

Moderniteit en motieven voor de menswording

Een eigentijds pleidooi voor verdieping van de incarnatie-leer

Henri Veldhuis

1. Veelkleurigheid en verlegenheid

1.1 Verlegenheid

Dit referaat gaat over motieven, motieven van God voor zijn menswording, en motieven van de moderne mens om deze menswording wel of niet te aanvaarden. Maar ik begin met de motieven voor het houden van de Eerste Utrechtse Studiedag. Volgens de brochure denken de initiatiefnemers met name aan de SOW-kerken met hun theologische veelkleurigheid, maar ook met hun vacuüm. De verlegenheid met die theologische pluriformiteit zou de SOW-kerk belasten 'in haar gesprek met moderniteit en postmoderniteit en in haar reflectie over bijvoorbeeld de secularisering.'

Er is, denk ik, veel reden om die waarneming bij te vallen. Als voorbeeld wijs ik op een synoderapport, dat twee en een half jaar geleden is aangenomen door de triosynode. Het rapport heeft als titel *Jezus Christus, onze Heer en Verlosser*,¹ en gaat voor een belangrijk deel over dezelfde thematiek als deze bundel. Een tweetal kernpunten uit het rapport breng ik naar voren, omdat ze goed de theologische onzekerheid van de SOW-kerken illustreren.

1.2 De 'unieke oorsprong' van Jezus

Het eerste punt betreft de goddelijke en menselijke natuur van Christus. De klassiek-kerkelijke visie wordt bepaald door de formule van Chalcedon (451)², die veronderstelt dat het 'ik', het persoon-zijn van Jezus komt van de kant van de goddelijke natuur; het is het 'ik' van God zelf, dat incarneert in de mens Jezus. Toch is telkens weer opnieuw de vraag gesteld of God door zijn Geest een bijzondere verbinding is aangegaan met een voor-gegeven menselijk individu, of dat het 'ik' van Jezus van Gods kant is gekomen.

De eerste visie is die van het adoptianisme: God heeft door zijn Geest op unieke wijze een menselijk persoon geadopteerd en geïnspireerd. De officiële kerkleer echter koos na Chalcedon voor de andere weg, die theologisch wordt aangeduid met de leer van de an- of enhypostasie; die stelt dat het 'ik' van Jezus van Gods kant komt.

Hoe ingewikkeld deze kwestie ook lijkt, het gaat niet om een onbelangrijk theologisch detail, maar om een fundamentele keuze, met belangrijke implicaties voor geloof en spiritualiteit. De klassiek geworden leer van de an- of enhypostasie wil duidelijk maken hoezeer God *zelf*, met zijn eigen 'ik' en hart, is afgedaald in de menswording. Het is God zelf die ons voorgaat op de weg van ootmoed en nederigheid.

Hoe gaat het synoderapport om met dit cruciale thema? De keuze die hier voorligt wordt eigenlijk toegedekt. Na enige uitleg komt het rapport tot de volgende conclusie: 'Met de uitdrukking "de godheid van Jezus Christus" wordt bedoeld op de unieke oorsprong van Jezus in het eeuwige leven van God en de unieke eenheid met zijn Vader waarin Hij heeft geleefd en waarin Hij is gestorven en opgewekt.'³ Jezus heeft, aldus dit citaat, 'een unieke oorsprong in het eeuwige leven van God'. Maar met die formulering kan zowel de adoptiaanse als de klassiek-kerkelijk opvatting bedoeld zijn. De omschrijving lijkt veel op die

¹ Generale Synode van de Nederlands Hervormde Kerk, Generale Synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland, Synode van de Evangelisch-Lutherse Kerk in het Koninkrijk der Nederlanden, *Jezus Christus, onze Heer en Verlosser*, Zoetermeer 2001. Dit rapport werd aangenomen door de gezamenlijke synodes op 1 december 2000.

² Voor de tekst, zie de bijdrage van Guus Labooy, H10 §2.

³ *Jezus Christus, onze Heer en Verlosser*, 12.

van Hendrik Berkhof in zijn *Christelijk Geloof*, waar hij kiest voor een adoptiaanse christologie. Volgens Berkhof is er tussen de Vader en de Zoon een unieke 'oorsprongsverhouding', waarbij het menselijk 'ik' van Jezus volkomen doordrongen is van Gods Geest.⁴

Het synoderapport heeft dus gekozen voor bewoordingen die heel verschillend geïnterpreteerd kunnen worden, en onderdak bieden aan diverse modaliteiten, van Gereformeerde Bond tot vrijzinnigheid.

1.3 Een 'mogelijke vertolking'

Een zelfde onduidelijkheid zien we bij het belangrijkste thema van het synoderapport: de verzoening. Welke plaats en betekenis kan er zijn voor begrippen als 'toorn', 'straf' en 'genoegdoening'? Hoe antwoorden we op de telkens weer gestelde vraag of God bloed wilde zien? Terecht constateert het synoderapport, dat God volgens Anselmus de verzoening niet tot stand brengt langs de weg van de straf (*poena*), maar van de voldoening (*satisfactio*). De conclusie is daarom juist, dat de *Heidelbergse Catechismus* in het licht van Anselmus niet 'klassiek' is, want de *Catechismus* heft het Anselmiaanse onderscheid tussen straf en voldoening juist op, en zegt dat de voldoening tot stand komt *door* de straf die Christus ondergaat.⁵

Ook op dit punt zoeken we in het synoderapport tevergeefs naar een heldere uitleg, die duidelijk maakt wat er bij deze verschillende visies op de plaats van de straf in de verzoeningsleer in het geding is. De *Heidelbergse Catechismus* wordt beschouwd als 'één van de mogelijke vertolkingen van deze verzoening',⁶ naast vele andere dus, die hun eigen recht en betekenis hebben. Dat betekent wel, dat cruciale en gevoelige vragen die leven bij veel gemeenteleden, te gemakkelijk gepasseerd worden. Zo blijft ook onbesproken, of de verzoeningsleer van onze kerk wel genoeg gezuiverd is van een heidense visie op oordeel, straf en offer.

