn: het ‘*ministerium verbi divini*’.⁴⁹² In dit verband hebben wij het woord over de “sleutelen des hemelrijks” (Matth. 16: 19) recht te verstaan. Het kan niet begrepen worden, wanneer men er een verruiming van het ambt en de opdracht van de kerk in ziet, maar het is een omschrijving van het enige dat gelden kan: van het *ministerium verbi divini* aldus dat het gezag en de uitwerking daarvan worden vastgesteld, zodat dit woord van de “sleutelen” niets meer, maar ook niets minder inhoudt dan het woord: “wie *u* hoort, die hoort *Mij* en wie *u* verwerpt, die verwerpt *Mij*”.⁴⁹³

Doordat de kerk deze opdracht aanvaardt en uitvoert, is zij *communio sanctorum*, *congregatio fidelium*, gemeenschap van de heiligen, vergadering van de gelovigen – afgezien daarvan is zij dit *niet*. De ‘gemeenschap’, de ‘vergadering’ is niet een substantie die in zichzelf rust, al of niet werkzaam, haar eigen leven levend, naar buiten zich openbarend zus of zo, al naar de nood van de tijd het schijnt te vragen.⁴⁹⁴ Noch zielszorg, noch sociale arbeid, noch het werk van de barmhartigheid, noch ook de mede-arbeid aan de taak van de cultuur of de politiek kunnen tegenover deze éne opdracht op een zelfstandige plaats en

⁴⁹² “Bediening van het goddelijke woord” is: *Dienst am Wort*. Wanneer dat in de gereformeerde kerken werkelijk verstaan was, zou de zgn. “liturgische beweging” overbodig zijn geweest. Inderdaad is een preekdienst geen volledig ‘*ministerium verbi*’. Calvijn heeft erop gestaan dat in iedere samenkomst van de gemeente het H. Avondmaal zou gevierd worden, hij heeft dat niet dan na de krachtigste pogingen tot bereiken en na heftige strijd opgegeven. Volgens Barth kan men echter ook hierbij niet blijven staan. Iedere dienst behoort, om volledig *ministerium verbi* te zijn, te beginnen met het sacrament van de H. Doop en te eindigen met het H. Avondmaal. Alleen tussen deze beide polen gesteld komt de prediking tot haar recht. Elke rechte prediking beschrijft deze baan, deze gang van Doop naar Avondmaal, ook wanneer de tekenen er niet zijn. Maar het is goed wanneer de regeling van de diensten zo is dat zoveel mogelijk diensten met deze driedelige ordening kunnen plaatsvinden. *Voor Calvijns ijveren voor een zo frequent mogelijke avondmaalsviering zie de ‘Artikelen aangaande de organisatie van de kerk en de eredienst, door de dienaren des Woords voorgelegd aan de raad’ (1537), in *De handzame Calvijn*, (47-65) 57: eenmaal per maand afwisselend op de drie preekplaatsen – voorstel afgewezen (voor de eerste, niet voor de enige maal).

⁴⁹³ *Deze bijzin staat niet in *Credo*.

⁴⁹⁴ *Deze zin staat niet in *Credo*.

waardigheid aanspraak maken.⁴⁹⁵ Zij zijn noodzakelijk en gewettigd precies in zover zij zich laten begrijpen als bijzondere vormen van de uitvoering van de éne opdracht. Christelijke partijen? Christelijke kranten? Christelijke filosofie? Christelijke universiteiten? Men zal zich toch steeds opnieuw met diepe ernst moeten afvragen of zulke ondernemingen in de bovenbedoelde zin waarlijk noodzakelijk en waarlijk gewettigd zijn.⁴⁹⁶ *Niet* uit *resignatie* is hier terughouding geboden, niet dus omdat de kerk tevreden kan en mag zijn met een bestaan in het hoekje van de private vroomheid. *Wel* echter uit *respect* voor het bevel waarmee de kerk staat en valt, voor de opdracht die zij niet eigenmachtig heeft te verbeteren en te overtreffen. Terughouding is hier geboden, vanuit het vertrouwen op de goedheid en zakelijkheid van dit bevel, vanuit de geloofskennis dat het overeenkomt met de ware behoeften van de werkelijkheid en past bij de zuivere doelstelling van de kerk in deze tussentijd, vanuit de verwachting dat met de zuivere verkondiging en de rechte uitrichting van de sacramenten méér gedaan wordt en iets béters – ook en juist tot oplossing van de brandende levensvragen van het ogenblik – dan met de best-bedoelde voorlichtings- en hulp- en strijdmaatregelen, waarbij wij dit kleine maar machtige gebied van het ‘*ministerium verbi divini*’ tactisch, voor kortere of langere tijd zouden verlaten.

Dit gebied is ons door de hemelvaart en door de doop aan deze zijde, door het avondmaal en de wederkomst aan gindse zijde zeer nauwkeurig afgetekend. Want het Woord bestrijkt wel alle terreinen van het leven⁴⁹⁷, maar vanuit de begrenzing door de hemelvaart gesteld: dat wij in het rijk-van-de-genade verkeren en niet in het rijk van de schepping, noch ook in het rijk van de voleinding, vanuit de wetenschap, dat wij God de Schepper en God de Voleinder van alle dingen niet anders hebben dan als God de Verzoener, dat wij ook de Schepper alleen kennen vanuit onze staat van begenadigde zondaren.⁴⁹⁸ De doop is een

⁴⁹⁵ Vgl. bijv. J.L. Snethlage, *Kerk, Cultuur, Arbeid* ([Amsterdam: Paris] 1923) [7820], W.A. Visser 't Hooft, *The Background of the social Gospel in America* (1928). Vgl. de gronden waarop zelfs Newman de Jezuïetenorde prijst, *Historical Sketches II*, [London: Longmans, Green & Co 1906] 369v. Wie het in de tekst gezegde niet ten volle erkent, zal steeds op een half-empirische, half-romantische wijze over de kerk spreken. Vgl. bijv. Otto Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche* [Berlin: Furche 1927], die dan ook o.a. tot de uitspraak komt dat “die soziologische Struktur der Kirche nicht etwas ausschliesslich Christliches” is (85). Wat in de mond van Barth niets zou betekenen, maar hier bij Dibelius een prijsopgave van de ‘enigheid’ is. – “Calvin ist eben so wenig der Vater des ‘calvinistischen’ Aktivismus, wie Luther der Vater der religiösen Innerlichkeit ist” (De Quervain, *Gesetz und Freiheit*, [Stuttgart: Fromanns 1930] 229). [4748] *“prijsopgave” moet waarschijnlijk “prijsgave” zijn.

⁴⁹⁶ Vgl. *Römerbrief*, 351v. over Rom. 9: 32 [GA II/2010, 498]. “Weil dieses Jagen nicht aus dem Glauben, sondern aus den Werken kommt”, verder 386vv. [541vv.] Dit alles hangt samen mét en versterkt opnieuw “die Predigtmüdigkeit”. Met fijne smaak en humor heeft Barth indertijd [grotendeels in een excurs in KD I/1, 64] een bloemlezing samengesteld van uitlatingen daarover. Wij geven hier aan enkele een plaats: het orgel is reeds lang verheven tot een “tweede kansel” [term van Julius Smend (†1930), geciteerd naar Herbert Birtner, ‘Die Probleme der Orgelbewegung’, 1932]; men heeft uitgevonden een “sacrament van het zwijgen” [deze term in GA III/1990, 81, ‘Not und Verheissung der christlichen Verkündigung’ (1922), term die opgang maakte onder de ‘Freunde der Christlichen Welt’]. “De prediking, op de persoon van de prediker gesteld!, bevredigt niet” (allicht!) [Otto Dibelius, in *Das Jahrhundert der Kirche*, ⁵1928]. “De concurrentie met andere ‘geistige Darbietungen’ is te groot geworden”. “Al meer predikanten hebben tegenwoordig geen tijd genoeg om hun preken uit te werken”. “De meeste stervelingen (en daaronder de dichter en de ‘religieuze redenaar’) kunnen niet op commando in geestdrift komen”. “Misschien zou Jezus het prediken op den duur steeds minder bevredigd hebben, als hij in plaats van een jaar tientallen van jaren dit werk had moeten doen”! [H. Bär, ‘Weniger Predigt?’, Gießen: Töpelmann 1930].

⁴⁹⁷ Vgl. Voordracht VI: ‘*Dominus noster*’ heeft ook een politieke zin, 68vv.

⁴⁹⁸ Vgl. Voordracht XI, §3, 125v.

begraven-wórden met Christus om op te staan in een nieuw leven, dat echter met Christus verborgen is in God, en bij het avondmaal wordt de dóód van de Heer verkondigd, totdat Hij komt. Zo dan, tussen hemelvaart en wederkomst, tussen doop en avondmaal is de bediening van het Woord het eigenlijke gebied van de kerk. Het is een gebied dat aan vragen en opgaven, aan raadselen en arbeid juist rijk genoeg is.⁴⁹⁹ In de zelfbeperking op dit haar toegewezen gebied zal zich de kerk waarlijk een meester⁵⁰⁰ tonen of zij zal in geen enkel opzicht een meester blijken te zijn.

Nu behoort echter ook het positieve te worden uitgesproken: dat de kerk in haar leven waarlijk zich haar opdracht mag laten getroosten, om daarin... getroost te worden, zodat zij ook zelf daardoor zich mag laten leiden en vormen. De dingen die hier moeten bedacht worden kan ik helaas slechts even aanstippen: een kerk die van en in haar opdracht leeft zal zich vanzelf onder de rechte tucht en in de rechte orde gebracht zien. Deze orde zal dan echter geen willekeurig bedachte zijn, maar veeleer die orde die de uitvoering van haar opdracht met zich brengt.

Deze orde ontnemt aan het kerkelijke *ambt* zijn waardij en waardigheid niet door het te verstaan als de vorm waarin de ganse gemeente haar heilige dienst verricht. En zij komt de onmiddellijke verhouding van de leden tot hun Heer niet te na wanneer sommigen uit haar midden erkend worden als uitgezonderd tot uitoefening van deze dienst.⁵⁰¹

De hier bedoelde orde zal noodwendig de begeerte tot uitdrukking brengen om de *eenheid* van de kerk van Christus te eerbiedigen, te zoeken en te vinden, en zal daarom zich openstellen voor de inzichten en ervaringen, voor de raad en de bijstand van andere kerken, die zich onder dezelfde opdracht buigen. Zij zal zich ook moeite geven met deze andere kerken te komen tot een gemeenschappelijk spreken en tot een handelen met vereende krachten.⁵⁰²

⁴⁹⁹ *De passage vanaf "Want het woord verstrikt..." staat niet in *Credo*.

⁵⁰⁰ Toespeling op Goethes woord: "In der Beschränkung zeigt sich der Meister". [uit het sonnet 'Natur und Kunst' (1800)] Vgl. *Prolegomena*, 419 [GA II/1982, 539v.], "wanneer daarover in de 18^e eeuw nog onklarheid kon heersen, dan is het toch intussen volkomen duidelijk geworden dat de wereld is weggegeven, dat de doelstelling van de volksvoorlichting, de verhoging van het morele peil, de zorg voor de vaderlandsliefde en de ijver voor de kunst helemaal niet op ons theologen wachten, maar door anderen sinds lang veel beter vervuld worden als wij het zouden kunnen, ook wanneer wij met een beter geweten dan inderdaad het geval is, op deze andere reeds bezette gebieden van menselijke arbeid dilettantisch ons konden begeven. Wij zijn door de wereld reeds lang doorzien en afgewezen, nog vóór wij, onze eigen zaak en plicht vergetend, op deze vreemde akkers opgedoken zijn. Noodwendig en zinrijk voor God en voor de wereld zou ons werk eerst dan weer worden wanneer het zijn eigen oorspronkelijke en wettige '*Beziehung*' had weergevonden, als het onder zijn eigen norm stond en uit zijn eigen wortel opgroeide. Deze zijn eigen '*Beziehung*', norm en wortel heeft ons werk, de bediening des Woords, echter alleen in zijn indirecte identiteit met het Woord Gods zelf."

⁵⁰¹ Het vraagstuk van de ambten is nog weinig in Barths gezichtsveld gekomen. Men kan ook niet zeggen dat de principiële fundering van het ambt op enkele plaatsen in *Das Wort Gottes und die Theologie*, 166 [GA III/1990, 'Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie', (144-175) 160] [Wildi nr. 128], en *Prolegomena*, 67v., 386v. [GA II/1982, 91v., 503vv.] bevredigend is. Vgl. voor wat hier te vragen overblijft bijv. G. Holstein, *Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts*, [Tübingen: Mohr 1928] 210, Ch. Schüle, *Die Grundlagen des reformierten Kirchenrechts*, [Basel: Verlag der Reformierten Schweizer Zeitung 1926] 14vv., H. Bouwman, *Gereformeerd Kerkrecht*, [Kampen: Kok] 1928, 125vv. [945]

⁵⁰² Vgl. N. Söderblom, *Einigung der Christenheit*, [Halle: Müller] 1925, F. Heiler, *Evangelische Katholizität* [München: Reinhardt] 1926, Ch. Journet (RK), *l'Union des églises*, [Paris: Grasset] 1927, Max. Pribilla (RK), *Um Kirchliche Einheit*, Stockholm, Lausanne, Rom ([Freiburg i.B.: Herder] 1929), W.J. Aalders, *Kerk en Kerken*, [Zeist: Ruys] 1930, N. Söderblom, 'Randbemerkingen zu Lausanne', *Zeitschrift für systematische Theologie*, 6^e jg. 1926, 536vv., oecumenisch nummer van *Onder eigen Vaandel*, oktober 1931, W.A. Visser 't Hooft, 'Het thema

De zo geordende kerk zal tegenover de wereld en de dwaling in haar eigen rijen noodzakelijk een *belijdende* kerk zijn, mét de vaderen-in-het-geloof belijdend, maar juist omdat zij het met hén doet, ook zélf, ook van zich uit en te midden van het heden belijdend, dat is: in gehoorzaamheid aan haar Heer en dus in gehoorzaamheid jegens de Schrift klaar en zuiver, consequent en zonder vrees antwoordend op de haar in het telkens wisselende heden voorgelegde vragen.⁵⁰³

De zo geordende kerk zal met innerlijke noodzakelijkheid *zendings*-kerk zijn, dat is: zij zal haar bestaan niet leiden ten bate van de ‘christenen’, zodat zij als het ware omwille van haarzelf zou leven, maar zij zal, *terwijl* en *dóórdát* zij haar bestaan leidt voor de ‘christenen’, tegelijk ten bate van de ‘heidenen’ haar leven hebben en haar opdracht vervullen. Zij zal ter wille van de in Christus met God verzoende wereld leven en werken, bidden en strijden: hoe zou ze in haar opdracht léven, indien zij zich daartoe niet gewoonweg en letterlijk gedwongen zag?⁵⁰⁴

Wat betekent de leuze van een ‘levende’ kerk?⁵⁰⁵ Men wachte zich voor alle willekeurige voorstellingen en begrippen. Willekeurig moet alles heten wat uit de eenheid-van-leven-en-

der oecumenische beweging’, in de bundel *De openbaring der verborgenheid* 1934, 161vv. Misschien heeft [I. von] Döllinger met hetgeen hij in zijn boek *Kirche und Kirchen* [München: Cotta] 1861 over ‘Evangelische Alliantie’ zegt, ook ons te waarschuwen tegen een “undogmatische aber symbolfreudige” hernieuwing van de eenheidsbeweging. De roomse kerk, aldus Barth, is een valse kerk. Maar toch ook zó een deel van de *Una Sancta*, niet alleen in die zin dat ook in haar midden gelovigen zijn, maar wel degelijk ook als kerk, als instituut, omdat en in zoverre het Woord Gods daar nog gezag heeft en, zij het (naar ons oordeel en waarschijnlijkheidsrekening) in gebrokenheid, ook daar zijn werk volbrengt. *Zie ook in de ‘Vragen’ (bijlage) §8 over de pluriformiteit van de kerk.

⁵⁰³ Vgl. over de opdracht dat de kerk in haar verkondiging ook “*das Gebot der Stunde*” spreke, *Prolegomena*, 383 [GA II/1982, 499]. Vgl. ‘Die Kirche und die Kultur’, *Zwischen den Zeiten* IV, vooral 375v. [GA III/1994, 25-29]. Dit alles heeft echter zijn betrekkelijke geldigheid niet dan wanneer het om zo te zeggen onder de tucht van het credo en van de theologische bezinning blijft. “Der Nachweis... dasz Blumhardt (sogar) in der übermütigen Freude, die Theologie los zu sein (in zijn zgn. derde periode), nicht zur höheren Freiheit gelangte, sondern frei von der Theologie in eine Ideologie verfiel, darf wohl von allen, die des harten Zwangers der Theologie lediggehen wollen, ernsthaft bedacht werden” (Georg Merz, *Zwischen den Zeiten* 1932, 548v.).

⁵⁰⁴ Vgl. Barths antikritiek op de zendingskritiek van Paul Schütz (o.a. in diens *Zwischen Nil und Kaukasus* [München: Kaiser 1930] [4538]), *Zwischen den Zeiten* 1932, 205. [GA III/2013, 189vv.]

⁵⁰⁵ Over de “levende kerk”, die men na de crisis van 1918 meende verkregen te hebben en waarvan de kerkleiding jaar in, jaar uit in het officiële jaarboek de lof zong, dat zij zich zo kranig hield tegen het “ongeloof” enz., laat Barth zich begin 1930 aldus uit: [GA III/1994, 528 -531: ‘Quousque tandem’] “En zo word ik dan grof en ik zeg: waar deze taal gebruikt wordt, daar is [...] de eigenlijke, gevaarlijke *samenzwering* tegen het levende wezen der kerk. Gevaarlijker als het gevaarlijkste wat katholieken, joden, vrijdenkers volgens de sensatieberichten, waarmee zij telkens weer uw kerkvolk buiten adem tracht te brengen, tegen haar in het schild kunnen voeren. Gevaarlijker dan alles wat bijv. het Russische atheïsme tegen het ‘christendom’ ondernemen en volbrengen kan. Laten zulke aanvallen tegen de kerk uitrichten wat zij kunnen, er is één ding dat zij niet kunnen: zij kunnen aan de substantie, het levende wezen der kerk niet raken, laat staan dan dat zij het zouden kunnen verteren. Zij kan door deze stormende aanval honderdvoud meer vrucht gaan dragen. De substantie der kerk is de haar gegeven Belofte en het geloof aan deze Belofte. Wanneer zou de Belofte ooit groter, duidelijker en stralender geworden zijn, dan juist onder werkelijke aanvechting van buiten? Wanneer zou het geloof betere gelegenheid hebben zich als gelóóf te handhaven en zich opnieuw op te richten, dan juist onder zulke aanvechting?

‘Wat zou een mens mij doen?’ [Ps. 56: 12] ‘Zo God vóór ons is, wie zal tegen ons zijn?’ [Rom. 8:31] Waarom wordt niet *dit* en dit alleen de christenen toegeroepen door de leiders van onze kerk, als zij werkelijk menen dat de kerk in deze tijden in gevaar is? Wat zij de kerk in werkelijkheid toeroepen, is de verloochening der belofte, de verloochening des geloofs, en dit betekent de vernietiging van het levende wezen der kerk, welke vernietiging alleen van binnenuit door de kerk zélf geschieden kan.

opdracht niét kan worden afgeleid. Een 'levende' kerk kan niets anders zijn dan een in haar geloof en dus in haar opdracht levende kerk.

4

De derde wijze waarop de kerk haar heiligheid en katholiciteit moet tonen en bevestigen bestaat hierin dat zij het zich laat welgevalen in de *grens* van haar bestaan tegelijk het *doel* van haar bestaan te erkennen. Ook hier mag geen ruimte gelaten worden voor abstracties. Grens en doel kunnen in de kerk niet uit elkaar gerukt worden – bijvoorbeeld aldus dat onder de grens haar aardse, menselijke onvolkomenheid wordt verstaan, onder haar doel echter haar ideële wezen en ideale toekomst.⁵⁰⁶ Deze gedachten kunnen niet aanvaard worden of het innerlijke verval van de kerk is reeds ingetreden. Wie zulke theorieën in zijn hoofd heeft weet niets meer van het geheimenis van de kerk. Alles hangt daaraan dat wij zien: de kerk heeft haar doel precies daar waar ook haar grens is. In deze zin heeft de bekende zegswijze gelijk: dat de kerk slechts bestaat om zichzelf overbodig te maken en zichzelf op te heffen. Men kan dit onder drie gezichtspunten trachten te verstaan

a. Wij kennen de kerk alleen in de gestalte van een vergadering van mensen die zich *uitwendig* bij haar aansluiten. Men mag de voorwaarden van het uiterlijke belijden nog zo streng formuleren, daardoor zal niet komen vast te staan welke de belijders zijn van wie de

Hoor toch, zij roepen u toe dat mensen ons daarom niets kunnen doen, omdat wij zelf klaar staan het nodige te doen om hen af te weren, en wel zó energiek, zó doelbewust, en zó succesvol als men maar denken kan. Zij roepen ons toe dat God daarom en op zulk een wijze vóór ons is, dat wij *zélf* (vertegenwoordigd door hen, de leiders!) zonder aarzelen voor onszélf zijn. Zij roepen ons toe dat het heilige 'nochtans des geloofs' zich getoond heeft in de godsdienstige gedachte, die wortelt in de [Duitse] volksziel. De stilzwijgende overeenkomst, dat het goed is in het heden zo te spreken en dit het volk kond te doen, noem ik de eigenlijke en gevaarlijke samenzwering tegen het levende wezen der kerk. Als dit voortdurend, onweersproken onder ons gezegd mag worden, als dit gehoord en geloofd behoort te worden, dan heeft de Kerk opgehouden te bestaan. De vervolging der Sovjets, of ook de nieuwe roomse vervolging, waarmee gij ons in uw bladen zo bij gelegenheid bang wilt maken, mag dan uitbreken. Aan deze vervolging zal dan het eigenlijke voorwerp ontbreken en de martelaren die er zeker zullen vallen, zullen in *geen* geval christenmartelaren zijn. Als het hun, die op dit ogenblik in het bezit zijn van de namen, de ambten en het hele apparaat, geoorloofd zal zijn deze kerk te vernederen tot een menselijk partij-instituut, dan is het hoog tijd al het volk te zeggen dat het *uit* is met de kerk, hoog tijd de mensen te zeggen dat zij bedrogen worden, als men van hen verlangt hier Gods kerk te zien, te eren, te vertrouwen en lief te hebben.

