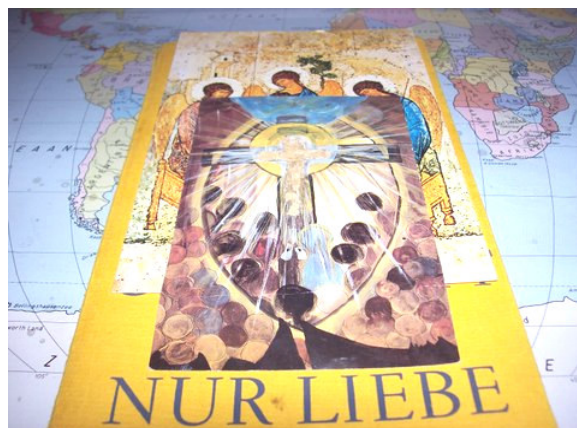


De schoonheid van het kruis als liefde

Systematisch theologisch onderzoek
naar Hans Urs von Balthasars
theologiseren over de rol van het kruis
in 'Glaubhaft ist nur Liebe'



S.J.M. Schevers

Doctoraalscriptie klassieke theologie

Augustus 2007

Afstudeer project: waarom het kruis?

Begeleidend docent: Prof. Dr. F.A. Maas

Coreferent: Dr. S.A.J. van Erp

Vakgroep: systematische theologie, dogmatiek

Faculteit katholieke theologie: locatie Tilburg

Voorwoord

Deze scriptie is het resultaat van negen maanden voltijds bezig zijn met de rol van de gekruisigde bij Hans Urs von Balthasar. Het vormt tevens de afsluiting van een negental jaren studie in het kader van de studierichting klassieke theologie aan de theologische faculteit van Tilburg. Von Balthasars denken over de rol van de gekruisigde met het oog op God is geen eenvoudig onderwerp waarover het laatste woord gezegd zou kunnen worden in een scriptie. Het ter sprake brengen van God is door alle complexiteit een bijna onmenselijke opgave. Elk theologische spreken is een bemiddeld spreken over God, over een God die zich lijkt te onttrekken als objectieverbaar studieobject. Toch waagt Von Balthasar zich aan ware theologie die “uitdrukking wil zijn van de indruk die de heerlijkheid van God maakt”. Een theoloog, onder de indruk van de heerlijkheid, wordt ontzaggelijk dienstbaar aan het eigen studieobject. We gaan minzaam op zoektocht naar de ontmoeting van God en mens, bemiddeld door de persoon van de gekruisigde, in het spreken van Hans Urs von Balthasar.

De tijd gaat verder. Ook een theologische faculteit, de huidige faculteit katholieke theologie, verandert met de tijd mee. Ik heb haar ervaren alsof ze met me mee gegroeid is en dat is goed teken. Nu is ze onderdeel van de UVT, de grote wereld. Ik hoop dat ze ondanks de snelheid van een huidige prestatiecultuur waarin mensen lijken te vliegen van hot naar her, ruimte weet te blijven creëren voor intense diepgang waardoor niet mensen moeten vliegen, maar de tijd. De tijd vliegt als er ruimte is voor theologische diepgang want dat kan zomaar iemand in een zeldzaam schone *flow* terecht brengen... . Deze scriptie getuigt van een ontmoeting van mij als theoloog met de diepgang van de theoloog Hans Urs von Balthasar. Het is een feestelijke ontmoeting waarin de tijd heeft gevlogen. Maar primair geldt dat ik de tijd van studie ervaren heb als me *gegeven*. De tijd van leven is me gegeven door de goede God; de tijd van studie zou niet mogelijk zijn geweest zonder de (materiële) steun van mijn ouders. Deo gratias! En natuurlijk heb ik veel te danken aan vrienden en kennissen, die mij op zeer uiteenlopende manieren ondersteund hebben tijdens mijn studietijd en het werken aan de scriptie. Steeds opnieuw is het nodig moed te vatten als de tijd even niet vliegt. Het expliciet noemen van namen om mensen te danken blijft een gevaarlijke bezigheid. Toch noem ik enkele mensen die expliciet hebben bijgedragen aan het tot stand komen van deze scriptie. Ik dank Antoon van den Boogaard, Peter Doorakkers, Karlijn van Kasteren, Marnix Eichelberg, Jacques Grubben, Gerro Nap, Marcel van de Maeden en Ad Verest. Speciaal wil ik danken mijn scriptiebegeleider Frans Maas. Hij was bereid om schaarse tijd vrij te maken om over het onderwerp van gedachten te wisselen, conceptversies van hoofdstukken te lezen en van commentaar te voorzien. Ik ben hem zeer dankbaar voor zijn waardevolle suggesties en voor de ruimte die hij me liet om het project zelfstandig gestalte te geven. Stephan van Erp dank ik voor zijn integerheid. Ondanks dat hij gepromoveerd is op Von Balthasar heeft hij de verleiding kunnen weerstaan om de minzame rol van coreferent te overschrijden. Ik dank hem ook voor de adviezen in de tijd van voor zijn promotie en coreferentschap. Systematisch theoloog Prof. Dr. Bernd Körner, uit het Oostenrijkse Graz, dank ik voor de geniale hint dat kruis en heerlijkheid bij Von Balthasar wel eens met liefde te maken zou kunnen hebben.

Stefan Schevers, augustus 2007

Afbeelding voorzijde: boekwerk van *Glaubhaft ist nur Liebe* met het schone kruis (Frida Huwiler, Aquarel) Op de achtergrond een afbeelding van trinitaire gemeenschap (Andrej Roeljov) en de wereld.

Inhoudsopgave

VOORWOORD	- 1 -
INHOUDSOPGAVE	- 2 -
INLEIDING	- 4 -
KRUIS EN SCHOONHEID: EEN PROBLEMATISCHE VRAAG...	- 4 -
OPZET	- 8 -
HOOFDSTUK 1	- 10 -
PORTRET VAN HANS URS VON BALTHASAR	- 10 -
§ 1.1 INLEIDING	- 10 -
§ 1.2 PERSOONLIJK PROFIEL	- 10 -
§ 1.2.1 ONTMOETING EN CONTEMPLATIE	- 10 -
§ 1.2.2 FASCINATIE VOOR 'GESTALT'	- 13 -
§ 1.2.3 FASCINATIE VOOR 'NAVOLGING' VANUIT GOD	- 14 -
§ 1.3 KENTHEORETISCH PROFIEL: EEN HERMENEUTISCHE SITUERING	- 17 -
§ 1.3.1 VON BALTHASARS THEOLOGISCHE STIJL	- 17 -
§ 1.3.2 THEOLOGISEREN VANUIT DE CATEGORIE HEERLIJKHEID	- 17 -
§ 1.3.3 METAFYSISCH DENKEN	- 19 -
§ 1.3.4 EXISTENTIËLE FENOMENOLOGIE	- 24 -
§ 1.3.5 MENSZIJN IN EEN EPIFANISCHE WERELD MET EEN DIALOGISCHE GOD	- 25 -
HOOFDSTUK 2	- 28 -
KRUISTHEOLOGIE BIJ HANS URS VON BALTHASAR	- 28 -
§ 2.1 INLEIDING	- 28 -
§ 2.2 KRUISTHEOLOGIE BIJ VON BALTHASAR	- 28 -
§ 2.2.1 SOTERIOLOGISCHE BETEKENIS VAN DE GEKRUISIGDE:	- 29 -
§ 2.2.1.1 De gekruisigde als plaatsvervanging	- 29 -
§ 2.2.1.2 De gekruisigde en een soteriologisch geladen gebrokenheid	- 31 -
§ 2.2.2 OPENBARINGSTHEOLOGISCHE EN CHRISTOLOGISCHE BETEKENIS VAN DE GEKRUISIGDE	- 32 -
§ 2.2.2.1 De gekruisigde als openbaringstheologische dynamiek van kenose	- 33 -
§ 2.2.2.2 De gekruisigde als christologische dynamiek van kenose	- 38 -
§ 2.2.3 DE BEELDENE BETEKENIS VAN DE GEKRUISIGDE	- 41 -
§ 2.2.4 OVERZICHT VAN BETEKENISSEN VAN HET KRUIS BIJ VON BALTHASAR	- 44 -
§ 2.2.4.1 Soteriologische betekenis: goddelijke plaatsvervanging en menselijke gebrokenheid	- 44 -
§ 2.2.4.2 Openbaringstheologische en christologische betekenis: theologie van kenose	- 45 -
§ 2.2.4.3 De beeldende betekenis: het beeldende karakter van openbaring en kruis	- 46 -

HOOFDSTUK 3 - 48 -

LEZEN VAN GLAUBHAFT IST NUR LIEBE - 48 -

§ 3.1	INLEIDING	- 48 -
§ 3.2	GLAUBHAFT IN HET KADER VAN HET ONDERZOEK	- 48 -
§ 3.3	GLAUBHAFT IN HERMENEUTISCH PERSPECTIEF	- 51 -
§ 3.3.1	SITUERING VAN GLAUBHAFT	- 51 -
§ 3.3.2	ANLIEGEN VAN GLAUBHAFT ALS GELOOFWAARDIG SPREKEN OVER GOD	- 53 -
§ 3.3.3	PROLEGOMENA: ENKELE LEESSELEUTELS	- 53 -
§ 3.4	VERSLAG VAN GLAUBHAFT	- 57 -

HOOFDSTUK 4 - 74 -

HET KRUIS IN GLAUBHAFT IST NUR LIEBE - 74 -

§ 4.1	INLEIDING	- 74 -
§ 4.2	ANALYSE VAN DE ROL VAN HET KRUIS IN GLAUBHAFT	- 74 -
§ 4.3	SYNTHESE VAN DE ROL VAN HET KRUIS IN GLAUBHAFT	- 109 -
§ 4.3.1	PROFIEL VAN HET KRUIS ALS DE DWAZE LOGICA VAN GODS LIEFDE	- 109 -
§ 4.3.2	PROFIEL VAN HET KRUIS ALS TRINITAIRE LIEFDE VAN EEN AMBIGUE GOD	- 112 -
§ 4.3.3	PROFIEL VAN HET KRUIS ALS ESCHATOLOGISCH ERNST VAN EXEMPLARISCHE LIEFDE	- 116 -
§ 4.4	HET KRUIS IN GLAUBHAFT VERGELEKEN MET ANDERE PRIMAIRE BRONNEN	- 118 -
§ 4.4.1.1	KRUIS EN HEERLIJKHEID: EEN PASSAGE UIT HERRLIJKHEIT II.1	- 119 -
§ 4.4.1.2	VERGELIJKING: HET KRUIS IN EEN PASSAGE UIT HERRLIJKHEIT II.1 EN GLAUBHAFT	- 119 -
§ 4.4.2.1	HET KRUIS IN HET WERK CORDULA ODER DER ERNSTFALL	- 120 -
§ 4.4.2.2	VERGELIJKING: DE ROL VAN HET KRUIS IN CORDULA EN GLAUBHAFT	- 124 -
§ 4.4.3.1	HET KRUIS IN HET WERK EPILOG	- 125 -
§ 4.4.3.2	VERGELIJKING: DE ROL VAN HET KRUIS IN EPILOG EN GLAUBHAFT	- 129 -
§ 4.5	VERGELIJKING VAN DE SYNTHESE VAN GLAUBHAFT MET SECUNDAIRE LITERATUUR	- 131 -

HOOFDSTUK 5 - 135 -

CONCLUSIE - 135 -

§ 5.1	HET WAAROM VAN HET KRUIS	- 135 -
§ 5.2	ENKELE ALGEMENE ASPECTEN VAN HET KRUIS IN GLAUBHAFT	- 137 -
§ 5.3	TRINITEIT EN DE GEKRUISIGDE	- 139 -
§ 5.4	KANTTEKENINGEN BIJ HET GROTE VERSCHIL IN LIEFDE...	- 140 -
§ 5.5	DE BLIK SCHERPEN	- 146 -

LITERATUURLIJST - 149 -

A.	PRIMAIRE BRONNEN	- 149 -
A.1	EXPLICIET BESPOKEN BRONNEN	- 149 -
A.2	PRIMAIRE BRONNEN ALS ACHTERGRONDLITERATUUR	- 149 -
B.	SECUNDAIRE BRONNEN	- 150 -
B.1	VIA INTERNET GERAADPLEEGDE BRONNEN	- 150 -
B.2	BOEKWERKEN EN ARTIKELEN	- 150 -
	SAMENVATTING	- 153 -

Inleiding

Kruis en schoonheid: een problematische vraag...

Recentelijk is er binnen de theologie een hernieuwde interesse ontstaan voor esthetiek en daarmee voor het fenomeen beeld binnen theologie¹. Deze interesse zien we terug in bredere lagen van een cultuur waarin de media de blik op de werkelijkheid meer en meer bepalen, maar dan deels vanuit de waan van de dag. Frans Maas docent aan de theologische faculteit te Tilburg, zegt het volgende over deze interesse voor esthetiek in de theologie:

De laatste jaren zijn we in Tilburg bij onze theologie-beoefening steeds meer twee accenten gaan leggen. Op inhoudelijk vlak willen we het geloofsgegeven concretiseren dat God in onze werkelijkheid aanwezig is en dat die aanwezigheid op een of andere wijze ervaren en aangewezen moet kunnen worden. Daarmee correspondeert in methodologisch opzicht grotere aandacht voor beeld en verbeelding. Hedendaagse dogmatiek, juist wanneer zij Gods presentie in het reële leven wil laten zien, mag niet enkel met abstracte begrippen werken. Daar hoort ruimte te zijn voor verbeelding en emotie, voor speelsheid en voor de spirituele dimensie, voor verhaal en dramatiek. Deze [...] kan pas werken in het feitelijk theologiseren...²

De vraag in deze doctoraalscriptie is of we God nu ook op het spoor kunnen komen in de ruimte voor dramatiek zoals de denker Hans Urs von Balthasars dit uitwerkt in zijn theologisch spreken over het kruis. Het theologiseren van deze 20^e eeuwse denker is gekleurd door een nadruk op de heerlijkheid van God waarvan de werkelijkheid getuigenis aflegt in de transcendentia³. Niet zozeer het goede of de waarheid, maar primair de schoonheid staat voor hem centraal als toegang tot God. Waar God zich laat bemiddelen, wordt in geestverrukking iets zichtbaar dat schoon genoemd kan worden. Wordt er ook iets van God zichtbaar in dat lelijke kruis?

Waarom heeft het kruis, nu het meest centrale symbool van het christendom, een lading gekregen die boven de schijnbare werkelijkheid van een afschuwwekkende totale mislukking is uitgestegen? Volgens sommigen theologen⁴ wordt het kruis, een martelwerktuig, al gauw teveel op zich

¹ Een vrucht hiervan is het onderzoeksprogramma *Transcendentie en transcendentia* dat van 2000 tot 2004 liep aan de toenmalige "theologische faculteit van Tilburg". Dit werd geleid door prof dr. W.M.E. Logister: 'In het licht van de paradigmawisselingen van de huidige tijd onderzoeken systematische theologen, filosofen en godsdienstfenomenologen van de Theologische Faculteit Tilburg hoe heden ten dage het spreken en denken over God interfereert met ideeën over de aard van de werkelijkheid, over taal en esthetische expressie, ethische verantwoordelijkheid, maatschappij- en kerkvormen. Hun onderzoeken zijn ondergebracht in het onderzoeksprogramma *Transcendentie en transcendentia*.' Vgl. <http://pbotest20.uvt.nl/faculteiten/tft/onderzoek/transcendentie.html> [01-10-2006]

² F.A. MAAS: 'waarheid in beelden', <http://www.michsjol.nl/artikelen/fmaas.php> [01-10-2006]

³ Eigenschappen van het zijn als zodanig.

⁴ Te denken is hierbij aan E. Schillebeeckx en K. Rahner. Schillebeeckx benadrukt dat de betekenis van het kruis niet zozeer in zichzelf te zoeken is maar ligt in de afwijzing van de boodschap van de gekruisigde die het koninkrijk van God verkondigt. De boodschap van het koninkrijk verwijst naar de heerschappij van God die de mens en zijn welzijn zo radicaal als primaire zorg heeft dat de wereld daar nog niet aan toe was. De

verheerlijkt. Voor anderen kan nooit genoeg stilgestaan worden bij de uniciteit van het kruis, bij de radicale wending die dat representeert in de geschiedenis. In deze verhandeling zal het niet gaan om een verheerlijking van de dood maar om levendige relationaliteit. Typisch voor Hans Urs von Balthasar zou wel eens kunnen zijn dat hij de relatie van God en mens via de paradoxale kanten van het kruis tematiseert. Het paradoxale van Von Balthasars kruistheologie centreert zich mogelijk rond de kwestie van het oplichten van God als God (zelfopenbaring). God wordt op paradoxale wijze zichtbaar voor de mens in het kruis. Doorgaans wordt van Von Balthasar gezegd dat hij schoonheid als toegang tot God weer voor het voetlicht heeft gebracht. Bekend werd hij door *Herrlichkeit, eine Theologische Ästhetik*, het eerste deel van zijn *trilogie*⁵, welke zijn hoofdwerk⁶ vormt. Zelf nuanceert hij de nadruk op (een abstracte) schoonheid als toegang tot God: 'Es geht primär nicht um *Schönheit* im Weltlichen oder philosophischen (transzendentalen) Sinn, sondern um deren Überholung in der *Herrlichkeit* als dem Aufleuchten der Göttlichkeit Gottes selbst, wie sie im Leben, Sterben, Auferstehen Jesu darstellt und nach Paulus in den auf ihren Herren blickenden Christen spiegelt.'⁷ Het is een veelzeggend citaat uit *Mein Werk*, zijn theologische terugblik op zijn oeuvre. We zien hier dat Von Balthasar niet elke vorm van schoonheid op het oog heeft. Het gaat niet zozeer om een schoonheid zoals in de wereld vanzelfsprekend wordt geacht. De schoonheid van God komen we niet zozeer op het spoor als we denken vanuit filosofische abstracties. We zullen bij Von Balthasar open moeten staan voor drama, voor sterven als toegang tot God. Het sterven aan het concrete en lelijke kruishout hoeft niet te concurreren met het idee van schoonheid als toegang tot God. Beiden benaderingen zijn immers getekend door het oplichten van de niet voorhanden heerlijkheid van God. Wat is de rol van een concrete historische figuur daarin, Jezus Christus? Zijn sterven staat voor Von Balthasar op één of andere wijze in verband met Gods heerlijkheid. Dit gaat boven ons normale verstaan van de categorie schoonheid uit. Die verhouding van Jezus sterven en de categorie heerlijkheid intrigeert mij.

Een tweede aanwijzing voor een mogelijk verband bij Von Balthasar tussen Gods heerlijkheid en het sterven van Christus heb ik gevonden in het idee dat *Herrlichkeit* expliciet doorverwijst naar het tweede deel van zijn trilogie, *Theodramatik*. In het werk *Herrlichkeit* functioneert schoonheid als de *primus inter pares* onder de 'transcendentalia'⁸. Vervolgens laat Von

boodschap van het kruis stuit op een bestaande vervreemding tussen Gods koninkrijk en de wereld. Voor deze vervreemding staat het kruis. Want de verkondiging van de heerschappij van God, van het koninkrijk, komt binnen in de context van een vijandige situatie van een anti goddelijke geschiedenis. Vgl. H.E. MERTENS: *Not the cross, but the crucified: an essay in soteriologie* [Louvain Theological & pastoral Monographs 11] (Leuven 1992) 117-120. Karl Rahner spreekt over een eenheid van de dood en de opstanding van Jezus. Beiden doelen op een definitiviteit (*Endgültigkeit*) van de betekenis van Jezus eenmalige leven: '... die Auferstehung bedeutet nicht den Beginn einer neuen, mit anderem Neuen erfüllten, die Zeit weiterführenden Lebensperiode Jesu, sondern gerade die bleibende, gerettete Endgültigkeit des einen, einmaligen Lebens Jesu, der gerade durch den freien Tod im Gehorsam diese bleibende Endgültigkeit seines Lebens gewann. Von da aus kann, wenn das Schicksal Jesu überhaupt soteriologische Bedeutung hat, diese Bedeutung weder in den Tod noch in die Auferstehung allein gelegt werden...' K. RAHNER: *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums* (Freiburg im Breisgau 1976) 262.

⁵ H.U. VON BALTHASAR: *Herrlichkeit : eine theologische Ästhetik I-III* (Einsiedeln 1961-1969) ; *Theodramatik I-IV* (Einsiedeln 1973-1983) ; *Theologik I-III* (Einsiedeln 1985-1987)

⁶ In LThK (1993³) 1376. lezen we over het belang van zijn hoofdwerk: Balthasars abschliessende Trilogie (16 Bde.) ist das Einzige, was katholischerseits K. Barths „Kirchlicher Dogmatik“ an die Seite gestellt werden könnte.

⁷ H.U. VON BALTHASAR: *Mein Werk – Durchblicke* (Einsiedeln 1990) 77.

⁸ Grondbepalingen van het zijn

Balthasar in *Theodramatik*⁹, waar hij openbaring benadert als het handelen van God, het kruis in dit handelen een centrale rol spelen. Manfred Lochbrunner zegt over de verhouding van *Herrlichkeit* en *Theodramatik*: 'Als den *genialen Griff* der Trilogie bezeichnete ich die Vorordnung der Ästhetik vor Dramatik und Logik und damit die Vermittlung von Ästhetik und Logik durch Dramatik.'¹⁰ Lochbrunner suggereert in dit citaat dat er sprake is van een verband tussen de esthetische en de theodramatische insteek en geeft vervolgens voorrang aan de dramatiek van Gods handelen. De dramatiek van het kruis, een onderdeel van Gods openbarende handelen, heeft dan een centrale rol om de heerlijkheid van God te doen oplichten. Het proefschrift van Stephan van Erp bevestigt dat het kruis een rol speelt om iets van Gods heerlijkheid waar te nemen: 'According to Balthasar, the incomparability of Christian theology with other attempts to view the glory of God in the world lies in the articulation of the life, the crucifixion and the resurrection of Christ. This is why the work of theological aesthetics should be continued in a theological dramatics.'¹¹ Het dramatische karakter van openbaring correspondeert bij Von Balthasar met een dramatische godmenselijke verhouding als centraal object: 'aber dass Aufscheinen Gottes (Theophania) ist nur der Auftakt zum Zentralen: der in Schöpfung und Geschichte sich ereignenden Auseinandersetzung zwischen der göttlichen unendlichen und der menschlichen endlichen Freiheit.'¹²

Contrasteren of botsen die zichtbare "schone" heerlijkheid van God en die lastig inzichtelijk te maken rol van dat "dramatische" kruis niet met elkaar? De centrale probleemstelling formuleer ik in deze scriptie op basis van bovenstaande spanning als een waaromvraag. Het antwoord op deze waaromvraag concretiseer ik als vraag naar de *betekenis van het kruis*. Want Von Balthasar verbindt een esthetische kijk op werkelijkheid bewust met een *theologische* interpretatieve blik op de werkelijkheid waarin het kruis een belangrijke rol speelt. Wat betekent het kruis in de paradoxale context van "schone" openbaring in een gekruisigde?

De probleemstelling: Waarom staat iets afschuwwekkends als het kruis centraal in het denken van Hans Urs von Balthasar terwijl hij schoonheid zozeer benadrukt als toegang tot God?

Welke plek heeft schoonheid dan in deze verhandeling? We gaan primair zoeken naar de *betekenis van het kruis* met het oog op het Godsgeheim. Dit Godsgeheim is heerlijk. Als het kruis om God gaat, gaat het niet zozeer om wereldlijke schoonheid zoals we Von Balthasar in *Mein Werk* zojuist hebben zien betogen. De vraag naar een relatie tussen een afschuwwekkend kruis en een aantrekkelijke schoonheid is in die zin een *problematische vraag*. Maar wellicht komen we met het kruis toch uit bij een zekere vorm van schoonheid... .

We zoeken naar theologische betekenisgeving aan het kruis en deze getuigt wellicht van een zekere schoonheid. Waar we die schoonheid op het spoor komen is die schoonheid ook epifanie die om interpretatie vraagt. In de problematische verhouding van kruis en schoonheid

⁹ H.U. VON BALTHASAR: *Theodramatik I-IV* (Einsiedeln 1973-1983)

¹⁰ M. LOCHBRUNNER: 'Eine Summe der Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Versuch zur Rezeptionsgeschichte und zur Gestalt der Theologie Hans Urs von Balthasars.', in: *Theologische Revue* 101 (2005) nr. 5, 353-370, p. 360.

¹¹ S. VAN ERP: *The art of theology: Hans Urs von Balthasar's theological aesthetics and the foundations of faith* [Studies in philosophical theology 25] (Leuven 2004) 105.

¹² M. LOCHBRUNNER: 'Eine Summe der Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Versuch zur Rezeptionsgeschichte und zur Gestalt der Theologie Hans Urs von Balthasars.', in: *Theologische Revue* 101 (2005) nr. 5, 353-370, p. 360.

staat in deze verhandeling primair een focus op de gekruisigde centraal: in welke *theologische* zin getuigt de gekruisigde van Gods heerlijkheid? Om dit mysterie te ontwaren gaan we primair te rade bij een primaire bron *Glaubhaft ist nur Liebe*¹³. In deze bron ligt de schoonheid van God in de *schoonheid van de ontmoeting*¹⁴. In de gekruisigde ontmoeten God en mens elkaar op dramatische wijze. Daarom gaat het Von Balthasar om *theologische* esthetiek, een esthetiek die om theologische interpretatie vraagt. Deze interpretatie is nodig om in het drama van deze lastige ontmoeting, een lastige ontmoeting voor een God die in clinch lijkt te komen liggen met zijn eigen ambiguïteit en voor een mens die de waarheid van het eigen bestaan ontdekt als fundamenteel dialogisch, toch iets schoons te ontdekken. De schoonheid van het *kruis* ligt hier in een *epifanie* van moeizame relationaliteit. Dus in de gekruisigde vraagt de ontmoeting van God en mens vraagt om interpretatie. Welke interpretaties lokt de gekruisigde bij Von Balthasar uit over die ontmoeting. Wat is zijn Godsbeeld, mensbeeld en betekenisgeving aan het kruis?

Deze verhandeling wordt impliciet aangestuurd door de wil tot verheldering van Von Balthasars visie op de rol van het kruis voor de *wording* van het christelijk eigene van de Godmenselijke relatie. Na het *aggiornamento* van Vaticanum II zou volgens Von Balthasar te weinig over het christelijk eigene gereflecteerd zijn: '...mit der Öffnung zur Welt, aggiornamento, Weitung des Horizonts, Übersetzung des Christlichen in einen der heutigen Welt verständliche Denksprache ist nur die Hälfte getan. Die andere ist mindestens ebenso wichtig. Einzig die Besinnung auf das Christliche selbst, das Läutern, Vertiefen ... macht uns fähig... es zu übersetzen.'¹⁵ De vraag naar het christelijk eigene komt nu op in een pluralistische postmoderne wereld. De geëmancipeerde westerse mens lijkt zichzelf enerzijds tot uitgangspunt te maken vanuit een *moderne* nadruk op zedelijke autonomie¹⁶ en een geïndividualiseerde *neuzeitliche* denkstijl. Anderzijds worden in onze huidige postmoderne denkwereld steeds meer vraagtekens gezet bij de universele pretenties van het *cogito sum*. Er is een besef gekomen dat er een pluraliteit aan betekeniswerelden bestaat en dat in de pluraliteit een omgang gevonden moet worden met ieders beperktheid. Misschien zoeken we wel het sterkst naar authentieke dialoog midden in de onoverzichtelijkheid van een pluralistische wereld. Wat hebben we eigenlijk nodig om een goede dialoogpartner te worden? Jürgen Moltmann stelt dat een voorwaarde voor effectieve (religieuze) dialoog is, dat er eerst helderheid is over de eigen positie: 'Waardig tot dialoog is slechts hij die een vastomlijnd standpunt in de eigen religie gewonnen heeft en met een daaraan corresponderend zelfbewustzijn in de dialoog treedt.'¹⁷ En Von Balthasar scandeert met een profetisch elan tot de moderne geest: 'Man sieht nicht mehr recht, wenn es mit der Namenlosigkeit so gut geht, wozu einer eigentlich noch ein namentragender Christ sein soll.'¹⁸ Von Balthasar zet evenals Moltmann het thema *identiteit* weer op de agenda. Hij doet een appèl aan de christen omwille van de praxis van *navolging*. En in die

¹³ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft ist nur Liebe* [Christ heute V/1] (Einsiedeln 1963)

¹⁴ '... Glaubhaft ist nur Liebe (1963). This should not be regarded as an extract of his theological aesthetics, however, but rather as a theology of love and encounter.' Vgl. S. VAN ERP: *The art of theology: Hans Urs von Balthasar's theological aesthetics and the foundations of faith* [Studies in philosophical theology 25] (Leuven 2004) 84.

¹⁵ H.U. VON BALTHASAR: *Mein Werk – Durchblicke* (Einsiedeln 1990) 40.

¹⁶ Von Balthasar ziet de zedelijke en kennistheoretische autonomie, die opkomt vanaf het begin van de 18^e eeuw als problematisch. Hij onderzoekt de achtergronden van de autonomiegedachte in zijn *Apocalyps der Deutsche Seele* en toont zelfs het mislukken ervan aan via literatuur, filosofie en theologie. Vgl. RGG

¹⁷ Eigen vertaling. Vgl. J. MOLTMANN: *Erfahrungen Theologischen Denkens: Wege und Formen christlicher Theologie* (Gütersloh 1999) 31.

¹⁸ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft ist nur Liebe* [Christ heute V/1] (Einsiedeln 1963) 45.

praxis is wellicht ook het kruis van belang. Echter in deze verhandeling zullen we hier niet of zeer summier op ingaan. Enerzijds omwille van de afbakening. Anderzijds om te voorkomen dat systematisch theologische gedachtevorming met geleefde spiritualiteit verward zou worden. Wel doe ik hierbij de aanbeveling dat er als vervolg op deze verhandeling verder gevraagd zal worden naar de attractieve kant van de *schoonheid van het kruis* als liefde in zijn betekenis voor godmenselijke *omvorming*. Daagt zo'n aanstootgevend kruis wel uit om het christelijk eigene vorm te geven in het eigen leven?

Opzet

Hoe is dit onderzoek opgebouwd? Dit onderzoek wordt aangestuurd door een waaromvraag waarvan de relevantie in de inleiding uiteengezet is. We gaan op zoek naar het waarom van het kruis in zijn betekenis bij Hans Urs von Balthasar. Hiertoe beginnen we aan een tocht in een diepte die rijk is aan weidse uitzichten. In deze tocht zoeken we naar een *verstaan* van de rol van het kruis. Dit verstaan ligt niet puur op inhoudelijk vlak maar is hermeneutisch van aard. Het vraagt om interpretatie en zinvolle vertolking van de rol van het kruis. Het vraagt bovendien om inlevingsvermogen in de concrete context van een *Anliegen* waarom überhaupt over het kruis te spreken. Daarom vragen we in hoofdstuk 1 naar *theologie op de wijze van Von Balthasar* als verstaanshorizon voor het waarom van het kruis. Hermeneutische theologie heeft namelijk niets aan een droge opsomming, maar wil een levend verstaan wekken voor een spreken over het kruis bemiddeld door de *persoon* Hans Urs von Balthasar. Ik maak op exploratieve wijze een portret van deze persoon door een persoonlijk en vervolgens een kentheoretisch profiel te ontwikkelen van Von Balthasar. De aandacht gaat op exploratieve wijze uit naar grondwoorden die wel eens te maken zouden kunnen hebben met het kruis, zoals: ontmoeting, denken over God, Gestalt, heerlijkheid, de persoon van Christus, metafysica, liefde, fenomenologie, menszijn, wereld).

In hoofdstuk 2 gaan we ons nauwkeuriger focussen op het kruis. We gaan zoeken naar interpretaties van de rol van het kruis bij Von Balthasar die zijn neergeslagen in het denken van een verscheidenheid aan theologen. In deze tocht wandelen we door diverse secundaire bronnen met het oog op de betekenis van het kruis of gekruisigde. Al die betekenissen samen vormen een rijk geschakeerd palet van Von Balthasars theologiseren. Aanvankelijk dacht ik dit onder de noemer van "kruistheologie" te kunnen zoeken. Maar dit was niet zozeer het geval. Voor zover ik weet is er ook geen standaardwerk te vinden dat zijn kruistheologie mooi afgerond in totaliteit beschrijft. Daarom heb ik zelf de reeks van elementen in een reflectief kader samengebracht. Von Balthasar brengt kruis en kenose in verband met elkaar. Wat betekent de gekruisigde in de context van kenose? We gaan na wat *theologie van kenose* kan zijn. Verder zullen we vragen naar de rol van het kruis als "beeld". Om het palet aan betekenissen van het kruis te structureren kennen we de verschillende elementen een plaats toe in een soteriologische, christologische, openbaringstheologische of esthetische context. Aan het slot van dit hoofdstuk 2 treft u een overzicht aan van de resultaten.

In hoofdstuk 3 bespreken we de primaire bron *Glaubhaft ist nur Liebe*¹⁹, de hoofdbron waarin de rol van het kruis onderzocht wordt. We verhelderen de keuze voor *Glaubhaft ist nur Liebe* als onderzoeksobject, komen tot een hermeneutische situering van de bron en tot slot beschrijven we in een verslag van *Glaubhaft* per hoofdstuk waar het Von Balthasar om te doen is. Dit verslag dient als grote context om die rol van het kruis helder voor ogen te krijgen.

In hoofdstuk 4 gaan we dan na het *verslag van hoofdstuk 3* over tot een *analyse* van de rol van het kruis in *Glaubhaft* om vervolgens over te komen tot een *synthese* van die rol. In hoofdstuk 4

¹⁹ H. U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft ist nur Liebe* [Christ heute V/1] (Einsiedeln 1963)

vragen we eerst: waar komt het kruis of de gekruisigde voor? Vervolgens vragen we “wat is de betekenis van die directe passage waarin het kruis voorkomt? Tot slot is de vraag van de analyse: ‘wat is de rol (plaats en betekenis) van het kruis in de specifieke passage waarin het kruis voorkomt?’ De betekenis van deze rol zal ik op abstraherende wijze in enige zinnen of woorden beschrijven. Vervolgens gaan we in hoofdstuk 4 naar de stap van synthese. Hierin brengen we de verschillende betekenissen van het kruis in Glaubhaft tot een concentratie. Dit gebeurt door in de vorm van drie profielen een zinvol verband te schetsen waarin de verschillende betekenissen van het kruis/gekruisigde in Glaubhaft verstaan kunnen worden. Ten tweede vergelijken we daartoe de betekenis van het kruis in Glaubhaft met de betekenis van het kruis in enkele andere primaire bronnen te weten: *Herrlichkeit II.1*, *Cordula oder der Ernstfall* en *Epilog*. En ten derde vergelijken we het overzicht van betekenissen van het kruis uit de secundaire literatuur (§ 2.2.4) met de gemaakte synthese van de rol het kruis in Glaubhaft.

Hoofdstuk 6 is de conclusie. Hierin kom ik tot een recenserende beschouwing over de rol van het kruis in Glaubhaft. Dit vormt een afsluitend antwoord op de centrale vraag die steeds de *drive* is van dit onderzoek: ‘Waarom staat iets afschuwwekkends als het kruis centraal in het denken van Hans Urs von Balthasar terwijl hij schoonheid zozeer benadrukt als toegang tot God?’ We zullen datgene wat Von Balthasar over het kruis in Glaubhaft verwoorden in een verhaalvorm en enige kanttekeningen plaatsen bij Von Balthasars wijze van theologiseren.

Het onderzoek naar de rol van het kruis/gekruisigde spits ik dus toe op de volgende vragen:
Essentie van de centrale vraag: wat is de rol van de gekruisigde als toegang tot God?

Hoofdstuk 1: Context: Wat is de aard van Von Balthasars theologiseren?

Hoofdstuk 2: Verkenning: Welke soteriologische, christologische, openbaringstheologische of esthetische elementen kleuren de betekenis van het kruis bij Von Balthasar?

Hoofdstuk 3: Verslag: wat is de rode draad van het werk Glaubhaft?

Hoofdstuk 4: Analyse: wat is de verhouding van de rode draad van Glaubhaft en de specifieke passage waarin het kruis/gekruisigde een bepaalde betekenis krijgt en wat is die betekenis?

Synthese: welke profielen kunnen worden opgesteld om het kruis in Glaubhaft te verstaan?

Analyse en synthese: hoe verhoudt zich de betekenis van kruis/gekruisigde in vergelijking tot enkele andere primaire bronnen? (*Herrlichkeit II.1*, *Cordula oder der Ernstfall* en *Epilog*).

Hoofdstuk 5 Conclusie: wat is mijn evaluatief antwoord op de centrale vraag naar het waarom van kruis/gekruisigde bij Von Balthasar in Glaubhaft?

Hoofdstuk 1

Portret van Hans Urs von Balthasar

§ 1.1 Inleiding

Met de centrale vraag naar de sporen van kruistheologie bij Hans Urs von Balthasar richt ik me primair op de verhouding van God en kruis in zijn denken. Om die verhouding helder te krijgen vraag ik in dit hoofdstuk eerst naar de context van waaruit hij theologiseert. Deze context is hier een portrettekening om zicht te krijgen op theologie 'op de wijze van' Von Balthasar. Aandacht voor deze context is zinvol omdat elk theologiseren interpretatiekaders bevat die bepaald zijn door de geschiedenis en die de geschiedenis zelf weer zullen bepalen. Daarnaast verwacht ik door deze aandacht enkele hermeneutische sleutels te vinden die helpen de rol van het kruis in Von Balthasars theologie te verstaan.

De portrettekening maak ik door deze theoloog *biografisch*²⁰ te situeren. Ik stel eerst een *persoonlijk profiel* op door te vragen naar zijn levensloop als context voor zijn theologiseren. Hiermee hoop ik zicht te krijgen op het *Anliegen* van waaruit hij spreekt over kruis en openbaring. Vervolgens zal ik een *kentheoretische profiel* opstellen. Ik vraag dan naar zijn *filosofische denkcontext* om zijn theologische stijl te situeren. Als ik de primaire bron *Glaubhaft ist nur Liebe* bespreek in hoofdstuk 3 zal ik daar enige aandacht schenken aan de *historische* context van Von Balthasars theologiseren met betrekking tot die bron.

§ 1.2 Persoonlijk profiel

§ 1.2.1 Ontmoeting en contemplatie

Von Balthasars theologie bezit een sterke biografische component. Hij geeft haar vorm vanuit een eenheid van ervaring en reflectie. Zo laat hij zich graag inspireren vanuit een veelheid aan ontmoetingen, want de wereld is als ontmoetingsplaats het theatrale speelterrein van God. Volgens Vorgrimler gaat Von Balthasar zeer ver in zijn hang naar ontmoeting. Hij stelt dat Von Balthasar in het werk *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*²¹ 'de antropologische wending naar het subject beaamt, een wending die ertoe leidt dat de

²⁰ 'Biographies of theologians therefore usually require the description of a theological life on several levels concurrently: theological, socio-cultural, and personal.': S. VAN ERP: *The art of theology: Hans Urs von Balthasar's theological aesthetics and the foundations of faith* [Studies in philosophical theology 25] (Leuven 2004) 73. De drieslag die hier gemaakt wordt volg ik ten dele. Eerst behandel ik het persoonlijke aspect (*persoonlijk profiel*) met een gevoeligheid voor Von Balthasars theologische aanvoelen. Vervolgens behandel ik het theologische aspect vanuit een epistemologische invalshoek (*kentheoretisch profiel*). De socio-culturele component laat ik achterwege. Wel zal ik bij de bespreking van de primaire bron in hoofdstuk 3 aandacht schenken aan de historische context van *Glaubhaft ist nur Liebe*.

²¹ H.U. VON BALTHASAR: *Die Gottesfrage der heutigen Menschen* (Wenen 1956)

mens in de ontmoeting zin sticht'²². Levensbepalend werden ontmoetingen met personen uit verschillende disciplines; ontmoetingen zoals met de filosoof Erich Przywara, met een dichter als Bernanos, met de protestantse theoloog Karl Barth, met de katholieke theologen Romano Guardini, Henri de Lubac en Karl Rahner en met mystica Adriënne von Speyer. Ze kleuren zijn verstaanshorizon.

Ondanks dat Von Balthasar nu door velen beschouwd wordt als één van de meest belangwekkende theologen van de twintigste eeuw, wordt zijn theologie nogal eens als ontoegankelijk bestempeld. Hij theologiseert vanuit een spanning: enerzijds vanuit actieve betrokkenheid op een veelheid aan ontmoetingen anderzijds vanuit een sterke eigen ervaring. Er wordt wel gezegd²³ dat hij een auteur is wie zijn denken lastig tot vaste thesen te herleiden is. Dit is begrijpelijk als we bedenken dat hij een grote verscheidenheid aan figuren in zijn denken integreert, zijn oeuvre erg breed is en zijn theologische stijl onconventioneel te noemen is. Naast een vrij ontoegankelijk oeuvre dat hem wat isoleerde, heeft hij een geloofwaardigheidsprobleem gekend door zijn uitreden uit de Jezuïetenorde (weliswaar had hij zijn eeuwige professie nog niet gedaan). Hij leek een geordend leven in te ruilen voor soms raadselachtige verdedigingen van visies van de mystica Adriënne von Speyer. Zo is het verklaarbaar dat Von Balthasar gedurende zijn leven relatief weinig invloed heeft gehad op contemporaine theologen²⁴. Tijdens Vaticanum II werd niet hij maar Karl Rahner gevraagd om het college van bisschoppen van advies te dienen. Bovendien vinden we relatief weinig commentaren op zijn werken in de tijd dat zijn boeken verschijnen. Pas de laatste tientallen jaren zwellen ze sterk aan. Von Balthasar kent dus een late receptie. Op het einde van zijn leven zou het belang van zijn theologie toch bezegeld gaan worden met een verheffing tot het kardinaat, maar twee dagen daarvoor sterft hij.

Het relatieve isolement van Von Balthasar bleek uiteindelijk toch een broedplaats van originaliteit. In zijn theologie komt Gods eigen activiteit, zijn handelen, op de voorgrond te staan: *er gebeurt iets...*. Enerzijds benadrukt Von Balthasar vanuit dit gegeven *eenzame contemplatie* en anderzijds *actieve ontmoeting* als vruchtbare grond voor theologiseren. Passen we dit op het kruis toe, dan kunnen we zeggen: God kan verschijnen in menselijke contemplatieve gericht op een gekruisigde en God als God verschijnt als gekruisigde in zijn ontmoeting met wereld. Contemplatie en ontmoeting kunnen niet strikt gescheiden worden. Een contemplatieve blik wordt ook gevraagd in de ontmoetingen met de wereld als Gods schone schepping. Denken in termen van

²² Eigen vrije vertaling. Vgl. H. VORGRIMLER: 'Hans Urs von Balthasar', in: H. VORGRIMLER & R. VANDER GUCHT: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert IV: Bahnbrechende Theologen* (Freiburg im Breisgau 1970) 122-142, p. 139.

²³ Vgl. B. MCGREGOR, T. NORRIS (eds.): *The beauty of Christ: Introduction to the Theology of Hans Urs von Balthasar* (Edinburgh 1994) 11.

²⁴ Karl Rahner constateert een verbittering bij Von Balthasar over de moeizame receptie van zijn werk: 'Mir will aber scheinen, dass Balthasar (vergleiche sein *Vorwort zu Glaubhaft ist nur Liebe*) den Eindruck hat, dass er (oder zum mindestens das grosse Anliegen seiner theologischen Ästhetik) nicht in dem Masse aufgenommen wurde, wie es Umfang und Tiefe seines theologischen Denkens verdienen.' Vgl. K. RAHNER: 'Hans Urs von Balthasar', in: W. KASPER (red.): *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes: Hans Urs von Balthasar im Gespräch* (Ostfildern 2006) 506-510, p. 507.

ontmoeting (denken in termen van personale liefde) wordt gevraagd om iets van God in de contemplatie gericht op de gekruisigde waar te gaan nemen. In contemplatie en ontmoeting concentreert Von Balthasar zich op een zoeken naar de goddelijke glans van de schepping, de glans van de liefde.

Het gaat Von Balthasar om *theologische* esthetiek. Het gaat over de schoonheid van de ontmoeting, de schoonheid van de liefde. Pas in een personale context van liefde kan de persoon van de ander gaan stralen en spreken vanuit de eigen diepte. Dit schone gebeuren vraagt om theologische interpretatie. In de ontmoeting met de gekruisigde kan *Gods handelen* als epifanie van liefde oplichten. Als God openbarend handelt bemiddeld door de historische figuur van een gekruisigde Jezus wordt contemplatie gevraagd. We worden in contemplatie uitgenodigd de persoon van Jezus blijvend te laten spreken van Gods "handelen" als gekruisigde. En dan is het niet slechts "God" die handelt door de mens Jezus. Bij Von Balthasar is de trinitaire God zelf in de gekruisigde aan het werk in de wereld. Het concrete handelen van de gekruisigde vraagt aldus om contemplatie. 'Wat de christen in de existentiële en centrale contemplatie beschouwt, is de overgave van de gekruisigde zelf, zijn handelen. Contemplatie is zodoende een zich inlevend en navolgend handelen. Vanuit christelijk perspectief gesproken: *christelijke zending voor de wereld veronderstelt een gestorven zijn voor de wereld.*'²⁵ Als in het handelen van de gekruisigde de trinitaire God zelf handelt dan betekent dat deze contemplatie "gevaarlijk" is. Het leidt namelijk tot omvorming van het menselijk leven. Het handelen van de gekruisigde (overgave uit liefde) lokt menselijke handelen uit (sterven aan de wereld uit liefde). Steeds vormt de sfeer van ontmoeting, de uitnodigende sfeer van personale liefde, de context voor contemplatie. Want contemplatie noemt Albus "navolgend handelen". Von Balthasar komt de persoon van Christus niet op het spoor los van navolging of 'zending', los van de bewogenheid van het concrete leven. Contemplatie kan niet zonder een met contemplatieve ernst vervulde navolging. Aldus zien we een actief theologiseren vanuit contemplatieve betrokkenheid, een betrokkenheid die in de concrete praxis van navolging en (geloofs)ervaring tot stand komt. Peter Henrici²⁶ stelt dat Von Balthasars trilogie getekend wordt door het motto: '*Leidenschaftslose Theologie kann und darf es nicht geben.*'²⁷

Wat kunnen we verstaan onder *geëngageerde theologie* op de wijze van Von Balthasar? Bij Von Balthasar heeft theologie de opgave toegang te verschaffen tot het ervaren van de heerlijkheid van God. Theologie moet worden tot een uitdrukking van de indruk die de heerlijkheid van God maakt. Wie de heerlijkheid van God zeer intens op het

²⁵ Eigen vertaling. Vgl. 'Was der Christ in der existenziellen und zentralen Kontemplation betrachtet, ist die Hingabe des Gekreuzigten selber, seine Aktions. Kontemplations ist somit nachvollziehende und nachfolgende Aktion. Oder anders, christlicher gesagt, *christliche Sendung für die Welt setzt ein Gestorbensein für die Welt voraus.*', M. ALBUS: *Die Wahrheit ist Liebe. Zur Unterscheidung des Christlichen nach Hans Urs von Balthasar* (Freiburg im Breisgau 1976) 176.

De recursieve tekst is een citaat: H. U. VON BALTHASAR: *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekt des christlichen Pluralismus* [Kriterien 29] (Einsiedeln 1972) 115.

²⁶ Peter Henrici is een neef van Von Balthasar, Jezüiet, professor in de filosofie en hulpbisschop van het Zwitserse bisdom Chur.

²⁷ P. HENRICI: 'Hans Urs von Balthasar: ein Lebensbild', in: *Internationale katholische Zeitschrift "Communio"* 89 (1989) nr. 4, 294-317, p. 312.

spoor komen, dat zijn de heiligen. Om de zin van de openbaring te verhelderen ging Von Balthasar zich dan ook richten op het ontwerpen van 'een theologie van de heiligen'. Herbert Vorgrimler beschrijft de rol van de heiligen bij Von Balthasar aldus: 'De heiligen zijn de antwoorden van boven op de vragen van beneden.'²⁸ Geëngageerde theologie neemt bij Von Balthasar de geloofservaring van concrete personen mee, "zelfs" van een gekruisigde persoon. Kardinaal Angelo Scola vat Von Balthasars zoeken naar authentieke theologie kernachtig samen: 'Geen ware theologie kan van de concrete, de haar karakteriserende geloofservaring gescheiden worden. Want hoe zou ze uitdrukking kunnen zijn van de indruk van de heerlijkheid van God, als dat niet plaatsvindt in de heel persoonlijke ervaring van de wijze waarop de Heilige Geest - samen met de ontische afstemming van mens en openbaringsgestalte op elkaar – ook het gevoel voor haar (de theologie) schept: om haar te gaan smaken en vreugde aan haar te vinden.'²⁹ In bovenstaand citaat zien we een nog niet genoemd esthetisch begrip voorbijkomen, het begrip openbaringsgestalte. Von Balthasars passionele theologiseren gaat uit van een geschapen werkelijkheid met *gestalten* van openbaring. Personen zijn als schepsel gestalte van openbaring. De persoon van de gekruisigde Christus is een bijzondere gestalte van openbaring omdat hier Gods zelfopenbaring aan de orde is. *Gestalt* is in Von Balthasars theologie een centraal begrip dat we nu gaan bevragen op zijn betekenis voor Von Balthasars blik op de werkelijkheid.

§ 1.2.2 Fascinatie voor 'Gestalt'

Von Balthasars leven speelt zich af van 1905 tot 1988. Zijn leven is getekend door een veelbewogen 20^e eeuw met grote veranderingen in kerk en wereld. Hij werd geboren in Zwitserland als een telg van een invloedrijke aristocratische familie. Daar vond hij alle ruimte voor een veelzijdige *Bildung*. Als jongeman al interesseerde hij zich voor literatuur en muziek. Met deze passie studeerde hij in Wenen en Berlijn filologie en literatuur binnen zijn studie Germanistiek. In deze studietijd groeide zijn sensitiviteit voor de zeggingskracht van beelden. Aan zijn bestudering van Goethe dankt hij het centrale begrip dat hij met beelden in verband brengt, het begrip *Gestalt*. Wat kunnen we hieronder verstaan? Elio Guerriero³⁰ omschrijft *Gestalt* als een heuristisch principe, een systematische

²⁸ Eigen vertaling. Vgl. H. VORGRIMLER: *Hans Urs von Balthasar*, in: H. VORGRIMLER & R. VANDER GUCHT: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert IV: Bahnbrechende Theologen* (Freiburg im Breisgau 1970) 122-142, p. 131.

²⁹ Eigen vertaling. Vgl. 'Keine wahre Theologie kann von der konkreten, sie prägenden Glaubenserfahrung getrennt werden. Denn wie könnte sie 'Ausdruck des Eindrucks der Herrlichkeit Gottes' sein wenn nicht in der ganz persönlichen Erfahrung der Art und Weise, in der der Heilige Geist mit der ontischen Zuordnung von Mensch und Offenbarungsgestalt auch das Gespür für sie [schafft]: Geschmack finden und Freude an ihr... ', A. SCOLA: *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil* – (Paderborn 1996) 22. De term *ontisch* betekent: 'betrekking hebbend op het zijn als filosofische categorie'. Vgl. <http://www.vandale.nl/opzoeken/woordenboek/>.

³⁰ 'Form oder Gestalt ist eine Weise, die Natur, das Wirkliche im Erfassen der inneren Einheit zu verstehen. ...sie gründet auf der Würde der Geschöpfe, die Gott offenbaren. Die Gestalt ist somit das Göttliche, ist Spur und Gepräge Gottes in der Schöpfung.', E. GUERRIERO: *Hans Urs von Balthasar, eine Monographie* (Freiburg 1993) 35.

wijze van zoeken naar essentie als de innerlijke eenheid van het levende wezen. Deze eenheid wordt theologisch gefundeerd en gekoppeld aan de waardigheid van het schepsel dat God openbaart. *Gestalt* is aldus een spoor van God. Het begrip *Gestalt* staat aan de basis van de weg die hem een theologische esthetiek deed ontwerpen. Hoe kunnen we Von Balthasars lezen van de werkelijkheid vanuit het begrip *Gestalt* voorstellen? Jörg Disse³¹ ziet het als een *Gestaltlesendes Denken*³² en wel op drieërlei wijze: Ten eerste gaat het om denken als interpreterende gerichtheid op de unieke eigenheid van een gestalte; ten tweede gaat het om denken als gissende gerichtheid op het wezen van een gestalte. Dit wezen is als een geheim waarin voortdurend “meer” is en dus “te raden overblijft”; ten derde gaat het om een denkende ontvankelijkheid voor het verschijnende bestaansgeheim van een gestalte. Dit geheim verschijnt vanuit een onuitputtelijke diepte van waaruit (gracieuze) particulariteit opwelt als precies dat wat ze is. Het denken komt hier niet meer tot vaste begrippen maar moet als het ware mee resoneren in dit bestaansgeheim om het te vatten.

§ 1.2.3 Fascinatie voor ‘navolging’ vanuit God

Von Balthasar is bewust spaarzaam geweest met persoonlijke ontboezemingen. Er is wel een korte reflectie over zijn persoonlijke roeping tot het priesterschap voorhanden. We komen die ervaring tegen in de tekst *Genomen en weggeven*³³ onder de subtitel *Waarom ik priester werd*. Hierin wordt een religieuze ervaring beschreven. De originele Duitse versie is echter verloren gegaan. In deze tekst vinden we interessante reflectie die verstaanbaar maakt waarom hij weinig aandacht had voor het delen van al te persoonlijke ontboezemingen. Het ging hem niet zozeer om de eigen persoon, niet om psychologische achtergronden maar eerder om goddelijke objectiviteit. Pas in het licht van Gods zelfopenbaring kan een mens tot een waarachtig zelfverstaan komen. Want het gaat hem

³¹ Jörg Disse is gepromoveerd in de filosofie en theologie. Van 1993-1996 was hij gastdocent filosofie aan de pauselijke universiteit Gregoriana te Rome. Sinds 1997 vervult hij de leerstoel filosofie op de theologische faculteit van de Hogeschool te Luzern.

³² Vgl. '1) Das gestaltenlesenden Denken ist auf die begrifflich fassbare, perspektivische Einmaligkeit der Gestalt gerichtet. 2) Die diskursive Erkenntnis weist zugleich über sich hinaus auf das inhaltliche Plus der Gestalt, das aufgrund unserer Unfähigkeit, die Allgemeinstruktur der Gestalt an sich zu erfassen, divinatorisch als ein Je-mehr an Sosein erschlossen wird. 3) Das divinatorische Moment verweist seinerseits auf den Akt des Dies-da-Seins der Gestalt. Der Aspekt des 'Personalen', so wie v. Balthasar ihn versteht, löst sich somit auf in die aufeinander verweisenden Momente der Unerschöpflichkeit der Gestalt und der inhaltslosen Einmaligkeit ihres Diesseins. Der Vorrang des Singulären besteht zur Recht... ', J. DISSE: *Metaphysik der Singularität; Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars* (Wenen 1996) 235-236. Eigen vertaling: '1) Gestaltenlezend denken is een gerichtheid op een in begrippen te vatten particulariteit van de gestalte; 2) het is een ontsluiten van een te ontraadselen geheim van een Je-mehr an Sosein op divinatorische wijze op grond van de onbekwaamheid van de discursieve rede (op grond van de begrensdeheid van redenerende en begripsmatige kenvermogens) om de algemene structuur van de gestalte op zich te bevatten; 3) het divinatorische moment verwijst naar het geheim van de act van het particuliere wezen (Dies-da-sein) van de gestalte waarin het subjectieve denken opgaat in de polaire spanning tussen de onuitputtelijkheid van de gestalte en zijn particulariteit (het Diessein).'

³³ H.U. VON BALTHASAR: 'Genomen en weggegeven', in: *Internationaal katholiek tijdschrift "Communio"* 30 (2005) nr. 2, 94-98

om een geheim van een aangrijpende God die midden in de werkelijkheid oplicht en de dialogische grond vormt voor het eigen persoon zijn. Tegelijk helpt deze tekst wel het persoonlijke *Anliegen* van Von Balthasars theologiseren te verstaan. De tekst gaat over één van zijn vroege religieuze ervaringen. Het is de ontboezeming die Von Balthasars stap van een studie Germanistiek naar een studie theologie mogelijk heeft gemaakt. Deze religieuze ervaring deed hij op tijdens een Ignatiaanse retraite in 1927. Ze vertelt waarom hij zich door God 'in dienst genomen' weet en betekende een wending in zijn denken die tot in zijn Godsbeeld en zelfbeeld doorgewerkt heeft.

'Vandaag nog, na dertig jaar, zou ik op het verloren landweggetje niet ver van Basel de boom kunnen terugvinden, waaronder ik als door een bliksem werd getroffen. ... Toch was het niet de theologie of het priesterschap wat mij toen als in een flits voor de geest kwam. Het was eenvoudig geheel en alleen maar deze gedachte: jij moet niets kiezen, jij bent geroepen, jij zal niet dienen, maar men zal zich van jou bedienen, jij hebt geen plannen te maken en bent alleen maar een klein steentje in een mozaïek, dat al lang klaar is. Ik moet alleen maar "alles verlaten en volgen" zonder plannen te maken en zonder wensen en inzichten. Ik moet alleen maar klaar staan, wachten en toezien waartoe men mij zal gebruiken. En zo gebeurde het. Wanneer bij mij de gedachte omhoog kwam, dat God mij een vaste en zekere plaats had toebedeeld en mij een duidelijke omschreven zending had geschonken, moest ik toch constateren dat Hij geheel vrij is en het geheel in één ogenblik overhoop kon werpen, ondanks het inzicht en de inmiddels ingetreden gewenning van mij als instrument. Opmerkelijk blijft daarbij alleen dat deze levenswet, die ons breekt en in het breken ook weer heelt [...], al helemaal aan het begin in mij als een soort onzichtbaar levensthema naar voren kwam.'³⁴

Hoe beschrijft Von Balthasars zijn religieuze (roepings)ervaring?

Ten eerste is het een ervaring van de *directheid van het absolute*. In zijn religieuze ervaring is deze absoluutheid aanwezig met de oogverblindende directheid van het licht. Hij beschrijft deze ervaring namelijk aan de hand van het beeld van *de bliksem*. Als in een flits komt er een onontwijkbare gedachte bij hem binnen. Een gedachte waarin hij zich direct door God toegesproken weet. We zien hier een persoonlijke ervaring waarop zijn theologale benadering berust. God heeft het totale initiatief. Op een bijna charismatisch getinte directe wijze verbindt hij het Godsgeheim met de invulling van de eigen existentie: 'de Voorzienigheid heeft me rechtstreeks tot het priesterschap gebracht...'³⁵. Ten tweede is het een ervaring van *overweldiging*. Het gaat om een *getroffen* worden door de bliksem. Hierbij ervaart hij zich als een *klein steentje in een mozaïek* bovendien worden de eigen plannen potentieel steeds door God overhoop geworpen. Ten derde is het een ervaring van *omvorming*: de activiteit van het dienen wordt omgevormd tot waakzame (passieve en receptieve) gelatenheid: 'klaar staan, wachten en toezien waartoe men mij zal gebruiken'³⁶. Ten vierde vormt het een *activerende ervaring*: Von Balthasar laat zich zenden en gaat staan

³⁴ H.U. VON BALTHASAR: 'Genomen en weggegeven', in: *Internationaal katholiek tijdschrift "Communio"* 30 (2005) nr. 2, 94-98, p. 96.

³⁵ Ibidem

³⁶ Ibidem

in de navolging van Christus ('alles verlaten en volgen'). Deze zending en navolging geven als het ware continuïteit midden in de discontinuïteit van een van godsbeeld een almachtige God met zijn almachtige vrijheid: God wordt er ervaren als fundamenteel *vrij* om de positie die reeds werd toebedeeld 'in één ogenblik overhoop te werpen'³⁷. Vanuit deze discontinuïteit wordt zending een voortdurend waagstuk.

Wat zegt het beeld van *de bliksem* hier over zijn theologiseren, over zijn denken over de relatie van mens en God? Voorop staat een gebeuren waarin Von Balthasar getroffen wordt (overweldigd wordt) en inzicht krijgt over de essentie van zijn leven. Het kennende subject Von Balthasar wordt er vervolgens meewerkend voorwerp, hij ervaart zich als instrument. Deze ervaring correspondeert met het benadrukken van de categorie heerlijkheid als uitgangspunt van zijn theologie. Want ook in zijn theologie gaat waarneming van Gods heerlijkheid samen met de ervaring van een godmenselijk gebeuren van overweldiging. Wat gebeurt er dan? Een treffende beschrijving vinden we bij Michael Schulz: 'Met oog op het menselijke subject, dat de openbaring van God beschouwt, ontvouwt Von Balthasar zijn waarnemingsleer als een *Erblickungslehre* die tegelijk *Entrückungslehre* is. De mens aanschouwt, verbaasd en overweldigd, de *Gestalt* van de uit louter liefde zich openbarende God en wordt daardoor aan zichzelf onttrokken, bliksemsnel ontrukkt, en vindt zichzelf op een nieuwe, gelovige wijze terug.'³⁸ Hij wordt in twee stappen, aanschouwing en ontrukking, binnengetrokken in het geheim van een alleen uit liefde zich openbarende God. Na ontrukkt (overweldigd) te zijn is er geen sprake meer van een subject als onaangedane voorbijganger, maar van een insider³⁹. De gelovige, als minnaar ingewijd in het geheim van Gods zelfopenbaring uit liefde, bedrijft ware theologie.

We zien dat een ontmoeting met een 'uit liefde zich openbarende God' tot een verandering in attitude kan leiden. Een activistische houding liet Von Balthasar varen, een houding getekend door gelatenheid (corresponderend met de Ignatiaanse *indifferentia*) nam hij aan. Hij wil voortaan ontvankelijk zijn voor de beschouwing van God. Dit is passieve kant. Maar hij kent ook een actieve kant met als scharnierpunt het beeld van "instrument" zijn van God. Dit concretiseert zich in het oudtestamentische beeld *de knecht*. En dit beeld krijgt bovendien in de context van concrete navolging een eucharistische connotatie van *Benedixit, fregit deditque*⁴⁰. Kortom Von Balthasar vindt een nieuwe identiteit die begint met een esthetische religieuze ervaring en die leidt tot de gelatenheid van een onverdeelde beschikbaarheid voor God (een basis voor het horen van het Woord).