1.4 Open gesprek in het licht van de traditie

In december 2000 is het synoderapport aangenomen met een grote meerderheid van 175 tegen 5 stemmen. Dat is een aansprekende meerderheid bij een zo belangrijk onderwerp. Maar helaas zijn op die manier wel fundamentele theologische verschillen toegedekt, en is niet echt ingegaan op de pluriformiteit van de kerk en de vele discussies die dat oproept. Gemeenteleden en predikanten die proberen om te gaan met veel moeilijke geloofsvragen, wordt een confessionele eenheid voorgehouden, die er in werkelijkheid niet is.⁷

Naar mijn mening waren we beter geholpen geweest met een synoderapport, dat belangrijke verschillen eerlijk bespreekbaar maakt in het licht van de klassieke traditie. Een openhartige handleiding, niet om de kerkelijke verdeeldheid nog verder aan te scherpen, maar om het open geloofsgesprek te oefenen op grond van opgehelderde vraagstellingen. In zo'n gesprek, kan ook de kracht en actualiteit van de traditie opnieuw ontdekt worden.

De initiatiefnemers van de Eerste Utrechtse Studiedag hebben gelijk: de SOW-kerken weten niet goed raad met hun theologische veelkleurigheid, juist als het gaat om Christus, die het hart is van de theologie en het hoofd van de Kerk. Deze verlegenheid wil ik nu verder

⁴ H. Berkhof, *Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*, Nijkerk 19937, 280-284.

⁵ Voor een representatieve vertegenwoordiger voor deze visie, zie de bijdrage van Evert Westrik, H5. Voor de Heidelbergse, vgl. de bijdrage van Gijsbert van den Brink, H4.

⁶ *Jezus Christus, onze Heer en Verlosser*, 38.

⁷ Later is door ds. B.J. van Vreeswijk, toenmalig praeses van de Hervormde Synode, toegegeven, dat 'om kerkpolitieke redenen' sommige formuleringen van het synoderapport een compromis-karakter hebben gekregen; bepaalde vleugels van de kerk zouden anders niet met de inhoud van het rapport kunnen instemmen (uitspraak gedaan door ds. op de vergadering van de Classis Tiel d.d. 29 mei 2001).

belichten vanuit een reeks moderne gevoeligheden bij de incarnatie als centrum van de christelijke theologie.

2. Motieven tegen incarnatie

2.1 *Transcendentie als immanent fenomeen*

Onder invloed van secularisatie en moderne cultuur is Gods menswording in Jezus Christus veel minder dan vroeger een vanzelfsprekend uitgangspunt van theologie en geloof. Er is een aantal motieven te noemen, dat daarbij een rol speelt, zonder dat elk motief uitvoerig besproken kan worden.

Ten eerste kunnen we vaststellen, dat moeite met de incarnatie niet op zichzelf staat, maar voortvloeit uit de moderne sceptis ten aanzien van *openbaring* in het algemeen. Openbaring betekent, dat God of het goddelijke zich op een of andere wijze kenbaar maakt in onze zintuiglijke, menselijke werkelijkheid. Of God nu tot ons spreekt via het ruisen van de wind, een droom, een hostie, de taal van de Schrift of door een bijzonder mens, in elk van die gevallen krijgt een aards of menselijk fenomeen meer dan aardse betekenis. Een transcendente dimensie schrijft haar betekenis in onze natuurlijke werkelijkheid.

Echter, met name sinds de Verlichting wordt het bestaan van een bovennatuurlijke werkelijkheid die kan 'doorkomen' in ons natuurlijke bestaan steeds minder als vanzelfsprekend ervaren. Menselijk lief en leed worden meer en meer beleefd binnen de cirkel van de natuurlijke werkelijkheid, en menselijk geluk wordt voornamelijk binnen die 'natuurlijke' ruimte nagestreefd. Er is nog wel een wijd verspreid zoeken naar transcendente ervaring, maar transcendentie wordt eerder gezien als het oplichten van een binnenwerelds fenomeen, dan een binnentredend 'tegenover'; eerder het opbloeien van natuurlijk-immanente mogelijkheden, dan een openbaring waarvan de oorsprong buiten ons bereik is.

2.2 *God als persoon?*

Wanneer afwijzing van openbaring zich toespitst op de incarnatie, heeft dat diverse, soms tegenstrijdige motieven. Een grote rol speelt, ook in kerkelijke kring, de groeiende moeite met een persoonlijk godsbeeld. Veel mensen vinden het ongeloofwaardig te geloven in God als een *persoon* met een wil, verstand en hart. Dat persoonlijke karakter van God krijgt in het traditionele geloof zijn meest concrete gestalte in de persoon van Jezus Christus. Begrijpelijk dat veel modern verzet tegen God als persoon zich met name richt tegen de christelijke idee van incarnatie.

Afwijzing van God als persoon komt enerzijds door het feit, dat het persoon-zijn van God zijn transcendentie ten opzichte van onze aardse werkelijkheid benadrukt. Hij transcendeert ons natuurlijke bestaan niet alleen als bovenzintuiglijke werkelijkheid, maar ook nog als een *persoonlijk* tegenover. In intermenselijke relaties is de ander ook altijd een 'tegenover', maar dat wij ook een *bovennatuurlijk* 'tegenover' hebben, wordt sinds de Verlichting steeds minder aanvaard.

Anderzijds is er ook veel kritiek op God als 'persoon' omdat zo'n persoonlijk godsbeeld veel te antropomorf zou zijn, en de goddelijke transcendentie juist te weinig zou respecteren. Volgens die gedachtengang wordt meer recht gedaan aan de transcendentie van God, als 'God' gezien wordt als een onpersoonlijke, alomvattende en immanente kracht, die ons niveau van 'het persoonlijke' ver overstijgt.

2.3 *Te concreet-historisch en te exclusief*

Zoals God als *persoon* voor veel mensen te concreet en te menselijk is, zo geldt dat vaak ook voor de concreet-historische dimensie van de incarnatie. Het lijkt moeilijk te

aanvaarden, dat het centrum van een wereldreligie bepaald zou worden door incarnatie van God of het goddelijke in die éne historische persoon Jezus van Nazaret. Het is de bekende vraag van G.E. Lessing (1729-1781): Wat hebben wij na eeuwen nog van doen met dat éne historische feit? Is er niet een onoverkomelijke kloof tussen toen en nu? Betekent incarnatie als historisch fenomeen niet een vergaande inperking van het goddelijke als universeel gegeven?

Bovendien impliceert die historische uniciteit van de incarnatie ook een exclusiviteit van de christelijke godsdienst ten opzichte van andere religies. Als we van Gods openbaring in Jezus Christus zeggen, dat die incarnatie *de* weg, *de* waarheid en *het* leven is, is er weinig kans dat we in de dialoog met andere godsdiensten uitkomen bij één gemeenschappelijke transcendente God.

