Hinrich Stoevesandt Basel, 11/12 december 2003

Beste collega Kopmels,

U hebt vrij lang moeten wachten. Eind juli ontving ik door Polhuis Uw "Liefde tweeerlij" en Uw verzoek om het erin bevatte "Twistgesprek met Karl Barth" kritisch te lezen en U mijn mening te laten horen over de kwestie of U Barth recht doet in Uw kritiek. Toen was het zomer, nu naderen we het Kerstfeest - vier en en half maanden: dat is altijd nog minder dan de dertien jaar waarin geen sterveling er maar een enkel woord over vewrloren heeft. U hebt me een hoog vertrouwen bewezen door te verwachten dat ik de man zou zijn die het verzuim van de gehele gilde van aanzienlijke Nederlandse theologen, Uw eigen promotor incluis, te achterhalen. Gezien de verantwoordelijkheid die dit vertrouwen inhoudt kwam het voor mij van meetaf niet in aanmerking me, zoals U voorstelde, tot het 5de hoofdstuk te beperken. Want ik vermoedde terecht dat Uw "twist" met Barth niet goed te begrijpen zou zijn afgezien van het verband waarin het binnen het geheel van het boek thuishoort. Daarom was het me duidelijk dat ik me grondig in dit geheel zou moeten verdiepen, om enigszins aan Uw verzoek te kunnen voldoen. Dit te doen was me niet vroeger mogelijk. Maar nu heb ik me inderdaad twee weken ermee beziggehouden en ben ongeveer gereed om U er iets over te zeggen.

Op p.19 zegt U dat het boek op welwillende lezers rekent en de schrijver op kritische lezers vanuit die welwillendheid hoopt. In die beide bepalingen kan ik me best terugvinden. Juist terwille van de welwillendheid was het noodzakelijk en nuttig om het geheel voor ogen te krijgen. Want de bedoeling van het boek kan ik van harte goedkeuren. Het gaat U, om die bedoeling, zoals ik die begrijp, in één woord samen te vatten, om een eerherstel van het eros ten overstaan van een aloude traditie in de lijn van Augustinus, zonder aan het omgekeerde gevaar van een (ex- of impliciete) vergoddelijking ten prooi te vallen. Daarmee kan ik voluit instemmen, al zijn bij de uitvoering in het détail wel wat kritische kanttekeningen aan te brengen. Daarover later. Maar voor ik dan in de eerste plaats het hoofdstuk over Barth onder de loup neem, zou ik mijn overeenstemming met U nog even willen omschrijven en op enkele punten aanstippen, wat ik vanuit die overeenstemming bijzonder waardeer. Daar is natuurlijk in de eerste plaats Uw positiekeuze in de "(strenge) 'Woord-theologie'" en de daaruit voortvloeiende gedecideerde afwijzing van iedere "(ook milde) 'natuurlijke theologie'" (p.167) en daarbij de mooie rangschikking "eerst oor, dan oog" (ibidem en 216). Dienovereenkomstig: (schepping is) "voluit 'openbaringskategorie' en geenszins 'ervaringskategorie'" (p.219 en andere plaatsen meer). Daarbij reken ik ook de afwijzing van wat ik graag noem Komparativtheologie (p.143, 183, 251). Ik kan niet alle bladzijden opnoemen waar ik "gut" of "sehr gut" op de rand geschreven heb. Uiteraard beaam ik graag de manier waarop U dadelijk in de aanhef van hoofdstuk III aanknoopt bij Barths eerste verhandeling over de liefde in § 18,3 in KD I/2. Mooi vind ik het stuk "Lof van de eros-liefde" (p.147-150) en de vele soortgelijke betogen. Ook waardeer ik de loyale manier waarop U met de 'humanistische' visie van Fromm omgaat en de kritiek op hem zo lang mogelijk inhoudt. En - om hier maar nog het ene te noemen - het bevalt me zeer dat U het eerherstel van de eros uitdrukkelijk een eschatologische spits - of beter: fundering - geeft. Dat ligt niet alleen in de consequentie van Uw gedachtengang, maar is ook op zichzelf aantrekkelijk. Ik tenminste stel me graag voor dat de eros in het eschaton uiteindelijk los van alle problematiek en besmetting tot opbloeien zal komen - al heb ik me reeds bij het eerste opduiken van die gedachte (p.159) de vraag genoteerd of daarbij wel rekening is gehouden met een plaats als Mt.22,30. Het betaamt toch wel niet om in eschatologicis al te

stellige uitspraken te doen. Liever zich bewust houden dat we in deze, wetende wat we doen, niet anders dan een beetje speels kunnen spreken.