³⁷ Vgl. ibidem

³⁸ Eigen vertaling. Vlg. 'Im Blick auf das menschliche Subject, das die Offenbarung Gottes schaut, entfaltet Balthasar seine Wahrnehmungslehre als eine 'Erblickungslehre', die zugleich 'Entrückungslehre' ist (Herrlichkeit I s. 118): Der Mensch erblickt staunend und überwältigt die Gestalt des sich aus Liebe allein offenbarenden Gottes und wird sich dadurch selber genommen, blitzartig entrückt, und findet sich in neuer, glaubender Weise sich selbst zurückgegeben.', M. SCHULZ: *Hans Urs von Balthasar begegnen* (Augsburg 2002) 110.

³⁹ *Insider* begrepen als iemand die op nieuwe wijze vanuit liefde, eigen aan God en schepping, aan zichzelf is 'teruggegeven' en in deze hoedanigheid een gelovige is geworden.

⁴⁰ 'Hij zegende het, brak het en gaf het...': Vgl. H.U. VON BALTHASAR: 'Genomen en weggegeven' in: *Internationaal katholiek tijdschrift "Communio"* 30 (2005) nr. 2, 94-98, p. 97.

Vervolgens wordt het concrete leven gevuld met theologische inhoud, met het levensthema van een kenotische⁴¹ levenswijze van een zich *breken en geven*. Juist in de discontinuïteit van het gebroken worden door God 'die in het breken ook weer heelt'⁴² gaat een mens zijn leven verstaan. Wellicht correspondeert deze ervaring met zijn verstaan van christelijke identiteit überhaupt.

§ 1.3 *Kentheoretisch profiel: een hermeneutische situering*

§ 1.3.1 Von Balthasars theologische stijl

Von Balthasars theologische stijl wordt bepaald door zijn filosofische denkcontext. Een goede inkijk in die denkcontext geeft het boek *Mein Werk*⁴³, waarin hij terugkijkt op zijn oeuvre. Hij geeft erin aan wat de dynamiek en de motieven van zijn denken zijn. Daarnaast geeft secundaire literatuur⁴⁴ een nadere inkijk in enkele grondlijnen van zijn denken.

Von Balthasar betreft zijn argumentatie op Schrift en traditie. Zijn theologische stijl is in navolging van De Lubac ten eerste gekleurd door patristieke theologie. Ze kenmerkt zich door een spirituele en typologische wijze van theologiseren. Ten tweede theologiseert hij op basis van metafysica en de epistemologie van existentiële fenomenologie. Dit zien we terug in het feit dat hij zijn systematische theologie op de concepten schoonheid en drama fundeerde. Hiermee introduceerde hij kunst, theater en literatuur in de theologie⁴⁵. De categorie heerlijkheid maakt hij tot brandpunt van zijn theologie.

§ 1.3.2 Theologiseren vanuit de categorie heerlijkheid

Het vormt een paradigmatische verschuiving in de theologie om haar te ontvouwen vanuit de schoonheid als de toegang tot God bij uitstek. Von Balthasar heeft met zijn theologische esthetiek tot doel het zicht op het goede en het ware in het licht van de schoonheid te verhelderen. Lange tijd heeft de theologie eerder vanuit het zoeken naar waarheid en goedheid geopereerd. Von Balthasar zet in op het 'ontwaren van de openbaringsvorm'. Hij richt zich op de verschijning als openbaring van de diepte van de

⁴¹ Kenose verstaan als ontleding. Voor een nadere uitleg over kenose verwijs ik u naar hoofdstuk 2.

⁴² H. U. VON BALTHASAR: 'Genomen en weggegeven', in: *Internationaal katholiek tijdschrift "Communio"* 30 (2005) nr. 2, 94-98, p. 96.

⁴³ H.U. VON BALTHASAR: *Mein Werk – Durchblicke* (Einsiedeln 1990)

⁴⁴ Ter introductie in Von Balthasar werd me helder werk aangeraden door dr. S. van Erp, te weten: A. SCOLA: *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil* – (Bonifatius Paderborn 1996). De auteur, Angelo Scola, is patriarch van Venetië en werd in 2003 tot kardinaal benoemd. Een ander toegankelijk introducerend werk is van Michael Schulz: M. SCHULZ: *Hans Urs von Balthasar begegnen* (Augsburg 2002). Een verdiepend spreken over zijn denkcontext vinden we in de dissertatie van dr. Stephan van Erp: S. VAN ERP: *The art of theology: Hans Urs von Balthasar's theological aesthetics and the foundations of faith* [Studies in philosophical theology 25] (Leuven 2004) en in een dissertatie van Jörg Disse: J. DISSE: *Metaphysik der Singularität; Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars* (Wenen 1996)

⁴⁵ Vgl. '... Balthasar engaged with the spiritual style of the church fathers. Later in the 1960s and 1970s, when theological method was very much influenced by the metaphysics and epistemology of existential phenomenology, he based his systematic theology on the concepts of 'beauty' and 'drama', introducing the arts such as literature and theatre into theology' S. VAN ERP: *The art of theology*, a.w., 74.

werkelijkheid. Daarmee kiest Von Balthasar eerder voor een theologale dan voor een antropocentrische benadering. Het gaat hem om de schoonheid die samenhangt met een beweging vanuit God naar de mens, schoonheid gerelateerd aan de heerlijkheid van God. De categorie 'heerlijkheid' verkiest hij als het formele object van de theologie. Andere woorden voor heerlijkheid zijn het hebreeuwse *kabod*, het Griekse *doxa* en het Latijnse *gloria Dei*. Heerlijkheid wordt door Balthasar-kenner Angelo Scola gedefinieerd als 'het volkomen vrije en meeslepnde stralen van de heerschappij van God in en op alle zijn, een heerlijkheid van waaruit een schoonheid vloeit die degene die ze waarneemt, meesleept'⁴⁶.

Een nadruk op heerlijkheid betekent een nadruk op openbaring. Ook in de pluraliteit, ook temidden van een verscheidenheid aan gestalten waarin God zich mogelijk openbaart (waarin Hij verschijnt), zoekt Von Balthasar naar een zekere eenheid. Christocentrisme maakt hij daarom tot ijkpunt van zijn theologie. Openbaring gebeurt in 'het verschijnen van de persoon', de concrete persoon van Jezus Christus. De vraag naar een verband van openbaring en kruis betekent in deze context een vraag naar de rol van de *gekruisigde persoon* Jezus Christus in Gods zelfopenbaring.

De zin van christocentrisch denken heeft niet slechts betrekking op de persoon van Christus, maar ook op het menszijn zoals dit door God bedoeld is. Ten eerste veronderstelt Von Balthasars christocentrische werkelijkheidsopvatting een scheppingstheologisch kader waarin hij ervan uitgaat dat de mens *in Christus erschaffen ist, und nicht Adam Christus möglich macht, sondern umgekehrt*.⁴⁷ Christus ziet Von Balthasar als mogelijkhedenvoorwaarde voor de mens. Ten tweede is de zin van christocentrisch denken te vinden in de context van de vraag naar een juiste bestaanswijze. Jezus Christus staat bij hem voor de volmaakte gestalte van christelijke existentie. De gelovige of de theoloog is voor Von Balthasar een mens die in Jezus Christus meer ziet dan een voorbeeldig figuur van waarachtig menszijn, een visie waar Karl Rahner naar neigt. Het gaat er Von Balthasar primair om, om als mens zodanig *gegrepen* te worden door Gods heerlijkheid dat iemand het waagt *fragment*⁴⁸ te worden van waaruit de volmaakte gestalte kan stralen, de gestalte van Jezus Christus. En door vervolgens een Christus-vormigheid te cultiveren verwijst een christen weer door naar Gods heerlijkheid. Aldus is er een wederkerig verband tussen van Gods zelfopenbaring en christelijke identiteit. Later kom ik terug op de vraag wat de gekruisigde Christus betekent voor het mensbeeld en wat dit betekent voor de constitutie van de christelijke identiteit.

Maar verduistert een gekruisigde Christus Gods zelfopenbaring en het kennen ervan juist niet? De context waarin openbaring erkend kan worden is volgens Von Balthasar toch ook onder het kruis aanwezig. We zien dat bijvoorbeeld in *Mein Werk* waar hij spreekt over de naamgeving van het eerste deel van zijn trilogie: 'Warum heisst der erste Teil dieser Synthese Herrlichkeit? Weil es zuerst darum geht, der Offenbarung Gottes

⁴⁶ Eigen vertaling. Vgl. 'das vollkommen freie und hinreissende Einstrahlen der Herrschaft Gottes auf das Sein, auf alles Sein; eine Herrlichkeit aus der eine Schönheit fließt, die den, der sie wahrnimmt, hinreißt.', A. SCOLA: *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil* – (Paderborn 1996) 12.

⁴⁷ A. SCOLA: *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil* – (Paderborn 1996) 36.

⁴⁸ Fragment worden kan als onderdeel van kenotisch dynamiek verstaan worden. Het begrip kenose komt verder aan de orde in hoofdstuk 3.

überhaupt ansichtig zu werden, und Gott doch wohl nur an seiner Herr-heit, Hehr-heit, and dem ‚was Israël Kabod und das Neue Testament Gloria nennt, unter allen Inkognitos der Menschennatur und des Kreuzes, erkannt werden kann.’⁴⁹ Het gaat hem niet zozeer om goedheid en waarheid maar om een God die mensen nabij komt om zichzelf te tonen, om zichzelf te openbaren. Daarom gaat het hem om de schoonheid van die openbaring. Waardoor kenmerkt zich de verhouding van openbaring en kruis? Gods zelfopenbaring wordt getekend door een concreetheid in de vorm van een trinitaire structuur. God komt ‘... um Sich, das Herrliche seiner ewigen dreieinigen Liebe zu zeigen und zu verstrahlen, in jener Interesselosigkeit, die die wahre Liebe mit wahrer Schönheit gemein hat... ’.⁵⁰ De schone heerlijkheid van Gods zelfopenbaring brengt Von Balthasar dus in verband met de *belangeloosheid* van trinitaire liefde.

Als Von Balthasar nu het kruis in de context van de liefde duidt zal het kruis niet alleen openbaring niet verhinderen maar ook zelf opgenomen zijn in de openbaring. Want zelfopenbaring van God (het stralen van zijn heerlijkheid) heeft bij Von Balthasar niet primair met waarheid (God als leraar) en goedheid (God als verlosser) te maken, maar zowel met schoonheid als met liefde. Openbaring kan onder het kruis en in het kruis zichtbaar worden in een semantische context van schoonheid en liefde⁵¹. Openbaring van de heerlijkheid Gods in het kruis lijkt iets paradoxaals, maar als liefde kan deze openbaring wellicht verstaanbaar worden. Dit vermoeden zal ik later in hoofdstuk 4 verder uitdiepen en concretiseren als ik de keuze verhelder waarom ik de rol van het kruis bespreek in de context een werk van Von Balthasar over de liefde, *Glaubhaft ist nur Liebe*⁵².

§ 1.3.3 **Metafysisch denken**

Von Balthasars theologie wordt bepaald door een *metafysische*⁵³ denkstijl. Wat is zijn positie? In deze paragraaf schets ik op beknopte wijze het eigene van Von Balthasars kentheoretische verhouding tot de werkelijkheid door in te gaan op zijn mensbeeld en godsbeeld en door enkele van zijn grondbegrippen ter sprake te brengen.

Von Balthasars denkcontext is te verstaan vanuit zijn gesprek met de klassieke filosofie en haar ontologische erfenis. Hij betreft zich met name op het scholastieke denken van Thomas van Aquino, het denken van de *Neuzeit* staat in de schaduw daarvan. Hij legt een hernieuwde interesse aan de dag voor een doordenking van de verhouding ‘concrete zijnden en het zijn’. Die verhouding behandelt hij vanuit de probleemstelling van de *ontologische Differenz*. Deze term staat voor het *verschil* tussen het zijn en de zijnden. Von Balthasar wijst op dit verschil in het verlengde van het onderscheid dat Thomas maakt tussen *esse et essentia*. Thomas’ theologie bezit relevantie voor contemporaine

⁴⁹ H.U. VON BALTHASAR: *Mein Werk – Durchblicke* (Einsiedeln 1990) 62.

⁵⁰ H.U. VON BALTHASAR: *Mein Werk – Durchblicke* (Einsiedeln 1990) 62.

⁵¹ Vgl. H. U. VON BALTHASAR: *Mein Werk – Durchblicke* (Einsiedeln 1990) 62.

⁵² H.U.VON BALTHASAR: *Glaubhaft ist nur Liebe* [Christ heute V/1] (Einsiedeln 1963)

⁵³ Metafysica thematiseert de werkelijkheid als verhouding van zijn en individuele zijnden. Ze werkt vanuit de verwondering: ‘waarom is er iets en niet veeleer niets?’.

theologie want: *Er weist auf, dass Wesen (Sosein) und Existenz (Sein, Dasein) auch heute noch als die allen metaphysischen Polaritäten zugrundeliegende Differenz angesehen werden kann.*⁵⁴

Wie zich op het gebied van metafysica begeeft kan niet om Heidegger heen. Maar het gaat Heidegger anders dan Von Balthasar om 'het zijn als zijn' in onderscheid tot de zijnden. Heidegger richt zich sterk op het begrippelijke en het algemene dat de zijnden vertolken en bespreekt hen in de context van noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden van het bestaan. Von Balthasar wil die visie echter verbreden.

Dit doet hij ten eerste door zelfs tegen zijn leermeester Thomas van Aquino in te gaan. Thomas verstaat metafysica als gerichtheid op het algemene, *de ente communi*⁵⁵. 'Een hiaat in het scholastieke denken is naar Von Balthasars idee dat de geordendheid tot elkaar van wezen en concrete dragers in de scholastiek niet vanuit hun eigenlijke betekenis begrepen zijn.'⁵⁶ Vandaar legt hij het primaat bij de concrete zijnden in hun particulariteit. Om die particulariteit op het spoor te komen verbindt hij metafysica met het *verschijnen* van de concrete zijnden, met fenomenologie. Het gaat hem om het op het spoor komen van hun eigen *zijnskwaliteit*.

Ten tweede verbreedt Von Balthasar de metafysica door het probleem van de ontologische *Differenz* te verbreden vanuit een reflectie over de transcendentia, de eigenschappen van het zijn als zodanig. Het gaat er hem om in contact te komen met het wezen van de concrete zijnden. De transcendentia overstijgen de begrensdeheid van de concrete zijnden en daarmee onthullen zij het zijn. Hiermee komen we op het spoor van het wezen van de zijnden vanuit een veronderstelde analogie van de zijnden en het zijn. We komen het wezen van een zijnde op het spoor als we zijn transcendentale eigenschappen ontmoeten (schoonheid, goedheid en waarheid), eigenschappen die met elkaar gegeven zijn en aldus een *eenheid* vormen: 'Ich habe demnach versucht, eine Philosophie und eine Theologie von einer Analogie her auf zu bauen also nicht von einem abstrakten Sein, vielmehr von einem Sein, wie es konkret in seinen (nicht kategorialen, sondern transzendentalen) Eigenschaften begegnet. Und weil die Transzendentalien das ganze Sein durchwalten, müssen sie einander auch innerlich sein: was wirklich wahr ist, muss auch gut und schön und eins sein. Ein Sein *erscheint*, es erfolgt eine Epiphanie: darin ist es schön und beglückt uns. Erscheinend *gibt es sich*, es gibt sich uns hin: es ist gut. Und sich gebend, *sagt es sich aus*, enthüllt sich selbst: es ist wahr.'⁵⁷

Een derde wijze om de metafysica te verbreden vormt de manoeuvre van Von Balthasar om het zijn te personaliseren. Hij verbindt het zijn met wording in zijn werk *Sein*

⁵⁴ H.U. VON BALTHASAR: *Geeinte Zwienatur. Eine philosophische Besinnung* (Manuskript Basel) 5., zoals geciteerd in: J. DISSE: *Metaphysik der Singularität; Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars* (Wenen 1996) 70.

⁵⁵ Metafysica handelt volgens Thomas van Aquino over 'het gemeenschappelijke zijn'.

⁵⁶ Vgl. 'Als zentral für v. Balthasars Ansatz wird sich die in bezug auf Thomas gemachte Bemerkung erweisen, das Zuordnungsschema von Wesen und konkretem Träger sein in der Scholastiek nicht in seiner Eigenbedeutung erfasst worden.', J. DISSE: *Metaphysik der Singularität; Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars* (Wenen 1996) 61.

⁵⁷ H.U. VON BALTHASAR: *Mein Werk – Durchblicke* (Einsiedeln 1990) 94.

*als werden*⁵⁸ en later met een benadering van *Sein als Liebe*. 'Het overeenkomen (uitwisselbaar zijn) van zijn en liefde is zeker niet vanzelfsprekend in de filosofie. Het is een provocerende benadering. Want leidt de waargenomen werkelijkheid ons er wel toe, het zijn vooral uit te leggen in betrekking tot liefde? Leidt ze ons er niet eerder toe haar uit te leggen in betrekking tot het weten, de macht, lust of het nut?'⁵⁹ Deze specifieke benadering is kennelijk een keuze van Von Balthasar. We raken hier aan de kern van zijn benadering. De keuze om het zijn te identificeren met liefde maakt de weg vrij voor de interpretatie van de werkelijkheid in het licht van het Godsgeheim. De liefde verwijst voor Von Balthasar zelfs door naar het innerlijke leven van God die zich, zoals de werkelijkheid, openbaart als liefde maar dan met name vanuit het kruis: 'Het hoogtepunt van die openbaring komt tot stand vanuit het kruis. Vanuit het kruis wil Von Balthasar zicht krijgen op het innerlijke leven van God'⁶⁰. Kortom, hij personaliseert het zijn door het te identificeren met liefde. De werkelijkheid wordt door hem gelezen vanuit een verbondenheid met het Godsgeheim. In het verlengde daarvan wordt het kruis geïnterpreteerd als hoogtepunt van de openbaring van de liefde van God.

Ten vierde verbreedt Von Balthasar de metafysica door haar te verbinden met een existentieel perspectief. Hij plaatst haar in de context van een ik-jij verhouding⁶¹. Op basis van een dialogisch mensbeeld komt hij tot een nieuwe werkelijkheidsopvatting. Het is zijn overtuiging dat een mens fundamenteel bestaat op grond van dialoog, door taal of woord. Voor dit dialogische mensbeeld veronderstelt hij de mogelijkheid van een *gegrepen* worden door "iets van buiten". Pas vanuit *dialoog* met zijn naaste wordt een mens zichzelf, zoals een kind door de liefde van de moeder tot zelfbewustzijn komt. Een veelzeggend beeld dat hij hiervoor graag gebruikt is 'het jonge kind dat in verbazing vanuit de lach van de moeder tot leven wordt geroepen: 'mit ihrem Ausgangspunkt in dem erstaunende Blick, mit dem das Kind das Lächeln auf dem Liebevollen Antlitz der Mutter aufnimmt und lernt, dass das ganze lichtvoll strahlende Sein für auf jenem Antlitz (pulchrum) Liebe ist, die sich mitteilt (bonum), und im Mitteilen sich enthüllt (verum).'⁶²

Von Balthasar heeft een expliciet *theologische* kijk op de werkelijkheid. Het zijn en God zijn beiden weliswaar transcenderend ten opzichte van concrete zijnden; ze zijn echter vooral

⁵⁸ H.U. VON BALTHASAR: *Sein als Werden. Eine Untersuchung zur scholastischen Fundamentalontologie* (Basel, Archiv Hans Urs von Balthasar 1933)

⁵⁹ Vrije eigen vertaling. Vgl. 'Die Konvertibilität von Sein und Liebe zu behaupten, ist ... eine reine Provokation; und in der Geschichte des Denkens ist diese Aussage nicht ohne Grund sehr gelaüfig. Zwingt uns die Wirklichkeit, die wir wahrnehmen, nicht dazu, das Sein auf etwas ganz anderes als auf Liebe hin auszulegen, etwa auf Wissen oder auf Macht oder auf Lust oder auf Nutzen oder auf sonst etwas hin?' W. LÖSER: 'Das Sein – ausgelegt als Liebe', in: *Internationale katholische Zeitschrift "Communio"* 4 (1992) nr. 3, 410-424, p. 411.

⁶⁰ Vrije eigen vertaling. Vgl. 'Vom Kreuz, dem Höhepunkt der Offenbarung göttlicher Liebe, beabsichtigt Balthasar, sich in das Innenleben Gottes "zurückzutasten", um von dort aus Gottes Handlung in den Blick zu nehmen (*Theodramatik II*, s.301).', M. SCHULZ: *Hans Urs von Balthasar begegnen* (Augsburg 2002) 142.

⁶¹ Dergelijk dialogische denken vinden we ook terug bij Joodse denkers als Franz Rosenschweig en Martin Buber.

⁶² A. SCOLA: *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil* – (Paderborn 1996) 17.

onderscheiden en worden door Von Balthasar in een relatie geplaatst waarin God het primaat heeft. Hij denkt vanuit een kenotische logica die om geloof vraagt, welke de logica van de *Logos* is. Deze logica verschijnt als de *logica van de liefde* die een afspiegeling is van een logica die huist in de werkelijkheid als geschapen werkelijkheid. Als we de constitutie van de werkelijkheid als werkelijkheid in haar pluraliteit willen kennen, moeten we ons realiseren dat ze zichzelf radicaal te danken heeft aan God. Het zijn is iets “zaveloos”. Het is beeld van liefde dat aan de ontleding van de Zoon herinnert; het zijn als liefde heeft een kenotisch karakter. Schulz stelt: ‘God, niet het zijn scheidt de dingen, omdat Hij immers het zijn als werking voortbrengt en in de zijnden tot stand brengt, waarmee de dingen werkelijk bestaan. Von Balthasar ziet in het zijn, dat anderen laat zijn, iets “zaveloos”: een beeld van de liefde, een louter wegschenken dat aan de ontleding van de Zoon Gods herinnert.’⁶³ Het zijn is bij Von Balthasar niet meer los verkrijgbaar van de zijnden. Het zijn is als het ware niets meer puur van zichzelf uit. Von Balthasar antwoordt met deze nadruk op de liefde op de systematiseringsdrang van scholastieke metafysica.

Het kenotische karakter van de werkelijkheid vraagt om een expliciet theologische kijk; het vraagt *geloof*. We zien dat terug in zijn christologie. Anders dan Thomas van Aquino laat hij zijn christologie niet zozeer bepalen door de logica van een filosofisch ontotheologisch denkkader. Hij legt eerder het primaat bij een christologie van de Johanneïsche Logos⁶⁴ in een context van Gods alteriteit die volgens Hemming vooral geloof vraagt: ‘Von Balthasars verstaan van de helderheid die er bestaat bij Thomas over de *logos* (als logica) van Gods scheppende Woord is de veronderstelde context voor zijn stap uit ontotheologie, een stap in de richting van een strikt theologische positie waarin alleen geloof de basis vormt. Want als deze helderheid (over het Woord) met name filosofisch zou blijven (zoals bij Thomas) is deze helderheid vals [...]: echter als deze helderheid gegeven wordt vanuit de zelfcommunicatie van God dan is het een strikte theologische helderheid waarin wordt gedeeld in het licht van het geloof.’⁶⁵

⁶³ Eigen vertaling. Vgl. ‘Gott, nicht das Sein erschafft die Dinge, indem er aber das Sein als Wirkung hervorbringt und – bildlich gesprochen – in die Wesen aktuiert, womit die Dinge wirklich existieren. Balthasar sieht in diesem Sein, das anderes sein lässt, etwas “selbstloses”: ein Bild der Liebe, reines Verschenken, das an die Entäusserung des Sohnes Gottes erinnert.’, M. SCHULZ: *Hans Urs von Balthasar begegnen* (Augsburg 2002) 98.

⁶⁴ Von Balthasar baseert zich op de johanneïsche Logos-christologie. Hierin is de Christusfiguur het preëxistente Woord dat vlees wordt. Vgl. Joh. 1. De Logos ziet Von Balthasar bepaald door de idee dat hij zichzelf uitlegt (*Selbstausslegung*): ‘In analysing the ontological difference, von Balthasar notes that “durch die ontologische Differenz [...] muß der Blick durchzudringen suchen auf die Differenz zwischen Gott und Welt, worin Gott der einzig zureichende Grund sowohl für das Sein wie für das Seiende in seiner Gestalthaftigkeit ist”. [Vgl. Von Balthasar, *Im Raum der Metaphysik*, 1965, p. 954.] Inasmuch as we have moved beyond the ontological difference as such, we are now in a province entirely delimited by faith. Here the *lógos* at work is no longer, and can never be, the speculative *lógos* neither of Aristotle, Plato, nor even Hegel, but must itself be formed by the divine self-disclosure itself.’ L.H. HEMMING: ‘The Nature of Rationality: Does Love Trump Reason?’ [Paper gepresenteerd tijdens de conferentie *Love alone is credible*, 2005], 13. Vgl. <http://communio-icr.com/articles/PDF/LHemming.pdf> [25-06-07]

⁶⁵ Eigen vertaling. Vgl. ‘Von Balthasar’s identification of the clarity that exists in St. Thomas with respect to the *lógos* of God’s founding word is the pretext for the step out of ontotheology, the step into a position strictly reserved to theology and faith alone. Insofar as this clarity remains a philosophical clarity, it is a false

Von Balthasars christologie past aldus in een dynamische theologische visie op de werkelijkheid waar *geloof en liefde* centraal staan. Zijn christologie staat in de bredere context van een visie op de werkelijkheid die een revelerend karakter heeft (vanuit haar voortdurende verbondenheid met de liefde van een dynamische scheppende God). De werkelijkheid getekend door een *analogia entis*⁶⁶ concretiseert zich in verbondenheid met een trinitair liefdesgebeuren, zichtbaar als een dramatisch (liefdes)gebeuren in Christus, tot *analogia caritatis*: 'Das Christusereignis (we kunnen ook zeggen het Theodrama) transposeert de analogie van het zijn in een analogie van de liefde.'⁶⁷ En precies dat dramatische gebeuren van liefde in Christus vraagt inderdaad ook om geloof.

Door Von Balthasars nadruk op de liefde is het onwaarschijnlijk dat hij een contextloos geloof in een goddelijke gestalte zou benadrukken en aldus openbaringspositivistisch te werk wil gaan. Al kan het erop lijken dat zijn theologie op zekere wijze lijdt aan een openbaringspositivistische fixatie⁶⁸, toch is dit niet het geval stellen Yves de Maeseneer en Stephan van Erp: 'Zijn esthetische openbaringspositivisme staat geen theologische esoterie voor, maar staat open voor cultuurtheologische interpretatie door de zich openbarende God nadrukkelijk te kwalificeren als kenotische Liefde.'⁶⁹ De aanwezigheid van God in het zijn spiegelt zich in de kenose (die laat zijn...), in de ontleding van Jezus Christus. 'Christus is de *concrete analogia entis* omdat Hij in de eenheid van zijn goddelijke en menselijke natuur die meest precieze maatstaf van de verhouding van God en mens voorstelt.'⁷⁰

light and another source of illumination: insofar as this clarity is given through God's own self-communication, it is a strictly and solely theological clarity in a light that is shared in through faith.' L.H. HEMMING: 'The Nature of Rationality: Does Love Trump Reason?' [Paper gepresenteerd tijdens de conferentie *Love alone is credible*, 2005], 15. Vgl. <http://communio-icr.com/articles/PDF/LHemming.pdf> [25-06-07]

⁶⁶ 'Przywaras Denken kreiste damals um die »analogia entis«. Die Lehre von der Analogie des Seins aber denkt die Beziehung zwischen Gott und Mensch und Welt so, daß sie weder - pantheistisch - ineinandergleiten noch - dialektisch- als reine Widerspruchspole gegeneinanderstehen. Der Sache nach meint die Formel von der Analogie des Seins, insofern sie eine primär theologische Aussage ist, nichts anderes als der Satz von der Konvertibilität von Sein und Liebe.' P.W. LÖSER: 'Theologische Positionen Hans Urs von Balthasars im Blick auf Karl Rahner Sein als Geist - Sein als Liebe', http://www.kath.de/akademie/rahner/04Vortraege/inhalt-online/_loeser-posi.html [28-11-06]

⁶⁷ Eigen vertaling. Vgl. 'Das Christusereignis [man könnte auch sagen das Theodrama] transposeert die Analogie des Seins in eine Analogie der Liebe.' M. LOCHBRUNNER: *Analogia caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars* [Freiburger Theologische Studien 120] (Freiburg im Breisgau 1981) zoals geciteerd in: M. LOCHBRUNNER: 'Eine Summe der Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Versuch zur Rezeptionsgeschichte und zur Gestalt der Theologie Hans Urs von Balthasars.', in: *Theologische Revue* 101 (2005) nr. 5, 353-370, p. 360.

⁶⁸ Von Balthasars theologische esthetische aanschouwing van 'de Christusgestalte', de verschijning van God in de gestalte van Christus, zou wellicht makkelijk een ahistorisch-idealistische opvatting van de werkelijkheid in de hand kunnen werken.

⁶⁹ Vgl. Y. DE MAESENEER & S. VAN ERP: 'Verheerlijkte traditie, genegeerde geschiedenis: de moeizame receptie van de theologie van Hans Urs von Balthasar', in: *Tijdschrift voor Theologie* 45 (2005) nr. 4, 348-373, p. 362.

⁷⁰ Vgl. H.U. VON BALTHASAR: *Theodramatik II. Die Personen des Spiels: II.2 Die Personen in Christus* (Einsiedeln 1984) 204f.

§ 1.3.4 Existentiële fenomenologie

Waarom is er nog fenomenologie nodig naast metafysica? Een antwoord is: 'Es müssen "Phänomenologische Zugänge zur Realdistinktion" gefunden werden, wobei Phänomenologie... vor allem "das unverstellt offenen Auge für die Seinsqualität alles Seienden" meint.'⁷¹ Fenomenologie heeft voor Von Balthasar tot doel oog te krijgen voor de 'zijnskwaliteit' van de concrete zijnden. Hun schoonheid vormt die kwaliteit vooral als ze in verband met heerlijkheid wordt waargenomen. Om dit te bewerkstelligen hanteert hij thomistische begrippen als *species*⁷² (*Gestalt*) en *splendor*⁷³ (*Glanz*). Deze begrippen zijn onderscheiden en op elkaar betrokken. 'Als forma kan het schone materieel begrepen en in zekere zin berekend worden. Als *splendor* is de schone gestalte aanduiding en verschijning van diepte (volheid), die zonder de gestalte onzichtbaar zou blijven, zonder welke de gestalte niet schoon zou zijn. Beiden zijn er tegelijk: "het object en wat het uitstraalt" (...) en dienovereenkomstig corresponderen hiermee bij de waarneming *Erblickung* en *Entrückung*.'⁷⁴ Von Balthasar ziet het als de blijvende taak van de theologie om te zoeken naar de 'openbaringsvorm' vanuit (uiterlijke) beelden en begrippen. Deze openbaringsvorm noemt hij ook wel *innere Gestalt* en dit is de inhoud (of "innerlijke vorm") die ontwaard kan worden in de een uiterlijke vorm. Hij zet zijn 'Gestalt-theorie' uiteen in de eerste band van zijn werk *Herrlichkeit* en vult deze theorie aan met vlees dat het kale bot zal bekleden. Als dit vlees functioneren theologen als Ireneus, Augustinus, Dionysius, Anselmus en Bonaventura. Daarnaast laat hij zich inspireren door personen als Dante, Johannes van het Kruis, Pascal, Hamann, Solowjew, Hopkins en Péguy. Hij wil met hen duidelijk maken dat in de geschiedenis van de christelijke openbaring er daadwerkelijk sporen van de heerlijkheid Gods vertolkt worden. Theologie zal altijd bedacht moeten blijven op het concrete fragment waarin de heerlijkheid van God kan oplichten. Wellicht is de gang naar het kruis wel te verstaan als het uitdrukkelijk 'fragment worden' van Jezus Christus om Gods heerlijkheid te laten oplichten.

Von Balthasars beoogt met zijn fenomenologische methode de volgende onderzoeksattitude te bewerkstelligen: 'die Grundhaltung des Erkennenden Subjekts kann demnach keine andere sein als die phänomenologisch geforderte einer vollen, indifferenten Aufnahmebereitschaft, die zunächst nichts anderes wünscht, als das Phänomen so rein wie möglich aufzunehmen und zu reproduzieren.'⁷⁵ Er wordt bij hem niet a-priori een strikte scheiding gemaakt tussen subject en object. Dit cartesiaanse

⁷¹ H.U. VON BALTHASAR: *Geeinte Zwiennatur. Eine philosophische Besinnung* (Manuskript Basel) 26. zoals geciteerd in: J. DISSE: *Metaphysik der Singularität; Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars* (Wenen 1996) 71.

⁷² Oftewel *forma*

⁷³ Oftewel *lumen*

⁷⁴ Eigen vertaling. Vgl. V. SPANGENBERG: *Herrlichkeit des Neuen Bundes. Die Bestimmung des biblischen Begriffs der >Herrlichkeit< bei Hans Urs von Balthasar* [Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2.Reihe 55] (Tübingen 1993) 6.

⁷⁵ H.U. VON BALTHASAR: *Theologie I. Wahrheit der Welt* (Einsiedeln 1985) 74. zoals geciteerd in: J. DISSE: *Metaphysik der Singularität; Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars* (Wenen 1996) 71.

dualisme van subject en object overstijgt hij door uit te dagen tot een *dienstbare, niet beheersende houding ten aanzien van het object dat verschijnt*.

Primair is, dat er een *verschijning* plaatsvindt. Deze verschijning wordt in een concreet zijnde ervaren als “de schoonheid van het zijn” (*pulchrum*). Het is een schoonheid die het subject overweldigt. De transcendentia impliceren elkaar wederzijds. Want in de *verschijning* van een concreet zijnde *schenkt het zich* ook. Dit zich schenken (mededeling) verstaat Von Balthasar als “de goedheid van het zijn” (*bonum*). Als het zijn zich schenkt wordt het subject bovendien weggetrokken van het (subjectieve) kennen en het pure zelfbewustzijn: het zijn onthult zich als “het ware” (*verum*). Angelo Scola beschrijft Von Balthasars specifieke benadering van de werkelijkheid treffend: ‘Ein Sein erscheint, es erfolgt ein Epiphanie: darin ist es schön und beglückt uns. Erscheinend gibt es sich, es gibt sich uns hin: es ist gut. Und sich gebend, sagt es sich aus, enthüllt sich selbst: es ist wahr (in sich und im andern, dem es sich offenbart).’⁷⁶ Voor Plato is “de echte werkelijkheid van een zuivere ideeënwereld” het doel achter de dingen die op zich geen verdere waarde hoeven te hebben dan dat erdoorheen moet worden gekeken. Voor Von Balthasar schuilt er juist in het concrete zijnde een majestueuze heerlijkheid die doorschemert: het zijnde vertoont zich, maar in dit vertonen toont het ook een meerdimensionale gelaagdheid in de werkelijkheid en spreekt dan “...vom Wahren Guten und Schönen, die nur innerhalb des wirklichen Seins ihren Ort haben können.” Zo is bij Von Balthasar de feitelijke werkelijkheid geen abstracte “ideeënwereld van zuivere oergestalten”, maar een dynamiek die zich toont, een *sich zeigen*, een *sich geben*, een *sich sagen*.

Von Balthasars omgang met fenomenologie is bovendien *existentieel* te noemen. Filosofie staat voor hem in de context van een dialogisch mensbeeld. Dat hebben we reeds gezien bij de bespreking van zijn metafysische benadering. Er kan pas sprake zijn van een ‘verschijning’ als de existentiële dialogische intermenselijke verhouding wordt samen gedacht met de onthulling van ‘het zijn’ in de transcendentia. Dit mensbeeld dat Von Balthasar voor staat moeten we plaatsen in de context van de notie *ontologische Differenz*. Een mens bezit een fundamentele *openheid* die getuigt van een blijvend verschil tussen het zijnde en “het zijn waarnaar ze verwijst”. Er blijft *differentia* omdat de mens als concreet zijnde steeds getuigt van een *je-grossere Fülle*⁷⁷.

§ 1.3.5 Menszijn in een epifanische wereld met een dialogische God

Vanwaar komt Von Balthasars interesse om een *dialogisch* mensbeeld te hanteren? Meer dan ‘meta-fysica’ wenst hij te komen tot een ‘meta-antropologie’. Hij wil de begrensdheid van fysica overstijgen en zag dit te weinig gebeuren in toenmalige metafysica. Hij zet aan bij een metafysische verwondering om het concrete bestaan waarin de mens is meer is dan een onderdeel van de kosmos. Hij construeert een meta-antropologie. Hij daagt antropologische wetenschappen, waarin een mens beschouwd wordt als samenvatting van de wereld, uit. Hij wil hen overstijgen door aandacht voor wezensvragen.

⁷⁶ H.U. VON BALTHASAR: *Mein Werk – Durchblicke* (Einsiedeln – Freiburg 1990) 94. zoals geciteerd in: A. SCOLA: *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil* – (Paderborn 1996) 39.

⁷⁷ A. SCOLA: *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil* – (Paderborn 1996) 37.

Het wezen van het bestaan van een mens ziet Von Balthasar vanuit een metafysische verwondering over het bestaan als *raadsel*. Deze verwondering gaat schuil in de metafysische grondvraag 'waarom is er iets en niet veeleer niets?' zoals Heidegger zich afvraagt. Von Balthasar, die Heideggeriaans denken waardeert, ziet de mens als een begrensd wezen in een begrensde wereld. Maar de mens staat open voor de onbegrensdheid van het geheel van het zijn. Begrensdheid en onbegrensdheid komen samen. Von Balthasar trekt de conclusie dat de menselijke ervaring van de contingentie van het bestaan de basis vormt van de ontdekking dat het geheel van het zijn, als grond van het eigen 'zijn', niet in de eigen persoon terug te vinden is. De mens als zijnde is dus begrensd maar ontdekt zichzelf als *open* voor het geheel van het zijn dat onbegrensd is. Deze openheid wordt door Rahner en Von Balthasar doorgetrokken naar het idee dat het kennen van God impliciet in het menselijke kennen verweven is op de wijze van Thomas van Aquino's these uit *De veritate* 22, 2 ad 1: *omnia cognoscencia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito*. 'Deze visie wordt verstaan als *Dialektik der Grenze* – een gedachte die Von Balthasar en Rahner bij Hegel vinden. Balthasar ziet het aldus: de grenzen van de wereldlijke waarheid ervaren betekent hetgeen zich buiten (*Jenseits*) de grenzen bevindt heimelijk als meegegeven begrijpen.'⁷⁸ In de fundamentele openheid van het menselijke kennen ligt een weerbarstig raadsel waarin de religiositeit van een mens wortelt. Dit raadsel doet een mens vragen wie ben ik of *woher kommt und wohin geht alles Seiende*⁷⁹. Dergelijke vragen spruiten uit een verwondering om zichzelf als een aan zichzelf geschonken als schepping, een kern van christelijk geloof. De mens die een raadsel is voor zichzelf staat open voor openbaring omdat hij zich voortdurend voorkomt als een aan zichzelf gestelde vraag.

De zelfopenbaring van God gebeurt volgens Von Balthasar op twee verschillende manieren. Ze gebeurt ten eerste in de wereld als schepping via de structuur van de werkelijkheid die getekend is door de transcendentia⁸⁰. En ten tweede vindt ze plaats vanuit God op katabatische (afdalende) wijze, via het Woord (als Logos). Kruistheologie speelt een rol in de openbaring van het Woord door het kenotische karakter van dat Woord. We gaan eerst nader in op Gods zelfopenbaring in de schepping. Een denken in termen van Gods zelfopenbaring in de wereld als schepping gaat uit van een *epifanische werkelijkheid*. Von Balthasar veronderstelt een eindige werkelijkheid die getekend is door de wet van *polariteit*⁸¹: 'een door elkaar lopen van spanningspolen'. De afzonderlijke pool kan niet "op zich" verstaan worden, maar slechts in de context van zijn verwijzende (relationele) karakter. In de schepping speelt zich als het ware een goddelijk spel af vanuit

⁷⁸ Eigen vertaling. Vgl. 'Dieser Sachverhalt wird auch nochmals deutlich an der sogenannten 'Dialektik der Grenze' – ein Gedanke, den Balthasar und Rahner bei Hegel finden. Balthasar formuliert: 'Die Grenze der weltlichen Wahrheit empfinden heisst das Jenseits der Grenze Befindliche heimlicherweise miterfassen.' M. SCHULZ: *Hans Urs von Balthasar begegnen* (Augsburg 2002) 99.

⁷⁹ A. SCOLA: *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil* – (Paderborn 1996) 28.

⁸⁰ Transcendentia gezien als *grondbepalingen van het zijn*. Via de transcendentia (schoonheid, goedheid en waarheid) openbaren zich de individuele zijnden of gestalten.

⁸¹ Vgl. 'Die wesenhafte Polarität weltlichen Seins, dessen Pole nur durch einander verstandlich werden, verweist unweigerlich auf eine Identität als Grund, die aber [...] aus den Polen Selbst nicht konstruierbar ist.' H.U. VON BALTHASAR: *Epilog* (Trier 1987) 44.

deze gegeven *wederkerigheid* in de werkelijkheid. De transcendentalia en het 'eindige zijn' zijn hierin polen die met elkaar gegeven zijn. De afzonderlijke pool is niet zuiver verkrijgbaar daar dat idolatrie zou kunnen betekenen. Het kruis kan wellicht een rol spelen binnen deze wederkerigheid.

Ten hebben we het idee genoemd dat God zich bij Von Balthasar openbaart via het Woord. Dit is ook het geval in de primaire bron *Glaubhaft* die we zullen gaan bespreken. Het "woord van de wereld" er tot zelfverstaan komen via het Woord van God. Von Balthasar gaat uit van een katabatisch spel dat gegrondvest is in de eigen dialogische vermogens van God als God. God "daalt af" in de werkelijkheid gefundeerd op de intratrinitaire relaties. Deze relaties vormen de basis voor elke verdere dialogische uitwisseling: *Balthasar greift ... zur trinitarischen Natur der Offenbarung zurück. Wenn Gott der Vater der Quellgrund der Gottheit ist, offenbart er sich uns nur in zwei göttlichen Hypostasen: dem Sohn, der die Wahrheit des Vaters kundtut, und dem Geist, der uns sein Liebe einflösst.*⁸² Het katabatische spel van openbaring wordt bij Von Balthasar zichtbaar in Christus als "het Woord" (de Logos) van de Johannesproloog: In den beginne was het Woord en het Woord was bij God en het Woord was God" (Joh.1.1). Is deze opvatting van openbaring niet te openbaringspositivistisch? Naar mijn idee is dat niet het geval bij Von Balthasar. Hij gaat inderdaad primair uit van Gods vermogen tot dialoog, maar dit wordt pas vruchtbaar in de context van het idee dat een mens een fundamentele dialogische structuur heeft. We besproken reeds het voorbeeld dat daarop duidt: de moeder (de ander) is nodig om het kind middels een glimlach in het menszijn te roepen. Von Balthasar heeft een theologische visie op de mens. Want zoals de dialogische vermogens van God getekend zijn door Christus als "het Woord" is de menselijke werkelijkheid getekend door een fundamentele relationaliteit met Christus als het Woord van waaruit mensen geschapen zijn. Het Balthasariaanse mensbeeld is dat het schepsel dat door de ander, door Christus mogelijk gemaakt is omdat een mens bij Von Balthasar volgens *Scola in Christus erschaffen ist, und nicht Adam Christus möglich macht, sondern umgekehrt.*⁸³ Aldus is het plausibel dat in dialoog met Christus als dialogisch Woord van God dat het primaat heeft een mens pas tot zelfverstaan komt bij Von Balthasar.

⁸² A. SCOLA: *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil* – (Paderborn 1996) 42.

⁸³ A. SCOLA: *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil* – (Paderborn 1996) 36.

Hoofdstuk 2

Kruistheologie bij Hans Urs von Balthasar

§ 2.1 Inleiding

Wat betekent kruistheologie op de wijze van Von Balthasar? Deze vraag staat centraal in dit hoofdstuk. Welke terminologie gebruikt Von Balthasar als hij spreekt over het kruis? Het is typerend voor Von Balthasars benadering dat hij kruis en triniteit verbindt. Dit is voor sommigen aanstootgevend, want komen we dan niet uit bij een toornige God die als totaal heteronome entiteit genoegdoening of verzoening eist? Moet een God 'die onverbiddelijk naar verzoening vraagt niet terecht afgewezen worden, omdat we een zo kleine, zo schofele God hooguit als bedreiging van de mens en zijn vrijheid kunnen ervaren?'⁸⁴ We zullen zien dat Von Balthasar het kruis duidt met het centrale begrip *kenose*. Dit begrip is zodanig sterk verweven met zijn denken over het kruis, dat kruistheologie bij Von Balthasar eerder een theologie van kenose zou kunnen zijn. In het betekenisveld van het begrip kenose zoeken we naar de betekenis van het kruis, zonder de pretentie te hebben om zijn kruistheologie op uitputtende wijze te beschrijven.

Von Balthasar duidt het begrip kenose doorgaans in verwevenheid met trinitair denken. Het verstaan van wie God in wezen is als trinitaire God kan wellicht tot stand komen in de waarneming van het kruis als kenotisch gebeuren. Theologisch gesproken ziet hij het kruis als kenotisch gebeuren in verbondenheid met zowel de *immanente triniteit* als met de *heilseconomische triniteit*. Het kruis is zo bij hem op zekere wijze onderdeel van het Godsgeheim. Het is niet louter een fenomeen in functie van een heilsgeschiedenis of een bijverschijnsel. Waar Von Balthasar God en kruis sterk verweven ziet kiest hij eerder voor een godsbeeld gehuld in concreetheid dan dat deze omhuld is door (begrippelijke) abstractie. Deze concreetheid vraagt om *theologische* interpretatie. Het gaat hem immers om theologische esthetiek. Deze theologische interpretatie is hier primair christologisch en openbaringstheologisch, invalshoeken die verweven zijn. Verschijnt (er iets van) God in een gekruisigde?

§ 2.2 Kruistheologie bij Von Balthasar

Vanuit welke theologische invalshoek spreken we hier over kruistheologie? In met name secundaire literatuur zoeken we naar sporen van de rol van het kruis bij Von Balthasar. Het is niet makkelijk om de vinger te krijgen achter Von Balthasars kruistheologie. Vandaar dat we hier een mozaïek aan sporen presenteren van verschillende denkers over Von Balthasar. De focus ligt hier vooral op een christologie die in een voortdurend verband staat met openbaringstheologie, of andersom. Deze focus stemt overeen met de oorspronkelijke vraag van de probleemstelling: 'waarom speelt het kruis een centrale rol als heerlijkheid (en daarmee openbaring) centraal staat bij Von Balthasar?' Als we spreken

⁸⁴ Eigen vertaling. Vgl. F. KERSTIENS: *Der Weg Jesu* (Mainz 1973) 36.

over het kruis heeft dat bij Von Balthasar veelal de klank van een spreken over de gekruisigde. We spreken over de (kenotische) rol van een concrete speler op het toneel van het goddelijke en dramatische wereldtheater.

Naast een focus op de gekruisigde in een theologie van kenose vanuit name een openbaringstheologische invalshoek, vragen we naar de verdere rol van de gekruisigde in Von Balthasars theologische spreken. Eerst zullen we in § 2.2.1 enige soteriologische aspecten van de gekruisigde bij Von Balthasar voor het voetlicht brengen. Vervolgens richten we ons in § 2.2.2 zoals gezegd op de betekenis van de gekruisigde als onderdeel van een *theologie van kenose*. We focussen ons vooral op een openbaringstheologische en christologische invalshoek. En tot slot wordt in § 2.2.3 nader ingezoomd op het beeldende betekenis van de gekruisigde. Een beknopt overzicht van de besproken betekenissen van het kruis volgt in § 2.2.4. Een invalshoek die we in verband met de noodzakelijke beperking grotendeels achterwege laten is een pneumatologische invalshoek. Door deze keuze kunnen mogelijk eschatologische aspecten⁸⁵ van de betekenis van het kruis zijn onderbelicht. Al met al vindt u mozaïek aan fundamentele *grondlijnen van Von Balthasars denken over de gekruisigde* hieronder verzameld. Het zijn grondlijnen, voornamelijk opgedolven uit secundaire literatuur, die samen zoals gezegd een mozaïek vormen van Von Balthasars kruistheologie. En daarover zal het laatste woord hier zeker niet gezegd zijn.

§ 2.2.1 Soteriologische betekenis van de gekruisigde:

§ 2.2.1.1 De gekruisigde als plaatsvervanging

Een grondlijn, op het vlak van de soteriologie, vormt de gedachte dat de gekruisigde staat voor een *herstellend handelen van God* in de geschiedenis. Von Balthasar gaat er vanuit dat *de toorn* van God wordt opgewekt door menselijke zonde. God die in zichzelf liefde is kan de zonde (niet-liefde) niet verdragen, de zonde zet de relatie van mens en God op het spel. Door het handelen van Christus wordt die relatie hersteld doordat hij de 'zonden van de wereld' draagt. Christus moet dan ook volgens Menke⁸⁶ voor Von Balthasar ook volledig God zijn, want dan pas kan Christus plaatsvervangend de 'zonden van de wereld' dragen. Het gaat er Menke tevens om, dat Von Balthasar Christus benadert vanuit de eenheid van zijn handelen in *leven en sterven*. In de context van zijn leven het sterven gebruikt Von Balthasar als sleutelbegrip, het begrip *plaatsvervanging*.

Von Balthasar fundeert het begrip plaatsvervanging op een *theologische waarneming* van het kruisigingsgebeuren. Wat neemt hij dan waar in de gekruisigde? Von Balthasar ziet ten eerste de *heilsbetekenis* van Jezus Christus in zijn leven en sterven in het teken staan van *pro-existentie*⁸⁷. De idee van pro-existentie zien we terug in de verbinding van het *pro*

⁸⁵ Hier wordt bedoeld: aspecten die met de gave van de Geest als verwerkelijking van een eschatologische perspectief samenhangen.

⁸⁶ Vgl. K.H. MENKE: *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologischen Grundkategorie* (Einsiedeln 1991) 290.

⁸⁷ Het begrip pro-existentie betekent letterlijk 'een bestaan voor...'. Jezus' leven is getekend door pro-existentie als een bestaan dat zichzelf *voor ons* mensen wegschenkt. Het is bestaan omwille van de ander.

nobis van laatste avondmaal (leven) en kruis (sterven). De betekenis van de gekruisigde duidt hij vervolgens aan met de bijbelse notie *pro nobis*: 'Jezus Christus heeft voor ons geleden en is "volgens de Schriften voor onze zonden gestorven" (1 Kor. 15,3), en hij werd in onze plaats – hoewel hij "geen zonden kende" – "tot zonde gemaakt" (Vgl. 2 Kor 5,21).'⁸⁸ Het *pro* van *pro nobis* ziet Von Balthasar analoog aan het *pro* zoals dat voorkomt in de nieuwtestamentische passages over het laatste avondmaal⁸⁹. Het *pro nobis* van het kruis kent daarmee een eucharistische connotatie.

Von Balthasar fundeert de notie van het *pro nobis* op het christologische dogma van het concilie van Chalcedon⁹⁰. Chalcedon spreekt over een 'ongescheiden en onvermengde' aanwezigheid van de goddelijke en menselijke natuur in Christus. Met dit denken op de achtergrond duidt Von Balthasar het kruisigingsgebeuren als enerzijds een gebeuren dat volledig plaatsvindt *in de wereld* en anderzijds toch *uit God* is. Enerzijds is het volgens Blättler een '*Weltdrama* dat met het zoeken naar waarheid en zin te maken heeft'⁹¹ en anderzijds is het een *Theodrama*, een handelen van(uit) God. Hiermee pleit Von Balthasar impliciet voor een verband tussen de (verlossingsgerichte) pro-existentie van de historische figuur van de gekruisigde die tegemoet komt aan het zoeken naar waarheid en een openbaringstheologisch perspectief waarin het handelen van God zichtbaar wordt. Als we dus goed kijken maakt de gekruisigde het Godsgeheim zichtbaar. God wordt zichtbaar als mysterie van *trinitaire liefde*. Blättler denkt hierop door en constateert dat pas in de context van een verband van *Weltdrama* en *Theodrama* in 'het kruis als beeld' iets *fundamenteel nieuws* zichtbaar wordt. Hij spreekt over dit verband als *urbildliche* plaatsvervangende (het kruis als dynamiek van plaatsvervangende in de triniteit) die tot expressie komt in *bildliche* plaatsvervangende (het kruis gepositioneerd in de wereld als teken van een geleefde solidariteit die tot navolging aanzet):

Het samengaan van een *Weltdrama* en *Theodrama* in het kruis illustreert Blättler aan de hand van Von Balthasars spreken over verhouding van *Bild* en *Urbild*⁹². 'In het *Bild* (wereld) toont Jezus Christus, wat plaatsvervangende in het *Weltdrama* in laatste instantie als geleefde solidariteit te betekenen heeft. Hij kan zo (in zijn leven) tonen, al verwijzend naar het *Urbild*, wat plaatsvervangende in het *Theodrama* betekent als mysterie van de drie-ene liefde. De plaatsvervangende van Jezus Christus aan het kruis is dan plaatsvervangende *im Bild* (in de wereld) die tot (een leven in) navolging uitnodigt. Daarin is ze tegelijk <ongescheiden en onvermengd> plaatsvervangende van het *Urbild* in het *Bild* en omgekeerd. Die dynamiek van plaatsvervangende die in het *Urbild* reeds in eeuwigheid aanwezig is, in een *Urbildliche* plaatsvervangende, wordt doorgespeeld in de eindigheid van het *Bild*... als werkelijke nieuwe schepping van het *Urbild* in het *Bild*. Die dynamiek kan daarom een echte nieuwe schepping

⁸⁸ Eigen vertaling. P. BLÄTTLER: *Pneumatologia crucis. Das Kreuz in der Logik von Wahrheit und Freiheit. Ein phänomenologischer Zugang zur Theologie Hans Urs von Balthasars* (Würzburg 2004) 378.

⁸⁹ Vgl. met name Mt. 26,28 ; Mc 14,24 ; Lc 22, 19-20

⁹⁰ In 451 na Christus formuleerde Chalcedon de twee naturenleer. Dit concilie kende de notie *homoousios* (van hetzelfde wezen... als de Vader) aan Jezus Christus toe: naast het volledig mens zijn van Christus, is Christus volledig God.

⁹¹ Eigen vertaling. Vgl. P. BLÄTTLER: *Pneumatologia crucis. Das Kreuz in der Logik von Wahrheit und Freiheit. Ein phänomenologischer Zugang zur Theologie Hans Urs von Balthasars* (Würzburg 2004) 380.

⁹² In Theologie I spreekt Von Balthasar over twee bewegingen, een analogische (opgaande) beweging van *Bild* naar *Urbild* en een katalogische (afdalende) beweging *Urbild* naar *Bild*.

voltrekken in het *Weltdrama als Bildliche* plaatsvervangend. ... In het <pro nobis> van het kruis komt de oneindigheid van het *Urbild* <op geheel nieuwe wijze> in de eindigheid van het beeld.⁹³

§ 2.2.1.2 De gekruisigde en een soteriologisch geladen gebrokenheid

Von Balthasar duidt het kruis als herstellend handelen van God. Dit handelen gaat niet puur van God zelf uit maar wordt in Von Balthasars soteriologie⁹⁴ door de menselijke gebrokenheid. Het is een gebrokenheid die correspondeert met de noodzaak van een herstellend handelen van God. Want er is volgens Vorgrimler bij Von Balthasar sprake van een God die het menszijn met zijn gebrokenheid *van binnenuit* wil gaan ervaren: 'God moet ... zelf daar zijn waar de zondige en sterfelijke mens "aan zijn eind" is. Nadat God deze ervaring van de wereld heeft "uitgestaan", is Hij niet meer van buitenaf een rechter van de mensen, maar op basis van de innerlijke ervaring van de wereld richtsnoer voor de mensen'⁹⁵. In deze context kunnen we zeggen dat de rol van de gekruisigde verwijst naar een godsbeeld getekend door *omvattendheid*. Ook hier gaat Von Balthasar weer uit van een dialogische verhouding van God en mens. Maar in tegenstelling tot een denken vanuit kenose gefundeerd in de triniteit heeft de menselijke ervaring hier het primaat.

We kunnen het soteriologische aspect van het kruis ook totaal anders bekijken. In soteriologisch opzicht kan met de unieke rol van de gekruisigde ook God het primaat hebben. Von Balthasar stelt enerzijds in het hoofdstuk *kenose* uit *Herrlichkeit III,2,2*⁹⁶ dat Jezus Christus een *unieke* rol speelt in de nood aan verlossing. Deze unieke rol is eerst nodig omdat mensen verlost moeten worden van zonden. Daarom is Christus in het omvatten van de mensheid niet slechts ondergedompeld in het menszijn. Zo ligt volgens Von Balthasar in de westerse traditie de reden voor de verbinding van incarnatie en kruis⁹⁷ niet in het aannemen van de schepping, maar in de *aanname* van het concrete menselijke lot dat onder de vloek van zonde en dood staat; aldus vormen mensen enerzijds samen Christus' kruis maar moet anderzijds dat kruis aangenomen worden. Want Von Balthasar voegt de kanttekening toe, dat het idee dat mensen samen Christus kruis vormen zeker niet toereikend is. Deze interpretatie... *genügt nicht, weil Jesus ja nicht nur Mitträger des allgemeinen Schicksals ist, sondern einmaliger Träger der Weltsünde, und weil sein Gehorsam nicht dem Geliefertsein des Menschen in den Tod entspricht, sondern seiner einmaligen Beziehung*

⁹³ Eigen vertaling. P. BLÄTTLER: *Pneumatologia crucis. Das Kreuz in der Logik von Wahrheit und Freiheit. Ein phänomenologischer Zugang zur Theologie Hans Urs von Balthasars* (Würzburg 2004) 381-382.

⁹⁴ Het kruis geduid als herstellend handelen van God, vinden we met name terug in H.U. VON BALTHASAR: *Theologie der drei Tage* (Freiburg im Breisgau 1990) De lijn die hierin naar voren komt ligt in het verlengde van wat hij beweert in werken als *Herrlichkeit* en *Das Ganze im Fragment*. Daarnaast vinden we een verhandeling over zijn soteriologie in het hoofdstuk *Theodramatische Soteriologie* van *Theodramatik III*.

⁹⁵ Eigen vertaling. Vgl. H. VORGRIMLER: *Hans Urs von Balthasar*, in: H. VORGRIMLER & R. VANDER GUCHT: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert IV: Bahnbrechende Theologen* (Freiburg im Breisgau 1970) 122-142, p. 132.

⁹⁶ H.U. VON BALTHASAR: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III,2. Theologie, 2 Neuer Bund* (Einsiedeln 1969) 187-217 (Afgekort NB) Hier gaat het over een gecompliceerde weergave van die gedachten die Von Balthasar in zijn werk *Mysterium paschale* formuleert.

⁹⁷ We vragen dan naar de zin van de menswording.

zum Vater.⁹⁸ Von Balthasar spreekt niet over de kruisdood als een verbijzondering van menswording en dood als algemeen menselijke principes. Hij spreekt erover dat Christus' deelname aan de totaliteit van de menselijke dood minder doorslag dan de totaliteit van de relatie met de vader. Vanuit die relatie is de *uniciteit* van de persoon van Jezus Christus gewaarborgd. Aldus is de kruisdood (als het dragen van de zonden de wereld) niet eerst een gebeuren dat voorkomt vanuit mens en wereld. Maar hij komt voort uit Jezus Christus (unieke) verbinding met God de Vader. Hoffman bevestigt dit. De gekruisigde is in zijn uniciteit een persoonlijk tegenover, geconstitueerd vanuit zijn relatie met de Vader: 'Het wordt inzichtelijk, dat verzoening van menselijke schuld, ..., niet eenvoudigweg door diegene verricht wordt, door hem die feitelijk de zoon is, maar de zoon als Zoon. De aard van zijn zoonschap wordt pas duidelijk als we hem plaatsen in het licht van de Vader Zoon betrekking die in het zijn verschijnt.'⁹⁹

Von Balthasar wil voorkomen dat antropocentrisch denken de boventoon zou voeren als het over de persoon van Jezus Christus gaat. Dit wordt duidelijk in gesprek met bevrijdingsleren die uitgaan van 'solidariteitschristologie'; op ironische wijze kenschetst hij hen: *Ohne Zweifel genügt für eine solche Befreiungslehre, daß Jesus nichts weiter war als ein Mensch, an und in dem Gott "eschatologisch" handeln wollte*.¹⁰⁰ Niet vooral de soteriologie van Von Balthasar maar zijn christologie en pneumatologie hebben eschatologische implicaties. Meer nog dan een soteriologische gerichtheid kent hij een christologische gerichtheid. Von Balthasars denken over de menselijke gebrokenheid heeft aldus voornamelijk een expliciet theologisch karakter. Dat wil zeggen, hij spreekt over wie God is, over de relatie van Christus als Zoon ten aanzien van de Vader.

§ 2.2.2 Openbaringstheologische en christologische betekenis van de gekruisigde

De gekruisigde en het (bredere) begrip kenose horen op bepaalde wijze bij elkaar bij Von Balthasar. Vorgrimler noemt de gekruisigde bij Von Balthasar *das Woraufhin* van alle menselijke existentie. 'De juistheid van deze benadering wordt ... in het bijzonder door theologie van kenose getoetst.'¹⁰¹ Wat betekent het als we vragen naar de gekruisigde binnen de context van een *theologie van kenose*? Het betekent dat we niet zozeer met kruistheologie te maken hebben maar met theologie van kenose. Het *online*¹⁰² woordenboek van Van Dale duidt het begrip kenosis als 'verdikte schilferende huid'. Dit is niet de betekenis waar het hier om gaat. Het gaat hier eerder over de dynamiek van *ontleding* van de figuur van Jezus Christus.