De [protestantse] kerk is nu reeds door een donkere wolk van wantrouwen omringd. Wie niet blind is, moet het zien. Haar leiders echter zijn blind en zien het niet, verblijden zich n.b. in het vertrouwen, dat hun een hoopje kerkvolk schijnt te schenken, doordat het zich op zon- en feestdagen met een zeker geduld aan hun voeten zet – en zien niet dat dit alleen de kleine burgerij is, en zien niet dat ook zelfs in dit goedmoedige, kleinburgerlijke kerkelijke volk slechts een rest van vertrouwen zich voorlopig doet gelden, die ook nog verdwijnen kan en zeker verdwijnen zal, als de onwezenlijkheid van het ganse kerkelijke bedrijf eenmaal aan de dag zal komen. Deze is echter aan de dag gekomen, als deze taal, deze toon nog een tijdje ongestraft en ongestoord zo voortgaat. Voor dit opium zullen ook de kleine burgers, die nu nog de troost vormen van de dominees, op een goede dag bedanken. Maar ook als zij het nog niet zouden doen, en als dit drijven ongestraft nog honderd jaar zou kunnen doorgaan, dan zou het toch nog waar zijn dat deze kerk – de kerk die wettig door deze taal en deze toon vertegenwoordigd wordt – van God verlaten is en ieder die de kerk zover gebracht heeft, een verrader van haar wezen en haar roeping." [Hierop volgt het boven, noot 483, geboden citaat].

Op Barths beide frontaanvallen: 'Quousque tandem' (*Zwischen den Zeiten* 1930, 1v.) en 'Die Not der evangelischen Kirche', *Zwischen den Zeiten* 1931, 98v.), heeft de officiële leiding van de kerk doorgaans geantwoord in de toon van dr. Wolff, die (volgens zijn medestanders) "in feiner Ironie" meende: "dasz wir das Evangelicum verkünden, *das versteht sich*, wie das Moralische *von selbst*."

⁵⁰⁶ Zo bijv. Richard Rothe en Ernst Troeltsch.

belijdenis een werkelijk, door God als werkelijk aangezien en aangenomen, geloofs-belijden is, men zal het langs deze weg met andere woorden toch nooit zover brengen dat men het *corpus* of de *societas electorum* kan omtuinen. De *ware* kerk in deze zin, dat is: het ware bestand van degenen die leden zijn van het lichaam van Christus, zal steeds God alleen bekend zijn. Dit bestand is de grens van de ons bekende, de zichtbare kerk. Maar deze grens is nu tegelijk haar doel. Deze grens, dit doel hebben wij op het oog als wij belijden: *credo ecclesiam*.

Wij wenden daarmee onze blik niet af van de ons bekende, dus van de *zichtbare* kerk, naar een of andere *civitas platonica*. Want daartoe, namelijk om *societas electorum*⁵⁰⁷ te zijn, is juist de zichtbare kerk geroepen.

In onbeperkt vertrouwen op de haar toekomende belofte mag zij, moet zij juist als zichtbare kerk het Evangelie verkondigen en horen. God is de Rechter ook en met name van de kerk, maar God in *Jezus Christus* en alzo die God die zondaren genadig is en die goddelozen rechtvaardigt. De kerk heeft – haar grens is haar doel! – deze Rechter tegemoet te zien en tegemoet te gaan in een ondoofbaar vertrouwen⁵⁰⁸ op de zegepraal van de genade. En met dit vertrouwen kan bezorgdheid over het einde noch een eigenmachtig vooruitgrijpen op het scheidende oordeel gepaard gaan.⁵⁰⁹

b. Wij kennen de kerk alleen in hare *gespletenheid*, dat is: wij kennen haar op onmiddellijke en verantwoordelijke wijze alleen in de gestalte van de belijdeniskerk waarin wij gedoopt en opgevoed zijn. Er zijn andere kerken naast de gereformeerde kerk waarin wij de éne ware kerk van Jezus Christus moeten erkennen. Onder deze andere kerken zijn er, gelijk bijvoorbeeld de lutherse, in de andersoortige belijdenis waarvan wij nochtans ons geloof en alzo de éne kerk van Christus herkennen, gelijk men elkaar in een *familie* als nakomelingen van één voorvader wederkerig herkent en erkent.⁵¹⁰ Er zijn echter ook andere kerken, als bijvoorbeeld de rooms-katholieke of, midden in de evangelische kerk zelf, de synagoge van het nieuw-protestantisme, in de belijdenis waarvan wij ons geloof en dus de éne ware kerk van Jezus Christus *niet* vermogen te herkennen, die wij met een bezwaard hart als valse kerk moeten *verwerpen*. En toch zouden wij, als we niets meer wisten te doen dan dit, zelf blij

⁵⁰⁷ Dat is: het lichaam of de vereniging van de uitverkorenen.

⁵⁰⁸ **Credo*: *Zuversicht* = vertrouwen. M vertaalt met het germanisme 'toevoorzicht'.

⁵⁰⁹ Voordracht XII, 139vv., XVI, 196v.

⁵¹⁰ De mogelijkheid en rechtmatigheid van een '*Union*' tussen gereformeerde en lutherse kerken wordt in de laatste tijd door Barth met kracht bepleit (zie zijn jongste rede te München, kort verslag in de Nederlandse dagbladpers, ± 20 maart jl.). [Wellicht de voordracht 'Die Möglichkeit einer Bekenntnis-Union', gehouden op 11 februari 1935 te Mönchengladbach, GA III/2017, 696-742. De tekst verscheen daarna (nog net voor de volledige censuur op teksten van Barth) in het blad *Evangelische Theologie*, door Ernst Wolf in München uitgegeven]. [Wildi nr. 322] Het kunstmatige van de '*Union*' (o.a. In Nassau, Pruisen, Hessen) in het begin van de vorige eeuw (ofschoon onder de inspiratie van de herdenking van de Reformatie! in 1817 ontstaan), ligt hierin dat de grotere hetzij 'verlichte' hetzij piëtistische indifferentie tegenover de confessionele verschillen gepaard ging met een romantische animositeit tegen Rome. De unie strekte zich dan ook meest niet verder uit dan de organisatie en de gemeenschappelijke avondmaalsviering. In het heden is het veeleer zo dat gereformeerden en luthersen zich nuchter en zakelijk van hun verschillen bewust worden, maar ondanks dat de éénheid van de reformatorische boodschap herontdekt hebben en, waar te midden van het wassende religieuze heidendom in de kerk, de kerk zelf in kwestie is gesteld, door hun vereniging (waarvan de vorm in de nood van deze tijden wellicht op ongedachte wijze als vanzelfsprekend zich zal aanmelden), getuigenis willen geven van de éne Heer van de kerk. Vgl. Calvijn, *Institutie* IV, 1, 12; 8, 13. Opmerkelijk is ook de meer milde, althans meer gedempte toon van Calvijn in zijn polemieken met de pauselijke kerk. Zie de plaatsen aangehaald door Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* III, [Tübingen: Mohr 1928] 275. [522]

geven niet in de kerk van Jezus Christus ons te bevinden. Want in deze kerk wordt, juist met het oog op deze grens van de kerk beleden: “één lichaam is het en één Geest, gelijkewijs gij ook geroepen zijt tot één hoop uwer beroeping; één Heer, één geloof, één doop, één God en Vader van allen, die daar is boven allen en door allen en in u allen” (Ef. 4: 4v.).

Wij weten maar al te goed en wij weten eigenlijk helemaal niet wat wij daarmee zeggen. Het is de trouw jegens dezelfde Heer die ons vasthoudt aan de gréns en die ons wijst op het dóel van de kerk. Het doel, de éne kerk van Jezus Christus, is precies daar waar wij nu de grens zien die wij omwille van het geloof, maar ook ter wille van de liefde en de hoop moeten zien en waaraan wij daarom niet kunnen voorbijzien en waarover wij niet mogen heenstappen. Aan deze grens, juist aan deze grens wordt het ons echter op de lippen gelegd: *credo ecclesiam*! Ik gelóóf een heilige, katholieke kerk.⁵¹¹

c. Wij kennen de kerk alleen in haar *onderscheidenheid* van het Koninkrijk van God. De kerk wordt, gelijk wij gezien hebben, geconstitueerd daardoor dat het Rijk van God in de epifanie⁵¹² van Jezus Christus nabij, maar toch slechts nabij gekomen is, dat wij nog tijd hebben, tijd die (helaas! gelukkig!) geen eeuwigheid is. Het verschijnsel van de verborgenheid van het lichaam van Christus en het verschijnsel van de onenigheid van de éne kerk van Jezus Christus stellen ons dit als tastbaar voor ogen. Maar deze verschijnselen zouden niet eens nodig zijn om ons dit in herinnering te brengen. Immers: waarom eigenlijk enkel prediking en sacrament? Waarom alleen maar belijdenis en kerkorde? Waarom nog ambt en gemeente? Waarom alleen, hoogstens geloof en gehoorzaamheid? Waarom dit staan midden tussen herinnering en verwachting? Waarom enkel zoiets als een belijdende kerk? Waarom überhaupt nog altijd kerk en niet het Rijk van God? Waarom zou God niet alles in allen kunnen zijn en alles in alle dingen? Zie, de “heilige” dweppers en religieuze idealisten van alle tijden hebben op deze gesloten deur gehamerd en – die kerk voorwaar zou met iets anders dan de Geest te rade zijn gegaan, die het niet mét hen zou willen doen en inderdaad met hen doet. Wee die kerk die zich daarbij zou kunnen neerleggen kerk te zijn en anders niet. Wij moeten met ons denken, maar ook met heel ons doen uitzien naar deze gréns van de kerk. Ook hier is de grens tegelijk het *doel*. Daarom moet de kerk bidden en smeken: Uw Koninkrijk kome! Zij moet dus kerk zijn, die steeds wachtend is en die toch zich reeds heen spoedt naar het Einde! Hier staat zij werkelijk vlak tegenover haar doel, haar vervulling en haar opheffing.

Zij zal zich echter, in onderscheiding van de dweppers en idealisten, altijd weer ook het omgekeerde laten herinneren: namelijk dat haar doel tegelijk haar *grens* is. Wanneer het Rijk van God zal gekomen zijn, dan zal de kerk er niet meer wezen, maar zolang de kerk er is

⁵¹¹ *Deze twee zinnen staan niet in *Credo*.

⁵¹² Dit is ook op te merken bij Paul Schütz' kritiek op Blumhardt in zijn *Säkulare Religion* [Tübingen: Mohr 1932] [568]. In dit overigens rijke en eerlijke boek treedt het eigensoortige gevaar van de lutherse diepgang en diepzinnigheid aan de dag. Het lutheranisme heeft meer en meer de concreet-messiaanse verwachting teruggebogen naar de mystieke innerlijkheid, waarin vooral het “gegevene”, hoe ook met reserves omgeven, een warm plaatsje is bereid, terwijl de verkondiging van de Komst van de Heer en van de tekenen van Zijn komst maar al te vaak met een kille achterdocht worden bejegend. Er is in het lutheranisme een beslist tekort aan profetisme. Daarom wordt Barth gedoodverfd als ‘marxist’. Vgl. een uitspraak van Przywara, *Stimmen der Zeit*, januari 1926: “Kirche, und darum ist sie in letztem Sinn ‘sichtbar’, ist positive Vollendung von Schöpfung, ist wachsendes Schöpfungsparadies”. Dit staat niet zover van Schütz af als het schijnt. Het is in minder tragische toonaard en met minder dialectisch voorbehoud dezelfde verwerping van het ‘hameren’ op de grens, op de gesloten deur van de toekomst.

moet het Rijk van God de gréns zijn die zij eerbiedigt.⁵¹³ En zolang het Rijk van God haar grens is, mag en moet zij het dragen, om... – met alles wat daaraan vastzit – alleen-maar kerk te zijn. Het is altijd weer de overmoed van het religieuze of morele enthousiasme die willens of verblind deze grens zou willen negeren en ondersteboven lopen. Het geloof erkent deemoedig de grens van de kerk, *omdat* het aan haar komende opheffing gelooft. De hoop van de kerk is een levende en geweldige, maar ook een ingetoomde en behéérste hoop. Dit zijn in al-te-korte aanduidingen de grondwetten van de *sancta ecclesia catholica*, [de] *communio sanctorum*.

⁵¹³ De grens is het dóel: vandaar de onrust, het messianisme, het gespannen lezen van de “tekenen des tijds”. Anderzijds, het doel is de grens: vandaar de zakelijkheid, de trouw aan het ogenblik, het dragen van het “vernederd lichaam” (Fil. 3: 21). Maar onder het ene noch onder het andere gezichtspunt is een onmiddellijke verhouding tussen de kerk-in-haar-verwachting en de wereld-in-haar-ontwikkeling denkbaar. Een uiting als de volgende is naar beide zijden onmogelijk: “De kerk mag, o neen, niet eens de kleinste cultuurkracht zijn: maar zij moet de grootste cultuurmacht zijn.” En dan het redengevende: “Zij is de bruid van Christus, dat is van zulk een Bruidegom, die voor zichzelf, en voor zijn God, laat samenstromen al de glorie van de volkeren, en die een stad bouwt van de schoonste symmetrie: *vandaar die kubus-vorm* in het beeld van het nieuwe Jeruzalem” (K. Schilder). Het blijft bij hetgeen op 133v. van deze voordracht gezegd is: “deze tijd is in het kruis van Christus met al zijn verleden, tegenwoordige en toekomstige mogelijkheden als totaal afgesloten en principieel verleden geworden. In zijn verloop, in de ontwikkeling van de gebeurtenissen die wij wereldgeschiedenis noemen, heeft de kerk niéts te wachten. Zij rékent ook op niets, tenzij dan op de ‘tekenen des tijds’, d.i. op de kéntekenen van de toestand van zijn verledenheid, en alzo op de vóórtekenen van een van een bloot futurum zich onderscheidende echte toekomst.” *Het citaat van K. Schilder komt uit zijn bijdrage ‘Jezus Christus en het cultuurleven’ aan de bundel, samengesteld door N. Buffinga, *Jezus Christus en het menschenleven*. Culemborg: De Pauw 1932, 225-287, citaat op 280.

[XV] *REMISSIONEM PECCATORUM*: VERGEVING DER ZONDEN

Wij kennen hopelijk allen de vragen 59-61⁵¹⁴ van de *Heidelbergse Catechismus*, waarin de vraag, bij de terugblik over de verklaring van het gehele symbool opgeworpen: “*wat baat het u nu, dat gij dit alles gelooft?*” in aansluiting bij Calvijns catechismus beantwoord wordt met de ontwikkeling van de leer van de rechtvaardiging uit het geloof alleen, die inhoudt dat de mens in de rechte verhouding tot God gesteld wordt door het geloof aan de, hem uit genade geschenken en toegerekende, genoegdoening, gerechtigheid en heiligheid van Christus. Hebben wij in dit antwoord, dat zeker kenmerkend is voor de gehele Reformatie van de 16^e eeuw, een ongeoorloofde verenging van de bijbelse boodschap te zien?⁵¹⁵ De apostolische geloofsbelijdenis antwoordt – gelijk we vanmiddag zullen horen – met een zeer duidelijk: nee! Want precies op de plaats waar men in het verloop van haar zinnen bij een wending komt die ons dringt dezelfde vraag op te werpen: wat baat het nu de mens dat hij door de Heilige Geest tot geloven verwekt werd en zich een lid van de heilige katholieke kerk mag noemen, antwoordt ook zij: “vergeving van de zonden” of – om ook Luthers catechismus nog aan het woord te laten, die het verband aldus weergeeft – “*in welke christenheid Hij mij en alle gelovigen dagelijks alle zonden rijkelijk vergeeft*”.⁵¹⁶ Het antwoord op de vraag wat de mens daaraan heeft dat hij de Heilige Geest ontvangt en dat hij in de kerk van God is, luidt also, zeer beslist en zeer “eenzijdig”: *remissionem peccatorum*. Alles wat hier nog verder genoemd zou kunnen worden moet toch blijkbaar volgens dit oude, wellicht oeroude document van het geloof van de kerk aan dat éne ondergeschikt geacht worden, vanuit dat éne verstaan worden. Wij kunnen dus rustig zeggen dat de Reformatie, in elk geval naar de maatstaf van het *apostolicum* geoordeeld, de bijbelse boodschap zeer zuiver heeft verstaan toen zij juist dit als de *praktische scopus*⁵¹⁷ van de belijdenis heeft opgevat: dat wij door het geloof vergiving van de zonden ontvangen.

1

⁵¹⁴ **Credo*: ‘59-64’

⁵¹⁵ Dit is aan de Reformatie vaak genoeg verweten, zowel door het piëtisme als door het cultuurprotestantisme. Het verwijt ligt ook voor de hand, als men de ‘*remissio*’ verstaat naar analogie van wat wij mensen onder elkander vergiving noemen. Maar er ligt in deze eenzijdigheid van de Reformatie een geheim, dat zich spiegelt in het dogmenhistorische feit dat de Reformatie in dit opzicht geheel uittreedt uit de lijn van de traditie. Ook Ritschl heeft het opgemerkt en toegegeven: “Man wird sich vergeblich bemühen den reformatorischen Lehrbegriff von der *justificatio*, nämlich die absichtliche Unterscheidung zwischen *justificatio* und *regeneratio* bei irgend einem Theologen des Mittelalters nach zu weisen” ([Albrecht] Ritschl, [*Christliche*] *Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* I, [Bonn: Marcus 1870], 105).

⁵¹⁶ **Belijdenisgeschriften van de PKN*, 68 (vervolg van de beide eerdere delen van het antwoord op de vraag naar de inhoud van waar het derde artikel op doelt).

⁵¹⁷ ‘*Scopus*’ = brandpunt, oogmerk, doeleind, gezichtspunt, perspectief. “Praktisch”, niet alleen omdat, gelijk nader blijken zal, de vergiving de heiliging met zich brengt, maar ook met het oog op de “zekerheid des geloofs”, die door de scholastieke leer en de roomse biechtpraktijk, om zo te zeggen met systematisch raffinement op losse schroeven wordt gezet. En nog veel sterker geldt dit van de contrareformatorische theologie (vgl. Bellarminus, *Disputationum de controversiis christianae fidei* [1586-1593] IV lib. I cap. X de *justificatione*), waar o.a. betoogd wordt dat geen mens zeker kan zijn van de vergiving van de zonden tenzij door bijzondere openbaring, door een hem persoonlijk geldend woord, gelijk bij de boetvaardige zondares en de moordenaar aan het kruis in de evangeliën. Kan men radicaler de zin van de verkondiging opheffen?

Denken wij ons een ogenblik dat hier iets geheel anders zou staan. Waarom zou dat niet het geval kunnen zijn? Het zou immers niet te verwonderen zijn als de eerste eeuwen van de kerk het, de mens in het geloof ten deel vallende, heilsgoed omschreven hadden als de nieuwe Wet of als de ware kennis van God-en-de-goddelijke-geheimenissen of als de sacramentele gemeenschap met de Godheid of als de ware rust van de ziel in Christus of in de Geest.⁵¹⁸ Moralisme, gnostisch intellectualisme, cultus-vroomheid, mystiek, dat alles wies en bloeide ook toentertijd rijk en overvloedig genoeg. En hoeveel sympathieker zou het *apostolicum* juist *de moderne mens* in de oren klinken, hoeveel ontvankelijker zou het hedendaagse bewustzijn staan tegenover de prediking die naar de norm van de belijdenis geschiedt, indien hier in plaats van de vergeving-van-de-zonden bijvoorbeeld de persoonlijke bekering, de levensvernieuwing, of de wedergeboorte van de menselijke samenleving of de kennis van “hogere werelden”⁵¹⁹ of de heroïsche vroomheid⁵²⁰ ter sprake werd gebracht. En

⁵¹⁸ Bij Tertullianus (Erasmus, Hofstede de Groot): nieuwe wet. Bij Origenes (Scotus Eriugena, Dean [William] Inge): kennis van de Godsgeheimen. Bij Ignatius (reformatie van de Benedictijnen, Rittelmeyer): sacramentele vereniging. Bij Methodius (Hugo van St. Victor, De Hartog): het “eeuwige heden”. Vgl. H.H. Wendt, *Die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit* (goed dogmenhistorisch overzicht). [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1882] [7579]

⁵¹⁹ “*Kenntnis höheren Welten*” is het doel van de *antroposofie* van Rudolf Steiner. Wij hier in Holland onderschatten gewoonlijk wat deze geestesbeweging niet slechts in het Duitse geestesleven in het algemeen, maar binnen de kerk zelf aldaar betekend heeft en nog betekent. Vgl. Georg Merz, ‘Der Endbruch des Mysterienglaubens in der Kirche der Gegenwart’ (in de bundel: *Kirchliche Verkündigung und moderne Bildung*, [München: Kaiser 1931] 121vv. [4652]), Fr. Rittelmeyer, de stichter van de ‘*Christengemeinschaft*’, *Meine [Lebens]begegnung mit Rudolf Steiner*. [Stuttgart: Verlag der Christengemeinschaft 1928]

⁵²⁰ De opleving van de ‘germaanse religie’ heeft vele verschillende bronnen. Zij was tot voor kort slechts bij uitzondering een wederkeer tot de mythe van de germaanse oudheid, maar eerder een drang tot ‘*Germanisierung des Christentums*’ vanuit een bepaald, voor Duits, germaans of arisch gehouden levensgevoel, waarin een heroïsche houding tegenover het Lot een van de wezenlijkste trekken vormt. In deze geest hebben Julius Langbehn, Paul de Lagarde, Arthur Bonus krachtig, Friedrich Naumann en Joh. Müller met uit het Evangelie gevoed voorbehoud gearbeid. De ‘*deutschkirchliche*’ beweging (H. Tögel, *Deutscher Glaube, [Arbeitshefte für den evangelischen Religionsunterricht*, nr. 12), Göttingen 1926) en de ‘*deutsche Glaubensbewegung*’ (sinds 1922) zijn geladen met wrok en wrevel tegen het christendom, dat is: tegen het Evangelie naar de paulinische verkondiging. Met grote vaart gaat het o.a. onder het aandrijven van generaal Ludendorff naar een radicale breuk met het “oosterse import”, naar een popularisering van het (ten slotte romantisch-literair ontdekte) heidendom: Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* [München: Hoheneichen 1930], een boek dat men tegenwoordig in Duitsland zelfs niet zakelijk kritiseren mag of men verspeelt zijn leerstoel, gelijk Walter Künneth.