2.4 Postmodern levensgevoel

Het moderne oordeel over Gods menswording als te persoonlijk, te concreet, te historisch en te exclusief is nog geradicaliseerd in wat we 'postmodern levensgevoel' zijn gaan noemen. De tijd van de grote verhalen is voorbij, zo wordt gezegd. Alomvattende interpretaties van natuur en geschiedenis zijn niet meer mogelijk. Niet alleen God als persoon en subject heeft afgedaan, maar ook het menselijk subject is achterhaald als een overmoedige constructie van het Verlichtingsdenken.

In het licht van de westerse cultuurgeschiedenis zijn deze conclusies paradoxaal en tragisch. Het kan goed worden aangetoond, dat de christelijke ervaring van God in Jezus Christus beslissend is geweest voor de ontdekking van tijd en geschiedenis en van de mens als individuele en verantwoordelijke persoon. De joods-christelijke godservaring heeft het antieke en oud-oosterse wereldbeeld, waarin de mens op een onpersoonlijke manier opgesloten was in een deterministische en tijdloze cyclus, opengebrouwen. In het licht van de openbaring kwam de mens aan het licht als unieke persoon met een open toekomst.

Het is opvallend om te zien, dat deze christelijke verworvenheden van de westerse cultuur nu gekeerd worden tegen het geloof en de God van het Christendom. De winst van het christelijk geloof wordt nu vaak gezien als een tekort, want de christelijke God is te concreet, te historisch-exclusief en bovenal te persoonlijk; teveel 'Gij' tegenover ons moderne 'ego'. Geen wonder dat veel postmodern denken over God of het goddelijke teruggrijpt op antieke of archaïsche openbaringsmodellen, waarin het universeel goddelijke vloeiend samen kan gaan met geheel individuele godservaringen van eigen smaak en kleur.

Deze omslag, waarbij christelijke winst geteld gaat worden als verlies, zien we ook in de theologie. Aanvankelijk betekende de klassieke visie op incarnatie, dat door Gods menswording de historische en persoonlijke dimensie van ons bestaan werd opengelegd binnen de lichtkring van kruis en opstanding. Maar in veel hedendaagse theologie wordt de traditionele 'christologie van boven' met haar twee-naturen leer juist gekritiseerd, omdat daarmee de concrete heilshistorische samenhang van Jezus' verschijning teveel buiten beeld zou blijven. Om die reden kiest iemand als Berkhof voor een adoptiaanse 'christologie van onderen'.⁸ Ook hier zien we dat vrucht van traditionele christologie in de lijn van Nicea en Chalcedon tegen die christologie in stelling wordt gebracht.

2.5 Gods nederigheid

Bij het noemen van moderne motieven tegen de incarnatie mag niet vergeten worden, dat de incarnatie in de geschiedenis van kerk en cultuur *altijd* omstreden is geweest. De gedachte dat God zelf mens geworden is, een menselijke Zoon van God die zelfs gekruisigd is, was van meet af aan een steen des aanstoets voor veel religieus en wijsgerig besef.

⁸ Berkhof, *Christelijk geloof*, 280-284.
© Utrechtse Studiedagen, 2003

Het is bekend dat kerkvader Augustinus, ook als bekeerd christen, met veel waardering spreekt over het gedachtegoed van Plato en de platonisten. Wat betreft de transcendentie van God ziet Augustinus veel verwantschap tussen platonisme en christendom. Maar als hij komt te spreken over de incarnatie als kern van de christelijke boodschap, laat Augustinus er geen twijfel over bestaan, dat de wegen van kerk en platoonse filosofie radicaal uiteengaan. Als hij zich afvraagt hoe het nu komt, dat platoonse filosofen zo'n moeite hebben met de incarnatie, komt hij tot een scherp antwoord. De platoonse filosofen kunnen Gods menswording niet aanvaarden, zo zegt Augustinus, omdat ze niet kunnen geloven dat God in zijn liefde *zo nederig* kan zijn, dat Hij een mens wordt. Waarom willen de filosofen niet geloven in Gods nederigheid? Omdat zij zelf niet nederig kunnen zijn; ze verkeren voortdurend in de hogere kringen van het onpersoonlijke en boventijdelijk goddelijke, terwijl ze niet in nederige liefde willen afdalen naar het laag menselijke.⁹

Augustinus interpreteert de afwijzing van de incarnatie dus als ten diepste een verzet tegen Gods liefde; liefde die essentieel nederig is, omdat zij afdaalt naar de wereld van de ander, ook als die ander niet meer is dan een arme slaaf. Het wonder, maar dus ook de aanstoot, van Gods liefde, is het feit dat zij incarneert in de concrete wereld van de ander, hoe arm of slecht die ander ook is. Verzet tegen Gods menswording ziet Augustinus als verzet tegen Gods liefde (*caritas*) die steeds dieper indaalt in ons aardse leven en steeds concreter de knechtsgestalte van de nederigheid (*humilitas*) aanneemt. Deze nederigheid van God doet een beroep op onze liefdevolle nederigheid, en misschien ligt precies daar de kern van onze moeite met Gods menswording.

Augustinus maakt ons attent op een telkens terugkerend motief van mensen tegen Gods menswording. Tegelijk brengt Augustinus ons bij het diepste motief aan Gods kant voor zijn incarnatie, voor zijn voortschrijdende afdaling in de mensenwereld: het motief van de liefde, de *agapè*. Vanuit dat centrale motief wil ik de klassiek-christelijke visie op incarnatie nu verder nog ontvouwen, waarbij ik vooral aandacht schenk aan het zogenaamd *supralapsarische* spoor binnen de klassieke traditie. In dat spoor wordt de incarnatie niet uitsluitend met zonde en kruis, maar vanuit het motief van de liefde nog dieper gefundeerd, waardoor de incarnatie een bredere betekenis krijgt dan alleen in de verzoeningsleer. Ook zal ik terugkomen op moderne antipathieën tegen de incarnatiegedachte.

De termen 'supralapsarisme' en 'infralapsarisme' zijn vooral bekend uit geschriften van Gereformeerde Nederlandse theologen van de zeventiende eeuw en later over Gods verkiezing of verwerping. De vraag is dan, of Gods besluit tot verkiezing of verwerping structureel¹⁰ voorafgaat aan zijn kennis van de zondeval, of dat deze daarop - als een reactie - volgt. Omdat we bij de incarnatie dezelfde vraag kunnen stellen, namelijk of Gods besluit tot menswording structureel voorafgaat aan de zondeval of daarop volgt, is het inhoudelijk gezien niet onjuist om te spreken van een supra- of infralapsarische christologie.