⁹⁸ H.U. VON BALTHASAR: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III,2. Theologie, 2 Neuer Bund* (Einsiedeln 1969) 197.

⁹⁹ Vrije eigen vertaling. Vgl. N. Hoffmann: *Kreuz und Trinität: zur Theologie der Sühne* (Einsiedeln 1982) 87.

¹⁰⁰ H.U. VON BALTHASAR: *Theodramatik II. Die Personen des Spiels: II,2 Die Personen in Christus* (Einsiedeln 1978) 98.

¹⁰¹ Eigen vertaling. Vgl. H. VORGRIMLER: *Hans Urs von Balthasar*, in: H. VORGRIMLER & R. VANDER GUCHT: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert IV: Bahnbrechende Theologen* (Freiburg im Breisgau 1970) 122-142, 132.

¹⁰² Vgl. <http://www.vandale.nl/opzoeken/woordenboek/?zoekwoord=kenosis> [05-06-07]

Als we het over kenose hebben, ontdekken we de vraag naar de gekruisigde in de context van een verband van christologie en openbaringstheologie. Veelzeggend is dat wat Von Balthasar onder kenose verstaat in *Herrlichkeit III,2,2*¹⁰³ aan de orde komt als onderdeel van het hoofdstuk *Wucht des Kreuzes*. Het begrip *Wucht*¹⁰⁴ is een belangrijk begrip omdat hij tevens spreekt over *Wucht* in verband met heerlijkheid. Beiden, heerlijkheid en kruis, gaan gepaard met de ervaring van een *Wucht*, een zwaarte die de waarnemer *overweldigt*. Als hij aldus heerlijkheid (Gods zelfopenbaring) en kruis laat corresponderen wordt het kruis niet alleen vanuit christologisch maar ook vanuit openbaringstheologisch oogpunt beschouwd. Bij Von Balthasar wordt dit concreet in de verbinding van christologie en trinitair denken die hem typeert. Dat doet ons vragen naar de rol van kenose in de context van zijn trinitaire benadering van openbaring. Daartoe gaan we nader in op wat Von Balthasar verstaat onder het begrip kenose.

§ 2.2.2.1 De gekruisigde als openbaringstheologische dynamiek van kenose

Het kruis is voor Von Balthasar niet vooral een eenmalig moment maar een dynamiek die de gekruisigde kenmerkt. Het is de dynamiek van kenose. Wat betekent het begrip kenose? Vanuit bijbels opzicht leent Von Balthasar het begrip *kenose* van een brief van de apostel Paulus waarin wordt gesproken over kenose als *dynamiek van ontleding die op verschillende wijze in Jezus Christus, die bestond in de gestalte van God, tot uiting komt*. We vinden dit in Paulus' brief aan de Filippenzen. Het gaat om de passage Fil. 2,6-11. In deze passage vormt vers 7 de kern van waar het bij het begrip kenose om draait:

'[6] Hij die bestond in de gestalte van God heeft er zich niet aan willen vastklampen gelijk aan God te zijn. [7] Hij heeft zichzelf ontledigd en de gestalte van een slaaf aangenomen. Hij is aan de mensen gelijk geworden. En als mens verschenen [8] heeft Hij zich vernederd; Hij werd gehoorzaam tot de dood, de dood aan een kruis. [9] Daarom ook heeft God Hem hoog verheven en Hem de naam verleend die boven alle namen staat, [10] opdat in de naam van Jezus iedere knie zich zou buigen, in de hemel, op aarde en onder de aarde, [11] en iedere tong zou belijden tot eer van God, de Vader: de Heer, dat is Jezus Christus.'¹⁰⁵

We zien dat in vers 7 gesproken wordt over een gebeuren van "ontleding". In de Griekse grondtekst wordt gesproken van κένωσις wat in LThK³ vertaald wordt door Röhrig met 'Ausleerung, Preisgabe, Verzicht'¹⁰⁶. In Engelstalige teksten wordt nogal eens de term 'emptying'¹⁰⁷ gebruikt. 'In the descent *Christ empties* Himself, makes Himself void. The

¹⁰³ Vgl. H.U. VON BALTHASAR: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III,2. Theologie, 2 Neuer Bund* (Einsiedeln 1969) 196-211

¹⁰⁴ *Wucht* vertaal ik als *zwaarte of kracht*

¹⁰⁵ Uit Willibrordvertaling 1995

¹⁰⁶ H.J. RÖHRIG: 'kenose', in: W. KASPER (red.): *Lexikon für Theologie und Kirche* 5 (Freiburg 1996³) 1394-1397, p.1394. LThK³ is de afkorting voor *Lexikon für Theologie und Kirche* (1996, derde uitgave).

¹⁰⁷ Op de internetpagina van de open encyclopedie wikipedia <http://en.wikipedia.org/wiki/Kenosis> vinden we: 'Kenosis is a Greek word for emptiness, which is used as a theological term. The ancient Greek word κένωσις (kénōsis) means an "emptying", from κενός kenós "empty". The word is mainly used, however, in a Christian theological context, for example Philippians 2:7, "Jesus made himself nothing (κένωσε ekénōse) ..."

verb kenoo is related to the noun kenos meaning "vain", "devoid of truth" or "without a gift".¹⁰⁸ Het begrip kenose betekent *ontlediging* als een zich leeg maken. Het is een "uit zich gaan" om ruimte te maken. Het begrip kenose als *Christ empties Himself* bezit primair een christologisch karakter.

Vanuit het opzicht van de patristieke kerkelijke traditie die bijbelse gegevens interpreteert verstaat Von Balthasar het begrip kenose in *Herrlichkeit III*, 2.2 als 'Übernahme... des konkreten Menschenschicksals, das unter dem 'Fluch' der Sünde und des ersten und zweiten Todes steht...'.¹⁰⁹ Deze visie neigt naar een heilsgericht verstaan van kenose in de zin van 'plaatsvervangend'. Michael Albus¹¹⁰ denkt verder op het idee van 'kenosis als overname van het lot van de mensheid'. Hij interpreteert het centrale begrip kenose in de zin van een *spirituele grondlaag* in de christologie. De kenose van Christus duidt op een grondhouding van *leegte* die correspondeert met de deugd van gehoorzaamheid. Deze leegte vormt een ruimte van voortdurende verbondenheid met de Vader:

'Het midden en de wortel van de kenose is dit: "het leeg zijn van de absolute liefdesgehoorzaamheid voor het absolute bevel"; dit midden maakt echter tegelijk duidelijk, "waarom het menszijn van de mens Jezus niet reeds identiek hoeft te zijn met het absolute lijden van het kruis". Hieruit volgend zou het voor Von Balthasar theologisch onjuist zijn het hele menszijn van Jezus enkel als een "meer van het lijden" te zien, veeleer geldt dat Jezus een "normaal" mensenleven beleefd heeft met zijn hoogten en diepten en dat hij de ervaring van verbondenheid tot de goddelijke Vader ook als mens beleefd moet hebben...'.¹¹¹

Albus beschouwt hier het menselijke leven van de figuur van Jezus Christus vanuit de eenmaligheid van zijn persoon wat van meer betekenis is dan het lijden van het kruis. De betekenis van kenose en kruis vallen hier niet precies samen. Welt tekent kenose als het ware diens hele leven en daarom ook zijn (kruis)dood. De persoon van Jezus is getekend door een spiritualiteit die draait om het grondwoord van *verbondenheid* met God de Vader. Deze verbondenheid vraagt er echter om dat de Jezusfiguur zich radicaal *leeg* maakt. Het leven van Jezus wordt daarmee niet zozeer vanuit het kruis als (een fysiek of meetbaar moment van) lijden geduid. Het gaat eerder om een grondhouding, die juist Jezus' leven (en niet slechts zijn lijden en dood) doordringt. Het *kenotische leven* van de persoon Jezus is een leven van gehoorzaamheid die ruimte is voor voortdurende verbondenheid met de

(NIV) or "...he emptied himself..." (NRSV), using the verb form κενόω kenōō "to empty". See also Strong's G2758.'

¹⁰⁸ G. WARD: 'Kenosis and discourse: economies of Love' in Balthasar and Kristeva', in O. ZIJLSTRA (red.) *Letting go. Rethinking Kenosis* (Bern 2002) 239-283, p.240.

¹⁰⁹ H.U. VON BALTHASAR: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III,2. Theologie, 2 Neuer Bund* (Einsiedeln 1969) 196.

¹¹⁰ Michael Albus is expert in het interpreteren van Von Balthasars theologiseren vanuit het begrip *liefde*.

¹¹¹ Eigen vertaling. Vgl. M. ALBUS: *Die Wahrheit ist Liebe. Zur Unterscheidung des Christlichen nach Hans Urs Von Balthasar* (Freiburg im Breisgau, 1976) 127-128. Albus reflecteert hier over H. U. VON BALTHASAR: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III,2 Theologie, 2 Neuer Bund* (Einsiedeln 1969) 199-200.

Vader (een 'zich leegmaken voor "het bevel" van de Vader'). Het kruis is als teken van gehoorzaamheid eerder een vertolker van continuïteit (een voortdurende "ruimte worden" van Jezus voor verbondenheid met de Vader) dan dat het staat voor discontinuïteit (als een lijden dat niet bij een volmaakte God zou passen).

Vooraf kenmerkend voor Von Balthasar is dat hij kenose duidt in de context van een *trinitaire benadering* van openbaring. Als we spreken over kenose bij Von Balthasar gaat het om een christologie die in staat is te dienen als een onderdeel van openbaringsleer. Dit gebeurt in een ontologische context als basis voor de vraag naar menselijke kennis van God. Kenose zegt wat over de verhouding van Christus als *Logos* en de bemiddeling ervan in de wereld. Ze staat in de context van de openbaringsleer voor een katalogische (afdalende) beweging vanuit het Godsgeheim in de wereld en bestaat uit verschillende onderdelen. Stephan van Erp¹¹² benoemt drie vormen van kenose bij Von Balthasar: 1) intratrinitaire kenose 2) kenose als schepping 3) kenose als incarnatie. De intratrinitaire vorm fundeert andere vormen van kenose. Deze vorm verbindt Van Erp met Von Balthasars idee dat Gods absolute zijn slechts in (concrete) trinitaire vorm weerschijnt in de wereld. Zo is de *verwijzende* rol van de transcendentia gefundeerd op het hypostatische proces van *liefde* dat zich uitdrukt in de intratrinitaire kenose. De liefde is de Geest tussen de Vader en de Zoon. In de tweede vorm van kenose, schepping, wordt gefocust op het *verschil* van God en schepping. Von Balthasar waardeert het verschil van God en schepping positief. Hiervan is sprake omdat ook in God ruimte is voor verschil en als de ruimte voor verschil van God en wereld omvat wordt door de Geest van liefde. De derde vorm van kenose vormt de incarnatie. Een interessant gegeven is dat Van Erp stelt dat volgens Von Balthasar de *kruisdood* geldt als het *culminatiepunt van de incarnatorische vorm van kenose*. Hij verwijst daarbij naar *Herlichkeit III,2,2*¹¹³.

Een nadere toespitsing van het trinitaire verstaan van kenose met het oog op de betekenis van het kruis zien we inderdaad in *Herlichkeit III,2,2*. In het hoofdstuk *kenose*¹¹⁴ gaat Von Balthasar in op de centrale vraag van deze verhandeling, de vraag naar het waarom van het kruis. Von Balthasar noemt hier de intratrinitaire kenose niet expliciet, maar veronderstelt deze. Hij spreekt hier van kenose *in* de schepping omdat de intratrinitaire verhoudingen de schepping funderen. Hij noemt de eerste vorm van kenose *die in der Schöpfung ... da der Schöpfer hier gleichsam ein Teil seiner Freiheit an das Geschöpf abgibt*¹¹⁵ en de tweede vorm *der des Kreuzes, in der er alle äussersten Konsequenzen der geschöpflichen Freiheit ein- und überholt*.¹¹⁶ Een eerste constatering die we mogen doen is dat Von Balthasar hier spreekt over kruis als de *kenose waarin de Schepper de consequenties van de*

¹¹² Vgl. S. VAN ERP: *The art of theology: Hans Urs von Balthasar's theological aesthetics and the foundations of faith* [Studies in philosophical theology 25] (Leuven 2004) 120-121.

¹¹³ H.U. VON BALTHASAR: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III,2. Theologie, 2 Neuer Bund* (Einsiedeln 1969) 198.

¹¹⁴ H.U. VON BALTHASAR: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III,2. Theologie, 2 Neuer Bund* (Einsiedeln 1969) 196-211.

¹¹⁵ H.U. VON BALTHASAR: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III,2. Theologie, 2 Neuer Bund* (Einsiedeln 1969) 198.

¹¹⁶ *Ibidem*

menselijke vrijheid omvat. Een tweede constatering is dat Von Balthasar na het verband van schepping en kenose, direct het verband van kenose en kruis aan de orde stelt. De schepping waarin God op kenotische wijze verschijnt in zijn schepselen, is getekend door de transcendentia die doorverwijzen naar heerlijkheid als zijnsbron. Daarmee correspondeert kennelijk de kenose van het kruis. Is het wel plausibel dat het kruis in de lijn van Gods zelfopenbaring in de schepping zou staan? We hebben reeds een eerste positief antwoord hierop gegeven in § 1.3.5. De epifanische dimensie van de schepping vormt kennelijk de context voor een juist verstaan van het kruis. Als het kruis als (heils)historisch gebeuren inderdaad *epifanisch* is dan moeten we het kruis niet teveel (als een theoretisch feit) *op zich* plaatsen. Want het kruis als onderdeel van het epifanische gebeuren in de wereld betuigt zelf zijn goddelijkheid als we de volgende passage, genomen uit *Verbum Caro* onder de titel *Offenbarung und Schönheit*, op het kruis mogen betrekken: ‘Die historische Offenbarung ist als ganze so durchstrukturiert, dass sie dem Kontemplierenden an ihrer Struktur, an ihren Verhältnissen, Proportionen, Bezogenheiten ihre spezifisch göttliche Richtigkeit erweist.’¹¹⁷ Het bij Von Balthasar in het verlengde van elkaar liggen van schepping en kruis is volgens Eva Maria Faber¹¹⁸ verstaanbaar als zoektocht naar een natuurlijke verbinding van het oude en nieuwe testament, van belofte en vervulling.

Vanuit kentheoretisch opzicht duidt kenose op de kenbaarheid van God midden in de *verhulling*. Thomas Schumacher citeert Von Balthasars *Schleifung der Bastionen* om dit duidelijk te maken. In “de nacht van het kruis”, in de verhulling, breekt God paradoxaal genoeg onverhuld door. Juist in een *doorkruisiging van wereldse schoonheid*, wat het Lutherse ‘sub contrario’¹¹⁹ bevestigt, kan Gods schoonheid gekend worden. Een dergelijk Balthasariaans verstaan van kenose vinden we bij Thomas Schumacher:

‘Im geschichtlichen Vollzug der Kenosis verhüllt sich die Gottheit des Sohnes, bis in der vollständigen Entäußerung der Gottverlassenheit am Kreuz nur noch seine nackte Menschheit zu sehen ist. Aber „gerade in dieser Kreuzes- und Todesnacht bricht seine Gottheit unverhüllt hervor“ (Schleifung der Bastionen, 54). Insofern entspricht die Kreuzigung der „Inthronisation zum kosmischen Kyrios“ (Theologie der drei Tage, 119). Für den „Glaubend-Sehenden“ stellt das Kreuz, obgleich „Ende jeder weltlichen Ästhetik“,

¹¹⁷ H.U. VON BALTHASAR: *Verbum Caro* [Skizzen zur Theologie] (Einsiedeln 1960), 123. Vgl. in dit werk het deel *Offenbarung und Schönheit*, 100-134.

¹¹⁸ Vgl. E.M. FABER: ‘Balthasar und Przywara’, in: M. STRIET – J.H. TÜCK (Eds.), *Die Kunst Gottes verstehen – Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen* (Freiburg im Breisgau 2005) 384-409, 398.

¹¹⁹ Het begrip stamt van Martin Luther (1483-1546). Het gaat uit van het godsbeeld van ‘de verborgen God’ (*Deus absconditus*) die *sub contrario* (‘onder de condities van het tegenovergestelde’) gekend wordt. Victoria Silver (professor Engelse literatuur en taal) bevestigt de idee dat ook Luthers godsbeeld een esthetische component heeft via het begrip *sub contrario*: ‘Indeed, the paradox of a deity absconditus sub contrario is that so long as we project ourselves onto deity, we can never know what God is toward us or how he is in the world. It is only when we recognize his ineffable difference, which the image of Jesus’ sufferings pictures to us, that we can as it were see him. And that I think is what Luther intends by his paradox...’ Vgl. V. SILVER: *Imperfect Sense: The Predicament of Milton’s Irony* (Princeton 2001) 87.

insofern „sub contrario“ den „Aufgang der göttlichen Ästhetik“ dar (H I 442; vgl. mit Bezug auf Luther: Die Wahrheit ist symphonisch, 32-35).¹²⁰

Als we nu doordenken op het idee dat God *sub contrario* zichtbaar kan worden, dan kan zien ook in het begrip ‘plaatsvervanging’, als een betekenis van het kruis, een grond gezocht kan worden voor het verschijnen van God. Blättler wees ons in § 2.2.1 in de context van ‘*bildliche* plaatsvervanging corresponderend met *urbildliche* plaatsvervanging’ al in deze richting. In de context van plaatsvervanging neemt gekruisigde namens God de plaats in van de ander, van de mensheid. God verschijnt in Christus, gehuld in het *sub contrario* van een zondige mensheid, en wordt onherkenbaar. Hij bekleedt zich met de uiterste consequentie van de zonden, de (kruis)dood, de dood die eigenlijk de andere verbondspartner (de mens) toebedeeld was. Het heilsconcept van plaatsvervanging heeft aldus de esthetische connotatie. We moeten God gaan ontcijferen in de *verhulling* van de menselijke vervreemding die door God in de gekruisigde wordt opgenomen.

In het lexicon LThK³ vinden we het gegeven dat het voor Von Balthasars visie op kenose kenmerkend is dat ze in een trinitaire context staat: ‘de ontleding van God in Christus correspondeert met de intratrinitaire kenose’¹²¹ Wat bedoelt de christelijke traditie met intratrinitaire kenose? Jürgen Moltmann verklaart het aldus: ‘De theologische traditie gebruikte dit concept om de eenheid van God de Vader en Jezus de Zoon als eenheid te interpreteren zonder ze te vermengen en zonder ze te scheiden. ... Ze zijn niet één substantie maar één gemeenschap door een wederzijdse inwoning in elkaar. Elke persoon van de triniteit verkeert in *extase*, is uit zichzelf in de ander. ... Aan de andere kant kunnen we zeggen dat de goddelijke personen van de triniteit bewoonbaar worden voor elkaar... door elkaar open levensruimte te geven voor hun wederzijdse inwoning. Elke persoon van de triniteit is niet dan niet enkel subject van zichzelf maar ook ruimte voor de ander.’¹²² Een ander woord voor intratrinitaire kenose dat een sterke opgang kent in de hedendaagse theologie is *perichorese*: ‘De intratrinitaire kenose is deel van de intratrinitaire *perichoresis*, in het Latijn: *circuminsessio*.’¹²³ Het kruis als vorm van kenose verwijst ons naar een trinitair kenotisch gebeuren. Het kruis kan aldus verwijzen naar een trinitair getinte *extase*. Letterlijk betekent extase een ‘uit-staan naar... de ander’, maar door Moltmann wordt extase nog intenser opgevat als een ‘uit zich zijn, in de ander zijn’.

¹²⁰ T. SCHUMACHER: *Perichorein* (München, Institut zur Förderung der Glaubenslehre, 2007) 282.

¹²¹ Eigen vertaling. Vgl. ‘H.U. v. Balthasar hat die trinitar. Dimension des kenot. Denkens in die westl. kath. Theol. eingebracht: die Entäuserung Gottes in Christus entspricht der “kenot.” Innertrinitar. Liebeswirklichkeit.’, H.J. RÖHRIG: ‘kenose’, in: W. KASPER (red.): *Lexikon für Theologie und Kirche* 5 (Freiburg 1996³) 1394-1397, 1397.

¹²² Eigen vertaling. Vgl. J. MOLTSMANN: ‘God`s Kenosis in the Creation and Consummation of the World’, in: J.S. POLKINGHORNE (red.): *The Work of Love: Creation as Kenosis* (Londen 2001) 137-151, p. 141

¹²³ Ibidem

Filosoof en theoloog Laurence Paul Hemming¹²⁴ van de Oxford University bevestigt het idee dat Von Balthasar denkt vanuit kenotische liefde in de triniteit en interpreteert dit. Het waarnemen van een moment van openbaring duidt hij als moment van *rupture* (onderbreking). *Rupture* verstaat hij als proces van onderbreking in de triniteit waarvan de gekruisigde *getuigt*. 'The phenomenological moment therefore is [...] a rupture in the divine Trinity, [...] a moment whose meaning cannot be disclosed by means of reason itself, but only by the divine selfdisclosure which is the love that it unfolds – that both fulfils and satisfies the *lógos* of *philia*, and could not be other. The extreme expression of this rupture is not a rationally available supposition, but a report: "And at the ninth hour Jesus cried with a loud voice, 'Eloi, Eloi, lama sabachthani?' which means, 'My God, my God, why hast thou forsaken me? (Mark 15,34)'¹²⁵ Wie Von Balthasars denken over de kenose van de Johanneïsche Logos wil verstaan, moet dit niet vooral zoeken in een begrippelijk spreken (logos) dat tot vaste definities wil komen. Het gaat veeleer om een spreken (logos) vanuit religieuze ervaring die tot stand komt in het openbaringsgebeuren zelf als *Selfdisclosure* (zelfonthulling) van trinitaire liefde.

§ 2.2.2.2 De gekruisigde als christologische dynamiek van kenose

Als we meer specifiek over Jezus Christus als gekruisigde reflecteren dan springt vooral zijn lijden en sterven in het oog. We zullen hier inzoomen op het kenotische aspect van de zijn dood maar ook van zijn leven. Want ondanks dat Von Balthasar de neiging heeft om kenose met lijden en dood te verbinden plaatst hij volgens Albus kenose met name als spiritueel getinte deugd (gehoorzaamheid) midden in Christus' leven. De gang naar het kruis is een balanceren tussen dood en leven. Enerzijds is er een kenotische dynamiek van lijden en dood en anderzijds een zekere kenotische dynamiek eigen aan de deugd van gehoorzaamheid midden in het leven. Wat zien we als Von Balthasar in deze zin over de gekruisigde spreekt?

Ten eerste zien we dan dat Von Balthasar in zijn 'theologie van kenose' uitgaat van een zeer concrete Christus die lijdt. Hij lijdt 'voor mij' en 'voor ons'. Dit lijden doet ons vragen naar de aard van deze vorm van kenose. De verhouding van God en het lijden van de gekruisigde is hier in het spel. De rol van de gekruisigde is niet afdoende te verstaan met abstracte begrippen als verlossing en rechtvaardiging door God. Eerder moeten we bij Von Balthasar vragen naar of God zelf kan lijden in de gekruisigde. Vorgrimler oppert:

¹²⁴ De glorie van een universiteit als Oxford is vleesgeworden in de M. Phil. Laurence Paul Hemming. Aan deze universiteit heeft hij filosofie en daarnaast theologie gestudeerd. Vanaf 1998 is hij actief in een onderzoeksgroep van het Heythrop College aan de universiteit van Londen. In het tijdschrift Heythrop Journal kunnen we artikelen van zijn hand aantreffen. Zaken waar hij zich mee bezig houdt zijn o.a. de filosofie van Heidegger, het werk van Aquino, Aristoteles en Descartes. Maar ook de relatie tussen filosofie en cultuur in de postmoderne context, filosofisch nihilisme en het fenomeen van een filosofie van subjectiviteit fascineren hem. Hij vraagt bovendien naar wat religieuze ervaring in onze tijd kan betekenen en reflecteert over een theologische epistemologie als theoretisch kader voor hedendaagse religieuze ervaringen.

¹²⁵ L.P. HEMMING: 'The Nature of Rationality: Does Love Trump Reason?' [Paper gepresenteerd tijdens de conferentie *Love alone is credible*, 2005], 19. Vgl. <http://communio-icr.com/articles/PDF/LHemming.pdf> [25-06-07]

'De dood van God wordt van het Oude Testament tot en met Theresia van Lisieux getoond als een als authentiek ervaren toenadering'¹²⁶. Verstaat Von Balthasar het lijden en de dood van de gekruisigde als goddelijke *toenadering*? Von Balthasar zou positief antwoorden.

Kan de God van Von Balthasar wel lijden? Jürgen Moltmann¹²⁷ zal deze vraag positief beantwoorden omdat hij Von Balthasar een koppeling ziet maken tussen kenose en triniteit. Hij duidt dit als een verschuiving van een metafysische God¹²⁸ naar een bijbelse God. De bijbelse God kan lijden, berouw hebben, vol passie en barmhartigheid zijn. Volgens Thomas Krenski bevestigt dat Von Balthasar inderdaad uitgaat van een God die kan lijden: 'In de botsing¹²⁹ van de liefde van God op de in zichzelf verkrampte en verharde zonde voltrekt zich met ongehoorde zwaarte¹³⁰ een verwonding van God die zich in het lijden van de Zoon openbaart. Het kruis treft en verwondt niet slechts de liefde van de Zoon, maar treft in de afwijzing van Jezus de liefde van God zelf.'¹³¹ Von Balthasar is echter er wel beducht voor Jezus' sterven aan het kruis als dood en lijden in God al te radicaal door te trekken als een nieuw moment in God. Lijden en sterven is geen plotseling discontinu moment in God. Von Balthasar betoogt dat God als immanente triniteit reeds zozeer absolute zelfovergave (absolute liefde) is, dat het lijden en sterven van Christus in deze zin een continuïteit vertegenwoordigt. Want Von Balthasar zelf denkt in deze zin vanuit een primaat van *de immanente triniteit*. De immanente triniteit functioneert als '... den Grund des Weltprozesses (bis hin zur Kreuzigung) [...], dass sie weder, wie bei Rahner, als ein formaler Selbstvermittlungsprozess Gottes erscheint, noch, wie bei Moltmann, als in den Weltprozess hineinverstrickt, dass sie vielmehr als jene ewige und absolute Selbsthingabe verstanden wird, die Gott schon in sich als die absolute Liebe erscheinen lässt, woraus sich erst die freie Selbsthingabe an die Welt als Liebe erklärt, ohne dass Gott zu seinem Selbstwerden (seiner *Selbstvermittlung*) des Weltprozesses und des Kreuzes bedürfte.'¹³² Het kruis is in deze zin voor Von Balthasar van minder belang dan het Godsgeheim zelf. Het zwaartepunt ligt bij het Godsgeheim, maar het kruis is wel in overeenkomst met het Godsgeheim. Het kruis getuigt ervan dat God *in sich* absolute zelfovergave is. De gekruisigde is in deze zin een *beeld van een voorafgaande absolute zelfovergave in God* die aanwezig is in een trinitair Godsgeheim dat als *absolute liefde* verschijnt. 'We kunnen daarbij echter wel de kritische vraag stellen of Von Balthasar niet

¹²⁶ Eigen vertaling. Vgl. H. VORGRIMLER: 'Hans Urs von Balthasar', in: H. VORGRIMLER & R. VANDER GUCHT (eds.): *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert IV: Bahnbrechende Theologen* (Freiburg im Breisgau 1970) 122-142, p. 133.

¹²⁷ Vgl. J. MOLTSMANN: 'God's Kenosis in the Creation and Consummation of the World', in: J.S. POLKINGHORNE (red.): *The Work of Love: Creation as Kenosis* (Londen 2001) 137-151, p. 141-142

¹²⁸ Verstaan als God die in positieve (met attributen zoals almacht en onveranderlijkheid) of apofatische termen beschreven werd.

¹²⁹ De originele Duitse term luidt *Aufprall*

¹³⁰ De originele Duitse term luidt *Wucht*

¹³¹ Eigen vertaling. Vgl. T. R. KRENSKI: *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars* (Einsiedeln 1990) 257.

¹³² H.U. VON BALTHASAR: *Theodramatik III. Die Handlung* (Einsiedeln 1980) 300.

denkt vanuit een vooronderstelling¹³³ *dat* met Jezus iemand uit de triniteit lijdt op grond van de trinitaire *perichorese*¹³⁴.

Een tweede christologisch aspect is de pregnantie van de deugd. Christus' lijden en sterven staan in continuïteit met zijn *leven*. Met name de deugd van *gehoorzaamheid* getuigt daarvan zoals we hebben gezien. Gehoorzaamheid is bij Von Balthasar de centrale deugd van waaruit de kenotische existentie van de Zoon plaatsvindt. Georges de Schrijver noemt de specifiek Balthasariaanse opvatting van gehoorzaamheid die van 'volkomen *Entsprechung* tussen goddelijke opdracht en zoonlijke beantwoording'¹³⁵. De gehoorzaamheid van de Zoon getuigt van *Entsprechung*¹³⁶, van een voortdurende overeenkomstigheid tussen het handelen van de Zoon dat getuigt van *responsiviteit* voor de wil van de Vader. Moltmann interpreteert gehoorzaamheid als een ware onthulling van zijn identiteit. Jezus' Zoonschap krijgt gestalte in de *gehoorzaamheid van de knecht* die tevens de Zoon is: 'Als de mensgeworden Zoon gehoorzaam wordt aan de wil van de eeuwige Vader tot op het punt van de dood van het kruis, dan is wat hij op aarde doet niet langer verschillend van wat hij doet in de eeuwigheid. Dus in de vorm van "knecht" (dienaar) ontkent hij niet zijn goddelijke vorm, maar onthult hij hem... . Dus het is niet juist dat hij zich ontledigt¹³⁷ tot mens en in de mens tot knecht, en in de menselijke sterfelijkheid tot de wrede dood aan het kruis; in deze zaken ontledigt hij zichzelf in gehoorzaamheid tot de wil van de goddelijke Vader in de hemel.'¹³⁸ Jezus' knechtschap getuigt in het leven van een gang naar het kruis. Maar hij is "knecht" (dienaar) die uit vrije liefde dient. Het object van de gehoorzaamheid van "de knecht" is het dragen van de zonde van de wereld en van het oordeel van de Vader over de wereld. Dit gehoorzaam dragen van de zonde is een expressie van de liefde van de Zoon die opwelt vanuit vrijheid. Deze liefde welt op in de vrije ruimte van de trinitaire uitwisseling (*commercium*) van liefde tussen de Vader en de Zoon in de Heilige Geest. Zo voltrekt zich een vrije beslissing van liefde, waarvan de Zoon evenveel als de Vader het vrije subject is.

¹³³ Vooronderstelling in de zin van *Vorentscheidung*

¹³⁴ Eigen vertaling. Vgl. T. R. KRENSKI: *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars* (Einsiedeln 1990) 257.

¹³⁵ G. DE SCHRIJVER: *Een God immanent in mens en wereld. Zijnsanalogie, schoonheid en kenosis in de theologie van H.U. v. Balthasar III commercium-theologie* [Proefschrift katholieke universiteit te Leuven] (Leuven 1976) 737.

¹³⁶ Een precieze definiëring van dit centrale begrip zoals Von Balthasar het verstaat zou in het kader van deze verhandeling te ver voeren. Ik houd het bij de omschrijving die Georges de Schrijver geeft op pagina 735 van bovengenoemd proefschrift. Hij omschrijft *Entsprechung* met het woord *overeenkomstigheid*. Dit begrip kan echter wel interessant zijn voor nadere bestudering van de wording van christelijke identiteit. Hiermee kan het menselijke verlangen gethematiseerd vanuit de wil om *overeen te stemmen* met de 'zwaarte' (*Wucht*) van Gods heerlijkheid, 'de zich-incarnerende goddelijke schoonheid (Kawod)' en met de zwaarte van het kruis, de *Wucht des Kreuzes*.

¹³⁷ Vertaling van de centrale term: he 'empties'

¹³⁸ J. MOLTSMANN: 'God's Kenosis in the Creation and Consummation of the World', in: J.S. POLKINGHORNE (red.): *The Work of Love: Creation as Kenosis* (Londen 2001) 137-151, p. 140.

§ 2.2.3 De beeldende betekenis van de gekruisigde

Christologisch spreken over het kruis bij Von Balthasar kent ook beeldende component. Als we deze op het spoor komen is christologisch spreken sterk verbonden met openbaringstheologie. Het kruis verbindt Von Balthasar met het begrip *Ungestalt*. Dat zien we gebeuren in Von Balthasars werk *Epilog*¹³⁹ waar we later meer aandacht aan zullen besteden. In dit werk plaatst hij het beeld van de gekruisigde als *Ungestalt* in relatie met de *Gestalt* van Christus in het centrum van Gods zelfopenbaring. Von Balthasar ziet God niet primair verschijnen in datgene wat we normaal gesproken mooi noemen. Hij ziet God eerder als *Ungestalt* oplichten. Theologie heeft de opgave Gods heerlijkheid te zoeken in een wangestalte die getuigt van een geheim: *liefde tot het uiterste toe*. Dat geeft hij aan in het eerste deel van *Herrlichkeit*: 'Die Aufgabe besteht vielmehr darin, die Gestaltlosigkeit (...) mit Johannes als einen Modus seiner Herrlichkeit, weil seiner *Liebe bis zuletzt* anzusehen, in der Ungestalt das Geheimnis der Übergestalt zu entdecken.'¹⁴⁰

We gaan God bij Von Balthasar zoeken in het *kruis als Ungestalt*. Het gaat erom dat 'de gestalte van openbaring precies in de vervorming eigen aan de *Ungestalt* van het kruis de *Übergestalt* van de heerlijkheid van een goddelijke liefde toont, die zijn schepsel tot aan de overgave aan het kruis toe liefheeft ...'¹⁴¹. Het gaat bij het kruis om de andersoortige logica van de trinitaire liefdesuitwisseling (*commercium*) die juist daarom deze concreetheid kiest. Von Balthasar laat zich in deze visie inspireren door de theologie van de filosoof en theoloog *Erich Przywara*: 'Es ist im Geheimnis des Kreuzes (Przywara), dass das Andersartige und der Unterschied ihre Höchstäusserung laut der Logik des *commercium* finden die, wie auch Balthasar bestätigt, aus dem Verbum Caro schlechthin die konkrete Analogie macht.'¹⁴² Przywara baseert zich op een verstaan van incarnatie vanuit het begrip *Logos*: 'Der Logos macht sich gemein bis in das je Untere der Erde...'¹⁴³ Hij verklaart deze neerdalende beweging van de *Logos* op basis van de (andersoortige) grootsheid van Gods liefde die juist daarom paradoxaal genoeg zeer concreet of gewoon wordt: 'het vuur waarin de liefde van God zich verteert is juist zo groot, dat het God (ook) tot gebrekkige *Mensch wie sonst* maakt, tot mens die hopeloos staat temidden van de ontketende krachten van de kosmos.'¹⁴⁴

Het spreken over *Ungestalt* kunnen we duiden als een vorm van spreken over God die radicaal uitgaat van bemiddeling. Von Balthasars zoeken naar God is, net zoals dat

¹³⁹ H.U. VON BALTHASAR: *Epilog* (Trier 1987)

¹⁴⁰ H.U. VON BALTHASAR: *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik I. Schau der Gestalt* (Einsiedeln, 1961) 442.

¹⁴¹ Eigen vertaling. Vgl. Internet http://www.aventicum.ch/DE_Pages/DE_BUL1%20II_5.htm in een recensie op het werk R. F. L. RIVERO: *El misterio de la diferenci : Un estudio tipológico de la analogia como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar y su uso en teología trinitaria*. (Rome 2002) Het originele citaat luidt: '...zeigt die Gestalt der Offenbarung, die in der Verformung der Ungestalt des Kreuzes gegenwärtig ist, die Übergestalt der Herrlichkeit einer göttlichen Liebe, welche ihr Geschöpf bis zur Hingabe am Kreuze liebt, ...'

¹⁴² Ibidem

¹⁴³ E. PRZYWARA: *Logos, Abendland, Reich, Commercium* (Düsseldorf 1964) 42.

¹⁴⁴ Eigen vertaling. Vgl. E.M. FABER: 'Balthasar und Przywara', in: M. STRIET – J.H. TÜCK (Eds.), *Die Kunst Gottes verstehen – Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen* (Freiburg im Breisgau 2005) 384-409, p. 395.

van Przywara, bepaald door een zoeken naar *Gods openbaarheid in de context van verhulling*¹⁴⁵. De figuur Jezus Christus spreekt van God juist in de context van verhulling. Hij treedt welbewust in een bemiddelende context *door menswording en door "beeld" te worden* (beeld als de *Ungestalt* van het kruis). Het eerste aspect, dat van menswording, vinden we terug waar Von Balthasars christologie expliciet verbonden wordt met openbaringstheologie onder het motto: *Gott redet als Mensch*¹⁴⁶. Het menszijn zelf wordt onder dit motto als de wezenlijke taal van de *Logos* opgevat. We zien dan een christologie waarin Jezus Christus *exemplarisch* wordt voor het menselijke spreken over God. Deze figuur nodigt mensen uit om precies als *mens* het spreken van God als het ware "te zijn". Want de Jezusfiguur bemiddelt als mens dat spreken en werkt aldus sacramenteel. De Jezusfiguur gaat erin voor dat het menselijk bestaan de bemiddeling van God bij uitstek in zich kan dragen. Als we het kruis plaatsen in deze context, dan daagt dit kruis uit tot een houding van aanvaarding. Het is een aanvaarding dat iedere mens die iets van God bemiddelt tegelijk ook onderworpen is aan de (onbegrijpelijke) eindigheid van het bestaan, zoals ieder ander.

Maar nu is nog de vraag niet geheel beantwoord 'waarom juist zo'n schijnbaar onmenselijk beeld, de *Ungestalt* van het kruis, God zou kunnen bemiddelen?' De rol van het beeld van de *Ungestalt*, het tweede aspect van Gods openbaarheid in de verhulling, krijgt betekenis in de context van Von Balthasars spreken over negatieve theologie. Denken in beelden veronderstelt een analogie tussen het beeld en datgene waarnaar wordt verwezen. Als er sprake is van een verwijzend karakter van een beeld gaat Von Balthasar uit van een *maior dissimilitudo in tanta similitudine* in overeenstemming met de leer van het vierde Lateraanse concilie. Hij gaat steeds uit van een grotere ongelijkheid die de relatie tussen het beeld en datgene waarnaar het verwijst bepaalt. Als we nu spreken over God in beelden dan gaat negatieve theologie er vanuit dat, ook al is er een epifanische gestalte, deze toch grotendeels onbegrijpelijk blijft. Echter Eva Maria Faber ziet Von Balthasar een stap verder gaan. Ze stelt dat hij negatieve theologie niet zozeer filosofisch maar eerder christelijk opvat. Het onderscheidende is dan het volgende: 'Voor Von Balthasar is het beslissend dat de onbegrijpelijkheid van God niet afleesbaar is vanuit een (filosofische) negatieve bepaling van hetgeen zich ontrekt, maar dat het afleesbaar is aan de gestalte van openbaring...'¹⁴⁷ Faber baseert dit op een uitspraak uit het eerste deel van *Herrlichkeit*:

'Die Grundgestalt der je grösseren Unähnlichkeit in so grosser Ähnlichkeit (in tanta similitudine maior dissimilitudo Dz 432) ist unaufhebbar; aber sie wandelt sich ab von einer

¹⁴⁵ De gedachte dat God openbaar kan worden juist in de context van verhulling komt van Eva-Maria Faber. Vgl. E.M. FABER: 'Balthasar und Przywara', in: M. STRIET – J.H. TÜCK (Eds.), *Die Kunst Gottes verstehen – Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen* (Freiburg im Breisgau 2005) 384-409.

Ze correspondeert met een godsbeeld waarin de verborgenheid (ongrijpbaarheid) van God steeds samengaat met concrete verschijning, met bemiddeling van openbaring. Het idee van openbaring in de verhulling correspondeert bovendien met een opvatting over de werkelijkheid die pas bemiddelend (epifanisch) is vanuit de verborgen diepten ervan.

¹⁴⁶ H.U. VON BALTHASAR: *Zu seinem Werk* (Einsiedeln 2000) 53.

¹⁴⁷ Eigen vertaling. Vgl. E.M. FABER: 'Balthasar und Przywara', in: M. STRIET – J.H. TÜCK (Eds.), *Die Kunst Gottes verstehen – Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen* (Freiburg im Breisgau 2005) 384-409, p. 397.

philosophischen *negativen Theologie*, in welcher über all analogen Aussagen über Gott hinaus sein Wesen dahinter unendlich verborgen und unerforschbar bleibt – bis zu einer offenbarungstheologischen *negativen Theologie*, in welcher Gott bis ins äusserste *erscheint* und deshalb auch in sein je grösseren Unbegreiflichkeit wirklich in den Vordergrund und in die Erscheinungsgestalt tritt. Das unbegreifliche Gottes ist [...] die Unfasslichkeit der Tatsache, dass Gott uns so sosehr geliebt hat, dass er seinen einzigen Sohn für uns dahingab, dass der Gott der Fülle sich nicht nur in eine Schöpfung hinein, sondern in die Modalitäten von sündenbestimmter, todverfallener, gottentfremdeter Existenz hinein entleert hat: ...¹⁴⁸

Juist in het onbegrijpelijke karakter van het kruis als *Ungestalt* kan Von Balthasar de mogelijkheid blijven zien dat God op ultieme wijze verschijnt. Want dan verschijnt er niet slechts iets van God, maar openbaart God zichzelf, zelfs de onbegrijpelijkheid van God als God verschijnt in de gestalte van de onbegrijpelijkheid van het kruis. Zo is de *Ungestalt* van het kruis een voorwaarde om de ware gestalte van Gods verschijnende *zelfopenbaring* op het spoor te komen.

Juan Sara ziet het denken vanuit een *maior dissimilitudo* bij Von Balthasar zich concretiseren tot verbondstheologie. 'Note that, for Balthasar, the maior dissimilitudo of the Christ-form recuperates form at a higher level; form becomes the mystery of the union of God and man in the new and eternal covenant. Similarly, the perception of the form remains at the same higher level, here as a unity of seeing with 'simple eyes' (Mt 6:22), 'with the eyes of the heart illumined' (Eph 1:18) and life, hence, as obedience to revelation. The maior dissimilitudo does not break analogy, but grounds it in a katalogical movement from above.'¹⁴⁹ Juan Sara beschrijft hier de waarneming van het beeldende karakter van Christus in de wereld bij Von Balthasar als bewust bepaald door een "grotere ongelijkheid" (*maior dissimilitudo*). Deze ongelijkheid nodigt tot de waakzame houding van een voortdurende gehoorzaamheid aan dat wat zich openbaart. Dit komt overeen met Von Balthasars fenomenologische methode die wil uitgenodigen tot een dienstbare houding aan dat wat verschijnt. Mogelijk zou een te grote nadruk op ongelijkheid het epifanische karakter van de wereld kunnen verstoren. De wereld getuigt als schepping toch vooral van een aantrekkelijke schoonheid, goedheid en waarheid? Maar analogie in schepping (getekend door door een blijvende ongelijkheid) en een afdalende kenotische beweging hoeven zeker niet tegenover elkaar te staan¹⁵⁰. Nodig is weliswaar dat we een

¹⁴⁸ H.U. VON BALTHASAR: *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik. Band I, Schau der Gestalt* (Einsiedeln, 1961) 443.

¹⁴⁹ J. M. SARA: 'Descensus ad inferos, Dawn of Hope. Aspects of the Theology of Holy Saturday in the Trilogy of Hans Urs von Balthasar' [Paper gepresenteerd tijdens de conferentie *Love alone is credible*, 2005], 3. Vgl. [http://www.communio-icr.com/conference \[10-03-07\]](http://www.communio-icr.com/conference [10-03-07])

¹⁵⁰ Vgl. 'J. M. Sara writing in "Descensus ad Inferos, Dawn of Hope. Aspects of the Theology of Holy Saturday in the Trilogy of Hans Urs von Balthasar," shows how Christ's descent into hell, rather than rupturing the unity of being, is actually at the center of the analogy of the transcendentals between God and the world and so is the foundation of a hope, in spite of everything, in the intactness of the world in God.' Vgl. [http://www.communio-icr.com/intro32-3.html \[04-06-07\]](http://www.communio-icr.com/intro32-3.html [04-06-07]) Dit is een introductie, te vinden op de internetpagina van het tijdschrift *communio*, op het paper van J. M. Sara (J. M. SARA: 'Descensus ad inferos, Dawn of Hope. Aspects of the Theology of Holy Saturday in the Trilogy of Hans Urs von Balthasar' [Paper

waarnemende ontvankelijkheid hebben voor het beeldende karakter van Christus ondanks de afschuwwekkende wangestalte. Dit beeldende karakter wordt vervolgens *theologisch* waargenomen: de blijvende ongelijkheid is de *locus theologicus* waarin een nieuwe eenheid tussen God en mens (verbond) geschonken kan worden. Want deze ongelijkheid kan gelden als voortdurende verwijzing naar dat we aangewezen blijven op een katalogische beweging van God uit (vgl. *kenosis*).

Von Balthasar zelf betoogt in *Herrlichkeit III.2* dat er eerst gestalteloosheid nodig, omdat Jezus Christus zich als verbondsfiguur zich eerst onttrekt aan de menselijke *verbeelding*. Het verbond is namelijk totaal *nieuw*. Wellicht ligt er al projectiedrang op de loer maar een door mensen ingevulde verbondenheid met God zou in misplaatste beelden gegoten kunnen blijven worden. In Jezus Christus verschijnt een *nieuwe* verbondenheid vanuit God zelf, in een nieuwe gestalte vanuit deze gestalteloosheid. De gestalteloosheid van de gekruisigde maakt ruimte voor het nieuwe, voor het *nieuwe verbond* dat God met mensen sluit: 'Der Eine, dessen Name Jesus Christus ist, muss in den absoluten Widerspruch gegen die Ehre des Herrn, in die Nacht der Gottverlassenheit und das gestaltlose Chaos der Hoelle untergehen, um jenseits von allem, was der Mensch als Gestalt absehen kann, jene unvergängliche, unzertheilbare Gestalt zu sein und aufzurichten, die Gott und Welt zum neuen und ewigen Bund zusammenschliesst.'¹⁵¹

§ 2.2.4 Overzicht van betekenissen van het kruis bij Von Balthasar

Welke verschillende elementen bepalen de betekenis van het kruis bij Von Balthasar? We zagen in secundaire literatuur verschillende betekenislagen die we hier aangescherpt en beknopt bij elkaar zetten. Vanzelfsprekend zullen enige nuances wegvallen.

§ 2.2.4.1 Soteriologische betekenis: goddelijke plaatsvervangings en menselijke gebrokenheid

Soteriologische betekenis van de gekruisigde als plaatsvervangings

1. Het kruis als plaatsvervangings: Jezus Christus draagt als *goddelijke* persoon, de zonden van de *hele* wereld (Menke).
2. Het kruis als onderdeel van een grotere eenheid van het handelen in *leven en sterven* van de hele figuur van Jezus Christus. Het begrip *plaatsvervangings* kent ook deze connotatie (Menke).
3. De *heilbetekenis* van het kruis is onderdeel van het *leven en sterven* van Jezus Christus die leeft en sterft *pro nobis*. Christus' leven en sterven staat in het teken van *pro-existentie* (Blättler).
4. Het kruis is enerzijds *Weltdrama* dat met het zoeken naar waarheid en zin te maken heeft en anderzijds is het een *Theodrama*, een handelen van(uit) God. In 'het kruis als beeld' wordt *fundamenteel nieuws* zichtbaar doordat er sprake is van *urbildliche*

gepresenteerd tijdens de conferentie *Love alone is credible*, 2005], <http://www.communio-icr.com/conference/04-06-07>).

¹⁵¹ H.U. VON BALTHASAR: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III.2. Theologie, 2 Neuer Bund* (Einsiedeln 1969) 12.

plaatsvervanging (het kruis als dynamiek van plaatsvervanging in de triniteit) die tot expressie komt in *bildliche* plaatsvervanging (het kruis gepositioneerd in de wereld als teken van een geleefde solidariteit die tot navolging aanzet) (Blättler).

Soteriologische betekenis van het kruis in menselijke gebrokenheid

1. Het kruis als hint dat God *van binnenuit deelneemt* aan heel het menselijke leven omdat God zelfs de gebrokenheid van zonde van de wereld letterlijk ervaart. (Vorgrimler)
2. Er is een verbinding van incarnatie en kruis als *aanname van buitenaf* van het concrete menselijke lot dat onder de vloek van zonde en dood staat; aldus vormen mensen samen Christus' kruis dat door God in de gekruisigde wordt aangenomen. De gekruisigde levert zich in dood aan God uit en niet vooral aan mensen. De totaliteit van de dood is minder bepalend dan de totaliteit van de relatie met God. De gekruisigde verwijst naar een eenmaligheid die voortkomt uit de unieke relatie met de Vader. Deze relatie wordt zo totaal dat Christus zich uitlevert tot in de dood aan de Vader in gehoorzaamheid. (*Herrlichkeit III,2,2* Von Balthasar).

§ 2.2.4.2 Openbaringstheologische en christologische betekenis: theologie van kenose

Bij de beantwoording van de vraag naar de betekenis van de het kruis in de context van *theologie van de kenose* heb ik het volgende gevonden:

A: openbaringstheologische aspecten van de rol van het kruis:

1. De waarneming van het kruis die, zoals de heerlijkheid, gepaard gaat met de ervaring van een *Wucht*, een zwaarte die de waarnemer overweldigt (Von Balthasar: *Herrlichkeit III,2,2* in het hoofdstuk kenose).
2. Vanuit bijbels opzicht leent Von Balthasar het begrip *kenose* met name van een brief van apostel Paulus waarin wordt gesproken over de kruisdood als onderdeel van een *dynamiek van ontleding*. Deze dynamiek komt op verschillende wijze in Jezus Christus, die bestond in de gestalte van God, tot uiting. We vinden dit in de Heilige Schrift bij Paulus: Fil. 2,6-11 (Von Balthasar naar Paulus).
3. Het kruis kunnen we duiden vanuit kenose als *spirituele grondhouding die het gehele leven van Jezus tekent* (en daarom ook zijn dood). De basis van die idee vormt een patristiek verstaan van kenose als 'overname van het lot van de mensheid'. Kenose als grondhouding van Jezus Christus is een *zich leegmaken* dat correspondeert met de deugd van *gehoorzaamheid*. Deze leegte vormt een ruimte van voortdurende verbondenheid met de Vader (Albus).
4. Het kruis als onderdeel van een afdalende (katalogische) beweging vanuit het Godsgeheim in de wereld als *culminatiepunt van de incarnatorische vorm van kenose* (Van Erp).
5. Het kruis als vorm van kenose waarin de Schepper de consequenties van de menselijke vrijheid (menselijke gebrokenheid) omvat (Von Balthasar in *Herlichkeit III,2,2* in het hoofdstuk *kenose*).

6. Het kruis als teken dat God te kennen is in verhulling van het 'sub contrario' van de menselijke zonde. Het zich onthullen van God moet ontcijferd worden in de gekruisigde die zich plaatsvervangend bekleedt met menselijke vervreemding van het verbond met God en de dood (Schumacher).
7. Het kruis als gefundeerd in een intratrinitaire kenose (als een onderdeel van perichorese). Deze vorm van kenose getuigt van een *extase* die sterker is dan de letterlijke betekenis van een 'uit-staan naar... de ander', maar door Moltmann wordt opgevat als een 'uit zich zijn, in de ander zijn' (Moltmann).
8. Het kruis getuigt van een kenotische liefde in de triniteit die zichzelf onthult (*Selfdisclosure*). Deze onthulling in het kruis correspondeert met een moment van *rupture* (onderbreking) in de triniteit (Hemming).

B: specifiek christologische aspecten van de rol van het kruis:

1. Jezus lijden en dood als...
 - a. *toenadering* van God (Vorgrimler).
 - b. verbinding van kenose en triniteit. We hebben te maken met een weerbarstige *bijbelse God die kan lijden*, berouw kan hebben, etc. (Moltmann).
 - c. verwijzing naar een God die kan lijden als expressie van de botsing van de liefde van God op de geslotenheid van de zonde. Daarin voltrekt zich een *verwonding van God* (die liefde is) en die zich in het lijden van de Zoon openbaart (Krenski).
 - d. getuigend van een continuïteit met dat wat er gebeurt in God als immanente triniteit. Deze God heeft de wereld en het kruis niet nodig. De gekruisigde is daarom beeld van een *voorafgaande* absolute zelfovergave in God die als absolute liefde in vrijheid aan de wereld verschijnt (Von Balthasar, Theodramatik III).
2. Jezus' lijden en dood (zijn kenotische gestalte) is verstaanbaar als een leven dat bepaald wordt door de deugd van gehoorzaamheid.
 - a. De gehoorzaamheid getuigt van overeenkomstigheid (*Entsprechung*) in handelen van Zoon en Vader door *responsiviteit* jegens de Vader (de Schrijver).
 - b. Het is gehoorzaamheid die een knechtsgestalte aanneemt een gaat tot aan de dood waardoor zijn goddelijke vorm onthuld wordt, omdat Jezus zich ontledigt tot de wil van de Vader. In Jezus' vrijheid tot ontleding (af dalen) is ook sprake van een opgaande beweging die berust op trinitaire uitwisseling van liefde (Moltmann).

§ 2.2.4.3 De beeldende betekenis: het beeldende karakter van openbaring en kruis

1. Het kruis als beeld van het andersoortige karakter van trinitaire *liefde*
 - a. Theologie heeft de opgave Gods heerlijkheid te zoeken zoals apostel Johannes dat doet in het kruis als *Ungestalt* dat getuigt van een geheim, een geheim van *liefde tot het uiterste*. Zo is de gestalteloosheid een modus van Gods heerlijkheid. (Von Balthasar, Herrlichkeit I).

- b. De *Ungestalt* van het kruis is de *hoogste expressie* van de andersoortige logica van de trinitaire uitwisseling van liefde (naar Rivero).
 - c. Het kruis als onderdeel van een kenotische (afdalende) beweging van de *Logos* die berust op *Gods liefde die in zichzelf zodanig groot is, dat ze gebrekkig wordt* als mens onder mensen (Przywara).
2. Het kruis als beeld van een verhuld (bemiddelt) spreken over God
- a. God is onbegrijpelijk. We komen God niet op het spoor via de cognitie van negatieve theologie maar verhuld in een gestalte van openbaring (Faber & Von Balthasar).
 - b. In het karakter van grotere ongelijkheid (*maior dissimilitudo*) die in verband staat met de onbegrijpelijkheid van het kruis als *Ungestalt*, *verschijnt* God in zijn onbegrijpelijkheid; aldus is er sprake van zelfopenbaring (Von Balthasar, Herrlichkeit I).
 - c. Het *maior dissimilitudo* karakter van het beeld van het kruis is een concretisering van verbondstheologie omdat het wijst naar katalogische beweging (kenose) uit God (Sara).
 - d. Gestalteloosheid is nodig zodat Jezus Christus zich als verbondsfiguur eerst kan onttrekken aan de menselijke verbeelding. Want een *nieuw* verbond van God komt in de gestalteloze gekruisigde uit God (Von Balthasar, Herrlichkeit III.2).

Hoofdstuk 3

Lezen van Glaubhaft ist nur Liebe

§ 3.1 Inleiding

In dit hoofdstuk treft u allereerst een toelichting aan bij de keuze voor een primaire bron als interessante vindplaats voor de betekenis van het kruis bij Von Balthasar. We maken een bereflecteerde keuze en verhelderen de keuze voor een focus op *Glaubhaft ist nur Liebe*¹⁵² in dit onderzoek. Ten tweede richten we ons op het verstaan van *Glaubhaft*. We plaatsen *Glaubhaft* in een hermeneutisch perspectief. Daartoe treft u een aanleiding van het schrijven van dit werk aan en enkele leessleutels. Ten derde treft u in dit hoofdstuk een samenvattend verslag van *Glaubhaft* aan. Dit verslag volgt de hoofdstukindeling van *Glaubhaft*. Het verslag is geen ruwe schets maar is tot stand gekomen op basis van een zeer nauwkeurig verslag dat per alinea werd uitgewerkt van het gehele werk. Hiermee werden de denkbewegingen van de auteur achterhaald. Dit verslag is echter te omvangrijk om als onderdeel van deze verhandeling opgenomen te worden. In het samenvattende verslag per hoofdstuk situeer ik de bron binnen het oeuvre van Von Balthasar. Het dient als leeswijzer en is bovendien de grotere context waarin de betekenis van het kruis zijn eigen kleur krijgt. Want de betekenis van het kruis kunnen we niet gaan *analyseren* in hoofdstuk 4 zonder het kruis te kunnen *relateren* aan de grotere context van de gehele bron of het te *plaatsen* in de directe passage waar het kruis voorkomt. Aldus zijn de introducerende hoofdstukken 1 en 2 contextueel van aard. Het voorliggende hoofdstuk 3 is eerder beschrijvende van aard en het daaropvolgende hoofdstuk 4 is analytisch en komt tot een synthese van de betekenis van het kruis in *Glaubhaft*. In hoofdstuk 5 vinden we tot slot een concluderende beschouwing met betrekking tot de probleem- en doelstelling.

§ 3.2 *Glaubhaft* in het kader van het onderzoek

Bij de keuze voor één specifiek werk als *centraal* object voor de studie van de rol van het kruis bij Von Balthasar kwam mij allereerst mijn eigen beperktheid voor ogen te staan. Kan het denken van Von Balthasar zo wel recht gedaan worden, het denken van een theoloog die in nogal wat secundaire literatuur wordt besproken met verwijzingen naar een veelheid aan primaire bronnen. Von Balthasar is bovendien een theoloog die een zeer omvangrijk oeuvre heeft nagelaten, een oeuvre waarvan teksten onderling verweven kunnen zijn. Hoe kan een onderzoeker het dan wagen om het denken van zo'n theoloog proberen te verstaan vanuit de concentratie op die éne bron?

Een keuze voor één primaire bron als object van onderzoek blijft beperkt, maar het voordeel ervan is dat we grondig in kunnen gaan op deze bron. Er zijn meerdere primaire bronnen denkbaar om de grondtrekken van de rol van het kruis te verhelderen. Zo is

¹⁵² H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft ist nur Liebe* [Christ heute V/1] (Einsiedeln 1963) In het vervolg zal ik de titel van dit werk afgekort weergeven met *Glaubhaft*.

bijvoorbeeld te denken aan *Theologie der drei Tage* of passages over het kruis uit het tweede deel van Von Balthasars trilogie, *Theodramatik*. Een bespreking van *Theodramatik* zou echter binnen het bestek van deze verhandeling te ver voeren. Een bespreking van *Theologie der drei Tage*¹⁵³ zou een interessante optie kunnen zijn, hier komt immers het kruis als onderdeel van het voor het christendom centrale paschale mysterie naar voren. Maar toch heb ik gekozen voor *Glaubhaft ist nur Liebe* omwille van een aantal redenen.

Een eerste reden is dat in *Glaubhaft* liefde centraal staat. In mijn zoektocht naar een context om op zinvolle wijze te spreken over de vraag naar het waarom van het kruis ben ik gestuit op de liefde. De liefde vormt naar mijn idee een zinvolle context om een verband van kruis in relatie tot God en mens te schetsen. Iets van een eerdere zoektocht leg ik neer in een bespreking van *Cordula oder der Ernstfall* en *Theodramatik* 2.1. Kruis en openbaring worden er in verband gebracht in de context van het begrip *liefde*. Deze context hoeft niet de enige te zijn om het bovengenoemde verband ter sprake te brengen. Echter lijkt het me wel een essentiële mogelijkheid om vanuit de context van de liefde over het kruis te kunnen spreken als iets met een epifanisch karakter.

Een tweede reden van mijn keuze voor *Glaubhaft* is dat ze te beschouwen valt als een representatieve bron voor van Von Balthasars denken over openbaring en daarmee over het verschijnen van glanzende heerlijkheid in de wereld. Een eerste aanwijzing daarvoor vormt de titel. In de titel schuilt de these dat slechts de liefde van God het christelijke van het christendom uitmaakt. Dit werk gaat over de dynamiek van de *trinitaire liefde*, een onderwerp dat typerend is voor Von Balthasars denken over openbaring. Waarom is het interessant om openbaring en kruis in de context van de trinitaire liefde aan de orde te stellen? Dit is interessant omdat de notie van trinitaire liefde diep verweven zit in de theologie van Von Balthasar. We zagen dat Von Balthasar nadrukkelijk spreekt over het kruis als onderdeel van een kenotische beweging die hij laat getuigen van het Johanneïsche 'God is liefde'. In de gekruisigde als *beeld van God als absolute zelfovergave* verschijnt de trinitaire liefde. Het verband van de gekruisigde en de heerlijkheid van de openbaring kunnen we in *Glaubhaft* benaderen vanuit de veronderstelling van een voorafgaand trinitair Godsgeheim dat als absolute liefde verschijnt. Von Balthasar duidt het Godsgeheim vanuit de notie van intertrinitaire perichorese. Een tweede aanwijzing voor de representativiteit van deze bron is dat in dit werk de theologale insteek van Von Balthasars openbaringsleer voor het voetlicht komt. Von Balthasar heeft het primair over *Gods* liefde die zich laat zien. De keuze voor *Glaubhaft* is in deze zin ook een keuze voor een werk dat inleidend is in Von Balthasars wijze van denken. Het voorwoord onthult bijvoorbeeld dat de structuur van de communicatie van God in Christus, de basis vormt voor het raamwerk van zijn trilogie. Hij beschrijft zijn trilogie hier als theo-logisch, theo-pragmatisch en primair getekend door theologische

¹⁵³ H.U. VON BALTHASAR: 'Mysterium Paschale', in: J. FEINER & M. LÖHRER (eds.): *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik Band III.2 Das Christusergebnis* (Einsiedeln 1969) 133-326 (Afgekort MP). Dit werk is ook verschenen onder de titel: H. U. VON BALTHASAR: *Theologie der drei Tage* (Freiburg im Breisgau 1990)

esthetiek. We worden in het voorwoord reeds binnengevoerd in zijn theologale werkelijkheidsverstaan.