Als nooit tevoren wreekt zich de verachting van het dogma, als nooit tevoren is theologie een roeping en een arbeid geworden van het hoogste praktische belang. Nu zien we het haast allemaal, maar Barth zag het lang voor deze catastrofe uitbrak. “An den besonderen Schaden, *um dessen willen es Theologie geben musz*, nämlich an der Sieghaftigkeit, mit der sich heidnische Klugheit, heidnischer Tiefsinn, heidnische (NB: aufrichtige heidnische) Frömmigkeit in immer neuen einladenden Formen gerade der Stätte bemächtigt, da Gottes Ehre wohnen soll, an der Zuchtlosigkeit und Trägheit des sich selbst überlassenen menschlichen Denkens und Redens (deren sich auch die christliche Verkündigung immer wieder anklagen musz), krank, mitschuldig und mitleidend die ganze Kirche in allen ihren Gliedern”, Barth in 1926 (*Zwischen den Zeiten* IV, 38). [Deze passage is te vinden in de voordracht over ‘Kirche und Theologie’, waarin Barth antwoordt op bezwaren tegen de dialectische theologie van zijn vroegere Göttinger collega, (de later rooms-katholiek geworden) Erik Peterson; GA III/1990, (644-682) 679]] [Wildi nr. 168]. Op de herleving van de germaanse religie heeft zelfs [Franz] Overbeck met zijn nuchtere oog niet gerekend dat van die kant er nog eens “leven” in het christendom zou komen. “Im modernen Leben dürstet das Christentum nach dem Leben und insofern nach Pietismus (zie tegenwoordig ‘Oxford’, ‘Möttlingen’), im modernen Christentum die Modernität nach Orthodoxie (zie het ‘Rechts-modernisme’), denn mit dem Leben hat sie sich schon voll getrunken. Und so erhält im modernen Christentum das Christentum nichts zu trinken. Denn der Sitz seines Durstes ist ein ganz anderer als bei der

omdat men inderdaad in al het genoemde een goede, ten dele zelfs een zeer goede, ja bijbelse zin leggen kan, waarom zouden ze niet werkelijk hier genoemd kunnen zijn? Maar natuurlijk, de verklaring van het credo die wij hebben voorgedragen had een geheel andere moeten zijn, van het begin af en bij elk apart artikel weer, indien op deze plaats werkelijk één van deze andere, meer of min mogelijke dingen genoemd werd. Indien hier bijvoorbeeld stond: ik geloof in wedergeboorte en bekering, dan hadden wij *niet* op die stringente wijze het tweede artikel in het midden mogen stellen en zelfs genetisch als het “éérste”, het beginartikel mogen voorstellen, we hadden dan zeker niet de werkelijkheid van de openbaring zo uitsluitend onder het gezichtspunt van de verzoening van de zondige mens mogen beschouwen. Wij hadden dan niet zo nadrukkelijk de werkelijkheid en het handelen van God als het *eigenlijke object* van het geloof mogen voorstellen en wij hadden vooral het begrip van de vrije Genade, als ten slotte de zin en sleutel van alle hier betuigde geheimenissen van het geloof, niet zó naar voren mogen schuiven als wij inderdaad gedaan hebben. Wie werkelijk een van die andere dingen, bekering, vernieuwing van de samenleving, kennis van “hogere werelden” enzovoort op het oog heeft, terwijl hij aan datgene denkt wat de mens in het christelijke geloof ontvangt en bezit, die heeft de gang van deze voordrachten van het begin af zeker niet kunnen volgen zonder bewuste of onbewuste neiging het hier voorgedragene tégen te spreken.

Maar zie, dit voorbehoud, deze tegenspraak of bestrijding zou zich dan toch werkelijk – geheel afgezien van deze plaats over de *remissio peccatorum*, waar wij nu een ogenblik verwijlen – tegen de ganse tekst van het symbool zélf moeten richten. Want het is immers niet te ontkennen dat de *dynamische lijn* van het symbool zelf – en waarlijk niet eerst van de hier gegeven verklaring – in een richting wijst die de mogelijkheid *uitsluit* dat nu op deze plaats evengoed de nieuwe wet of de vrede van de ziel of de vernieuwing van de mensheid of één van de andere dingen die wij daareven aanduiden en die, in het afgetrokken geoordeeld, in een geloofsbelijdenis zouden kunnen staan, ter sprake zou komen. Nietwaar? Wij kunnen het niet helpen dat het tweede artikel nu eenmaal in het midden staat en imperialistisch optreedt, niet wij zijn het die het kruis van Christus zulk een plaats hebben toegewezen dat van daaruit het gehele geloof en het ganse leven van de mens wordt bestreken en beheerst. Niet wij hebben aan het symbool deze vorm gegeven waarin het zich aan ons voordoet als de belijdenis van Gód, *enkel* van God, van Vader, Zoon en Heilige Geest. Dit is nu eenmaal een vorm waarin alle andere geloofsuitspraken alleen als

Modernität... Sollte diese Tragikomödie wirklich Aussicht haben, noch lange sich von der Welt abzuspielen” (*Christentum und Kultur*, ed. Bernouilli, [Basel: Schwabe 1919], 275 [489]). Nee, daar is een eind aan gekomen – toen het eindelijk duidelijk werd dat het evangelie ‘eschatologisch’ is en dat wij het ware leven hebben in de gerichtheid op het leven van de toekomstige eeuw, toen is met een waarlijk demonische wending de verharding over tallozen gekomen, en in plaats vanuit het middenveld van de halfslachtigheden door te breken naar het Einde, is men gevluht in het begin, met de hielen in de lucht is men gesprongen in de ruisende stroom van de oerwateren. En nu is er dan eindelijk... *léven!*

*Walter Künneth (1901-1997) was predikant en theoloog en betrokken in de beweging van de *Bekennende Kirche*. Hij schreef een uitvoerig betoog tegen Rosenbergs *Mythus: Antwort auf den Mythos. Die Entscheidung zwischen dem nordischen Mythos und dem biblischen Christus*. Berlin: Wichern 1935. Het kwam hem op vervolging te staan. Hoewel Künneth grote bezwaren had tegen Rosenbergs theologie en tegen zijn afkeer van het Oude Testament, ging hij toch ook een eind mee in diens antisemitisme. M’s in deze aantekening ontvouwdde denkbeelden over de herleving van de germaanse religie heeft hij later uitvoerig uitgewerkt in *Edda en Thora* (1939), vooral in hoofdstuk X: ‘Tweespalt en afval’.

predicaten bij dit *éne Subject* kunnen gelden, zodat zij buiten deze zinsorde als leeg en willekeurig, als religieuze beweringen verschijnen. Niet wij hebben het zo ingericht dat het handelen van de drie-enige God, gelijk het hier beschreven wordt, op alle beslissende punten als het *éne onbegrijpelijke* Geheimenis van de goddelijke “condescentie”⁵²¹, van de goddelijke *nederdaling* en barmhartigheid, voor ons opgaat als een zelfstandig zonnelicht, als de Opgang-uit-de-hoogte. De inhoud van het symbool zelf dwong zeer bepaald de theologische verklaring in de richting die wij hier getrouwelijk hebben gevolgd. Is dit echter juist, dan zal het ons ook vanzelfsprekend voorkomen dat op deze plaats, waar wij ons nu bevinden, juist van de “vergeving van de zonden” gesproken wordt en van *niets anders*.

2

Indien wij mogen aannemen dat dit met een zekere innerlijke noodzakelijkheid geschiedt, dan is daarmee helemaal niet gezegd dat al het andere waaraan wij hier, na en op grond van het stuk van de kerk, in een goede en ernstige zin en deels zelfs op voorgang van de heilige Schrift, kunnen denken, door de belijdenis zonder meer zou worden geschrapt en verworpen. Alleen *dit* is gezegd en dit moet worden vastgehouden dat al het andere, hoe men het ook keert of wendt, eerst na dit eerste komt, dat het inderdaad vanuit dit eerste moet worden verstaan en vandaaruit ook moet beproefd en gewogen worden. Het moet zich namelijk laten welgevalen telkens weer te worden onderzocht of het misschien méér het karakter van de menselijke idealen en dus de aard van ons zondige vlees met zich omdraagt dan het karakter van een gave van de Heilige Geest. Een deel van deze mogelijkheden zullen wij, indien wij hen ernstig aan dit examen onderworpen hebben, alleen nog maar halfvuid, een ander deel zullen wij in het geheel niet meer wagen in deze samenhang te noemen.⁵²² Want zie, dit wordt in ieder geval met de meeste klem door de kerk beleden: dat de vergeving van de zonden (of de rechtvaardiging van de zondaar uit het geloof) *de* gave is van de Heilige Geest, *het* “*sanctum*”⁵²³, dé schat van de kerk waaraan zich al de andere gaven, juist als ze zich bijna vanzelfsprekend als gaven van de Geest aan ons voordoen en ook wanneer zij het werkelijk zijn, zullen moeten laten meten. Deze *éne* gave is, om zo te zeggen: de *éne* noemer waarop al hetgeen in ernst christelijk leven heten wil, als teller moet komen te staan. Dus elke opvatting waarin de vergeving-van-de-zonden een goed ding, een schone gave is naast andere geestelijke goederen, is voor het christelijke geloof onmogelijk. Nee – zegt de belijdenis: genade betekent vergeving-van-de-zonden. En genade ontvangen betekent de vergeving-van-de-zonden te ontvangen. De genade is niet een bron waaruit allerlei krachten en verkwikkingen opwellen, maar *genade* is een akte, een daad, en wel de *wonderdaad* van de *vergiffenis*.⁵²⁴ Zeker, wij zullen te bedenken hebben dat naar bijbelse visie met “vergeving” méér gezegd is dan men op het eerste gehoor, afgaande op de klank, vermoeden zou. Maar van dit strenge begrip van “genade” zullen wij toch geen duimbreed mogen afwijken, wij zullen dus – terwijl vergeving een veelomvattend woord is,

⁵²¹ Drukfout: “condescendentie” (term van Hermann Bezzel).

⁵²² Bijv. de kennis van “hogere werelden”.

⁵²³ Hét *sanctum* = hét “heilige”, het “gans-andere”, dat waardoor de kerk (of liever hetgeen in de kerk gebeurt) is afgezonderd van al het menselijk-religieuze. Vgl. E. Thurneysens boek over *Dostojewski*. [München: Kaiser 1922] [4064]

⁵²⁴ *Deze zin staat niet in *Credo*.

hetgeen we straks in rekening zullen brengen – moeten vasthouden dat de genade in elk geval *ident* is met *deze* vergeving.

Slechts in zoverre als de genade zondenvergeving is door de kracht van het Evangelie, is zij ook wedergeboorte en bekering en oprichting van de wet (Rom. 3: 31) en alzo heiliging, slechts in zover omsluit de genade de gave-van-de-kennis, de kracht van het berouw, de gave van de gehoorzaamheid, de gave van de liefde, de gave van de lankmoedigheid, de hoop, in zoverre is zij oorsprong en inbegrip van alle wérkelijk goede werken. Daar wordt een licht op de kandelaar gesteld om allen die in het huis zijn te verlichten (Matth. 5: 15). Zie, al de daareven aangeduide geestelijke gaven zijn volstrekt en tot in de wortel daardoor bepaald en begrensd dat de mens vergeving van de zonden geschonken wordt en dat dit *als* geschonken ontvangen wordt. Vindt ge dit misschien weer “eenzijdig”? Verstaat ge wellicht niet wat hieraan hangt? Nu, ik zal u iets zeggen: zonder dit éne is al het andere, wat ge ook noemen moogt: wedergeboorte, bekering, kennis, liefde, hoop: óf joodse moraal óf heidens idealisme⁵²⁵ – en naar beide, tegengestelde zijden gelijkelijk *demonische magie*⁵²⁶, die de

⁵²⁵ “Joodse moraal” is bijv. te achten de hele “ethische”, zichzelf “kantiaans” noemende stroming (overigens nog het beste in het oud-modernisme) die van Hoekstra, De Bussy (in zijn eerste periode), Hooykaas e.a. is uitgegaan, eveneens “de opvoeding van de mensheid door God” bij de Groningse theologen. “Joods” is ook wat Karl Holl maakt van de rechtvaardigingsleer (*Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* I, 60v.): het ons verwerpende oordeel van God is ten slotte ident met het “ideale Sollen”, waaraan wij breken (d.i. schijnen te breken), “der Sinn dieses Vorgangs (nl. van de ervaring van gericht en barmhartigheid) ist, dasz dem Angefochtenen aus dem Bewusstsein der nie aufhörende Verpflichtung gegen Gott die Ahnung einer ebenso unlöslichen Verbundenheit mit ihm erwächst”. Daarin is niets reformatoisch, ja niets christelijks. Men kan precies hetzelfde lezen bij Maimonides, bij Cohen, bij Leo Baeck, bij alle orthodoxe, bij vele liberale joden – ja men zou wat Holl hier zegt voortreffelijk kunnen gebruiken als een omschrijving van het gebeuren van de ‘Grote Verzoendag’!

“Heidens idealisme” is voor sommige lezers misschien een vreemde verbinding. Evenwel de scheiding van lichaam en ziel of onsterfelijke geest, de grondslag van alle mystiek van de onthechting, de rechtvaardiging van de geest als niet-zondig door de strijd tegen het vlees en de zelfverheffing boven de stof is “heidens” (Plato, oudere Stoa, Plotinus) van oorsprong, en behoort tot de vaste elementen van het geestesleven in elk stadium van de westerse cultuur. Hier voorbeelden te willen geven zou in het oeverloze voeren. Slechts zij opgemerkt dat de leer van de *habitualis intentio* [letterlijk: voornemen uit gewoonte] (Trente) structureel heidens-idealistisch is. Dat daarentegen de *Heid. Cat.* overall vasthoudt dat “ik”, dat de “mens” in het oordeel is, en dat ik “met lichaam en ziel” niet mijn, maar mijns getrouwen Zaligmakers Jezus Christus eigen ben. [vr. 1] De voorstelling van een procesmatige ontwikkeling van een nieuwe levenskiem uit de wedergeboorte dreigt praktisch tot het hier verworpen “idealisme” terug te leiden.

Er is gevraagd [Zie bijlage: ‘Vragen’, §10, 16v.] of er toch geen “continuïteit” moest worden aangenomen tussen de “oude” en de “nieuwe” mens. Dit ligt voor de hand zolang men de geest “dinglich” denkt. Waarom moet deze echter nu juist denkbaar zijn? De apostel Paulus en de *Heid. Cat.* vr. 88-90 spreken van het sterven van de oude mens en de opstanding van een nieuwe mens. En toch wordt het één gelijkgesteld met een “hartelijk leedwezen”, het andere met een “hartelijke vreugde in God”. In het sterven-opstaan noch in het leedwezen-vreugde is continuïteit (ofschoon niet te ontkennen) dénkbaar. Moet er echter niet een continuïteit worden aangenomen tussen de verschillende akten van het geloof? Er is een continue “gelovigheid”, maar het geloof is een akte, waarbij telkens weer de totaliteit van de mens wordt prijsgegeven en de totaliteit van Gods genade wordt toegerekend. Ook hierin ontbreekt de continuïteit niet, maar ze ligt in een andere orde, ze rust in de “Gegenstand”: Christus, want er is geen “je und je” zonder een “ein für allemal”.

⁵²⁶ “Demonische magie”: “demonisch” noemen wij de eenzellig en zelfgenoegzaam-geworden creatuur, die in haar “mchtigheid” als een God zich wil doen gelden. “Magie” noemen wij het geheel van handelingen, woorden enz., waarmee de mens door geheimzinnige, maar effectief-geachte kracht-overdraging mensen, geesten en goden dwingt. Het woord wordt (met betrekkelijk recht) tegenover “religie” gesteld. Dat God Zelf om zo te zeggen de enige Magiër is, dat is intussen een besef waartoe ook de religie slechts zelden komt. Van Nicolaj Nicolajsky (*Spuren magischer Formeln in den Psalmen*) is, ofschoon wij geen belang hebben bij een ontkenning van deze mogelijkheid, te zeggen dat hij enerzijds de anti-magische werking van het israëlitische

mens ondanks alle glans van deugd en godsvrucht en broederlijke gezindheid, ondanks al de tover waarmee zij zich pleegt te omgeven, niet hélp, maar hem verderft, omdat ze hem teruggedrijft in de fijnste vormen van de werkheiligheid en terugwerpt op zichzelf.⁵²⁷ Genade is niets anders dan de akte, de daad van de vergeving van de zonden. “Von diesem Artikel kann man nicht weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erden und was nicht bleiben mag” (Luther).⁵²⁸

3

Om deze harde zaak: “de genade is de zondenvergeving” te verstaan moeten wij uitgaan van een eveneens zeer harde stelling uit onze voorlaatste voordracht: “de Heilige Geest is de Geest van het *Woord* van God, de Geest van *Jezus Christus*”. Daarop hebben wij toen streng aangehouden. En nu brengen wij deze “harde rede” van hier en die van daar met elkaar in verband om te zien wat zij samen praktisch betekenen: wie de Heilige Geest ontvangt, wie tot geloven verwekt wordt en alzo een lid wordt van de heilige, katholieke kerk, die wordt het *openbaar* dat het werk hetwelk het Woord van God in het vlees volbracht heeft (die ommekeer van gericht in genade, die overgang van de dood tot het leven in Christus’ kruisen-opstanding), dat dit werk, dat wij in zijn gehéél als het werk van de verzoening hebben omschreven, in het vlees, in het mens-zijn, in de menselijke natuur van deze Andere volbracht, *voor hemzelf* en als zodanig aan hemzelf voltrokken werd, want deze Andere is de eeuwige Zoon van God.

Dit “openbaar”-worden “aan” de mens kan niet gescheiden worden van het “deelhebben” “van” de mens. De *vocatio interna*, de “inwendige roeping”, is niet iets dat aan de akte van de zondevergeving voorafgaat, en zij is ook niet te beschouwen enkel als een vóórhof van de *unio mystica*, waarover Calvijn zo diep en Schriftuurlijk gesproken heeft.⁵²⁹ Wie de Heilige Geest ontvangt en alzo tot het geloof wordt bekwaamd, die is niet ver van Christus, omdat Christus niet ver is van hém – de Geest is de Geest van het Woord! – die is in Zijn nabijheid, die is in en met dit gebeuren niet meer – door wat ook – van Hem gescheiden, maar die is met Hem, met Zijn vlees, *geestelijk verenigd*.

Deze mens, die gelooft, heeft het Woord dat hem bezocht heeft gehoord en in zich opgenomen, hij heeft, gelijk het teken-en-zegel van het Avondmaal betuigt en bevestigt, geestelijk Zijn vlees gegeten en Zijn bloed gedronken (Joh. 6: 56). Zie, ik zeg u een verborgenheid, die echter behoort tot het credo: het menselijke vlees, de menselijke,

profetisme nog onderschat, anderzijds blind schijnt voor het noodwendig-“magische” gehalte van alle poëzie. Poëzie is nu eenmaal “bezwering”. *Het essay van Nicolsky verscheen voor het eerst in een *Beiheft* van het *Zeitschrift für die alttestamentische Wissenschaft*, Berlin: De Gruyter 1927.

⁵²⁷ *De laatste bijzin staat niet in *Credo*.

⁵²⁸ **Schmalkaldische Artikel* 2, 1; BSLK 415, 21v. (uit 1537).

⁵²⁹ In dit verband zal men verstaan waarom Barth een *ordo salutis* [rangorde in het heil] verwerpt. Het woord is opgekomen onder invloed van het piëtisme (Karl [von] Hase, *Hutterus redivivus* [Deens: 1841, Leipzig: Breitkopf & Härtel 1848], 293), maar de idee, nl. om wat bij de reformatoren als een éénheid met Christus bedoeld is, waarover niet dan dialectisch gesproken kan worden, de werkelijkheid van deze éénheid als een causale ontwikkeling van het mindere tot het meerdere te verstaan, is daarvoor en daarbuiten wijd verspreid. Vgl. K. Heim, *Das Gewissheitsproblem [in der systematischen Theologie: bis zur Schleiermacher]*, Kap. 14 [Leipzig: Hinrichs 1911] [546]. Dr. [S.P.] Dee, *Het geloofsbegrip bij Calvijn*, Kampen[: Kok] 1918 [868], verzamelde een rijkdom van plaatsen welke over de “*unio mystica*” handelen en toont overtuigend aan dat geloof en *unio* bij Calvijn slechts logisch worden onderscheiden (190v.). *De laatste twee zinnen staan niet in *Credo*.

verdorven natuur is in het geloof waarlijk het vlees van de Zoon van God deelachtig geworden. Op *dit* geheimenis doelde het credo als het zo “eenzijdig” genade en zondenvergeving ident stelde. Het mens-zijn van de Zoon van God is de mens in zijn *eigen* mens-zijn tegenwoordig, door het gelóóf. Het wonder van zijn eigen bestaan: dat hij door de Geest is wat hij is en heeft wat hij heeft, betuigt hem het wonder van de vleeswording van de Zoon van God als voor hém geschied. De Geest neemt ook dit “uit het Mijne”. Het komt van de Zoon! Dat sluit dus al dadelijk in: wij worden daardoor, dat wij ons dit toe-eigenen op grond van Zijn tegenwoordig-woorden, van Zijn nabijheid-in-het-woord, niet de meesters van Christus, niet de rentmeesters van Zijn goederen, maar, doordat dit geschiedt, wordt Hij onze Heer, worden wij in Zijn tegenwoordigheid gesteld, maakt Hij *ons* tot *Zijn eigendom* en wel zo wezenlijk als Hem, de Zoon van God zijn eigen vlees ten eigendom is.⁵³⁰ Met een volstrekt overwicht immers beschikt en heerst Hij over de menselijke natuur, welke Hij heeft opgenomen tot waarachtige éénheid met Zichzelf. Zó, met hetzelfde overwicht, heeft Hij ons ten eigendom gemaakt, zodat óns leven in het vlees opgehouden heeft ons eigen leven te zijn, zodat degene die in ons vlees leeft Christus is, de eeuwige Zoon, “ons” leven echter opgaat in het leven van het geloof in Hem. “Niet meer ik leef, maar Christus leeft in mij”, zegt Paulus, en voor zover er toch gezegd moet worden: “ik leef” betekent dit: “hetgeen ik nu in het vlees leef, dat leef ik door het geloof des Zoons van God” (Gal. 2: 20, vgl. Joh. 6: 56).⁵³¹

⁵³⁰ Deze wending is kras. Maar reeds bij Augustinus klinkt deze jubel telkens, ook in passages die niet mystiek in engere zin kunnen heten, zo in de preek over Ps. 100: 3: “Hij draagt in u de moeite, hij dorst in u, duldt verdrukking, Hij sterft nog in u en gij zijt in Hem reeds opgestaan.” Van hieruit zal men retrospectief menige passage van de *Römerbrief* beter verstaan, bijv. wat gezegd wordt (280v.) [GA II/2010, 407-408] naar aanleiding van het “zonen Gods” (Rom. 8: 14), een passage die inderdaad [A.] Oepke kon verleiden hier de Indische leer van het Adwaita (tweeheid-loos) te vinden (*Karl Barth und die Mystik*, [Leipzig: Dörrfling 1928] 34 [4454]): “Hier ist aufgehoben der grauenhafte Druck, den das Unendliche für alles Endliche, aufgehoben auch die Kompromittierung die alles Endliche für das Unendliche bedeutet, aufgehoben das Verdächtige, Satte, Bourgeoise des Bejahens und das Miszliche, Schweifende, Giftige des Verneinens, aufgehoben die sinnlose Fülle des Möglichen und die leere Bedeutsamkeit des Unmöglichen, aufgehoben die Ohnmacht des Lebens und die Macht des Todes, aufgehoben die Nur-menschlichkeit des Menschen und die Nur-Göttlichkeit Gottes, aufgehoben also gerade die Doppeltheit des Aspektes unseres Leben... *Von dort aus bin ich erkannt, bin ich getrieben, bin ich gelebt, bin ich geliebt* – Und im Lichte dieses meines unanschaulichen Ich (d.i. Christus) lebe ich nun als der der ich bin, in der Anschaulichkeit, in der Leiblichkeit, im Reiche der Doppeltheit... in dem Bezirk, wo die Furcht des Herrn nicht nur der Anfang, sondern auch das Ende meiner Weisheit sein musz, im Dunkel, aber nun nicht ohne den Widerschein des ungeschaffenen Lichtes.”