3. Motieven van Gods menswording

3.1 De traditionele vraagstelling

De vraag naar Gods motieven voor zijn menswording in Jezus, wordt meestal gesteld in

⁹ Vgl.: Augustinus, *De stad van God*, vertaald en ingeleid door G. Wijdeveld, Baarn/Amsterdam 1983, (X,29), 483: 'Wat voor reden [tegen de incarnatie HV] kunt gij hebben om geen christen te willen worden vanwege door u gehuldigde meningen die gij zelf bestrijdt? Er is maar één te vinden: dat Christus in nederigheid is gekomen en dat gij hoogmoedig zijt!'

¹⁰ Het gaat bij deze terminologie niet om een temporele volgorde, maar om de structurele orde van Gods besluiten. Zie ook de bijdrage van Antoon Vos, H8.

relatie tot de zondeval. De vraag luidt dan: 'Zou God ook mens geworden zijn als Adam niet gezondigd had?' Het gebruikelijke antwoord is dan, dat Gods besluit tot de incarnatie *infralapsarisch* een reactie is op de zondeval. Maar er is ook een traditie die zegt, dat Gods besluit tot menswording *supralapsarisch* voorafgaat aan de zondeval, en Hij dus ook mens geworden zou zijn, als de mens niet in zonde gevallen was.

Ook al komt het motief van de incarnatie in de patristische literatuur niet voor als expliciete vraag, er zijn daarin wel verschillende passages, die kunnen leiden tot de conclusie, dat Christus als geïncarneerde Zoon niet alleen betekenis heeft als verlosser, maar ook als scheppingsmiddelaar en voltooiër van de geschiedenis. Bij Irenaeus en Tertullianus vinden we uitspraken over de relatie tussen Christus, schepping en heilsgeschiedenis onafhankelijk van de zonde.¹¹

Alleen al de bekende uitspraak van Tertullianus, dat de ziel van nature christin is,¹² impliceert *strikt* genomen een essentieel verband tussen de geschapen ziel en Gods openbaring in de vleesgeworden Zoon. Als we die uitspraak van Tertullianus voluit laten gelden, is het moeilijk voorstelbaar, dat de ziel in een zondeloze wereld christelijk zou zijn zonder de menswording van God in Jezus.

Eigenlijk is het wonderlijk, dat de vraag naar het motief van de incarnatie pas zo laat in de theologiegeschiedenis expliciet gesteld is. Want ook al is het vanzelfsprekend dat de theologie fenomenologisch haar uitgangspunt heeft in deze bestaande wereld, waarin de relatie tussen zonde en incarnatie uitdrukkelijk op de voorgrond treedt, het lijkt toch voor de hand te liggen om te vragen, of God de rijkdom van zijn openbaring in Christus ons alleen geschonken heeft als reactie op onze zonde.

Wellicht is er sprake van een theologische fixatie op de feitelijke heilsgeschiedenis, die zozeer bepaald lijkt door de dynamiek van zonde en verlossing. Uit vrees voor speculatie worden schepping en geschiedenis dan niet verder bezien op een niveau dat dieper ligt dan de zonde, zodat er ook geen reden is om op dieper niveau te vragen naar het motief van de incarnatie.

Ook in de calvinistische traditie wordt die vraag zelden gesteld, of gemakkelijk als te speculatief afgedaan. In zijn *Institutie* gaat Calvijn zelf er wel uitvoerig op in. Hij bestrijdt daar de opvatting van Osiander, dat Christus ook mens geworden zou zijn als de zondeval niet had plaatsgevonden.¹³ Calvijn vindt dat een verwerpelijke gedachte, die voortkomt uit dwaze nieuwsgierigheid van hen, die zich niet willen schikken naar de grenzen van Gods eeuwige raadsbesluit. Zijn belangrijkste bezwaar is dus - een bezwaar dat vaak wordt gehoord - dat verdedigers van een niet primair door de zonde gemotiveerde incarnatie abstraheren van de heilsgeschiedenis, en daarmee ook van Gods eeuwige raadsbesluit, zoals dit zich voltrokken heeft. Het is speculeren over een *als*-situatie: *als* de zonde er niet geweest was. Gezien deze scherpe afwijzing, is het verrassend dat Calvijn elders opmerkt: 'Ook al was de mens, vrij van alle smet, in reinheid staande gebleven, dan was toch zijn staat te nederig geweest, dan dat hij zonder Middelaar tot God had kunnen doordringen.'¹⁴ Als Calvijn alle implicaties van deze uitspraak aanvaard zou hebben, had zijn theologie er heel anders

¹¹ Vgl.: H. Veldhuis, *Een verzegeld boek. Het natuurbegrip in de theologie van J.G. Hamann (1730-1788)*, 1990, 33 voetnoot 4.

¹² Tertullianus, *Apologeticum*, 17,4: 'O testimonium animae naturaliter christianae.' (Vert.: 'O getuigenis van de ziel, die van nature christin is.')

¹³ J. Calvijn, *Institutie of onderwijzing in de christelijke godsdienst*, uit het Latijn vertaald door A. Sizoo, vijfde druk, Delft z.j., deel I, boek II, hfdst. XII.

¹⁴ *Institutie*, boek II, hfdst. XII, § 1. Voor het specifieke motief van de noodzaak van een middelaar, zie ook de bijdrage van Antoon Vos over Comrie, H8 §4.1.

uitgezien.¹⁵

In de Middeleeuwen is het de franciscaanse theoloog Johannes Duns Scotus (1266-1308) die uitvoerig beargumenteert, dat God ook mens geworden zou zijn, als de zondeval niet had plaats gevonden.¹⁶ Na Duns Scotus wordt de vraag naar het motief van de incarnatie een belangrijk geschilpunt tussen scotisten en thomisten.

Ook in de protestantse traditie zijn er theologen, die een supralapsarische christologie verdedigen. In de achttiende eeuw bestrijdt Johann Georg Hamann (1730-1788) het Verlichtingsdenken vanuit een supralapsarische openbaringsvisie. Wat betreft de negentiende eeuw kunnen we denken aan de Duitse *Vermittlungstheologie*¹⁷, aan Daniël Chantepie de la Saussaye (1818-1874) en Johannes Hermanus Gunning Jr. (1829-1905), de grondleggers van de 'ethische richting' in de Nederlandse protestantse theologie. In de vorige eeuw was Karl Barth (1886-1968) de bekendste representant van een supralapsarische christologie.