Ten derde is de keuze voor *Glaubhaft* te verstaan vanuit het idee dat we via dit werk de vraag naar het waarom van het kruis kunnen stellen als vraag naar de *verhouding* van kruis en openbaring. De verhouding van kruis en openbaring is geen natuurlijke verhouding. Ze komt ons op het eerste gezicht voor als een paradox, een schijnbare tegenstelling. Het is een verhouding die ons de vraag naar het waarom van het kruis ontlokt: "Past dat vreemde kruis wel bij de heerlijkheid van God?". We kunnen die spannende verhouding van kruis en openbaring zoals gezegd bij Von Balthasar niet los zien van de rol van de liefde. Liefde lijkt wellicht onschuldig en al te veel zonder paradoxale kanten te zijn, maar wellicht blijft het zelfs in de context van de liefde lastig het kruis met God in verband te brengen. Kruis en God staan in een blijvende spanningsverhouding, ook het kruis dat Gods liefde toont blijft een verbazingwekkend dramatisch karakter bezitten. Aanvankelijk dacht ik dat we iets van het waarom van dat dramatische karakter op het spoor komen in de wijze waarop Von Balthasar een verbinding maakt tussen zijn hoofdwerken *Herrlichkeit* en *Theodramatik*. Echter daar ben ik niet aan toe gekomen. De gedachte dat *Glaubhaft* hierbij zou kunnen helpen bevestigde me in mijn keuze voor *Glaubhaft*. Von Balthasar denkt in dit werk verder dan in *Herrlichkeit*. Hij denkt vanuit een zekere esthetische *Form* die hij in *Glaubhaft* vervolgens verbindt met concrete dramatiek. Van Erp stelt: 'Although in 'Herrlichkeit' he describes the beauty of the form of divine revelation as the first and most central religious experience, in 'Glaubhaft' he has already described the interaction between perception, imagination and dramatics'¹⁵⁴. Ook Manfred Lochbrunner die ik in hoofdstuk 1 reeds citeerde, wijst ons op de fundamentele intuïtie dat Von Balthasar esthetiek en dramatiek in een wederkerig verband ziet staan: 'Als den *genialen Griff* der Trilogie bezeichnete ich die Vorordnung der Ästhetik vor Dramatik und Logik und damit die Vermittlung von Ästhetik und Logik durch Dramatik.'¹⁵⁵

Ten vierde, de doelstelling van dit onderzoek beoogt een verheldering van de rol van het kruis voor het christelijk eigene van de Godmenselijke relatie bij Von Balthasar. De keuze voor *Glaubhaft* is ook dienstig in dit opzicht. Het boek opent met een centrale vraag *Was ist das Christliche am Christentum?*¹⁵⁶. Het antwoord daarop vormt de titel *Glaubhaft ist nur Liebe*.

Ik besluit deze overdenking over de keuze voor *Glaubhaft* met enkele kanttekeningen van praktische aard. Komt in dit werk de rol van het kruis voldoende naar voren? Naar mijn idee wordt in *Glaubhaft* de rol van het kruis redelijk goed belicht. In bijna

¹⁵⁴ S. VAN ERP: *The art of theology: Hans Urs von Balthasar's theological aesthetics and the foundations of faith* [Studies in philosophical theology 25] (Leuven 2004) 84.

¹⁵⁵ M. LOCHBRUNNER: 'Eine Summe der Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Versuch zur Rezeptionsgeschichte und zur Gestalt der Theologie Hans Urs von Balthasars.', in: *Theologische Revue* 101 (2005) nr. 5, 353-370, p. 360.

¹⁵⁶ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft ist nur Liebe* [Christ heute V/1] (Einsiedeln 1963) 5.

alle hoofdstukken¹⁵⁷ die in de titel over de liefde spreken wordt het kruis aan de orde gesteld. Echter er wordt niet zodanig met verwijzingen naar het kruis gestrooid dat we overvoerd zouden raken. Een kanttekening van methodische aard is dat ik dit werk niet zozeer vanuit een intertextueel perspectief zal benaderen.

Wat is hier de werkwijze? Als we in hoofdstuk 4 ingaan op de analyse van de rol van het kruis zal ik me daar primair richten op de rol van het kruis in *Glaubhaft* zonder direct een verwevenheid van *Glaubhaft* met andere teksten erbij te betrekken. Wel zal ik na de analyse van de rol van het kruis in *Glaubhaft* enkele andere primaire bronnen bespreken en vergelijken met de betekenis van het kruis in *Glaubhaft*. Dit zijn *Theodramatik 2.1, Cordula oder der Ernstfall* en *Epilog*. We zullen dan zien dat de betekenis van het kruis ten dele afhangt van de plaats die het kruis heeft in de grotere context van een primaire bron. Een afgerond universeel plaatje van de betekenis van het kruis bij Von Balthasar hoeven we dus zeker niet te verwachten. De onderzoeksstijl die ik hanteer is exploratief van aard. Daarbij beschouw ik een specifieke primaire bron als een gegeven betekenisgeheel. Ik werk voornamelijk inductief. In *Glaubhaft* analyseer ik de betekenis van het kruis door in de context van een concrete passage de vraag naar het kruis te stellen.

§ 3.3 *Glaubhaft* in hermeneutisch perspectief

§ 3.3.1 Situering van *Glaubhaft*

Het werk *Glaubhaft ist nur Liebe*¹⁵⁸ vormt een onderdeel van een project genaamd *Christ heute*. Dit project liep van 1947-1966 en werd mogelijk gemaakt vanuit de door Von Balthasar in 1947 opgerichte *Johannesverlag*. In het kader van dit project verschenen er 49 werken. De titel van het project *Christ heute* betreft zich op de vraag naar hoe richting te geven aan het christelijke eigene in een tijd van *heroriëntatie* waarvan sprake is na de tweede wereldoorlog. Het project wil 'de sensitiviteit voor de universaliteit en de katholiciteit van het christelijke wekken en verdiepen'¹⁵⁹. Er werkten verschillende auteurs mee aan dit project, Von Balthasar zelf gaf in het kader van dit project zeven eigen werken uit. *Glaubhaft ist nur Liebe* is hiervan het vijfde werk in de rij. Het verscheen in 1963, een tijdstip waarop Von Balthasars theologie een volwassen eigen vorm begon te krijgen. Na twee jaar ziekbed in 1958 en 1959 kristalliseerde het grondplan van zijn trilogie zich uit. In 1961 schrijft hij daarvan de eerste band *Herrlichkeit* en in 1962 schrijft hij de tweede band *Fächer der Stile*. In 1965 verschijnt vervolgens het eerste deel van de derde band *Im Raum der Metaphysik*. *Glaubhaft* is geschreven ten tijde van het tot stand komen van deze band. Het is dan ook niet verwonderlijk dat er tussen deze twee werken verbanden zijn, verbanden die we voornamelijk in de twee eerste hoofdstukken van *Glaubhaft* kunnen terugvinden. In de leeswijzer bij *Glaubhaft* in § 3.3.3. zal ik hier enigszins op ingaan. *Glaubhaft* is trouwens ook in Nederlandse vertaling¹⁶⁰ te lezen. Echter wordt een lezer dan

¹⁵⁷ Hoofdstuk 4-10 dragen het woord *Liebe* in de titel en zij spreken allen in zekere mate over kruis. Dit is echter niet het geval in hoofdstuk 3. Ze spreekt niet direct over 'kruis', echter wel over kenosis.

¹⁵⁸ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft ist nur Liebe* [Christ heute V/1] (Einsiedeln 1963)

¹⁵⁹ Eigen vertaling. Vgl. H.U. VON BALTHASAR: *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf* (Einsiedeln 1984) 96.

¹⁶⁰ H.U. VON BALTHASAR: *Geloofwaardig is alleen de liefde* [vertaald door H. Wagemans] (Hilversum 1963)

geconfronteerd met schijnbaar "letterlijke" vertalingen van lange en complexe zinnen die hun zeggingskracht verliezen.

Wat vormt de aanleiding voor het schrijven van dit werk? Een belangrijke aanleiding voor *Glaubhaft* is een verwerking van een oecumenisch gesprek, het contact met Karl Barth. 'Die Aufsätze in Band Verbum Caro, die Theologie der Geschichte und Glaubhaft ist nur Liebe sind nach Balthasars eigener Aussage Früchte und Fortführung dieses Ökumenischen Gesprächs.'¹⁶¹ In 1951 reeds verscheen een omvangrijke Barthstudie van Von Balthasar. In het voorwoord van een tweede oplage van zijn Barthstudie¹⁶² gaat Von Balthasar tevens in op latere uitgaven over zijn studie van Barth. *Glaubhaft* staat in de lijn van deze uitgaven. 'In *Glaubhaft* vinden we misschien wel Von Balthasars sterkste toenadering van katholieke zijde tot de positie van het protestantse schoolhoofd.'¹⁶³ Dit punt kan nader worden uitgewerkt om *Glaubhaft* beter te verstaan. Echter ik zelf houd het in deze verhandeling bij deze constatering.

We kunnen *Glaubhaft* verstaan als een aanvulling op een eerder boek uit de reeks *Christ heute* getiteld *Schleifung der Bastionen*¹⁶⁴. Met *Glaubhaft* is dit het meest gelezen werk uit de reeks *Christ heute*. De titel *Schleifung der Bastionen* grijpt terug op een bijbels citaat: 'De wapens waarmee wij strijden zijn niet menselijk, ze zijn geladen met Gods kracht, in staat om elk bolwerk neer te halen. Wij werpen redeneringen omver, elke verschansing die wordt opgeworpen tegen de kennis van God.'¹⁶⁵ Hij wil in dit werk de tekenen van de tijd duiden. Zijn veronderstelling is dat de tijd niet adequaat te duiden is vanuit bolwerken van systeemdenken. Von Balthasar duidt de tijd enerzijds op basis van zijn ervaringen met jongerenpastoraat en anderzijds vanuit de Geest die hij waarneemt in de voortgaande rk traditie. Zijn 'begeesterde' werkwijze, getuigt van een aversie tegen het systeemdenken dat op teveel op beheersing gericht is. Systeemdenken wil de werkelijkheid kunstmatig vangen in standen van zaken. Von Balthasar treedt graag in dispuut met dit denken omdat sinds de 17^e eeuw zeer bepalend zou zijn. Het heeft naar zijn idee wetenschappelijke methoden eenzijdig gefundeerd in de filosofie van het Duitse Idealisme.

Daarnaast pleit hij in dit werk voor een door solidariteit getekend *heilsuniversalisme* als vervanging van een middeleeuws *bolwerk* van individueel *heilsegoïsme* dat op de achtergrond zou zijn geraakt. Omwille van deze heilssolidariteit plaatst hij kenotische ontwikkeling in het hart van het christendom. Concreet betekent dat, dat het christendom meer zal moeten gaan corresponderen¹⁶⁶ met de existentie van de gekruisigde, zelfs als dat een volledig blootstaan betekent tot aan een laatste kwetsbaarheid. 'Uiteindelijk zijn er dan

¹⁶¹ P. HENRICI: 'Hans Urs von Balthasar: ein Lebensbild', in: *Internationale katholische Zeitschrift "Communio"* 89 (1989) nr. 4, 294-317, p. 303.

¹⁶² H.U. VON BALTHASAR: *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Keulen 1962²)

¹⁶³ Eigen vertaling. Vgl. M. LOCHBRUNNER: *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars* (Freiburg im Breisgau 1981) 34.

¹⁶⁴ H.U. VON BALTHASAR: *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit* [Christ heute II/9] (Einsiedeln 1952)

¹⁶⁵ 2 Kor. 10,4f (Willibrordvertaling 1995)

¹⁶⁶ vgl. de term *Entsprechung*.

geen beveiligende bolwerken, maar zijn we aangewezen op het enige bolwerk van het christendom zelf: Christus.¹⁶⁷

§ 3.3.2 Anliegen van Glaubhaft als geloofwaardig spreken over God

In het voorwoord van *Glaubhaft* geeft Von Balthasar enkele aanwijzingen over wat hij met dit werk voor heeft. Von Balthasar wil de vraag beantwoorden 'wat God de mensen wil zeggen in Christus'¹⁶⁸. Zijn eerste *Anliegen* is dan ook om vanuit een christocentrische context te vragen naar een *geloofwaardige* wijze van spreken over openbaring. De titel van het werk *Glaubhaft is nur Liebe* geeft reeds een eerste antwoord. Geloofwaardig spreken over openbaring kan maar in de context van de liefde. In de context van *nur Liebe* komt het spreken over God tot authenticiteit. En die liefde komt primair van God. Het spreken over God krijgt zo volgens Von Balthasar de meeste geloofwaardigheid als vanuit een theologale context over openbaring gereflecteerd wordt. God zelf moet als het ware garant staan voor het menselijke spreken over God. Hij benadert openbaring als 'daad van God op de mensen toe'¹⁶⁹. Deze benadering fundeert volgens *Glaubhaft* zelfs de basale structuur van zijn trilogie: 'was Gott in Christo dem Menschen sagen will, kann weder an der Welt im ganzen noch am Menschen im besonderen eine Normierung erhalten; es ist unbedingt theo-logisch, besser theo-pragmatisch: Tat Gottes auf den Menschen zu, Tat, die sich selber vor dem Menschen und für ihn (und so erst an ihm und in ihm) auslegt. Von dieser Tat soll nun ausgesagt werden dass sie glaubhaft sie nur als Liebe: gemeint ist Gottes eigene Liebe, deren Erscheinung die der Herrlichkeit Gottes ist.'¹⁷⁰ Von Balthasars grote *Anliegen* komt in dit citaat op geconcretiseerde wijze naar voren. De liefde die van God komt wordt concreet in Christus en moet zichzelf uitleggen. Daarom spreekt hij over de communicatie van God in Christus. De structuur van deze communicatie vormt de basis voor het raamwerk van zijn trilogie: die is theo-logisch, theo-pragmatisch en primair getekend door theologische esthetiek, door Gods heerlijkheid die verschijnt als liefde. We hebben hier te maken met heerlijkheid die verschijnt in de schoonheid van liefde, als de schoonheid van de ontmoeting. Ten tweede dient *Glaubhaft* als een inleiding in zijn theologische methode die hij in het centrum van de theologie gesteld wil zien, namelijk die van de theologische esthetiek: 'So wird diese Skizze auch die Absicht meines grösseren Werkes *Herrlichkeit* erläutern, einer *theologischen Ästhetik* im Doppelsinn einer subjektiven Wahrnehmungslehre und einer Lehre von der objektiven oder göttlichen Herrlichkeit'¹⁷¹.

§ 3.3.3 Prolegomena: enkele leessleutels

Kosmologische reductie, antropologische reductie en de weg van de liefde

In hoofdstuk 1 tot en met 3 van *Glaubhaft* bespreekt Von Balthasar drie wijzen om het christelijke eigene te denken. Wat betekent het dat Von Balthasar spreekt over

¹⁶⁷ Eigen vertaling. Vgl. M. ALBUS: *Die Unterscheidung des Christlichen nach Hans Urs von Balthasar. Dissertation* (Freiburg im Breisgau 1974) 252.

¹⁶⁸ Eigen vertaling. Vgl. H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 5.

¹⁶⁹ Eigen vertaling. Vgl. H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 5.

¹⁷⁰ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 5.

¹⁷¹ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 6.

kosmologische reductie, antropologische reductie en de weg van de liefde? De titel van hoofdstuk 1 luidt *Kosmologische Reduktion*. Het is opmerkelijk en vreemd dat het woord kosmologische reductie verder niet expliciet door Von Balthasar gebruikt wordt in dit hoofdstuk. Om dit hoofdstuk juist te verstaan is het toch nodig zijn betekenis te achterhalen. Daarom ga ik eerst te rade bij *Glaubhaft*, vervolgens bij secundaire literatuur en tot slot bij een aan *Glaubhaft* gelieerde werk, band 3.1 van *Herrlichkeit* getiteld *Im Raum der Metaphysik*.

Wat is de context van de rol van het begrip *reductie* in hoofdstuk 1 van *Glaubhaft*? Als we de openingzin en de slotzin van hoofdstuk 1 vergelijken vinden we een aanzet tot een antwoord. De openingszin luidt: 'Um die Glaubhaftigkeit der christlichen Botschaft der Welt nahezulegen, stellen die Kirchenväter dies Botschaft vor den Hintergrund der Weltreligion Das Christliche steht dann vor diesem Hintergrund als Vollendung des fragmentarischen Weltsinns...'.¹⁷² Het slot van hoofdstuk 1 luidt: 'Der kosmische und geschichtliche *Hintergrund* kann als (...) *natürlich* die Übernatürlichkeit des Christentums nicht mehr rechtfertigen, und geschichtlicher Dynamismus ... zwischen den Ordnungen von Natur und Gnade keinesfalls vermitteln.'¹⁷³ Het idee van reductie staat vooral in de context van Von Balthasars wijzen op gevaren waar het christendom voor te waken heeft als het geloofwaardig wil zijn. Het christendom kan pas geloofwaardig zijn als, vanuit een besef van het christelijk eigene, op legitieme wijze over openbaring te spreken is. Dan voldoet een kosmische benadering niet meer. Deze benadering zet te sterk in op continuïteit met de natuur. Zo kan wellicht onvoldoende recht gedaan worden aan de bovennatuurlijke dimensie en aan een adequate verhouding van natuur en genade.

Als Von Balthasar over reductie spreekt gaat het volgens Michael Albus inhoudelijk gezien over het volgende: 'om het laten wegsterven van een wezenlijke vraagstelling, om een verduistering van hele werkelijkheden gaat het'¹⁷⁴. Hiermee formuleert hij een eerste zicht op wat met reductie bedoeld kan worden. Hier wordt reductie verstaan als eenzijdigheid, als een vernauwde blik op de werkelijkheid waardoor relevante facetten van die werkelijkheid buiten beschouwing worden gelaten. Deze vorm van reductie betreft zich in *Glaubhaft* inhoudelijk gezien op het zelfverstaan van het christendom en heeft twee polen *kosmos* en *antropos*. Von Balthasar spreekt in hoofdstuk 1 van *Glaubhaft* over een kosmologische en in hoofdstuk 2 over een antropologische reductie. De context van deze constatering van reductie is de vraag naar een waarachtige voorstelling van het christelijk eigene vanuit het (binnen)perspectief van een christelijk zelfverstaan. In het voorwoord van *Glaubhaft* vinden we, volgens Albus, hetgeen Von Balthasar onder deze twee vormen van reductie verstaat: 'Christliches Selbstverständnis ist weder auf ein das religiöse Weltwissen überhöhendes Weisheitswissen durch göttliche Kundgabe auslegbar (ad majorem gnosis rerum divinarum) noch auf den durch Offenbarung und Erlösung endgültig zu sich selbst kommenden persönlichen und sozialen Menschen (ad majorem hominis perfectionem et progressum generis humani), sondern einzig auf die

¹⁷² H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 8.

¹⁷³ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 18.

¹⁷⁴ Eigen vertaling. Vgl. M. ALBUS: *Die Unterscheidung des Christlichen nach Hans Urs von Balthasar. Dissertation* (Freiburg im Breisgau 1974) 81.

Selbstverherrlichung der göttlichen Liebe: ad majorem Divini Amoris Gloriam.¹⁷⁵ In zijn zoektocht naar het christelijk eigene gaat het niet om een beweging die continu is met het hellenistische zoeken naar wijsheid als *gnosis* (kosmologische reductie) en niet om een zoeken dat openbaring tot sluitstuk reduceert van en continu is met menselijke zelfverwerkelijking (antropologische reductie). Waar het wel om gaat is, dat als christelijk eigene transparant wil worden voor openbaring, dat het zich dan moet laten meevoeren in de dynamiek van de zelfverheerlijking van Gods liefde. Von Balthasars denkwijze is aldus charismatisch getint.

Naast een negatieve betekenis zou reductie ook een positieve betekenis kunnen hebben. In het hoofdstuk *Das Theologische apriori der schönheitsphilosophie* uit *Herrlichkeit* 3.1 spreekt Von Balthasar over kosmologische reductie in een voetnoot¹⁷⁶. Dit gebeurt onder de subtitel *Die Christliche Ausgangslage (Die Väter)*. Hier wordt besproken dat het christelijke openbaringsgebeuren een nieuwe ervaring van Gods heerlijkheid mogelijk maakt en tevens een samenvattende ervaring is die alle ander Godservaringen samenbindt (*Neuheitserlebnis, Einzigkeitserlebnis*). We komen hier op het spoor van een tweede betekenis van reductie in *Glaubhaft*. Wellicht is het niet passend om in dit opzicht van reductie te spreken. Het is namelijk geen negatieve reductie waarmee gewezen wordt op een eenzijdige visie. Het gaat eerder om een geconcentreerde blik op de werkelijkheid waarin de werkelijkheid als werkelijkheid ernstig genomen wordt. Het gaat bij Von Balthasar om waarneming in de sfeer van ervaring van Gods heerlijkheid. Deze waarneming gebeurt vanuit een ontvankelijke dienstbare houding (de houding van heiligen) waarin iemand openstaat voor de nieuwheid van de werkelijkheid die verschijnt. Naar mijn idee zoekt Von Balthasar in *Glaubhaft* naar een juiste *concentratie* om openbaring en wereld recht te doen. Deze concentratie komt tot stand als het subject een *samenvattend en samenbindend* zicht op de dingen krijgt, een zicht dat tot stand komt in het openbaringsgebeuren zelf. Een aanwijzing hiervoor vinden we in het laatste hoofdstuk, de *samenvatting*¹⁷⁷ van *Glaubhaft*. Er wordt hier gezocht naar een wijze van waarnemen van de werkelijkheid vanuit een *Sammelpunkt*¹⁷⁸. Het kruis is in *Glaubhaft* zo'n punt. Een tweede aanwijzing hiervoor is dat hij, na in hoofdstuk 1 en 2 gesproken te hebben over respectievelijk kosmologische reductie en antropologische reductie, in hoofdstuk 3 spreekt over een derde weg. Hij gaat naar mijn idee eerst uit van een onvruchtbare *reductie* om vervolgens in de weg van de liefde tot een juiste wijze van waarnemen te komen vanuit een juiste concentratie. Concentratie is als het ware een positieve vorm van reductie. De concentratie op openbaring van absolute liefde daagt een mens uit om in de liefde te

¹⁷⁵ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft*, a.w., 5-6.

¹⁷⁶ Vgl. de voetnoot uit H.U. VON BALTHASAR: *Herrlichkeit eine Theologische Ästhetik III.1. Im Raum der Metaphysik* (Einsiedeln 1965) 287.

¹⁷⁷ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 98-100.

¹⁷⁸ *Sammelpunkt*: dit begrip is te begrijpen als een verstaanswijze die zoekt naar een *concentratiepunt* waarin fragmenten op zinvolle wijze *samengelezen* kunnen worden. Dit gebeurt in het licht van de heerlijkheid van de verschijnende liefde die boven "het midden van de wereld" uitgaat (de wereld die zoekt naar immanente concentratiepunten) en de wereld vervult. Dit punt kunnen we gaan waarnemen door oog te krijgen voor Gods toewending: de toegewende liefde van het goddelijke hart dat voor ons breekt aan het kruis. Vgl. H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 98-100.

blijven om blijvend waakzaam te zijn voor de dat wat uit liefde verschijnt en in liefde pas op waarachtige wijze gekend wordt.

We hebben nu gezien wat Von Balthasar onder reductie kan verstaan. Wat wordt er in *Herrlichkeit* 3.1 meer specifiek verstaan onder *kosmologische reductie en antropologische reductie* waarover Von Balthasar in respectievelijk hoofdstuk 1 en 2 van *Glaubhaft* spreekt? Von Balthasar onderscheidt een hellenistisch antiek verstaan van heerlijkheid en een bijbels christelijk verstaan van heerlijkheid. Even later onderscheidt hij een denken in termen van antieke schoonheid en christelijke heerlijkheid. Hij stelt dat het christendom nogal eens vanuit de context van de ander heeft gedacht, dat het christendom ontstaan is vanuit een drang zich verstaanbaar te maken aan de ander, aan heidenen. Hij becommentarieert die gedachte in een voetnoot die een uitleg wil zijn bij de term “kosmologische Reduktion”:

‘So wurde das Neue, ohne dass es auf seine Forderung von Busse und Umkehr verzichtete, zunächst überwiegend (und zum Mittelalter hin sogar steigend) unter dem Blickpunkt der Vollendung gesehen, und weil in der Antike Gott und Mensch sich im Mittelbegriff des (Makro) Kosmos trafen – in den Gott sich auslegte und von dem der Mensch der kleine zusammenfassende Inbegriff war – wurde das Christentum für mehr als ein Jahrtausend zu Kosmologie.’¹⁷⁹

Reductie wordt hier geduid als een inhoudelijke kritiek op een wereldbeeld. Het is een kritiek die zich richt op het zoeken naar God in het midden (en in het verlengde) van de wereld. Als God gezocht wordt in het midden van de wereld lijkt voor ware transcendentie weinig ruimte meer over te blijven. Het zichzelf totaliserende kosmologische denken wordt in het oosten concreet in het antieke godsbeeld van de *theos kosmos*. In het westen ziet hij Augustinus een *historische* vorm voortbrengen van dat kwalijke kosmologisch denken. Hooguit wordt door dit denken een bestaande antieke cultuur versierd met een christelijk tintje. Zijn kritiek luidt dus aldus: de christelijke kosmologische cultuur heeft zich niet genoeg als *heiligend* bewezen door verenging van transcendentie. Daardoor blijft de christelijke cultuur in een *crisis* zitten.

Deze crisis blijft ook bestaan in de context van de opkomst van de natuurwetenschap. In deze context ziet Von Balthasar een nieuw gevaar. Hij ziet het gevaar van een *antropologische reductie* opkomen. Deze vorm van reductie is vergelijkbaar met de kosmologische reductie. Zoals Von Balthasar kosmologische reductie verbindt met de term kosmocentrisme, verbindt hij antropologische reductie, welke hij ook bespreekt in hoofdstuk 2 van *Glaubhaft*, met een vorm van antropocentrisme. Von Balthasar verheldert de consequenties van het antropocentrisme in een uitspraak te vinden in een voetnoot¹⁸⁰

¹⁷⁹ H.U. VON BALTHASAR: *Herrlichkeit eine Theologische Ästhetik III.1. Im Raum der Metaphysik* (Einsiedeln 1965) 287.

¹⁸⁰ Vgl. ‘Dennoch ist mit dem angeblichen Zusammenbruch der platonischen Tradition beim Aufstieg der modernen Naturwissenschaft die Frage nur verschoben: gewiss ersetzt zunächst (mit Kant und seinen Verzweigungen) eine neue Anthropozentrik die alte Kosmozentrik, doch sagt dies nicht mehr als das Ernstnehmen der Geistfreiheit und der (immer schon gewussten) Teleologie der Natur auf den Menschen hin; so muss der alte religiöse “theos kosmos” und der Enthusiasmus dafür ... kaum verwandelt

uit *Herrlichkeit* 3.1. In die voetnoot verwijst hij expliciet naar de *antropologische reductie* in *Glaubhaft*. De problematiek is hier dat, als antropocentrisme de lege plaats van het achterhaalde kosmocentrisme invult, dat we dan terug bij af zouden zijn. Heerlijkheid zou dan al te gauw met schoonheid verwisseld kunnen worden als een *zichzelf* bewustzijn van Christus als beheersende mens. Dan is niet meer gekruisigde, als het verschijnen van de heerlijkheid van de absolute (trinitaire) liefde, het uitgangspunt. Als dit gebeurt, bestaat het gevaar dat slechts nog de vrijheid van de eigen geest en het teleologische karakter van de (schone) natuur ernstig genomen wordt.

De antropologische reductie is een vorm van antropocentrisme. Ze is anders dan de kosmologische reductie maar zij laat volgens Von Balthasar in feite de reductie die het kosmologische denken maakt in tact en ligt er in het verlengde van. Beiden dwingen God teveel in een gesloten systeem. In het kosmologische denken van de hellenistische periode zouden God en mens zich steeds in het centrum van de kosmos moeten ontmoeten. Vervolgens zou God in het verlengde hiervan “zichzelf uit moeten gaan leggen” aan de mens die met het moderne antropocentrisme van deze uitleg zichzelf als het samenvattende hoogtepunt ziet. Het probleem¹⁸¹ blijft dat het christendom niet uit de verf komt als niet fundamenteel in termen van ontmoeting of relatie wordt gedacht. Met het oog op *Glaubhaft* kunnen we zeggen dat als we niet de “de derde weg van de liefde inslaan” zal het christendom blijven opgaan in systemen zoals dat van de kosmologie luidt het bezwaar van Von Balthasar. Kosmologie is exemplarisch voor een zoeken van het christelijke eigene vanuit een veronderstelde ‘umgreifende (kosmisch-religöse) Form, in die hinein das Christliche als – vielliecht höchste – Möglichkeit eingebettet war ...’¹⁸² Het eigene van het christendom verloor zich bij kosmologie als het ware in een reeds veronderstelde en autonome dynamiek van *voleindiging*.

§ 3.4 *Verslag van Glaubhaft*

In dit onderdeel vindt u een samenvattend verslag van de primaire bron *Glaubhaft ist nur Liebe*. Het is tot stand gekomen door mee te bewegen op de lijnen waarlangs Von Balthasar denkt. Het verslag volgt de hoofdstukindeling van *Glaubhaft* en is gemaakt op basis van een samenvatting per alinea die via *close reading* tot stand is gekomen. De samenvatting per alinea is in de analyse van hoofdstuk 4 gebruikt om de directe context van het kruis te thematiseren. Aan elk verslag kleeft iets kunstmatigs, niemand ontkomt bij het maken ervan aan het maken van keuzes. Sommige zaken worden niet en andere juist wel genoemd. Dit verslag wil de globale denkbewegingen van Von Balthasar, die zich

wiederaufstehen und die Frage zwischen Schönheit und Herrlichkeit, die Frage zwischen Christusvergessenheit und Christusbewusstsein sich unverändert immer neu stellen.’ H.U. VON BALTHASAR: *Herrlichkeit eine Theologische Ästhetik III.1. Im Raum der Metaphysik* (Einsiedeln 1965) 288.

¹⁸¹ Deze problematiek schetst Von Balthasar als volgt: ‘Auch erwies es sich als unmöglich, die christliche Substanz in grundsätzlich vorchristliche Formen einzubergen, um sie so zu retten. Eckhart als erster hatte (in Radikalisierung Augustins) auf einen zweiten Weg gewiesen: entschieden alles auf die - ... - personale Beziehung zwischen dem endlichen und unendlichen Geist zu stellen.’ H.U. VON BALTHASAR: *Herrlichkeit eine Theologische Ästhetik III.1. Im Raum der Metaphysik* (Einsiedeln 1965) 788

¹⁸² H.U. VON BALTHASAR: *Herrlichkeit eine Theologische Ästhetik III.1. Im Raum der Metaphysik* (Einsiedeln 1965) 788

doorgaans vrij cryptisch uitdrukt en niet altijd makkelijk leesbaar is, opsporen. Mocht ondanks deze doelstelling het eigen zicht op de tekst toch ergens sterk doorklinken, dan is dit een explicitering van hoe in deze verhandeling de zwaartepunten van *Glaubhaft* verstaan worden.

Het grotere doel van het verslag is om een basaal verstaan te kweken van *Glaubhaft* om het betekenisgeheel van waaruit het kruis spreekt op te sporen. Om dit betekenisgeheel te gaan zien is het verstaan van de titel van een hoofdstuk noodzakelijk. Hiertoe expliciteer ik in dit verslag de verhouding tussen het begin en het slot van een hoofdstuk. Daarnaast wordt de grondtoon van *Glaubhaft* verhelderd door *versobering* aan te brengen in de gedetailleerde denkbewegingen van Von Balthasar. Deze denkbewegingen heb ik eerst in een verslag per alinea gegoten en deze vervolgens versobert. Dit gebeurt door een focus op Von Balthasars eigen geluid. Mocht dat geluid ook een reactie zijn op een andere denker dan ben slechts op die andere denker ingegaan als dit strikt noodzakelijk is om het geluid van Von Balthasar te laten doorklinken. Met deze werkwijze voorkomen we dat we opgaan in Von Balthasars retoriek. Want ook een grootse theoloog als Von Balthasar plaatst in zijn retorische vurigheid de ander nogal eens op een *bepaalde* wijze in het eigen verhaal. Ook daarom focus ik me op dat wat Von Balthasar als persoon wil zeggen.

Voorwoord

Von Balthasar begint in het voorwoord¹⁸³ van *Glaubhaft* met een centrale vraag waarop hij wil antwoorden: *Was ist das Christliche am Christentum?* De kosmologische benadering (zoals behandeld in hoofdstuk 1) en de antropocentrische benadering (zoals behandeld in hoofdstuk 2) voldoen niet meer als antwoord op die vraag. Von Balthasar wenst te denken vanuit 'Gods handelen', vanuit een *Tat Gottes auf den Menschen zu*¹⁸⁴. Dit nieuwe paradigma vormt de basis van zijn trilogie: het gaat hem om Gods liefde die verschijnt en die de heerlijkheid van God is (Theo-esthetiek). Het hier eerst om Gods handelen in liefde 'Theo-pragmatiek' dat zich vertaalt in theologische esthetiek en 'Theo-logica'. Door zich te begeven op het terrein van een denken in termen van Gods liefde kan het christendom verstaan worden als de zelfverheerlijking van de goddelijke liefde. Zo verbindt hij esthetiek met pragmatiek. Theologische esthetiek is de methode die het subjectieve waarnemen relateert aan de *Selbstausslegung* van de goddelijke heerlijkheid. De veronderstelling van deze esthetische benadering is een expliciet theologische die van de waarnemer een *indifferentia* om de heerlijke 'belangeloosheid' van de absolute liefde waar te nemen.

1 De kosmologische reductie

De titel spreekt van 'kosmologische reductie'. Dit begrip verbindt Von Balthasar allereerst met een Augustiniaans eschatologisch model, een *kosmologisch voleindigingsschema*

¹⁸³ Von Balthasar geeft in zijn voorwoord een kritiek op een kosmologische en antropocentrische benadering van het christelijke eigene. De hoofdkritiek die hij verder uitwerkt in de eerste twee hoofdstukken is de constatering van *een reductie*.

¹⁸⁴ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 5.

waarmee de geloofwaardigheid van de christelijke boodschap voor de wereld verdedigd wordt. Menig kerkvader bediende zich in de antieke tijd van een kosmologische denkwijze om te zoeken naar de *vervulling*. Wat kunnen we ons daarbij voorstellen? Het antieke wereldbeeld is gedompeld in het goddelijke, het is het beeld van een sacrale wereld die slechts nog een middelpunt nodig had. En dat middelpunt was bijna reeds voorhanden. Het kosmologische denken vond het in de vervulling die aan het, door het geloofslicht verlichte, verstand zijn hoogste eenheidsvormende beschouwingskwaliteit (*Einheitsschau*¹⁸⁵) schenkt. Enerzijds vindt Von Balthasar het een positieve vorm van "reductie". Dit is een "reductie" die in *concentratie* de werkelijkheid in haar transcendentale dimensie waarneemt (die de eenheid waarneemt die eigen is aan een gestalte). Echter Von Balthasar ziet "de reductie" van de kosmologische benadering voornamelijk als een reductionistische visie. Ze reduceert de verschijnende (epifanische) werkelijkheid omdat in de reeds goddelijke en sacrale wereld een zelfstandig (eenheids)beginsel van openbaring overbodig lijkt te zijn geworden

Von Balthasar ageert tegen *Weltlogos*¹⁸⁶, een humanistische logica die op al te abstracte wijze spreekt over beelden zonder God erin te betrekken. In die logica schuilt een reductionistische visie die desondanks is overgenomen door de natuurwetenschap. Een Platoons wereldbeeld, dat was overgenomen door het christendom en in de Renaissance een opleving kende, kon nog even tegenwicht bieden door de verwijzing naar een geheel religieus wereldbeeld (*Gesamt-Logos*). Maar het christendom moest zich onontkoombaar, zoals elke religie, steeds sterker verantwoorden voor de rechterstoel van de natuurlijke *Menschheitsreligion*¹⁸⁷.

Von Balthasars grote bezwaar is echter dat in de antieke visie op de verhouding van God en werkelijkheid, waarop zoals gezegd in de renaissance werd teruggegrepen, sprake is van een fundamentele impasse. Hij noemt het de impasse van de ontkenning van het bovennatuurlijke en de 'positieve' godsdienst door de hele werkelijkheid als 'natuurlijke religie' op te vatten. Hij biedt een alternatief. Hij suggereert dat het vruchtbaar kan zijn om de tegenstelling tussen natuur en bovennatuur in het openbaringsbegrip los te laten. Von Balthasar betreurt dan ook dat bij de opkomst van het neoscholastische denken *de grenzen van natuur en genade* weer op scherp gesteld worden. Er trad toen een zodanige scheiding op dat, ondanks het meenemen van de idee van genade, ook dit tot een reductionistische visie geleid heeft. Want de kosmische en historische achtergrond, als behorend tot het natuurlijke domein, konden namelijk niet meer als geldige legitimatie aangewend worden. Ze zouden niet meer in staat zijn de ruimte voor "de bovennatuurlijkheid" en daarmee voor de geloofwaardigheid van het christendom te garanderen. In romantiek en idealisme kwam vervolgens de nadruk te liggen op de activiteit van het (vrijgevochten) subject die alles op kosmische wijze ging symboliseren. Hij spreekt over dit subject als een (semi-religieus) subject dat zich richt op het ontwikkelen van het symbolische op historische wijze. Het probleem was daarbij echter dat het historische verband tussen genade en

¹⁸⁵ Het begrip *Einheitsschau* duidt op een wijze van beschouwen die de kwaliteit van integratie bezit.

¹⁸⁶ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 15.

¹⁸⁷ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 15.

natuur, zoals dat door Hegel en Schelling nog werd voorgestaan, niet meer geformuleerd kon worden. Een denken (*intellectus*) dat zich zou richten op mogelijke verbanden tussen geloofsmysterieën werd zodoende verbannen naar het domein van het (christelijke) geloof.

2 De antropologische reductie

De geloofwaardigheid van het christelijke spreken over openbaring van God is lange tijd getoetst in de context van de kosmologische benadering. Maar er vond een verschuiving plaats van de focus op kosmos naar de focus op de mens als samenvatting van de wereld. Het christelijk eigene werd vervolgens meer en meer getoetst voor de rechterstoel van de menselijke natuur.

De kritiek van Von Balthasar spitst zich toe op Kant en richt zich op het punt dat Kant het *Übersinnliche* (bovenzinnelijke) aspect van menszijn zou verwarren met het bovennatuurlijke. Kants visie werkt daarom reductionistisch uit. Kant veroorzaakt een “wending naar het subject” waarbij de religieuze dimensie in het subject zelf te zoeken is. Bij hem komt antropologische reductie tot volle verwerkelijking daar datgene wat te weten is, zich slechts nog lijkt te betrekken op een synthese van zinnelijke beschouwing en van begrippelijke reflectie. Maar staat Kant nog open voor zoiets als goddelijke openbaring? Von Balthasar wil expliciet ruimte scheppen voor theologische interpretatie: hij gaat er vanuit dat Gods spreken gebonden is aan Gods *Selbstausslegung* en niet eerst aan kennis die a-priori of a-posteriori zou bestaan. Bovendien moet ook het Kantiaanse subject erkennen dat er een (religieus getinte) diepte in hem of haar schuilgaat. Deze diepte laat ons nooit ophouden dat wat in ons is te bewonderen. En ook de ethische aanleg van een mens is object van voortdurende bewondering. Het transcendente kan niet puur een eigenschap van het subject worden. Handelend weet het Kantiaanse subject dat hij maar handelt op grond van de veronderstelling van de categorische geldigheid van een universele norm die hem als empirisch subject overstijgt. Vanuit dit perspectief op het Kantiaanse subject lijkt Von Balthasar te willen zeggen dat een mens in een epifanische verhouding tot zichzelf staat.

Het positioneren van de toetssteen van het geloof in de menselijke existentie is rond 1900 in de katholieke theologie doorgedrongen met het zogenaamde modernisme. De centrale stelling van deze stroming luidt: een objectieve dogmatische uitspraak wordt getoetst aan zijn aanvaardbaarheid, weldadigheid en zijn completerende functie voor het subject. Von Balthasars voornaamste kritiek op het modernisme was dat het openbaringsbegrip zou opgaan in het dynamisme van historische veranderingen verbonden met een al te subjectieve spiritualiteit. Als vernieuwend bestempelt Von Balthasar echter de antropologische bepaling van het openbaringscriterium. Deze verworvenheid werd dan ook universele dan het modernisme. Ook de door Von Balthasar zeer gewaardeerde denkers zoals Blondel en Maréchal gingen de antropologische bepaling hanteren. Von Balthasar trekt de conclusie dat we van het modernisme kunnen leren dat openbaring samen moet gaan met *toeëigening* door het subject. Maar Von Balthasars kritiekpunt is dat er zoals gezegd sprake is van reductionisme als het criterium om te spreken van openbaring in het menselijke subject zelf gezocht wordt. Want dan wordt naar zijn idee de belangeloosheid van de door God

geschonken genade opgesloten in een al te functioneel kader. Genade (Gods liefde) wordt dan afgemeten aan de menselijke zonde en de dogmatische inhoud afgemeten aan de weldadigheid voor de mens. Aldus ziet hij reductie hier als een “in functie” plaatsen van het Godsgeheim. Von Balthasar zelf denkt eerder vanuit het begrip ‘openbaring’ waar hij een zekere *alteriteit* en *relationaliteit* (van trinitaire liefde) mee verbindt. Hij illustreert dit aan de hand van een beeld van de Geest die niet zichzelf maar *de ander*, namelijk de Vader in de mensgeworden Zoon, openbaart.

Wat stelt Von Balthasar nu zelf voor om openbaring op het spoor te komen? Als geloofwaardigste stroming onder de navolgers van Kant beschouwt Von Balthasar diegenen die de idealistische abstracte beginselen *concretiseren*. Ware antropologie gaat uit van de werkelijke mens. Dit betoog gebruikt hij als een voorzet om de *liefde* in het spel te brengen. Slechts in de liefde voor de *concrete ander als ander*, in het overschrijden van de ik-sfeer naar een jij-sfeer, ziet Von Balthasar de mens geplaatst op een weg: het is de weg waarop hij beweegt ‘van de mens naar de mensheid’. Von Balthasars denken cirkelt om de waarneming van de *epifanie* van de werkelijkheid *in een dialogisch denkkader*. De diepte van de werkelijkheid is bij Von Balthasar getekend door de liefde. De werkelijkheid “als liefde” is dialogisch¹⁸⁸: ze verschijnt met innemende schoonheid, geeft zich vertrouwvol aan de waarnemer in goedheid en doet dit oprecht als onthulling van zichzelf, in waarheid. De als liefde geschapen werkelijkheid, een werkelijkheid met epifanische gestalten waaronder ook de gestalte van de mens, neigt zich toe naar de ander. De werkelijkheid zelf nodigt uit tot dialoog. Waar die idee niet uit de verf komt neemt Von Balthasar ‘reductie’ waar. Een abstract-dialectisch kader vindt hij dan ook minder geschikt om de epifanische dimensie van de werkelijkheid waar te nemen. Hierin ziet hij een ‘antropologische reductie’ omdat het zelfbegrip van de (geïsoleerde) mens er te centraal zou staan en een mens in dit zelfbegrip ook de wereld en God in zijn macht lijkt te kunnen hebben. Von Balthasar zelf denkt vanuit de *ontmoeting*: kunnen we openstaan voor de *verwijzing* die in een ontmoeting aanwezig is? Hij positioneert het verschijnen van God aldus in een dialogische context. God verschijnt in een ontmoeting. God verschijnt er op een dialectische wijze in een voortdurende spanning van (concrete) nabijheid en distantie (van de ander als ander). Gods verschijnen, kan ontwaard worden in de concreetheid van de ontmoeting met de *naaste, de nabije*. Maar deze nabije naaste blijft altijd ook *de verste* omdat het waarnemende subject de naaste niet vanuit de onmiddelijkheid van de eigen uniciteit van de naaste kan ervaren. Von Balthasar beoogt met deze gedachte een alternatief te leveren voor het idee dat God vooral verschijnt als “geest”, innerlijker dan de eigen geest, in de ik-sfeer van het (Kantiaanse) subject. Een betere opvatting over “de geest” ziet Von Balthasar in het idee dat juist “de Geest komt” om het wezenlijke anders-zijn van God, om God als Woord te laten verschijnen.

¹⁸⁸ Het dialogische karakter van de werkelijkheid berust op een epifanische structuur van de werkelijkheid. ‘Ein Sein erscheint, es erfolgt eine Epiphanie: darin ist es schön und beglückt uns. Erscheinend gibt es sich, es gibt sich uns hin: es ist gut. Und sich gebend, sagt es sich aus, enthüllt sich selbst: es ist wahr.’ H.U. VON BALTHASAR: *Mein Werk – Durchblicke* (Einsiedeln 1990) 94.

Von Balthasar komt tot de conclusie dat de antropologische benadering niet “het reductiepunt”¹⁸⁹ kan zijn voor een adequaat verstaan van openbaring. Von Balthasar gaat er vanuit dat openbaring plaatsvindt als *Selbstausslegung* van God in zijn Woord. Het Woord Gods is niet reduceerbaar. Iemand die dit inziet is Sören Kierkegaard. Hij durft het paradoxale te laten staan, wellicht als kwinkslag naar een dialogisch denkkader. In de “paradox van het kruis”, neemt Kierkegaard *het absolute teken van God* waar. Von Balthasar haalt Kierkegaard aan omdat hij het van belang vindt dat het menselijke religieuze bewustzijn zich actief kan verhouden met christologie. Hij stimuleert een gevoeligheid voor de concrete geloofservaring die ten grondslag zou liggen aan christologie: ervaringen waarin een mens gegrepen werd door een absolute paradox. Vanuit een gegrepenheid kan een mens zich ervaren als geroepen om apostel te worden, een mens met een missie. Die mens zal in zijn of haar subjectiviteit iets van een goddelijke paradox gaan vertolken. Hij staat er dan symbool voor dat het Godsgeheim zichzelf werkelijk openbaart in de context van de particulariteit van de menswording: dat God *één* mens is, *déze* ene in de geschiedenis verloren mens. Deze nadruk op het paradoxale identificeert Von Balthasar met het einde van de antropologische reductie¹⁹⁰. De onderliggende kwestie blijft steeds: waaraan is Gods openbaring te verifiëren als het niet aan de wereld en aan de mens gebeurt?

3: De derde weg van de liefde

De hoofdvraag die Von Balthasar in dit hoofdstuk aan de orde stelt is de volgende: is er een criterium te vinden voor de echtheid (essentie) van het christelijke eigene? Hij vindt dit criterium van echtheid in de verwondering over liefde en schoonheid. Hij illustreert dit in de context van een personale benadering. Hij gaat daarbij uit van de ander als tegenover (een jij) en stelt dat in een relatie het subject *geschonken liefde* veelal als een wonder ervaart en niet vooral als iets wat “te begrijpen” is op transcendentale wijze. Vervolgens verbindt hij dit zoeken naar echtheid met een esthetische benadering. In de ervaring van *schoonheid* is er sprake van onthulling van het eigene; schoonheid heeft een overweldigend karakter en heeft aldus een verwonderingwekkend karakter. Hij cirkelt om een verstaan van “de zich openbarende”, een verstaan dat niet werkt met “bemeesterende” categorieën. Liefde is veeleer getekend door fundamentele vrijheid en de schoonheid door een zekere nutteloosheid. Zo wil hij ervoor waken dat “echte” openbaring gereduceerd zou worden tot de eigen wetten van het menszijn.

Eenzijds zijn beide benaderingen, de liefde en de schoonheid, verweven met elkaar; immers op natuurlijk vlak is eros de plek van schoonheid. ‘Geliebtes - ...- erscheint immer herrlich’¹⁹¹. Anderzijds vormen ze polen: liefde (als *eros*) en schoonheid worden overschreden op het vlak van openbaring als een kenotisch Logos afdaalt als liefde (als

¹⁸⁹ De term *reductiepunt* wijst er op dat Von Balthasar ook zoekt naar een positief verstaan van *reductie*. Het is niet louter een term die wijst op een eenzijdigheid van visie. Het is ook een term die doelt op een zoeken naar een concentratiepunt van de werkelijkheid waarin God verschijnt en als zodanig wordt waargenomen.

¹⁹⁰ Het betreft niet slechts de Kantiaans gekleurde ‘antropologische reductie’ maar ook ‘de antropologische reductie’ in dialogische en existentiële vorm.

¹⁹¹ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 35.

agapè) en daarin God als heerlijk uitlegt. Openbaring verbindt Von Balthasar er met een Johanneïsche Logostheologie. De figuur van Christus verschijnt, als (preëxistent) Woord en vormt tegelijk een eenheidsprincipe in de wereld (*Weltvernunft*). Het grondwoord van die verschijning als Logos is *absolute liefde*. Als we spreken over absolute liefde gaat het om een verstaan van openbaring als iets dat niet ontsloten wordt vanuit een absoluut weten. Het weten voldoet niet meer omdat het tot een "mooie" (begrijpelijke) afronding van het fragmentarische wil komen. Von Balthasar cirkelt in zijn verstaan van openbaring om het grondwoord liefde en om het grondwoord heerlijkheid. De absolute liefde is herkenbaar aan een zekere majesteitelijkheid die *verschijnt als onbegrijpelijk*. Waar deze majesteitelijkheid als liefde waargenomen wordt vindt dit plaats binnen de spanning van nabijheid en distantie. Openbaring van absolute liefde getuigt enerzijds van een liefdevolle intieme nabijheid en tegelijk van een majesteitelijke distantie die aanbidding oproept. Voor het aangezicht van de majesteit van goddelijke liefde *vermoedt* de eindige geest voor het eerst wat het betekent dat God de "Ganz-Andere" is, onbegrijpelijk, onderscheiden van de wereld en verheven. Wat begrijpen we dus als we de echtheid van openbaring als liefde verstaan? Negatieve theologie blijft voor Von Balthasar doorgaans om een leegte cirkelen, tenzij ze zich betreft op de openbaring van de liefde. Wat wil hij hiermee aangeven? Hij pleit voor een sensitiviteit voor gestalten van openbaring. Waar een openbaringsgestalte onbegrijpelijk blijft, tenzij ze wordt uitgelegd met het oog op de liefde, daar *verschijnt* 'het geheel anders zijn en altijd groter zijn' van God.

De derde weg van de liefde wordt volgens Von Balthasar pas begrepen als deze weg in zijn geheel begrepen wordt, anders wordt hij niet begrepen. Wat bedoelt Von Balthasar hiermee? We begeven ons op weg naar het Godsgeheim als de bron van de werkelijkheid die getekend is door de liefde, door ons *in* de sfeer van de liefde te begeven. Dit op weg zijn in liefde kleurt de waarneming. De weg van de liefde wordt gegaan als we leren gestalten van openbaring als een eenheid of geheel te lezen. Dit te pogen heet christelijk. Een dergelijk (evocatief) geheel getuigt (vanuit zichzelf) van een verheerlijking van de absolute liefde door zichzelf. Wie dit waarneemt weet dat hij zich in de sfeer van de liefde begeven heeft en zal daarin willen blijven. Von Balthasar illustreert dit aan de hand van Rousselots theorie van de "ogen van het geloof". Om de *liefdesheerlijkheid* te zien is ook liefde nodig; slechts de insider ziet echtheid. Naderen tot God is mogelijk want het woord van het evangelie beweegt met ons mee naar 'het onzichtbare', naar een transcendent eenheidspunt van openbaring. Het kruis is als verschijning van Gods liefde, zo'n punt lezen we in de samenvatting aan het slot van *Glaubhaft*.

4: Het falen van de liefde

Hoofdstuk vier handelt over wat er zich afspeelt in de concrete ontmoeting van Gods liefde in Christus. Iemand ervaart dan wat liefde in essentie is en dat hij of zij, als zondaar, die liefde niet heeft. Weliswaar heeft een mens een voorverstaan (*Vorverständnis*) van haar nodig om Christus als teken van liefde te kunnen duiden. Om te erkennen dat Gods liefde in het vlees verschenen is heeft hij een ommekeer (*Umkehr*) nodig, een radicale verandering van hart en denken. Deze ommekeer is een leerproces (*umlernen*) waarin wordt ingezien wat liefde als liefde is. De menselijke liefde houdt op haar best *belofte* in:

normaliter is ze inchoatief¹⁹², geen indicatief. Bovenop die fundamentele beperktheid van menselijke liefde komt de schuld. Oog in oog met de gekruisigde wordt zichtbaar dat zelfs dat wat mensen normaalgesproken als liefde betitelen berust op egoïsme.

Openbaring is vanuit strikt bijbelse optiek bekeken niet primair gericht op kennis. Het is eerder een (heils)handelen van God, een voortzetting van een drama zoals beschreven staat in het Oude Testament. De inhoud van dit handelen door “de Ander als ander” wordt bepaald door een heilsperspectief dat een nieuwheid bezit die niet apriori vermoed kan worden. Het handelen van God is vanuit nieuwtestamentisch opzicht pas verstaanbaar als het eerst als onbegrijpelijk te kenschetsen is. Vanuit menselijk, wereldlijk (fragmentarisch) opzicht moet dit handelen juist als “dwaasheid” verschijnen. Deze dwaasheid is eigen aan het christendom en kan niet vanuit een kosmologische of antropologische context *begrepen* worden door speculatieve theologie. Voorrang geeft Von Balthasar aan het *verschijnen* van de heilshistorische triniteit in de sfeer van de Geest. Hij zet de sfeer van een speculatieve *logos* tegenover de sfeer van het *translogische* als ‘de grondeloosheid van de personale liefdestoewending’¹⁹³. God blijft daarbij de *Ganz Andere* en verschijnt vanuit een *ganz andere* logica. Het verschijnen van God resulteert erin dat de menselijke geest voortdurend *schoksgewijs* tot inzicht gebracht wordt. Hij brengt dat in verband met het beeld van het “stoten op een steen op de weg”. Het struikelen over deze steen legt de eigen onstandvastigheid open. Von Balthasar duidt de nood aan een schok¹⁹⁴ met het beeld van de *valkuil*. Met een *scandalum* verwijst Von Balthasar naar ‘het schandaal van het kruis’. Von Balthasar maakt onderscheid tussen de boodschap van de absolute liefde en het beeld dat naar haar verwijst. Het beeld van de valkuil staat in de context van een boodschap dat de zich tonende absolute liefde zeer bijzonder is en dat de menselijke liefde als niet-liefde te bestempelen is.

5: De waarneembaarheid van de liefde

Von Balthasar stelt de vraag naar de veronderstellingen voor de *kenbaarheid* van de (absolute) liefde van God die openbaar wil worden. Hij zoekt de hermeneutische sleutel om Gods liefde te ontsluiten in de uitspraak “Liefde wordt slechts gekend door liefde”. Er is een geschiktheid nodig die het subject plaatst op het niveau van het openbaringsobject. Deze geschiktheid is meegegeven in de dynamiek van de genade, in de theologale deugden van geloof, hoop en liefde. Gods liefde draagt als genade de voorwaarden voor de kenbaarheid in zich: een *geschonken* geschiktheid maakt dat Gods liefde te kennen is. De wijze waarop die geschiktheid om Gods liefde te kennen tot stand komt illustreert Von Balthasar aan de hand van het beeld van de moeder-kind relatie. Door de glimlach van de moeder wordt de glimlach van het kind opgeroepen. Zo wordt ook door Gods liefde de ware liefde wakker geroepen. God sluit aan bij een sluimerende liefde die er in mensen. Dat de ware liefde tot stand komt, dat gaat uit van een vrije toewending van Gods genade,

¹⁹² Inchoatief in: *Van Dale, Groot woordenboek der Nederlandse taal* (Utrecht 1992¹²): Inchoatief (bn), een aanvangende handeling of overgang in een andere toestand aangevend.

¹⁹³ H.U. VON BALTHASAR: *Geloofwaardig is alleen de liefde* [vertaald door H. Wagemans] (1963 Hilversum) 50.

¹⁹⁴ Ik denk dat we deze nood aan een schok kunnen abstraheren tot een behoefte aan ‘discontinuïteit’.

in het beeld van de Zoon. Vanuit het gelaat van Christus (vgl. 2 Kor. 4,6) lacht de oergrond van het zijn (God als liefde) ons vaderlijk en moederlijk tegemoet.

Aan de menselijke ontmoeting gaat wat vooraf. Het is de mogelijkheidsvoorwaarde voor het verschijnen van Gods liefde: een archetypische ontmoeting van *een eenzijdige liefdesbeweging* van God naar de mens waarvan pas sprake is als ze ook als zodanig wordt opgevangen en beantwoord¹⁹⁵. Het geloofsantwoord vindt slechts plaats in de context van genade. Het is een geschonken liefdesantwoord dat aansluit bij het archetypisch antwoord waarvan het fiat van Maria het beeld is.

De liefde van God (die in Christus uitstroomt) is de *Geest* die zaken openlegt in de harten. De Geest wordt door Von Balthasar in christologische context geduid (vgl. 2 Kor. 3). De Geest vloeit namelijk voort uit de Zoon Gods, het is de Geest van de *Kyrios* (2 Kor 3,18). Christus wordt vervolgens in 2 Kor. 4 benaderd als 'beeld van God', als *mensgeworden Woord* dat zich kenbaar maakt in vrije *Selbstausslegung* en daartoe is de Geest weer nodig. Zoals de Geest wordt geduid in de context van Christus, wordt Christus geduid in de context van de (de vrijheid van de) Geest (liefde). Vrije *Selbstausslegung* van *Christus* moet aldus worden *ontvangen* in de Geest van liefde: het gestolde woord, een boek of leer over Christus, moet een *vrij gebeuren (Vorgang)* tussen Hem en de mens betreffen. Dit gebeuren vindt plaats in de context van de liefde (Geest). Het motto is: de plek van waaruit liefde (Geest) waargenomen en betuigd kan worden ligt niet buiten de liefde zelf. Deze liefde (Geest), nodig voor de duiding van het mensgeworden Woord, ligt niet in sfeer van de logica van "zogenaamde wetenschap" en exegese. Ze verwijst slechts daar waar de liefde als drama van vrije *Selbstausslegung* zelf aanwezig is.

6. De liefde als openbaring

Von Balthasar analyseert in hoofdstuk zes de formele stelling van *Glaubhaft ist nur Liebe*. Hij beschouwt de stelling als bepaald door een positieve en negatieve (kritische) invalshoek. De positieve basisthese is dat openbaring wel liefde moet zijn. Want als openbaring geen liefde zou zijn, zou een ontvangende grondhouding die in staat is tot een "laten gebeuren" (een open houding van gelatenheid waarin iemand zich bewust is van een overstijgende liefde) onmenselijk zijn. Hij denkt vanuit de Johanneïsche idee dat "het Woord is uitgegaan". Het Woord (als de uitgaande beweging van openbaring) betoont zich als liefde. Het is *relationeel* en ontlokt zelf een menselijk antwoord of draagt het zelfs reeds in zich. Een passend antwoord van de mens op dit relationele Woord vormt de houding die *vrij baan wil geven aan het Woord*.

¹⁹⁵ Von Balthasar gebruikt het begrip *Entsprechung* om duidelijk te maken dat de liefdesbeweging van God naar de mens *entsprechend aufgenommen* moet worden. Zijn en bewustzijn moeten hand in hand gaan. Von Balthasar kiest hiermee voor een zekere antropologische benadering van openbaring. Hij lijkt op Schleiermacher die openbaring nooit los denkt van de directheid van het zelfbewustzijn. Maar vervolgens zegt Von Balthasar dat het juist niet om een tweezijdige beweging gaat. Het menselijke antwoord wordt door God bewerkt. Hiermee ageert hij tegen het "antropologische schema", tegen een "antropologische reductie". Ik volg Von Balthasar hier niet helemaal want naar mijn idee blijft het Von Balthasar, ook in de beweging van mens naar God, gaan om een zekere tweezijdigheid. Hij duidt deze beweging namelijk als een menselijk antwoord van liefde *aus menschlicher Geist... erwirkt durch Gottes Liebesgnade: die Antwort der <Braut>...*

De christelijke leer (die doelt op overgave) volgt uit een exemplarische daad van gehoorzaamheid van Christus die zich tot "knecht van allen" maakt. Dat Christus als het Woord zelfs gehoorzaamheid leeft als dit lijden en dood inhoudt, kan ons doen verwonderen en *verwijst* ons naar zijn gehoorzame verbondenheid met de Vader als "opdrachtgever". Deze verbondenheid vormt een verwijzing naar een trinitaire context van de kenose. Kenose als "gehoorzaamheid van de knecht" verwijst door naar een relationaliteit in God: Gods trinitaire liefdesmysterie. De Geest is bij uitstek degene die deze relationaliteit vertegenwoordigt. Christus en de Geest zijn onlosmakelijk verbonden: het kenotische afdalen van Christus als knecht (uit gehoorzaamheid) laat zijn aardse bestaan verdwijnen en maakt zo ruimte voor de uitstorting van de Geest. De Geest vervult, als volheid van de liefde, het kenotische verdwijnen van Christus. De Geest getuigt er bovendien van dat Christus uit liefde "verdwijnt", doordat 'de liefde Gods wordt uitgestort in onze harten' (Rom. 5,5). Het (specifiek christelijke) zoeken naar verbondenheid (eenwording) met God koppelt Von Balthasar aan een beeld, het beeld van "de bruiloft": Christus staat daarbij voor 'Godsliefde van bovenaf' die door de Geest als 'Godsliefde van onderaf' gezocht wordt.