⁵³¹ Het is opvallend dat, terwijl het Johannes-evangelie in Barths *Römerbrief* geen enkele maal geciteerd wordt, deze plaats (Gal. 2: 20), die toch (om in de gangbare terminologie te spreken) niet minder “mystiek” is, daar ettelijke keren op hoogtepunten van de commentaar voorkomt, 129 [GA II/2010, 209] (in verband met Saulus voor Damascus): “Seine Laufbahn brach ab. Er erblindete. Und da begann er Gott zu lieben, da erkannte er ihn als seinen und aller Menschen Schöpfer und Erlöser, da fing der Eifer für ihn an zu brennen... Indem er ein Wartender wurde in Beziehung auf Gott wurde er *ein Habender*, ein Friedenhabender und darum ein mit Gott Eilender... Nun ist er, was er ist: Der Gesandte dessen vor dem jeder Mensch Staub und Asche ist d.h. aber: er ist, was er nicht ist, er weisz, was er nicht weisz, er tut, was er nicht tun kann. Ich lebe, doch nun *nicht ich*...” En 140 [GA, a.w. 224-225]: “Wir sind versöhnt mit Gott, wir *haben* Frieden mit ihm. Unsre Haltung ihm gegenüber ist Offenheit, Empfänglichkeit, Bereitschaft, Willigkeit geworden... Wir sind? wir haben?... Ja, wohlverstanden – sofern wir – nicht wir sind, sofern wir *glauben*... Ich – doch nun nicht ich! und unter Anbetung und Dank: Christus in mir!”

Maar van hieruit moeten wij nu trachten te zien hoe het “vóór ons” en “aan ons”⁵³² samenhangen: want juist met dit Overwicht van eeuwige waardij, dat in de toe-eigening-van-Zijnentwege werkzaam is, is nu ook gezegd dat hetgeen Hij in deze wereltijd vóór ons gedaan heeft, áán ons gedaan werd.⁵³³ Wat hieraan in de weg stond kon immers alleen de scheiding zijn die bestond tussen ons leven-in-het-vlees en het leven van de Zoon van God in ons vlees. Bleef het bij deze scheiding, dan waren en bleven wij – ondanks alle bekering en overgave – in de diepte zelfstandig en meesters over onszelf. En zolang dat waar zou zijn, zouden wij hetgeen Hij in Zijn vlees gedaan heeft, niet van verre vatten, laat staan dan dat wij dit werk van de Heer zouden kunnen erkennen als voor óns geschied en aan óns voltrokken. Als zelfstandigen zouden wij nimmer vrij zijn voor de Genade die tot de wortel van ons wezen dringt.⁵³⁴ Maar deze scheiding is inderdaad in onze verkiezing door de vrije Genade van éeuwigheid, en in onze geroepenheid-tot-het-geloof door de Heilige Geest ook *in de tijd* – al mag ons dat nóg zo verborgen zijn en verborgen blijven – opgeheven. De openbaring van de Geest is het wonder van het horen van het Woord van God. Daarin wordt het ons openbaar (zodat wij overtuigd worden en door de waarheid gevangen genomen), dat wij met Hem verenigd *zijn*, niet buiten, maar “*in Christo*”⁵³⁵, leden van Zijn lichaam, alzo dat alles wat Hij gedaan heeft voor ons en aan ons gedaan *is*. “Niemand heeft ooit zijn eigen vlees gehaat, maar hij voedt het en onderhoudt het; zó voedt en onderhoudt de Here de gemeente; want wij zijn leden Zijns lichaams, van Zijn vlees en van Zijn gebeente” (Ef. 5: 30). Wij besluiten dus dat werkelijk wij, als zondaren, in en met Zijn vlees gekruisigd, gestorven en ten grave gebracht zijn, dat *wij* werkelijk bekleed zijn met de gerechtigheid van *die* gehoorzaamheid waarmee Hij in het vlees standhield, dat wij in en met het vlees van Jezus Christus zijn opgewekt ten leven, dat wij *meegenomen* zijn op Zijn weg, op de weg waarop Hij geleden heeft, gestorven is en opgestaan – dat dit alles – het moge voor onze aanschouwing en ervaring gans verhuuld zijn en voor ons begripsmatige denken een

⁵³² Hier komen niet allereerst de individuen in het gezichtsveld, gelijk trouwens nergens in Barths theologie. En dat is goed paulinisch! en goed-israëlitisch daarbij (het “gemeente-ik” in de psalmen). “Dat de genade particulier is” spreekt vanzelf vanuit het akte-karakter van de openbaring. In een andere zin die zij praktisch spoedig genoeg krijgt, is deze *Satz* de religieus-ideologische bovenbouw van het burgerlijke levensgevoel. Men kan niet zeggen: ik dan gerechtvaardigd zijnde, dan in de omvatting van: wij dan gerechtvaardigd zijnde. En wanneer een mens zegt of zingt: “de Here is mijn herder”, dan zegt hij dat om zo te zeggen van tussen de golvende ruggen en de warme vacht van de kudde van de Heer – deze Herder heeft de gewoonte niet met één schaap apart op stap te gaan.

⁵³³ *Het zinsdeel achter de dubbele punt staat niet in de tekst van *Credo*.

⁵³⁴ Wij worden “im eigenem Hause in Frage gestellt”... “es ist Gottes Wirklichkeit, indem Gott selbst den Menschen nicht nur von auszen, nicht nur von oben, sondern auch von innen, von unter her, subjektiv gegenwärtig wird” (KD I, 473). *Deze zin staat niet in *Credo*.

⁵³⁵ “*en christooi*”, een van de moeilijkste termen van de paulinische literatuur. Vgl. A. Deissman, *Die neutestamentliche Formel ‘in Christo Jesu’*, [Marburg: Elbert 1892] 97v., K. Deißner, *Paulus und die Mystik seiner Zeit*, [Leipzig: Deichert 1918], 40-98, E. Sommerlath, *Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus*, [Leipzig: Dörffling & Franke] 1927, 98, R. Steiger, *Die Dialektik der paulinischen Existenz*, [Leipzig: Hinrichs] 1931, 63vv. [4232], Karl Mittring, *Heilswirklichkeit bei Paulus, ein Beitrag zum Verständnis der unio cum Christo in den Paulusbriefen* ([Gütersloh: Bertelsmann] 1929), 98vv., A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus* ([Tübingen: Mohr] 1930), Kap. 5-8. [743] Het “moeilijke” betreft de lichte verschuivingen in het woordgebruik en de theologische denkbareheid – maar de levende zin is verstaan overal waar kerk is, en misschien nooit zo diep als door Luther (bijv. in zijn *Sermon von der Bereitung zum Sterben* (1519)).

stikdonker raadsel – voor ons zo waar is als voor Hemzelf. Daarin ligt het heilgeheim⁵³⁶, daarin liggen het “voor ons” en het “aan ons” tot onverbreekelijke eenheid verbonden. Wat voor ons even waar is als voor Hém, dat is waarachtig niet alleen vóór ons, maar ook aan ons geschied. Zie, dit is het geheimenis hetwelk ons in het geloof, dat is: door de Heilige Geest, openbaar wordt, dit is de *remissio*.

4

Wanneer wij nu nog eenmaal willen vragen wat het eigenlijk voor ons betekent, wat wij nu daaraan hebben dat wij dit daareven aangeduide gelóven, dat wil zeggen wat het ons baat dat ons “zijn in Christus” en vandaaruit het sterven en opstaan van Christus ons ten goede ons openbaar wordt – dan kunnen en moeten wij daarop stellig – na al het gehoorde – het voorlopige en in algemene zin zuivere antwoord geven: dit alles omvat inderdaad onze wedergeboorte en bekering en de oprichting van de wet van God, met dit alles is de

⁵³⁶ Vgl. *Institutio* IV 17, 2 en II, 14, 15. Het “heilgeheim” hier bedoeld wordt door Kohlbrügge (in een Paaspreek van 1849) vertolkt vanuit de “Sabbat”.

“Wij hebben Gods Sabbatdag gebroken. Toen de Here God hemel en aarde, de zee en al wat daarin is, en ook ons geschapen had, zie toen was alles zeer goed. Sedert is het ons en onze vaders onmogelijk geweest, om God ook maar één ware Sabbat te houden; want wij en onze Vaders gingen met werken om, om door onze werken de verstoorde schepping weer te herstellen; daarbij konden wij echter geen rust vinden, noch ook in Gods rust weder inkomen. Ons gehele leven bestond uit werkdagen, en er kwamen geen rustdagen, maar wij oogstten steeds opnieuw Gods toorn in, en ons werk was steeds verloren. Dat kwam omdat de dood daartussen lag, ons algehele gescheiden-zijn; toen was onze gezindheid vleselijk, was vijandschap tegen God, onderwierp zich daardoor aan de wet Gods niet, vermocht het ook niet; en daarvan hadden wij zo weinig begrip, dat wij veeleer daarbij volhardden: Alles, wat de Here gesproken heeft, zullen wij doen.

Maar wanneer de goedertierenheid van God onze Zaligmaker en Zijn liefde tot de mensen verschenen is, heeft Hij ons zalig gemaakt, niet uit de werken der rechtvaardigheid, die wij gedaan hadden, maar naar Zijn barmhartigheid, door het bad der wedergeboorte en vernieuwing des Heiligen Geestes, welke Hij over ons rijkelijk heeft uitgegoten door Jezus Christus, onze Zaligmaker, opdat wij gerechtvaardigd zijnde door Zijn genade, erfgenamen zouden worden naar de hoop des eeuwigen levens. Dit is een getrouw woord!

Toen het de tijd Zijner liefde was, heeft Hij een nieuwe hemel en een nieuwe aarde geschapen, een nieuwe mens geschapen naar Zijn beeld, in volkomen gerechtigheid en heiligheid voor Hem, en heeft ook een nieuw verbond met hem gemaakt: Gij zijt Mijn zoon en Ik ben uw God. En toen God deze Schepping zag, was Hij met alles verzoend. Hij schiep met een eed vrede en zegen, een eeuwige Sabbat; Hij heeft Zijn lust van eeuwigheid tot eeuwigheid in het werk van Zijn doorboorde handen. De Heer van de Sabbat heeft voor ons de Sabbat gehouden, de Sabbat opgericht, toen Hij rustte in Zijn graf. In Zijn graf schiep Hij voor ons de eeuwige Sabbat. Hij heeft de oude Adam, die de Geest niet had, met al zijn werken, zijn denken en willen, met al zijn begeerten, met huid, vlees en alle beenderen, met hart, hoofd en verstand, zoals wij leven en zijn, met Zich in het graf genomen, en heeft hem aldaar begraven.

Zo liet Hij dan, nadat Hij uit het graf was gegaan, met welbehagen het licht opgaan, op een eerste der Sabbatten. Hij liet de eeuwige Zondag aankomen, Hij, de Zon der gerechtigheid, en in deze Zondag zijn al onze levensdagen ingesloten, zijn wij wedergeboren en nieuw geschapen, een nieuwe mens in Hem, zoals wij leven en zijn, met huid, vlees en alle beenderen, hart, hoofd en verstand, handen, voeten en alle leden. In Zijn nieuwe Schepping – in de rust Gods, die Hij ons geschapen heeft – hebben wij nu een dag, een eeuwige dag, waarop geen nacht meer volgt, gelijk weleer. Dit, dit is de dag des Heren!”

Met bijzondere nadruk willen wij hier wijzen op het weinig-bekende, maar voortreffelijke boek van Eduard Ellwein, *De novitate vitae [Vom neuen Leben]*, München[: Kaiser] 1932 [850], dat een doorlopende vergelijking bevat van de commentaren op de Romeinenbrief van Faber, Erasmus, Luther, Melancthon, Bucer en Calvijn, op dit éne punt dus vooral van cap. VI en VIII 1-14.

*De citaten uit de paaspreek (1849) van Kohlbrügge zijn afkomstig uit *Feeststoffen*, Amsterdam: Scheffer ²1893, 78-81. [4722] 4780]

*heiliging*⁵³⁷ van ons leven-in-het-vlees gegeven. Nietwaar? Hoe zou ik mij daar niet bijna letterlijk aan de haren gegrepen en naar boven getrokken voelen als ik hoor, gelijk het in vraag 1 van de Heidelbergse Catechismus wordt samengevat: “dat ik met lichaam en ziel, beide in leven en in sterven niet mijn, maar mijns getrouwen Zaligmakers Jezus Christus’ eigen ben”. Wat is alle morele begeestering en religieuze geestdrift vergeleken met de diepten-omwentelende verandering, die met deze kennis (dat wij van onszélf niet zijn) door de Geest in het leven van een mens binnenbreekt? Wat is de verste en hoogste doelstelling van de vrome wil⁵³⁸ gemeten aan de ontdekking dat de mens is meegenomen op de grote Gang van God, die nedergedaald is in de benedenste delen van de aarde en door alle hemelen doorgegaan, om het al met Zichzelf te vervullen? Wat is alle mystiek en eenheidsextase vergeleken bij dit geloof dat de mens het voorwerp is van deze *onteigening* en *toe-eigening*, dat hij zó radicaal aan zichzelf onteigend en door God Zichzelf toegeëigend wordt? Vergeleken bij dit gelóóf ja, nu zullen we het eindelijk wel weten wat gelóóf is, nu we weten dat wij ons *léven* niet anders hebben dan door het geloof in de Zoon van God. Maar nu zal dit zijn leven pas recht voor de mens komen te staan als een leven in het vlees, dat hij enkel als leven-van-het-geloof mag leven. Hij zal verstaan dat dit leven, zolang hij het nog heeft, een leven in boete en heiliging zal zijn, dat het alleen geleefd kan worden als een dagelijks sterven van de oude en een dagelijks opstaan van de nieuwe mens. Want nú tonen hem de geboden van God de gerechte Toorn waaraan hij ontkomen is, maar ook de weg van de dankbaarheid, die hij nu schuchter maar gehoorzaam heeft te betreden. Nu is hij, door het gelóóf aan deze onteigening en toe-eigening, niet meer zijn eigen meester, nu is hij vrij- geworden tot het vermogen om de broeders te dienen in welke Christus Zelf hem ontmoet met de herinnering dat alles aan Hem gedaan of ook niet gedaan is wat wij aan hen doen of ook niet doen (Matth. 25: 40, 45). Nu gaat het gebeuren dat de mens ganselijk getroost is en

⁵³⁷ Vgl. Barth, ‘Rechtfertigung und Heiligung’ (*Zwischen den Zeiten* 1927) [GA III/1994, 57-98] [Wildi nr. 184], ‘Der heilige Geist und das christliche Leben’ in *Zur Lehre vom heiligen Geist*, 1930 [GA III/1994, 458-520, opgesteld voor de derde Theologische Woche van de Reformierte Bund] [Wildi nr. 215]. Prof. Gunning, *Wordt volmaaktheid trapsgewijze bereikt?* ([Nijmegen: Ten Hoet] 1892) [GVW 2, 503-521]. De vraag wordt in ontkennende zin beantwoord. “De volmaaktheid, ons aller doel, wordt niet trapsgewijze allengs bereikt, maar met de vergeving der zonden, in Christus door de Heilige Geest gegeven, wordt zij dadelijk geheel en volkomen ons deel. En dit werkt niet een ophouden om naar ontvouwing van die volmaaktheid te streven, maar is eniglijk en alleen de grond, waarop men inderdaad daarnaar streven kan.” (3) Of “volmaaktheid” hier wel bijbels gedacht wordt als ident met heiliging? Gesteld dat dit zo is, dan is nog te herinneren: “aber das alles wiederum nicht in ruhend gesicherter Gegebenheit, sondern im Akt des göttlichen Gebens” (*Zum Lehre vom Heiligen Geistes*, 74 [GA, a.w. 493]), en “was wir besitzen könnten, das wäre als solches nicht das Allerletzte sondern irgend ein Vorletztes von dem Vielen, das wir im Tode, der alles Besitzens Ende ist, doch wieder hergeben müssten”, 98 [GA, a.w., 514]. Vgl. Ed. Böhl, *Dogmatik* ([Amsterdam: Scheffer] 1887), §73 (502) [548], “Der Mensch an und für sich nach der Bekehrung”.

⁵³⁸ Vgl. de negatieve wilsmystiek van Santa Teresa, bijv. in haar autobiografie (Nederlandse vertaling Titus Brandsma), 70vv., 181vv. [*Werken der H. Theresia*. Hilversum: Paul Brand 1918-1926] Vgl. de monografie van Joh. Weyenberg (RK), *Die Verdienstlichkeit der menschlichen Handlung*, Freiburg [i.B.: Herder] 1931. [4636] Wie “Paulus” werkelijk gehoord heeft, die zal – al zal hij zich niet verbergen hoeveel logische en praktisch-ethische moeilijkheden dit meebrengt in de theologische rechtvaardiging – telkens weer het door Kohlbrügge meermalen geciteerde rijm bijvallen: “Notre théologie / Est courte, simple, unie: / c’est Christ, le seul Sauveur / Et sa grâce adorable / Est pour un misérable / Le plus parfait système des mœurs / Car Dieu en est l’Auteur.”

*Citaat van onbekende herkomst. Geciteerd o.a. in H.Fr. Kohlbrügge, *Opleiding tot recht verstand der Schrift, voor eenvoudigen die Gods Woord onderzoeken*. Utrecht: Broese 1845, 29.

tegelijk in de hoogste onrust gebracht⁵³⁹, nu wordt hij een man van de vrede en een ijzerharde strijder tevens, nu staat hij midden in het leven in de volle vrijheid van de kinderen van God en juist als zodanig staat hij onder de tucht van de Geest. Hij is vol verwachting en daarom vol geduld, hij is wakend en biddend, volijverig voor het huis van de Heer, vurig van geest, hartstochtelijk in hetgeen de liefde vraagt – en met dit alles gezegend en beladen laat hij nochtans werkelijk alles geheel aan de Here Zelf over, hij is niet slechts (gelijk men wel pleegt te zeggen) “van harte” maar *de facto* deemoedig en in deze geestesstaat een bode van Gods Heerlijkheid. Maar hoe zouden wij hier ook maar enigermate volledig kunnen zijn? En wat zou het voor zin hebben dit te proberen? Ook Calvijn in het beroemde hoofdstuk van zijn *Institutie: ‘De vita hominis christiani’* (over het leven van de christelijke mens) heeft over deze heiliging toch slechts in aanduidingen gesproken en het geheel niet anders dan naar de maten van zijn eigen beeld kunnen formeren.⁵⁴⁰

⁵³⁹ Men zie de onovertrefbare passages uit de *Römerbrief* (hierin gaat het in het geheel niet om paradoxen in de diepste, onophefbare zin) over de “nieuwe mens”, “nieuwe wereld”, “nieuwe schepping”, over de “navolging van Christus” en de psychologische (jawel!) verfijning van de onderscheidingen die daarin is doorgevoerd. [Zie het begripsregister in GA II/2010 op de vier genoemde termen.] Zo kan men trachten de heiliging te omschrijven, omgekeerd kan men niet aan het psychische complex bijv. troost + onrust de heiliging aflezen en tot haar werkelijkheid besluiten. Dat, behalve Luther, de reformatoren zo sober zijn geweest met zulke beschrijving, ligt niet alleen aan de tijd waarin zij leefden en die inderdaad weinig verfijnd was in psychologisch opzicht, maar het ligt hieraan dat over de heiliging überhaupt weinig gesproken werd. Zou dit betekenen dat er toen in de kerken van de Reformatie minder werkelijke heiliging gevonden werd? Dr. J.H. Gerretsen, *Rechtvaardiging bij Paulus*, Nijmegen[: Ten Hoet] 1905 [908]), geeft toe en onderstreept: “In de dagen der reformatie had men één centraal dogma: de rechtvaardiging. Men wist bijkans van niets anders af. Niet van eigen heiligheid, maar van eigen zondigheid en van Gods genade sprak men. En dit is het zekere bewijs, dat juist in die dagen de rechte heiliging aanwezig was, terwijl omgekeerd het naar voren dringen van de heiliging, een zeer duidelijke aanwijzing is, dat men van het fundament der zaligheid is afgegleeden” (253).

⁵⁴⁰ Vooral in *Institutie* III 6-10 is de eenvoud en innerlijke éénheid van dat beeld te bewonderen. Het ascetische erin wordt zeer versterkt en met een grotere graad van reflectie aangetroffen bij Voetius, *Ascetica sive exercitia pietatis* (1664) [*De praktijk der godzaligheid*. Utrecht: Banier 2002] Naar een geheel ander beeld is de *vita hominis christiani* ontworpen bij Dr. Kuyper, *Het Werk van den Heiligen Geest* (het derde deel). [Amsterdam: Wormser 1888] [5123] Zonder de plaats en functie van de *meditatio vitae futurae* in Calvijns ethiek te overdrijven kan men toch wel zeggen dat deze bij Calvijn opmerkelijk groter en ingrijpender is. O. Noordmans legt in zijn *Herscheping* telkens nadruk op de nieuwe zin en de nieuwe noodzaak van de ascese juist als keerzijde van de aanvaarding van geschiedenis en leven, bij het “vertoeven” van de *Parousie* (24v. [NVW 2, 228], 127 [a.w. 257], over de leer van de drie ambten in de prediking als ascetisch van karakter:.... “zo... dat ascese wil zijn ook in de preek, een kuise uitbreiding van het Evangelie over de breedten van het leven en een peiling van het gemoed met terughouding... dat de prediking in haar grote lijn regelrecht naar de voleinding heenwijst...”, 172v. [a.w., 288]. Er is te herinneren aan wat De Bussy eens schreef: “een ketter moet bleek zien” was reeds in de middeleeuwen een regel voor de handlangers van de Inquisitie: een ketter moest bleek zien, niet uit innerlijke onrust of uit vrees voor vervolging, maar ten gevolge van de levensopvatting en de levenspraktijk. Wie in de dagen van de Hervorming leefde in het midden van de maatschappij zonder te genieten van hetgeen zij haar aardsgezinde mens te genieten bood, hij kon er zeker van zijn, dat dit zijn gedrag hem blootstelde aan het gevaar omwille van het geloof vervolgd te worden. “Stemmig, karig ter spraak... afgezonderd van zijn kameraden, sober in kleding en voedsel, hologig en verschoten van kleur, ziedaar de verschijnselen der gevaarlijke ziekte, die men ketterij noemde” (Bakhuizen van den Brink). Men kan zich bij de overweging van het geweldige derde deel van de *Institutie* van Calvijn niet genoeg doordringen van de waarheid: er was een tijd dat “protestantisme” en “levensernst” factisch en praktisch (uitzonderingen daargelaten) samenvielen. En men moet bedenken: uit welke bron? Uit geen andere dan de prediking van de rechtvaardigmaking! *”Formeren” – *Credo*: ‘reden’ – waarschijnlijk een verschrijving van M: ‘formuleren’. “Een ketter moest bleek zijn”. I.J. de Bussy in ‘Katholicisme en Protestantisme’, in: *Opstellen*, Amsterdam: De Bussy 1926, 326. [232] Citaat van J.N. of R.C. Bakhuizen van den Brink niet gevonden.