3.2 Het grondmotief van de liefde

Vragend naar Gods motieven voor menswording keren we terug naar het antwoord van Augustinus: Gods diepste motief is zijn *caritas*, zijn onuitputtelijke liefde waarin hij nederig neerdaalt in de mensenwereld en in knechtsgestalte onder ons komt wonen. De vaak bekritiseerde exclusiviteit van het christelijk geloof, ligt *nergens anders*, dan in deze neerdalende liefde, die haar beslissende gestalte heeft gekregen in de menswording van Jezus Christus. Hier ligt het exclusieve en normatieve hart van kerk en theologie, maar tegelijk is geen motief zo veelbelovend, zo gastvrij als deze nederige liefde, die openstaat voor elk mens, van welke staat of stand ook.

Nadenkend over dit geheim van Christus hebben latere theologen zich afgevraagd, of God pas tot zijn menswording gekomen zou zijn in reactie op de zonde. Of heeft God van meet af aan de intentie gehad om in liefde toenadering te zoeken tot zijn schepping, om de verbondsrelatie met zijn schepping steeds meer te verdiepen, door liefdevolle condescendentie? Theologen als Duns Scotus en Karl Barth beantwoorden die vragen bevestigend. Karl Barth noemt de zondeval in het licht van Gods voornemen tot menswording zelfs een *Zwischenfall*. En Christus' overwinning van de zonde noemt hij een 'contingente reactie tegen dit "er tussen gekomene"', - een reactie die geschiedt in het spoor van de menswording waartoe God ook afgezien van de zonde al besloten had.¹⁸ Barth heeft de overtuiging, dat de diverse varianten van wat hij 'natuurlijke theologie' noemt, alleen fundamenteel bestreden en beantwoord kunnen worden, als de menswording van Christus niet alleen gezien wordt als een reactie op de zonde, maar essentieel verankerd is in Gods eeuwige genadeverbond.

3.3 Liefde heeft de zonde niet nodig

Als de incarnatie al voldoende motief heeft in de liefde van God als zodanig, en niet pas nodig is door de zonde, heeft dat veel theologische consequenties. Belangrijk is vooral, dat de eigen aard en kwaliteit van Gods liefde er beter door tot uiting komt. Gods liefde wordt namelijk primair gemotiveerd door zichzelf, en niet pas als er zonde en nood is. De zonde van de mens is voor God een bijkomend motief, een *Zwischenfall* die er tussen komt en zijn liefde op bijzondere wijze alarmeert en mobiliseert, maar die God niet nodig heeft om ons op menselijke wijze lief te hebben.

¹⁵ Vergelijk ook de bijdrage van Gijsbert van den Brink, H4 §1.

¹⁶ Vgl.: H. Veldhuis, 'De hermeneutische betekenis van de supralapsarische christologie van Johannes Duns Scotus', in: *Bijdragen*, 61 (2000), 152-174.

¹⁷ O.a.: I.A. Dörner (1809-1884) en H.L. Martensen (1808-1884).

¹⁸ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV,1, Die Lehre von der Versöhnung, Zollikon/Zürich 1953, 37.

Gods liefde is dus niet pas in haar optimale kwaliteit aangetoond, als zij de gestalte van het offer of het kruis heeft aangenomen. De specifieke situatie van de in zonde gevallen mens noopt Christus ertoe om zijn liefde te tonen tot aan het kruis, maar de kruisgestalte is niet noodzakelijk voor de knechtsgestalte van Gods liefde in elke situatie; want Hij heeft de zonde niet nodig om ons lief te hebben. Dat lijkt misschien een vanzelfsprekende uitspraak, maar in de kerk is maar al te vaak de gedachte gegroeid, dat ware liefde pas echt wordt getoond en bewezen als de ander in nood is, zodat het lijkt alsof ware liefde leeft van de ellende van de ander. Zo kan onze ervaring van Gods liefde en naastenliefde ongemerkt perverteren, alsof liefde zich pas echt bewijst en tot haar recht komt in situaties van nood.

Het is zoals in een goed huwelijk. Je houdt van elkaar omdat de ander als zodanig beminneerwaardig is, en niet pas als hij of zij in de problemen zit. En de liefde van je partner is niet pas bewezen, als daarvoor een pijnlijk offer nodig was. Gods liefde en die van ons komen niet pas aan het licht door offer of pijn, al zijn er veel situaties van nood en pijn waarin de ware liefde aan kracht en diepte zal winnen door de bereidheid offers te brengen en kruis te dragen.

Om dezelfde reden kan de zonde ook geen beslissend hermeneutisch principe zijn voor theologische duiding of welke uitleg dan ook. De liefde komt niet aan het licht door de zonde, maar omgekeerd: de zonde door de liefde; zoals ook een arts gezondheid niet verstaat vanuit ziekte, maar ziekte vanuit gezondheid. Liefde en zonde zijn geen twee gelijkwaardige principes, geen jin en jang, die niet zonder elkaar kunnen en die van elkaar leven. De zonde parasiteert op Gods liefde, maar de liefde leeft niet van de zonde.

Daarom, als we de zonde zien als enige en diepste reden voor de incarnatie, denken we nog te klein van Gods openbaring in Jezus Christus, en verstaan we ons leven en de wereld vanuit een te beperkt gezichtspunt.

3.4 Zonde als weerstand tegen de incarnatie

De vraag ligt voor de hand, of supralapsarische christologie de zonde niet teveel reduceert tot een ondergeschikt moment in de heilsgeschiedenis. Worden bovendien het verzoenende en reddende werk van Christus, zijn lijden en kruis niet teveel gerelativeerd? De term 'relativering' is terecht, als we bedoelen dat de liefde van Christus meer bewerkt dan 'alleen' de verzoening. Die 'relativering' betekent echter niet een minder serieus nemen van de zonde, maar een hoger inschatten van de verborgen rijkdom van Gods liefde. Gods liefde openbaart zich als geschenk dat de mens niet alleen ontvangt vanwege zijn zonde, maar waarop hij *als schepsel* al is aangelegd.

Zo gezien komt *binnen* een supralapsarisch kader de ware aard en ernst van de zonde pas goed aan het licht. Zonde als weerstand tegen Gods liefde is altijd ook weerstand tegen de liefde van de mensgeworden Zoon. De zonde is niet een oorzaak van incarnatie, maar juist verzet daartegen. Haar ware en demonische aard laat de zonde pas zien in confrontatie met de menselijke, geïncarneerde gestalte van Gods liefde, liefde die *niet* menselijk wordt *vanwege* de zonde, maar *ondanks* de zonde.