Laat ik met deze dingen maar volstaan, ik denk dat daarmee een voldoende solide basis voor verdere verstandhouding is aangeduid. Dus ik ga over tot het onderwerp (in engere zin) in kwestie, het hoofdstuk V. Uit het gezegde volgt eigenlijk al dat ik die bezwaren die U tegenover Barth oppert voluit begrijp - wat niet inhoudt dat ik ze beaam. Op zichzelf genomen klinken de door U gewraakte uitspraken, inderdaad typerend voor Barths redenering in dit nauwere verband, hoogst aanstotelijk. Daar valt niets aan af te dingen. Ik vraag me evenwel af of U niet, vanuit Uw begrijpelijke afkeer, bepaalde dingen scherper doet uitkomen dan ze bedoeld zijn. Het lijkt me b.v. overdreven als U herhaaldelijk (p.205, 213, 227, 234, 246, 252) beweert dat Barth de eros "afwijst" of zelfs van "laken en wraken" spreekt (230). Ik zal straks zeggen waarom ik in zulke bewoordingen een teken van een misvatting van Barths bedoeling zie. Vooropgesteld zij echter nog eens dat ik, gesteld dat het perspektief waarin U dit (naar verhouding maar heel kleine) gedeelte van de KD ziet, het juiste zou zijn, alle begrip heb voor Uw felle afweer en voor oordelen als "faux pas" (p.21) of "ontsporingen" (p.228). U zelf zoekt de oplossing terecht in "het bredere verband van Barths theologie" (p.225, 254) en appelleert elders aan "het stralend-overtuigende van Barths theologie" (p.227) dat in dit tekstgedeelte echter tekort zou komen. Herhaaldelijk stelt U opgelucht vast dat Barth het nalaat zekere, zoals U meent, dreigende konsekwenties daadwerkelijk te trekken ~~niet trekt~~ (p.225, 232, 251). Ik denk dat in het antwoord op de door U niet gestelde vraag waarom hij die niet trekt een sleutel tot beter verstaan zou liggen. Heel eenvoudig gezegd: het zouden inderdaad absurde konsekwenties zijn, juist vanuit de klaarblijkelijke strekking van Barts theologie in haar geheel.

Maar hoe komt het überhaupt daartoe dat hij in een vrij lang stuk van 28 bladzijden voortdurend dingen zegt die U een veritabel "twistgesprek" waard zijn, die een "Fremdkörper" in zijn werk lijken en die, geïsoleerd genomen, inderdaad niet kwijt te schelden zijn? Zo zou ik de vraag stellen, op die ik U vooral moet antwoorden.