Wij zouden trouwens, hoe we het ook aanleggen, “in de ruimte” praten, gans ijdel en vergeefs, ook wanneer we hier dagenlang nog zo schoon en grondig, nog zo levenswijs en nog zo bijbels verder zouden spreken, tenzij we ons klaar voor de geest stellen dat het leven van de christelijke mens evenals dat van de heidens-vrome mens louter schijn en bedrog zou wezen, wanneer niet de *beslissende* inhoud en zin van de vereniging tussen Christus en ons, en dus de beslissende inhoud van de openbaring en van het geloof, *déze* was: de vergeving van de zonden, de *rechtvaardiging* die wij alleen door het geloof ontvangen.

Gaat het ernst worden met de heiliging, dat is: daarmee dat wij in het geloof onder de wet van Christus gesteld worden, dan kan het ons immers niet lang verborgen blijven dat wij juist voor de wet van Christus, de wet van de Geest van het leven, nimmer kunnen bestaan, dat de meest keurige en koene en ook de meest bijbelse beschrijving van het christelijke leven ten slotte nergens voor dient dan om ons te beschamen, ons droefgeestig te maken en ons aan onszelf als christen, maar ook aan de kerk als de gemeenschap van de heiligen te doen vertwijfelen, indien wij namelijk ook maar één ogenblik in de mening zouden verkeren met ons christelijke leven nu werkelijk aan de door Christus gestelde aanspraken te kunnen voldoen.⁵⁴¹

Zijn Aanspraak, onze heiliging door Hem, moet toch wel verstaan betekenen dat wij voor God zijn uitgezonderd, Hem gewijd, door Hem beheerst zijn, dat wij also voor God staan evenzeer rechtvaardig, even bruikbaar, even gehoorzaam als Christus in de dagen van zijn vlees. Nu, daarvan kan in “*ons*” christelijk leven zeker geen sprake zijn, zo zeker als ons leven-in-het-vlees duurt en niet in het geloof opgaat. Ons geloof, onze bekering, onze gehoorzaamheid, onze broederliefde, ons geduld en onze ijver, ons waken en bidden – dit alles als *ons* werk, als onze prestatie, als onze zelfopenbaring en zelfverwerkelijking kan niet volstaan om voor God als gerechtigheid van Christus te verschijnen. Dit alles is vol feilen en faalt, en niet slechts gedeeltelijk en dus kwantitatief, maar in beginsel en dus kwalitatief faalt het. Te zeggen bijvoorbeeld dat het “tekortschiet” zou nog de schijn ophouden alsof het hier gaat om een meer of minder, een voorlopig record, dat bij een nieuwe aanloop zal worden opgevoerd.⁵⁴² Zo staat het niet, want juist de christelijke en dus wel verstaan de eerst

⁵⁴¹ Vgl. *Zur Lehre vom Heiligen Geist*, 91, 93 [GA III/1994, 509, 510]. Van hieruit moet opnieuw bezinning intreden over het gebruik van de term “christelijk” in het openbare leven. “Wird es denn gar niemandem übel bei dem Gedanken, dasz dieser, wenn man will geringfügige sprachliche Unfug auf ein höchst allgemeines Vorhandensein eben der *praesumptio*, eben der christlichen Werkgerechtigkeit hinweisen könnte... [Met de aantekening:] Hinter dieser Andeutung steht viel was ich gegen die Sprache unserer evangelischen Kirchen (auf der Kanzel und vor allem in ihrer Presse) immer mehr auf dem Herzen habe. Hört man nicht allzu viele falsche Einsätze in ihrer Musik und allzu viele Versuche, die entstehenden Unreinheiten durch *unentwegtes Weiterspielen* und – durch *Fortissimo* gut... oder doch vergessen zu machen? Ich meine wiederum den Durchschnitt gerade der ‘*Bewegteren*’ derer, die *mit Ernst* Pastoren sein wollen. Aber ich fürchte manchmal, dasz manche von den Weltkinder, die nicht in die Kirche gehen und die Kirchenzeitungen und Gemeindeblätter nicht lesen, besser als manche Pastoren verstehen, dasz es hier etwas zu fragen gibt.” [93n107a; GA, a.w. 510 voetnoot df]

⁵⁴² Van hieruit moet duidelijke taal uitgaan over de Groep-beweging, die ook in haar aannemelijkste vormen geen blijf geeft hiervan veel te verstaan. Vgl. Otto Reinhold, ‘Anmerkungen zur christlichen Ethik’, *Zwischen den Zeiten* 1930, de passage 255vv. *Deze zin staat niet in *Credo*. Met Groep-beweging wordt verwezen naar de Oxfordgroep, een in 1921 door de Amerikaanse lutherse predikant Frank Buchman opgerichte beweging die

waarlijk geheiligde mens zal zich – voor zover hij nu toch, zij het ook in het geloof, *zijn* leven leeft – als zondaar voor God erkennen en bekennen, als een mens wie ook zelfs zijn heiliging tot vloek en verderf zou gedijen, omdat zij hem noodzakelijkerwijs óf aan de vertwijfeling óf aan de lichtzinnigheid zou overleveren, indien niet het innerlijkste wezen van de heiliging dit was dat de onafzienbare verandering die de Zoon van God *aan* de Zijnen voltrekt, in een doen *vóór* hen, in een *plaatsbekledende* werkzaamheid hun ten goede bestaat. De verandering aan deze mensen is dat zij van henzélf niet zijn. Maar deze mensen zullen – zolang het leven-in-het-vlees duurt – toch in zichzelf “zichzelf” zijn. En zo – dat is de genade, die met de zondenvergeving samenvalt – als *zulke mensen* heeft de Zoon van God hen Zichzelf toegeëigend. Wij zagen dat het “*vóór ons*” wel verstaan het “*áán ons*” omvat, nu zien wij dat de kracht van dit “*aan ons*” toch wéér gelegen is in een “*vóór ons*”.⁵⁴³ Het is alles waar en het houdt zijn volle geldigheid hetgeen wij van het christelijke leven gezegd hebben en hetgeen – wij waren immers onvolledig – nog verder daarover te zeggen zou zijn, maar de *kracht* van deze waarheid en deze geldigheid ligt in geen christelijk leven, ook niet in dat van de meest christelijke mens, die nog zo ernstig met alle denkbare richtsnoeren en gezichtspunten, eisen en mogelijkheden ernst zou maken, maar de kracht waardoor van dit leven dan toch gezegd kan worden dat het van God is en dat het God toegeheiligd wordt ligt enkel in de Zoon van God zelf, aan Wie te gelóven de *zin* van dit ons leven-in-het-vlees is.

Nog eenmaal zien wij hier en weer iets concreter wat het inheeft dat wij in de *tussentijd* leven, tussen hemelvaart en wederkomst, en waarom nu als vermaning, die aan alle andere vermaningen principieel voorafgaat, moet klinken: “zoekt hetgeen bóven is, waar Christus is” – waarom? Omdat wij in deze tussentijd alleen maar daarvan kunnen leven dat wij vergeving hebben en steeds weer vergeving ontvangen, vergeving van de zonde is echter dit: dat Christus voor ons intreedt. De *intercessio*, dat is “hetgeen bóven is”.⁵⁴⁴ Dat wil zeggen: christendom bestaat geen ogenblik en in geen enkel opzicht afgezien van Christus, zonder Zijn werkzaamheid. *Hij* heiligt ons en wij hebben dit te geloven dat Hij ons heiligt. En dit geloof heiligt ons dan inderdaad tot zaligheid en niet tot verderf, omdat Hij aan de eeuwige eis die aan ons gesteld is genoeg gedaan heeft en omdat wij – juist dóór dit geloof aan Hem – zonder beding en ten volle *daaraan* onze bijval en ons vertrouwen schenken dat Hij genoeg gedaan heeft. De heiliging bestaat ten slotte alleen in dit geloof, maar dan – ten overvloede zij het gezegd – dit geloof als geleefde werkelijkheid.⁵⁴⁵

individuele ontwikkeling als voorwaarde formuleerde voor maatschappelijke verandering en die lange tijd *Morele Herbewapening* heette.

⁵⁴³ *Deze vier zinnen staan niet in *Credo*.

⁵⁴⁴ Kol. 3: 3, vgl. Rom. 8: 34, Luc. 22: 31v.

⁵⁴⁵ Vgl. Voordracht XII, 139n439. Vanwege het hoge gewicht van de zaak plaatsen wij in dit verband gaarne enige fragmenten uit een preek van Kohlbrügge (uit zijn latere tijd: 1874) over Rom. 6: 22.

“Gij zult toch wel niet leren, dat, als een mens maar gelooft, hij dan zalig kan worden, al doet hij dan ook nog zoveel zonde? Daarop is nu het antwoord gekomen: Neen, dat leer ik niet. Nu wel dan, zegt het hart wederom, als gij dat niet leert, hoe komt dan een mens tot de heiliging? Immers, als ik dat ook alles geloof, zo ben ik daarom toch niet van de zonde af, dit word ik immers te goed bij mij zelve gewaar. Ik moet de Wet er stellig bijnemen; dat kunt gij mij niet betwisten? de Wet – zekerlijk niet als een wet der werken, maar als een wet der heiliging door de kracht van Christus en de hulp des Geestes. Daarop is het antwoord: Dat is de leer van de Apostel *niet*.

God wil het geloof in Christus; daarin is een mens rechtvaardig. Wilt gij nu nog een wet er bijnemen, om u van

de zonde vrij te maken en los te werken? Wel, dit ware een verloochenen van Christus en van de arbeid Zijner ziel. Wat gij met de wet tot stand wilt brengen, daarmee kan de eeuwigblijvende Wet Gods ook niet tevreden zijn, want dezelve vordert een volkomen, volstandig, eeuwig bevrijd-zijn van de zonde. Zij kan niet daarmee tevreden zijn, dat een mens er zich van loswerkt, waarbij hij na jaar en dag, en dag aan dag zelf weder opbouwt in zijn eigen begeerlijkheid, wat hij even te voren in zelfgekozene vromigheid heeft afgebroken. Gij meent evenwel dat dit 'uzelfen van de zonde los te werken' nu nog uw taak zou blijven; Ik treed u echter met de prediking in de weg: 'Gij zijt van de zonde vrij'. Uw antwoord daarop is: 'Dat zie ik niet, dat word ik wel anders gewaar.'

Ik weet wel, dat het een zware zaak is, zulks te geloven, als men niets ziet dan zonde, maar ik weet ook, waarom het zo zwaar is, dit te weten. De gemeenschap met Adam is een natuurlijke, de gemeenschap met Christus is een hemelse, een geestelijke! is een gemeenschap des geloofs. De vraag is nu: Hoe kom ik tot deze gemeenschap? Daarop ware allerlei te antwoorden, om aan te tonen, wat de mens niet al doet, om bij al het zuchten naar zulk een gemeenschap zich van deze gemeenschap te ontslaan. Ook ware daarop allerlei te antwoorden, om aan te tonen, welke schuilhoeken de mens al opzoekt, om zich van de genade te ontslaan, en welke zonden hij voor zich houdt, om daarmee niet aan het licht, niet voor God te komen. Ik wil echter liever op deze vraag: 'Hoe kom ik tot zulk een gemeenschap?' u weder het Apostolische antwoord brengen van Rom. 6: 22.

Dat God ons in Zijn macht genomen heeft, zodat wij niet meer aan onszelfen toebehoren, daarvan hebben wij, die geloven, reeds pand en zegel ontvangen in onze doop, toen wij gedoopt zijn geworden in de Naam des Vaders én des Zoons én des Heiligen Geestes. Wij zijn in Gods macht niet overgegaan door een daad van onze zijde. Van onze zijde zij de erkéntenis, dat wij in Gods macht zijn overgegaan. Maar van Gods zijde is het geschied. Hij heeft Zich in Christus Jezus een volk geschapen, dat overeenkomstig Zijn wil is. Zijn dienst is een vaderlijke dienst, en Hij doet gelijk Boaz, die, toen hij op de akker kwam, tot zijn dienstknechten zeide: Vrede zij ulieden! [vgl. Ruth 2: 4]

Ziet, dat is de genade onzes Gods, Hij heeft ons niet half van de zonde vrijgemaakt, maar geheel en al. Nadat Hij dit gedaan heeft, heeft Hij ons niet aan onszelfen overgelaten, en tot ons gezegd: 'Ik heb u volkomen vrijgemaakt, daar hebt gij nu Mijn wetten en geboden, gedraagt uzelfen nu als heren en dappere helden; Ik heb u immers van alles voorzien.' Ware dat het geval, dan kwam er ten laatste ook niemand van ons terecht. Men vraagt steeds: hoe komt men dan nu tot gemeenschap met God? Antwoord: Wij zijn reeds in deze gemeenschap. God heeft ons met de list Zijner liefde gevangengenomen. Wij waren in de slavernij der zonde zeer tevreden, en wij zouden wel eeuwig daarin gebleven zijn; immers bij al het klagen over de zonde toont nochtans alle vlees, als de gelegenheid, om van zulk een slavernij bevrijd te worden, daar is, dat vlees niet vallen wil voor God, ook veel liever God dóódt, dan dat het met die zonde tot God zou komen, bij welke elke andere zonde voor God niet in aanmerking komt.

De Apostel Paulus is voorwaar een zeer verstandig Apostel. Hij werpt ons allen onverhoeds het net over het hoofd, en predikt ons zeer liefelijk: Gij kunt niet meer doen wat gij wilt, u niet meer bewegen zoals gij wilt; gij zijt Gods, uws Heren arrestanten, Die heeft u gevangengenomen; gij kunt in het geheel niet meer over uzelfen beschikken. Gij zijt thans in Zijn Huis, gij staat nu op Zijn rechtsgebied.

Dat is nu een geheel andere leer, dan die, welke in het menselijke hart zit. In het hart des mensen zit de leer: Als ik eens vergeving van mijn zonden heb, zo zal ik mij aan de dienst van God wijden. Men heeft vergeving van zijn zonden, en nu wijdt men zich ook aan de dienst Gods, dat wil zeggen: men houdt de dienst Gods voor een Zondags- en een tempeldienst, – voor iets bijzonders; daarnaevens heeft men dan zijn eigen private zaken, – die moeten tot deze dienst niet behoren, en van deze private zaken brengt men nu God van tijd tot tijd iets ten offer. Daarbij gaat het de mens steeds om zichzelf. Hij bezoekt de zieken, hij helpt de arme broeder, opdat Christus niet zegge: gij hebt het niet gedaan. Hij heeft ogenblikken, waarin hij alles zou willen laten varen en prijsgeven, en hij buigt zich voor een wijle onder de Waarheid, opdat het hem niet zou verweten kunnen worden, dat hij zichzelf gezocht, dat hij zichzelf en eigen eer heeft liefgehad.

De Apostel betuigt: 'Nu hebt gij uw vrucht tot heiligmaking!' Deze woorden hebben alle een hoge betekenis. 'Nu' schrijft de Apostel, dat is gezegd in tegenstelling van een eertijds. 'Gij hebt' schrijft hij; van dat 'hebben' was dan in dat eertijds geen sprake. 'Uw vrucht' hebt gij, zo schrijft hij, dat is: gij hebt de vrucht, die u toekomt, die niet voor een vreemde is. 'Tot heiligmaking' schrijft de Apostel: in de slavernij der zonde legdet gij er u op toe, dat gij God welgevallig mocht zijn, volgens uw gedachten; evenwel uw pogingen, uw krachtingspanningen, hebben u geen nut gedaan; gij hebt daarbij niets ingeogst; het kwam nooit tot de heiliging; na lange moeitevolle arbeid, nadat gij uzelfen hadt afgetobd, was op eens alles weer bedorven en verwoest, alles viel de zonde weder ten buit. Thans staat de zaak evenwel geheel anders. Daarom moet gij nu niet meer denken in uw harten: 'Neen, ik ben niet rechtvaardig en heilig, ik heb nog eerst dit en dat te doen, vóór ik het zo ver gebracht

heb; ik heb eerst nog allerlei geboden na te komen, maar dat wil nog niet zo recht; ik moet de goede gelegenheid afwachten; er staat mij nog zoveel in de weg, dat moet eerst nog verwijderd worden; ik hoop evenwel met Gods hulp het eindelijk zo ver te brengen.’ Veelmeer behoort gij in uw harten alzó te denken: Christus is gestorven voor onze zonden, zo zijn wij dan met Hem gestorven. Christus is opgestaan en is ons leven, zo zijn wij dan met Hem opgewekt, en met Hem in het nieuwe leven, dat uit God is, overgegaan. Als gij u van harte aan deze waarheid onderwerpt, zo zult gij het wel ervaren, wat zulk een Evangelie met zich brengt; want het is een heerlijk lot, een slaaf van de volzalige God te zijn. Gelijk een machtig heer er zijn roem en eer in stelt, dat zijn dienaren goed gekleed en van alles welvoorzien zijn, zo heeft onze God er nog op een geheel andere wijze Zijn roem en Zijn eer in, dat het Zijn dienaren aan niets ontbreke, maar dat zij overvloed hebben. Het gehele zijn, het ganse gedrag, het zitten, het staan, het nederliggen, het in- en uitgaan, het doen en laten in de dienst van God heet in de Schrift met één woord: ‘heiliging’, of heilig-gemaakt-zijn, dat is: op zodanige wijze in zulk een stand geplaatst-zijn, dat alle beweging naar de goede, welbehaaglijke en volkomen wil van God is. De Apostel zegt niet: ‘Gij hebt nu uw vrucht, dat gij heilig wordt’, alsof hier gesproken werd van een toenemen, een voortgaan van deugd tot deugd, van kracht tot kracht, of van een allengskens plaats vindende reiniging, opdat wij hoe langs zo meer rein en God gelijkvormig worden. Wat Christus voor de Zijnen daargesteld heeft, dat legt Hij Zelf ook in de Zijnen ten uitvoer. Hij heeft het voor hen daargesteld, dat zij rein en zonder aanstoot zullen bevonden worden op Zijn dag; zo zullen zij daarom ook als dezulken bevonden worden. Nu hebt gij uw vrucht, om als zulken bevonden te worden, als gij het niet bij de wet zoekt, maar als gij *geloofd* wat waarachtig is, nl. dat gij van de zonde vrijgemaakt en dienstknechten Gods geworden zijt.

De Apostel betuigt, dat wij van zulk een dienst Gods het einde hebben... een eeuwig leven. Dat vindt men bij de wet niet, daar vindt men de dood. Einde goed, alles goed! Wat vraag ik naar een heiligheid, naar een vromigheid, naar hetgeen alle mensen voor gerechtigheid en godzaligheid houden, als het einde er van niet goed is. Het lopen naar eigen verkiezing en naar instellingen der mensen heeft een zeer slecht einde. Ik moet het standpunt kennen, waarop ik wezenlijk mijn vrucht heb tot heiligmaking. Daar, waar het niet heet: Christus en voorts de wet, maar: de Wet enig en alleen, volkomen en eeuwig, maar een ander Mens, dan ik ben, Die deze Wet op Zich neemt: Christus Jesus, mijn Heer, – en ik, mij gehouden aan Hem, in Hem geloofd, ganselijk afstand gedaan hebbende van alle wet; Hem geloofd, dat ik de Zijne ben; mij aan Hem, aan Zijn gerechtigheid gehouden, in weerwil van zonde, nood en dood. Zo zal ik daarvan deze mijn vrucht hebben, dat ik mij, naar zijn welbehagen bewegen zal, dat mijn werken zullen bevonden worden als zijnde in God gedaan.

Laat u geen wet daarbij of daarnevens in de handen toveren! Zeker zal het er in den beginne geheel anders uitzien, dan gij gelooft; maar het winterkoren kent zijn tijd om uit te spruiten...”

“Zo gaat het in de heiligmaking des Geestes aller kinderlijk en eenvoudig toe, daar is geen dringende drijver, geen moeten, geen lopen uit zichzelf, maar een bestendige, rustige en zalige afhankelijkheid van de vrije genade en van de levendmaking des Geestes. In de heiligmaking des Geestes is kinderlijke vrees. Des Heren tegenwoordigheid en heiligheid is er het element, dat men liefheeft en waarbuiten men niet ademen kan; de vleselijke heiligmaking daarentegen werkt uit inbeelding en uit overschatting van zichzelf, uit slaafse vrees, zij huichelt gehoorzaamheid, het geloof is er een voorwendsel, en waar zij de naaste schendt en schade doet, zegt zij: ‘God ziet het niet’, óf: ‘Ben ik mijns broeders hoeder?’ [Gen. 4: 9] óf: ‘Mijn zonde is te groot, dan dat zij kan vergeven worden’ [4: 13]... Zij heeft zo weinig begrip van Gods heiligheid, dat zij heden met dezelfde aanmatiging beginselloos en karakterloos omverwerpt en afbreekt (uit lust tot de wereld) wat zij gisteren onder trompetgeschal, met aanmatiging als had zij kracht van Boven, waagde op te bouwen.

De vleselijke heiligmaking houdt geen stand, liegt zo lang zij kan, is woelig en overspelig, kan niet rusten, niet wachten op Gods Woord, zij eet verborgen brood en drinkt gestolen wateren. De heiligmaking des Geestes verbeidt de Here, schoon Hij vertoeft, haar ziel verheft zich niet in haar, zij houdt zich aan het ‘nochtans’ van het zalig Evangelie Gods, al is er geen rund op de stal, zij houdt zich in de hutten en blijft kuis, zij eet van des Heren brood en drinkt van de wijn, dien Hij gemengd heeft, en al doodde haar de Here Zelf, ook dan zou zij nog op Hem hopen. Zij heeft het van de aarde niet verwacht en in de zalige hemel ziet zij eerst, dat zij werkelijk het bruiloftskleed reeds aanhad.”

*Citaten – op de twee slotalinea’s na – met geringe wijzigingen uit *De ware vrijheid: leerrede over Romeinen 6 vs. 22*. Amsterdam: Spin 1856, *passim*. De uitdrukking uit de aanhef van deze aantekening: “uit zijn latere tijd: 1874” is óf te wijten aan een verschrijving – deze leerrede werd gehouden op 25 juli 1847 (maar dat is niet Kohlbrügge’s “latere tijd”) – óf de leerrede is overgenomen uit een andere, latere uitgave. De twee laatste alinea’s stammen uit *De ware zelfbeproeving: de drie stukken van het formulier om het heilig nachtmaal te houden*. Amsterdam: Scheffer 1894, 28v.