Vanuit een kritische invalshoek plaatst Von Balthasar enige kanttekeningen bij de focus op openbaring als liefde. Zo stelt hij zich de vraag naar de continuïteit van openbaring in het oude en nieuwe verbond. Concreet vraagt hij naar wat we doen met ambivalente kanten van openbaring. Ten eerste doet hij dat in het Oude testament. In oudtestamentische godsbeeld waarin een schijnbaar *ambivalente God* twee kanten bezit: een liefdevolle en een oordelende (toornige) kant. En ten tweede lijkt zelfs in het nieuwe testament sprake te zijn van een ambivalente God. Het aspect van het oordeel in de Geest (van liefde) komt er ook naar voren: 'De trooster- Geest zal de wereld tot besef brengen... dat er oordeel is' (Joh. 16,8). Ook als de liefde voorop staat kent dit ambivalente kanten, liefde neemt de vorm aan van kenose. God verschijnt (nieuwtestamentisch) in een *kenotisch* getinte afdaling *uit liefde*. Kenotische liefde zelf is getekend door bipolariteit. Het is de bipolariteit van goddelijke vrijheid tot liefde en afgrondelijke menselijke vrijheid die zich opwerpt tegen God. De liefde is kenose, het is Gods *afdaling in de verlorenheid* van de wereld.

Ten derde heeft zelfs de taal van het oude en van het nieuwe verbond twee kanten: enerzijds heeft ze een profetisch karakter, anderzijds is ze kwetsbaar en bezit ze een intrinsieke tweezijdigheid. Deze tweezijdigheid of ambivalentie wordt gethematiseerd in kosmologische en in antropologische context (in deze laatste context o.a. via dialectische categorieën). Maar tweezijdigheid behoort toch vooral God zelf toe. Want zoals het Oude Testament ons voorhoudt: de afgrond van Gods *liefde* is verbonden met de afgrond van zijn *toorn*. In het Nieuwe Testament zien we dat Gods liefde zich door alle duisternis heen uitstort in het brekende hart van Christus aan het kruis en in de afdaling in de dood op "stille zaterdag". We zien die liefde als *gave van de Zoon* door de Vader. Het is een gave van *uiterste liefde aan zondaars*. In de gekruisigde Zoon ligt het lot van onze eeuwigheid: *genade en oordeel*. Het kennen van Gods liefde correspondeert sindsdien met de christelijke

hoop en niet met een systematisch *weten* op 'kosmologische wijze'¹⁹⁶ ofwel op 'antropologische wijze'¹⁹⁷.

Precies de liefde laat volgens Von Balthasar het christelijk eigene groeien. De ware menselijke liefde kent ontzag (distantie van de eerbied) voor de majesteitelijkheid van de liefde van God op het kruis. En in het verlengde hiervan kent de (ware) menselijke liefde ook vrees voor het oordeel. De liefde gaat samen met een distantie omdat ze zich niet als volmaakt kan beschouwen zonder dat ze ook de ontzetting van Jezus' lijden ernstig neemt. Want juist als ontzette figuur troost Jezus de apostelen die ontzet zijn. Ook de mens staat, als hij echt probeert lief te hebben in samenwerking met de liefde van God, *open* voor de ontzetting die het eigen falen (de eigen schuld en die van de wereld) teweeg kan brengen. Iemand die beseft, dat God in Jezus op kenotische wijze werkzaam is zal niet meer (middels een gestold "weten" dat naar inhouden zoekt) willen bevatten waarom hij bang is. Slechts weet hij dat hij zichzelf te vrezen heeft. De vraag is dan: wordt het fatalisme of het waagstuk van daadkrachtige liefde...?

7: De liefde als rechtvaardiging en geloof

In de slotalinea van hoofdstuk 6 sprak Von Balthasar vanuit een zekere hang naar alverzoening over de concrete opgave voor iedere gelovige om een steentje bij te dragen aan de rechtvaardiging. Want iemand die zich door God bemind weet, zal zich slechts samen met zijn medeschepselen willen redden. Hij zal zijn deel in het verzoenende lijden dragen vanuit de christelijke hoop op redding van *alle* mensen.

De liefde van Christus concretiseert zich daarom op *exemplarische* wijze in een plaatsvervangend dragen van de schuld. In het idee van *plaatsvervangend* ziet Von Balthasar een toetsteen of er antropologisch dan wel christologisch (theologisch) gedacht wordt. Want juist dit idee is niet te begrijpen op basis van *gnosis* maar slechts op basis van *geloof*. Met deze daad van plaatsvervangend begint het absoluut *nieuwe* (het niet uitdenkbare). Dit nieuwe wordt pas evident *als goddelijke liefde*. Het is een daad waarin slechts geloofd kan worden, omdat het een daad is van absolute liefde waarin het geheel andere van God verschijnt: 'Liebe als das Absolute, als unfasslicher Inbegriff des ganz-anderen Gottes'¹⁹⁸. "Het teken" van Christus is slechts leesbaar als zijn liefdesovergave tot in de dood gelezen wordt als verschijning van de absolute liefde.

Het gaat in de Christusfiguur bij Von Balthasar om een *exemplarische transparantie*. Hij wil laten zien dat door de menselijke liefdesgezindheid de absolute liefde kan stralen. Daarom wil deze Christus *arm van geest* (vgl. Mt. 5,3) zijn. Deze transparantie veronderstelt gehoorzaamheid aan de opdracht van de Vader, door in zich zelf *ruimte* te maken voor God tot en met de bereidheid als 'lam Gods de wereldschuld te dragen' (vgl. Joh. 1,29).

Gods liefde gaat samen met *geloof*. Er is geloof nodig omdat de liefde van God het karakter heeft van *ongrijpbaarheid*: er schuilt een "onzinnige" dwaasheid in de ons

¹⁹⁶ In deze context wordt het oordeel gereduceerd tot het *weten* dat een aantal mensen in de hemel of de hel komt

¹⁹⁷ In deze context wordt het oordeel gereduceerd tot een *weten* dat de hel wel een pedagogisch bedoeld zal.

¹⁹⁸ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 67.

overstijgende liefde van God. De dwaasheid van de liefde duidt er ons op dat de liefde aan het kennen van de rede vooraf gaat. Dat is ook het *Anliegen* van de titel van het boek *Glaubhaft ist nur Liebe*. Von Balthasar nodigt mensen uit tot de activiteit van geloven waarin we de liefde prioriteit geven boven het kennen. Met die houding durft iemand wellicht te geloven *dàt* er absolute liefde is. Iemand zal dan op het onzekere fundament van ongrijpbaarheid verder bouwen wat betekent dat de grenzen van het “open” *Vernunft* overstegen worden. Want waar we de rede niet overstijgen blijft alles slechts bij (*begrijpbare*) “wijsheid” en ontsnappen we aan *de (ongrijpbaarheid van de) absolute ergernis van het kruis*.

Een adequate rechtvaardigingsleer baseert zich niet op een gebeuren dat met name van buiten af (op ‘forensische’ wijze) plaatsvindt. Via de idee van de liefde focust Von Balthasar op het idee van *wederzijdsheid*: hoe dieper de stralen van de rechtvaardigende liefde van God (als proces van heiliging) in “het zijn” binnendringen, des te onvoorwaardelijk wordt de menselijke vrijheid tot liefde opgeroepen¹⁹⁹. Liefde roept liefde op. Geloof is staat in deze context. Geloven betekent een gerichtheid op dat wat verschijnt in de Zoon: volle liefde. Vanuit ons zelf dragen wellicht delen van het mysterie van de volle liefde in zich, maar dit vormt bij Von Balthasar niets anders dan de voorwaarde voor de mogelijkheid om de (ene pure liefde) in Christus waar te nemen. De volheid van die ene (schone) liefde wordt slechts gegarandeerd in een trinitaire context en ontrukkt tevens de liefde aan elke greep van de observerende *rede*. Want de openbaring van de liefde kent een *Selbstzwecklichkeit* die eigen is aan de liefde.

8 De liefde als daad

De these van dit hoofdstuk luidt ‘Liefde wil wederliefde’. Dit idee grijpt Von Balthasar aan om te argumenteren dat God in zijn liefde, de liefde van de mens op het oog heeft. God ziet als het ware uit naar antwoordende liefde ‘als daad’. Daadkrachtige liefde vormt het geëigende persoonlijke *antwoord* op de openbaring van de absolute liefde. Want alles blijft slechts “apostolaat” als er geen antwoord²⁰⁰ gegeven is omwille van de liefde als liefde. Dit antwoord neemt bij Von Balthasar de vorm aan, van “aanbidding” of “dankzegging”. Hij pleit zo voor een primaat van contemplatie voor actie. Het leven wordt een waakzaam ter beschikking staan voor de goddelijke liefde. *Mariologie* vormt dan ook, in haar nadruk op contemplatie, de grondgestalte die getuigt van openbaring. Contemplatie en gebed vormen het menselijke antwoord waarin een belangeloosheid getoond wordt waarin gezegd wordt dat de goddelijke boodschap begrepen is. De belangeloosheid is een deugd die gefundeerd is op de idee dat gebed een daad is van *verheerlijking*. Primair intendeert de (absolute) liefde deze verheerlijking in contemplatie omdat de absolute liefde voor Von Balthasar niet op de eerste plaats een krachtbron mag zijn. De absolute liefde is er omwille

¹⁹⁹ Gods handelen ‘van buiten’ is een evocatief gebeuren en komt niet ‘recht van boven’. Het gaat voor Von Balthasar bij rechtvaardiging niet om een statisch momentair gebeuren. Het gaat bij rechtvaardiging eerder om een proces waarin God ons wil opvoeden (*erzeugen*) door een antwoord van liefde in ons op te roepen dat reeds ‘inchoatief’ aanwezig is. Echter dit antwoord komt pas tot volheid door de rol van de Zoon die de volle liefde bemiddelt. Vandaar dat geloof in de Zoon gevraagd is, als het om het antwoord van liefde gaat.

²⁰⁰ Dit antwoord heeft het karakter van ‘een doel op zichzelf’ (*selbstzwecklich*).

van niets anders dan zichzelf en aldus is ze heerlijk en verschijnt ze “belangeloos” in een gekruisigde. Deze daad van verheerlijking is weliswaar een menselijke handeling, maar ze wordt vanuit de absolute liefde geïnspireerd en heeft die liefde tot doel. Omdat deze liefde tot verheerlijking brengt vormt ze alle andere deugden en wordt de bepaling van de maat van de (deugden)ethiek ontrukkt aan het handelende “verstandige” subject. Bij Von Balthasar geldt dat de bepaling van die maat slechts nog behoort te gebeuren in de context van de absolute liefde, de liefde van God.

Openbaring van de absolute liefde creëert *verbinding* tussen de gelovige (die ethisch wil handelen) en de concrete naaste. Gods belangeloze daad gaat in onmatige christelijk perspectief (van vergeving van de hele schuld, vlg. Mat. 18,32) vooraf aan het christelijke handelen dat antwoord is: ‘da Gott mir geschenkt hat, ohne zu zählen, bis zum totalen Verlust seiner Selbst (Mat. 27,46), muss ich jede Rechnung zwischen Almosen und irdisch-greifbarem Lohn aufgeben (Mat. 6,1-4; 6, 19-34)’²⁰¹. “Gods meetlat” wordt zo tot een meetlat die ook de gelovige mens aan moet gaan leggen. Als een gelovige die meetlat aanlegt dan gaat hij handelen *vanuit het absolute*, vanuit de primaire *daad van God*, een daad van liefde als vergeving.

Als Gods liefde concreet wordt in het menselijk handelen, dan wordt dit handelen *parousiaal* getint. Het menselijke handelen anticipeert dan op het verschijnen van Christus in heerlijkheid als de ‘openbaar geworden oordelende en oprichtende liefde’. Als gevolg dit handelen dat plaatsvindt vanuit het absolute ‘wird die *geringste* Begegnung, oder die Begegnung mit dem *Geringsten* in den Ernst des Gerichtes gestellt’²⁰². Het ontmoeten van Christus kan gebeuren in elke naaste, want in elke mens speelt een raadsel van twee-eenheid: we ontmoeten “een willekeurig mens” en “mensenzoon”. Dit raadsel van twee-eenheid, aanwezig in de ontmoeting, is slechts op te lossen vanuit geloof en is slechts via het kruis te duiden. Want aan het kruis werd de menselijke schuld tenietgedaan omdat hij “uit liefde in liefde verandert”. Door het geloof worden vervolgens de ogen geschonken om de naaste vanuit die transformerende liefde te gaan duiden. Christelijk handelen wordt een *Mitlieben mit Gott*²⁰³, wat de grondregel van de ethiek vormt bij Von Balthasar. Deze grondregel is gebaseerd op een Johanneïsche “kennen van God” als “blijven in de liefde” en wordt concreet als *wederzijdsheid van de liefde* (vgl. Joh. 13,34-35; 15, 12-13; 15,17²⁰⁴). De wederzijdsheid in de liefde verwijst in theologisch opzicht door, naar een trinitaire gesitueerdheid van de christelijke liefde. Von Balthasar illustreert de trinitaire basis van de menselijke liefde aan de hand van het idee van liefde tot de vijand. Het gaat daarbij niet om *eenzijdigheid* van een in leegte stromende liefde (tot de vijand). Trinitaire

²⁰¹ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 76.

²⁰² H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 76.

²⁰³ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 78.

²⁰⁴ [34] Ik geef jullie een nieuw gebod: dat je elkaar liefhebt. Met de liefde die Ik jullie heb toegedragen, moeten jullie ook elkaar liefhebben. [35] Daaraan zal iedereen kunnen zien dat jullie leerlingen van Mij zijn: als jullie onder elkaar de liefde bewaren.’ ; [12] Dit is mijn opdracht: dat jullie elkaar liefhebben met de liefde die Ik jullie heb toegedragen. [13] De grootste liefde die iemand zijn vrienden kan betonen, bestaat hierin dat hij zijn leven voor hen geeft. [17] Dit draag Ik jullie op: dat je elkaar liefhebt. (Willibrordvertaling, 1995).

(exemplarische) liefde richt zich zozeer op wederzijdsheid dat ze van hen die 'met God mee liefhebben' zelfs in grenssituaties om liefde vraagt, zelfs om liefde tot de vijand.

De liefde moet *gedaan* worden bij Von Balthasar. De titel die spreekt over "die Liebe als Tat" doelt op een plicht tot absolute liefde. Deze plicht kan pas geleefd worden in de context van kerkgemeenschap. Want een daad van absolute liefde overstijgt bij Von Balthasar het individuele domein met "de onverbiddelijkheid van het kruis". Het kruis verhult als het ware het absolute ongeduld van de goddelijke liefde in een *geduld en armoede van hart*²⁰⁵. De heilige bemiddelt (in armoede) de absolute liefde door radicaal al zijn kaarten op die (ongeduldige) liefde van Christus te zetten. De *Liebe als Tat* (vgl. Joh. 13,35; 17,23²⁰⁶) die concreet wordt in de heilige vormt het bewijs van de Geest en kracht. De heilige wil slechts nog voor "de minnaar" leven onder het motto van Galaten 2,20: 'Niet meer ik leef, maar Christus leeft in mij'. Von Balthasar besluit dit hoofdstuk met een samenvattende beschrijving die erop duidt, dat als iemand Gods heerlijkheid ziet er tegelijk sprake is van *omvorming*: 'Einwohnung gegenseitig über alles Ahnen hinaus, ausgehend von wahrnehmenden *unverhüllt Schauen der (Liebes)-Herrlichkeit des Herrn* hinein in ein *Widerspiegeln immer herrlicher und herrlicher durch Einverwandlung in dasselbe Bild, erwirkt aus der Geistkraft des Herrn* (2 Kor 4,18).'²⁰⁷

9. De liefde als vorm

De titel spreekt over liefde als vorm. Wat is dat, liefde als vorm? De centrale these vormt hier de idee dat de liefde niet afgemeten kan worden aan enige vorm (creatuurlijke bepaaldheid van expressie) van de liefde. Ze wordt slechts aan zichzelf afgemeten. Om voor de voor de liefde als liefde ruimte te maken moet in een zekere vormeloosheid²⁰⁸ standgehouden worden want de menselijke liefde moet een 'Jawort im voraus'²⁰⁹ worden. Dit jawoord is een onvoorwaardelijk ja tot "wat het ook mag zijn", zelfs als de situatie getekend is door het kruis, door 'Kreuz und Versinken in die absolute Verlassenheit'²¹⁰.

Kerkelijke gezindheid vraagt om dat jawoord. Dit jawoord heeft bij Von Balthasar "de vorm" van een vormeloze totale *openheid van de liefde*. De zending van de Zoon is daarbij *exemplarisch* voor de zending van kerk en christen. De Zoon heeft zijn vorm vanuit God en getuigt van een proces van 'het vorm (bepaaldheid) krijgen vanuit God'. Dit proces staat niet los van de structuur van de schepping; vormen van natuur openen zich in de ruimte van de Geest voor bevruchtende genade. Omhuld door genade van boven wordt de natuurlijke vorm getransformeerd tot een gestalte die getekend is door

²⁰⁵ We zien dat Von Balthasar in het kruis uitgaat van de paradoxaliteit (ongeduld verhult in geduld) van een charismatische God die aldus getekend is door een andersheid.

²⁰⁶ *Liebe als Tat* kent een menselijke zijde: *Daaraan zal iedereen kunnen zien dat jullie leerlingen van Mij zijn: als jullie onder elkaar de liefde bewaren.* (Joh. 13,35); de menselijke zijde heeft een verwijzende rol en geeft de waarheid van de goddelijke zijde van de liefde pas zijn geloofwaardigheid: *Ik in hen zoals U in Mij; dat hun eenheid volkomen mag zijn, zodat de wereld kan erkennen dat U Mij hebt gezonden en dat U hen hebt liefgehad met de liefde die U Mij hebt toegedragen.* (Joh. 17,23).

²⁰⁷ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 82.

²⁰⁸ Vormeloosheid functioneert hier als bedreiging van de creatuurlijkheid

²⁰⁹ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 83.

²¹⁰ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 83.

(godmenschelijke) polariteit²¹¹. In deze polariteit vindt een dialoog met Christus als oerbeeld plaats, mens en Christus dialogeren. Dit oerbeeld is de wijze waarop Christus' individuele menselijke natuur op exemplarische wijze getekend is door *extase* omdat zijn individuele menselijke natuur vanuit de goddelijke natuur existeert.

Een christelijke levenswijze betekent te gaan delen in de 'Lebensform Christi'²¹². De voornaamste eigenschap daarvan vormt de liefde. Het leven van de christen krijgt zijn vorm door een gerichtheid op de voleindigende liefde van Christus. Ter illustratie noemt Von Balthasar de Kollossensenbrief 3,12-14 waarin alle deugden gestempeld zouden zijn door één 'voleindigende band' van liefde. De christen gaat zijn weg niet primair op basis van een of andere superieure deugd. Slechts als de christen de liefde van Christus liefheeft kan hij geloven dat zijn levensoffer opgenomen is in het kruisoffer en aldus een absolute zin heeft. Want een deugdzaam christelijk leven berust niet op de zin van een specifieke deugd op zich, maar is de 'Sinn der Liebe, die verlangt, mehr mit dem schmacherfüllten Christus Schmach zu erleiden...' (Ignatius von Loyola).²¹³

Een denken in termen van christelijke liefde denkt primair vanuit de liefdesdaad van de levende trinitaire God en doorkruist aldus een denken in het kader van natuurlijke deugden. Waar eens de juiste verhouding van 'het ik en het al' gezocht werd als evenwichtige *balans* (harmonie) wordt ze nu nieuw gedacht vanuit het 'het al'. Nu is voortaan de absolute wet van trinitaire liefde, die 'blitzstrahlend einfällt'²¹⁴, het constituerende midden. Christenen mogen zich bovendien niet "specialiseren"²¹⁵ op een transcendent²¹⁶ of immanente²¹⁷ zijde van de liefde, dan zouden ze "Christus verscheuren". Zoals christenen zich niet moeten richten op een meervoud aan deugden, zullen ze zich niet richten op een meervoud aan christelijke levensvormen. Primair zullen ze zich richten op een 'Sich-ein-geloben in die Kreuzgestalt der Liebe als der einzigen, alldurchwaltenden Lebensform'²¹⁸. Naast het liefhebben van Christus liefde worden eerst en vooral door de doop christenen opgenomen in deze levensvorm. Een christelijke

²¹¹ Von Balthasar spreekt in *Glaubhaft* op p. 48 over *polarisierende Gestalt*. Vervolgens verheldert hij de rol van deze Gestalt a.d.h.v. de verhouding van het menszijn en het God zijn in de Christusfiguur. Door de tweepoligheid van menszijn en 'God-zijn' is de menselijke pool van Christus getekend door *extase*, door een fundamentele openheid. Deze openheid resulteert in een leven vanuit zending in de zin van dat Christus het menszijn aanneemt om het vervolgens God te offeren tot heil van mens en wereld. Christus' leven en sterven is een *Verflüssigung* om God en wereld te verenigen. Ik ga er in de vertaling *van polarisierende Gestalt* vanuit dat Von Balthasar verwijst naar een dynamiek (van wederzijdsheid van liefde) die besloten ligt in de natuur. De natuur opgevat als getekend door 'polariteit', door "meerpoligheid" en aldus dialogisch getint is.

²¹² H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 85.

²¹³ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 88.

²¹⁴ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 89.

²¹⁵ Hij zegt hiermee dat de transcendent dimensie en de immanente dimensie van christelijke liefde niet gescheiden mogen worden. Door sommige christenen gebeurt dit wel en dan wordt polarisering in de hand gewerkt.

²¹⁶ Von Balthasar verbindt *transcendent* hier met een (eschatologisch getinte) gerichtheid op contemplatie.

²¹⁷ Von Balthasar verbindt *immanent* hier met een (actieve) gerichtheid op de wereld.

²¹⁸ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 91.

levensvorm zal, overeenkomstig het oerbeeld van Christus, zich opgeven (zich "offeren") als 'Sonderform'. Want 'glaubhaft für die Welt ist nur Liebe.'²¹⁹

10 De liefde als licht van de wereld

De *liefde van Christus*²²⁰ plaatst Von Balthasar in eerste instantie in oppositie tot *de wereld*. In tegenstelling tot de wereld is de liefde van Christus namelijk wel bereid om te sterven. Waarom maakt Von Balthasar dit onderscheid? Hij wil hiermee aangeven dat het sterven van Christus, als *het sterven van de liefde*, een doorkruising is van "het woord van de wereld" door "het woord van God in Jezus Christus". In de openingszin van hoofdstuk 10 vinden we de centrale these dat 'christelijke liefde', als het woord van God, zeker wel een boodschap is aan de wereld: het is een woord *over de wereld*. Het is een woord over de wereld omdat het een *andersoortig* woord is dat door zijn andersoortigheid in staat is een mens te bevrijden uit een zekere geslotenheid. Het woord van God vervult de wereld echter niet slechts uiterlijk, maar vooral innerlijk. Beeldend gesproken zegt Von Balthasar: het woord van God is als *de ander* die de wereld omgordt. De gekruisigde staat voor de ander, voor de andersheid van Christus liefde. Het kruis moet voor die andersheid staan want het mag niet tot een 'dialectische wet'²²¹ verworden van het eigen levensritme. Dan zou het gevaar dreigen dat de menselijke *rede* de macht krijgt om het woord van God eigenmachtig te gaan beheren. De liefde van een gekruisigde Christus, die verbonden is met Gods soevereine vrijheid om '*ganz anders*' te kunnen handelen, zou dan door het "kunnende" *weten* van de menselijke *rede* overvleugeld worden.

Von Balthasar wil ons leren de wereld niet vanuit weten, maar vanuit geloof te beschouwen. Vanuit geloof wordt de wereld theologisch waargenomen in haar 'beeld en gelijkenis' karakter. Zaken in de wereld kunnen dan als schepsel gezien worden en vanuit een relatie met een goddelijk oerbeeld oplichten. Dan kan de absolute liefde ontdekt worden in elk schepsel. Echter de absolute liefde zelf licht slechts op als *hèt teken van de absolute liefde* verschijnt. Dat teken is het kruis. Zij vormt een ruimte om de diepte van de wereld waar te nemen vanuit geloof: 'Im Licht des Kreuzes wird das Weltwesen deutbar, werden die Inchoativen Gestalten und Wege der Liebe, die sonst ins Weglose zu verlaufen drohen, in ihren wahren transzendenten Grund hinein begründbar.'²²² Waar wetenschap geloof en weten uitspeelt is wetenschap niet meer in staat gestalten van armoede en deemoed, eigen aan de liefde, waar te nemen. Ze verkeert in gevaar slechts nog uit te zijn op macht en rendement.

²¹⁹ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 91. In hoofdstuk 9 zien we de titel van het boek terugkomen. Liefde betekent hier een levenswijze die zich laat vormen (tot actie) vanuit openheid voor de wereld en niet alleen vanuit een openheid voor Christus als absolute liefde (vanuit contemplatie).

²²⁰ Von Balthasar spreekt ook in algemene zin over de christelijke liefde. Deze liefde wordt nader ingevuld door de aard van de liefde van Christus.

²²¹ Het kruis als *dialectische wet* ziet Von Balthasar als vorm van verstandelijke speculatie waarin via de dialectische denkvorm van these, antithese en synthese het kruis teken wordt van het idee dat de dood een innerlijk moment van het leven zelf is. Aldus wordt het leven gevonden door de dood te beschouwen als eigen activiteit van "een zich kruisigen om zichzelf op te wekken".

²²² H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 94

De titel spreekt over de liefde als “het licht van de wereld”. Von Balthasar spreekt ervan dat de act van liefde intens oplicht in ‘het teken van God’²²³. We worden door dat teken, de kenose van het kruis, uitgenodigd geen genoegen te nemen met een gesloten “bij zich zijn”. Het kenotische kruis past bij het bestaan want de conditie van het *Sein überhaupt*²²⁴ is ook ontleding van zichzelf tot eindige concreetheid. Daarom gebeurt het bij zichzelf zijn, het menselijke bezitten van het (eigen) zijn, pas in de context van een “groeïend” *openbreken* van het ‘bij zichzelf zijn’ vanuit een dialoog met het kruis. Zichzelf worden, gebeurt in het licht van het teken van God (namelijk het kruis als liefde) dat de waarden van de wereld pas in het ware licht stelt. De diepten van de zich offerende liefde (in vele gestalten in de wereld) kunnen vanaf dan ontwaard gaan worden en aan de greep van het “uitputtelijke” weten ontrukkt worden. Het subject wordt *in het licht van het kruis als liefde* ingewijd in de wereld om te komen tot een liefhebbende wijze van schouwen van absolute liefde in wereldse gestalten en daarmee tot in een *Mitlieben* met God.

Samenvatting

De rede, de logos van de *verstehende Vernunft* komt pas tot het verstaan de werkelijkheid als ze een (uiteenrafelende) gerichtheid de afzonderlijke dingen verliest en zich richt op een uitgelezen (select) punt. Von Balthasar noemt dat het *concentratiepunt*²²⁵ dat niet meer kan liggen in de *kosmologie* of religieuze ontologie. Het punt, waarop de rede zich moet richten, ligt slechts in het *samenbrengende middelpunt van openbaring* zelf. Openbaring zelf brengt (geloofs)zaken (tot een geheel) samen. Openbaring vindt plaats als kenose. Von Balthasar denkt vanuit een kenotische beweging van een geïncarneerde God die zichzelf als *exemplarische absolute liefde* uitlegt. Het kruis vormt vervolgens een dramatische *verschijning* van die absolute en trinitaire liefde waarin God “voorbeeldig strijdt om mensen”. Het kruis is exemplarisch omdat het een *locus* is waar het menselijk hart de kans heeft zichzelf (opnieuw) te leren kennen vanuit “het goddelijk hart” dat voor ons breekt aan het kruis.

Het Godsgeheim wordt naast dat het aldus concreet trinitair geduid wordt als kenose, ook geduid als ‘de geheel andere’. God is de andere dan mensen en verschijnt daarom in de bemiddeling van de plaats van de ander, “in het sacrament van de broeder”. Maar God overstijgt zelfs de categorie van ‘de geheel andere’. Want Von Balthasars God verstaat de kunst zich juist *in de context van de onbegrijpelijkheid* toch verstaanbaar te maken door te *verschijnen* als onbegrijpelijk.

²²³ Wat wordt hiermee bedoeld? Aan het slot van alinea 3 wordt gesproken over ‘het teken’ in de zin van een expressie van kenose: ‘sich in menschsein und Tod und Gottleere vernichtigende Gott...’. Vgl. H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 96. Het kruis is het teken van kenose bij uitstek die laat zien dat God uit liefde bestaat en niet ‘bij zich’ blijft. Het is een exemplarisch teken dat ertoe oproept dat ook een mens geen genoegen neemt met ‘een bij zich zijn’.

²²⁴ Hier verwijst Von Balthasar naar werk van F. Ulrich en G. Siewerth.

²²⁵ Vgl. hfst. 4.3.3. *Prolegomena: enkele leesleutels* waar ze handelt over reductie als het zoeken naar een concentratiepunt.

Hoofdstuk 4

Het kruis in Glaubhaft ist nur Liebe

§ 4.1 Inleiding

In dit hoofdstuk 4 richten we ons op een heuristische²²⁶ analyse van de rol (*plaats en betekenis*) van het kruis binnen verschillende passages van het werk. Alle passages in *Glaubhaft* waarin het woord *Kreuz* of *Gekreuzigt* letterlijk voorkomt komen aan de orde. Het kan gebeuren dat er in een passage wel een interpretatie van de betekenis van het kruis genoemd wordt, maar het kruis er niet woordelijk voorkomt. Een enkele passage waarin dit overduidelijk het geval is heb ik ook besproken (het kruis als *scandalum*).

Wat is de gevolgde werkmethode? Eerst wordt *de plaats* die het kruis heeft in de betreffende passage bekeken. Daartoe vinden we hier allereerst een verslag van de alinea waarin het kruis functioneert. Het kruis wordt *geplaatst* in de directe context van de alinea die als het ware als een mal functioneert van waaruit de precieze *betekenis* tot stand komt. Vervolgens gaan we die betekenis van het kruis in de passage expliciteren. Na deze analyse vindt u een samenvattende synthese van de rol van het kruis. De meerzinnigheid van de betekenis van het kruis wordt hier bereflecteerd en in een zinvol verband geplaatst. Deze synthese kan gebruikt worden als handreiking voor een beter verstaan van de betekenis van het kruis in *Glaubhaft*. Als toefje op de taart vindt u aan het slot van dit hoofdstuk enige reflecties over de rol van het kruis in enkele andere primaire bronnen, te weten: *Epilog*, *Cordula oder der Ernstfall* en een passage uit *Theodramatik 2.1*. Deze reflecties worden afgesloten met een vergelijking van de rol van het kruis in *Glaubhaft* en het besproken werk. Dit staat dienste van de analyse van de betekenis van het kruis in *Glaubhaft* die soms overeenkomt maar ook kan verschillen.

§ 4.2 Analyse van de rol van het kruis in Glaubhaft

Hoofdstuk 1: De kosmologische reductie

In hoofdstuk 1 wordt het kruis niet (letterlijk) aan de orde gesteld.

Hoofdstuk 2: De antropologische reductie

Verslag van alinea 2.12: Neben Kierkegaard...

Andere geestverwanten zijn Léon Bloy die evenals Kierkegaard verwijst naar de paradox van het kruis; Dostojevski verwijst ernaar met enkele boeken²²⁷. Georges Rouault maakt op

²²⁶ Heuristiek is 'de wetenschap die langs methodische weg tot ontdekkingen of uitvindingen leert komen' Van Dale Groot woordenboek van de Nederlandse taal (Utrecht 2005¹⁴). Concreet vat ik dit op als het trekken van lijnen die we vinden door een inductieve benadering van de rol van het kruis in *Glaubhaft*.

²²⁷ Von Balthasar geeft kernwoorden van titels. De huidige hele titels zijn: De vernederden en vertrapten; De idioot; De gebroeders Karamazov.

paradoxale wijze clowns doorzichtig met het oog op de gekruisigde Christus. Aan deze nadruk op het paradoxale verbindt Von Balthasar het einde van de antropologische reductie²²⁸. De centrale kwestie blijft: waaraan is Gods openbaring te verifiëren als het niet aan de wereld en aan de mens gebeurt? Von Balthasar gaat er vanuit dat Gods spreken gebonden is aan Gods *Selbstausslegung* en niet aan kennis die a-priori of a-posteriori bestaat.

‘Neben Kierkegaard stehen ein paar andere Zeugen auf: Léon Bloy in der gleichen doppelten Abwehr gegen pharisäischen Objektivismus der beruhigten Orthodoxie und pharisäischen Heiligkeitssubjektivismus (Huysmans usw.), mit der gleichen Zeigegezte auf das Paradox des Kreuzes; Dostojewskij in Erniedrigte und Beleidigte, im Idioten und in den Karamasoff, Georges Rouault mit seiner immer wieder versuchten Durchsichtigmachung des Narren und des Clowns auf das Haupt voll Blut und Wunden.’²²⁹

Naast Kierkegaard staan een paar andere getuigen op: Léon Bloy met een overeenkomstige dubbele weerstand tegen Farizeïsch objectivisme van de tot bedaren gebrachte orthodoxie en tegen een Farizeïsch heiligheidssubjectivisme (vgl. Huysmans etc.), met dezelfde hint naar de paradox van het kruis; Dostojewski in de ‘Vernederden en vertraptten’, in ‘De idioot’ en in ‘de gebroeders Karamazov’, Georges Rouault met zijn pogen steeds weer de nar en de clown doorzichtig te maken met het oog op het hoofd vol bloed en wonden.

Analyse

De context waarin het kruis in deze passage ter sprake komt is een poging het begrip van de *paradox* van het kruis te interpreteren vanuit haar consequenties voor het moderne mensbeeld. Von Balthasar denkt in de richting van een religieus mensbeeld getekend door een fundamentele openheid voor het Woord van God. Hij wijst erop dat er intellectuelen zijn opgestaan die de paradox thematiseren. Onder hen zet Kierkegaard de toon. Kierkegaard thematiseert het paradoxale karakter van het kruis. In de gekruisigde ziet Kierkegaard paradoxaal genoeg een *verwijzing* naar God. Dat lezen we in § 2.10, waarin Von Balthasar zegt dat Kierkegaard ‘het absolute teken van God in de absolute paradox van Christus heeft waargenomen’²³⁰. Deze wijze van waarnemen verbindt Von Balthasar met iets dat het einde van “de antropologische reductie” inluit. Zijn argumentatie is hier vrij speculatief en associatief. Hij maakt namelijk een grote gedachtesprong dat zoals het kruis (onverwacht) kan *verwijzen*, ook de moderne subjectiviteit (onverwacht) niet zonder een *verwijzende*²³¹ dimensie geconstitueerd kan zijn. Duidelijk is dat Von Balthasars grote

²²⁸ Het betreft ook ‘de antropologische reductie’ in dialogische en existentiële vorm.

²²⁹ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 31.

²³⁰ Eigen vertaling. Vgl. H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 31.

²³¹ Vervolgens denkt hij door in de lijn van Kierkegaard: het verwijzend karakter van subjectiviteit brengt Von Balthasar in verband met het begrip *toe-eigening*. Een mens is gericht op waarheidsvinding door toe-eigening. Hij zet zich hiermee af tegen een Hegeliaans denken dat hij met een onjuist ‘objectivisme’ vereenzelvigd. Ook zet hij zich af tegen een nadruk op een orthodoxie die sterk inzet op (individuele) heiligheid. Want dit zou een onjuiste vorm van ‘subjectivisme’ (Huysmans) zijn.

Anliegen is, om midden in de context van de subjectiviteit, via Kierkegaard, ruimte te scheppen voor de geloofwaardigheid van de mogelijkheid van gehoorzaamheid aan het Woord van God. Hoe doet hij dat?

Het kruis staat hier voor een *verwijzende dimensie* die schuilgaat in een paradox. Het idee van de paradox wordt vervolgens op speculatieve wijze betrokken op de moderne subjectiviteit die enerzijds zichzelf genoeg lijkt te zijn maar anderzijds een verwijzend karakter lijkt te bezitten. Von Balthasar zoekt dit verwijzende karakter van moderne subjectiviteit in de betrokkenheid van het subject op het zoeken naar waarheid. Von Balthasar betoogt dat subjectiviteit kan samengaan met de grotere waarheid die van God stamt, met gehoorzaamheid aan het Woord van God.

Hoofdstuk 3: De derde weg van de liefde

In hoofdstuk drie wordt het kruis niet (letterlijk) aan de orde gesteld.

Hoofdstuk 4: Het falen van de liefde

Verlag van alinea 4.3: Dazu die...

Bovenop de fundamentele beperktheid van menselijke liefde, komt de schuld. Oog in oog met de gekruisigde wordt zichtbaar dat zelfs dat wat mensen normaal als liefde betitelen berust op een peilloos egoïsme. Het kruis ondervraagt mensen in uiterste ernst wat de menselijke liefde waard is. Hier illustreert de wijze waarop Gods toetsing van de menselijke gebeurt aan de hand van het beeld van een liefdesrelatie. De mens staat als liefdespartner met een menselijk nee (niet-liefde) tegenover 'Christus als de eigen geliefde' die (onvoorwaardelijk) ja zegt uit liefde. Christus zegt zelfs ja op Gods vraag of hij de menselijke zonden wil dragen. Christus liefde doorstaat als het ware de goddelijke toetsing van zijn liefde. Daarvoor kan geen menselijke goedkeuring gevraagd worden. Het gaat erom dat de mensheid zich in de context van 'het lijdensgebeuren van de geliefde' laat openleggen voor haar eigen waarheid want, zo Von Balthasar, geen mens kan uit zichzelf waarachtig over liefde spreken: "Niemand is rechtvaardig..."²³².

'Gerade Aug in Auge zum Gekreuzigten wird der abgründige Egoismus auch dessen, was wir als Liebe zu bezeichnen gewohnt sind, kund; im letzten Ernst befragt, sagen wir nein zu dem, wozu Christus aus Liebe Ja sagt, und sagen unbekümmert, in Nichtliebe Ja dazu, dass er unsere Sünden trägt: uns kann es nur recht sein, wenn er es tun will! Darum werden von Gott die Sünder nicht um ihr Einverständnis mit dem Kreuz befragt; nur des Liebenden Jawort zum Furchtbarsten, dem Tod des Geliebten, wird eingeholt (Jo 12,7; vgl. Lk 1,38; Jo 20,17)'²³³.

Juist oog in oog met de gekruisigde wordt het peilloze egoïsme, ook dat waarvan we gewend zijn het als liefde te betitelen, bekend; in uiterste ernst ondervraagd, zeggen wij nee op dat, waarop Christus uit liefde ja zegt, en we zeggen er (wel) onbekommerd vanuit "niet-liefde" ja op, dat hij onze zonden draagt: voor ons kan het slechts goed zijn,

²³² Von Balthasar verwijst naar Rom. 3, 4-19

²³³ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 43.

als hij het doen wil! Daarom worden door God de zondaars niet bevraagd op hun instemming met het kruis, slechts van degenen die liefhebben wordt het jawoord ingewonnen tot dat wat het meeste te vrezen is, de dood van de geliefde (Joh. 12,7 ; vgl. Lc. 1,38; Joh. 20,17).

Von Balthasar verwijst in dit citaat naar enige bijbelversen²³⁴

Joh. 12,17: Veel mensen die erbij waren geweest toen Hij Lazarus uit het graf riep en uit de doden opwekte, bleven daarvan getuigenis afleggen.

Lc. 1,38: Toen zei Maria: 'Ik ben de dienares van de Heer; laat met mij gebeuren wat u gezegd hebt.' Toen ging de engel van haar weg.

(Maria geeft haar fiat nadat ze de boodschap van engel Gabriël heeft aangenomen.)

Joh. 20,17:

16: Jezus zei: 'Maria!' Ze keerde zich nu naar Hem toe en zei: 'Rabboeni!' (Dat is Hebreeuws voor: meester.) 17: 'Houd Me niet vast', zei Jezus. 'Ik moet nog opstijgen naar de Vader. Ga liever naar mijn broeders en zeg hun: "Ik stijg op naar mijn Vader die ook jullie Vader is, naar mijn God die ook jullie God is." (Jezus spreekt hier tot Maria van Magdala korte tijd na zijn verrijzenis.)

Analyse

De directe context waarin hier het kruis ter sprake komt is een toetsingsvraag omwille van waarachtige liefde. Concreet wordt in Christus door God gevraagd naar de aard van de verhouding tussen zondaars, degenen die niet liefhebben, en degenen die liefhebben. *De zondaars* worden door God niet om een jawoord gevraagd, terwijl degenen die liefhebben wel die eer te beurt valt. Lazarus functioneert hier als beeld voor de dood van de eigen geliefde. Jezus, beeld van de goddelijke liefde, is zo absoluut dat hij zijn geliefde niet in de dood kan laten blijven. Beeld voor de menselijke liefde, voor *degenen die liefhebben*, zijn Maria (de moeder van Jezus) en tevens Maria van Magdala. Van hen beiden wordt evenals van Jezus door God iets absoluuts gevraagd. Ze mogen niet uit vrees "vasthouden aan..." (resigneren) maar uit liefde ja zeggen op de dynamische weg die de geliefde van God (Christus) gaat. Ze moeten leren een absoluut ja te zeggen op het komen (het fiat op de menswording dat onzekerheid met zich meebrengt) en gaan (het fiat op de hemelvaart dat om een onzeker loslaten vraagt) van de geliefde (gekruisigde). Het menselijke absolute jawoord uit liefde is geen natuurlijk jawoord maar moet worden ingewonnen door de Gods die de menselijke liefde toetst en voorleeft. Er moet gereageerd worden op de eigen gang van Jezus als geliefde, als vertegenwoordiger van de dynamiek van de absolute liefde.

Het menselijk bestaan mag niet vast blijven zitten aan een ja vanuit een fundamenteel egoïsme (niet liefde). Dan zouden we, zoals "de zondaars", niet verder komen dan een onverschillig ja tot "het kruis". We komen dan niet verder dan een goedkope oplossing voor de zonden. Er is dan geen contact, geen dialoog, geen responsorisch ja tot de gekruisigde. Instemming met "het kruis op zich", als goedkope oplossing, wordt dus niet gevraagd. Want in dat geval zou het kruis slechts een gereduceerd teken kunnen worden dat de ernst van de menselijke onheilssituatie (falende

²³⁴ Willibrordvertaling 1995

liefde) verbloemt. Het kruis wordt dan nog hooguit op verblinde en zelfgerichte wijze met theologische heilstermen (hier: “de zonden dragen”) bekleed.

Het kruis vormt in deze context veeleer een *appel tot ernst*. Want er is niets minder dan de dood van de (eigen) geliefde in het spel. De gekruisigde is “de geliefde” die het *falen van de menselijke liefde* openlegt: ‘oog in oog met de gekruisigde zeggen wij daar nee, waar Christus ja zegt uit liefde: op de dood van de geliefde’. Waar Christus hier precies ja op zegt wordt uit de tekst niet direct duidelijk. Opmerkelijk is dat hij in de aangehaalde bijbeltekst juist nee zegt tegen de dood van Lazarus, zijn geliefde vriend. In ieder geval gaat het om een *ja uit liefde*. Het kan een ja zijn om uit liefde, uit gehoorzaamheid aan God de Vader, bereid te zijn te sterven aan het kruis. Door zondaars, degenen die niet liefhebben vanuit de sfeer van de absolute liefde, wordt een dergelijk ja echter niet echt waargenomen. Ongezien blijft Christus dan als hint van absolute liefde, en zo sterft Hij bij voorbaat een dood als dialoogpartner. Maar dan sterft hij wel als geliefde van God de Vader en wordt Hij wel gezien door degene die wel liefhebben. Het menselijk jawoord vooronderstelt een dialogische context waarin het absolute kan spreken. Daarvoor wil Von Balthasar ruimte scheppen. De menselijke liefde moet zich zelfs tot in het uiterste van de dood laten meevoeren door de eigen dynamiek van de absolute liefde. Dit kan bij Von Balthasar zelfs vragen om een dwaze instemming met de dood van de geliefde. Die dood kan ook iets te maken hebben met de eigen beperktheid, het falen van de menselijke liefde. De menselijke liefde wordt in hoofdstuk vier beschreven als bepaald door een hachelijke spagaat. De dagelijkse realiteit van die liefde wordt bepaald door eindigheid terwijl de wens er toch blijft haar te laten bepalen door oneindigheid (eeuwigheid). In concreto komt de menselijke liefde pas tot zichzelf (tot absoluutheid) in momenten van discontinuïteit (zoals de dood van de geliefde). Want dan wordt als het ware een sprong naar de context van liefde gevraagd. En kan gemaakt worden als ook met de menselijke eindige liefde waargenomen wordt dat “de geliefde gekruisigde” bij uitstek voorgaat in de oneindige liefde. Maar dit blijft ongezien als er geen ernst is over de realiteit van het falen van de menselijke liefde.

Het kruis betekent hier bij Von Balthasar een *oproep tot ernst in de context van gegarandeerde relationaliteit “van Godswege”*. Aldus worden we door het kruis niet zozeer opgeroepen tot een rationeel weten gericht op mooie ronde heilsbegrippen maar tot een proces van toe-eigening door een nederig hart. Dit hart ziet en “weet” dat de gekruisigde als ‘de geliefde’ een onvoorwaardelijk ‘ja’ sprak, ondanks het falen van de menselijke liefde in zelfingenomen blindheid. Von Balthasar nodigt ons uit tot een verstaan van het kruis als “oproep tot ernst”. Dit is oproep om voortdurend “in relatie te treden”. Want pas als zo ernstige liefde wordt waargemaakt kan voortgaande relationaliteit gegarandeerd door ‘de geliefde’ die onvoorwaardelijk ‘ja zegt’. Door “in relatie te treden” komt een mens tot zichzelf. In een relationele context wordt een mens ook de ernst van de eigen situatie gewaar, getekend als die is door falen, door beperktheid en schuld. Theologisch gesproken blijkt het voor Von Balthasar nodig dat een mens in een relationele context van de lijdende geliefde ‘uitgelegd wordt met het oog op zijn waarheid’²³⁵. Want pas in het

²³⁵ Eigen vertaling. Vgl. H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 43.

ernstige en relationele licht van de absolute liefde, tastbaar in de gekruisigde, kent de Balthasariaanse mens zichzelf.

Verlag van alinea 4.10 Aber diese...

Von Balthasar duidt de nood aan een schok²³⁶ met het beeld van de *valkuil*. Zijn functie is die van het *scandalum*, impliciet verwijst hij hiermee naar 'het schandaal van het kruis'. Dit "schandaal" vormt een valkuil dat hij als teken van Gods liefde duidt. Het is een teken van een (charismatische) God die naar mensen zoekt. God zoekt mensen om hen te verlossen; verlossing betekent hier de activiteit die iemand 'in de vrijheid van Gods liefde en de menselijke liefde zet'. Een mens heeft een voorverstaan van de liefde. Von Balthasar onderscheidt de boodschap van de absolute liefde en een beeld dat naar haar verwijst. Het beeld van de valkuil staat in de context van een bewustwording dat de zich tonende absolute liefde zeer bijzonder is en dat de menselijke liefde nogal eens faalt en als niet-liefde te bestempelen is.

'Aber diese ihm von Gott gestellte Falle (Scandalum) kann er doch, falls er sich nicht in den blinden Ärger des Ärgernisses vertrotzt, nur als Gottes Liebe deuten, die nach ihm greift, ihn aus Grube und Fessel hervorholt und in die Freiheit göttlicher und nun auch menschlicher Liebe stellt.'²³⁷

Maar deze hem door God gestelde val (Scandalum) kan hij toch, indien hij zich niet in de blinde boosheid van de ergernis in trots opsluit, slechts als Gods liefde die naar hem grijpt duiden en hem haalt uit grafkuil en boeien, en in de vrijheid stelt van de goddelijke en nu ook menselijke liefde.

Analyse

In deze passage komt het begrip 'kruis' niet woordelijk voor. Von Balthasar gebruikt hier echter wel het bijbelse begrip *Scandalum*²³⁸. Dit begrip is veelvuldig gebruikt om uit te leggen hoe in de context van het oude testament en de joodse wereld van Jezus kruisiging

²³⁶ Ik denk dat we de nood aan een schok kunnen abstraheren tot een moment van discontinuïteit die het zelfverstaan bevordert.

²³⁷ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 48.

²³⁸ Het woord *scandalum* verwijst naar het Griekse woord skándalon. 'The original conception of a bait or trap is found only in Rom. 11: 9... Otherwise skandalon is used rather with the thought of a stone or obstacle in the way, over which one can trip and fall. ... 1. If we omit Rom. 11:9, the following meanings are to be found. (A) The noun means a temptation to sin, an enticement to apostasy and unbelief. ... (B) Correspondingly the vb. means to lead into sin, to give offence... 2 (A) The NT stresses that Jesus constantly becomes an offence. ... The disciples took offence (...) at his → sufferings (Mat. 26:31), because such suffering was incompatible with their preconceptions. Other instances occur at Matt. 11:6; 13:57; 26:31, 33; Mk. 6: 3; Lk. 7:23. ... (B) The basis of the offence caused by Jesus is the → cross (1 Cor. 1: 23), which nullifies all human wisdom, and excludes all human co-operation in salvation (cf. Gal. 5:11 with reference to circumcision). For the preaching of Christ crucified is a skandalon to the Jews (in view of the rejection of him, his death on a tree which was self-evidently a sign of God's curse [Gal.3:13 cf. Deut. 21:23], and its implications for the law including the practice of circumcision) and moria, foolishness, to the Gentiles. C. BROWN: *The New International Dictionary of New Testament Theology* (Michigan, 1986²) 707-709.

ervaren werd. Wat houdt het begrip *Scandalum* voor Von Balthasar dan in? De betekenis van het kruis als *scandalum* ligt in een metaforisch taalveld. Het begrip *Scandalum* gebruikt hij in de betekenis van het beeld van de *val(kuil)*. Waarom spreekt hij van het kruis als valkuil (*gestellte Falle*)? Is het een val die moedwillig door de liefdevolle God neergezet zou kunnen zijn? Het lijkt hier naar mijn idee te gaan om een dramatisch getinte waarheidslievende God. Een moment van radicale discontinuïteit op de menselijke weg ziet deze God als noodzakelijk. In § 4.9 zien we dit als Von Balthasar spreekt over een nood aan *een schok* als een “stoten op een steen op de weg”. Het zich stoten en struikelen over de steen op de levensweg legt een fundamentele onstandvastigheid open. In 4.10 gaat hij hierop verder. Het gaat er hem om via dit moment van discontinuïteit (het moment van de schok) de menselijke situatie van geslotenheid (“blinde ergernis”) te onthullen. In deze geslotenheid bestaat het juiste zicht niet meer. In ‘negatieve’ zin staat het beeld van de val zo enerzijds voor een gebeuren waarin een mens (eerst) zijn geslotenheid laat openen. In ‘positieve’ zin gaat het er anderzijds om dat vervolgens “de val” als teken van Gods liefde waargenomen wordt. Deze twee aspecten hebben elkaar nodig: eerst is er een vreemdsoortige dramatische ervaring van verlossing in de zin van een ernstige confrontatie met zichzelf die een mens open doet gaan. Vervolgens wordt iemand gewaar dat deze confrontatie toch correspondeert met het verschijnen van Gods liefde.

De passage waarin *het kruis als valkuil (scandalum)* wordt gedeut staat in het slot van dit hoofdstuk. Wat wordt nu zichtbaar als we het begin en het slot van hoofdstuk 4 vergelijken? We zien dan dat de valkuil staat voor een radicale greep: God “grijpt” mensen juist in de valkuil van het kruis aan in hun fatale geslotenheid. Deze greep van Gods liefde correspondeert met het blootleggen van een radicaal menselijke nood: een nood aan bekering oftewel ommekeer (*Umkehr*). Dit laat Von Balthasar in de eerste alinea van hoofdstuk 4 naar voren komen. Bekering is nodig om incarnatie waar te nemen in de zin van de absolute liefde die zich incarneert. Dit is mogelijk, want Gods liefde is in het vlees verschenen. Het subject van Von Balthasar neemt incarnatie waar als hij open wordt voor de openbaring van Gods liefde. Dit open worden is een leerproces (*umlernen*) om een waarneming vanuit liefde te leren: slechts ‘de liefde ziet liefde’. Dit leerproces is weerbarstig, het gebeurt niet van nature. § 4.10 vertelt ons dat juist daarom een “schandaal” nodig is. Door het kruis zelf (als “schandalig” teken van de radicale vrijheid van Gods liefde tot absoluutheid) worden mensen uit doodsheid, ‘uit het graf’, gehaald. Hoewel het kruis wellicht eerder lijkt op een schandalig falen van de goddelijke liefde vindt Von Balthasar dat door het kruis “het graf” van het “falen van de (menselijke) liefde” wordt opengelegd door het mens in de “valkuil” van het kruis te laten lopen. Want in die valkuil wordt de menselijke “niet-liefde” en daarmee de menselijke blindheid om Gods liefde waar te nemen in gestalten opengelegd. Wat betekent nu het beeld van de valkuil in de slotalinea van hoofdstuk 4? Het verwijst naar een dramatisch verval van de menselijke liefde. Met dit verval op de achtergrond kan de bijzonderheid van de zich tonende absolute liefde uitblinken. Er gaat ondanks dat het kruis als liefde geen aandacht zou krijgen als de menselijke liefde in verval is toch meer schuil in dat kruis. Het kruis heeft evocatieve dimensie. De *boodschap van verlossing* gaat samen met actieve interpretatie door die *evocatieve dimensie*. Het is een interpretatie die werkt met gevoel voor het

esthetische en die dat vertaalt in metaforen. De te interpreteren boodschap van de verlossing berust bij Von Balthasar op een levend verhaal van een charismatische God. Deze God toont in het kruis zozeer bewogen te zijn in de zin van dat Hij naar mensen zoekt en hen “vangt” in het kruis geduid met de metafoor van “valkuil”. In “de valkuil” van het kruis vangt God mensen om hen te verlossen van de “niet-liefde”. Verlossing vanuit *de schok* van de valkuil wordt ervaren als een ontrukkend gebeuren: mensen worden *ontzet* en ‘in de vrijheid van de liefde gezet’. De menselijke weg werd in alinea 4.9 beschreven vanuit een ervaring van het stoten op een steen: wellicht was die schok (discontinuïteit) nodig omdat een mens weliswaar een voorverstaan van “de liefde” heeft, maar het ware verstaan nog “verlost” moet worden. Mensen worden bij Von Balthasar door de schok van het kruis tot ware vrijheid bevrijd. Door de schok van het kruis worden we “in de vrijheid gezet van Gods absolute liefde” en hiermee wordt de menselijke liefde verlost tot dat wat ze in wezen wil zijn, namelijk in staat tot absolute liefde.

Hoofdstuk 5 De waarneembaarheid van de liefde

Verslag van alinea 5.4: Hätte die...

De juiste verhouding tussen mens en God, nodig voor het verschijnen van de liefde, is aldus: de ‘niet-liefde’ van de mens vergelijkt Von Balthasar met het beeld van *de nacht* waarin de liefde van God zich uitgiet. Dit openbaringsgebeuren moet corresponderen (*entsprechen*) met de creatuurlijke houding van een *laten gebeuren* (een *fiat*). Het model hiervan is de figuur van Maria die door het kruis is *vor-erlöst* om de eerste vrucht te zijn van Gods genade in de *nacht van zinloosheid*. Ze is als een bruid ‘reeds vol van genade’ uit de bruidegom voortgekomen en staat hem, als een in de tempel opgedragen offer, ter beschikking.

‘Hätte die in die Finsternis der Nichtliebe ergossene Liebe Gottes sich nicht in der Ergiessung selbst diesen Schoss erwirkt (Maria ist aus der Gnade des Kreuzes vor-erlöst, das heisst, sie ist die erste Frucht der Ergiessung Gottes in die Nacht der Vergelichkeit), so wäre die Liebe nie in diese Nacht eingedrungen und hätte es gar nicht können (wie an einer diesbezüglich ernstgenommenen justus-et-peccator-Theologie Luthers erhellt).’²³⁹

Zou de liefde van God, die in de duisternis van de niet-liefde vergoten is, zelf niet in het vergieten deze schoot tot stand gebracht hebben (Maria is uit de genade van het kruis “voor-verlost”, dat betekent dat ze de eerste vrucht van Gods vergieten in de nacht van de vergeefsheid is), dan zou de liefde nooit deze nacht binnengedrongen zijn en zou het helemaal niet gekund hebben (zoals oplicht uit een met het oog hierop serieus genomen justus-et-peccator-theologie van Luther).

Analyse

In deze passage staat het kruis in de context van de omgang met de “niet-liefde” van de mens. Die “niet-liefde” wordt hier vanuit het beeld van “de nacht” geduid. Het is een beeld dat potentieel geladen is met transformatie. De nacht wordt op soevereine wijze

²³⁹ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 51.

door God getransformeerd. Want zoals de schoot van Maria door Gods liefde zelf tot stand komt, zo wordt ook de nacht binnengedrongen met een zekere gewelddadigheid door de liefde van God. Deze gewelddadigheid staat niet voor een willekeurige almacht maar verbindt verlossing (vanuit het kruis) met iets radicaal nieuws van Godswege.

In deze passage benadert Von Balthasar de betekenis van het kruis als *centrale genadebron*. Hij verbindt een werkzaamheid met het kruis, het kruis van Christus werkt zelfs vooruit in Maria zonder zelf al een historisch feit te zijn. Maria getuigt van de vruchten van het kruis en staat aldus voor het ontvangen van genade. Het verwijst naar een soeverein handelen van "de liefde van God". Deze liefde staat hier in de context van verlossing. Het primaat van Gods genade blijkt nodig als het om verlossing gaat. Want elke mens is, evenals Maria, fundamenteel getekend door "niet-liefde".

Hoofdstuk 6. De liefde als openbaring

Verslag van aline 6.2: Das Leben...

A: Het leven van Jezus

Jezus' leven vormt eerst nog een *leer* maar mondt uit in een *leven* van lijden en sterven. De absoluutheid van de aanspraak van deze leer wordt pas begrijpelijk vanuit het verloop van heel het (kenotische) leven tot en met het kruis. De logos van de leer moet worden uitgelegd vanuit een sensitiviteit voor Jezus' profetische zending die wordt afgesloten in het nieuwe verbond(soffer).

'Dabei aber wird die glühende Absolutheit der Lehre in dem, was sie aussagt, verheißt und fordert, nur verständlich aus dem Gefälle des ganzen Lebens auf das Kreuz, aus der Deckung aller sich exponierenden Aktionen in Wort und Tat durch eine alles erklärende und ermöglichende Passion.'²⁴⁰

Daarbij echter wordt de gloeiende absoluutheid van de leer in dat wat ze betekent, belooft en eist, slechts verstaanbaar vanuit de wederwaardigheden van het hele leven met het oog op het kruis, vanuit datgene wat alle acties in woord en daad omspannt²⁴¹ en geïntensiveerd wordt door een passie die alles verlicht en mogelijk maakt.

Analyse

De context (plaats) waarin het kruis hier staat is de vraag naar hoe te denken over de verhouding van Jezus' *leer en leven*. Von Balthasar geeft prioriteit aan (de logica van) het leven boven (de logica van) de leer. Een argument om het leven prioriteit te geven boven de leer vinden we terug in § 6.1: de these luidt hier dat openbaring en liefde identiek zijn, want anders zou de ontvangende grondhouding van menselijke liefde (een "laten gebeuren", een houding die zich bewust is van een overstijgende liefde) onmenselijk zijn.

²⁴⁰ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 55.

²⁴¹ De betekenis van *Deckung* is niet eenvoudig uit de context eenduidig op te maken. De betekenissen van *Die Deckung* lopen bovendien wat uiteen: 'Bedekking, dekking (als bescherming, bevruchting, bewaking), overeenkomst'. Hier heb ik gekozen voor een abstraherende vertaling van bedekking die past bij wat er wordt bedoeld. Hier is daartoe het werkwoord *omspannen* gebruikt. Vgl. *Van Dale: Groot woordenboek Duits-Nederlands* (Utrecht 1983)

Jezus' leven (woord en daad) ontleent zijn spankracht aan het kruis als 'een passie die alles verlicht en mogelijk maakt'; zijn resolute leven dat in het teken staat van het kruis vormt de basis voor het verstaan van de *absolute* zeggingskracht van zijn leer. De lading van zijn absolute leer wordt als het ware "gedekt" door de lading van een *authentiek* leven. Hij voegt niet slechts het woord bij de daad, maar daarbij zelfs de passie (lijden).

Het kruis betekent *de pointe van Jezus' leven* en zijn leven is de basis voor zijn leer. Het kruis is de *hermeneutische sleutel* om Jezus' leven en de *absoluutheid* van zijn leer te verstaan. Het kruis krijgt hier betekenis in de context van de vraag 'waarom slechts de liefde geloofwaardig is' als het over openbaring gaat. Ook openbaringsleer kan absolute trekken krijgen op zichzelf, maar ze mag niet worden losgekoppeld van het epifanische karakter van het leven van Jezus, een leven dat toegaat op het kruis. Waarom moeten we de geloofwaardigheid van het christendom niet zoeken in een leer? We volgens Von Balthasar in het christendom te maken met de gestalte van de authentieke persoon. De persoon van Jezus getuigt in de gestalte van de gekruisigde van *uiterste liefde*. Uiterste liefde van God wordt concreet als persoon in een leven getekend door *absoluutheid*. Dit geeft de christelijke leer pas haar appellerende kracht.

De absoluutheid van Jezus' leven ligt aldus in de liefde. De absoluutheid van die liefde verwijst naar God als absolute liefde. Absolute liefde komt in Jezus tot expressie als een leven dat in het teken staat van lijden dat 'alles verklaart en de mogelijk makende voorwaarde ervan vormt'²⁴². De dood aan het kruis is dus geen eindpunt maar iets dat Jezus' hele persoonlijke leven doortrekt. Zijn passie, zijn *passionele liefde* vormt de hermeneutische sleutel om Jezus' persoonlijke handelen te verstaan. Von Balthasar vindt het daarom in alinea 6.2 niet zinnig om een onderscheid te maken tussen een post-paschale leer en een pre-paschale leer. In alinea 6.3 benadrukt hij dat de Jezusfiguur juist pas verstaanbaar wordt vanuit zijn persoonlijke leven dat in het teken staat van de *logica van het kruis*, dat een *logica van overgave* is: zelfovergave voor zijn vrienden. (Joh 15,13). Deze logica komt voort uit God, uit "opgedragen gehoorzaamheid" en komt tot expressie als 'das Ende eines Lebens in immer tiefer sich auslöschendem Knechtdienst an allen...'²⁴³. Concluderend, het kruis is een signaal voor openbaring gekoppeld aan de persoon van Jezus. Vanuit zijn leven van absolute overgave krijgt de leer haar geloofwaardigheid (legitimiteit) als ze over openbaring spreekt.