Ik begin met een pragmatische observatie, wel wetende dat die als zodanig niet veel gewicht in de weegschaal legt. Ik kan hier als ooggetuige optreden. Wat als § 68 in de KD staat werd geschreven en in de collegezaal voorgedragen in het Sommersemester 1955, toen ik niet alleen in Bazel geïmmatriculeerd was en driemaal per week in die collegezaal zat, maar (zoals ook al in de winter 1954/55) het buitengewoon voorrecht genoot als gast in Barths huis te wonen en nagenoeg alles wat in dit huis gebeurde mee te maken. Het was als altijd bij het ontstaan van zijn hoofdwerk: hij stond onder de dwang om drie keer per week (vroeger zelfs vier keer) iets nieuws te produceren waarvan van tevoren weliswaar het onderwerp en hooguit de dispositie in grote lijn vaststond. Dus de nadere uitwerking was altijd de zaak van het ogenblik, telkens onder het dictaat van de klok: op de middag moest een manuscript om in 45 minuten voorgelezen te worden persklaar zijn. Met iedere paragraaf benaderde Barth een nieuw onderwerp met een zekere onbevangenheid, om niet te zeggen niewsgierigheid en beleefde er zelf vaak een soort verrassingen mee, hoe het er in concreto op uitkwam. Dus naast de klaarblijkelijke en aanwijsbare consistentie die deze dogmatiek tot een eenheid vormt is er steeds ook een factor van - ik zou haast zeggen: toeval in het spel. Het lokt, gezien de momentele omstandigheden van het ontstaan, bewondering uit hoeveel constitentie voor de KD kenmerkend is. Maar daarbij is het voordelig om ook het moment van laat ik zeggen improvisatie niet over het hoofd te zien. (Tussen haakjes: In die zomer van 1955 was er bovendien een bijzonder factor die Barths concentratie enigszins belette: Hij was tijdens dat semester voortdurend met grote onrust bezig om een nieuwe woonplaats te zoeken, omdat hem voor het huis waarin hij

sind 1946 leefde onverwachts op 1 october de huur opgezegd was. Misschien mag men hem dat als verzachtende omstandigheid toerekenen?)

Toen was dus het onderwerp "liefde" aan de beurt. Natuurlijk stond hem voor de geest dat hij (en wat hij) er al vroeger over gezegd had, nl. in de terecht door U aangehaalde delen I/2 en III/2. Daarvan wilde hij geenszins iets herroepen of ook maar corrigeren, doch evenmin wilde hij het vroeger gezegde herhalen. Dus hij begreep zijn taak van nu als een - in het andere verband van de verzoeningsleer - opnieuw en anders aan te grijpen taak, waarvan niet van tevoren vaststond hoe hij die zou moeten aanpakken. En nu vertel ik U iets dat U niet kan weten en dat ik van een zeker belang acht voor een goede waardering van de tot stand gekomen tekst. Hij wist wel dat er een befaamd en door velen als gezaghebbend geachte boek van Nygren bestond dat hij echter nooit in handen had gehad, en achtte zich verplicht daarvan nota te nemen. En terwijl hij overigens bij mijn weten uitsluitend met boeken uit zijn grote persoonlijke bibliotheek werkte, had hij een weerzin om de twee delen van Nygrens boek te kopen. Daarbij speelde zeker zijn algemene achterdocht tegen de Skandinavische lutheranen mede een rol. Dus ik kreeg de opdracht het voor hem uit de universiteitsbibliotheek uit te lenen. Ik weet nog goed hoe hij er dan met alle tekenen van lusteloosheid in las. De neerslag daarvan in vorm van een ingehouden kritiek hebt U immers opgemerkt. Barths reserve tegenover Nygren neemt niet weg dat hij wel onder diens indruk geraakte en zijn gedachtengang wel degeljik de sporen ervan draagt. Nygrens hoofdgedachte, al uitgedrukt in de titel, dus de confrontatie van eros en agapē, was Barth niet vreemd, blijkens het in de jaren dertig (ik bedoel KD I/2) gezegde. Maar ik acht het tenminste mogelijk dat zijn in dit opzicht soortgelijk procederen mede aan de recente indruk van de overigens weinig geliefde Nygren te wijten is. Want het betoog over de agapē als zodanig, waar het hier in het verband van de verzoeningsleer om te doen is (zie de titel: "Der Heilige Geist und die christliche Liebe") zou op zichzelf zulk een beklemtoonde confrontatie met de eros-liefde niet nodig hebben. Het gevolg van deze vrij ver gaande aansluiting aan Nygren zou m.i. best als bron van wat U noemt ontsporing kunnen doorgaan. Tenminste wordt de problematische indruk die het stuk bij U en vele andere lezers zoals Jüngel achterlaat veroorzaakt door de inderdaad heel sterke schijn dat het daar opnieuw om de verhouding tussen die tweeërlei liefde, en wel degelijk ten ungunste van de eros, zou gaan. Dat is immers ook de kern van Uw kritiek op Barth, waartoe U Uzelf blijkbaar tot Uw verbazing uitgedaagd zag, juist omdat U overigens in hem Uw voornaamste leermeester herkent. Nog eens: ik vind dat voluit begrijpelijk.