Ons geloof is, indien het recht geloof is, gans en al onze gerichtheid naar deze “Hij”, die wij eigen zijn, doch aldus dat Hij zelfstandig en volkomen “boven” is, het “*generzijds*” van ons leven-in-het-vlees en de grond waarin ons heil buiten ons verankerd ligt. Wanneer Hij dat is, dan is ons christelijke leven geen schijn en bedrog. Het geloof, dat het laatste geheim van het christelijke leven is, bestaat naar zijn beslissende gehalte in het hóren van de met geweldige aandrang aan ons gerichte vraag: “Hoe zijt gij rechtvaardig voor God?” en in het hóren van het antwoord (gelijk bijvoorbeeld de *Heidelbergse Catechismus* vraag 60 dat geeft): “Alleen door een waar geloof in Jezus Christus, alzo dat, al is het dat mij mijn consciëntie aanklaagt dat ik tegen alle de geboden Gods zwaarlijk gezondigd en geen daarvan gehouden heb en nog steeds tot alle boosheid geneigd ben, *nochtans* God, zonder enige verdienste mijnerzijds, uit louter genade mij de volkomen genoegdoening, gerechtigheid en heiligheid van Christus schenkt en toerekent, evenals had ik *nooit zonde gehad noch gedaan*, ja als had ik zelf al de gehoorzaamheid volbracht, die Christus voor mij volbracht heeft, in zoverre ik zulke weldaad met een gelovig hart aanneme”.⁵⁴⁶ Ik zou hieraan uit de Catechismus van Kohlbrügge nog de volgende opmerking willen toevoegen: “aan welk wordeke moogt gij u houden, wanneer gij geen enkel kenmerk van ware genade in uzelfen vindt en deswegen diep neerslachtig zijt? Aan het woordje: *nochtans*.”⁵⁴⁷ Inderdaad: dat wij ons, met het oog gericht op Jezus Christus als Degene die ons *dáár* mee de weg van de heiliging doet betreden, dat Hij voor ons intreedt, die aldus vanuit Zijn vrije genade aanspraken op ons doet gelden – dat wij, met het oog op Hém, ons aan dit “*nochtans*” houden, dat is de kern van het geloof in de vergeving van de zonden, dat is de ster waar het ganse christelijke geloof op vaart, te midden van alle aanvechting.

⁵⁴⁶ Vooral de “ethische” prediking heeft met dit stuk niet zelden geknoeid, zelfs bij dr. Gerretsen vindt men bijv. telkens de stelling dat het God onmogelijk is vergeving te schenken, indien in de mens niet eerst berouw aanwezig is (zulks met beroep op Lucas 17: 3 (!): “indien uw broeder tegen u gezondigd heeft”), dat “van plaatsbekledend lijden te spreken beslist onschriftuurlijk is”, enz.

⁵⁴⁷ Vgl. Kohlbrügge, *Vragen en antwoorden tot opheldering en bevestiging van den Heidelbergschen Catechismus* (Akkrum[:Stapert] ⁶1925, 110). [4345] Ook hier hangt alles aan de immanente triniteit. Deze leer en de daarop gebouwde christologie alleen kunnen het “*nochtans-des-geloofs*”, waarover zovelen spreken, “*funderen*”. Dwaalleer, hoewel gelukkig in zichzelf geen verstoring van de gelding van de waarheid, draagt toch de verantwoordelijkheid voor veler onvrede enerzijds en voor veler zelfverzekerdheid anderzijds. Men zie bijv. Hermanns leer: “dasz wir in der Macht des *Menschen* Jesus über uns den auf uns wirkenden Gott selbst erfassen”. Barth zegt daarvan: “Das ist monophysitisch und das ist unmöglich... Die orthodoxe Christologie ist ein aus der Höhe von 3000 m. steil abfließendes Gletscherwasser; damit kann man etwas schaffen. Die Hermannsche Christologie, so wie sie dasteht, ist der hoffnungslose Versuch, eine stehende Lagune mittels einer Handpumpe auf dieselbe Höhe zu treiben” (*Die Theologie und die Kirche*, 275v.). [GA III/1990, (545-603) 593-595, ‘Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann’ (lezing, gehouden bij de vrijzinnige ‘Freunde der christlichen Welt’, n.a.v. de postume verschijning van de dogmatiek van Barths vereerde leermeester, 1925)] [Wildi nr. 156]. Hetzelfde geldt van de leer aangaande de H. Schrift als neerslag van religieuze ervaring en van de heiliging als zedelijk groeiproces (vgl. L. Ihmels, *Das Dogma in der Predigt Luthers*, [Leipzig: Edelman 1912] 166vv.), dat is alles de tragikomedie van de handpomp.

[XVI] **CARNIS RESURRECTIONEM, VITAM AETERNAM, AMEN: WEDEROPSTANDING DES VLEZES EN EEN EEUWIG LEVEN, AMEN**

Wanneer op deze aarde een heilige, katholieke kerk bestaat, indien er een vergadering, een ruimte, een gemeente is waar de mens gelijk hij is en leeft de vergeving van de zonden om Christus' wil verkondigd wordt, wanneer het bestaan van de kerk en dit in haar plaatsvindende gebeuren het werk van de Heilige Geest, de krachtvolle openbaring van God is, dan betekent dit: midden in de menselijke geschiedenis en in de menselijke samenleving, midden in de ons maar al te goed bekende tijd en wereld, midden in de ruimte waarin de mens existeert en zijn leven uitleeft, over de grondaard waarvan een ieder het beste aan zijn eigen wezen en leven enigmatische tot klaarheid komen kan – te midden van al het gegevene en bestaande is hier met de ganse kracht die aan goddelijke waarheid eigen is, een *belofte*, een verwachting opgericht. Men kan de Heilige Geest niet ontvangen, men kan niet in de kerk van God zijn en also om Christus' wil vergeving van de zonden erlangen⁵⁴⁸ zonder tegelijk daarin, met evenredige noodzakelijkheid en even gelijke zekerheid, deze belofte en deze verwachting deelachtig te worden. Van deze belofte en verwachting spreekt het slot van de geloofsbelijdenis: *Carnis resurrectionem, vitam aeternam!*

1

Met deze woorden is ongetwijfeld bedoeld dat er *tegenover*⁵⁴⁹ de menselijke geschiedenis, als tégendeel van hetgeen wij als samenleving, tijdsorde, wereldorde kennen, een toekomstige, gans andere bestaanswijze van de mens in uitzicht wordt gesteld. Hier wordt de mens, gelijk hij zichzelf kent of meent te kennen, als het ware een *spiegelbeeld* van hemzelf voorgehouden, waarin hij zichzelf als een volkomen vreemde verschijnt, waarin hij – is hij dat? ja, toch, hij is het! – zichzelf aanblijkt met de uiterste verbazing. Hij staat tegenover een volstrekt-andere, een nieuwe mens en toch wordt hem nu gezegd met de kracht van de goddelijke openbaring: gij, die nu en hier *dit* zijt, gij zult eenmaal en daar *dat* gans-andere zijn. Gij zou slechts schijnbaar in de kerk zijn, gij zou slechts schijnbaar vergeving van de zonden om Christus' wil ontvangen hebben, wanneer dit uw toekomstige zijn niet vóór u stond met dezelfde kracht en waarheid.⁵⁵⁰ De ernst van uw belijdenis, van uw geloof aan God, de Heilige Geest en daarmee dan onmiddellijk ook de ernst van uw in en met de kerk gesproken: “ik geloof in Gód” zou dubieus geworden zijn, onder verdenking van voosheid en ijdelheid, indien ge hier wellicht plotseling bleef steken en weigeren zou mee te gaan in de belijdenis van het geloof in deze goddelijke belófte. “God” en de “belofte”, deze twee zijn één. Het was niet wel mogelijk er bij voortduring op te wijzen, maar eigenlijk is toch van de eerste zin van het credo af heimelijk, en hier en daar toch ook reeds zeer open en opvallend mede hierover gesproken. Zeiden wij bij de aanvang van het derde artikel dat dit de méns in de geloofsbelijdenis betreft, doch dat dit in de gehele gang van het credo reeds indirect gebeurd was – nu hebben wij ons klaar voor ogen te stellen in welke, omvattende zin de mens van meet af in het credo is betrokken gewéést. God heeft met Zijn “*almacht*” ons

⁵⁴⁸ *Germanisme: ‘verkrijgen’

⁵⁴⁹ Vgl. Voordracht I, 21n57.

⁵⁵⁰ “Met dezelfde kracht en waarheid”, d. i. niet maar: met een gelijke, in kracht overeenkomende, maar zonder tweeheid of vergelijking: in en met het éne gebeuren van de *remissio*, de vergeving.

leven en onze dood in de kreits, in de gesloten cirkel van Zijn heilsdaad en Zijn rechtsaanspraak opgenomen.⁵⁵¹ Wij hoorden dat in Christus niet de schepping tot haar doel gekomen is, maar dat veeleer in Hem de Schepper schepsel geworden is, en het schepsel opgenomen werd in de éénheid met de Schepper als eersteling van een *nieuwe schepping*!⁵⁵² Wij hoorden dat in het lijden van Christus de “tijd van Pontius Pilatus” werd geoordeeld, dat deze smarten onder het juk van de wereltijd reeds de geboorteweeën waren van een nieuwe *tijd*, die geen wereltijd meer zijn zal.⁵⁵³ Wij hoorden van de tijd van de kerk als van een tijd tussen de tijden, die sinds de hemelvaart is ingegaan, maar ook dat de begrenzing van deze tijd tegelijk de *poort* is waarop Jezus Christus in Zijn wederkomst klopt.⁵⁵⁴

Wij hoorden dat aan de nieuwe “vernederings” en “verhulling” van de Here door Zijn ingaan in de hemelen een einde is gesteld, als Hij *komt* om te oordelen de levenden en de doden.⁵⁵⁵ Wij hoorden dat de kerk haar grens als haar *doel* heeft te beschouwen en dat die kerk zeker met iets anders dan de Geest te rade is gegaan die niet met de “heilige” dwepers op de deur van het verborgen Rijk zou *hameren*.⁵⁵⁶ Wij hoorden dat bij de grenzen aan het credo zelf gesteld, naast het sacrament en het werkelijke leven van de mensen, het komende Rijk genoemd werd, waarvan de verschijning ook de belijdenis en het dogma zal stempelen tot een kinderlijke zegswijze.⁵⁵⁷ Genoeg om u te herinneren: wij hebben reeds nu en dan dit spiegelbeeld van de ons bekende mens-en-tijd-en-wereld min of meer klaar voor ogen gehad: het toekomstige zijn van de gelovigen, de opstanding van de doden en het eeuwige leven.

Maar nu wordt het uitdrukkelijk en met uitzonderlijke, als het ware samengebalde kracht tot gelding gebracht als integrerend moment van de christelijke Godskennis – en zie, nu eerst kan het *Amen* klinken, nu eerst kan gezegd worden op al het voorafgaande, op heel de belijdenis: ja, dat is waar! Het geloof is ook en ten slotte “een vaste grond der dingen, die men hoopt en een niet-meer-twijfelen aan het verborgene, dat men niet ziet” (Heb. 11: 1). Deze uitdrukkelijke en bijzondere inscherping is ons nodig en komt als de laatste troost aan de dag: dat *mét* God de Vader, de Zoon en de Heilige Geest *wijzelf* object van het geloof zijn in *deze*, hier ontwikkelde zin: dat wij zullen “veranderd” worden (1 Kor. 15: 51). Zonder dat staat ons niet alleen de troost en belofte, maar ook de strengheid en hoogheid van het christelijke credo niet ondubbelzinnig⁵⁵⁸ voor ogen.

2

⁵⁵¹ Vgl. Voordracht III, 33.

⁵⁵² Vgl. Voordracht IV, 51v.

⁵⁵³ Vgl. Voordracht VIII, 94v.

⁵⁵⁴ Vgl. Voordracht XI, 128v.

⁵⁵⁵ Vgl. Voordracht XII, 138v.

⁵⁵⁶ Vgl. Voordracht XIV, 166.

⁵⁵⁷ Vgl. Voordracht I, 19vv. *Deze hele passage, vanaf “Zeiden wij bij aanvang van het derde artikel...” staat niet in *Credo*.

⁵⁵⁸ “De strengheid en hoogheid van het credo” houdt namelijk ook dit in dat de ‘eschatologie’ geen nieuw stuk kan zijn naast de trinitarische ontwikkeling van de waarheid. Met Paul Althaus daaruit te concluderen dat de eschatologie bij Barth niets anders is dan een “Tautologie des dialektischen Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit” (*Zeitschrift für systematische Theologie* 1923, 779) was reeds toen (1923) een misverstand, maar mist nu (in Barths latere werken) alle grond.

Het is intussen van belang goed vast te houden dat het bij dit laatste woord van het credo gaat om het inprenten, extra aandacht vragen en nader ontvouwen van reeds bekende en reeds erkende waarheid. Wij kunnen van hetgeen de mens, op grond van de in Christus volbrachte verzoening wedervaart, principieel niet méér en niet anders zeggen dan: *credo in Spiritum sanctum, credo ecclesiam, credo remissionem peccatorum*. Iets meer of zelfs iets beters kunnen wij geloven noch verkondigen. Wat zou dat wezen? Iets meer en iets beters dan de Geest, waardoor God ons openbaar wordt als onze Verzoener, iets meer en iets beters dan de “nieuwe geboorte”, dan de eeuwige liefde die ons bezocht heeft? Wat zou dat kunnen zijn, iets meer en iets beters dan de vergeving van de zonden en al hetgeen daarin, volgens de vorige voordracht, ligt opgesloten?⁵⁵⁹ Nee, de zogenaamde *eschatologie* is niet een “leer van de laatste dingen”, aldus dat daarmee een nieuw gebied van christelijke Godskennis zou opengaan, dat visioenen en verten ons worden getoond waarheen onze harten zich wenden als tot het onbekende, waarheen ons verlangen steeds is uitgegaan en nu opnieuw uitgaat, met achterlating van de eerste beginselen van de kennis Gods door het evangelie en in de wet – ⁵⁶⁰de eschatologie kan alleen op een bijzondere wijze aantonen en ontwikkelen hoe de belijdenis van de Geest, van de kerk, van de vergeving en daarmee het hele credo ten slotte *bedoeld* is: namelijk als geloof in en belijdenis van de belofte die aan de méns gegeven is, van de hoop die voor hém is opgericht.

Slechts vanuit dit gezichtspunt kan men begrijpen dat de eschatologie in de theologie van de reformatoren een naar verhouding van de andere geloofsartikelen zo kleine rol heeft gespeeld.⁵⁶¹ Zij hebben vooral over het geheimenis van de vergeving-van-de-zonden weten te spreken op zo diepe, schier volkomen wijze dat hun en hun tijdgenoten daarmee het wezenlijke van de eeuwige belofte gezegd scheen. Zij hebben over de *justitia forensis* en over het kindschap van God⁵⁶² zo gesproken dat hetgeen over de opstanding en het eeuwige leven te zeggen is, daarin vervat was. Zij hebben het geloof zozeer van alle schouwen onderscheiden dat de toekomst, door het Woord verkondigd, in het gelóóf des te sterker moest worden aangegrepen en omhelsd. Zij hebben geweten dat God de maat van alle werkelijkheid is, dat de eeuwigheid éérst is en dan de tijd en dat daarom ook de toekomst eerst is en dan het heden, zo zeker als de Schepper eerst is en dan het schepsel.⁵⁶³ Zij hebben in het Woord het heil dat uit vrije Genade komt gehoord als eeuwig heil.⁵⁶⁴

En toch zal men het een zwakheid van de reformatorische theologie moeten noemen, die zich later en tot op onze dag toe heeft gewroken: dat zij de in het Oude en in het Nieuwe Testament gegronde aanwijzing van het symbool, om al hetgeen onder het gezichtspunt van het heden gezegd werd onder het gezichtspunt van de toekomst nóg eens te zeggen, niet

⁵⁵⁹ *De drie laatste zinnen staan niet in *Credo*.

⁵⁶⁰ *Het eerste deel van deze lange zin staat niet in *Credo*.

⁵⁶¹ Men zie ook in de *Heid. Cat.*, waarin eigenlijk alleen vr. 52, 57, 58 daarover handelen, maar echt als aan de rand van de soteriologie.

⁵⁶² (*Justitia forensis*) is eigenlijk letterlijk te vertalen met juridisch: bedoeld is de rechtvaardigheid die buiten ons is, in Christus, en die ons “toegerekend” wordt. Dat is wel verstaan op zichzelf reeds vol van datgene wat buiten alle wereld- en zielsontwikkeling staat, wat op ons toekomt, wat in tegengestelde richting tot de vitale en ethische dynamiek van de zelfverwerkelijking van de mens gaat, en hem ontmoet, bereikt, treft, bekleedt enz. en draagt zo de trekken van het ‘eschatologische’.

⁵⁶³ Vgl. *KD I*, 487.

⁵⁶⁴ *De laatste vier zinnen staan niet in *Credo*.

nadrukkelijker heeft opgevolgd. Zonder iets gans-nieuws uit te spreken zegt dit laatste stuk van het symbool juist het voorafgaande, maar dan ook al het voorafgaande, zó nieuw dat zijn karakter van openbarings-waarheid, van gelóófs-artikel nu volkomen helder aan het licht treedt.⁵⁶⁵ Wij hoorden in de onmiddellijk voorafgaande voordrachten dat ook de méns in het credo staat en van meet-af daarin mede bedoeld was. Nu verstaan wij eerst recht de zin daarvan: het geloof in de Heilige Geest, aan de kerk, aan de vergeving van de zonde sluit *in zover* (maar ook slechts in *zóver*) het geloof niet alleen in God, maar ook aan de méns in zich, als wij in en met dit alles geloven aan de opstanding van de doden en aan een eeuwig leven, in zover dus als onder de “mens” het ons voorgehouden spiegelbeeld van ons toekomstige leven verstaan wordt, niet de mens die wij zijn, maar de mens die wij krachtens de ons gegeven belofte en hoop zijn zúllen. *Déze* mens hoort, met God tezamen, in het credo.

3

Wij nemen nu bij hetgeen nog uitdrukkelijk en in het bijzonder over deze belofte en verwachting te zeggen is, de beste weg als wij uitgaan van de drie onmiddellijk voorafgaande artikelen: ik geloof in de Heilige Geest, ik geloof de heilige, katholieke kerk, ik geloof de vergeving van de zonden. Wij hebben bij elk van deze drie artikelen de klemtoon gelegd op de oorsprong, grond en waarborg ervan, namelijk dat de Geest de Geest van *Jezus Christus* is, dat de kerk de door *Hém* zelf geschapen, onderhouden en geregeerde kerk is, dat de vergeving-van-de-zonden de vergeving is, die ons geschonken wordt door *Hém* die ons Zichzelf toegeëigend heeft. Daarmee hebben wij van een hoogste en op zichzelf, in haar substantie, niet te overtreffen *éénheid* tussen Jezus Christus en de Zijnen gesproken. Aan deze eenheid ontbreekt ook in het heden niets.⁵⁶⁶ Wij kunnen immers niet meer in Christus hebben dan alles, en inderdaad *alles* hebben wij in Hem. En ook hierin kan geen beperking liggen dat wij zeggen moeten: ja, maar wij hebben alles *alleen* in Hem en niet in onszelf, zodat wij in onszelf leeg en nietig zijn, zodat wij zonder Hem verloren zouden zijn, zodat het “nochtans”, waarvan aan het einde van de vorige voordracht sprake was, geheel en al op *Hém* betrokken is en alleen in deze betrekking tot *Hém* meer is dan een ijdel pochen en krampachtig bezweren. Daarin ligt waarlijk *geen* beperking van de waarachtige eenheid tussen Christus en de Zijnen.

⁵⁶⁵ Vgl. *Das Wort Gottes und die Theologie*, 94vv. [GA III/2012, 695, 697, ‘Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke’ (1920)] “Auferstehung ist Gottesherrschaft... die Wahrheit gibt ihre fremde, spröde ‘transzendente’ Stellung gegenüber der Wirklichkeit auf. Sie ‘spielt’ wieder auf dem Erdboden, wie es Sprüche 8 heisst... Auferstehung ist die neue Welt... Die Wirklichkeit, auch die entwicklungsmässig, reformfreudig, optimistisch verstandene Wirklichkeit, sie wird durch die Wahrheit nicht bestätigt noch erklärt”. Met waarheid moet hier de waarheid van God in Zijn openbaring bedoeld zijn, zo niet, dan is dit door de latere inzichten en uitspraken van Barth herroepen.

⁵⁶⁶ Daarop legt Luther volle nadruk – maar zo dat het in zijn rechtlijnigheid, ongebrokenheid tot opheffing van de eschatologische verwachting lelden kan. Hetzelfde is van Kohlbrügge te zeggen, die bijv. het “duizendjarig Rijk” niet alleen niet chiliastisch wil verstaan, noch ook als slaande op de kerk, maar als de “zoete regering der genade”. “De eerste opstanding is het zich te samen verheugen in het Woord en deszelfs loop en macht..., de nieuwe hemel en de nieuwe aarde, dat is de Gemeente Gods... waar genezing en vertroosting is. Kom er mee in wonen! de poorten worden des daags niet gesloten.” En hoogst bedenkelijk wordt de ontwikkeling van de waarheid van de vereniging met Christus, als het heet: “wie de zoete regering der genade kent, leeft in dat duizendjarig Rijk, *hetwelk die nog verwachten, welke hun consciëntiën niet gereinigd hebben van dode werken en daarom in de rust Gods niet zijn ingegaan*” (*Opleiding tot recht verstand der H. Schrift* (1845), 49-54).

Wij hebben in de IXe en Xe voordracht bij herhaling getuigenis gegeven aan de waarheid dat in de dood van Christus werkelijk alles reeds volbracht was hetgeen tot verzoening van de mens met God geschieden moest. Het ontbrak alleen aan de *onthulling* van het volbrachte, want de goddelijke daad van de verzoening werd volbracht in de verborgenheid van Zijn goddelijke zelfontleding en was nog niet overgegaan en opgenomen in de openbaring van Zijn heerlijkheid. Dit is het wat dan “na drie dagen” in Zijn opstanding uit de doden geschied is. Precies over deze zelfde verhulling en onthulling gaat het indien wij nu van Zijn éénheid met de zijnen in het heden en in de toekomst spreken. Ook deze eenheid is *vólbracht*, zij is hier niet kleiner en daarginder niet groter, maar zij is nu verborgen en ginds *openbaar*. Het heden, waarin wij door het geloof leven, is het *regnum gratiae*, tussen de hemelvaart en de wederkomst, de toekomst die wij tegengaan is het door de wederkomst geopende *regnum gloriae*.⁵⁶⁷ In het heden is de eenheid tussen Christus en de Zijnen naar haar vorm een zodanige dat zij niet blijven kan, met andere woorden: dat zij blijven kan zolang deze tijd-tussen-de-tijden duurt, daarna echter voor een *andere vorm* móet wijken. De vorm van deze eenheid is toch nu en hier *déze* dat Jezus Christus voor de kerk evenzo in God verborgen is als de kerk zelf in de wereld verborgen is. Hij is voor de zijnen niet op een directe wijze tegenwoordig en daarom zijn ook de zijnen voor anderen noch aan zichzelf op directe wijze kenbaar. De eenheid berust van Hem uit geheel en al op de zending en werkzaamheid van Zijn Geest, en van ons uit geheel en al op het geloof. Nogmaals: dat beduidt geen gebrek, geen geringere werkelijkheid van deze eenheid, alsof de hulp, de troost, de leiding die de zijnen van Hem ontvangen in het heden, onzeker, oneigenlijk en onwezenlijk zouden zijn. Niettemin roept de vorm van deze vereniging met Christus om verandering, om *resurrectio*, om opstanding. Niettemin betekent *déze vorm* op zichzelf *een vrág*, die des te aangrijpender en des te brandender is omdat zij haar beantwoording duidelijk genoeg in zichzelf draagt, maar nu toch anderzijds het nodige antwoord niet *zó ontvangen* heeft dat zij voor ons als vraag heeft afgedaan en uit ons leven is weggenomen. Gelijk de zonde ons eerst brandt wanneer zij in het licht van de vergeving komt⁵⁶⁸, zo brandt in ons, die geloven, deze vraag omdat zij reeds het licht van het goddelijke antwoord in zich draagt.⁵⁶⁹ Want, nietwaar? wij “hebben” de Heilige Geest alleen in Zijn strijd tegen het vlees en vooral ook in de weerstand van het vlees tegen Hem, en dus, indien wij het nauwkeurig nemen, “hebben” wij de Heilige Geest alleen in de door Hemzelf in ons hart en in onze mond gelegde *béde* om Zijn tegenwoordigheid en Zijn bijstand. Zo is toch ook de kerk die wij kennen de tegen de wereld en de dwaling, tegen de verzoeking en de aanvechting, tegen de afval in haar eigen, nog zo gesloten rijen, *strijdende kerk*, en zo ver het oog reikt is het toch zo dat de kerk in deze strijd altijd weer de moed opgeeft en daarom nederlaag op nederlaag lijdt.