Verslag van alinea 6.3: Auf diese...

De leer doelt op overgave en berust op een persoonlijke daad van gehoorzaamheid en ze betreft haar logos uit de offerdood. De logos van de leer komt voort uit het einde van een leven in de context van een 'sich auslösende Knechtdienst an allen...'²⁴⁴. Alle aanhangers van deze leer staan onder dezelfde logos van het kruis (vgl. 1 Kor. 1,18).

²⁴² Vgl. in bovenstaand citaat: 'alles erklärende und ermöglichende Passion'.

²⁴³ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 56.

²⁴⁴ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 56.

‘...;und wie die Lehre ihre Logos, ihre Logik aus diesem Opfertod her bezieht, so stellt sie alle Anhänger, was deren gesamte Existenz betrifft, unter den gleichen *Kreuzlogos* (1 Kor. 1,18), was die Aufhebung eines jeden Logos und einer jeden Logik wäre (weil sie das Leben unter das Gesetz des Todes stellen und damit aufheben müsste²⁴⁵, wenn nicht vorausgesetzt wurde, dass der Tod Jesu, der sein Leben beherrscht, als solcher, in seiner letzten Entmachtung, die Tat und Erscheinung der *Kraft und Weisheit Gottes* ist (1 Kor. 1, 24).’²⁴⁶

‘...; en zoals de leer haar logos, haar logica uit deze offerdood betreft, zo stelt ze ook alle aanhangers, voor wat hun gezamenlijke existentie betreft, onder dezelfde *kruislogos* (1 Kor. 1,18), wat de opheffing van eenieders logos en eenieders logica zou zijn (omdat ze het leven onder de wet van de dood stelt en daarmee wel op zou moeten heffen), als niet verondersteld zou worden, dat de dood van Jezus, die zijn leven beheerst, als zodanig, in zijn uiteindelijke ontkrachting, de daad en verschijning van *de kracht en wijsheid van God* is (1 Kor. 1,24).

Analyse

De plaats die het kruis hier in deze alinea heeft, is dat het staat in een context van een vraag naar verstaanbaarheid van Gods logica. De kruisdood en zijn logica wordt pas verstaanbaar in de context van een tweezijdige *overgave* van de Jezusfiguur. Want de kruisdood staat niet op zich maar komt enerzijds voort uit God als ‘opgedragen daad van gehoorzaamheid’²⁴⁷ aan de Vader. Anderzijds is ze is ‘een zich uitwissende dienst aan allen als knecht’²⁴⁸. Deze benadering vooronderstelt voornamelijk een katabatische (afdalende) beweging uit God. Eventueel zouden we de kruisdood hier ook als een anabatische (opstijgende) beweging kunnen duiden als gehoorzaamheid een voortdurende terugkeer naar de Vader zou betekenen. Primair moeten we hier naar mijn idee spreken van een kenotische overgave als de *afdalende beweging van de liefde van God*. Immers wordt er gesproken van een *opgedragen* daad van gehoorzaamheid, waardoor gehoorzaamheid hier eerder de klank bezit van een opdracht van boven. Vanuit het kruis als exemplarische overgave worden mensen vervolgens uitgenodigd om ook zelf af te dalen in de wereld. De kenotische liefde die zich toont als de overgave van het kruis doet “afdalen” tot dienstbaarheid aan allen, als knecht. Dat Von Balthasar inderdaad een dergelijke kenotische logica op het oog heeft als hij spreekt de kruisdood is bovendien plausibel omdat hij twee paragrafen expliciet verder ingaat op kenose. *Gods dwaze logica* van de kruisdood zou het bestaan van logica überhaupt ter discussie stellen, ware het niet dat deze logica op exemplarische wijze (als de overgave van de liefde) *het leven* van Jezus beheerst en bovendien een *verschijning* vormt van Gods “kracht en wijsheid” (in de zin van een Paulijnse paradoxale logica).

²⁴⁵ Hier ontbreekt in *Glaubhaft* ‘een haakje sluiten’.

²⁴⁶ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 56.

²⁴⁷ Vertaling van ‘aufgetragene Gehorsamstat’ H.U. VON BALTAHSAR: *Glaubhaft* a.w., 56.

²⁴⁸ Vertaling van ‘sich auslöschendem Knechtsdienst an allen’. Vgl. H.U. VON BALTAHSAR: *Glaubhaft* a.w., 56.

Het begrip kruis functioneert hier in de betekenis van de *kruisdood die pas verstaan wordt als hij geduid wordt als een andersoortige ("dwaze") logica van God: Kreuzlogos*. Deze betekenis ontleent Von Balthasar aan 1 Kor. 18; 1 Kor. 24: [18] 'Want de boodschap van het kruis is dwaasheid voor hen die verloren gaan, maar voor hen die gered worden, voor ons, is het een kracht Gods. [23] Maar wij verkondigen een gekruisigde Christus, voor Joden een aanstoot, voor heidenen een dwaasheid, [24] maar voor hen die geroepen zijn, Joden zowel als Grieken, Gods kracht en Gods wijsheid.²⁴⁹ Deze dwaze logica van God staat tegenover andere vormen van (menselijke) logica. God is in het spel!

Verslag van alinea 6.9: Biblische Rede...

De taal van het oude en nieuwe verbond heeft twee zijden: enerzijds is ze profetisch. Maar anderzijds is ze in haar kwetsbaarheid altijd ambivalent²⁵⁰. Deze ambivalentie correspondeert met de openheid die wordt gethematiseerd in kosmologische en in antropologische context (de openheid die doet zoeken naar vervulling van de wereld..., de verwondering om het geheim van het subject als verwijzing naar...). Maar deze openheid behoort toch vooral God zelf toe. Want de afgrond van Gods *liefde* is verbonden met de afgrond van zijn *toorn*. Het is de (extatische) God die toornig strijd uit liefde om mensen. Daarom heeft Hij zich door alle duisternis heen (als Geest) *uitgestort* in het brekende hart van Christus aan het kruis, zelfs tot in de *afdaling* in de dood op "stille zaterdag" aan toe. Daarom is er *gave* van de Zoon door de Vader. Het is een gave van *uiterste liefde aan zondaars*. Uiterste liefde betekent ook dat achter het uiterste van het kruis geen liefde meer bestaat (het kruis vormt in deze zin een absolute grens). Alleen de geest van liefde kan het kruis verstaanbaar maken door de schuld van de wereld te onthullen. Deze schuld komt te voorschijn in de context van de liefde en kan zonder het kruis niet geduid worden. Het inzicht ontstaat dat de godverlatenheid van de gekruisigde ieders godverlatenheid had kunnen zijn. Von Balthasar spreekt van de mogelijkheid van een tijdloze godverlatenheid waar mensen God in de steek laten. Als godverlatenheid aan mensen bespaard blijft dan heeft dat met *genade* te maken. 'Zo ook verstaan we het kruis nooit boven het kruis uit'²⁵¹. Want hier worden onze zonden geobjectiveerd en daarom kunnen wij de gekruisigde (als stervende voor onze zonden) niet aan zijn lot overlaten. Dat lijkt wel te gebeuren, maar 'de liefde houdt de vrees wakker'. Von Balthasar stelt dat het in de gekruisigde vooral om God zelf gaat die verlaten wordt door mensen. De relatie van God en mens wordt door de mens op het spel gezet. Ook de mens verkeert zo in (God)verlaten. Iets als "de hel" is daarom bij Von Balthasar een mogelijkheid waarvan mensen weet kunnen hebben als werkelijkheid van Godverlatenheid. In de gekruisigde Zoon ligt sindsdien het lot van onze eeuwigheid: *genade en oordeel*. Het kennen van Gods

²⁴⁹ 1 Kor. 18 ; 1 Kor 23-24.

²⁵⁰ Ambivalent als 'dubbelwaardig, twee verschillende mogelijkheden hebbend'.

²⁵¹ Bedoelt Von Balthasar met deze uitdrukking hier "buiten ons mensen om"? Het kruis kan de heikele godmenselijke relatie transparant maken maar het kruis kan in deze context ook het "kruis" van menselijke Godverlatenheid zijn.

liefde correspondeert sindsdien met de christelijke *hoop* en niet met de geslotenheid van een systematisch *weten* op 'kosmologische wijze'²⁵² of op 'antropologische wijze'²⁵³.

'In Wahrheit haftet die Eröffnung des Glutenabgrunds des göttlichen Zorns an der Öffnung des Glutenabgrunds der göttlichen Liebe, die sich im brechenden Herzen am Kreuz und im Todesabstieg des Karsamstags durch alle Finsternisse ergossen hat. ... Und wiederum kann der Geist der Liebe das Kreuz nicht anders der Welt beibringen als durch Aufdeckung aller Abgründe der Schuld, die die Welt hat, die am Kreuz zum Vorschein kommt und ohne die das Kreuz nicht deutbar ist. Wohl erkennen wir an der Gottverlassenheit des Gekreuzigten, wovon wir erlöst sind, vom endgültigen Gottesverlust, der uns durch keine Anstrengung außerhalb der Gnade je erspart worden wäre; aber wir kommen durch diese Einsicht vor dem Kreuz niemals über das Kreuz hinaus; indem wir unsere Sünde vor uns objektiviert sehen, können wir weniger als je den für uns Sterbenden seinem Schicksal überlassen... .'²⁵⁴

In waarheid hecht de opening van de vurige afgrond van de goddelijke toorn aan de opening van de vurige afgrond van de goddelijke liefde, die zich in het brekende hart aan het kruis en in de afdaling in de dood van "stille zaterdag" door alle duisternis heeft vergoten ... En wederom kan de Geest van de liefde het kruis niet anders aan de wereld bijbrengen als door de onthulling van alle afgronden van de schuld, die de wereld heeft en die aan het kruis tevoorschijn komt; zonder dat is het kruis niet te duiden. Weliswaar zien we in de Godverlatenheid van de gekruisigde waarvan wij verlost zijn, dat wil zeggen van een definitief verlies van God, wat ons door geen enkele inspanning buiten de genade bespaard had kunnen worden; maar wij komen door dit inzicht ten aanzien van het kruis nooit zelf onder het kruis uit; doordat wij onze zonden voor ons geobjectiveerd zien, kunnen we minder dan ooit degene die voor ons sterft aan zijn lot overlaten... .

Analyse

De thematiek van het kruis heeft in deze alinea haar plaats in de context van verheldering van de vraag naar de contrastrijke verhouding van de goddelijke en menselijke pool. Het kruis (en daarmee Gods zelfopenbaring) is niet verstaanbaar zonder dat de menselijke schuld wordt opengelegd. Zonder dat het verschil tussen God en wereld op scherp wordt gezet is het kruis kennelijk niet te verstaan. Dit verschil komt tot uiting in het contrast van de vurigheid van God die doordringt in de duisternis van de (dood in) wereld. Dit contrast krijgt ook de vorm van het kruis als "brekend hart" van Christus. Vanuit dit contrast heeft het kruis ook een dubbelheid: onthulling van God (goddelijke liefde) en onthulling van de mens (menselijke schuld). Deze dubbelheid heeft geen statisch karakter om openbaring aldus tot autonoom feit te verheffen. Hij heeft eerder een functie van

²⁵² In deze context wordt het oordeel gereduceerd tot een *weten* dat een aantal mensen in de hemel of de hel komt

²⁵³ In deze context wordt het oordeel gereduceerd tot een *weten*. Zelfs de hel zou in dat weten pedagogisch geïdentificeerd kunnen worden stelt Von Balthasar schertsend.

²⁵⁴ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 61-62.

“doorkruising”²⁵⁵ van het verschil tussen God en wereld. Echter komt hij wegens dit contrast wel (totaal) tot stand vanuit God: uit genade. Want de menselijke pool komt niet onder het kruis uit. De openbaring van Gods liefde en de menselijke schuld moet gegeven worden uit genade. Deze “gegevenheid” verschijnt in het licht van, en als de gekruisigde. Deze doorkruising van het contrast God en wereld komt tot stand door *onthulling* van schuld, *verlossing* van de bijgaande Godverlatenheid en een komen tot *compassie* met de gekruisigde.

Hier wordt gesproken over *het brekende hart aan het kruis*. Het kruis wordt hier gebruikt in de betekenis van *een kenotische, “ambivalente” locus van openbaring*. Het vertegenwoordigt de zelfexpressie van God. De afgrond van het Godsgeheim opent zich en gaat op kenotische wijze uitstromen. Op de eerste plaats is dit openen een vergieten (uitstromen) van de Geest van de liefde. Echter aan deze liefde hecht zich ook Gods toorn. God zelf komt tot expressie in een dramatisch kruisgebeuren, in zijn ambivalentie, roept hij om menselijke betrokkenheid. Onverschilligheid kan niet meer als het kruis zichtbaar wordt als heilsgebeuren waarin een mens in de eigen waarheid gezet wordt en tot een groeiend zelfinzicht komt (“onze zonden zien we geobjectiveerd voor ons”).

Verslag van alinea 6.12: Wie eine...

De (ware) liefde kent ontzag (distantie van de eerbied) voor de majesteitelijkheid van de liefde van God op het kruis. Analooq hieraan kent de (ware) liefde ook vrees voor het oordeel. Distantie is eigen aan de liefde zodat ze zich niet als volmaakt kan beschouwen zonder dat ze ook de ontzetting van Jezus' lijden ernstig neemt. Want juist als ontzette figuur troost Jezus de apostelen die ontzet zijn. Ook de mens staat, als hij probeert lief te hebben samen met de liefde van God, open voor de ontzetting die de eigen schuld en die van de wereld teweeg brengt. In dat geval zal hij niet meer (via het weten) bevatten waarom hij bang is, slechts weet hij dat hij zichzelf te vrezen heeft.

‘Wie eine Liebe, die die unendliche Distanz der Ehrfurcht vor der Majestät der Gottesliebe am Kreuz nicht kennen würde, vor sich selber misstrauisch zu sein jeden Grund hätte, so auch eine Liebe, die sich keine Furcht mehr vor dem Gericht könnte.’²⁵⁶

Zoals een liefde, die de oneindige distantie van ontzag voor de majesteitelijkheid van de liefde van God op het kruis niet zou kennen, alle redenen zou hebben om zichzelf te wantrouwen, zo heeft dit ook een liefde die geen angst voor het oordeel meer kent.

Analyse

De plaats van het kruis, de context waarin het functioneert, is een vraag naar de verhouding van nabijheid en distantie van God in de Godserving. Het geheim van de

²⁵⁵ Deze term wordt hier niet door Von Balthasar zelf gebruikt en vormt eerder een abstraherende interpretatie van dat wat Von Balthasar hier wil schetsen.

²⁵⁶ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 64.

joods christelijke God is dat deze juist in distantie nabij is. Wellicht is daarom ook de paradoxaliteit van het kruis nodig. Von Balthasar illustreert het samengaan van distantie en nabijheid in alinea 6.12 met het idee dat de gekruisigde en verrezen Christus juist als ontzette figuur de ontzette apostelen troost. Al troostend nabij vanuit de distantie van de ontzetting is Christus teken van een zich één makende solidaire liefde vanuit de autonome dynamiek van de trinitaire God.

Het kruis betekent hier de *locus van openbaring van de majesteitelijkheid van Gods liefde*. Het heeft hier een appèllerende betekenis. Het wil gepaste distantie oproepen omwille van het Godsgeheim, huiver voor de God van liefde en oordeel, want zoals we zagen in alinea 6.9 heeft de joods christelijke God twee zijden: liefde en toorn. Het kruis kan distantie oproepen indien de ontzetting van Jezus' lijden ernstig genomen wordt.

Verslag van alinea 6.13: Wer auch...

De door God beminde mens zal zich slechts samen met zijn medeschepselen willen redden en zijn deel in het verzoenende lijden dragen vanuit de christelijke hoop op redding van alle mensen en vanuit het zich realiseren van Gods liefde die zijn Zoon voor heel de wereld overleverde. Want God wil dat *alle* mensen gered worden en er is slechts één God en één middelaar tussen God en mens. Die middelaar wordt in de bijbel als volgt omschreven:

- Hij heeft zich als losprijs voor *alle* mensen overgeleverd (vgl. 1 Tim. 2, 1-6).
- Hij die aan het kruis is opgeheven zal allen tot zich trekken (vgl. Joh. 12, 32).
- Hij krijgt vanaf het kruis macht over al het vlees (vgl. 1 Tim. 4,10).
- Hij heeft de bedoeling om de zonden van allen weg te nemen (Heb. 9.28).
- De reden hiervan is dat de genade van God is verschenen die alle mensen tot het heil brengt (Tit. 2,11).
- Doordat de genade verschenen is zal ook de kerk bedacht zijn op het voordeel van allen (vgl. 1 Kor. 10,33).
- Door dit alles verklaart Paulus dat het evenwicht tussen zonde en genade is opgeheven ten gunste van de genade (vgl. Rom. 5, 5-12).

Ook het thema van schuld heeft een universeel- en heilskarakter. De zonden van allen hebben zich op hun toppunt geuit in een "Godsmoord", maar dat heeft over allen absolutie gebracht.

' ... auch der von Gott Geliebte <wird> sich nur mit seinen Mitgeschöpfen zusammen retten wollen und den ihn zugemessenen Anteil an sühnendem Leid um des Ganzen willen nicht verweigeren. Er wird es in der christlichen Hoffnung tun, wie es dem Christen einzig erlaubt ist: als Hoffnung auf die Rettung aller Menschen ... denn '... es gibt nur einen Gott und einen Mittler zwischen Gott und den Menschen, den Menschen Jesus Christus, der sich als Lösepreis für *alle* dahingegeben hat' (1 Tim 2,1-6), der, am Kreuz erhöht, 'alle an sich ziehen wird' (1 Jo 17,2), ... '257

²⁵⁷ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 64-65.

... ook degene die zich door God liefgehad weet, zal zich slechts met zijn medeschepselen samen willen redden en het hem toegemeten aandeel van het verzoenende lijden omwille van het geheel, niet willen weigeren. Hij zal het in de christelijke hoop doen, zoals alleen een christen kan: als hoop op de redding van alle mensen ... want '... er is slechts één God en één middelaar tussen God en de mensen, de mens Jezus Christus, die zich als losprijs voor allen weggegeven heeft' (1 Tim. 2,1-6), die verhoogd aan het kruis, 'allen tot zich zal trekken' (1 Joh. 17,2),

Analyse

De plaats van het kruis ligt er hier in dat het zijn betekenis krijgt in de context van een *vraag naar verzoening* tussen God en mens. Er wordt hier gespeeld met de gedachte van de mogelijkheid van alverzoening vanuit de gedachte van één middelaar die de rol vervult van "één voor allen". Als alverzoening tot Gods mogelijkheden behoort, zal ook de gelovige als geliefde van God, geen individualistische heilsopvatting hanteren. Een gelovige zal moeten leven vanuit 'de hoop op redding van alle mensen'.

De betekenis van het kruis ligt in deze passage in de sfeer van *Johanneïsche "verhoging"*. Het is een eervolle "verhoging" en als verhoogde zal Christus volgens 1 Joh. 17,2 'allen tot zich trekken'. De betekenis van het kruis is een *verheerlijking van Christus* door de Vader.

Hoofdstuk 7: De liefde als rechtvaardiging en geloof

Verslag van alinea 7.4 Hieraus erhellet...

Geloof heeft de taak zich te richten op God vanuit erkenning van de *ongrijpbaarheid* en de als onzinnige dwaasheid ons overstijgende liefde van God. De liefde gaat daarbij aan geloof en aan het kennen van de rede vooraf. De titel van het boek *Glaubhaft ist nur Liebe* focust op die activiteit van geloven die gelooft *dat* er primair *absolute* liefde is. Von Balthasar focust erop dat deze liefde het uiteindelijke is op een wijze die zodanig absoluut is dat achter haar coulissen niets anders meer te vinden is. Daarmee wordt de aandacht verlegd van een benadering van het Godsgeheim via het idee van waarschijnlijkheid eigen aan de menselijke existentie en via de rede, naar een benadering via geloof.

Als in metafysica "het zijn" geïnterpreteerd wordt als gegeven liefde, dan wordt dit ook zichtbaar in het leven. Het wordt zichtbaar in het leven van een christen doordat zij het lief hebben om "teveel te wagen". Vooral wordt dit zichtbaar in de vorm van een *ongrijpbare afdalende beweging van de liefde die besloten ligt in "het zijn"*. 'Het zijn als liefde' *"wast de voeten" van mensen* omdat hiermee de haat wordt ontmaskerd als oneigenlijk. De haat weerstreeft God als bron van de werkelijkheid, als absolute liefde. Maar vanuit de natuur (vanuit "niets in de wereld") is die ongrijpbaarheid in de metafysica niet afdoende te funderen; zelfs niet als de historische Jezusfiguur onderdeel van het zijn zou zijn. Op het onzekere fundament van ongrijpbaarheid verder bouwen betekent de grenzen van de "open" rede overstijgen. Want waar we de rede niet overstijgen blijft alles slechts bij (begrijpbare) "wijsheid" en zijn we weer eens ontsnapt aan *de (ongrijpbaarheid van de) absolute ergernis van het kruis*.

‘Und warum nicht lieber (mit Martin Buber) bei einem human und ökumenisch ausgelegten Alten Testament und seinem *offenen* undogmatischen Glauben verbleiben? Hier lässt sich ununterscheidbar theologisch und anthropologisch reden, und dieser *offene Glaube* könnte eins sein mit der *offenen Vernunft* von Jaspers. Und dann bleibt es bei *Weisheit*, und wir sind noch einmal davongekommen – vom absoluten Ärgerniszeichen des Kreuzes.’²⁵⁸

En waarom zouden we niet liever (met Martin Buber) blijven bij een humaan of oecumenisch uitgelegd oude testament en zijn “open” ondogmatische geloofswijze? Het spreken is hier op niet te onderscheiden wijze theologisch of antropologisch en dit “open geloof” zou één kunnen zijn met het “open verstand” van Jaspers. En dan blijft het bij “wijsheid”, en dan zijn we weer eens ontkomen aan het kruis als het absolute ‘teken van ergernis’.

Analyse

De betekenis van het kruis is hier secundair ten opzichte van de plaats die het kruis heeft in het betoog. Hij betoogt dat binnen het christendom God slechts adequaat te verstaan is vanuit *geloof*. Geloof weet beter om te gaan met ongrijpbaarheid dan een “open” rede (*Vernunft*). Want geloof maakt ruimte voor *transcendentie* binnen de werkelijkheid, terwijl de *rede* teveel uit zou zijn op *grijpbare wijsheid*. Geloof kan anders dan de rede wel omgaan met transcendentie omdat geloof het idee van *ongrijpbaarheid* als centrum van de werkelijkheid kan hanteren.

De plaats van het kruis in dit betoog is als volgt: in het christendom ziet Paulus het kruis als absoluut teken van ergernis. De ergernis van het kruis ernstig nemen betekent hier blijk geven open te staan voor transcendentie. We staan dan open voor een transcendentiebesef dat samenhangt met de ongrijpbaarheid waarin God zelf verschijnt. God verschijnt midden in de werkelijkheid als de ongrijpbare *absolute* liefde. God verschijnt in correspondentie met een gegeven zijn (het ‘er zijn’) van de werkelijkheid. God en werkelijkheid gaan beiden vooraf aan het kennen van de rede. De echtheid van de werkelijkheid als “gegevenheid” wordt onthuld vanuit God als absolute liefde die afdaald en de door haat getekende wereld uit liefde “de voeten wast”. De haat wordt er ontmaskerd als oneigenlijk. Ook om dit duidelijk te maken spreekt Von Balthasar in deze context over ‘het zijn als liefde’. Met name wil hij, zoals gezegd, duidelijk maken dat er iets voorafgaat aan het grijpen van de rede. Daartoe verdedigt hij de noodzaak om te zien met de ogen van geloof. De ogen van het geloof zijn in staat tot een (metafysische) verwondering die theologisch gekleurd is. Want in de bovengenoemde passage is dit de veronderstelling van Von Balthasar: een geloof ‘dat het zijn liefde is’ en dat het zijn nooit los van een verbondenheid met God als absolute liefde verschijnt. Pas als de werkelijkheid “als verschijnend” wordt waargenomen wordt ze waarachtig gekend. De moeilijkheid is dat er hier sprake zou kunnen zijn van een cirkelredenering als er bij voorbaat aan de waarneming eisen worden gesteld.

²⁵⁸ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 68.

Zijn betoog gaat hierom: hij verwijt Martin Buber de werkelijkheid niet juist te benaderen door haar vanuit een schijnbaar “open en ondogmatisch geloof” te zien. Want zijn wijze van geloven stelt zichzelf, net zoals de rede, al te zeer in het centrum. Daardoor wordt de voorafgaande ongrijpbare gegevenheid van dat wat verschijnt te weinig recht gedaan. Ten tweede heeft hij hier kritiek op Karl Jaspers. Hij zou een theologisch perspectief van geloof al te zeer vermengen met een rationeel antropologisch perspectief. Echter oog voor de ongrijpbare bron van de werkelijkheid, de absolute liefde, kan alleen ontstaan vanuit een zuiver geloof dat denkt vanuit het kruis. Hij illustreert dit met de uitspraak dat het “open verstand” van Karl Jaspers²⁵⁹ ontkomt aan het kruis. Het gaat Von Balthasar dus om de wijsheid die ontsloten wordt vanuit geloof, de wijsheid van het kruis, die als dwaasheid ruimte maakt voor de ongrijpbaarheid van de absolute liefde die de bron vormt van het ‘zijn als liefde’. Concluderend, het kruis is in deze passage een *teken van ergernis*. Von Balthasar verwijst terug naar de Paulijnse benadering van het kruis als *scandalum*²⁶⁰. De dwaasheid van dit schandaal verwijst naar de ongrijpbaarheid van het voorafgaan van God (als liefde) en de werkelijkheid (als liefde).

Hoofdstuk 8 De liefde als daad

Verslag van alinea 8.6 Von der...

Als de gelovige handelt vanuit het absolute, vanuit de primaire *daad van God*, een daad van vergeving, dan wordt zijn handelen parousiaal getint. Het handelen anticipeert dan op het verschijnen van Christus in heerlijkheid als de ‘openbaar geworden oordelende en oprichtende liefde’. Als gevolg van een handelen dat plaatsvindt vanuit het absolute ‘word die *geringste* Begegnung, oder die Begegnung mit dem *Geringsten* in den Ernst des Gerichtes gestellt’²⁶¹. Dit anticiperen op de verschijning van Christus verbreedt zich op basis van Gods vergevende toewending tot een zich richten op de kleine mens. Want degene die *gelooft in de liefde* beschouwt de kleine ‘auf jenes Bild hin... das er in den Augen des himmlischen Vaters ist’²⁶². De christen ontmoet Christus *in* de naaste omdat dit correspondeert (entspricht) met de incarnatorische en lijdende liefde van de ‘Mensenzoon’ (vgl. Joh. 5,27). Het ontmoeten van Christus kan dan gaan gebeuren in elke naaste. Von Balthasars veronderstelling is dat in elke mens een raadsel speelt van twee-eenheid: we

²⁵⁹ Antropologisch en theologische spreken worden onkritisch vermengd bij Jaspers is Von Balthasars opinie. Met een kritiek op Jaspers onzuiver werkwijze staat Von Balthasar niet alleen. Volgens anderen zou Jaspers teveel het Kantiaanse *Vernunft* met menselijke vrijheid en ervaring vermengen: ‘The attempt to rescue Kantian philosophy... became one of the central features of Jaspers' work, ... his entire philosophical evolution was motivated by the desire to reconstruct Kantian thought ... as an account of metaphysical experience, spontaneously decisive freedom... both neo-Kantians and phenomenological philosophers subjected his work to trenchant criticism... Edmund Husserl, accused him of importing anthropological and experiential questions into philosophy and thus of contaminating philosophical analysis with contents properly pertaining to other disciplines.’ Vgl. Stanford Encyclopedia of Philosophy op internetpagina: <http://plato.stanford.edu/entries/jaspers/> (07-05-2007)

²⁶⁰ Het kruis als *scandalum* (valkuil) besprak Von Balthasar in alinea 4.10. Het kruis als *scandalum* is hier een ergerniswekkende steen op de menselijke weg en een confronterende valkuil.

²⁶¹ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 76.

²⁶² H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 76.

ontmoeten “een willekeurig mens” en “mensenzoon”. Dit raadsel van twee-eenheid, aanwezig in de ontmoeting, is slechts op te lossen vanuit geloof en is slechts via het kruis te duiden. Want door Christus’ kruis als heilswerkelijkheid werd de menselijke schuld tenietgedaan omdat de schuld “uit liefde in liefde” veranderd werd. Vervolgens wordt nu door geloof de ogen geschonken om alles vanuit die transformerende liefde van het kruis te gaan duiden. Dan heeft geloof de volgende consequentie: ‘dass ich selber Kraft des Todes Christi für mich in Gott lebe, deshalb alle Dingen nach der Vorschrift dieser Liebe zu deuten habe.’²⁶³ Dit geloof, dat de duiding van de werkelijkheid richt op de liefde, maakt het mogelijk dat in de naaste de waarheid van Christus gezien wordt als de waarheid (essentie) van deze concrete mens. In een dergelijke ontmoeting met de naaste veronderstelt Von Balthasar de categorie van (objectieve) ‘rechtvaardiging’ en (persoonlijke) betrokkenheid op ‘gebed’. Gebed getuigt van liefde omdat hierin een mens wordt opgenomen in het Woord, in een gesprek van trinitaire liefde. Pas vanuit deze *opname* in de relatie van de Vader en de Zoon hoeft menselijke (naasten)liefde niet ontmoedigd te raken. Dat kunnen we bijvoorbeeld opmaken uit het heiligenleven van een mystica als Theresia van Lisieux. Ze kent paradoxaal genoeg het besloten leven van de Karmel meer apostolische vrucht toe dan zelfverzekerd handelen. Want de draagkracht van de liefde toont zich juist daar waar alles wordt overgelaten aan God, aan de absolute liefde, ook al is dit in het ergste lijden van het ‘*Nichts-mehr Vermögens*’²⁶⁴. Een kanttekening bij deze visie is echter dat we ook zeer realistisch moeten kijken naar datgene wat zich in de wereld tegen God keert. De christen ziet in het licht van het kruis enerzijds de eigen afgrondelijkheid (*Abgründigkeit*) en anderzijds ziet hij dat op het kruis de wereld reeds overwonnen is (vgl. Joh. 21,31; 16,33).

‘So ist diese Zweieinigkeit in der Tat << übers Kreuz >> zu lesen. So aber, dass die Schuld am Kreuz getilgt ist, weil sie aus Liebe in Liebe verwandelt wurde. Die Auge, um den Nächsten in der Situation so zu sehen, sind mir selbst nur im Glauben geschenkt: im Glauben, dass ich selber kraft des Todes Christi für mich in Gott lebe, deshalb alle Dinge nach der Vorschrift dieser Liebe zu deuten habe.’²⁶⁵

Zo is de twee-eenheid inderdaad “via het kruis” te lezen. Op zulk een wijze echter, dat de schuld aan het kruis afgelost is, omdat hij uit liefde in liefde werd veranderd. De ogen, om de naaste in de situatie aldus te zien, worden mij slechts in het geloof geschonken: in het geloof (namelijk), dat ik zelf in God leef door de dood van Christus voor mij, daarom moet ik alle dingen naar het voorschrift van deze liefde duiden.

Analyse

²⁶³ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 77.

²⁶⁴ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 78.

²⁶⁵ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 76.

Het kruis kunnen we situeren in de context van een vraag naar wat transcendentie in een ontmoeting van een christen kan inhouden. Hier gebeurt dit door tegelijk Christus als de concrete ander waar te nemen. Deze waarneming wordt mogelijk gemaakt door het kruis.

De betekenis van het kruis ligt hier in een *transformatief perspectief*; het gaat om een activiteit van het lezen van de werkelijkheid via het kruis (*übers Kreuz*) als niet primair bepaald door schuld, maar door liefde. Het perspectief dat het kruis vertolkt is dat de liefde sterker is dan schuld. Het kruis dient als het ware als *transformatiepunt* waar de menselijke schuld tenietgedaan wordt omdat hij er gelezen wordt in verbondenheid met de afdaling van de trinitaire liefde: "uit liefde wordt schuld in liefde veranderd". Aldus wordt vanuit geloof in de trinitaire liefde, die in Christus afdaalt in de dood, de menselijke blik geopend en krijgt de plicht alles te gaan duiden vanuit de liefde. Zo kan transcendentie in de wereld op het spoor gekomen worden. Hier staat het in het teken van de parousia. Christus kan in de ander verschijnen. Het christelijke geloofsperspectief schenkt ogen om de ontmoeting met de naaste vanuit die transformerende absolute liefde te gaan duiden.

Verslag van alinea 8.8 Oben wurde...

In alinea 8.7 bleek hoezeer ecclesiologie en de mariologie verweven zijn in de grondgestalte van openbaring. Openbaring is de mogelijkheidsvoorwaarde voor christelijk (kerkelijk) handelen. Aan de maat van 'de absolute liefde in mensengestalte'²⁶⁶ nemen gelovigen (slechts) deel in de mate dat ze lid zijn van "kerk"²⁶⁷ als "omvattend geheel". Kerkelijk handelen gaat hier uit van gehoorzaamheid aan de liefde en gelooft in de liefde als absolute norm. De liefde wordt in de kerk ingeoeffend als een delen in de mariale deugd van gehoorzaamheid tot de Heer. Want dat is "de deugd van de kerk". Echter deze mariale geloofsgehoorzaamheid is geen tussenfase met het oog op openbaring. Want ze is een persoonlijke liefdesgehoorzaamheid tot de Heer in de sfeer van de *parousia*. Als gehoorzaamheid tot de Heer op parousiale wijze geduid wordt, zoals gebeurt bij de historische figuur van Maria, is het geen attitude die "op zich" staat, maar resulteert het in daadkrachtige expressie (werken). Von Balthasar beoogt niet de waarde van de deugd op zich te stellen maar een relationele actieve anticipatie op de parousia van de Heer (als 'de absolute liefde in mensengestalte') tot stand te brengen. De "kerk" leeft de deugd van gehoorzaamheid als vertegenwoordiger van de totale liefdesidee van Christus. Niet de "zuivere" absolute norm van de absolute liefde staat centraal (mariologisch en ecclesiologisch) maar vooral de expressie ervan in "kerk" als *gemeenschap van relationaliteit, als gemeenschap van heiligen*. In deze solidaire gemeenschap zijn er dus mensen die de liefde in een totale zin leven: "voorbiddeners en helpers". Heiligen zijn teken van de kerk als geheel, teken van de integratie van de daden van alle "minnaars" wier existentie in relationaliteit open staat voor elkaar. Elke christelijke ontmoeting wordt in de context van

²⁶⁶ Von Balthasar zoekt naar de aard van representatie van 'das rechte Maß der absoluten Liebe in Menschengestalt'. Vgl. H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 76.

²⁶⁷ Mariaal denken bepaalt Von Balthasars ecclesiologie: kerk duidt hij hier zoals de persoon van Maria als model van absolute gehoorzaamheid vanuit de absolute liefde ("bruid van de Heer") en omwille van de absolute liefde ("moeder van ons").

deze gemeenschap een echt *gebeuren*²⁶⁸. Want hier in deze gemeenschap geldt de categorische imperatief om vanuit Christus en de kerk *vertegenwoordiger te zijn* van het geheel (van de kerk) en *van de totale liefde*. De plicht tot absolute liefde in de context van de kerk overstijgt zelfs "het individuele domein" dat teveel op zich zou kunnen gaan staan. Met de onverbiddelijkheid van het kruis wordt dat domein met een verterende (vuur)gloed van de liefde van de levende Christus geopend. Daartoe dient het absolute ongeduld van de goddelijke liefde die zich verhuult zich in absoluut geduld en armoede van hart²⁶⁹.

'Dies ist der christliche kategorische Imperativ, kraft dessen die absolute Liebe, als "Pflicht" jede individuelle "Neigung" übersteigend, zu sich empor polarisiert, mit der Unerbittlichkeit des Kreuzes Jesu Christi und mit der Härte und Feuerglut des seine Liebe durch die Weltgeschichte durchfechtenden lebendigen Christus selbst: Seine Auge wie Feuerflammen, ... (Apk 1,14-17).'²⁷⁰

Dit is de christelijke categorische imperatief, waardoor de absolute liefde, als "plicht" elke individuele "neiging" overstijgend, deze naar zich toe omhoog toespitst, met de onverbiddelijkheid van het kruis van Jezus Christus en met de strengheid en vuurgloed van zijn liefde; het is de liefde van de zich door de wereldgeschiedenis heen vechtende levende Christus zelf: "Zijn ogen als vuurvlammen ..." (Apk. 1,14-17).

Analyse

De context waarin het kruis aan de orde gesteld wordt is een zoeken naar een antwoord op de vraag wat in de verhouding van absolute norm (liefde) en solidaire gemeenschap (leven) voorop gesteld moet worden. Von Balthasar kiest radicaal voor een *denken in termen van gemeenschap* en ageert tegen een denken vanuit een plichtsethiek die vooral uitgaat van het individuele subject. Iemand die deel is van deze gemeenschap handelt niet zozeer vanuit de normen van het individuele subject maar laat zijn handelen leiden door de absolute liefde radicaal als centrum te aanvaarden.

Het kruis is hier *symbool van relationaliteit*. Von Balthasar spreekt over "de onverbiddelijkheid van het kruis" als het erom gaat het individuele (de individuele deugd en de individuele persoon) te openen voor een relationeel perspectief. Dit symbool heeft hier het karakter van de absoluutheid van de goddelijke liefde. Von Balthasar behandelt hier het kruis impliciet als ecclesiologische kwestie: "wat is kerk?". Hij vindt kerk relevant omdat een christelijke gelovige slechts *in gemeenschap de "plicht" tot absolute liefde* kan leven. Want de gelovige oefent pas in gemeenschap (kerkelijke) deugden in (zoals de deugd van mariale gehoorzaamheid tot de Heer) in relatie tot de parousia. Vanuit een parousiale gerichtheid op het verschijnen van de absoluutheid van Gods liefde is kerk als *gemeenschap van heiligen* nodig. Vanuit deze kerk, als omvattend geheel, gaan individuele gelovigen niet meer voor zichzelf of een deugd, maar absolute liefde *vertegenwoordigen*.

²⁶⁸ Von Balthasar gebruikt hier de term *Geschehen*.

²⁶⁹ We zien dat Von Balthasar bij openbaring uitgaat van een charismatische God die getekend is door paradoxaliteit en andersheid.

²⁷⁰ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 79.

Hoofdstuk 9. De liefde als vorm

Verslag van alinea 9.1: Wenn aber...

Wat is de liefde als vorm? In het voorgaande werd duidelijk dat de (contemplatieve) houding van mariale gehoorzaamheid samen moet gaan met daadkrachtige expressie van liefde in “kerk als gemeenschap van heiligen” (ontmoeting). Kerk anticipeert op de parousia, de ultieme ontmoeting met de absolute liefde. Hier in deze alinea is de centrale these dat de (absolute) liefde niet afgemeten kan worden aan enige (concrete) vorm (creatuurlijke expressie) van de liefde, maar slechts aan zichzelf. Dat er (absolute) liefde in het spel is kan slechts afgemeten worden aan de ‘liefde als liefde’, aan de liefde als (abstracte) vorm (van zichzelf); als zodanig verschijnt ze juist als open ruimte, vormeloos. De absolute liefde van God mag zo wel “op zich staan” waar de menselijke gehoorzaamheid dat niet mag. Gehoorzaamheid concretiseert zich steeds in daden anticiperend op de parousia.

Van een mens wordt gevraagd in deze vormeloosheid²⁷¹ van de absolute liefde stand te houden, want de liefde (als de kunst van het menselijke antwoord op de absolute liefde) vormt een ‘Jawort im voraus’²⁷². Dit jawoord is een onvoorwaardelijk ja tot “wat het ook mag zijn”, zelfs als de situatie getekend is door het kruis, door ‘Kreuz und Versinken in die absolute Verlassenheit’²⁷³.

‘Man muss dieser scheinbaren Formlosigkeit zunächst standhalten, denn Liebe ist das unbegrenzte Einverständensein mit Gottes Wille und Verfügung, mag dieser Wille schon geäußert sein oder nicht; sie ist Jawort im voraus zu jedem, was immer sein mag, und wäre es Kreuz und Versinken in die absolute Verlassenheit oder Vergessenheit oder Vergeblichkeit oder Unbedeutendheit.’²⁷⁴

Men moet in deze schijnbare vormeloosheid allereerst standhouden, want liefde is de onbegrensde instemming met Gods wil en beschikking, los ervan of deze wil reeds geuit is of niet; ze is een jawoord in het vooruit tot alles, wat het zou kunnen inhouden, of het nu kruis of een verzinken in de absolute verlatenheid of vergetelheid of vergeefsheid of onbeduidendheid zou betekenen.

Analyse

De plaats die het kruis hier heeft staat in de sfeer van de moeizaamheid van het menselijk pogen om de absolute liefde als liefde waar te nemen. Het is een moeizaam pogen omdat Gods absolute liefde vormeloos is. De liefde die voorkomt uit God is “vormeloos” in de

²⁷¹ Vormeloosheid speelt een rol in de volgende context: ‘Wenn aber Liebe an nichts anderem gemessen werden kann als an ihr selber ... dann erscheint sie wie ein Formloses jenseits alle kreatürliche Bestimmtheit, und geradezu als deren Bedrohung.’ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft*, a.w., 83. Vormeloosheid is de wijze waarop de absolute liefde verschijnt en “bedreigt” de creatuurlijkheid die gekenmerkt wordt door *bepaaldheid*.

²⁷² H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft*, a.w., 83.

²⁷³ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft*, a.w., 83.

²⁷⁴ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 83.

zin van dat ze bij Von Balthasar niet bij voorbaat het karakter heeft van bepaaldheid zoals de menselijke liefde die zich altijd op creatuurlijke wijze uit. Het kruis staat hier in de context van een rijtje aan mogelijke consequenties die de moeizame onderkenning van de liefde met zich mee zou kunnen brengen. Het kruis is hier aldus van belang in de context van een vraag naar de herkenbaarheid van Gods liefde.

Een inhoudelijke betekenisgeving aan het kruis is hier van minder belang. Het gaat hier vooral om de plaats die het kruis heeft in de context van het verhaal. Zijn betekenis is hier verwant met het idee van een verzinken in marginaliteit²⁷⁵. In deze zin wordt het kruis hier als *kenotisch symbool* geduid. Echter nu betreft kenose zich niet zozeer op de goddelijke pool maar op de *menselijke pool*. Kenose wil hier een exempel zijn van christelijke liefde als *jawoord dat vooraf gegeven wordt* om mensen waakzaam te leren wachten tot er iets herkend kan worden van de absolute liefde die eerst vooral vormeloos is.

Verslag van alinea 9.5: Diese Liebe...

In oudtestamentische context worden mensen opgevoed in een *gottförmige* gezindheid die de liefde als doel heeft. Er worden verschillende natuurlijke deugden ingeoeffend maar zij worden uiteindelijk bezielde door slechts één dynamisme: een dynamisme van de dragende en transcenderende liefde ontleend aan de *Liebesform Christi*. Met dit als uitgangspunt kan de christelijke kerk politieke, sociale en ethische programma's van het oude testament en van een postchristelijke wereld ondersteunen. Ze gaat er dan vanuit dat elk programma *onderweg is* met het oog op de liefde. Vanuit kerkelijke context gedacht ligt de nadruk echter sterker op de voleindiging, welke Von Balthasar identificeert met het idee dat de kerk 'niets anders wil weten als Christus en Hem als gekruisigde' (vgl. 1 Kor. 2,2)²⁷⁶. Waarden, waaronder naastenliefde, kunnen in de context van een programma op zich absoluut zijn. Maar vanuit christelijke optiek gaat 'absolute Verschwendung der Liebe noch vor die rationale Sorge um die Armen'²⁷⁷ want slechts dan kan de naastenliefde getuigen van een dynamiek van toegaan op het absolute, op de Mensenzoon. Niet alleen grote collectieve programma's kunnen in gebreke blijven. Paulijnse theologie bevestigt dat ook ethiek in een pure individuele levensfeer gebrekkig is zonder (gerichtheid op) liefde.

²⁷⁵ Deze marginaliteit benoemt Von Balthasar met woorden als *Verlassenheit, Vergessenheit, Vergblichkeit en Unbedeutendheit*.

²⁷⁶ De gerichtheid op 'Christus als gekruisigde' wordt hier ingevuld als gerichtheid op een zeker eindpunt. Het gaat om een perspectief dat zich richt vanuit een grond op een doel en in deze zin een dragende eenheid veronderstelt. Ik duid het gebruik van de term 'gekruisigde' als geplaatst tegenover een gerichtheid op voortdurend dynamiek. Vervolgens ageert Von Balthasar tegen politieke, sociale en ethische programma's waarin hij verabsolutering waarneemt. Ik versta dit als dat ze zich al te zeer zouden concentreren op het *deel* wat ze zelf vormen in plaats van zich rekenschap te geven dat ze bewogen worden door het *geheel* van een centrale dynamiek, de dynamiek van Christus *liebesform*. Het programma zelf wordt dan de absolute grond: het programma van integralisten (die het oude testament belangrijker achten dan het nieuwe testament) en het programma van christelijke socialistten (waarin de waarde van sociale gerechtigheid het uitgangspunt wordt).

²⁷⁷ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 86.

'All dies ist wahr nur im Dynamismus auf die Liebesform Christi hin, sosehr, dass zwar alle politischen, sozialen und ethischen Programme der nachchristlichen Welt, die auf diese Liebe hin unterwegs sein können, von der Kirche unterstützt werden, sie selbst aber am Punkt der Vollendung verharret, "nichts anderes wissen will als Christus, und den als Gekreuzigten" (1 Kor 2,2).'²⁷⁸

Dit alles is slechts waar in het dynamisme met het oog op de *Liebesform* van Christus, in de zin dat alle politieke, sociale en ethische programma's van de postchristelijke wereld die met het oog op deze liefde onderweg kunnen zijn, weliswaar door de kerk ondersteund worden. Zij (de kerk) zelf echter, in haar concentratie op het punt van de voleindiging, "wil niets anders weten dan Christus, en hem als gekruisigde" (1 Kor. 2,2).

Analyse

De context waarin de gekruisigde hier staat, is de vraag naar hoe de verhouding te denken van (politieke en ethische) waarden (staande in de context van het oude testament) en christelijke liefde. Oudtestamentische en postchristelijke politieke, sociale of ethische programma's kunnen dragers zijn van waarden maar ze komen in gevaar zichzelf te verabsoluteren. Het is nodig dat datgene wat het programma transcendeert (het van waaruit en hun doel) bewust voor ogen gehouden wordt. Want de liefde is het uitgangspunt voor Von Balthasar. Er kunnen verschillende waarden in de hele Schrift en van eventuele programma's, maar die doelen uiteindelijk op de liefde. De kerk moet juist daarom radicaal de liefde benadrukken in de verkondiging van het nieuwe testament. En ook het oude testament wordt door de liefde transparant in zijn hang naar voleindiging. Deze voleindiging is in het nieuwe testament reeds begonnen op een bepaald punt in de tijd, namelijk in Christus "als gekruisigde".

De betekenis van de gekruisigde ligt hier in het idee van de gekruisigde als een *eschatologisch signaal*. De christelijke kerk denkt sterker vanuit "het reeds" van de doorbraak van God in de werkelijkheid dan vanuit een bepaald program. De gekruisigde Christus, zoals verkondigt in het nieuwe testament, vormt een signaal van voleindiging door God in de vorm van een zich radicaliserende liefde. Deze zich radicaliserende liefde, van Christus als *Liebesform*, werd gekruisigd. Christus' vorm van liefde betoont zich zozeer absoluut dat hij in eerste instantie niet verdragen wordt. De gekruisigde staat in deze zin voor een *tegenwicht tegen de verabsolutering van menselijke programma's* die een waarachtig eschatologisch perspectief uitsluiten. Daarmee verliezen ze uit het oog dat ze zelf "op weg" zijn en in hen een transcenderende dimensie reeds is meegegeven.

Verslag van alinea 9.6: Dasselbe Verhältnis...

Natuurlijke deugden en christelijke liefde kennen een verhouding getekend door analogie. De natuurlijke deugden in godsdiensten (natuurlijke religio) en filosofieën hebben een gerichtheid op voleinding (*'menschliche Abschlussformen'*²⁷⁹) wortelend in de natuurlijke Godsrelatie van het scepseel. Christelijke liefde kent enerzijds een gerichtheid op een

²⁷⁸ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 86.

²⁷⁹ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 87.

vorm van voleinding geworteld in natuurlijke deugden. Maar meer nog is ze anderzijds bepaald door *een grotere vorm van ongelijkheid* meegegeven in een gerichtheid op kruisdood en verrijzenis. Een ongelijkheid gaat bovendien schuil in de verhouding van "op zich" na te streven deugden en de (verhevenheid van) christelijke liefde. De christelijke liefde heeft namelijk het primaat omdat die de verschijning en (liefdes)daad van de levende God gewaar kan worden.

Natuurlijke deugden zullen in christelijke context zeker niet worden aangetast, maar op een verheffende wijze tot hun voleinding gebracht worden. Deze voleinding brengt met zich mee dat natuurlijke deugden onder een "dwaze" richtlijn en maat geplaatst worden. De zin van deze deugden wordt namelijk slechts nog *in geloof* ontdekt (in een verheffende dynamiek); die zin ligt niet meer in de filosofie²⁸⁰. De christen gaat zijn weg niet primair op basis van één of andere superieure deugd maar omdat hij of zij 'de (absolute) liefde liefheeft'²⁸¹. Slechts als de christen aldus binnenin de liefde staat kan hij geloven dat het eigen levensoffer opgenomen is in het kruisoffer en aldus zin heeft. De zin van een deugdzaam leven berust voor de christen niet op de zin van een specifieke deugd op zich, maar is de 'Sinn der Liebe, die verlangt, mehr mit dem schmacherfüllten Christus Schmach zu erleiden... (Ignatius von Loyola).'²⁸² Christelijke liefde denkt vanuit de liefdesdaad van de levende trinitaire God en doorkruist zo een denken in het kader van natuurlijke deugden. Waar eens de juiste verhouding van 'het ik en het al' gezocht werd als evenwichtige *balans* (harmonie), wordt deze verhouding nu gedacht vanuit het 'het al': 'Wen aber vom All als vom lebendigen Gott her ein absolutes Gesetz (dreieiniger) Liebe blitzstrahlend einfällt, finden sich all diese subtilen Gleichgewichtsübungen gestört, weil ihres Anspruchs auf Mitte beraubt, und aufgefordert, sich auf etwas ausserhalb ihrer zu polarisieren, das künftig allein formgebende Mitte sein wird.'²⁸³ Vanuit 'het al' geldt nu voortaan de aanspraak van de absolute wet van trinitaire liefde, die 'blitzstrahlend einfällt'²⁸⁴, het constituerende midden is van de (toekomstige) wereld waarop de christen (op excentrieke wijze) anticipeert.

'Dabei wird dann deutlich, dass alle Religionen und Philosophien auf menschliche Abschlussformen notwendig hindenken, die, in der naturhaften Gottbeziehung der Kreatur wurzelnd und sie, klarer oder trüber, mannigfach widerspiegelnd, der christlichen Vollendungsgestalt ähnelnde Züge aufweisen können, durch welche doch mitten hindurch die grössere Unähnlichkeit schneidet, wie sie durch die Erscheinung und Tat des lebendigen Gottes, Kreuztod und Auferstehung gegeben ist.'²⁸⁵

²⁸⁰ Von Balthasar gebruikt hier de term filosofie. Hij gebruikt hier het woord filosofie in een zeer brede zin en ziet het als levensbeschouwelijk systeem waarin natuurlijke deugden functioneren. Zijn kritiek op filosofie luidt dat deugden teveel op zichzelf kunnen gaan staan (wijsheid verwerven) ter meerdere eer en glorie van het systeem en het individu dat zichzelf wil vervolmaken.

²⁸¹ ... weil er die Liebe liebt... H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 88.

²⁸² H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 88.

²⁸³ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 89.

²⁸⁴ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 89.

²⁸⁵ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 87.

Daarbij wordt dan duidelijk, dat alle religies en filosofieën de kant op denken van menselijke “afrondingsvormen” die, naarmate ze in de natuurlijke Godsbetrekking van het schepsel wortelen en die in meer of mindere mate op veelsoortige wijze weerspiegelen, op de christelijke voleindingsgestalte gelijkende trekken kunnen vertonen. Toch worden ze middendoor gesneden door de grotere ongelijkheid, zoals die door de verschijning en daad van de levende God, (de daad van) kruisdood en verrijzenis gegeven is.

Analyse

Hier wordt gesproken van *kruisdood* in de context van de vraag naar het christelijk eigene van deugdenethiek. Het christelijk eigene als *sfeer van de liefde* wordt in een contrast geplaatst tot een *filosofische* of anders gelovige wijze van omgang met deugden. De vraag speelt: is het beter te denken in termen van een deugdenethiek gebaseerd op de christelijke liefde of op basis van natuurlijke deugden? Hij kiest voor de eerste benadering omdat hij natuurlijke deugden ziet wortelen in een (impliciet vooronderstelde) natuurlijke Godsbetrekking. Immers de voleinding die natuurlijke deugden beogen is niet zomaar voorhanden. Daar is bij Von Balthasar God voor nodig. Hiervan zou voor Von Balthasar elke filosofie of religie zich rekenschap moeten geven. Het christelijk eigene formuleert Von Balthasar door het idee van *analogie* te introduceren in de context van de niet zomaar voorhanden voleinding die deugd beoogt. In de verhouding van mens en God, gedacht vanuit analogie, bestaat naast overeenkomstigheid steeds een nog *grotere ongelijkheid* die ernaar verwijst dat God als zelf nodig is.

De betekenis van de kruisdood ligt hier in een benadrukking van het gegeven dat er in het christendom “slechts” een analoge verhouding tussen God en mens denkbaar is waarin een blijvende *grotere ongelijkheid* tussen God en mens van kracht blijft als context van openbaring. Het kruis is signaal van een *blijvend verschil* dat er bestaat tussen de beweging van mens naar God (die hier gedacht wordt op basis van een creatuurlijk streven naar deugd op basis van Gods liefde) en de beweging van God naar mens. Er blijft een absoluut verschil tussen Gods liefde en de menselijke liefde in de zelfopenbaring van absolute liefde van “de levende God”. Het christelijk eigene gaat uit van een God die deugdenoefening tot zijn doel brengt en voleindigt. Daartoe verschijnt en handelt een ‘levende God’. En wellicht verschijnt deze God juist daar waar dat niet verwacht werd... .

Vervolg van het verslag van alinea 9.6: Dasselbe Verhältnis...

‘Und nur innerhalb dieser Liebe kann er glauben, dass sein Selbstopfer, ins Kreuzopfer hineingeworfen, einen “Sinn” für die Menschheit und Gott haben kann.’²⁸⁶

En slechts in het kader van deze liefde kan hij geloven dat zijn levensoffer, ingebed in het kruisoffer, een zin kan hebben voor de mensheid en voor God.

²⁸⁶ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 88.

Analyse

Deze zin staat in de context van een vraag naar uiterlijke consequenties die een christelijk openbaringsbegrip inhouden voor de levenswijze van een christen. Menselijke overgave kan een consequentie zijn die verschillende vormen kan aannemen. Omdat het in het christendom meer draait om het waarnemen van de levende God, die zich op onverwachte wijze openbaart als uiterste liefde, dan om een menselijk streven naar wijsheid. Daarom worden deugden pas juist verstaan in de context van dwaasheid. Om dit te illustreren spreekt Von Balthasar over een christen die in tegenstelling tot een boeddhist niet in zou treden in een klooster vanuit het eigen zoeken naar wijsheid, maar omdat hij de liefde liefheeft die in Christus verschenen is. De figuur van Christus, die zich offerde in een leven van liefde en God aldus zichtbaar maakte als liefde, vormt een indicatie dat het eigen levensoffer juist zin kan hebben als het niet gebeurt op basis van een onmiddellijk eigenbelang.

De betekenis van het kruis als offer ligt erin dat het hier een *ruimte wil zijn om menselijke overgave* uit te lokken. In de zinvolheid hiervan moet geloofd worden. Het kruis heeft een exemplarisch karakter voor de mogelijkheid van zinvolle zelfgave.

Verslag van alinea 9.8: Die Form...

De vorm van de christelijke liefde is ondeelbaar. Christenen mogen zich niet “specialiseren”²⁸⁷ op haar transcendente²⁸⁸ of immanente²⁸⁹ zijde, want dan zouden zij “Christus verscheuren”. Ze mogen zich niet richten op het meervoud van christelijke levensvormen (zoals een keuze tussen huwelijksleven of een leven in de drie evangelische raden) maar op het ene ‘Sich-ein-geloben in die Kreuzgestalt der Liebe als der einzigen, alldurchwaltenden Lebensform’²⁹⁰. Door de doop zijn alle christenen reeds in deze levensvorm opgenomen. Echter de aangeraden levensvorm, de levensvorm van de evangelische raden, wordt wel een representatie van de vorm van Christus (Christusform) voor kerk en wereld. Dit gebeurt vanuit *Dienstliebe* waardoor iemand (dienend) *verdwijnt* in kerk en wereld. De vormingskracht van Christus ligt namelijk (via dienstbaarheid) juist in vormeloosheid. Deze vormeloosheid beschrijft Von Balthasar metaforisch als ‘de graankorrel die in de aarde sterft en weer opstaat tot aar’. Deze afdalende beweging (van een dienen zoals de graankorrel) geldt echter alle christenen (zowel actieven als contemplatieven). Vruchtbaar wordt de christelijke levensvorm als “graankorrel” slechts,

²⁸⁷ Hij zegt hiermee dat de transcendente dimensie en de immanente dimensie van christelijke liefde niet gescheiden mogen worden. Door sommige christenen gebeurt dit wel en dan wordt polarisering in de hand gewerkt.

²⁸⁸ Von Balthasar verbindt *transcendent* hier met een (eschatologisch getinte) gerichtheid op contemplatie.

²⁸⁹ Von Balthasar verbindt *immanent* hier met een (actieve) gerichtheid op de wereld.

²⁹⁰ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 91.

als hij zich niet als 'Sonderform'²⁹¹ plaatst naast wereldse vormen van leven. Een christelijke levensvorm zal zich, overeenkomstig het oerbeeld van Christus, opgeven (zich "offereren") als 'Sonderform': 'Denn glaubhaft für die Welt ist nur Liebe.'²⁹² Het geheim van een existentiële vorm die waagt te "verdwijnen" in kerk en wereld vormt de basis voor het idee dat door zelfs door een meervoud aan evangelische raden de existentie *eingeformt* wordt in oervorm van de ene *agape* tussen Christus (als bruidegom) en de kerk (als bruid). De existentie wordt dan *eingeformt* in het kruis; de existentie krijgt er gestalte vanuit het kruis als een teken van verbondsliefde, als het ene huwelijksverbond tussen Christus en kerk.

'Im Stand der Räte, der die Lebensform Jesu Christi war, wird die Existenz unmittelbar der Ur-Form der Agape zwischen Christus-Bräutigam und Kirche-Braut im hochzeitlichen Bund des Kreuzes eingeformt, die wesenhaft durch die Kreuzesarmut und den Kreuzesgehorsam mitgezeichnet sind. So gibt es eigentlich nicht drei Räte, sondern den Rat zu einer Lebensform, und entsprechend darin nicht drei Gelübde, sondern das eine Sich-Eingeloben in die Kreuzgestalt der Liebe als der einzigen, alldurchwaltenden Lebensform.'²⁹³

In het leven naar de evangelisch raden, die de levensvorm van Jezus Christus was, krijgt de existentie direct gestalte vanuit de oervorm van de *agape* tussen "Christus als bruidegom" en de "kerk als bruid" (aanwezig) in het huwelijks verbond van het kruis; de raden zijn wezenlijk getekend door de armoede van het kruis en de gehoorzaamheid van het kruis. Op deze manier zijn er eigenlijk niet drie raden, maar is er de raad tot één levensvorm en overeenkomstig daarmee zijn er niet drie geloften, maar is er (eerder sprake van) het éne zich door geloften inlaten in (de sfeer van) de kruisgestalte van de liefde als de enige alles doortrekkende levensvorm.

Analyse

De context waarin hier, in de slotalinea van hoofdstuk negen, over het kruis gesproken wordt is de vraag naar wat er gebeurt met de levenswijze van een christen als de levensvorm van Christus tot uitgangspunt wordt voor de eigen existentie. Het gaat er over de verhouding van Christus en kerk. Vanuit de context van navolging wordt naar de betekenis van het kruis gevraagd. Het gaat hier om de vraag naar wat 'Liefde als Form' in die context betekent. Hij gebruikt de metafoer van het huwelijk om de verhouding van Christus en kerk te schetsen. Von Balthasar noemt het zelf niet, maar in feite gaat het hier over een context van omvorming. Een voorbeeld van een expliciet christelijke existentie, een leven vanuit de drie evangelisch raden, krijgt vanuit één proces van omvorming zijn ware gestalte. Wat hij wel noemt is dat drie geloften een eenheid (hun gestalte) ontvangen

²⁹¹ Hiermee bedoelt Von Balthasar een exclusivistische vorm van leven die zich als buitengewoon beschouwd.

²⁹² H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 91. In dit citaat zien we de titel van het boek terugkomen. Liefde houdt hier een levenswijze in die zich laat vormen (tot actie) vanuit openheid voor de wereld en niet alleen vanuit een openheid voor de Christus als absolute liefde (vanuit contemplatie) tot stand komt.