Desondanks ben ik van mening dat U op dit punkt in het nobele gezelschap van o.a. Eberhard Jüngel de dupe bent van een gezichtsbedrog, aan welke weliswaar Barth zelf niet onschuldig is. De dupliciteit binnen het (in zichzelf wel te verstaan equivoke!) begrip liefde is het thema van Nygren (en van Jüngel), het klassieke thema vanouds bij uitstek; het is - ik herhaal: tegen de ogenschijn in - echter niet het thema van Barth, zeker niet in deel IV/2. Terecht probeert U Barth binnen het kader van zijn theologie als geheel te verstaan en U vindt in deel III/2 met genoegen waat U in IV/2 mist. Blijkbaar ziet U in de later geschreven tekst een averechtse correctie op het vroegere of zelfs een impliciete herroeping ervan, al zegt U dat niet met zoveel woorden. Dat acht ik verkeerd. Belangrijker voor een verstaan van Barth algemeen "in het bredere verband van zijn theologie" en daarom het teruggrijpen naar de andere plaatsen, waar het thematisch over liefde gaat, lijkt het me acht te slaan op het concrete verband waarin het onderwerp telkens ter sprake komt, in casu: de opbouw van de verzoeningsleer. U weet dat de drie onderdelen ervan op precies analoge wijze gedisponeerd zijn, namelijk, in vrije aansluiting aan de traditie, in de vorm van een trits: om te beginnen met een allesbepalende christologische paragraaf in het model van het drievoudig ambt van Christus:

respectiefelijk in KD IV/1, IV/2 en IV/3 het priesterlijke, het koninklijke en het profetische. Voor de daarop volgende paragraaf over drie aspecten van de zonde eveneens als dan later op de vierde plaats over de kerk kon hij niet zo direct aanknopen bij een voorgevonden geijkte trits. Dat is echter wel het geval op de (soteriologische) derde plaats waar hij het heeft resp. over rechtvaardiging, heiliging en roeping en vooral op de vijfde en laatste plaats van ieder onderdeel. Daar is de ten grondslag gelegde trits, afgezien van de gekozen volgorde, direct bijbels van oorsprong, nl. geloof, liefde en hoop. Dit goed in het oog te houden is de onontbeerlijke hermeneutische sleutel voor het verstaan van elk onderdeel van de verzoeningsleer. Dat betekent voor de § 68 waar we het hier over hebben, dat behalve en boven de door U geraadpleegde vroegere passagen, die thematisch over de liefde gaan, vooral de nauwere relaties in de beschouwing getrokken zou moeten worden, dus a.h.w. verticaal de inzet bij het koningschap van Christus, horizontaal de (leer van) het geloof als de directe tegenhanger van de liefde. Het geloof is de veronderstelling van al wat hier over de liefde - vanzelfsprekend alleen de "agapè-liefde" - te zeggen valt. Als subject daarvan komt uiteraard nooit ofte nimmer de mens als zodanig in aanmerking, maar alleen de mens als in Christus gelovende. Waarop ik daarmee doel is dit: Als men in deze paragraaf zoiets als "de leer" van Barth aangaande "de liefde" zoekt, wordt men noodzakelijk teleurgesteld of - zoals het U vergaan is - geërgerd. Want dan komt men in het beste geval - in Uw geval of ook in dat van b.v. Jüngel! - tot de concludie dat Barth aan de liefde als anthropologisch verschijnsel: als eros, schromelijk tekortdoet.