⁵⁶⁷ Het “rijk der heerlijkheid”, vgl. Voordracht XI, 124n405.

⁵⁶⁸ Vgl. Voordracht V, 58.

⁵⁶⁹ Vgl. KD I, 487v. enerzijds: “Gerade und nur eschatologische Aussagen, [...] die sich auf diese ewige Wirklichkeit beziehen, können als Aussagen über zeitliche Verhältnisse beanspruchen, wirklich und eigentlich gemeint zu sein”, anderzijds: “von uns aber ist zu sagen: so schenkt sich uns Gott in seiner Offenbarung, dasz wir reich in ihm, arm in uns selber sind und bleiben, ja erst recht werden... das Zeichen bleibt das Zeichen, das wieder vergehen und fallen kann; der Heilige Geist aber bleibt der Heilige Geist, ganz und gar der Geist der Verheisung.” *Deze zin staat niet in *Credo*.

En zo zijn wijzelf, doordat wij vergeving van de zonden ontvangen hebben, ja Gods kinderen, en toch is het volgens 1 Joh. 3: 1 nog niet verschenen wat wij zijn zullen. Dat wil toch in elk geval zeggen: wij kennen onszelf niet als de van zonde bevrijden, wij kunnen slechts roemen in onze rechtvaardigheid door een onbeperkte erkenning van onze zondigheid, wij kunnen slechts gehoorzaam zijn in het gelóóf, dat is: alleen in het geloof aan de gehoorzaamheid van Christus kunnen wij ervoor instaan dat ons doen ooit werkelijke gehoorzaamheid geweest is of werkelijke gehoorzaamheid zijn zal. Wij zijn, wij blijven ook als *justi: peccatores*, als gerechtvaardigden: zondaren.⁵⁷⁰ De gelovende staat, zo welverzekerd het geloof in zichzelf mag zijn, over de ganse linie van het leven, tegenover de *schijn* (die hij uit zichzelf echter niet als schijn kan doorzien) alsof het geloof dan tóch op zichzelf zou staan als een eenzaam vertrouwen, als een waagstuk zonder werkelijk doel en zonder genoegzame grond, alsof het zou vallen wanneer wij voélen dat het valt, en nimmermeer zó onbeweeglijk zou kunnen zijn als het toch in zijn kwaliteit van geloof in Jezus Christus niet maar moet of kan zijn, maar waarlijk *is*. Wij hebben de schat die wij hebben in “aarden vaten” (2 Kor. 4: 7). Wij hebben de belofte en zeker, in en mét haar, ook de vervulling, maar de vervulling dan toch welbeschouwd in de vorm van de belofte, waardoor wij ons moeten laten troosten, waarin het woord zich tot ons richt: Mijn genade is u genoeg, terwijl wij toch tegelijk ondanks deze genoegzaamheid moeten bekennen dat wij gasten en vreemdelingen zijn op de aarde (Heb. 11: 13). Wanneer wij de “volheid des tijds” die inderdaad is aangebroken anders zouden verstaan, wat zou dan de zin zijn van de Adventsverwachting?⁵⁷¹ Wanneer de kerk de vervulling met het nieuw-protestantisme als een definitieve verstaat, dan wordt haar terécht toegeroepen: “erlöster müßten mir die Erlösten aussehen”.⁵⁷² Van een aflossing en oplossing van de belofte door de vervulling, van een heil dat niet zélf wederom belofte, teken en onderpand van de hoop zou zijn, van een kerk als een eiland van de zaligen te midden van de stroom van de tijd zal men in het Nieuwe Testament geen spoor vinden.⁵⁷³ Het is toch veeleer zó dat alle andere, dat is: onvervulde belofte, alleen echt kan zijn voor zover zij heenwijst naar deze volgeworden belofte die in Christus gegeven is. En het is toch zo dat wij in het geloof aan deze belofte de “goddelijke natuur deelachtig zijn”.⁵⁷⁴

4

Over het vergaan van deze vorm van de vereniging met Christus, de vorm van de “aarden vaten”, van de “vreemdelingschap”, van de “volgeworden belofte” spreekt de heilige Schrift, waar zij spreekt van de *opstanding* van het vlees. En van de na dit vergaan in het aanzijn tredende nieuwe vorm spreekt zij waar zij spreekt over het *eeuwige* leven. Zij spreekt daar

⁵⁷⁰ Vgl.: Luther onderscheidt soms in deze zijn geliefde en centrale woord aldus: *peccatores in re, justi autem in spe*, maar dat is eerder als een rationalisering dan als een verheldering en ontvouwing van zijn leer op te vatten.

⁵⁷¹ Vgl. de eerste preek in *Suchet Gott, so werdet ihr leben*. [Deze preek, ‘Advent’ (Lukas 3, 2-6), is van Thurneysen, en staat dus niet in de GA]. Vgl. ‘Verheisung, Zeit, Erfüllung’. *Zwischen den Zeiten* 1931, 457v. [Bijdrage voor kerst 1930 in de *Münchener Neuesten Nachrichten*; GA I/1998, 591-598] [Wildi nr. 212]

⁵⁷² Zo Nietzsche, in *Also sprach Zarathustra*.

⁵⁷³ Vgl. Barths *Weihnacht*, 1934, 49. [‘... gibt der Welt ein’ neue Schein’, GA I, 628v.]

⁵⁷⁴ *Zur Lehre von der Heiligen Geist*, 97 [GA III/1994, 513]: “Offenbarung Gottes wäre ja nicht Offenbarung, wenn sie uns nicht, wie immer das zu verstehen sein möge, *Anteil an Gottes eigenem Wesen geben würde*.” Vgl. Barth, ‘Drei Predigten’, Heft 17 van de reeks *Theologische Existenz heute* [1934], 29. [GA I/1998, 367-378. Predigt über 2 Petr. 1,3-11] [Wildi nr. 295] *De laatste vijf zinnen staan niet in *Credo*.

van de voltrekking van de volbrachte verzoening van de mens in zijn toekomstige *verlossing*. Verzoening is geen verlossing, maar onderpand van de verlossing. Verlossing is openbaar-wording en in zover voleindiging van de verzoening.⁵⁷⁵ De Schrift zegt ons daarmee dat Pasen en de veertig dagen van de “verschijningen”, de nieuwe tijd die in onze tijd werd neergelaten, geen toevallige in de menselijke geschiedenis hier en daar uitgestrooide mirakelen waren, maar al tezamen het téken van datgene wat ten laatste en uiteindelijk als doel en zin van alle geschiedenis geschieden moet en zijn zal. Het is de boodschap aangaande het Rijk van God, dat alsdan niet alleen “*nabijgekomen*” is, maar dat, na de opheffing van alle andere rijken, het ene en eeuwige Rijk *is*.⁵⁷⁶

Stellen wij tot nauwkeuriger omschrijving van dit leerstuk nog vast dat wij met dit alles spreken over de *wederkomst* van Jezus Christus.⁵⁷⁷ Daardoor onderscheidt zich de christelijke eschatologie van alle andere wereldse of religieuze of religieus-wereldse toekomstverwachtingen dat zij niet primair de verwachting van een *iets* is, al zou dit de opstanding en het eeuwige leven heten, maar dat zij primair en wezenlijk de hoop is van degenen die de *Heer* verwachten.⁵⁷⁸ *Hij* wekt de doden op, *Hij* schenkt eeuwig leven, *Hij* is de Verlosser, zo zeker als de verlossing de openbaring van de in *Hem* volbrachte verzoening is. Onze vreugde in het uitzicht op de komende verandering en het komende anders-zijn kan op zichzelf slechts een vóór-vreugde zijn van de vreugde van *Zijn* bruiloft⁵⁷⁹, waar wij bij mogen zijn, waar wij óók tegenwoordig zijn, waaraan wij óók deelnemen. Alles hangt daaraan dat uit *Zijn* verborgenheid in de onzichtbaarheid van God *Zijn* openbaring in goddelijke zichtbaarheid worden zal. Immers de héérlijkheid van de menselijke natuur, de gestaltenis van de tweede Adam, die nu ook aan de zijnen zélfs in het geloof zo ganselijk verborgen blijft, is enkel en alleen in Zijn Persoon werkelijkheid. Zij kan also alleen door een daad van Zijn Persoon ook aan ons openbaar worden. Het gaat toch daarom dat Hij als het Hoofd van zijn lichaam de leden mét zich en tót zich trekke: dat is: optrekke in de

⁵⁷⁵ *Deze twee zinnen staan niet in *Credo*.

⁵⁷⁶ Vgl. Op. 21: 6: “Het is geschied”, *gegonen*, te beschouwen in verband met *tetelestai* – “het is volbracht”, voordracht XI, 122. “Hier verschijnt Gods macht om te doden en levend te maken als de macht gericht te oefenen en genade te schenken... als de macht om de kosmos der mensheid oud te laten worden en te doen vergaan en hem als vergane wereld wederom te verwekken tot een nieuw leven.”

⁵⁷⁷ Deze omschrijving is niet overbodig, gezien de opzet van Paul Althaus’ beroemd geworden monografie *Die letzten Dinge*, [Gütersloh: Bertelsmann³]1926. [864] Hij gaat namelijk uit van algemene inzichten aangaande de noodwendigheid van het *dat* en de mogelijkheid van het *zo* van een grens van de ons bekende wereld en wat men met meer of min gezuiverde wijsgerige begrippen als “eeuwigheid” daartegenover stelt. Hij geeft dan een schema van mogelijke voorstellingen, waarbij hij onderscheidt een 1) ‘axiologische’ en een 2) ‘teleologische’ eschatologie, dat is: 1) een beschouwing waarin de tijd wordt gesteld tegenover de eeuwigheid als het volstrekke, als de absolute norm en als het oordeel waaraan alles bezwijkt, 2) een beschouwing waarbij de tijd gespannen staat en gericht op een concreet eind en op een uiteindelijke vervulling. Binnen dit schema wordt nu een plaats gezocht voor de toekomst van Christus. En ook Carl Stange, *Das Ende aller Dinge* ([Gütersloh: Bertelsmann] 1930), komt tot de formulering dat eschatologie zou zijn “die Begründung des Jenseitsglaubens des Christentums”. *Paul Althaus (1888-1966) was een Duits evangelisch theoloog, predikant en hoogleraar systematische theologie, die in 1933 de machtsovername van de nazi’s toejuichte, wat hem na 1945 niet zwaar aangerekend werd.

⁵⁷⁸ Jesaja 40: 31, Jes. 60: 9, Ps. 37: 9. Vgl. daarentegen de orthodox-joodse wijsgeer Franz Rosenzweig over het “beschleunigen des Reiches”, *Stern der Erlösung* III, 20v., 37. In Beethovens *Missa solennis* [1819-1823, opus 123] is het “*vitam venturi saeculi*” opgevat en bewerkt op zulk een wijze dat om zo te zeggen een geseculariseerd anabaptisme daarin zijn drang en dringend begeren uitzingt.

⁵⁷⁹ Vgl. Matth. 25: 6, Matth. 22: 2v., Op. 21: 2, Op. 10: 7, 9.

zichtbaarheid van Zijn eigen opstanding, binnentrekke in de onweersprekelijkheid en voldongenheid van Zijn eigen verhoging. De hoop op onze opstanding en op het eeuwige leven is daarom leeg en ijdel, wanneer zij niet wezenlijk en in de eerste plaats de hoop op Hém is, en wel niet op Hem als op degene die onze wensen, hoe hoog en edel ook, vervult, maar op Hem die Zijn eigen goddelijke wil aan ons voltrekt.⁵⁸⁰ Het is dus een innerlijke noodwendigheid dat de hoop met het geloof ten aanzien van hun Voorwerp restloos ineensmelt. De verwachting kan zich geen ogenblik op iets of iemand anders richten dan op Degene die in het geloof gekend wordt. De komende verlossing kan niets anders zijn dan de openbaring en verschijning van de volbrachte verzoening.⁵⁸¹

5

De vraag en de vrees waarmee de eenheid-met-Christus in dit leven, ondanks en in haar zekerheid, omgeven is, het hulsel dat deze eenheid tot een voor ons verborgen werkelijkheid maakt is allereerst en concreet het feit dat ook degenen die in Christus geloven en door het geloof waarachtig met Hem verenigd zijn *sterven* moeten, alsof ook zij “dood zijn door de misdaden en de zonden” (Ef. 2: 1). Hun “ontslapen” is volgens het Nieuwe Testament (1 Tess. 4: 13, 1 Kor. 11: 30, 15: 6, 2 Petr. 3: 4) in het geheel niet op te vatten als iets natuurlijk, maar als een zeer bevreemdend gebeuren.⁵⁸² Trouwens, de meeste wonderen in het Nieuwe Testament zijn op een of andere wijze tekenen die een goddelijk protest tegen de macht van de dood inhouden. Dit behoort tot de meest stellige resultaten van het onderzoek van de evangeliën, dat daarom door niemand over het hoofd gezien kan worden.⁵⁸³ Verder: tussen de opstanding van Christus en de opstanding van de zijnen bestaat een zó nauwe samenhang dat Paulus (1 Kor. 15: 13, 16) plechtig moet verklaren: “indien de doden niet opgewekt worden, dan is Christus ook niet opgewekt”, het één-zijn met Hem zou dan blijken niet waarlijk een verzoend-zijn met God te beduiden: “uw geloof is dan ijdel, zo zijt gij nog in uw zónden” (1 Kor. 15: 17).⁵⁸⁴ Is de openbaring die in Jezus’ opstanding geschied is geen alomvattende levenswaarheid voor heden en toekomst van de mens, dan is zij ook geen historische waarheid, dan zijn wij, apostelen, “valse getuigen Gods”. Geldt het woord van de verkondiging slechts binnen de grenzen van deze wereld, zodat wij alleen in dit leven op Christus zijn hopende, nemen wij dus de dood als feit en fatum, dan zijn wij ook zeker nog onder het even onherroepelijke van onze zonden in de ban

⁵⁸⁰ Vgl. Barth, ‘Gottes Wille und unsere Wünsche’, Heft 7 [1934] van de serie *Theologische Existenz heute*, 28v. [GA III/1017, 107-110]. Vgl. daarentegen Thomas Aquinas over het voorwerp van de hoop (‘Quaestiones disputatae de spe’, *Summa Theologiae* 2, 29, 17, 23v.), een beschouwing die ons niet verwonderen zal als we weten dat Thomas een liefhebben van God “plus et principalius quam semetipsum” en “propter ipsum Deum” rekent te behoren tot de “inclinatio naturalis” (*Summa Theologiae* 1 q. 60 a 2, a 5). *Vertaling resp.: “meer en belangrijker dan zichzelf”, ‘omwille van God zelf’ en ‘natuurlijke neiging’.

⁵⁸¹ *De laatste twee zinnen staan niet in *Credo*.

⁵⁸² Vgl. dr. Gerretsen in een brief (juni 1910), geciteerd in *Een boekje van herinnering*, Nijmegen[: Ten Hoet] 1924, 121: “de grote ellende is altijd het methodisme... Indien men aan de gereformeerde theologie een eschatologie geeft, is zij de enige theologie die voldoet... Voor het methodisme is de dood van de individuele mens zo ongeveer telkens het eind van de wereldgeschiedenis”. [4216] Vgl. Barth, *Auferstehung der Toten*, 91. [Nog niet in GA].

⁵⁸³ Vgl. Friedrich Zündel, *Jesus*, [München: Kaiser] 1922, 218v., 221v., 278vv. [4290]

⁵⁸⁴ Vgl. *Auferstehung der Toten*, a.w., 88.

gehouden. Indien Christus aan de dood niets kan doen, dan heeft Hij ook zeker het gedane niet ongedaan kunnen maken, “zo zijt gij dan nog in uw zonden”.

Intussen: ook die leden zijn van Christus’ lichaam sterven, en de opstanding is nog niet geschied. Dat Jezus Christus het leven en de onverderfelijkheid heeft aan het licht gebracht door het Evangelie (2 Tim. 1: 10) betekent nog niet dat aan de dood nu ook zijn macht over ons is ontnomen. Nog steeds moeten wij sterven. Nog steeds – ondanks al hetgeen volbracht werd en aan het licht gebracht – wenen wij en zijn vol tranen en zuchten, nog is er genoeg rouw en gekrijt en moeite, nog zijn de eerste dingen niet voorbijgegaan (Op. 21: 4).

De dood als scheiding van de onsterfelijke ziel⁵⁸⁵ van het sterfelijke lichaam bezegelt de werkelijkheid dat wij nog in de *tweeslachtigheid van Adamskinderen en Godskinderen* onze existentie hebben, dat wij nog bestaan én als rechtvaardigen én als zondaren, dat wij nog leven én in de tijd “van Pontius Pilatus” én in de nieuwe tijd van de vrije Genade. Dit “nog niet” en dat “nog” tezamen constitueren de staat van de *‘fthōra’*, de “verderfelijkheid”, de stand van de “zwakheid”, het lot van de “oneer”, de schande en vernedering (1 Kor. 15: 42v.), dat hier en nu, dagelijks en tot het einde, de werkelijkheid van onze éénheid met Christus weliswaar niet opheft of beperkt, maar toch verhult en verdonkert. Wij leven wel met Hem en leven also “in eeuwige gerechtigheid, onschuld en zaligheid” (Luther)⁵⁸⁶, maar onder de scherpste tegenstand van ons menselijk-tijdelijke bestaan, voor zover dit met de menselijke natuur in Christus nog niet of niet dan in het gelóóf gelijkvormig werd. Wij leven, juist indien wij geloven, onder de druk van de weerstand van het vlees. *Dezelfde* mens die in Christus Jezus hier en nu reeds boven alle engelen verheven werd is in zichzelf nog steeds deelgenoot van de naar verlossing, dat is concreet: naar verlossing uit het doodslot smachtende oude, door de zonde verstoorde, schepping. Sterven is zeer nuchter en onbarmhartig alleen maar doodgaan, wanneer er geen einde aan het eindige is, geen vergaan van de vergankelijkheid, geen dood van de dood.⁵⁸⁷ Juist de gelovige kan aan het feit dat hij gedwongen wordt te sterven niet met stichtelijke dweperij de angel uittrekken.⁵⁸⁸ Ook de machtige schrede van Romeinen 7 naar Romeinen 8 kan het dualisme nog niet uit de weg ruimen dat de Wet van God ook en met name in hen die geloven de zonde aan de dag brengen moet en dat de zo ontdekte zonde ook voor hen de laatste schijn van een zachte overgang aan de dood ontnemt, maar hem veelmeer opnieuw als gericht doet ervaren (1 Kor. 15: 56). Zo dan, de hun gegeven vrede met God is tegelijk een vertwijfelde strijd met zichzelf, een waken en bidden zonder te vertragen, een rusteloos jagen naar het wit.⁵⁸⁹

⁵⁸⁵ De “onsterfelijke der ziel”. Ondanks alles wat door C. Stange, P. Althaus en vele anderen tegen de “onsterfelijke” met recht is ingebracht en dat van het hoogste gewicht is om de bijbelse leer van de “opstanding” in het rechte licht te stellen – men zal toch niet kunnen ontkomen aan het inzicht: “ein Wechsel der Prädikate vollzieht sich zwischen dem Gesätwerden in Verweslichkeit (1 Kor. 15) und dem Auferstehen in Unverweslichkeit. Das Subjekt beharrt.” (*Wort Gottes und die Theologie*, 97 [GA III/2012, 699 (‘Biblische Fragen etc.’)], vgl. *Auferstehung der Toten*, a.w., 109).

⁵⁸⁶ *De Kleine Catechismus bij het tweede artikel (vanwaar hij komen zal). *Belijdenisgeschriften van de PKN*, 67.

⁵⁸⁷ Heidegger: “Die tiefe Langeweile, in den Abgründen des Daseins wie ein schweigender Nebel hin- und herziehend, rückt alle Dinge, Menschen und einen selbst in eine merkwürdige Gleichgültigkeit zusammen”. (*Was ist Metaphysik?*, [Bonn: Cohen 1929] 14).

⁵⁸⁸ *Deze twee zinnen staan niet in *Credo*.