Daarmee is niet gezegd, dat er voor de verschijning van Jezus geen zonde was. Want Gods openbaring in zijn Zoon is het centrum van een lange geschiedenis van menswording voor en na Christus. Elke vorm van Gods openbaring is al menswording, is onthulling en verhulling in menselijke knechtsgestalte, om voor ons verstaanbaar te zijn. Daarom ziet bijvoorbeeld Hamann *alle* daden van Vader, Zoon en Geest als daden van nederigheid.

De menswording van God in Jezus Christus is geen geïsoleerd feit van 2000 jaar geleden, zoals Lessing dacht. Christus is de unieke gestalte binnen een heilshistorisch verband, dat zich uitstrekt van schepping tot heden. God daalt daadwerkelijk in onze werkelijkheid in, in een wereldomvattende heilshistorische beweging met als middelpunt de incarnatie van de Zoon en de uitstorting van de Heilige Geest. Zijn liefde scheidt en spreekt

in alle tijden en plaatsen, maar wordt ten slotte concreet op naam gezet van Jezus Christus. Vanuit dat christologisch centrum kan zijn mensvormige liefde door de Heilige Geest worden doorvertaald naar alle tijden en plaatsen.

3.5 Zinloze speculatie over een andere 'mogelijke wereld'?

De vraag naar Gods motieven voor de menswording kan op verschillende manieren gesteld worden, maar meestal wordt gevraagd, zoals we zagen, of God ook mens geworden zou zijn, als Adam niet gezondigd had; een vraag dus naar een *als*-situatie. Vanwege dit punt wordt vaak kritiek geuit, zoals bijvoorbeeld door Calvijn op Osiander. Nadenken over een zondeloze wereld zou zinloze speculatie zijn over een wereld die er nu eenmaal niet is, en waarvan we dan ook niet weten hoe God daarin gehandeld zou hebben.

Nu is het niet verkeerd om na te denken over een 'andere mogelijke wereld' als alternatief voor de huidige wereld, vooral als het gaat om de zonde. Het hoort immers bij authentiek christelijk zondebesef, dat ik mij realiseer, dat ik ook anders had kunnen en moeten handelen. Hetzelfde geldt van de liefde. Het besef dat God of een ander mij in vrijheid liefheeft, en dit ook niet had kunnen doen, maakt de liefde tot een echt geschenk en hoort bij de kern van authentieke dankbaarheid. Het overwegen van alternatieve mogelijkheden is dus geen kwestie van zinloze speculatie, maar wezenlijk voor theologie die niet geobsedeerd is door deze éne zondige wereld. Het ware karakter van onze feitelijke wereld, wordt pas goed ontdekt, als we haar verstaan in de veel grotere ruimte van alternatieve mogelijkheden.

Hetzelfde geldt voor de vraag of Christus ook mens geworden zou zijn als Adam niet had gezondigd. Die vraag gaat niet alleen over een andere mogelijke wereld, die er nu eenmaal niet is, maar ook over de betekenis van Gods incarnerende liefde in onze feitelijke wereld. Beperkt die betekenis zich tot verzoening en verlossing in relatie tot de menselijke zonde, of heeft de incarnatie ook betekenis op een niveau dat dieper ligt dan de zonde?

De vraag naar Gods menswording in een andere wereld is tegelijk dus een vraag naar Gods menswording in onze eigen wereld, ervan uitgaande dat onze feitelijke wereld niet alleen zonde is, maar ook schepping en ten dele al herschepping. Is Christus alleen een 'noodmaatregel'¹⁹, of is Hij Gods grootste geschenk in elke mogelijke schepping en kunnen we Hem nooit missen, in welke situatie of wereld dan ook?

Ook een supralapsarische christologie neemt dus haar uitgangspunt in God zoals wij Hem in Jezus Christus hebben leren kennen. We denken na over de onuitputtelijke rijkdom van déze historische Jezus en kunnen vervolgens tot de conclusie komen, dat zijn betekenis zich ver uitstrekt buiten het bereik van de zonde, en daarmee ook buiten de grenzen van onze feitelijke wereld.

4. De hermeneutische reikwijdte

4.1 Ingeschapen godsverlangen

Na de bespreking van enkele bezwaren tegen een supralapsarische christologie, kan de hermeneutische betekenis daarvan nog verder worden toegelicht, al kan slechts een beperkt aantal belangrijke punten besproken worden.

De supralapsarische visie op incarnatie betekent, dat er een implicatief verband is tussen Gods schepping en zijn mensvormige afdaling in de schepping. Omgekeerd betekent dat ook, dat de geschapen werkelijkheid wezenlijk is afgestemd op vervulling en voltooiing

¹⁹ Een uitdrukking van de Nederlandse theoloog A.A. van Ruler. Vgl.: O. Jager, 'Is de incarnatie méér dan een 'noodmaatregel'?', in: *Rondom het Woord*, 10 (1968), 71-102.

door Gods openbaring in Christus. Er is daarom een legitiem spreken over natuurlijk godsverlangen, een *desiderium naturale* van de mens naar God. Echter, dat natuurlijke godsverlangen kunnen we niet zelf vervullen door op te klimmen naar goddelijke hoogte, zoals Aristoteles en later de Verlichtingstheologen dachten, maar kan alleen tot haar doel komen door genadige afdaling van God zelf in ons leven.

De geschapen werkelijkheid heeft dus een natuurlijke doelgerichtheid op God, die niet langs natuurlijke weg gerealiseerd kan worden. Het is juist de menselijke oerzonde, om zelf, op eigen kracht, het 'aan God gelijk zijn' te willen realiseren. Het verlangen naar God is ingeschapen en legitiem, maar ons eigenmachtige streven dat verlangen zelf te vervullen is zonde tegen Gods menswording in Jezus Christus.

Niettemin ligt er achter veel van onze zondige autonomie een legitiem verlangen, dat God de Schepper zelf in ons hart heeft gelegd. Vanuit dat gezichtspunt proberen theologen als Hamann, La Saussaye, Gunning en Barth niet alleen een kritisch-afwijzend antwoord te geven op het streven van de Verlichting, maar ook beamend en constructief te zien welke rechtmatige vragen daarin naar voren komen. Gods menswording betekent zo niet alleen een radicale afwijzing van onze zondige autonomie, maar ook een genadige beaming van onze geschapen natuur en van de diepe verlangens die God zelf in ons hart heeft gelegd.