De door geen theologie, die van Barth evenmin als iedere andere, te ontkomen moeilijkheid ligt in het feit dat agapè weliswaar geen "verschijnsel" op hetzelfde vlak als eros is (omdat ze, zoals U terecht inscherpt, "uit God" is, maar desondanks mensen als subject veronderstelt, mensen die vanuit zichzelf niets anders kunnen kennen dan eros-liefde. Indien ze dan dankzij Gods roeping als subjecten van agapè mogen fungeren, komt het in de realiteit van het bestaan tot een niet te ontwarren mengsel van beide "liefdes", en wel - zou ik zeggen - in dien voege dat agapè wel als gebeurtenis ("Ereignis") plaatsvindt (ik vind geen beter werkwoord), maar niet als fenomeen te constateren is. U zegt heel mooi: "Immers agapè geschiedt en men weet niet hoe en vanwaar" (p. 215)! Dus in strenge zin zijn agapè en eros eigenlijk helemaal geen vergelijkbare grootheden.

Ik geef, het zij ten overvloede herhaald, zonder meer toe dat Barth, als erfgenaam van een door U terecht verdacht gemaakte aloude traditie en actueel onder de in zekere zin fatale indruk en invloed van Nygren, bewoordingen gekozen heeft, die al te zeer voor misverstand vatbaar zijn. Maar ik denk dat U deste meer in het oog moet houden wat Barth met die confrontatie van agapè en eros al dan niet bedoelde. Niet: een kritische beschouwing en dan òf een veroordeling òf een theologisch verantwoorde eerherstel van de eros. Het laatste is Uw bedoeling, niet die van Barth. De permanente vergelijking van naar hun wezen onvergelijkbare grootheden dient in het gegeven verband, zo begrijp ik Barth, uitsluitend om de agapè op de achtergrond van wat in iedereens moedertaal "liefde" heet, haar onverwisselbaar eigen relief te geven.

Zo gezien komt dan in Barths betoog alles wat hij over de eros te berde brengt in een ander, een milder licht te staan. Daar zie ik de reden waarom hij er niet over denkt die schijnbaar logische konsekwenties te trekken. Wat U "de deur op een kier zetten" noemt, betreurende dat hij "door deze deur niet naar binnen gaat" (p.212), daartoe zou ik zeggen: Deze deur was voor hem nooit gesloten, maar hij had vanuit deze bewuste benadering van wat hier zijn thema was allerminst een reden om naar binnen te gaan. Ik vermoed dat hij tegen Uw (voor mij overtuigende) observatie dat zelfliefde aan iedere liefde intrinsiek is, in een ander verband, waar het namelijk fenomelogisch om liefde in het algemeen zou gaan, geen ernstige bezwaar zou hebben. Verder: met de door U te-

zamen met Jüngel gewraakte uitspraak dat de agapê de eros "schlicht überflüssig" maakt - ik blijf deze uitspraak bijzonder mooi vinden - bedoelt hij niet mêêr, maar ook niet minder dan dat de agapê een heilzame en voor de liefhebbende mens weldoende doorbreking van dwangmatige zelfbetrokkenheid is. Ik zie in Barths "overbodigheids"-uitspraak het tegendeel van een depreciatie van de eros, namelijk een ontspand en ontspannend alternatief tot een grimmige (humorloze!) discreditering van de eros-liefde. Het heeft wel iets te maken met wat U herhaaldelijk als "bevrijding" van de eros kenschetst; dat betekent toch ook volgens U een bevrijding dóór de agapê. Me lijkt een vrij enge ~~verwant~~ verwantschap tussen Uw stelling en die van Barth - de niet te ontkennen verschillen tussen beide daargelaten - te bestaan.