⁵⁸⁹ Vgl. Barth, *Erklärung des Philipperbriefes*, 103vv. [nog niet in GA] “Die Vorliebe für dieses Bild (vom Wettlauf) hängt mit dem paulinischen Kampf für die Gottesgerechtigkeit aufs Nächste zusammen. Man sollte es anders meinen. Wer nur eine ‘Gerechtigkeit aus Gott’ kennt, Gott nur als Subjekt, der wird wohl nur von

De “*opstanding des vlezes*” nu, waarvan het symbool spreekt, is niets anders dan de radicale opheffing van deze onze staat, van deze stand van de tweedracht. Het is de scheppingsdaad van God, waarbij onze existentie, tot nog toe gespleten tussen genade en genadeloosheid, als zodanig wordt teniet gedaan en verslonden tot overwinning. “Opstanding” betekent dat de vraag: “wie zal ons scheiden van de liefde Gods?” [Rom. 8: 39], waarbij wij waarachtig ook in dit leven niet om antwoord verlegen zijn, in alle opzichten ophoudt een vraag te zijn. Opstanding betekent niet dat de mens ophoudt een mens te zijn om een god of een engel te worden, wel echter dat hij (volgens 1 Kor. 15: 42v.) in “onverderfelijkheid, kracht en ere”, verlost van deze verscheurdheid van het leven en daarmee verlost van de, deze verscheurdheid van het leven bezegelende scheiding van lichaam en ziel, en alzo in de totaliteit van zijn menselijke existentie verwekt uit de dood – een méns mag zijn. Opstanding betekent heel eenvoudig dat de mens ook *in zichzelf wordt wat hij in Christus reeds is*: een “nieuw schepsel” (2 Kor. 5: 17), dat het kleed van de ongerechtigheid van hem afvalt en dat het kleed van de gerechtigheid, dat hij in het verborgene reeds lang draagt, zichtbaar wordt. Het is dus niet de vervulling van onze wens naar eindeloze “nieuwe” mogelijkheden van deze wereld, ook niet de bevrediging van de “*diabolicus furor famae immortalitatis*” (de demonische aandrif van de honger naar onsterfelijkheid, Calvijn), niet een belofte die uitzicht geeft op hetgeen wij een zalig afsterven noemen, maar⁵⁹⁰ het is de scheppingsdaad van God waardoor onze existentie als vleselijk, zichzelf handhavend bestaan, waardoor onze hemel en onze aarde als schouwplaats van de rebellie, waardoor onze tijd als de tijd van Pontius Pilatus wordt *opgeheven* en veranderd in een existentie, in een hemel-en-aarde, in een tijd van *vrede* met God zonder enige tegenstand of tweedracht: een leven, een heelal, een tijd vol van die vrede die in het verhoogde leven van Jezus Christus, zij het voor onze ogen verborgen, nu reeds volle werkelijkheid is. Het geloof in de “opstanding van de doden” is dus niet een apart geloof naast het geloof in God de Vader, de Zoon en de Heilige Geest, het is de vervulling in heerlijkheid van de openbaring-in-verborgenheid. Het is niet een

einem Leben in Gelassenheit wissen. Paulus weisz gerade davon *gar* nichts, sondern nur von einem Leben in höchster, angesichts unsrer Verse (Fil. 3: 12v.) möchte man fast sagen: aufgeregtester Aktivität... Aber nicht das will Paulus hier sagen und begründen... Es versteht sich von selbst, dasz er in *dieser* Beziehung hinter den Propagandisten des Gesetzes nicht zurücksteht. Er möchte aber sein ‘Laufen’ nicht mit dem der Andern verwechselt wissen. Nicht weil er von dem seinigen *mehr* hielte, sondern weil er weniger davon hält... Wie merkwürdig, dasz man unsre Stelle so hat auslegen können, als ob nun Paulus nur das Harmlose habe sagen wollen, dasz er... zwar noch nicht am Ziel, aber immerhin... danach unterwegs sei... *ouch èdè* heiszt nicht ‘noch nicht ganz’ sondern: ‘noch nicht’. Das gilt prinzipiell für die christliche Situation dasz man noch nicht ergriffen hat, noch nicht *auch nicht teilweise* am Ziel ist. Das *tertium comparationis* ist der Wettläufer, wie er mit ausgestreckten, leeren Händen dahintrast... Aber, wenn das die christliche Situation ist, ist sie dann nicht von erschreckender Leere? Kann man so existieren? – *daraufhin*, antwortet Paulus, dasz ich vom Christus Jesus ergriffen bin... Die sentimentale Frage, ob man das aushalte, ob das nicht ein leeres Wagnis, ein Sprung ins Dunkle sei, kommt gar nicht in Betracht, ist im Voraus erledigt: daraufhin dasz ich vom Christus Jesus ergriffen bin.” *’Wit’ is hier een “verouderd” (Van Dale) woord voor ‘doel’, de witte roos van de schietschijf, vgl. ‘doelwit’. *Credo*: ‘Ziel’.

⁵⁹⁰ *Het eerste deel van deze zin tot hier staat niet in *Credo*.

“kosmologisch” toevoegsel bij een overigens “soteriologisch” gehouden belijdenis⁵⁹¹, het hoort bij het antwoord op de vraag: “wat baat het u nu, dat gij dit alles gelooft”, het brengt aan de dag dat en hoe de méns een plaats heeft in het credo, het is als gelóóf één met het geloof in de heilige kerk, de gemeenschap van de heiligen en de vergeving van de zonden. De belijdenis stelt in uitzicht dat wij niet meer zullen staan midden tussen herinnering en verwachting, dat de gedaante-van-deze-wereld, de tijd, zijn spanning en kwelling zal zijn tenietgedaan. *Vrije genade* was het geheimenis van de opstanding van Christus, zo zeker als God zich in het ten-einde gaan van de kruisweg de vrijmachtige Heer over het menselijk zijn-en-lot heeft getoond, zo zeker als het “vlees” Hem geen aanknopingspunt bood, maar evenmin bij machte was om Hem een hindernis in de weg te leggen die de verhoging en de openbaring-van-de-verhoging onmogelijk zou maken.⁵⁹² Vrije genade is ook de opstanding van de doden. In de almacht van de scheppingsdaad die in de “opstanding” van de doden geschiedt, wordt de Almacht als heilsmacht, als trinitarisch genadebewijs openbaar.⁵⁹³ Het geheimenis van Pasen wordt tot de éne zienlijke werkelijkheid van Christus’ leden, opdat “Hij de eerstgeborene zij onder vele broederen”.⁵⁹⁴

7

Wanneer deze nieuwe vorm van ons één-zijn met Jezus Christus het *eeuwige leven* genoemd wordt, zo hebben wij ook nu weer voor de abstracties van onze filosoferende moedwil ons te wachten. De eeuwigheid van ons leven als voorwerp van de christelijke geloofsblijdenis betekent niet: een leven in een of andere boventijdelijkheid of in tijdloosheid of in een eindeloze tijd⁵⁹⁵, en ook niet (let wel!) een leven in een of andere nog zo nauwlettend, koen en verheven uitgedachte volkomenheid.⁵⁹⁶ Het eeuwige leven beduidt de eeuwigheid van ons leven, het kan dus evenmin beduiden, dat dit ons leven vernietigt en dat een ander

⁵⁹¹ Indien men aan deze termen bijzonder gewicht hecht, zou in ieder geval het “kosmologische” als deel van de “soteriologie” en deze laatste als leer van de openbaring van de “heilsmacht”, die “Almacht” is, verstaan moeten worden. Vgl. Voordracht III, 34, XI, 123.

⁵⁹² Vgl. Voordracht X, 117. Vgl. *Auferstehung der Toten*, a.w., 62: “Eben darum handelt es sich in der Auferstehung der Toten, dasz was wir nicht sind identisch gesetzt wird mit dem was wir sind.”

⁵⁹³ “*Opera trinitatis ad extra sunt indivisa*”, maar voor ons zijn ze verscheiden en vaak zelfs tegenstrijdig. In de “opstanding” zullen wij, om zo te zeggen, zelf, hoewel creatuur, deel hebben aan de *Perichorese*, aan de innerlijke kringloop van het goddelijke leven. Daarom heet ook ons leven “eeuwig” leven, “omdat het in het onverhulde Licht Gods geleefd wordt en in zover aan Gods eigen leven deel heeft”.

⁵⁹⁴ *Deze hele passage vanaf ‘Het geloof in de “opstanding van de doden”...’ staat niet in *Credo*.

⁵⁹⁵ Vgl. Karl Heims leer van de dimensies in *Glaube und Denken*, [Berlin: Furche] 1931, 63v., 96v., 141vv., 291vv. [484]

⁵⁹⁶ En minst van al een volkomenheid die men met cultuurtermen zou kunnen omschrijven. Wonderlijk doet het daarom aan de eschatologische verwachting in verband te zien gebracht met het nieuwe Jeruzalem als “zuivere cultuurstad”. Wat moet men denken van uitingen als de volgende: “de catastrofe van de jongste dag is voor haar (de zuivere cultuurstad) onthulling nodig. Maar laat ons niet vergeten, dat op het moment van die catastrofe zelf, alle geestelijke en stoffelijke potenties reeds aanwezig zijn, welke nodig zijn, om haar te verwerkelijken en dat die catastrofe zelf louterend werken zal, om elk cultuur-ontbindend element uit deze kosmos uit te zuiveren. Want als God de nieuwe hemel opent, dan zal die nieuwe hemel geen mechanisch toegevoegd en opgelegd nieuw hoofdstuk achter de historie-beschrijving van de wereld bij wijze van aanhangsel zijn, doch zij zal alleen maar wezen de ontplooiing van al die krachten, welke door de Christus in de ‘nieuwe’ (vernieuwde) mensheid gelegd zijn en aanvankelijk reeds waren uitgewerkt” (dr. Schilder in de bundel: *Jezus Christus en het menschenleven*, 284). *Voor M’s sarcasme jegens K. Schilder zie voetnoot 360 en 429.

leven in zijn plaats treedt, dat een ander leven ontstaat in een andere wereld die wij dan bijvoorbeeld de “eeuwige wereld” zouden moeten en kunnen noemen.⁵⁹⁷ De eeuwigheid van ons leven beduidt eindelijk ook niet dat ons leven met het leven van God in een of andere zin ident wordt. Maar eeuwig leven in de zin van de heilige Schrift is stellig het ons *nú* gegeven leven in deze onze *tegenwoordige* wereld, het is daarom als geschapen leven van het leven van God blijvend onderscheiden, maar het is ditzélfde leven niéuw-geworden, op een nieuw-geworden aarde, onder een nieuw-geworden hemel, nieuw-geworden namelijk in zijn betrekking tot God zijn Schepper, Verzoener en Verlosser.⁵⁹⁸ Het leven is nieuw-geworden daarin dat het nu niet meer een leven is dat zich onderscheidenlijk aan ons voordoet, namelijk én als ons leven in Christus én als ons eigen leven, dat hoogstens in de akte van het geloof op Hem betrokken is. Veelmeer is het dan zo – maar ook eerst *dán* – dat het leven in de staat van de eeuwigheid ook als ons eigen leven een met God verzoend en also een rechtvaardig en heilig leven is.

De oude theologen hebben het eeuwige leven beschreven als een leven in de *visio beatifica*⁵⁹⁹, in de zaligmakende aanschouwing van God gelijk Hij *is*, als een leven in de *fruitio Dei*⁶⁰⁰, in de vreugde van de liefde tot God, waarbij Hij bemind wordt gelijk Hij bemind zijn wil. En onze gereformeerde vaders in het bijzonder hebben er volle nadruk op gelegd dat het als eind van de wegen die God met ons ging, noodzakelijkerwijs een leven zal zijn waarin wij God de *eer* geven. “*In eum finem rediturus est Christus, ut gloriosus sit in sanctis suis et admirabilis in credentibus*” (met dit doel is Christus wederkomend, dat *Hij* heerlijk zou zijn in Zijn heiligen en te bewonderen in de gelovigen, Fr. Turretini).⁶⁰¹ En nu is het ogenblik gekomen dat wij onze overwegingen een wending mogen geven en plaats laten aan hetgeen in ander verband werd afgewezen. Wij mogen namelijk, nadat wij wat het eeuwige leven inhoudt als eenheid met Christus hebben bepaald, aan dit leven van ongestoorde vrede met God en in ongebroken verheerlijking van God nu ook boventijdelijkheid, tijdloosheid en eindeloze tijdsduur toeschrijven, namelijk om, vanuit de ons bekende tijd denkend, het gans-andere althans enigermate aan te duiden⁶⁰² – tenzij wij er de voorkeur aan geven boven de

⁵⁹⁷ *Deze bijzin staat niet in *Credo*.

⁵⁹⁸ Het trinitarische denken moet tot in de eschatologie worden doorgetrokken, daarom juist is het onmogelijk onder eeuwig leven een ander leven te verstaan, “Gott ist kein Kaputtmacher” (Blumhardt), noch ook “dit leven anders”, wanneer men daaronder zou verstaan een uit immanente noodwendigheid zich ontwikkelende verandering van vorm. Het is de trinitarische heilsmacht voorbehouden hier hetzelfde wonder te stellen als in het *sepultus-resurrexit*. *Blumhardts hartenkreet luidde letterlijk: “Glaubt doch nicht, dasz der Heiland als der große Kaputtmacher kommen will!” Geciteerd in Fr. Zündel, *Johann Christoph Blumhardt – Ein Lebensbild*. Gießen: Brunnen 1920, 224. [4384]

⁵⁹⁹ *visio* – vgl. bijv. Thomas Aquinas, Q. disp. *de Anima* 15, 17, 20, *Summa Theologiae* I, 2 qu., 3, art. 4 II, 114, *de Veritate* XIV 2.

⁶⁰⁰ *fruitio* = vgl. bijv. *Bonaventura Breviloquium* V, 6, *Sent.* IV, dist. 49. Brev. VII, 7, 4: “Ad illud; visio est tota merces, dicendum quod illud non dicitur proprie, sed per concomitantiam, quia visio et complacentia in qua est perfecta ratio fruitionis inseparabiliter se habent”. Vgl. Voetius, *Disputationes* II, 1235v.

⁶⁰¹ *Turretinus, *Inst. Theol. Elench.* XX, vi, 17, in de Geneefse uitgave van 1690 deel III, 674. Barth citeert dit uit Heppe (uit de eerste druk van 1861, 516. Heppe/Bizer 1958, 566 Belegstelle 19). Hij had het citaat al gebruikt in zijn eschatologiecollege van 24 februari 1926 te Münster, zie GA II/2003, 490 (waarbij hij citaten van Turretinus per abuis aan Amesius toeschreef). Juist in 1935 bezorgde Bizer de 2^e druk, waarvoor Barth op 12 februari 1935 zijn beroemd geworden *Geleitwort* schreef (GA III/2017, 745).

⁶⁰² Vgl. H.W. Schmidt, *Zeit und Ewigkeit*, [Gütersloh: Bertelsmann 1927] 217vv., H. Herrigel, *Das neue Denken*, [Berlin: Schneider 1928] 228vv. [182] Zeer goede dingen brengt prof. [Ph.] Kohnstamm in het midden, *De Heilige*, 71-80, vgl. zijn [Het] *Waarheidsprobleem*, [Haarlem: Tjeenk Willink 1926] 288vv., 294vv. [7766/1]

schijn-van-positiviteit van deze woorden uit te stijgen en ons klaar voor ogen te stellen dat wij, juist omdat wij vanuit de ons bekende tijd denken, niet weten wat wij zeggen indien wij hetzij positief, hetzij negatief aldus over de “tijd” van de drielvuldige God spreken, met Wie wij in het eeuwige leven in storeloze⁶⁰³ vrede zullen leven. Wij kunnen ons veel onnodige moeite besparen, omdat wij waarlijk daarmee genoeg kunnen nemen dat wij in het eeuwige leven met God leven, met God gelijk Hij Zich geopenbaard heeft en door de kerk beleden wordt, indien wij dus als de beslissende omschrijving van het eeuwige leven dit vasthouden dat het “eeuwig” is, dat het daarin eeuwig is dat het in het onverhulde Licht van God geleefd wordt en in zover aan Gods eigen Leven deel heeft.

8

Wij besluiten met de herinnering dat ook dit alles onder het vóórteken: “*credo*”, ik geloof, staat. Dat er niet alleen een opstanding ten leven, maar ook een opstanding ten oordeel is, niet alleen een eeuwig leven, maar ook een eeuwige dood, dat staat in een ander boek en behoort tot een andere orde. Het symbool heeft daarvan niet gesproken. Het heeft dit slechts aangeduid met de uitspraak: “vanwaar Hij komen zal om te oordelen de levenden en de doden”. Maar wij hebben juist daar gezien dat men in het geloof ook tot Christus, de Rechter, alleen maar met *hoop* kan opzien, en Hem alleen-maar met *vreugde* kan tegemoetgaan.⁶⁰⁴ Het Gericht waaraan wij geloven is de Beslissing van de overwinnende Genade, na de tijd van dubbelzinnigheid, tweeslachtigheid en verscheuring waarin wij allen hier en nu staan. Aan een andere beslissing dan deze kan men strikt-genomen niet gelóven! Een andere als deze kan men eigenlijk ook niet verkondigen!⁶⁰⁵ De kracht van de christelijke verkondiging en ook de kracht van de christelijke dogmatiek staat en valt hiermee dat zij de mens, *de mens*, aanziet “in Christus”, dat zij hem beschouwt als bij God behorend, dat zij dus met zijn volharden in het ongeloof, met zijn eeuwig verloren-gaan *niet* rekent. Het Evangelie verkondigt *onvoorwaardelijke* vrijspraak, en de Wet die ons richt is enkel werkzaam indien zij *vanuit* het Evangelie haar stem verheft.

Maar juist daarmee is, indien men het wel verstaat, en dus “geloof” en “verkondiging” in strenge, strikte zin neemt, ook als vanzelfsprekend gesteld dat de loochening van deze mogelijkheid van verharding en verloren-gaan en dus de positieve leer van de

⁶⁰³ **Credo*: ‘streitlosem’

⁶⁰⁴ Vgl. Voordracht XII, 140v.

⁶⁰⁵ Vgl. *Prolegomena*, 76 [GA II/1982, 103]: “Darum ist Gottes Wort Antwort, Antwort an den Menschen, Antwort auf die Frage, die der Mensch selber ist, so viel überlegener der Frage, wie Gott dem Menschen überlegen ist. Weil dem so ist, kann die Predigt ausdrücklich oder stillschweigend nur von Gottes zuvorkommende Liebe ausgehen. Sie hat den Menschen nicht auf seine Gottlosigkeit und auf seinem Widerspruch anzureden, sie hat ihn mit axiomatischer Selbstverständlichkeit zu Gott zu rechnen. Gottes Wort, von dem das Menschenwort der Predigt lebt, ist ja eben Antwort”. Dat is o.i. ook de diepere zin van Luthers latere bezwaren tegen de leer van de Verkiezing. Het gaat daarbij niet zozeer om het vasthouden en het onderstrepen van de menselijke verantwoordelijkheid, ook niet om een afkeer van alle speculatie (die Luther steeds is eigen geweest, maar die ook in Calvijn veel sterker is dan men gemeenlijk vermoedt), maar hierom dat de verkondiging ondubbelzinnig zij. Vgl. *Comm.* op Gen. 25: 11-16, WA 43, 371, *Predigt am Sonntage Sexagesimae* over de gelijkenis van Matth. 20: 1vv., met name over de slotwoorden: “velen zijn geroepen, maar weinigen uitverkoren”, WA 52, 143v. Vgl. verder op Gen. 26: 9 WA 43, 460, maar ook in jongere werken, bijv. *Sermon von der Bereitung zum Sterben* (1519), WA 2, 690, *Sermon über Joh. 11: 1* (1518), WA 1, 274v. In de eerstgenoemde preek staat deze machtige en eenvoudige zin: “Suche dich nur in Christo und nicht in dir, so wirst du dich ewiglich in ihm finden.”

“*apokatastasis*” als de leer van de uiteindelijke verlossing van alle mensen, door de prediking en de dogmatiek *niet* onder de door haar verkondigde waarheden kan worden opgenomen.⁶⁰⁶ Zij zou daarmee immers het “credo” als de vóóronderstelling van elk christelijk belijden van zijn kracht beroven en terzijde stellen.⁶⁰⁷ Wij zeiden reeds in het eerste uur van deze cyclus van voordrachten: *credo* betekent een beslissing: geloof en ongeloof is tot in de uiterste consequenties *tweeërlei*. En achter geloof en ongeloof staat een goddelijke keuze en beslissing, staat Gods genadige Vrijheid en vrije Genade, Wie wij onder geen beding mogen voorschrijven dat, om zo te zeggen, natuurlijk, voorkeurloos en wetmatig alle mensen zullen moeten zalig worden. De eschatologische vragen zijn, gelijk alle voorafgaande geloofsvragen, geen toeschouwer-vragen. Zalig *wordt*, zalig *is* wie gelooft. Er zal hier dus zeer ernstig en indringend gevraagd moeten worden: “gelooft gij dat?”, waarop wij dan hopelijk antwoorden zullen: “ik geloof, Here, kom mijn ongelovigheid te hulp”. Het zal zeker beter zijn als wij zó en alléén zo antwoorden. Wij zullen echter zeker niet iets anders mogen antwoorden, als werkelijk de *vita aeterna* zinvol het laatste woord van onze christelijke Godskennis zal zijn.

⁶⁰⁶ De term ‘*apokatastasis pantoon*’ is ontleend aan Hand. 3: 21: “welke (Christus) de hemel moet ontvangen tot de tijden der ‘wederoprichting aller dingen’, die God gesproken heeft door de mond al zijner heilige profeten van alle eeuw”. “*Pantoon*” kan zowel betekenen: “van allen” als “van alle dingen”. Het tekstverband pleit voor het laatste. De *apokatastasis* werd geleerd door Origenes – zij het ‘esoterisch’ (d.i. “naar binnen” in tegenstelling met ‘exoterisch’, “naar buiten”, d.i. voor iedereen als heilsleer te verkondigen), toch openlijk genoeg: *De princ.* I 6, 2, II 6, 1. *Homiliën* op Joh. Ev. XVIII, c. *Celsum* VI, 26 ook: *Homiliën* XIX op Jeremia – verder door Gregorius van Nyssa, ook door Maximus Confessor, in de tijd van de Reformatie door Johannes Denk (verworpen door de *Augsb. Conf.* art. 17), later meer of min openlijk door Zinzendorf, breed en krachtig door Oetinger.

⁶⁰⁷ Werner Elert (*Morphologie des Luthertums*, [München: Beck 1931/32] 108vv.) heeft intussen juist gepoogd de leer van de predestinatie zó te verstaan dat zij een weerstand is, een grens, een duisternis, die juist door het geloof (!) overwonnen wordt. Zeer origineel maar, ofschoon niet zonder parallellen in de latere lutherse dogmatiek, met Luthers eigen leer naar de grote lijn in strijd. Daarentegen geloof ik niet al te zeer te feilen, als ik veronderstel dat Barth geneigd zou zijn de leer van Samuël Huber natuurlijk niet over te nemen, maar dan toch ernstig te overwegen als een wijze waarop men toentertijd trachtte te verbinden in een stelsel wat hier door hem dialectisch voorgedragen wordt. (Vgl. over Huber: Al[exander] Schweizer, [*Die*] *Protestantischen Centraldogmen [in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche]* I, [Zürich: Orell 1856] 501-548). Terecht heeft Hutter van Huber gezegd: “*rectius sensit quam locutus est*”, (*Herzog Realencyclopädie*³, VIII, 412).

VOLGORDE DER VOORDRACHTEN⁶⁰⁸

Woord vooraf	1
Rekenschap	3
I. Ik geloof	10
II. In God	22
III. De Vader, de almachtige	30
IV. Schepper van hemel en aarde	39
V. En in Jezus Christus, zijn enige Zoon	53
VI. Onze Heer	66
VII. Die ontvangen is van de Heilige Geest, geboren uit de Maagd Maria	76
VIII. Die geleden heeft onder Pontius Pilatus	89
IX. Gekruisigd, gestorven en begraven, nedergedaald ter helle	97
X. Ten derde dage wederom opgestaan van de doden	108
XI. Opgevaren ten hemel, zittende ter rechterhand Gods, de almachtige Vader	119
XII. Vanwaar Hij komen zal om te oordelen de levenden en de doden	131
XIII. Ik geloof in de Heilige Geest	142
XIV. Een heilige, katholieke kerk, de gemeenschap der heiligen	152
XV. Vergeving van zonden	168
XVI. Wederopstanding des vlezes en een eeuwig leven, amen	184

⁶⁰⁸ *Deze inhoudsopgave bevindt zich in de boekuitgave van 1935 enigszins verscholen tussen de vertaalde tekst van Barth en de "Aanteekeningen" van Miskotte.