Hamann deelt in veel opzichten het streven van de Verlichting naar humaniteit en vrijheid. Maar hij is ervan overtuigd, dat we ons juist daarom niet moeten bevrijden van de openbaring in Jezus Christus, maar ons daarin nog dieper moeten verankeren. Juist in Christus vinden we de diepste vervulling van al onze dromen over humaniteit en vrijheid. Hamann meent de Verlichting zelfs te kunnen overtroeven, door erop te wijzen, dat de christelijke visie op lichamelijke in principe veel meer ruimte biedt aan genieting en seksualiteit dan de angstige preutsheid van de Verlichtingsmoraal.

Een zelfde denktrant vinden we bij Daniël Chantepie de La Saussaye.²⁰ In veel opzichten was La Saussaye een even scherp criticus van de Franse Revolutie en haar idealen als Groen van Prinsterer en zijn antirevolutionaire geestverwanten. Toch vond La Saussaye dat de antirevolutionaire theologen zich te negatief opstelden tegenover de moderne cultuur, en te weinig oog hadden voor de legitieme idealen die daarin schuilgingen.²¹ Als we Christus, aldus La Saussaye, mogen zien als de middelaar en 'godmens', die in alle opzichten verzoening brengt tussen God en mens, dan mogen we ook oog hebben voor de rechtmatige verlangens van 'gelijkheid, vrijheid en broederschap', die doorklinken in de leuzen van de Franse Revolutie; dan kunnen we niet volstaan met alleen kritiek en afwijzing.

²⁰ Zie voor La Saussaye's supralapsarische christologie: D. Chantepie de la Saussaye, *Beoordeeling van het werk van Dr. J.H. Scholten over de leer der Hervormde Kerk, 1857-1858, 1859, 1885*², in: D. Chantepie de la Saussaye, *Verzameld Werk*. Een keuze uit het werk van Daniël Chantepie de la Saussaye, verzorgd en geannoteerd door F.G.M. Broeyer, H.W. de Knijff, H. Veldhuis, deel 2, Zoetermeer 2000, (90-289), 83-84, 124, 177-181, 216, 220-221, 271-274. La Saussaye stelt voor (*Beoordeeling*, 341) om de gereformeerde opvatting van 'supralapsarisme' te wijzigen en toe te passen op de incarnatie: 'Maar wordt niet door de voorgestelde wijziging van het supralapsarische praedestinatiebegriff [...] de waarheid, door de infralapsariërs verdedigd, erkend, deze namelijk dat de zonde op geenerlei wijze daad Gods is, dat de zonde alleen als mogelijkheid, maar niet als werkelijkheid, inhoud is van het decreet Gods, met andere woorden, dat het voorwerp van Gods eeuwige voorkennis en voorverordineering niet is de zondige wereld *qua talis*, maar de heilige gemeente, met of zonder tusschenkomst der zonde in Christus te vereenigen en te verheerlijken?'

²¹ Vgl. bijvoorbeeld: D. Chantepie de la Saussaye: 'Gezag en Vrijheid' (1853) in: D. Chantepie de la Saussaye, *Verzameld Werk*. Een keuze uit het werk van Daniël Chantepie de la Saussaye, verzorgd en geannoteerd door F.G.M. Broeyer, H.W. de Knijff, H. Veldhuis, deel 1, Zoetermeer 1997, 109: 'De door de revolutie uitgesprokene *regten van den mensch* mogen eene bittere ironie zijn, wanneer men ze in ver¹⁰⁰band brengt met de werkelijkheid, en - wat meer zegt - een openlijke afval van God genaamd worden, wanneer men ze, zoo als geschiedde, afscheidde van den eenig waren grond, de regten van God; echter is in hen eene behoefte, eene hoop, een voorgevoel openbaar geworden: de behoefte aan vrijheid, de hoop, het voorgevoel dat de menschheid, tot betere dingen geschapen, niet immer onder het drukkend juk van haar veelvuldig lijden zou gebukt blijven.'

Niet zelden verbergt de zonde legitieme motieven, al wordt de zonde daardoor niet gelegitimeerd.

Toen satan ons wees op de mogelijkheid van 'Gode gelijk' te zijn, sprak hij óók de waarheid, zoals de satan altijd listig inspeelt op rechtmatige verlangens.²² Die verlangens worden echter niet vervuld door zelf een greep naar goddelijke macht te doen, maar door Jezus Christus, die het 'Gode gelijk zijn' niet hebzuchtig heeft vastgehouden, maar de gestalte van een dienstknecht heeft aangenomen.²³

Zoals er dus geen concurrentieverhouding is tussen natuur en genade, hoeft er evenmin een principiële tegenstelling te zijn tussen geloof en moderne cultuur. Vanuit christologisch perspectief mogen we verder kijken dan zonde en angst, en ontdekken welke rechtmatige motieven in allerlei moderne ontwikkelingen een rol kunnen spelen, ook al perverteren ze vaak in het autonome en hebzuchtige leven.

Op een zelfde manier kunnen we hedendaagse weerstanden tegen openbaring en incarnatie opnieuw bezien. Veel niet-christenen denken nog steeds, dat geloof in God en openbaring het natuurlijke leven inperkt en bederft. Maar vanuit een supralapsarische theologie kan het overduidelijk zijn, dat Christus het waarachtig natuurlijke pas echt aan het licht brengt, - dat redt, vervult en voltooit. Dit kan nog geïllustreerd worden aan de hand van een thema, dat mede door invloed van het postmodernisme weer sterk ter discussie staat, namelijk het persoon-zijn van God en mens.

4.2 Personalisering van de kosmos

Het is bekend dat in de antieke filosofie en veel godsdiensten 'god' en mens niet voorkomen als individuele personen. Het antieke denken herleidt mens en wereld tot eeuwige, boventijdelijke en goddelijke ideeën of vormen, die persoonlijk noch individueel zijn. Het individuele en persoonlijke bestaat niet echt, maar is *doxa*, zintuiglijke schijn die bedriegt. Hetzelfde zien we in veel godsdiensten. Goden worden gezien als onpersoonlijke krachten of machten, als 'het goddelijke'; en mensen als wezens die door deze bovenpersoonlijke krachten worden gestuurd, gedragen, geborgen of vernietigd.