²⁹³ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 90-91.

vanuit een ingroei in het huwelijkse verbond van het kruis, dat werkt als een (mystieke) huwelijkse eenwording tussen Christus als bruidegom en de kerk (hier wordt met name bedoeld de christen die vanuit de drie raden leeft) als bruid.

Waarin ligt de betekenis van het kruis hier? Het kruis wordt meerdere malen genoemd in deze passage en haar betekenis is niet eenduidig. Centraal staat dat het kruis wordt besproken in de context van verbondstheologie. *Het kruis is de vorm bij uitstek (de oervorm) die Gods liefde aanneemt om de verbondsrelatie van Christus en kerk te bezegelen. Gods liefde heeft een kruisgestalte. Gods liefde heeft een kruisgestalte omdat het een bijzondere liefde gaat die omwille van zichzelf liefgehad wil worden. Niet een meervoud aan levensvormen is het doel.*

Een concrete illustratie van de verbondsrelatie van God en mens is de christen die de drie evangelische raden leeft. Deze christen kiest zo resoluut voor de navolging dat de eigen existentie als het ware in een onmiddellijkheid verbonden is met Christus. Het kruis wordt de oervorm van de (afdalende) liefde van God, van de *agape*, genoemd. Deze liefde schept de ruimte van verbond, een ruimte van omvorming van de christen die werkt als een huwelijkse eenwording tussen Christus en kerk (christen). De huwelijkse verbondsrelatie getekend door *agape* vormt op een zodanige wijze het brandpunt van een leven in navolging volgens de drie raden dat het niet zozeer gaat om een veelheid aan raden of geloften maar om dit ene brandpunt zelf. Het kruis richt de blik weg van de eigen geloften op een leven in liefde, een leven dat zich verlooft in de sfeer van de kruisgestalte van de liefde.

Hoofdstuk 10: De liefde als licht van de wereld

Verslag van alinea 10.1: Die christliche...

De *liefde van Christus*²⁹⁴ plaatst Von Balthasar in eerste instantie in oppositie tot *de wereld*. In tegenstelling tot de wereld is de liefde van Christus namelijk wel bereid om te sterven. Het precieze verschil tussen de liefde van Christus en de wereld beschrijft hij beeldend. De liefde van Christus wil opstaan in de dood, ze wil opstaan 'in der Gestalt Gottes'²⁹⁵. De wereld echter wil leven en opstaan voordat ze sterft. Waarom maakt Von Balthasar dit onderscheid? Hij wil hiermee aangeven dat het sterven van Christus als *het sterven van de liefde* een doorkruising is van "het woord van de wereld" door "het woord van God in Jezus Christus". Het woord van God is anders dan dat van de wereld. Het is anders omdat het de liefde van Christus is als afsluitend woord van God over zichzelf. En juist dit andersoortige woord heeft de wereld nodig om een mens te bevrijden uit een zekere geslotenheid. Deze geslotenheid is herkenbaar als een waarnemen vanuit een vertwijfelde levenswil waarin een mens geneigd is zelfs 'het voorstel van God'²⁹⁶ te zien als een vertwijfeld pogen om hoop te stichten. Von Balthasar gaat er dus vanuit dat een mens in de wereld vanuit de beslotenheid van zijn eigen levenswil geen hoop kan vinden. Het is nodig dat hij de hoop vindt in iets buiten hem, in het woord van God. Het woord van God vervult de wereld echter niet slechts uiterlijk (zodat vertwijfeling blijft bestaan) maar

²⁹⁴ In het verlengde hiervan kunnen we de christelijke liefde plaatsen.

²⁹⁵ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 92.

²⁹⁶ Dit voorstel is het *woord van God* in Christus dat een voorstel vormt van christelijke liefde die sterker is dan de dood.

innerlijk. 'Dit betekent dat de wereld op de wijze van Joh 21,18²⁹⁷ gebracht wordt tot waar ze in wezen zijn moet'²⁹⁸. Het is *de ander* die de wereld omgordt. Von Balthasar legt vervolgens de lezer de vraag voor of die ander het kruis is of de (immanente) dood. Hij lijkt nee te zeggen tegen het idee dat het kruis identiek is met de dood als eindigheid en stelt een ironische vraag of het kruis dan nog ontdekt zou moeten worden, bijvoorbeeld in de filosofie die reflecteert op het eindige zijn. Hij vreest dat het kruis dan tot 'dialectische wet'²⁹⁹ zou verworden van het eigen levensritme. Von Balthasars kritiek op een benadering van het kruis als 'dialectische wet' is dat de menselijke *rede* dan de macht krijgt om het woord van God eigenmachtig te gaan beheren. De absolute liefde, die verbonden is met Gods soevereine vrijheid om '*ganz anders*' te kunnen handelen, zou dan door het "kunnende" *weten* van de menselijke *rede* overvleugeld worden.

'Im Kreuz liegt zunächst eine Durchkreuzung des Weltwortes durch ein ganz anderes Wort, das die Welt um keinen Preis hören will. Denn die Welt will leben und auferstehen, bevor sie stirbt, die Liebe Christi aber will sterben, um jenseits des Todes, im Tode, in der Gestalt Gottes aufzuerstehen.'³⁰⁰

...

'Ist dieser Andere der immanente Tod oder das Kreuz? Oder ist es vielleicht so, dass hinter dem Tod – als Bedingung seiner Möglichkeit – das Kreuz steht?'³⁰¹

...

'Wird das Kreuz ein handhabbares Gesetz, dann ist es eben schon wieder (paulinisches) Gesetz, und die absolute Liebe ist vom könnende Wissen überspielt ...'³⁰²

In het kruis ligt allereerst een doorkruising van het woord van de wereld door een heel ander woord dat de wereld koste wat het kost niet wil horen. Want de wereld wil leven en verrijzen, voor ze sterft, de liefde van Christus echter wil sterven, om "voorbij" de dood, in de dood, in de gestalte van God te verrijzen.

...

²⁹⁷ Waarachtig, Ik verzeker je: als jongeman deed je zelf je gordel om en je ging de weg die je zelf wilde; als je oud bent zul je je armen uitstrekken en je gordel laten omdoen, en je zult een weg gaan die je zelf niet wilt.' (Willibrordvertaling, 1995)

²⁹⁸ Hier springt Von Balthasar naar mijn idee te snel van het één naar het ander. Het vormt een zekere gedachte-sprong om vervulling van het innerlijk van de wereld direct te verbinden met een bijbelse uitspraak die aan Petrus gedaan wordt en niet aan de wereld. Petrus wordt daarheen gebracht waar hij moet zijn, maar niet wil zijn. Als desondanks wordt meegedacht met Von Balthasar dan kan de plek waar Petrus op zijn oude leeftijd moet zijn wellicht verbonden worden met het idee dat oriëntatie vanuit het innerlijk (die ongewild is maar wel wezenlijk is) pas later tot stand komt dan een oriëntatie vanuit het uiterlijke (die aanvankelijk gewild wordt).

²⁹⁹ Het kruis als *dialectische wet* ziet Von Balthasar als vorm van verstandelijke speculatie waarin via de dialectische denkvorm van these, antithese en synthese het kruis teken wordt van het idee dat de dood een innerlijk moment van het leven zelf is. Aldus wordt het leven gevonden door de dood te beschouwen als eigen activiteit van "een zich kruisigen om zichzelf op te wekken".

³⁰⁰ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 92.

³⁰¹ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 93.

³⁰² H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 93.

Is deze andere de immanente dood of het kruis? Of is het wellicht zo, dat achter de dood, als voorwaarde van zijn mogelijkheid, het kruis staat?

...

Wordt het kruis een handhaafbare wet, dan is het precies weer (Paulijnse) wet en is de absolute liefde door het kunnende weten buiten spel gezet.

Analyse

De context waarin in de eerst alinea van hoofdstuk 10 het kruis aan de orde gesteld wordt is een verheldering van een verband tussen God als liefde en God als Woord. Er wordt een Johanneïsche logostheologie verondersteld waarin het woord is vlees geworden. De liefde daalt (op kenotische wijze) als (concreet vleeselijk) woord af in de wereld. Het kruis is hier wellicht een onderdeel van deze beweging. De titel van hoofdstuk 10 is 'de liefde als licht van de wereld'. De titel suggereert een verband tussen de liefde en de wereld. De liefde die in het woord van God in de wereld komt is echter vooral anders dan de wereld. Vervolgens lijkt Von Balthasar een Barthiaanse denkwijze te volgen. Hij veronderstelt hier evenals Barth een gecorrumpeerd zelfverstaan dat eigen zou zijn aan de wereld. Het verband tussen de (ware) liefde (als ruimte voor een waarachtig zelfverstaan) en de wereld lijkt ver te zoeken. Von Balthasar zegt dat het woord van Gods liefde zo anders is dat het niet construeerbaar is. Het woord van God komt zoals bij Barth "von oben", het komt van een God die mogelijk *ganz anders* handelt vanuit een soevereine vrijheid zoals we lezen aan het slot van de eerste alinea. Tegelijk is waarschijnlijk precies dit woord levensnoodzakelijk als "licht van de wereld". Want dit woord vormt de noodzakelijke hoop die de wereld helpt uit haar geslotenheid te treden. Pas als dat gebeurt, kan de wereld een gecorrumpeerd zelfverstaan overstijgen en zichzelf gaan verstaan. Opmerkelijk is dat er, hoewel licht in de titel van hoofdstuk 10 voorkomt, er in de eerste alinea nog niet over wordt gesproken. Überhaupt wordt er zeer summier over licht gesproken in hoofdstuk 10. Slechts in alinea 2 wordt licht genoemd als 'licht van het kruis'. In alinea 3 wordt gesproken over het 'in het ware licht komen van de waarden van de wereld'. Even later wordt er gewezen op 'Gods licht' dat noodzakelijk is om het menszijn te duiden. Het licht heeft naar mijn idee in hoofdstuk 10 de functie van de lichtende ruimte van het kruis waarin de wereld en de mens voor zichzelf pas verstaanbaar wordt. Wat er in deze lichtende ruimte van het kruis gebeurt, zullen we nu bespreken.

De betekenis die in het eerste citaat aan het kruis gegeven wordt is die van *doorkruising* van 'het woord van de wereld'. Het kruis staat in dit citaat voor de andersheid van het woord van Gods liefde. Deze andersheid dient ertoe om de wereld vanuit de positie van tegenover aan te spreken. Als dat gebeurt wordt deze wereld in een relationele context gezet. Deze relationele context is nodig om 'het woord van de wereld' uit zijn geslotenheid te halen. In deze relationele context wordt de wereld in staat gesteld te komen tot een nieuw en waarachtig zelfverstaan. In het tweede citaat wordt de betekenis van het kruis op hypothetische wijze verbonden met 'de ander' die uitnodigt tot radicale navolging tot in de dood. De betekenis van het kruis staat in de context van een reflectie

over het bijbelcitaat van Joh. 21,18³⁰³. Het sterven van Petrus wordt in dit bijbelcitaat op beeldende wijze geduid. Von Balthasar stelt vervolgens in een reflexieve vraag of die ander bedoeld is 'als immanente dood of het kruis'. Hij tendeert ernaar om de ander, die uitnodigt tot navolging, niet te verstaan vanuit filosofische reflectie over de eindigheid maar te verstaan vanuit het *kruis als signaal van een absolute liefde die voortkomt uit Gods soevereine vrijheid*. Von Balthasar noemde in het bijbelcitaat "de ander die omgordt tot ..." 'ein Ganz-anderer'. Wellicht verwijst hij door dit woordgebruik impliciet naar God als 'de geheel Andere' die handelt in het kruis. In het derde citaat moet de betekenis van het kruis gezocht worden in relatie tot dat wat het niet is, namelijk 'een handhaafbare wet'. De betekenis van het kruis is dat het hier een *signaal is voor de vrije liefde*.

Verslag van alinea 10.2: Die Ungangbarkeit...

Het *weten* van de rede mag niet als enige het onderzoek van de wereld via wetenschap³⁰⁴ en filosofie beheersen. Geloof en weten mogen niet in een segment opgesloten worden. Zoals in de eerste alinea van hoofdstuk 10 het *weten* van de rede niet de boventoon mocht voeren om kennis over wereld te vergaren (vanuit de openbaring van het woord van God) mag ook het *geloven* niet gereduceerd worden tot een weg om het woord van God te ontmoeten. Von Balthasar pleit ervoor dat in plaats daarvan de wereld beschouwd wordt vanuit geloof. De wereld wordt dan waargenomen vanuit het karakter van 'beeld en gelijkenis'. Zaken in de wereld kunnen dan als schepsel gezien worden en vanuit een relatie met een goddelijk oerbeeld oplichten. Dan kan de absolute liefde ontdekt worden in elk schepsel. Echter de absolute liefde zelf licht slechts op als *hèt teken van de absolute liefde* verschijnt. Dat teken is het kruis. Het vormt een ruimte om de diepte van de wereld waar te nemen vanuit geloof. Waar wetenschap geloof en weten uitspeelt is wetenschap niet meer in staat gestalten van armoede en deemoed, eigen aan de liefde, waar te nemen. Ze is dan slechts nog uit op macht en rendement.

'Im Licht des Kreuzes wird das Weltwesen deutbar, werden die Inchoativen Gestalten und Wege der Liebe, die sonst ins Weglose zu verlaufen drohen, in ihren wahren transzendenten Grund hinein begründbar.'³⁰⁵

³⁰³ 'Waarachtig, ik verzeker je: toen je jong was deed je zelf je gordel om en ging je waarheen je wilde, maar wanneer je oud wordt zal een ander je handen grijpen, je je gordel omdoen en je brengen waar je niet naartoe wilt.' Joh 18,21 (De Nieuwe Bijbelvertaling, 2004). Deze tekst handelt over een dramatisch getinte hernieuwde uitnodiging tot navolging door de verrezen Christus van de apostel Petrus. Christus vraagt Petrus tot drie maal toe of hij hem liefheeft? De geciteerde zin wordt in vers 22 uitgelegd als zijn wijze van sterven.

³⁰⁴ Wetenschap (en techniek) identificeert Von Balthasar met de houding die de wereld duidt onder het voorteken 'des je grosseren *Wissens*' terwijl ze daarbij uitgaat van een dialectische tegenoverstelling van geloof en weten. De beperking hiervan is dat de inwonende krachten van liefde van de wereld daarbij vergeten worden. Vgl. H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 94.

³⁰⁵ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 94.

In het licht van het kruis wordt het wezen van de wereld verstaanbaar, worden de inchoatieve gestalten en wegen van de liefde, die anders dood dreigen te lopen, in hun ware transcendenten grond fundeerbaar.

De context waarin het kruis hier ter sprake komt is een pleidooi om de wereld vanuit geloof te beschouwen. Geloof en ratio mogen niet in een segment opgesloten worden alsof de ratio over wetenschap van de wereld zou gaan en geloof over het woord van God. Zaken in de wereld kunnen waargenomen worden vanuit hun beeldende karakter. Als dit gebeurt dan wordt het mogelijk om in te zien dat hun essentie verschijnt vanuit de diepte op basis van een dynamiek van liefde die de werkelijkheid bezielt. Het beeld dat deze dynamiek in haar meest zuivere vorm onthult is bij Von Balthasar het kruis. 'In het licht van het kruis' wordt het vervolgens mogelijk de essentie van de wereld te gaan duiden. Zaken in de wereld kunnen dan expliciet gelezen worden als inchoatieve³⁰⁶ gestalten die verbonden zijn met de transcendenten grond van de absolute liefde. Dit beginnen we te ontwaren in het kruis.

De betekenis van het kruis ligt er hier in dat het, *hèt zuivere teken is van het verschijnen van de absolute liefde*. Als teken van de absolute liefde vormt het een constant appèl om vervolgens de diepte van de wereld niet meer waar te nemen los van liefde. De diepte van de wereld kent een beeldende karakter. De diepte van de wereld wordt hier 'in het licht van het beeld van het kruis' aanschouwd. Vanuit de inkijk die het armzalige beeld van het kruis biedt, kunnen we de werkelijkheid waarnemen als enerzijds getekend door armzaligheid en anderzijds als potentieel geladen door de liefde. Deze armzaligheid nodigt ons wellicht uit om zaken nader te beschouwen vanuit 'dat wat erin oplicht'. Er kan dan gevraagd worden naar de essentie van de gestalten in de wereld, verbonden met een metafysische verwondering om haar bestaan überhaupt: 'waarom is er iets en niet veeleer niets?'. Het antwoord dat Von Balthasar op die vraag zou geven ligt in het verlengde van de uitspraak van "Sein als Liebe". De gestalten die we in de wereld waarnemen, worden voor Von Balthasar pas werkelijk waargenomen als we ze zien als inchoatief. Vanuit het perspectief van de liefde zijn gestalten "in de overgang". Ze zijn onderweg tot dat wat ze in wezen zijn. Als we de liefde dus vergeten bij het beschouwen van de wereld, dan lijkt de inchoatieve dimensie van de werkelijkheid miskend te worden. Dan zou deze dynamiek voorlopigheid "dood gaan lopen" in de werkelijkheid. Dan missen we een kans om het verschijnen van de werkelijkheid gefundeerd te zien in de haar dynamiserende 'transcendenten grond'.

Samenvatting

Verslag van alinea 11.6 Die liberal-protestantische...

De liberaal protestantse theologie legt niet de nadruk op een oudtestamentische denken over God vanuit toorn en liefde. Ze legt juist een eenzijdige nadruk op de liefde. Want ze bagatelliseert de 'kenotische Offenbarungsgestalt von Kreuz und Auferstehung'³⁰⁷. Kruis

³⁰⁶ Inchoatief Vgl. *Van Dale, Groot woordenboek der Nederlandse taal* (Utrecht 1992¹²): Inchoatief (bn), een aanvangende handeling of overgang in een andere toestand aangevend.

³⁰⁷ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 99.

en openbaring worden daarmee te weinig op elkaar betrokken. Dergelijke theologie leest het kruis als *leer of gelijkenis* en niet als *dramatische verschijning* van de trinitaire liefde. Ze ziet God er niet strijden uit liefde om mensen.

‘Die liberal-protestantische Theologie... verharmlost die kenotische Offenbarungsgestalt von Kreuz und Auferstehung in eine blosse *Lehre*, bzw. ein *Gleichnis*, statt die Gestalt selbst allen Ernstes als die dramatische Erscheinung der dreieinigen Gottesliebe und als ihren Liebeskampf um den Menschen zu lesen.’³⁰⁸

De liberale protestantse theologie... veronachtzaamt de kenotische gestalten van openbaring van kruis en verrijzenis in een naakte *leer*, resp. een *gelijkenis*, zij leest niet de gestalten zelf in alle ernst als de dramatische verschijning van de drie-enige liefde van God en als zijn liefdesstrijd om de mensen.

Analyse

Hoofdstuk 11 draagt de titel “de liefde als het licht van de wereld”. Hij bestempelt de trinitaire liefde als de dynamiek waarin we de wereld in het ware licht kunnen *lezen*. In de liefde kunnen we de wereld lezen vanuit haar goddelijke glans. Concreet doet hij dat door te zoeken naar een waarneming die in staat is de werkelijkheid te lezen vanuit één punt. Von Balthasar zoekt naar een eenheidsvormend middelpunt, naar een bepaald punt van waaruit zaken gaan spreken en verstaan kunnen worden door de rede. Dit punt vindt Von Balthasar in de openbaring die van God uitgaat en het eigen *sammelnde Mitte* met zich meebrengt. Met het openbaringsgebeuren is aldus (in beginsel) een wijze van waarnemen meegegeven. Het gaat Von Balthasar om een ontvankelijkheid voor de ‘verschijning van de majesteitelijke heerlijkheid van de goddelijke liefde’³⁰⁹. De directe context waarin het kruis hier aan de orde is er het aanwijzen van een eenzijdigheid in de liberaal protestantse theologie. Ze legt wel de link tussen openbaring en liefde, maar niet tussen openbaring en kruis. Ze reduceert het kruis hiermee tot leer en gaat voorbij aan de ware ernst van het gebeuren.

Het kruis wordt hier verstaan als *kenotisch getinte gestalte van openbaring*. Deze gestalte is een *verschijning* en juist geen leer. Het is gestalte van openbaring *die al verschijnend ons inwijdt in een wijze van waarnemen van de werkelijkheid vanuit één punt*. Het Rooms Katholieke leergezag, de Schrift of een leer zijn niet afdoende om een veelheid aan “waarheden” samen te brengen (*sammeln*). Ze zijn allen niet in staat waarheden tot concentratie te brengen en een eenheid te vormen die recht doet aan het (theologische) karakter van de werkelijkheid. Daarmee wordt impliciet voorbijgegaan aan het op theologische wijze lezen van gestalten. Dit theologische lezen is wellicht te verstaan als een zoeken naar de eenheid van de gestalten die verschijnt als we de werkelijkheid interpreteren als geschapen werkelijkheid. Deze leeswijze leren we vanuit de kenotische gestalte van openbaring. Het kruis als kenotische gestalte openbaart namelijk dat de werkelijkheid berust op kenotische liefde en aldus verschijnt. Het kruis als dramatische

³⁰⁸ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 99.

³⁰⁹ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 98.

verschijning kan wel tot een juiste *concentratie* in tegenstelling tot dat wat de liberaal protestante theoloog doet.

Deze juiste concentratie is die van de *ernst* waarin de gestalte van het kruis correct gelezen wordt. Het kruis verwijst immers ook naar een ernstig strijdende God, die uit toornige liefde om mensen strijdt. Voorondersteld is een dramatische kenotische dynamiek in de triniteit. De trinitaire personen zijn getekend door een extatische dynamiek van liefde waardoor ze niet bij zichzelf “kunnen” blijven. God verschijnt zo in alle ernst in de wereld met een dramatische vorm: de vorm van het kruis. Dus naast dat Von Balthasar in deze passage over het kruis als *kenotisch getinte gestalte van openbaring* spreekt hij van gaan lezen van het kruis als Gods eigen ‘*Liebekampf um den Menschen*’³¹⁰. Het kruis heeft iets met God als liefde te maken. Als *dramatische* verschijning van de trinitaire liefde kunnen we gaan inzien dat het via een omweg om de mens gaat. De trinitaire God heeft de mens op het oog.

Verlag van alinea 11.7: Jenseits dieser...

Geen enkel formeel gezag van kerkelijk leeraamt of de Schrift wordt door de heerlijkheid van de verschijnende liefde van God teniet gedaan. Ook geen filosofisch godsbeeld wordt door haar geproblematiseerd. Wel wordt al het fragmentarische van de wereld vervuld ‘ins ausbrechende Liebesgeheimnis hinein’³¹¹. Zelfs geen enkele antropologische aspiratie of innerlijk verlangen van “het onrustige hart” wordt door een benadering vanuit openbaring ontkend. Wel betoogt Von Balthasar dat het menselijke hart zichzelf pas kent als het de liefde gezien heeft van “het goddelijke hart” dat voor ons breekt aan het kruis.

‘Endlich wird keine anthropologische natürlich-übernatürliche Aspiration und keine innere Erfüllung solcher Sehnsüchte des cor inquietum durch die Offenbarung geleugnet, wohl aber festgestellt, dass dieses Herz sich selber erst versteht, wenn es vorweg die ihm zugewendete Liebe des göttlichen Herzens, das für uns am Kreuz bricht, erblickt hat.’³¹²

Uiteindelijk wordt geen enkele antropologische natuurlijk-bovennatuurlijke aspiratie en geen enkele innerlijke vervulling van verlangens van *het onrustige hart* door de openbaring ontkend; wel wordt vastgesteld, dat dit hart zichzelf pas verstaat, als het daaraan vooraf de naar hem toegewende liefde van het goddelijke hart, dat aan het kruis voor ons breekt, ontwaart.

Analyse

³¹⁰ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 99.

³¹¹ Ik denk dat we hier mogen spreken van een mystagogische dynamiek van ingroei in het Godsgeheim. Door deze dynamiek kan al het fragmentarische iets van God gaan bemiddelen als het door Gods liefde “vervuld” wordt. Vgl. H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 99.

³¹² H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 100.

De directe context waarin Von Balthasar hier het kruis ter sprake brengt is een vraag naar zelfkennis. Hij suggereert dat zelfkennis pas in de context van een voorgegeven liefde tot stand kan komen. De voorafgaande toewending van Gods liefde wordt hier beeldend ter sprake gebracht als 'het goddelijke hart dat aan het kruis voor ons breekt'. Abstract gezegd is er een context van *relationaliteit* nodig voor zelfkennis: het menselijke hart (de menselijke liefde) begrijpt zich pas volledig in relatie met het goddelijke hart (als de absolute liefde die zich toont door zich te breken).

De betekenis van het kruis ligt erin dat het door het kruis mogelijk wordt om de *toewending van Gods absolute liefde* te ontwaren (*erblicken*), een toewending die aan mensen voorafgaat en *die het aan de menselijke liefde mogelijk maakt om tot zelfverstaan te komen*.

§ 4.3 *Synthese van de rol van het kruis in Glaubhaft*

Nu we gezien hebben wat de rol van het kruis is in concrete passages van *Glaubhaft* schets ik nu een drieledig profiel van de betekenis van het kruis in *Glaubhaft*. Vanuit een helikopterperspectief wordt een ordening aangebracht in de veelheid van betekenissen die het kruis in *Glaubhaft* heeft. Zo komen tot een synthese. De betekenis van het kruis blijkt sterk afhankelijk te zijn van de context. Alle betekenissen zal ik daarom niet bespreken. Wel vinden we drie samenhangende betekenisprofielen van het kruis die de meeste betekenissen schragen. De betekenis van het kruis schets ik in de sfeer van de liefde als *Tat Gottes auf den Menschen zu*³¹³. Want in tegenstelling tot *Cordula*³¹⁴, wordt in *Glaubhaft* kruis en liefde in verband gebracht. De titel van *Glaubhaft* doet ons dat reeds bij voorbaat ook vermoeden. Met de liefde thematiseert Von Balthasar de *schoonheid van de ontmoeting* waarop Van Erp ons in de inleiding wees. God als God ontmoet de mens. Het kruis verwijst ons in *Glaubhaft* naar een voorafgaande God. De Johanneïsche Logos van God daalt neer met de "schone zwaarte" van het kruis dat getuigt van de zwaarte van de heerlijkheid van trinitaire liefde. De profielen die we zullen bespreken zijn achtereenvolgens 1) het kruis als de andere logica van de liefde, 2) het kruis als trinitaire liefde van een ambigue God 2) het kruis als eschatologisch getinte ernst van exemplarische liefde.

§ 4.3.1 **Profiel van het kruis als de dwaze logica van Gods liefde**

Wat is de primaire betekenis van het kruis in *Glaubhaft*? Om deze vraag te beantwoorden ga ik uit van het in 3.3.1. reeds besproken idee dat *Glaubhaft ist nur Liebe* wil dienen als aanvulling op de lijn die Von Balthasar schetst in *Schleifung der Bastionen* zoals hij aangeeft in het voorwoord. *Schleifung der Bastionen* is een kritiek op *Bastionen* (bolwerken) van systeemdenken. Het denken in termen van liefde concretiseert deze kritiek. De rationaliteit van de liefde is anders, ze is als de dwaze logica van het kruis:

³¹³ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 5.

³¹⁴ In *Cordula* worden kruis en dood met name in verband gebracht. De dood aan het kruis geldt als beginpunt (vonworaus) van een opgaande beweging naar God. Liefde speelt weliswaar een rol maar wordt vooral in verband gebracht met Christus exemplarische overgave die christenen uitdaagt tot een leven van 'sterben aus Liebe'.

6.3 Auf diese...

Het is een *dwaze* logica die verwijst naar de verschijning van de absolute liefde: '...; en zoals de leer haar logos, haar logica uit deze offerdood betreft, zo stelt ze ook alle aanhangers, voor wat hun gezamenlijke existentie betreft, onder dezelfde kruislogos (1 Kor. 1,18), wat de opheffing van eenieders logos en eenieders logica zou zijn (omdat ze het leven onder de wet van de dood stelt en daarmee wel op zou moeten heffen), als niet verondersteld zou worden, dat de dood van Jezus, die zijn leven beheerst, als zodanig, in zijn uiteindelijke ontcrachting, de daad en verschijning van de kracht en wijsheid van God is (1 Kor. 1,24).³¹⁵

7.4 Hieraus erhellt...

En waarom zouden we niet liever (met Martin Buber) blijven bij een humaan of oecumenisch uitgelegd oude testament en zijn "open" ondogmatische geloofswijze? Het spreken is hier op niet te onderscheiden wijze theologisch of antropologisch en dit "open geloof" zou één kunnen zijn met het "open verstand" van Jaspers. En dan blijft het bij "wijsheid", en dan zijn we weer eens ontkomen aan het kruis als het absolute 'teken van ergernis'.³¹⁶

Het kruis als liefde, met zijn *dwaze* Paulijnse³¹⁷ logica en zijn heel andere wijsheid, tart antropologische (gesloten) bolwerken van wijsheid die niet genoeg rekenen met de verschijning van de absolute liefde. Deze lijn sluit aan bij de eerste keer dat het kruis voorkomt in *Glaubhaft*. De eerste keer dat het kruis voorkomt is in hoofdstuk 2. Hier zien we de meest "problematische" context waartegen het kruis in stelling wordt gebracht. Het bolwerk van de Kantiaanse idealistische denkstijl *reduceert* de epifanische werkelijkheid als de mens zelf tot uitgangspunt gemaakt wordt voor het verschijnen van God. Von Balthasar haalt Kierkegaard³¹⁸ aan om die idee kracht bij te zetten. Interessant is dat Kierkegaard uitgaat van de menselijke existentie als *paradox*³¹⁹. Subjectiviteit staat in een

³¹⁵ Eigen vertaling. Vgl. H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 56.

³¹⁶ Eigen vertaling. Vgl. H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 68.

³¹⁷ Het idee van de *dwaasheid van het kruis* haalt Von Balthasar uit de Paulijnse theologie: 'Paulus wilde bij zijn prediking in Korinte aanvankelijk niets anders kennen dan het kruis, dat de wijsheid der wijzen verdelgt en het verstand van de verstandigen tenietdoet (vgl. 1 Kor 1,19), dat "voor de joden een aanstoot, voor de heidenen een dwaasheid" is (1 Kor 23). Maar "de dwaasheid van God is wijzer dan de mensen" (1 Kor 1,25). Wie het kruis en zijn nieuwtestamentische verklaring uit het centrum wegrukt, om het bijvoorbeeld door het sociale engagement van Jezus met de onderdrukten als nieuw centrum te vervangen, bevindt zich niet meer in de continuïteit van het geloof van de apostelen... Hij ziet niet dat juist hier – over een kloof heen – het engagement van God met de wereld het meest absoluut is.'. Vgl. H. U. VON BALTHASAR: *Oriëntering voor zoekende christenen* [oorspronkelijke titel: *Kleine Fibel für verunsicherte Laien*, vertaling A.H.C. Meertens] (Brugge 1982) 62.

³¹⁸ Vgl. H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 31.

³¹⁹ Von Balthasar blijft in gebreke bij het definiëren van wat Kierkegaard onder paradox verstaat. Ik ga uit van het volgende verstaan van het begrip paradox bij Kierkegaard in relatie tot Kant: 'If Kant's greatness in philosophy is inevitably bound to the formal, systematic rigor of his three Critiques, Kierkegaard's original contribution to what has become known as existentialism and post-modern thought cannot do away with its religious roots. While existence and religion play an important role in Kant's philosophy, they cannot be said to constitute the very kernal of thinking the meaning of being and reality overall as it is the case with Kierkegaard's dialectic. ...The philosophical-theological category of the Paradox is largely discussed in his Philosophical Fragments, or A Fragment of Philosophy, by Johannes Climacus published by Kierkegaard in

dialogische context (van liefde): *coram Deo* zegt Von Balthasar met Kierkegaard. De menselijke existentie als paradox daagt de Kantiaanse subjectiviteit uit zich rekenschap te geven dat subjectiviteit aangewezen is op (goddelijke) waarheid als haar object. Deze waarheid is groter dan de rede zelf. Het Kantiaanse subject wordt aldus uitgedaagd tot een fundamentele openheid. Von Balthasar ziet daarvan al wat gebeuren: want ook het Kantiaanse subject houdt nooit op zich over de eigen ethische structuur te verwonderen. Aldus staat dit subject open voor het religieuze.

Von Balthasar brengt "het kruis" in hoofdstuk 2 in stelling als een existentieel symbool met een paradoxaal karakter. Het paradoxale karakter van het kruis werkt verwijzend zoals Kierkegaard dit laat zien. Het is het kruis dat geplaatst is midden in de zelfgenoegzaamheid van de moderne subjectiviteit. Dit kruis daagt door zijn existentiële (verwijzende) dimensie uit tot *openheid*³²⁰. Echter de *Paradox des Kreuzes* is vooral een verwijzing naar de subjectiviteit van de gekruisigde die juist in zijn *singulariteit*³²¹ als gekruisigde *verwijst*. Om openbaring waar te nemen in de singuliere gestalte van de gekruisigde moet hij zichzelf uitleggen (*Selbstausagebung*): 'Es gibt keine *Unterlegung* eines anderen Textes unter den Text Gottes.'³²² De liefde van God wijdt bij Von Balthasar zelf de waarnemer in vanuit haar eigen logica: de logica van trinitaire liefde waarvan het kruis een paradoxale eigenaardige expressie vormt.

Von Balthasar wil de rede via de eigen logica, de paradoxale rationaliteit van het kruis als de *Selbstausagebung* van de liefde, uitdagen tot de Jezuïtische gelatenheid van de *openheid* voor openbaring. Deze openheid krijgt concreet gestalte als gehoorzaamheid aan het Woord van God, als een responsorische fiat zoals dat van Maria. Dit Woord (Logos) daalt als logica van kenotische liefde af in de sfeer van de Geest (vgl. *Glaubhaft*, hoofdstuk 6). Zoals we gezegd hebben in 4.3.1. is zijn aandacht voor de Geest (van liefde), zijn 'begeesterde' werkwijze, te duiden als alternatief voor een systeemdenken dat op juist beheersing gericht is. Dit ligt ook in de lijn van zijn keuze de fenomenologische methode

1844. "The paradox," Kierkegaard writes in his Journals, "is not a concession but a category, an ontological definition which expresses the relation between an existing cognitive spirit and the eternal truth.(1834; PF 37)... . Kierkegaard [...] pointed to the paradoxical dependence of man upon God's Truth, as truth pro me, the existing individual. ... Truth is a living and personal existential reality, for God Himself is Subject, and his truth cannot be conveyed as a "doctrine"... Truth is subjectivity": Fear and Trembling, whose main theme is the "teleological suspension of the ethical" in the story of Abraham's sacrifice of Isaac moves in effect from the ethical into the religious sphere, in a passionate depiction of the reality of the individual's existence *coram deo*. Here one finds the Kierkegaardian dialectical conception of faith as human self-consciousness of one's existence before God, hence as "the paradox of existence"(FT 47): The paradox of faith, then, is this: that the single individual is higher than the universal, that the single individual...determines his relation to the universal by his relation to the absolute... . Vgl. N.F. DE OLIEVEIRA: 'Dialectic and existence in Kierkegaard and Kant', <http://www.geocities.com/nythamar/kant-sk.html> [09-07-07] of vgl. N.F. DE OLIEVEIRA: 'Dialectic and existence in Kierkegaard and Kant', in: *Veritas* 45 (2001) nr. 3: 231-253.

³²⁰ Von Balthasars betrokkenheid op *openheid* wordt ook bevestigd doordat hij voor het werk *Dich auftun wie die Rose* een nawoord schrijft en het laat uitgeven. Vgl. A. SILESIUS: *Dich auftun wie die Rose* (Einsiedeln 1954) Van Angelus Silesius stamt ook de fameuze uitspraak 'de roos is zonder waarom'.

³²¹ Dit stemt overeen met wat we in § 1.2.2 met Disse zeiden over het epifanische karakter van een *Gestalt* die juist in zijn singulariteit openbarend is.

³²² H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 32.

(vgl. scriptie, hoofdstuk 2.2.) waarmee hij wil uitdagen tot een kennen vanuit een dienstbare, niet beheersende houding aan het object dat verschijnt.

Niet alleen de mens (als het moderne, Kantiaanse, subject) kan zichzelf tot een gesloten bolwerk verheffen. Ook de wereld kan zich zozeer tot het uitgangspunt maken van zichzelf dat ze niet openstaat voor de nieuwheid van openbaring. Dit was het geval in het antieke kosmologische wereldbeeld wat Von Balthasar in hoofdstuk 2 van *Glaubhaft* aan de orde stelde. Dit is het in hoofdstuk 10 waar hij spreekt over een gesloten wereld die het licht nog niet ziet. Eerst is er de verblinding waarin 'die Liebe als Licht der Welt' nog niet waargenomen wordt. Hierdoor kan geen nieuw waarachtig zelfverstaan ontstaan. Door het voorafgaan van 'het woord van God' als liefde wordt de blindheid van 'het woord van de wereld' doorbroken. Dit kwamen we tegen in alinea 10.1 van *Glaubhaft*. Het kruis als expressie van dit 'woord van liefde' is hier een doorkruising van het in zichzelf opgesloten woord van de wereld. Precies de andersoortigheid van het woord van Gods in het kruis als liefde vormt een ruimte waarin het woord van de wereld uit haar geslotenheid kan treden. Want die andersoortige logica van het kruis als liefde toont aan dat Gods liefde voorafgaat en reeds liefheeft 'als mensen nog (verblinde) zondaars zijn'.

§ 4.3.2 Profiel van het kruis als trinitaire liefde van een ambigue God

Het kruis is onderdeel van een kenotische beweging uit de triniteit. De Johanneïsche logostheologie is bij Von Balthasar een concretisering van deze beweging. Wordt God als kenotische Logos niet gereduceerd tot een teveel aan concreetheid? Want de kenose in het onbegrijpelijke kruis lijkt al te groot te kunnen worden om nog iets van God als God te kunnen spreken. Als we doordenken op wat Van Erp³²³ zegt dan gaat bij Von Balthasar nog voor dat het over dat in eerste instantie onbegrijpelijk kruis gaat, eerst over intratrinitaire liefde. De kenotische liefde die in God als trinitaire God aanwezig is heeft het primaat. Maar deze trinitaire God van liefde wordt concreet in openbaring vanuit het eigen trinitaire geheim. Zo komt God in de geschiedenis van de wereld. Van Erp vermeldt dat God niet hoeft te veranderen als hij zich inlaat met de wereld en scheppend bezig is. Hij haalt daartoe Georges de Schrijver die stelt dat we vooraf aan schepping en verlossing te maken hebben met de *onbegrijpelijkheid van een trinitaire God* die Von Balthasar hooguit op een analogische manier probeert te vatten. Kenose, in schepping en verlossing kan naar mijn idee juist in de onbegrijpelijkheid van het kruis verwijzen naar de trinitaire God die voorafgaat.

Gaat dat concrete kruis wel samen met God? Een mysterieuze en kernachtige gedachte over Von Balthasars godsbeeld vinden we in hoofdstuk 1 van *Glaubhaft*: '... das Ganz-anders- und Je-grösser-Sein Gottes anerkannt wird: *Gott als Schöpfer ist der Dreifaltige*

³²³ 'To understand Balthasar's task for Theology to bring revelation in relation with history [...] it is important here to speak about intratrinitarian love. [...] In Balthasar's theology the metaphysical concept of God is fulfilled and secured in the revelation of trinitarian love. So, although prior to the historical events of creation and salvation and therefore necessarily incomprehensible, Balthasar tries to comprehend analogically the intratrinitarian kenoses...'. S. VAN ERP: *The art of theology: Hans Urs von Balthasar's theological aesthetics and the foundations of faith* [Studies in philosophical theology 25] (Leuven 2004) 238.

und der Eine; als der Unendliche ist er weder der Dreifaltige noch der Eine noch irgend etwas von dem, was gesagt werden kann. Denn die Namen, die Gott zugedacht werden, stammen von den Geschöpfen, während er selbst in sich unaussprechlich und über alles, was genannt und ausgesagt werden könnte, erhaben ist.³²⁴ Von Balthasar spreekt hier over de concreetheid van God als schepper (vgl. kenose als schepping) waarmee in deze context ook de concreetheid van een gekruisigde (kruis als incarnatorische vorm van kenose) verbindt. Over welke God spreekt von Balthasar als hij het over concrete kenose heeft? Dat God in de wereld verschijnt als trinitaire liefde heeft bij Von Balthasar te maken hebben met een Godsbeeld waarin steeds tegelijk concrete historie en openbaring van God als God samengaan. Enerzijds is er sprake van een God die zich concreet uitdrukt in een kenotische historie van schepping en incarnatie (met het kruis als hoogtepunt) vanuit een trinitaire context. Anderzijds blijft God ook voor Von Balthasar oneindig en onuitsprekelijk. God als God blijft in genoemd citaat uit *Glaubhaft* gewaarborgd. God wordt wel benoemd als concreet trinitair, maar tegelijk als in heerlijkheid verheven (*Erhaben*). Von Balthasar plaatst zich hier in de traditie van Nicolaas van Cusa³²⁵. In deze traditie wordt God niet begrepen via het toekennen van concrete namen, maar door het zich te realiseren dat de essentie van God het *unaussprechliche* is. Von Balthasars spreken over God wordt daarom bepaald door de passie dat het *Je-grösser-Sein Gottes* erkend wordt. Maar juist de erkenning van de onuitsprekelijke God komt tot stand in een concrete dialogische context via het spreken van “de kenotische Logos” die zichzelf uitlegt als liefde. Precies dat gebeurt er in het kruis als het wordt uitgelegd als liefde. Een uitleg van liefde maakt ruimte voor de ontmoeting van de concrete “persoon”³²⁶ zelfs van een gekruisigde persoon. De persoon van de gekruisigde spreekt als *Gestalt* van een “meer”. Dit meer is hier de heerlijke verhevenheid

³²⁴ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 10.

³²⁵ ‘And here we get ahead of ourselves again, for again I seek metaphysically to exhaust the essence of God by defining how this essence is. Except that I can only encounter this essence as it is when I am addressed by God, when I have to comport myself to God through God’s *lógos*. And here is why, having named the same path that is named in the wake of St. Thomas as the attempt to bring to speech the essence of God, von Balthasar in fact identifies the non-essence of God in, amongst others, Nicholas of Cusa. In this tradition of interpreting the Divine essence God is the unspoken: “das Ganz-anders- und Je-Großer-Sein Gottes anerkannt wird:... ’ vgl. L.P. HEMMING: ‘The Nature of Rationality: Does Love Trump Reason?’ [Paper gepresenteerd tijdens de conferentie *Love alone is credible*, 2005], 18. Vgl. <http://communio-icr.com/articles/PDF/LHemming.pdf> [25-06-07]

³²⁶ Hemming bevestigt dit: ‘As the ever-being-greater God cannot be captured in a name: as Trinity and even as Unite

and Simple, God is bound to *lógos*, bound to what the creature is bound to – not that God is limited in His freedom, but that for creaturely apprehension, God can only be apprehended through *lógos*, which means received according the manner of the one receiving.

If the essence of the being of being human is the creature which has and is held by speaking, God above all will be apprehended through the very essence that this creature is. Not for nothing was St. Athanasius so quick and strong to restrict the whole of creation to the activity of the Divine Word. Here is why von Balthasar uncovers the dramatic structure of the divine selfcommunication – that it is through personæ and not through rationes that God communicates Himself and all He has to unfold.’ L.P. HEMMING: ‘The Nature of Rationality: Does Love Trump Reason?’ [Paper gepresenteerd tijdens de conferentie *Love alone is credible*, 2005], 18-19. <http://communio-icr.com/articles/PDF/LHemming.pdf> [25-06-07]

van een onuitsprekelijke God. Ook hier geldt zoals in de vorige paragraaf: niet zozeer de kennende rede van het subject maar de geheel andere persoon spreekt van die God.

De gekruisigde staat als Logos tegelijk voor de liefde van de (concrete) trinitaire God en voor de *geheel* andere. Hij is de shockerende persoon die ernaar verwijst dat die liefde van God *Erhaben* is. Hij is concrete trinitaire liefde die tegelijk onuitsprekelijk verheven (*Erhaben*) is. Hemming spreekt over 'rupture', onderbreking, als expressie van deze liefde. Dat zagen we in hoofdstuk 3 van deze verhandeling. Hij brengt dat, in het spoor van Von Balthasar, in verband met de "zelfonderbreking van God uit liefde tot de mens". Het ontvouwen van Gods liefde in de wereld begint voor hem als perichoretische *rupture*³²⁷ in de triniteit. Het kruis getuigt dan in de wereld van een *rupture* in God. Betrokken op *Glaubhaft* is het kruis enerzijds te duiden als een verwijzing naar de heerlijkheid van God als *rupture*, zelfonderbreking uit liefde. Anderzijds werkt het kruis hierin als onderbreking van de (Kantiaanse) ratio. Het menselijke begrijpen van de onuitsprekelijke God wordt eerst onderbroken. God spreekt vervolgens van zichzelf in de alteriteit van de gekruisigde van zijn onuitsprekelijkheid.

Hoofdstuk 6 'Die Liebe als Offenbarung' spreekt ook van God. Bij de bespreking van het kruis in alinea 6.9 van *Glaubhaft* zien we naar mijn de zelfonderbreking van God concreet worden. Hier spreekt Von Balthasar van het kruis als in de zin van een *brekend hart*. De thematiek van het brekende hart lijkt me een belangrijke grondlijn omdat Von Balthasar ook in het uiterste slot van *Glaubhaft* over 'Liebe des göttlichen Herzens, das für uns am Kreuz bricht...' ³²⁸ In alinea 6.9 van *Glaubhaft* gaat hij expliciet in op wat hij hiermee zou kunnen bedoelen.

'In waarheid hecht de opening van de vurige afgrond van de goddelijke *toorn* aan de opening van de vurige afgrond van de goddelijke *liefde*, die zich in *het brekende hart* aan het kruis en in de afdaling in de dood van "stille zaterdag" door alle duisternis heeft vergoten ... En wederom kan de Geest van de liefde het kruis niet anders aan de wereld bijbrengen als door de onthulling van alle afgronden van de schuld, die de wereld heeft en die aan het kruis tevoorschijn komt; zonder dat is het kruis niet te duiden. Weliswaar zien we in de Godverlatenheid van de gekruisigde waarvan wij verlost zijn, dat wil zeggen van een definitief verlies van God, wat ons door geen enkele inspanning buiten de genade bespaard had kunnen worden; maar wij komen door dit inzicht ten aanzien van het kruis nooit zelf

³²⁷ *Rupture* duidt op een proces van onderbreking in de triniteit. 'The phenomenological moment therefore is [...] a rupture in the divine Trinity, [...] a moment whose meaning cannot be disclosed by means of reason itself, but only by the divine selfdisclosure which is the love that it unfolds – that both fulfils and satisfies the *lógos* of *filia*, and could not be other. The extreme expression of this rupture is not a rationally available supposition, but a report: "And at the ninth hour Jesus cried with a loud voice, 'Eloi, Eloi, lama sabachthani?' which means, 'My God, my God, why hast thou forsaken me?' (Mark 15,34)' vgl. L.P. HEMMING: 'The Nature of Rationality: Does Love Trump Reason?' [Paper gepresenteerd tijdens de conferentie *Love alone is credible*, 2005], 19. Vgl. <http://communio-icr.com/articles/PDF/LHemming.pdf> [25-06-07]

³²⁸ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 100.

onder het kruis uit; doordat wij onze zonden voor ons geobjectiveerd zien, kunnen we minder dan ooit degene die voor ons sterft aan zijn lot overlaten...³²⁹

Von Balthasar spreekt in alinea 6.9 over de ambiguïteit van het spreken van de God het oude en nieuwe verbond. Gods spreken is tegelijk profetisch maar toch ook kwetsbaar. In de bovenstaande passage kunnen we ambiguïteit in God zelf ontdekken Hij is tegelijk getekend door *toorn en liefde*. Door deze ambivalentie lijkt deze God op *ambigue* wijze emotioneel in de knoop te raken met zichzelf. De trinitaire liefde werkt er met de onstuimigheid van een *bijbelse God*³³⁰ die emoties kent en in het kruis kan lijden. Het onderbrekende aspect van het kruis staat in *Glaubhaft* voor een *toornige* God die "strijdt uit liefde om mensen". Zo zien we in het slot van *Glaubhaft* dat de betekenis van het kruis rechtstreeks verbonden wordt met een God die verward is een *Liebeskampf um den Menschen*³³¹. God strijdt uit toornige liefde om mensen. Zijn toorn wordt opgeroepen door "afgronden van schuld". Maar God onderbreekt in alinea 6.9 als het ware zijn eigen toorn uit liefde en ontledigt zich aan het kruis. Het kruis staat voor het primaat van de liefde bij God, voor zijn *voortdurende openheid voor verbondsrelatie*³³². Het gaat Von Balthasar niet zozeer om een verlossingsleer waarin genoegdoening gevraagd wordt. Gods zelfonderbreking (*rupture*) in het kruis, waarin zijn liefde zijn toorn overvleugeld, wil een antwoord. Het wil leiden tot de openheid van geloof in deze bijbelse God van verbond.

In alinea 6.9 van *Glaubhaft* is verder ter sprake gekomen dat het spreken van de bijbelse God zijn neerslag vindt in een *ambigu* bijbelse spreken. Want dit spreken is tegelijk *profetisch en kwetsbaar*. Door een dergelijke thematisering van deze ambiguïteit wil Von Balthasar iets bereiken. Het kruis dat getuigt van een ambiguïteit van een trinitaire God die zichzelf onderbreekt (liefde onderbreekt toorn in God) en in het kruis 'uit liefde strijd om mensen' wil evenals hetgeen we in de vorige paragraaf zeiden brengen tot openheid. Vanuit "het brekende hart van het kruis" waarin Gods liefdevolle openheid voor de mens totaal wordt tot een *openheid van hart* brengen. Dit doet hij in de vooronderstelling dat een mens in deze relatie tot zelfverstaan komt. Het slot van *Glaubhaft* bevestigt deze relationele interpretatie het kruis als ontmoeting van hart tot hart: '...das diese Herz sich selber erst versteht, wenn es vorweg die ihm zugewendete Liebe des göttlichen Herzens, das für uns am Kreuz bricht, erblickt hat.'³³³

Maar was deze openheid er dan niet reeds? Zijn de wereld en het subject niet al door openheid getekend? Want toch ook de antieke wereld wachtte vanuit een (ambigue) openheid op vervulling. Inderdaad, maar hier werd gewacht op de vervulling van de "de eigen kaders". Ook het Kantiaanse subject cirkelt op *ambigue* wijze in een zekere openheid om zichzelf. Hij kent een verwondering om zichzelf. Maar de ware openheid behoort voor Von Balthasar vooral God zelf toe. Die openheid ligt in Gods ambiguïteit als

³²⁹ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 61-62.

³³⁰ Vgl. Vorgrimler visie op de rol van het kruis zoals ik deze heb besproken in hoofdstuk 2.

³³¹ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 99.

³³² 'Het kruis is de vorm bij uitstek (de oervorm) die de agape aanneemt om de verbondsrelatie van Christus en kerk te bezegelen. Gods liefde heeft een kruisgestalte.' Vgl. deze verhandeling § 4.2 alinea 9.8 van de analyse.

³³³ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 100.

'opening van de afgrond' van die ambiguïteit. Want de afgrond van zijn *toorn* is steeds verbonden met de afgrond van zijn *liefde* waardoor de toorn niet meer op zich staat. De trinitaire liefde is absoluut open en extatisch. Ze is zo open dat ze afdaalt in het onmachtige teken van het kruis. In het kruis ontmoeten we dus bij Von Balthasar een *uit liefde* strijdende "toornige" God. De concrete uitwerking daarvan zien we met name in alinea 6.9. en kunnen we verbinden met het idee van Gods zelfonderbreking. In het kruis, verbonden met Gods kenotisch zelfexpressie, stort de liefde zich door alle duisternis heen uit, *in het brekende hart* van de gekruisigde. Het kruis toont het brekende hart van de liefde, het zich onderbreken van de toornige God uit liefde om mensen. Het is trinitaire liefde van een ambigue God die strijdend afdaalt in wereld, die zijn toorn oproept. God daalt af in een gekruisigde om te laten zien dat zijn liefde overweegt. Een gekruisigde Johanneïsche Logos wordt in verbondenheid met zelfonderbreking in de triniteit, vanuit trinitaire kenose, geduid. Het gaat God, een ambigue oudtestamentische God die in de gekruisigde een kenotische gave van zijn ene liefde is. Gods zelfonderbrekende liefde wordt in het kruis een *gave van uiterste liefde aan zondaars*.

§ 4.3.3 Profiel van het kruis als eschatologisch ernst van exemplarische liefde

Zojuist hebben we in § 4.3.1 het kruis als dwaasheid van de liefde beschouwd. Aan het slot van *Glaubhaft* geeft Von Balthasar een samenvatting. Te verwachten is dat we hier enige centrale gedachten vinden. Interessant is het dat in deze samenvatting, in alinea 11.6, het kruis ter sprake komt. Vinden we hier een grondlijn van de betekenis van het kruis in *Glaubhaft*? Ik denk dat we hier de grondlijn vinden van wat we waarnemen in het kruis als gestalte van openbaring en als exemplarische gestalte voor een juiste waarneming. Hij formuleert er een verband tussen de *ernst* eigen aan het kruis als kenotische gestalte met dramatisch karakter en de *verschijning* van de trinitaire liefde. Deze liefde noemt hij verderop in de samenvatting *heerlijk*. Het thema van de ernst komt veelvuldig in *Glaubhaft* naar voren.

11.6 Die liberal-protestantische...

'De liberale protestantse theologie... veronachtzaamt de kenotische gestalte van openbaring van kruis en verrijzenis in een naakte *leer*, resp. een *gelijkenis*, zij leest niet de gestalte zelf in alle ernst als de dramatische verschijning van de drie-enige liefde van God en als zijn liefdesstrijd om de mensen.'³³⁴

In deze passage spreekt Von Balthasar van het kruis als *kenotische* gestalte van openbaring. Het is een *dramatische* verschijning van de trinitaire liefde die in 11.6 tot *concentratie* kan brengen. Het is een eschatologisch getinte concentratie die durft te zien dat de uiteindelijkheid van de liefde ons in al het zijn tegemoet komt. Deze concentratie bezit daarom een *ernst* waarmee ook de gestalte van het kruis correct gelezen kan worden. Het

³³⁴ Eigen vertaling. Vgl. H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 99.

kruis wordt dan gelezen als verwijzing naar de ernstig strijdende God. God strijdt vanuit de openheid van de eigen ambiguïteit van toorn en liefde, God strijdt om mensen. Verondersteld is hierbij een dramatische kenose in de triniteit die zelf een openheid naar buiten toe kent, een extatische dynamiek van liefde die niet bij zichzelf kan blijven. De kenotische gestalte van openbaring (het kruis) vraagt niet alleen ernst maar *verschijnt* ook in alle ernst. De trinitaire liefde heeft in het kruis een “dramatische verschijning”. Ze heeft de vorm van het kruis. Waarom verschijnt die liefde in het kruis met zulk een ernst?

Ten eerste zagen we in het hoofdstuk over het falen van de menselijke liefde het begrip ernst een rol spelen. In alinea 4.3 speelt het kruis de rol van een *ernstig signaal aan de menselijke liefde*. Het kruis is de “uiterste ernst” van de absolute liefde die de menselijke liefde confronteert met zichzelf. Het kruis loopt voorbeeldig vooruit op het uiterste. Het is een eschatologisch signaal dat staat voor een oordeel waarin de absolute liefde de menselijke liefde peilt. Het kruis vraagt op *bevragende* wijze: wat is de menselijke liefde waard? Hoe absoluut durft ze te zijn? De voorbeeldige absolute liefde van het kruis stelt de vraag naar de waarheid van menselijke liefde en stelt vast dat een goddelijk ja botst op een menselijk nee. De zondaars zitten vast in de geslotenheid (eindigheid van de menselijke liefde) en durven niet in dit project van zelfconfrontatie te participeren. Slechts degenen die reeds werkelijk wagen lief te hebben wordt een serieus “ja” gevraagd. Dit “ja” zelfs kan aanvaarden (uit gehoorzaamheid aan de dynamiek van de trinitaire liefde) dat met de absolute liefde alles op het spel staat, mogelijk zelfs de dood van de eigen geliefde. Het kruis wordt in het slot van hoofdstuk 4 vervolgens geduid als een ernstig schandaal: *scandalum*. In de *valkuil* wordt de ernst van de situatie betreffende de geslotenheid van de zondaars (blindheid) onmiskenbaar zichtbaar. De zelfconfrontatie komt hier tot stand als een epifanisch gebeuren in het licht van de gekruisigde waarin de liefde van God als een hartstochtelijk zoeken naar de mens wordt waargenomen.

In hoofdstuk 8, waarin het handelen van de mens vanuit het absolute wordt besproken, vinden we ook een aanwijzing voor het kruis als eschatologisch signaal. In alinea 8.6 zien we dat het kruis in verband wordt gebracht met de vraag naar ‘hoe te handelen vanuit het absolute’. Dit idee vormt een concretisering van wat er gebeurt als de absolute liefde de menselijke liefde daadwerkelijk heeft opengebrouwen en tot de absoluutheid (van oneindige liefde) heeft gebracht. Als een mens handelt vanuit de ernst van de absolute liefde als daad van God (vanuit het kruis als teken van vergeving) dan krijgt het handelen een parousiale dimensie.

Het handelen anticipeert dan op het verschijnen van Christus in heerlijkheid als de ‘openbaar geworden oordelende en oprichtende liefde’. En dat gebeurt als respons op de kenotische dynamiek van eschatologisch getinte trinitaire liefde die niet alleen door het kruis maar ook door de ontmoeting met de naaste bemiddeld wordt. De eschatologische ernst van “het oordeel” duikt dan op in de ontmoeting. Dan ‘wird die *geringste* Begegnung, oder die Begegnung mit dem *Geringsten* in den Ernst des Gerichtes gestellt’³³⁵. De christen kan Christus *in* de naaste ontmoeten, omdat aandacht voor het geringe

³³⁵ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 76.

correspondeert (*entspricht*) met de incarnatorische en lijdende liefde van de 'Mensenzoon' (vgl. Joh. 5,27). Want juist in de aandacht voor zomaar "een willekeurig mens" speelt "een raadsel van twee-eenheid". Het kruis leert ons in alinea 8.6 de mens die zelfs een raadsel is voor zichzelf, te lezen vanuit een relationeel perspectief. Dat gebeurt als de werkelijkheid *übers Kreuz* gelezen wordt vanuit een *transformatief perspectief*. Het kruis dient als *transformatiepunt* waar de menselijke schuld tenietgedaan wordt, omdat het er gelezen wordt in verbondenheid met de afdaling van de trinitaire liefde: uit liefde wordt schuld in liefde veranderd. Vervolgens kan de naaste steeds bejegend worden als niet primair bepaald door schuld, maar door liefde. Vanuit geloof dat de trinitaire liefde in het kruis verschijnt (geloof in de kenotische liefde die in Christus afdaalt in de dood) wordt de menselijke blik geopend om alles te gaan duiden vanuit de liefde. Zo leren we vanuit de transformerende dynamiek van de absolute liefde, die haar dramatische expressie heeft in het kruis, de willekeurige naaste te "lezen". We gaan de naaste lezen vanuit een dubbele blik waarin tegelijk de concrete "reële" ander gezien wordt en op *parousiale* wijze de mensenzoon die verschijnt. Zo wordt in de context van ontmoeting³³⁶ de menselijke blik *übers Kreuz* opgenomen in de trinitaire liefde van de mensenzoon die verschijnt. En als de menselijke blik wordt opgenomen in de liefde van de mensenzoon die op eschatologische wijze ons tegemoet verandert dat de blik en wordt de eschatologisch getinte liefde exemplarisch voor elke volgende ontmoeting.

§ 4.4 *Het kruis in Glaubhaft vergeleken met andere primaire bronnen*

In welke toonaangevende primaire bronnen van Von Balthasar speelt de gekruisigde een bepalende rol?

* *Verbum Caro* [Skizzen zur Theologie 1] (Einsiedeln 1960) Vgl. hierin het hoofdstuk getiteld *Offenbarung und Schönheit* pagina 100-134.

* *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III,2. Theologie, 2 Neuer Bund* (Einsiedeln 1969) 187-217 (Afgekort NB) Het betreft hier een gecompriëerde weergave van gedachten uit *mysterium paschale*³³⁷.

* *Theodramatik III. Die Handlung* (Einsiedeln 1980). Vgl. met name het hoofdstuk *Dramatische Soteriologie* op pagina 295-395.

* *Theologie der Drei Tage* (Einsiedeln 1990²). Dit werk komt overeen met H.U. VON BALTHASAR: 'Mysterium Paschale', in: J. FEINER & M. LÖHRER (eds.): *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik Band III.2 Das Christusergebnis* (Einsiedeln 1969) 133-326 (Afgekort MP)

De primaire bronnen die we in § 4.4 naast *Glaubhaft* leggen zijn achtereenvolgens:

* *Herrlichkeit eine Theologische Ästhetik II.1, Fächer der Stile, Klerikale Stile* (Einsiedeln 1962) 353-357.

* *Cordula oder der Ernstfall* [Kriterien 2] Einsiedeln 1967³)

* *Epilog* (Trier 1987) 43-52.

³³⁶ De context van ontmoeting is de context van concrete personale menselijke liefde die nodig is om trinitaire liefde waar te nemen. Want bij Von Balthasar geldt dat "slechts liefde ook liefde kan zien". Ook de blik van liefde om liefde te kunnen waarnemen moet grotendeels ontvangen worden. Ze moet worden "opgenomen" in de liefde van de mensenzoon.