Op êên punt waar U m.i. op een dwaalspoor bent geraakt wil ik nog even de vinger leggen. Ik bedoel Uw bewering (onder het hoofd "Barth's gelijk (in zijn ongelijk)" dat een bepalend movens van zijn vermeende afwijzing van de eros in zijn zicht op "de fakticiteit van het persoonlijk en kultureel geleefde bestaan" zou gelegen zijn. Dat is zeer zeker niet het geval. Natuurlijk koesterde Barth geen illusies aangaande deze "fakticiteit", ofschoon hij daar een uitgesproken gedifferentiëerde kijk op had en afkerig was op alle pauschaaloordelen. Maar ik geloof niet dat zijn kritische blik op een heleboel facetten van de fakticiteit ook maar kleur gaf aan zijn uitspraken over de eros en dat hij ~~in~~ de onweerspreekbare misvormingen en ontaardingen van deze laatste ook maar medeverantwoordelijk stelde voor de zaak waar het hem alleen op aankwam, nl. het principiële verschil tussen agapê en eros. Nog eens: een afwijzing van de eros als zodanig lag ver buiten zijn bedoeling, ook dan, wanneer hij de eros "zonde" noemt. Want "zonde" is, zeker in dit verband, geen moralische kategorie, doch een heenwijzing naar de sfeer van het "vlees", waar de eros (in Uw taal: de nog niet bevrijde eros) thuishoort. De mens is immers ook niet pas dan zondaar, als hij zich van bepaalde overtredingen schuldig maakt. Barth kon onmogelijk in zijn theologie aan een eros-minachting, laat staan eros-vijandschap voet geven. Daarvoor was hij zelf al te zeer, als ik het zo mag uitdrukken, een liefhebber van de eros en een deskundige dieaangaande!

Tot zover - en met weglating van allerlei details die ik me nog genoteerd heb - de gewenste kritiek op dat hoofdstuk, zo goed als ik het vermocht. Ik hoop dat ik U daarmee een beetje dienstig kan zijn.

Verreweg meer heb ik me genoteerd over andere gedeelten van Uw boek, diegene waar U Uw onderwerp positief ontwikkelt. Het beslissende daarover heb ik al in het begin gezegd: dat ik ermee in hoofdzaak akkoord ga. Dat neemt niet weg dat ik onderweg nog wel allerlei bezwaren heb. Maar om de brief, die al een aanzienlijke lengte gekregen heeft, niet in het oneindige te laten uitgroeien, beperk ik me tot weinige punten.

Ten eerste: Ik stem voluit in met Uw voorstel om met de gebruikelijke en nauwelijks vervangbare vertaling van zowel eros als ook agapê met het ene woord "liefde" - dat daardoor equivook of in het beste geval analoog wordt - voorzichtig om te gaan. "... de sleutel tot het verstaan van agapê moeten we dan niet in de liefde zoeken, maar in de eigen samenhang van de agapê zelf" zegt U heel juist op p.92. Prachtig gezegd! Daarin wordt m.i. geëerbiedigd dat voor de tweëerlei liefdes geen gemeenschappelijke noemer bestaat, omdat ze (zoals ik boven betoogd heb) in de grond van de zaak niet vergelijkbaar zijn. Ik ben er zeker van dat Barth zich van dit feit doorgaans bewust was en dat dáárin zijn krasse (en daardoor weer problematische) tegenstellingen wortelen. U houdt daar ook op vele plaatsen rekening mee; ik noem maar êên voorbeeld: "De agapê is 'uit God' ... In haar wordt het bestaan met agapê aangedaan. ... Het is ... op zichzelf en zijn toestand vooruit" (p.214) - en het volgende tot en met: "Zulk een liefde is mens-onmogelijk" (p.215). Maar dan vind ik in Uw

boek ook weer passagen waar die goede inzicht van p. 92 lijkt buiten blik te geraken. Daarmee hangt mijn tweede punkt samen. Dus:

Ten tweede: Ik meen een zekere onduidelijkheid binnen Uw hoofdbegrip "eros" waar te nemen. Het schijnt me toe dat U moeite hebt om dit begrip, om diens eerherstel het U immers te doen is, schaduwloos te doen uitkomen. Gezien (al weer) de feitelijkheid waar we de eros (vóór het eschaton) niet anders dan in besmette gedaante tegenkomen, heeft de eros, om tot zichzelf (!) te komen, zo stelt U, een bevrijding nodig, en wel door de agapè. Goed zo! Maar volgt daaruit niet dat het begrip van de eros zonder een extrinsiek gebeuren, t.w. de tussenkomst van de apapè, noodzakelijk onvolledig moet blijven? Dus, zo concludeer ik (terecht?), zonder de tussenkomst van elders, van hoog boven, verdient de eros op de keper beschouwd eigenlijk zijn - goede - naam niet. Ik vind ten opzichte van deze het eerst op p.188 geopperde en daarna vaak terugkomende, m.i. heel verwikkelde gedachte geen weg om het dilemma te ontkomen: óf de terecht als getuigen van de eros aangeroepene "heidenen" kenden de zaak, waarvan zij de aangewezen getuigen zijn, zelf niet anders dan in een deficiënte vorm; óf agapè harerzijds kan, zonder schade te nemen aan de zuiverheid van dit begrip, ook los van haar relatie met het geloof voorkomen en beschreven worden als een fenomeen, zeer wel vergelijkbaar met het fenomeen of de fenomenen van de eros. Mij schijnt de ene oplossing zo onmogelijk toe als de andere. Heb ik Uw bedoeling misvat? Ik kom tenminste de indruk niet te boven van een immanente tegenstrijdigheid in het begrip waar Uw hele betoog om wentelt.

Ten derde: Het viel me op dat U aan de term "Messias" een zekere voorkeur geeft boven "Christus", ofschoon U de laatste allerminst uit de weg gaat. Ik weet wel dat de verbinding "Jezus Messias" geen uitvinding van U is. Maar ik kan me niet herinneren haar elders dan bij Nederlanders gehoord of gelezen te hebben. Eens heb ik Hasselaar naar de reden van deze voorkeur gevraagd. Ik ben zijn antwoord helaas vergeten en weet alleen maar nog dat ik daar niet erg bevredigd van was. Vergis ik me met het vermoeden dat de voorkeur voor "Messias" ertoe dient om de continuiteit van de testamenten onderling duidelijk te maken? Dat zou ik desnoods kunnen waarderen, al wordt daarbij niet gehonoreerd dat het woord "Messias" in het Nieuwe Testament zoals bekend niet meer dan twee keer voorkomt: in het evangelie van Johannes kap.1 v.41 en kap.4 v. 25, in beide gevallen in de mond van joden die op het punt staan om Jezus als de verwachte Messias te onderkennen, maar er nog niet volledig aan toe zijn. Ik voor mij prefereer het in de christelijke traditie vanzelfsprekende "Jezus Christus", niet alleen uit adhesie aan die traditie en met het oog op de gewoonte van het gehoor, maar vooral omdat daarin opgesloten ligt dat "Christus" geleidelijk aan van titel tot een van "Jezus" niet af te scheiden eigennaam geworden is, die een belijdenis inhoudt (dit in onderscheid tot het eenvoudige "Jezus"). Nu laat U nergens een twijfel dat ook voor U de titel Messias onlosmakelijk geknoopt is aan de onverwisselbare, unieke persoon met de aardse naam Jezus. Dus er dreigt op zichzelf nog geen theologische schade als men liever en vaker van "Messias" spreekt dan van "Christus"; en inzover heb ik geen bezwaar tegen de "Nederlandse" voorkeur. Dat slaat echter om naar het bedenkelijke, als van het zelfstandig naamwoord een bijvoeglijk naamwoord of een abstractum of zelfs een adverbium gemaakt wordt: "het messiaanse bestaan" (b.v. p.115), "messianiteit en humaniteit" (p.111), "het messiaans geleefde bestaan" (p.114). Dat slaat blijkbaar (minstens: mede) op andere personen behalve de ene en unieke. Daar gaan bij mij alarmsignalen rinkelen. Ik begrijp wel de bedoeling, namelijk uitdrukking te geven aan de nauwe saamhorigheid van Christus en de zijnen. Maar in de terminologie hoor ik een vervagen van de grens tussen Hem en ons, die aan die saamhorigheid als voorwaarde ten grondslag ligt. Daarbij gaat het niet alleen om de onomkeerbare volgorde, maar om de onomstotelijke rangorde, beter gezegd om een wezensverschil. Ik kom nog eens op de zo geweldig veelzeggende en betekenisvolle opbouw van Barths ver-