Deze hang naar het universele en onpersoonlijke zien we in alle culturen en tijden naar voren komen. Het postmodernisme is daarvan niet meer dan een variant. Tegen die achtergrond zien we het unieke karakter van de joods-christelijke traditie, waarin God en mens naar voren komen als individuele personen, met een eigen identiteit, vrijheid en verantwoordelijkheid. Vanaf de vroege kerk hebben christelijke theologen zich ingespannen om de individualiteit en wilsvrijheid van zowel God als mens te doordenken. Met behulp van het grieks-wijsgerige instrumentarium probeerden zij zo tegen de grieks-wijsgerige traditie in te denken. In de middeleeuwse theologie werd dit instrumentarium grondig herzien, zodat het persoon-zijn van God en mens zo adequaat mogelijk gedacht kon worden. We hoeven slechts te denken aan Duns Scotus' analyses van wilsvrijheid en individualiteit.

Zo kunnen we ook de supralapsarische christologie zien als een verdere personalisering van de theologie. Want als het wezenlijk is voor de openbaring, dat wij God daarin als *persoon* leren kennen, is het dan ook niet wezenlijk voor de openbaring, dat God mens wordt? Voor ons mensen, die zijn aangewezen op openbaring, wordt God pas onmisken-

²² Zie voor J.G. Hamanns gedachten hierover: Veldhuis, *Een verzegeld boek*, 227-231.

²³ La Saussaye is evenals J.G. Hamann van mening dat condescendentie en knechtsgestalte wezenlijk zijn voor alle vormen van Gods openbaring. In dit verband spreekt La Saussaye over de 'zelfbeperking Gods'. Vgl. La Saussaye, *Openbare brief van D. Chantepie de la Saussaye aan Dr. J.H. Scholten, hoogleeraar te Leyden, naar aanleiding van de voorrede van den derden druk van 'De leer der Hervormde Kerk' enz. door laatstgenoemden* (1855), in: La Saussaye, *Verzameld Werk*, deel 1, 78: 'Is nu Schepping en Menschwording beide, in den ethischen zin genomen, zelfbeperking Gods, dan volgt hieruit reeds dat de geheele openbaring Gods, die zich om deze twee hoofdmomenten beweegt, de geheele omgang Gods met de menschen onder oud en nieuw Verbond beide onder hetzelfde gezichtspunt (altijd met erkenning van de gebrekkigheid der uitdrukking) kan en moet gebracht worden.'

baar een geopenbaarde Persoon door zijn incarnatie in Jezus Christus.

En omgekeerd, kunnen mens en wereld uniek-persoonlijke betekenis krijgen, als God niet ook zelf een gezicht krijgt in een unieke menselijke persoon, door wie ook wijzelf steeds meer persoon kunnen worden? Door menswording van de Zoon wordt Gods openbaring op beslissende wijze gepersonaliseerd, op Naam gezet van deze ene en unieke persoon. En door die openbaring wordt een mens, - tegen de diepgewortelde neiging in om elkaar en de samenleving te depersonaliseren -, tot persoon gemaakt, elk mens uniek met een eigen naam. Is deze personalisering van onze wereld niet zo wezenlijk voor de hermeneutiek van Gods openbaring, dat zij onmogelijk alleen gemotiveerd kan zijn door de zonde? En is zonde inderdaad niet ten diepste verzet tegen deze personalisering van God in onze wereld, en daarmee ook tegen een personalisering die ons aanspreekbaar en verantwoordelijk maakt voor Gods aangezicht?

De menswording van Christus betekent de definitieve en onherroepelijke voorrang van het persoonlijke boven het anonieme, van het individuele boven het algemene, van God boven 'het goddelijke'. De schepping, en alles wat ons daarin gegeven is, krijgt alleen humane betekenis, als God zelf daarin persoonlijk en humaan wordt. Liefde en werk, vrijheid en verantwoordelijkheid, seksualiteit en genieting, alles wordt menselijk als het vermenschlijkt wordt in het perspectief van openbaring die zelf menselijk is.

Als we in onze tijd een sterke trend zien om weer afscheid te nemen van de mens als persoonlijk subject, moet goed worden nagevraagd van welke subjectiviteit men zich afkeert. Er is alle reden om niet meer te geloven in de autonome persoonsopvatting van de Verlichting, want dat opgeblazen subject is uiteengevallen in postmoderne scherven. Maar kritiek op het subject van Verlichting hoeft er niet toe leiden, dat we ook afscheid nemen van de christelijke persoonsopvatting, en teruggrijpen op een antieke of archaische mensvisie. Dat zou een fatale miskennis zijn van alle humaniteit die gerealiseerd kon worden dankzij de joods-christelijke persoonsopvatting en de openbaring in de persoon van Jezus Christus. De effecten van Gods indaling worden dan teniet gedaan; dat zou zonde zijn.

4.3 De liefde als hermeneutisch 'medium omnium'

Grote verhalen en ideologieën bestaan niet meer, zo zegt het postmodernisme. Jezus van toen was een bijzonder maar incidenteel feit, waaraan wij niet een hele levensbeschouwing kunnen ophangen. Openbaring en genade horen bij een christelijke hypothese, die wij voor de humaniteit niet meer nodig hebben, zo zegt de gesecculariseerde mens.

Maar misschien kan Jezus Christus gezien worden met nieuwe ogen, als wij Hem verstaan als Gods uiterste gebaar van grondeloze ootmoed en liefde; liefde die altijd persoonlijk wil zijn, die als centrum van zingeving onze wereld zinvol maakt, die ethische richting geeft, die de echte humaniteit in ons wakker roept.

Kan de taal van onze wereld beter verstaan worden dan als gelezen vanuit het Woord dat vlees geworden is? Geldt niet voor alle aspecten van ons leven, dat ze alleen zinvol verstaan, beleefd, gebruikt of genoten kunnen worden binnen het perspectief van de liefde, en kunnen wij deze *agapè* anders leren kennen dan door de liefdevolle condescendentie van God?

Als Christus het 'midden van alle dingen is' (*medium omnium*), zoals Bonaventura (1221-1274) zegt,²⁴ dan is zijn liefde het hermeneutische centrum van heel de werkelijkheid. Deze conclusie is niet bedoeld als vroom besluit, maar als uitgangspunt voor gesprek met moderne cultuur en andere godsdiensten.

²⁴ Zie over Christus als 'medium' bij Bonaventura: A. Gerken, *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura*, Düsseldorf 1963, 254 v. en 335-351.