zoeningsleer terug. In alle drie delen IV/1, IV/2 en IV/3 vormt een breedvoerig onderdeel het slot van de christologische paragraaf: § 59,3 in IV/1: 84 bladzijden, § 64,4 in IV/2: 130 bladzijden, § 69,4 in IV/3: 108 bladzijden. Daarmee wilde Barth beklemtonen dat de overgang (hij noemde deze stukken "Übergangsabschnitte") van Christus naar de mens(en) allesbehalve vanzelfsprekend is. Deze indrukwekkende voorzichtigheid alleen al in de dispositie acht ik onontbeerlijk voor iedere gewettigde theologische uitspraak over de gerechtvaardigde, geheiligde en geroepene mens. En deze voorzichtigheid mis ik bij U niet alleen in het argeloze gebruik van die bijvoegelijke naamwoorden enz., maar dan ook min of meer doorgaans in Uw overigens zo waardevolle betoog in z'n geheel.

Ten vierde: Protest moet ik aantekenen tegen Uw stelling dat men niet zonder meer zou kunnen zeggen "dat de mens mens is" (p.220). Weliswaar houdt het taalgebruik dat het begrip "onmens" kent een positieve kwalifikatie van het begrip "mens" in. Maar kan men deze impliciete kwalifikatie in een verantwoorde theologie als maatstaf gebruiken? Kan men een mens die als "onmens" te boeke staat daarom het schepsel-zijn ontzeggen? Zeker geloven wij aan geen andere schepping da in Christus. Als in Christus geschapene vallen de mensen (niet: bepaalde mensen, maar dê mensen!) in zonde en spreken, zou men kunnen zeggen, hun geschapenheid tegen; maar ze kunnen die toch niet opheffen! Uzelf spreekt in overeenstemming met Barth van "'s mensen "goed geschapen natuur" (p.271). En op p.259 vind ik tot mijn troost zoiets als een (onbewuste?) zelfcorrectie waar U spreekt over een "innige verstrengeling van natuurlijkheid en zonde, ... van menselijkheid en onmenselijkheid" en vraagt daarbij: "hoe zal men de dingen hier ontwarren of zelfs maar onderscheiden?" Dat verraadt meer inzicht dan die (sit venia verbo!) ketterse bewering van p.219-221, die me aan een variant op Marcion doet denken.

Ten vijfde: Op sommige plaatsen kom ik de indruk niet te boven dat er tegen wil en dank en onopgemerkt een soort terugval in de argumentatietrant van de "natuurlijke theologie" plaatsvindt. Op p.162 spreekt U terecht en goed reformatorisch van de fatale "waan de mens naar wezen en bestemming te kennen", maar twee regels verder zegt U - even goed rooms - dat het niet zo is "dat we in volstrekte onwetendheid omtrent de mens en zijn bestemming" verkeren. Dezelfde gedachte meen ik ook tegen te komen op p.241 en 242: "Het is onmogelijk (en dat blijkt ook) ... de onmogelijkheid blijkt in de niet te bezweren krisis ..." En: "... die onmogelijkheid, die pas ten volle blijkt en wordt erkend in de Messias ..." Met dit "blijken" lijkt me een kennis bedoeld te zijn die de mens tot op zekere hoogte buiten de openbaring om, dus uit ervaring!, mogelijk zou zijn: tot op zekere hoogte: want de Messias voltooit als het ware wat de mens gedeeltelijk al zelf heeft tot stand gebracht. Is dat geen voluit synergistisch gedachteschema?

Ik moet van de andere, waarderende zowel als kritische, opmerkingen die ik eigenlijk nog wilde aanbrengen, afzien. Ik dank U nog eens voor het vertrouwen dat U mij als een bijna onbekende geschonken hebt en hoop dat ik daar geen al te wrede misbruik van gemaakt heb.

Met een hartelijke groet

Lionel Bouwmeester

P.S. Is het U ontgaan dat in de duitse en latijnse citaten een heleboel fouten zijn blijven staan?