³³⁷ H.U. VON BALTHASAR: 'Mysterium Paschale', in: J. FEINER & M. LÖHRER (eds.): *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik Band III.2 Das Christusergebnis* (Einsiedeln 1969) 133-326 (Afgekort MP)

§ 4.4.1.1 Kruis en heerlijkheid: een passage uit Herrlichkeit II.1

Met Von Balthasar ben ik ook op zoek naar de rol van het kruis als *paradoxe* wijze van spreken over God en mens. In *Herrlichkeit II.1* richt Von Balthasar zich op de paradoxale verhouding van kruis en heerlijkheid. Hij doet dit in een bespreking van Bonaventura in een paragraaf met de titel: *Das Herz, das Kreuz und die Glorie*³³⁸. Von Balthasar zoekt een zinvolle context om deze paradoxale verhouding verstaanbaar te maken. Hij komt met Bonaventura uit bij “het hart”, bij het hart van Jezus als de locus van een letterlijk “*verbond*” van mens en God: ‘Doch über alle Probleme hinweg wird die Lösung in der Liebe des Herzens Jesu gefunden, das in seiner Verbundenheit sowohl mit Gott wie mit den Menschen der äußersten Leiden am Kreuz fähig war.’³³⁹

Bij de Franciscaanse Bonaventura leidt het kruis tot spiritualiteit. De godmenselijke relatie moet getekend worden door nederigheid van hart, door een *spiritualiteit van armoede*. De deugd van armoede kan, net als bij Jezus, een innerlijke ruimte vormen voor het ontvangen van God en mensen. Maar weliswaar blijft de christen primair aangewezen op de afdalende beweging van Gods liefde zelf. Vandaar dat een christen waarschijnlijk fundamenteel arm is als het over openbaring gaat. Het gaat om een theologische esthetiek die om de ontvankelijkheid van de armoede vraagt. Als iemand de deugd van de armoede cultiveert zal wellicht Gods liefde zelf deze mens vervullen met haar eigen schoonheid die een heimelijke plaats is voor mens als geliefde van “Christus als de bruidegom”: ‘Armut aus Liebe ist Platzschaffen, damit das absteigende Strahlen der Gottesliebe als Schönheit ... keine Hindernis finde.’³⁴⁰ Von Balthasar merkt op dat Bonaventura deze armoede aan menselijke zijde verbindt met een context van bruidsmystiek. In deze opvatting maakt de mens als bruid zoveel mogelijk ruimte voor de bruidegom van het Hooglied. Het hart van Christus als “bruidegom” is aan het kruis een verwond hart: ‘Dazu wurde dein Herz verwundet, damit durch die sichtbare Wunde die unsichtbare Wunde der Liebe uns versichtbart werde... Die fleischliche Wunde offenbart also eine geistliche, wie sie ja im Hohenlied heißt: Du hast mein Herz verwundet, du meine Schwester, meine Braut...’³⁴¹

§ 4.4.1.2 Vergelijking: het kruis in een passage uit Herrlichkeit II.1 en Glaubhaft

In *Herrlichkeit II.1* wordt evenals in *Glaubhaft* niet zozeer de nadruk gelegd op goddelijke esthetiek als schoonheid die op zich zou staan. Het gaat ook hier om een *theologische* esthetiek. Schoonheid staat er in de context van een *openbaring* die om hermeneutiek vraagt. Hier is dat de hermeneutiek van “de liefde die afdaalt”. Om dit te verstaan en aldus waar te nemen is een gepaste houding nodig. In *Glaubhaft* komen we evenals hier een nadruk op openheid tegen: geloof en mariale ontvankelijkheid wordt gevraagd. Een

³³⁸ H.U. VON BALTHASAR: *Herrlichkeit eine Theologische Ästhetik II.1, Fächer der Stile, Klerikale Stile* (Einsiedeln 1962) 353-357.

³³⁹ H.U. VON BALTHASAR: *Herrlichkeit II.1 a.w.*, 355.

³⁴⁰ H.U. VON BALTHASAR: *Herrlichkeit II.1, a.w.*, 357.

³⁴¹ H.U. VON BALTHASAR: *Herrlichkeit II.1, a.w.*, 356.

nuanceverschil is dat deze openheid hier in de context staat van de Franciscaanse armoede.

§ 4.4.2.1 Het kruis in het werk *Cordula oder der Ernstfall*

Het is logisch om naast het werk *Glaubhaft* enige aandacht te besteden aan het werk *Cordula oder der Ernstfall*³⁴² aldus Lochbrunner: 'Het werk *Cordula oder der Ernstfall* moet samen met *Glaubhaft* gelezen worden. Beiden ageren tegen een antropologiserende tendens in de theologie. *Cordula* doet dit op negatieve wijze, *Glaubhaft* eerder op positieve wijze.'³⁴³ Het werk *Cordula oder der Ernstfall* wordt algemeen beschouwd³⁴⁴ als een reactie van Von Balthasar op Rahners antropologisch georiënteerde theologie. Het is echter *nog* meer dan dat. 'Balthasar polemiseert tegen een in zijn ogen door het christendom verkeerd begrepen openheid van toewending tot de wereld (*mit solch diffusem Geschwätz*³⁴⁵), precies zoals hij in het hoofdstuk daarvoor ("*Wir anonymen Christen und der Dialog*": 103-110) niet alleen ingaat op de anonieme christen, maar ook op de *ontmythologisering van de bijbel* of de *theologie van de antropologie*³⁴⁶. Niet alleen Rahner, ook Pierre Teilhard de Chardin SJ, Rudolf Bultmann of Johannes Baptist Metz worden aangesproken.'³⁴⁷ 'De sleutel van zijn kritiek zou wel eens kunnen liggen in zijn verhouding tot Rahners transcendentale benadering...'³⁴⁸ Deze kritiek krijgt zijn neerslag in zijn genadeleer als wel als in zijn christologie (kruistheologie), verlossingsleer, Godsleer en triniteitsleer. Het meest directe verwijt van een verbitterde Von Balthasar krijgt Rahner in hoofdstuk 3 van deel III: 'hier fehlt deutlich eine *Theologia Crucis*, die uns Rahner bisher schuldig geblieben ist.'³⁴⁹ Dit zegt hij in de context van een hoofdstuk dat gaat over het idee dat Rahner een overtrokken *identificatie* kent van Godsliefde en naastenliefde. Von Balthasar zet hier met name in op verlossing door een concrete Christusfiguur die aan het kruis de menselijke zonden gedragen heeft. Rahner lijkt het kruis, en met name het lijden, veel minder dan Von Balthasar als een heilsnoodzakelijk fenomeen te beschouwen. Rahner zou eerder uitgaan van een universele heilswil. Daarmee blijft God bij hem abstracter en vormt minder sterk "een tegenover". Minder speelt er de discontinuïteit van het appèl aan de mens in zijn geslotenheid. Von Balthasar echter roept wel op om zich permanent te gaan verhouden tot

³⁴² H.U. VON BALTHASAR: *Cordula oder der Ernstfall* [Kriterien 2] (Einsiedeln 1967³) Het gaat hier om de derde oplage. Nota bene: er zijn meerdere oplagen waarbij paginanummering enigszins kan verschillen.

³⁴³ Vgl. M. LOCHBRUNNER: *Analogia Caritatis, Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars* (Freiburg im Breisgau 1981).

³⁴⁴ Vgl. P. HENRICI: 'Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar', in: K. Lehmann - W. Kasper (Eds.), *Hans Urs von Balthasar - Gestalt und Werk* (Köln 1989) 18-61, p. 55.

³⁴⁵ H.U. VON BALTHASAR: *Cordula a.w.*, 111.

³⁴⁶ Vgl. H.U. VON BALTHASAR: *Cordula a.w.*, 103-105.

³⁴⁷ Eigen vertaling. Vgl. A.R. Batlogg: 'Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner: zwei Schüler des Ignatius', in: M. STRIET - J.H. TÜCK (Eds.), *Die Kunst Gottes verstehen - Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen* (Freiburg im Breisgau 2005) 410-446, p. 441.

³⁴⁸ Eigen vertaling. Vgl. A.R. Batlogg: 'Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner: zwei Schüler des Ignatius', in: M. STRIET - J.H. TÜCK (Eds.), *Die Kunst Gottes verstehen - Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen* (Freiburg im Breisgau 2005) 410-446, p. 443.

³⁴⁹ H.U. VON BALTHASAR: *Cordula oder der Ernstfall* [Kriterien 2] (Einsiedeln 1967³) 91.

een radicale discontinuïteit die aanwezig is in het kruis als *Ernstfall*. 'De *Ernstfall* oftewel het kruis van Christus, wordt de permanente vorm van christelijk leerlingschap'³⁵⁰. Het kruis als *Ernstfall* functioneert er als criterium voor het onderscheiden van wat echt christelijk is. Zijn kritiek³⁵¹ op de moderne Rahneriaanse theologie is dat ze te modernistisch zou zijn. Want ze zou de bovennatuur weleens tot een functie van de natuur kunnen reduceren. Von Balthasar verzet zich hiermee tegen een stroming in de theologie die het pre-existente Woord (Logos, de logica van de absolute liefde) zodanig doseert, dat het geheel op menselijke maat gesneden wordt. Zijn probleem is dan dat het Godsgeheim niet meer juist waargenomen kan worden in het kader van een evolutionaire (antropocentrische) drang tot zelfontplooiing. God als God verschijnt dan eerder "als de dood". Want de dood (van een gekruisigde) kan wellicht wel nog de liefde opwekken waarmee God waar te nemen is.

Trouwens niet alleen dergelijk theologisch denken (Rahner) moet het ontgelden. Vooraf nog bespreekt hij tendensen in moderne filosofie in hoofdstuk 2 van deel II (*Implikationen des Systems*) waarin hij een aversie tegen *systemdenken* in strikte natuurwetenschap uitspreekt. Voor een dergelijk denken ziet hij Kants *Bewältigungsdenken* symbool staan: 'Kant verfasst eine theoretische Philosophie, die die strenge Wissenschaftlichkeit der Naturwissenschaft ermöglichen soll, er verfasst sie nach dem Schema Stoff (Anschauung) – Form (Begriff): das Material Welt lässt sich durch Denken *bewältigen*'.³⁵² Het beheersende denken gaat uit van de maakbaarheidsgedachte. 'Zelfs God wordt er gezien als persoonlijk *te verwerkelijken* door het subject. Zo vraagt (plichts)ethiek hier een zo totaal altruïsme dat het hieraan beantwoordende individu letterlijk ten onder zal gaan in *de mensheid*'³⁵³.

³⁵⁰ Eigen vertaling. Vgl. D. MARMION: *A spirituality of Everyday Faith: A Theological Investigation of the Notion of Spirituality in Karl Rahner in Louvain* [Louvain theological & pastoral monographs 23] (Leuven 1998) 284.

³⁵¹ Zijn kritiek op Rahner concentreert zich op drie punten die we vinden in deel III van *Cordula oder der Ernstfall*: hoofdstukken 3-5. Dezen dragen de titels 'die Identifikation', 'der Futurismus' en 'Wir anonymen Atheisten und unser Dialog'. In het derde hoofdstuk betoogt hij dat Rahner een overtrokken identificatie koestert van Godsliefde en naastenliefde. Hij beschuldigt hem van een eenzijdige opvatting van johanneïsche exegese. Verlossing koppelt Von Balthasar aan de concrete Christus die aan het kruis onze zonden gedragen heeft terwijl hij Rahner een te makkelijke oplossing verwijt door uit te gaan van een (abstract) godsbeeld waarin de universele heilswil en wil tot vergeving alle zonden bij voorbaat omsluiten. In het vierde hoofdstuk maakt hij het verwijt dat Rahner het christelijke leven maakt tot een evolutionaire vlucht naar voren. Het kruis wordt wel nog *teken van hoop op voleindiging* maar vooral wordt ze bij Rahner ingeruild voor de vrije eigen verantwoordelijkheid. Het voortdurend (eigenmachtig) onderweg zijn naar een eschatologisch doel in de toekomst komt centraler te staan dan 'de uitleg door de Geest' van het kruis. Von Balthasar daarentegen benadrukt een leven uit reële hoop op basis van theologie van de Geest. Het onderweg zijn in een zekere 'vreemdheid' (vreemdheid t.a.v. de wereld die eenieder soms in het lijden ervaart) wordt door hem geplaatst tussen het concrete kruis en de verrijzenis. Christelijk leven is dan niet eerst burgerlijke zekerheid, maar een strijden, een zuchten van Geest in de schepping. Pas vanuit contemplatie gericht op Christus wordt de spanning van het reeds (kruis) en nog niet (verrijzenis) juist geleefd. Hij verwijt Rahner zo een gebrek aan kruistheologie. Het vijfde hoofdstuk gaat in op de haken en ogen die kleven aan de notie van het anonieme christendom dat Rahner voor het voetlicht heeft gebracht.

³⁵² H.U. VON BALTHASAR: *Cordula a.w.*, 53.

³⁵³ H.U. VON BALTHASAR: *Cordula a.w.*, 56.

Wat stelt Von Balthasar zelf als alternatief? Hij zegt in het daarop volgende hoofdstuk niet zozeer te zoeken naar God in continuïteit met het zoeken van de rede en een algemeen menselijke positie. Eerder poogt hij het zoeken naar God te duiden vanuit een discontinuïteit die eigen is aan *liefde*: 'Kann ein Christ Experimente, seinen Glauben betreffend, mit seinem Verstand anstellen, ohne dass seine Liebe mitengagiert ware?'³⁵⁴ Steeds brengt Von Balthasar in dit werk de discontinuïteit van de dood in als tegenwicht. Want voor hem is duidelijk dat vanuit de dood het christelijke levensgemoed tot stand, en wel als liefde. Waarom kiest hij eerder voor speelse liefde dan voor een systeemdenken? Denken in termen van personale liefde (ontmoeting) ziet hij als noodzakelijk om openbaring te gaan waarnemen: '...die intersubjektivität, [...], die Begegnung van Ich und Du, die personale Liebe [spielt] die heute entscheidende Rolle im *Vorverständnis* der christlichen Offenbarung.'³⁵⁵ De dood van het kruis staat in deze context voor *een overgave die overgave wekt*. Het kruis roept op tot een leven van liefde vanuit de liefde van gekruisigde. De liefde van het kruis wordt niet maatgevend op de wijze van een *beheersend (Bewältigungs)* denken die haar ethiek vorm geeft met abstracte waarden voor "de mensheid". Maar het kruis wordt het radicale *uitgangspunt* dat het hele leven zozeer dompelt in liefde dat een mens: '... mit dem Verlust von allem, was nicht das Eine ist, rechnen muss. Der Punkt, von dem her so geredet wird, ist das Kreuz. Hier ist es gleichgültig geworden, ob von Verlust alles Irdischen inklusiv Leben... gesprochen wird.'³⁵⁶ Een mens komt hier in zichzelf tot overgave en wordt niet steeds tot altruïsme verplicht.

'De kruisdood als overgave (liefde als overgave) te duiden betekent dat de dood zelf getekend is door discontinuïteit. De schijnbare geslotenheid van de dood wordt zo open als de liefde. Door deze subversieve vrijheid acht hij Christus' dood exemplarisch voor de christelijke existentie. Na de gekruisigde is een christelijke existentie respons: een "sterven uit liefde", een waagstuk als opgang naar God. Het christelijke leven als "sterven uit liefde" schets hij beeldend in *Cordula oder der Ernstfall*. *Cordula* is de naam van een vrouw. Deze naam is verbonden met een heroïsche legende van "de elfduizend maagden" en één van hen heette Cordula. Een schip vol maagden werd overvallen door de Hunnen en ze werden allen afgeslacht. Echter één van hen ontkwam: 'Nun war eine Jungfrau, Cordula mit Namen, die verbarg sich des Nachts über im Schiffe vor großer Furcht; des anderen. Morgens aber bot sie sich williglich dem Tod und empfing also die Martyrerkrone.'³⁵⁷ Von Balthasar richt zich erop om de radicaliteit en de uniciteit van het christendom op te sporen en van daaruit te leven. Hij is als charismatisch theoloog op zoek naar het eigene van christelijke identiteit en hij zoekt dat in zijn verwondering voor martelaarschap. Hij vindt het van belang dat de mogelijkheid van 'sterben aus Liebe zu Dem, der für mich in der Gottesfinsternis gestorben ist'³⁵⁸ gewaarborgd blijft. Met een

³⁵⁴ H.U. VON BALTHASAR: *Cordula a.w.*, boekomslog.

³⁵⁵ H.U. VON BALTHASAR: *Cordula a.w.*, 125.

³⁵⁶ H.U. VON BALTHASAR: *Cordula a.w.*, 13.

³⁵⁷ H.U. VON BALTHASAR: *Cordula a.w.*, 113.

³⁵⁸ H.U. VON BALTHASAR: *Cordula a.w.*, 121.

beroep op Paulijnse theologie³⁵⁹ betoogt hij dat de dood van Christus exemplarisch is voor de beleving van christelijke identiteit: 'Christi Tod für uns wird hingestellt als ein Apriori der christlichen Haltung...'.³⁶⁰

Wat gebeurt er met het leven als "de dood" van het kruis ontmoet wordt? Vanuit christologische optiek wordt de dood van Christus *als opgaan naar Gods liefde* geduid. Wat dat betekent voor het christelijk leven is de vraag die dan opkomt in *Cordula*: 'Der Tod Christi ist die Aufgang der göttlichen Liebesherrlichkeit für uns, und von diesem Sterben her sich als glaubenden Existenz verstehen heißt sich nicht von einem Grenz oder Randphänomen, sondern vom absoluten Mitte der Wirklichkeit her deuten. Das hindert nicht, dass der Mensch mit dieser Mitte nicht anders zur Deckung kommen kann, als indem er sie mit seiner Grenze, seinem Tod berührt, den Ernst der Liebe Gottes, durch seinen eigenen Ernstfall zu ergreifen versucht.'³⁶¹ De kruisdood vormt een *opgang*. Het is een opgang naar de heerlijkheid van de *liefde voor ons* (aanwezig in de gekruisigde) die vraagt om respons. De liefde van de gekruisigde heet hier *overgave: een sterven uit liefde*. De kruisdood als vorm van deze liefde schetst *de ernst* van de liefde van God. Maar de kruisdood wordt doorgaans moeilijk begrepen als opgang naar God. Daarom stelt Von Balthasar voor om via de menselijke ernst, hier geduid als een besef van de *Ernstfall* als de eigen begrensdheid van het bestaan (als het ware "het eigen kruis"), te komen tot een besef van de *ernst* van de liefde van God. Aldus komt in het christelijke leven een 'bereidheid te sterven voor Christus' tot stand.

Vanuit de kruisdood ontstaat kerk. De dood van Christus als opgang naar God plaatst iets als kerk in een voortdurende *overgangssituatie*³⁶² tussen *kruis en verrijzenis*: 'Somit ist dieses Geschehen nicht als zeitliche Vergangenheit hinter uns zu bringen, nur insofern kann von Vergangenheit gesprochen werden, als zwischen Kreuz und Ostern das Unumkehrbare des Erlösungsereignisses liegt. In dieses Ereignis hinein ist die Kirche eingestiftet.'³⁶³ 'De opgaande weg van kruis naar verrijzenis staat in het teken van verlossing. De dood van het kruis opent de weg naar eeuwig leven, omdat het functioneert als de grens van "Jenseits und Diesseits": 'Die österliche Verklärung ist das Jenseits, das an der Grenze dem diesseitig Strebenden die Tore ewigen Lebens öffnet.'³⁶⁴ De weg van christelijk leven in deze kerk en van christelijke identiteit begint vanuit het kruis. Want het kruis appelleert als teken van een uiterste volheid van godmenselijke absolute liefde: 'Hier misst die menschliche (göttliche) Liebe des Herrn ihre eigenen letzten Dimensionen aus. Das ist das Ideal, das Vollmaß, die höchste Norm menschlicher

³⁵⁹ Von Balthasar haalt hier aan 2 Kor 5, 14-15.

³⁶⁰ H.U. VON BALTHASAR: *Cordula a.w.*, 16.

³⁶¹ H.U. VON BALTHASAR: *Cordula a.w.*, 19-20.

³⁶² Deze overgangssituatie schetst Von Balthasar met de termen: Wovonher en Woraufhin: 'Zwischen dem mariansischen Wovonher und dem petrinischen Woraufhin entwickelt sich lebend die geprägte Form der Kirche...'. Vgl. H.U. VON BALTHASAR: *Cordula a.w.*, 33.

³⁶³ H.U. VON BALTHASAR: *Cordula a.w.*, 41.

³⁶⁴ H.U. VON BALTHASAR: *Cordula a.w.*, 42.

Liebe.³⁶⁵ 'Der Christ lebt im Raum des Ereignisses der absoluten Liebe, das heißt im Raum jenes Grenzenlosen, jenseits dessen etwas Größeres nicht gedacht werden kann.'³⁶⁶

In hoofdstuk 5 van deel I in *Cordula oder der Ernstfall* getiteld *Mysterium der Herrlichkeit* staat het kruis als einddoel (woraufhin) van het leven meer specifiek centraal. De eerste zin van dit hoofdstuk luidt: *Das Kreuz ist die Selbstverherrlichung der Liebe Gottes in der Welt*. Hier ontvouwt Von Balthasar een kruistheologie waarin de grondlijn een liefdesgebeuren vormt. De pre-existente en trinitaire eeuwige liefde is het handelende subject in Christus. Ze wordt zichtbaar in de historie van de figuur van Jezus Christus op goede vrijdag en ze heeft een traditionele heilsconnotatie van het 'dragen van alle zonde': 'Dass im Tragen aller Sünde - in der dunkelste aller Nächte, in die solches Tragen stürzt- die ewige Liebe sich in die äußersten Finsternisse der Gottesverlassenheit begibt, um in der letzten Schwäche sich stärker zu erweisen als alle Schuld der Welt. Tod und Auferstehung sind nur zwei Seiten eines gleichen Liebesgeschehens, die sichtbarwerdende Herrlichkeit von Ostern liegt schon in der verhüllten Herrlichkeit der Karfreitags...'³⁶⁷ De wisselvalligheid van het bestaan, nacht en licht, wordt hier van een dragende grond voorzien doordat de epifanie van liefde in Jezus Christus zich ondanks alles als *sterker* bewijst: 'Nacht und Licht sind einander in der Liebesepiphanie Jesu Christi korrelativ'³⁶⁸.

§ 4.4.2.2 Vergelijking: de rol van het kruis in *Cordula* en *Glaubhaft*

We zien dat de rol van het kruis in *Glaubhaft* grotendeels overeenkomt met de rol die het speelt in *Cordula*. In beiden werken wordt het *kruis als liefde* geduid en wordt het *kruis* in verband gebracht met *ernst*. In beiden werken moet het moderne *beheersende denken* (vgl. gnosis in *Glaubhaft*) het ontgelden en plaats maken voor de liefde. Echter een eigen accent is in *Cordula* dat de kruisdood primair geldt als *opgang naar de liefde* in plaats van dat hij staat voor de afdalende (katabatische) beweging van de trinitaire liefde. Het kruis staat voor *liefde als overgave*. Als dat waargenomen wordt brengt dat een opgaande (anabatische) beweging op gang als *dynamisering van het bestaan*. Het hele bestaan van een christen wordt dan enkel nog dit: een "sterven uit liefde". De kerk getuigt van "dit kruis". Ze verkeert als consequentie hiervan in een voortdurende overgangsfase. Ze leeft tussen kruisdood en verrijzenis en sterft uit liefde als een vooruitgrijpen op God. Het bestaan van een christen kan niet meer berustend "bij zichzelf" blijven. Een christen kan na het gewaarworden van het kruis niet meer denken vanuit een continuïteit die aansluit bij antropocentrische systemen. De reactionaire context van dit werk maakt dat het transcendentale denken van Rahner op onverbidelijke wijze neergesabeld wordt. Het zou een hevig gebrek lijden aan een dergelijke kruistheologie. In feite ageert hij tegen elk evolutionistisch systeem dat de Christusfiguur reduceert tot een redelijk volmaakt voorbeeld van geslaagd menszijn. Echter het menszijn komt dan niet veel verder dan *zichzelf* te ontplooiën. Von Balthasar gaat hierbij voorbij aan het feit dat ook de *naaste*

³⁶⁵ H.U. VON BALTHASAR: *Cordula a.w.*, 42.

³⁶⁶ H.U. VON BALTHASAR: *Cordula a.w.*, 43.

³⁶⁷ H. U. VON BALTHASAR: *Cordula a.w.*, 39.

³⁶⁸ H.U. VON BALTHASAR: *Cordula a.w.*, 40.

centraal staat in Rahners denken. Bovendien is het nog maar de vraag of Rahner geen kruistheologie zou kennen. Waar het hier om gaat is Von Balthasars grondidee.

Ook de thematiek van de *ernst*, die in *Glaubhaft* eigen is aan de trinitaire liefde zelf, heeft in *Cordula* een eigen klank. Het *bestaan* staat in *Cordula* zozeer centraal dat vooral dit drager moet worden van de *ernst*. Natuurlijk wordt ook hier wel de ernst eigen aan Gods *liefde* verondersteld zoals in *Glaubhaft*, maar daarop ligt niet de nadruk. Niet vooral de ernst van de liefde, maar de ernst van de dood zelf lijkt hier aan het woord te zijn. De ernst die het kruis vertegenwoordigt wordt in *Cordula* nadrukkelijker ingevuld vanuit de dood. Het gaat hier eerst om een ernstig besef van de eigen dood die een bijna fysieke toenadering wordt tot de *dood* van het kruis. De eigen eindigheid moet geconfronteerd worden met de dood van Christus. Want door de confrontatie met de dood van Christus leidt hier tot een besef van de *ernst* van het eigen menselijke bestaan als *overgangssituatie*. Het bestaan is een crisissituatie van beperktheid en eindigheid. In deze ernst staat een mens naar mijn idee als het ware uit (ex-sistere) naar de fysieke kruisdood van Christus. Vanuit een besef van discontinuïteit in het eigen bestaan wordt het mogelijk zich *te verhouden* tot de discontinuïteit die aanwezig is in de “geslotenheid” van de kruisdood van Christus. Zo wordt de discontinuïteit aanwezig in *de eigen dood* en die van Christus een (verhulde) opgang naar God. Het kerkbeeld is fundamenteel verbonden met deze opvatting van het bestaan. Kerk vormt een creatief dynamisch teken van de discontinuïteit van het kruis. Ze is steeds in “de overgang” en staat midden tussen de dood en de verrijzenis.

§ 4.4.3.1 Het kruis in het werk Epilog

In mijn studie ben ik tijdens het college “klassieke teksten” onder begeleiding van systematisch theoloog Prof. Dr. N. Schreurs ingewijd in passage uit *Epilog*³⁶⁹. Het leek me aardig om deze passage langs *Glaubhaft* te leggen. *Epilog* is een late tekst van Von Balthasar en stamt uit 1987. Hierdoor verschilt ze van *Glaubhaft*. In *Glaubhaft* geeft Von Balthasar zijn *Anliegen* weer waarmee het schrijven van zijn trilogie gepaard zal gaan en in *Epilog* is het precies andersom. Daar blik hij terug op zijn trilogie. Zijn aandacht gaat in *Epilog* sterker uit naar een epifanie in de ontmoeting met de wereld dan naar een contemplatie gericht op God of de unieke persoon van Christus. De epifanische dimensie van de wereld wordt er gethematiseerd vanuit het beeldkarakter van de hele wereldlijke werkelijkheid.

In § 1.2.2 en §1.3.3 hebben we reeds gesproken over het beeldkarakter van de werkelijkheid bij Von Balthasar. We gaan pogen om te verstaan wat Von Balthasar hiermee zou kunnen bedoelt in *Epilog*. Beelden staan bij Von Balthasar niet op zich maar ze werken *verwijzend*³⁷⁰. Hun verwijzende karakter bezitten ze naar mijn idee in de context van de *analogia entis* omdat ze in hun bepaaldheid³⁷¹ tegelijk *bedeuten* en *andeuten*. Dat wat een beeld wil betekenen (*bedeuten*) is altijd groter dan het beeld zelf lijkt te zijn en is

³⁶⁹ H.U. VON BALTHASAR: *Epilog* (Trier 1987) 43-52.

³⁷⁰ Von Balthasar spreekt over dit verwijzende karakter als ‘*Paradox von Verhüllung in der Enthüllung*’ Vgl. H.U. VON BALTHASAR: *Epilog* (Trier 1987) 46.

³⁷¹ Von Balthasar spreekt ook over *Gestalt* die gezien wordt in de bepaaldheid van een *Geprägte Form*. H.U. VON BALTHASAR: *Epilog* (Trier 1987) 46.

aanduidend van aard. Alle concrete zijnden staan met hun beeldende karakter bij Von Balthasar in een analoge verhouding tot de grond van het eigen zijn, zonder dat ze ermee samenvallen. Want waar de zijnden precies naar verwijzen dat ontgaat steeds. In *Glaubhaft* wordt Von Balthasar concreter. Het zijn als de grond het eigen zijn is inderdaad geen bezit maar heeft bij Von Balthasar te maken met liefde en daarmee met God.

Von Balthasar maakt in *Epilog* een onderscheid tussen *Bild* en *Gestalt*. Hij zegt dat *Gestalt* meerzeggend is dan *Bild*. Want bij *Gestalt* gaat ook om de *zelfervaring*³⁷² van dat wat als "eenheid" zich toont. Die wezenlijke eenheid die een beeld bezit moet naar mijn idee vooral in 'de persoon als beeld' gezocht worden. Het gaat niet zozeer om een meervoud dat met een construerende rationaliteit opgebouwd en ontrafeld kan worden. Want het probleem dat zich dan zou kunnen voordoen is dat een beeld zich dan als zelfgenoegzaam zou kunnen bewijzen. Von Balthasar benadrukt dat we juist de eenheid moeten gaan zien die steeds *verschijnt*. Dit betekent naar mijn idee dat we de *eenheid* van de *Gestalt* moeten zoeken in het dynamische karakter ervan wat eerder in persoonlijke singulariteit ligt dan in geconstrueerde abstractie. Een *Gestalt* kent wel een verbondenheid met "het zijn" maar dit vormt steeds de grond van het eigen concrete "singuliere zijn" waardoor we kunnen zeggen dat bij Von Balthasar het zijn op concrete wijze uitstaat naar dialoog en ontmoeting.

³⁷² Von Balthasar spreekt over *Gestalt* als méérzeggend dan *Bild*. Over beelden spreekt hij eerder in een meervoudsvorm (*Bildern*). Een meervoud aan (oudtestamentische) beelden kan pas verwijzen naar iets van God in de context van de idee van de *Gestalt*. De idee van *Gestalt* gaat samen met een kennen van de werkelijkheid waarin *Selbsterfahrung* steeds in het spel blijft. 'Das jedoch die Bilder auf das in ihnen sich ausdrückende wirkliche Wesen verweisen, kann nur von der Einheit der (von Kant, Kr. d.r.V., A 108 sogenannten) "transzendentalen Apperzeption" her erfasst werden, die erst dem Vollbegriff von "Gestalt" gerecht wird. Diese ist mehr als Bild; sie ist die zugleich mit der Selbsterfahrung (im cogito/sum geschauten Wirklichkeit) sich zeigende Einheit des Begegnenden, so dass dieses und das Ich – trotz der Verschiedenheit unserer je-einmaligen Wesen – in der all-einen Tiefe der Wirklichkeit (esse) kommunizieren. H.U. VON BALTHASAR: *Epilog* (Trier 1987) 48. Von Balthasar lijkt hier ondanks zijn kritische houding tot Kants werkelijkheidsbenadering iets positiefs in Kant te ontdekken dat te maken heeft met de zelfervaring die hij wil benadrukken. Wat het positieve in *tranzendentale Apperzeption* precies inhoudt zal ik hier niet tot in detail beschrijven. Dit zou ons hier te voeren. Wel zal ik een bescheiden poging wagen. Met dit positieve aspect van *tranzendentale Apperzeption* het meenemen van een *persoonlijk gekleurde eenheid eigen aan het zelfbewustzijn* bedoeld kunnen zijn. Kant definieert *Apperzeption* als zelfbewustzijn 'Das Bewusstsein seiner selbst (Apperzeption)...'. I. KANT: *Immanuel Kant, Werke im sechs Bände, Band 2, Kritik der reinen Vernunft*, (Keulen 1995) 96. Docent wijsbegeerte aan de universiteit van Utrecht dr. R. van Gerwen zegt het zo: 'Het gebruik van de categorieën veronderstelt een zelfbewustzijn, de transcendentale eenheid van apperceptie. Kant bedoelt hiermee dat het subject van iedere ervaring kan zeggen 'die is van mij'. De eenheid van de apperceptie, het zelfbewustzijn bestaat uit het "'ik denk' dat al mijn voorstellingen moet kunnen begeleiden.'" (KrV B131-32). Deze eenheid is transcendentiaal omdat ze van geen enkele empirische ervaring afgeleid kan worden. Ik kan bij voorbeeld niet betogen dat 'deze pijn' een bepaalde kwaliteit heeft en 'deze gedachte' ook, en daaruit vervolgens afleiden dat ze daarom allebei van mij zijn, want waarom zou mijn zelf dan niet steeds anders zijn, waarom zou het niet met de gewaarwordingen van verschillende pijnen, kleuren en vormen mee veranderen? Nee, deze eenheid van het bewustzijn gaat aan alle gegevens van de aanschouwing vooraf.'. R. VAN GERWEN: 'De transcendentale benadering' (1992) p. 61, 62.
http://www.phil.uu.nl/~rob/PF/s_inlcolleges/s_inlteksten/03tra.pdf [01-07-07]

In *Epilog* gaat Von Balthasar er vanuit, dat zelfs beelden (*Bildern*) uit het oude testament Christus toegankelijk kunnen maken. Christus zelf wordt echter met *Gestalt* aangeduid. Daarmee wordt hij gepositioneerd temidden van de dynamiek van de beeldende epifanische werkelijkheid. Maar hij valt *Epilog* niet samen met de werkelijkheid. Hij geldt namelijk eerder als middelpunt van de epifanie van al het zijnde in de wereld: 'Von dieser transzendentale Epiphonie alles Weltseins lässt sich vorweg ein Blick auf die Struktur der Offenbarung der absoluten Wirklichkeit werfen, in deren Mittelpunkt die Gestalt Christi steht.'³⁷³ Een christocentrische insteek mag niet op exclusivistisch wijze worden opgevat want via een epifanische wereld wordt er een blik vooruitgeworpen op de openbaring van het absolute. In de gestalte van Jezus Christus gaat het om *die Struktur der Offenbarung der absoluten Wirklichkeit*. Het epifanische karakter van de wereld verdicht zich als het ware in Christus. Hij vormt de toegang tot het epifanische karakter van het geheel van "het wereldlijke zijn" (*Weltseins*). Aldus kunnen we ons enerzijds focussen op de persoon van Christus, maar anderzijds kunnen we stellen dat deze persoon één beeld is temidden van de vele "beelden" in het geheel van alle "dingen" (die *bedeuten* en *verweisen*).

Wat betekent nu het kruis in *Epilog*? Alhoewel Von Balthasar de gestalte van Jezus Christus niet exclusivistisch zal opvatten, pleit Von Balthasar er wel voor om *de persoon* van Christus waar te nemen in de context van *Selbstausslegung*. Het bij Von Balthasar niet om de gestalte van "kruis" maar om Christus als gekruisigde persoon. Deze persoon getuigt in zijn *Selbstausslegung* van "het singulier getinte meer" dat uit de *Gestalt* van Christus spreekt. Vanuit het dynamische gebeuren van *Selbstausslegung* (waardoor vanuit een innerlijke eenheid de persoon verschijnt) kan Christus als *Gestalt* niet op zichzelf staan als een schijnbaar te manipuleren menselijke realiteit. Om die idee kracht bij te zetten is het van belang dat Christus verschijnt als *Ungestalt*. Hij verschijnt uiteindelijk in de wangestalte van een gekruisigde.

De dingen in de wereld staan niet op zich als "Ding an sich". De *Ungestalt* van een gekruisigde vertelt ervan dat er een zicht op de persoon van Christus moet openbreken van gene zijde omdat er op dat moment niets meer van Christus lijkt uit te gaan. Von Balthasar gaat er vanuit 'dass die *Ungestalt* des Kreuzetodes und der Gottverlassenheit einen zentralen Raum in dieser Gesamtgestalt einnimmt, ja diese selbst erst eigentlich lesbar macht.'³⁷⁴ Het hele tragedieverhaal dat Christus vertolkt wordt pas leesbaar als de grotere eenheid begrepen wordt. En die *gehele* eenheid van een gestalte (*Gesamtgestalt*), de volheid, kan pas gaan spreken als het menselijke zicht door een *Ungestalt* ontdaan wordt van al te makkelijke beheersingsdrang. De kruisdood een cruciale plaats in om Christus als *Gesamtgestalt*³⁷⁵ te duiden. Ze creëert vrije interpretatieruimte door de mogelijkheid van

³⁷³ H.U. VON BALTHASAR: *Epilog* (Trier 1987) 49.

³⁷⁴ H.U. VON BALTHASAR: *Epilog* (Trier 1987) 50.

³⁷⁵ *Gesamtgestalt* versta ik als *de eenheid* die verschijnt in een gestalte op het moment dat ze 'van (zich) zelf gaat spreken'. Vgl. het begrip *wirklichen Einheit* in H.U. VON BALTHASAR: *Epilog* (Trier 1987) 50. Thomas Schumacher bevestigt dat dit begrip te maken heeft met eenheid die waargenomen wordt als de werkelijkheid zelf spreekt. Hij betreft het idee *Gesamtgestalt* op de Christusfiguur en verstaat *Gesamtgestalt* vervolgens als *synthese* van oude en nieuwe testament die tot stand komt in de *nieuwheid* die schuilgaat in de

Differenz (als het onbegrijpelijke verschil dat het kruis vertegenwoordigt). De persoon ontrekt zich zoals elke *Gestalt* aan een louter menselijk toebedeelde eenheid. In die interpretatieruimte die deze *Differenz* schept kan “het meer” van een gestalte in de wereld verschijnen. Om dit meer vervolgens juist te interpreteren is er een zicht nodig vanuit ‘genade’: het gaat ook daarom om *theologische* esthetiek. Het subject wordt bij Von Balthasar uitgenodigd te gaan *zien met de ogen van het geloof* (Peguy).

Het “meer”, dat in een gestalte verschijnt, is niet zozeer iets abstracts als het zogenaamde universele “zijn”. Het ligt bij Von Balthasar eerder in het nieuwe of unieke dat een gestalte in de eigen singulariteit (verschillendheid) met zich mee draagt. De *Differenz* van zijn unieke (*einmalig*) verschijning van een eigenaardige gekruisigde verwijst ook boven de wereld uit. Hij verwijst naar een absoluutheid die eigen is aan God alleen en waaraan zelfs alle wereldlijke schoonheid dienstbaar moet worden: ‘Da sich aber Christus (als Mensch den innerweltlichen Strukturen von Grund und Erscheinung unterworfen) zugleich sich selber als Auslegung des (überweltlich) absoluten Seins vorstellt, macht ihn vollkommen einmalig, so, dass die weltlichen Strukturen von “Form und Licht” (Schönheit) selbst zur Epiphanie der oben erwähnten Struktur des Absoluten dienen.’³⁷⁶ De gestalte van de gekruisigde lijkt slechts nog naar een bovenwereldlijke absoluutheid van God te kunnen verwijzen. Maar ik denk dat Von Balthasar dit niet bedoelt. Wat heeft kan deze uitspraak nog meer voor consequenties hebben voor het spreken over onze schone werkelijkheid van de wereld? Bij Von Balthasar is het zeker zo dat al het zijn epifaan is. Maar het is slechts transparant naar God toe doordat het juist in zijn *verschil* met de absolute werkelijkheid en dus in en vanuit de eigen *beperktheid*, die absoluutheid in beeld brengt. Het waarin de *Ungestalt* van het kruis voor staat kan wellicht ook aldus geduid worden. Dit stemt overeen met wat Jörg Disse³⁷⁷ over *Gestalt* zegt: het epifanische karakter van de gestalte is gebonden aan *singulariteit*. Een gestalte *verschijnt*. Hij spreekt in de beperktheid van zijn *singulariteit* al verschijnend van God. Juist in de beperktheid klinkt de volledigheid mee. Via de beperktheid van een *Ungestalt*, de beperktheid van een gekruisigde, leren we het beeldende karakter van alle zijnden op waarde te schatten.

De nadruk in Epilog ligt op waarneming van God in de wereld. Door de *Differenz* van de *Ungestalt van het kruis* worden we vooral aangespoord om *de wereld* op theologische wijze als epifanisch waar te nemen. Maar enigszins in de marge worden we ook gemaand om God als God waar te nemen en in zekere zin tot aanbidding van de heerlijkheid te komen. In *Epilog* verwijst de gekruisigde als *Ungestalt* door naar de *Übergestalt* van de majestueuze heerlijkheid van de trinitaire liefde. We worden door het kruis gemaand om die liefde als mogelijke *Differenz in Gottes Identität* te beschouwen. Zo heeft de gekruisigde ook in God een unieke rol. Hiermee wordt bedoeld ‘dass eine differente göttliche “Person” (identisch mit dem absoluten sein) an den Ort tritt, wo alles menschliche Personsein in der

Christusfiguur: ‘ondanks hun kwalitatieve verschil vormen het Oude en Nieuwe Testament een *Gesamtgestalt* (*Herrlichkeit I*, 200.) in de zin van een synthese (*Herlichkeit III*, 2.2: 78.) in Jezus Christus. Eigen vertaling. Vgl. T. SCHUMACHER: *Perichorein* [Institut zur Förderung der Glaubenslehre] (München 2007) 244.

³⁷⁶ H.U. VON BALTHASAR: *Epilog* (Trier 1987) 50.

³⁷⁷ Vgl. de uitleg over *Gestalt* in hoofdstuk 1 van deze verhandeling.

allumgriefenden (Welt)-Wirklichkeit gründet'³⁷⁸ Dàt de gekruisigde zich vrijelijk *schenkt*, dat is genade (liefde), dat is *heerlijkheid*: 'dass sich in der Person Jesu wesende absolute Sein von sich her frei schenken muss – und genau dies ist "Gnade", damit die Gesamtgestalt Jesu als *Offenbarung* Gottes in de Blick kommen kann...'³⁷⁹ 'Angesichts dieser Gnade slechthin, die nicht mehr Schönheit, sondern Herrlichkeit kundtut, ist nicht mehr nur Verwunderung und Entzücken erfordert, sondern Anbetung.'³⁸⁰

§ 4.4.3.2 Vergelijking: de rol van het kruis in *Epilog* en *Glaubhaft*

Von Balthasars reflectie over de betekenis van het kruis in *Epilog* staat redelijk in de lijn van zijn reflecties in *Glaubhaft*. Globaal komt de rol van het kruis overeen. De menselijke rationaliteit wordt in beiden werken aangemoedigd het *epifanische karakter* van een gestalte niet te manipuleren. We moeten de gestalte *laten* verschijnen vanuit de eenheid die eigen is aan de gestalte in de context van *Differenz* (*Epilog*) of in de context van *Selbstausslegung van de liefde* (*Glaubhaft*). We hebben daartoe eerst een zekere distantie nodig. In *Epilog* worden we eerst uitgenodigd tot maken van ruimte voor verwondering of verbazing (*staunen*³⁸¹). De schoonheid die zich toont vraagt niet eerst om een beheersend *begrijpen*. Een dergelijke distantie wordt ook gevraagd in *Glaubhaft*. Zo stelt Von Balthasar ons in hoofdstuk 2 voor om, als alternatief voor een beheersende (Kantiaanse) denkstijl, te spreken in termen van *ontmoeting van de naaste*. Denken in termen van *ontmoeting* doet recht aan de openbaring van God in de wereld. Gods verschijnen gebeurt niet in een onmiddellijkheid die beheerst kan worden.

Von Balthasar wil ruimte scheppen in beiden werken voor een hermeneutiek van *Selbstausslegung*. In *Epilog* is daarvan sprake als we "het meer" van de gestalten in de wereld kunnen gaan waarnemen *via de Selbstausslegung van de gekruisigde*. De persoon van Christus als *Gestalt* is anders dan verwacht als hij verschijnt als *Ungestalt*. Het verschil (*Differenz*) dat dit oplevert vraagt om duiding. Via de gekruisigde kunnen we gevoel voor verschil krijgen dat in de epifanische werkelijkheid van een wereld aanwezig is. De wereld is vol met personen die in hun singulariteit (als *Differenz*) verschijnen. In *Glaubhaft* worden we uitgedaagd om te begrijpen dat er sprake is van een *Selbstausslegung* van een kenotische *Logos* die getuigt van een Gods handelen uit liefde. Zo gaat het hier echter vooral om God. Maar als God de plaats krijgt die hem toekomt door met God tot *mitlieben* te komen is er sprake van omvorming en verandert de blik. Gods liefde wekt liefde! En liefde ziet liefde!

Echter een groot verschil is dat *Epilog* specifiek cirkelt rond het beeldende aspect van openbaring. Met name het begrip *Ungestalt* wordt uitgediept als van belang voor het verschijnen van de *Gestalt* van Jezus Christus. De focus op de *Ungestalt* is een focus op de *beperkte* werkelijkheid die toch het geheel laat zien. Er speelt naar mijn idee zich hier iets paradoxaals af. Want sinds de *Ungestalt* van het kruis kunnen we de werkelijkheid expliciet beschouwen als getekend door een *beperkte volheid* van alle wereldlijke zijn. De aandacht ligt er vanuit Christus op de kracht van de beperkte werkelijkheid. In deze zin

³⁷⁸ H.U. VON BALTHASAR: *Epilog* (Trier 1987) 50-51.

³⁷⁹ *ibidem*

³⁸⁰ H.U. VON BALTHASAR: *Epilog* (Trier 1987) 52.

³⁸¹ H.U. VON BALTHASAR: *Epilog* (Trier 1987) 46.

staat hier de wereld meer centraal dan God. De gebrekkige wereld kan exemplarisch werken zoals ook de gekruisigde³⁸² werkt. Het gebrekkige of lelijke van het kruis kan zo naar mijn idee naar God verwijzen. Wat de beperktheid van het kruis zegt over de werkelijkheid kunnen we wellicht interpreteren met het *kruis als fragment*. In de *Ungestalt* wordt de beperkte werkelijkheid transparant zoals het geheel bij Von Balthasar steeds in het deel kan verschijnen. In het fragmentaire is God neergedaald (incarnatie). En de *Ungestalt* van de gekruisigde is dan een verabsolutering van het fragment zijn.

De focus van *Glaubhaft* ligt veel sterker op God zelf die op volmaakte en absolute wijze (trinitaire) liefde is. Het fragmentaire wordt in hoofdstuk 1 van *Glaubhaft* eerder negatief gedeut. Hier wordt het verbonden met het gedateerde wereldbeeld van overreligieuze antieke tijd die het absoluut nieuwe van openbaring miskend. De gekruisigde blijft er ook wel beperkt, maar is toch vooral rijk aan glans omdat Hij de zelfonderbreking³⁸³ van God is, uit liefde. Ook in deze zin staat, zoals gezegd, in *Glaubhaft* God als God meer centraal dan de wereld.

In *Epilog* zoekt Von Balthasar naar de wijze waarop een specifiek beeld van God kan spreken. Hij vraagt daartoe naar de (innerlijke) eenheid van de *Gestalt*. De kijkrichting van *Epilog*, een gerichtheid op het waarnemen, vinden we in aanzet wel terug in *Glaubhaft*. Ook in *Glaubhaft* moeten we openstaan voor epifanie in de bemiddeling. We moeten dat ten eerste zoeken in de waarneming van de naaste. We komen deze op het spoor als we vanuit de absolute liefde, de liefde van de gekruisigde, de naaste gaan lezen. De naaste kan dan *übers Kreuz*, via het kruis als liefde en transformatiepunt³⁸⁴, gelezen worden alsof daar tegelijk de concrete mens en de mensenzoon verschijnt. Dit zien we in alinea 8.6 van *Glaubhaft*. Ten tweede worden we in *Glaubhaft*³⁸⁵ uitgedaagd om niet alleen de naaste maar de wereld als epifanisch werkelijkheid te gaan ontdekken. Met name in de samenvatting aan het slot komt dit aan de orde. Von Balthasars blik wordt daar in *Glaubhaft* in aanzet net zo breed als in *Epilog*. In *Epilog* concentreert hij zich met name op het verschijnen van God in de gestalte van Christus om de wereld waar te nemen. In *Glaubhaft* richt hij zich op het verschijnen van God in de gecorrumpeerde wereld die getransformeerd wordt vanuit Gods betrokkenheid op de wereld. Door de liefde van de gekruisigde verandert de wereld en kan naar een zuiver *Sammelpunkt*³⁸⁶ gezocht waarin openbaring zich concentreert. Voorop blijft echter een strikt theologisch perspectief. Het lezen van de werkelijkheid in dit "esthetische punt" veronderstelt dat het steeds om de liefde gaat. Dat horen we in zijn

³⁸² Christus wordt bij Von Balthasar ook wel *universale concretum* genoemd. In de concreetheid van zijn persoon kan het universele zich openbaren. In het verlengde hiervan denk ik te mogen zeggen dat in het concrete gebrekkige van de gekruisigde de universele dimensie van die concreetheid van zijn persoon ten volle kan spreken.

³⁸³ Vgl. § 4.3.2 De ambigue God van toorn en liefde wordt onderbroken door het overwicht aan liefde. In het verlengde van wat we constateerde over het verband van zwaarte van heerlijkheid en kruis in hoofdstuk 2, kunnen we zeggen dat Von Balthasar aldus in *Glaubhaft* denkt "vanuit God": Gods heerlijke liefde weegt zwaar en openbaart zich daarom met de zwaarte van het kruis.

³⁸⁴ Het kruis als *transformatiepunt* waar de menselijke schuld tenietgedaan wordt omdat ze er gelezen wordt in verbondenheid met de afdaling van de trinitaire liefde.

³⁸⁵ Vgl. § 4.3.3 van deze verhandeling

³⁸⁶ H.U. VON BALTHASAR: *Epilog* (Trier 1987) 98.

voorwoord: 'Damit ist, was hier Ästhetik genannt wird, als etwas rein Theologisches gekennzeichnet, nämlich als der nur im Glauben wahrnehmbare Empfang der sich selbst auslegenden Herrlichkeit der allerfreiesten Liebe Gottes.'³⁸⁷ Dat horen we ook in zijn slotwoord waar hij weer spreekt over die 'Herrlichkeit der Erscheinende Gottesliebe'³⁸⁸ Die heerlijkheid ligt in het kenotische afdalen van de trinitaire liefde om het subject en de wereld in de liefde te stellen als een context voor waarachtig zelfverstaan.

Kortom Von Balthasar benadert in in *Glaubhaft* het kruis als teken van Gods liefde. De blikrichting is naar God gericht. Het kruis staat voor *differentie van God uit* als absolute liefde die stoot op de (gesloten) eindige liefde van mens en wereld (theologisch perspectief). Het doel van *Glaubhaft* is het tot stand brengen van een waarnemen van het subject die "wel of niet" onder de indruk komt van Gods liefde. In *Epilog* gaat de aandacht niet zozeer uit naar het kruis als onderdeel van een kenotische beweging van Gods liefdevolle toewending naar de mens. In *Epilog* gaat de aandacht van het kruis eerder uit naar de wereld. De wereld bezit een *differentie naar God toe*. Het kruis vormt een appèl om God toch waar te gaan nemen in de wereld. Want dat is mogelijk omdat de wereld is getekend door gestalten die precies in hun beperktheid getuigen van de *analogia entis*. Waar het even lijkt of de waarneming van God in de wereld wordt onderbroken door de *Ungestalt*, schept deze onderbreking ruimte (de nodige distantie) voor het laten verschijnen van de uniciteit van de persoon, de persoon van Jezus Christus. Het menselijke waarnemen wordt opengeboken door het kruis om de blik te scherpen. Ten aanzien van de dezelfde verhouding, de verhouding van God en wereld, is er een verschil in blikrichting.

§ 4.5 *Vergelijking van de synthese van Glaubhaft met secundaire literatuur*

Als we de synthese van *Glaubhaft* uit § 4.3 vergelijken met de betekenis van het kruis die we gedestilleerd hebben uit secundaire literatuur in hoofdstuk 2 wat zien we dan? In enkele lijnen zullen we enige verschillen en overeenkomsten aangeven. Hiermee zullen we de synthese van de betekenis van het kruis *Glaubhaft* niet slechts hernemen, maar nader bepalen. In de secundaire literatuur komen enige lijnen naar voren die van een andere orde zijn dan *Glaubhaft*. De verschillen in thematiek zijn niet zeer groot, maar de invulling en klank van begrippen verschilt soms.

In de besproken secundaire literatuur kwam het begrip *plaatsvervanging* als onderdeel van verlossing naar voren. We zagen hier dat de *hele* persoon van Jezus in *leven en sterven* meedoet en dat zijn goddelijke karakter gewaarborgd moet worden om de schuld van de *hele* wereld te kunnen dragen. Ook in *Glaubhaft* wordt de gekruisigde via het begrip *plaatsvervanging* geduid (vgl. hoofdstuk 7). Maar een specifiek verschil is dat hier niet zozeer de nadruk ligt op "het programma" van het dragen van de schuld van de hele wereld. Weliswaar wordt er via de gekruisigde de hoop op alverzoening³⁸⁹

³⁸⁷ H. U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 6.

³⁸⁸ H. U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 99.

³⁸⁹ Vgl. alinea 6.13 van de analyse van het kruis bij *Glaubhaft*.

uitgesproken. Maar een verlossingsperspectief blijft in Glaubhaft in de context van een uitgesproken (openbarings)theologisch perspectief staan. Een openbaringstheologische interpretatie van plaatsvervangende dragen we ook in de secundaire literatuur voorbij komen. Ook Blattler bevestigt deze interpretatie door te spreken over iets als *plaatsvervangende dragen in de triniteit*. Als we kijken naar Glaubhaft zien we dat de klank van het begrip plaatsvervangende dragen tot stand door een nadruk op de eigen logica en activiteit van *Gods absolute liefde*. In Christus handelen *verschijnt* die logica. Deze logica vormt een bepaald soort "leer": de leer van de liefde. De leer van "de derde weg van de liefde" doorbreekt het programmatische denken van reeds ingevulde kosmologische en antropologische programma's van verlossing. De liefde van Christus blijft steeds de actieve instantie die het initiatief heeft. Zijn liefde concretiseert zich *ook* in het "programma van het plaatsvervangende dragen van schuld van de wereld". Met de nadruk op Christus' handelen vanuit absolute liefde beoogt Von Balthasar ons naar God als absolute liefde te verwijzen. Het ligt in de lijn van de synthese van Glaubhaft dat we het plaatsvervangende handelen van de gekruisigde, het plaatsvervangende dragen van de schuld van de wereld, niet op basis van *gnosis*, maar slechts op basis van *geloof en liefde* moeten verstaan. Want 'Glaubhaft ist nur Liebe'. De absolute liefde vraagt om geloof in de gekruisigde die het *nieuwe* (verbond) in uiterste (absolute) liefde tot stand brengt. De *alteriteit* van de trinitaire God staat voorop en deze wordt concreet in Christus' plaatsvervangende handelen.

De soteriologische betekenis van het kruis is ook besproken in de secundaire literatuur in § 2.2.1.2. Hierin is een lijn die opmerkelijk verschilt van de synthese van Glaubhaft. Deze vinden we in de besproken passage van *Herrlichkeit III.2.2*. Daar zien dat Von Balthasar het denkbaar acht dat ook mensen samen als het ware Christus' kruis kunnen vormen. Dit is een radicaal incarnatorische opvatting die Von Balthasar ook van enige kritische kanttekeningen voorziet. Aannee van het menselijke lot, dat door zonde getekend is, zou dan automatisch ook betekenen dat dit "kruis van de mensheid" reeds bij voorbaat aangenomen zou zijn. Ondanks zijn kritische noot verschilt dit perspectief sterk van Glaubhaft waar de Christusfiguur eerder staat voor de nieuwheid van Gods andere logica. Gods logica kent een dwaze liefde, die slechts vanuit zijn *Selbstausageung* te begrijpen. Deze *Selbstausageung* correspondeert er met *Selbstverherrlichung* van de absoluteheid van de trinitaire liefde. Zo zien we in *Herrlichkeit III, 2.2*. een gekruisigde die afdalt als een *delen* in het leven van mensen. Dit echter met het idee dat ook een dergelijk afdalen gepaard gaat met een opgaande beweging. Het delen in de eindigheid en zonde, in het "kruis van mensen" is minder totaal dan gehoorzaamheid als opgang naar de Vader. Een radicaal incarnatorische Christus tilt in een opgaande beweging "het menselijke kruis" naar de Vader. In Glaubhaft wordt de Christusfiguur vooral begrepen vanuit het "*Nur Liebe...*", vanuit een louter afdalende beweging van de absolute liefde. De afdalende liefde wil mensen doen afdalen tot een blik uit liefde.

Openbaringstheologisch en christologisch denken over de gekruisigde vinden we in de aangehaalde secundair literatuur terug in 'theologie van kenose'³⁹⁰. Een denken op basis van kenose ligt sterk voor de hand als we Glaubhaft willen verstaan. Het gaat in een theologie van kenose niet zozeer om een kruistheologie waarin het "kruis op zich" besproken wordt. Wel gaat bij Von Balthasar zoals we zagen om een *trinitaire duiding* van de kenotische dynamiek die Christusfiguur tekent. Kenose staat bij Von Balthasar voor ontlediging. Het is een afdalende beweging van de *Logos* die steeds meer in liefde ruimte maakt voor de ander. Vanuit gehoorzame liefde maakt de Zoon als Woord van de Vader ruimte voor de Ander, ruimte voor de Vader en de Geest. Bovendien maakt Hij door incarnatie ruimte voor de ander, voor aanneming en omvorming van de wereld. Er vindt dus een beweging plaats van uitwisseling (*commercium*) die enerzijds eigen is aan de immanente triniteit³⁹¹ en anderzijds tot expressie komt als een scheppende of incarnatorische beweging (vgl. Van Erp³⁹²). Bij schepping maakt God verschil tussen zichzelf en de wereld; in incarnatie neemt God zelf deel aan het verschillend zijn van de wereld. God laat verschil bestaan als ruimte om de liefde te leven. En het al te grote verschil van een wereld die zich verabsoluteert in haar eigen program of geslotenheid wordt van onverschilligheid verlost. Want God neemt in de gekruisigde op passionele wijze deel aan die wereld die 'doordat wij [in de gekruisigde] onze zonden voor ons geobjectiveerd zien' minder dan ooit degene die voor ons sterft aan zijn lot kan overlaten...'³⁹³.

Zoals Moltmann en ook Van Erp beiden aangeven staat het kruis in de context van de dynamiek van de intratrinitaire kenose. Van Erp spitst dit nader toe: 'de trinitaire kenose heeft het eigenlijke primaat: de intratrinitaire vorm fundeert andere vormen van kenose.' Von Balthasar benadrukt in Glaubhaft dat de incarnerende kenotische beweging van de *Logos*, het Woord van God, bekleed is met de ernst van de absolute liefde. In feite handelt Christus als *Logos* in de Geest, in de Geest van *trinitaire liefde*. Het handelen heeft een heilskarakter, het is er om "het woord van de wereld"³⁹⁴ tot een authentiek zelfverstaan te brengen. Hiertoe spreekt de onmacht van de incarnatorische vorm van kenotische liefde en niet het (al te) directe handelen van een toornige God. God handelt wel resoluut via *Selbstausslegung* van de *Logos*. Geleidelijk wil God brengen tot een ontzagvolle waarneming van de heerlijkheid van Gods trinitaire liefde. De wereld moet er steeds, ook "van buitenaf" door een kenotische figuur die zichzelf uitlegt, toe gebracht worden om te gaan waarnemen vanuit de liefde. Dan pas kan de innemende heerlijkheid

³⁹⁰ Vgl. H. VORGRIMLER: 'Hans Urs von Balthasar', in: H. VORGRIMLER & R. VANDER GUCHT: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert IV: Bahnbrechende Theologen* (Freiburg im Breisgau 1970) 122-142, p. 132.

³⁹¹ We spreken dan volgens Moltmann van intra trinitaire kenose die berust op de perichoretische verhoudingen in de triniteit.

³⁹² S. van Erp onderscheidt drie vormen van kenose: 1) intratrinitaire kenose 2) kenose als schepping 3) kenose als incarnatie.

³⁹³ Vgl. alinea 6.9 in de analyse van het kruis bij *Glaubhaft*.

³⁹⁴ 'Het Woord van God (de *Logos*) plaatst Von Balthasar in eerste instantie in oppositie tot de wereld.' Vgl. alinea 10.1 van de bespreking van het kruis in *Glaubhaft*.

van de afdalende trinitaire liefde gezien worden in een gekruisigde als culminatiepunt van de incarnatorische vorm van kenose.

In hoofdstuk 3 van de samenvatting van *Glaubhaft* lezen we dat dit zien pas langs “de omweg” van de *onbegrijpelijkheid* tot stand komt: ‘Von Balthasar cirkelt in zijn verstaan van openbaring om het grondwoord liefde en om het grondwoord heerlijkheid heen, omdat de absolute liefde herkenbaar is aan een zekere majesteitelijkheid die *verschijnt als onbegrijpelijk*.’ De gekruisigde vormt een concentratiepunt van *onbegrijpelijkheid als ergernis*³⁹⁵. Deze onbegrijpelijkheid doorkruist, zoals we zagen in de synthese van *Glaubhaft*, de berekende rede. Dan worden we door Von Balthasar uitgenodigd met “de ogen van geloof” (Péguy) te gaan zien. Met deze ogen gaan we zien dat er iets radicaal nieuws gebeurt: een kenotische Logos deelt de menselijke gebrokenheid. Deze onbegrijpelijkheid blijft ook bij de post-paschale Christusfiguur aanwezig: ‘Want juist als ontzette figuur troost Jezus de apostelen die ontzet zijn.’³⁹⁶

We zagen in de *synthese van Glaubhaft* dat de trinitaire liefde ook een exemplarische functie heeft en tot een juist zicht wil brengen. Om op juiste wijze waar te nemen is een proces van omvorming nodig. Een differentie van God en wereld die de wereld opsluit in haar eigen programma of woord moet worden omgevormd. De transformerende dynamiek van het kruis is de dynamiek van de trinitaire liefde. Wordt dit waargenomen dan wordt een teveel aan differentie ten voordele van het primaatschap van de trinitaire liefde uitgelegd. Immers blijkt de veelbelovende menselijke liefde vaak beperkter dan gewild wordt. Het kruis vormt daarom een *scandalum*³⁹⁷ dat confronteert. Christus verschijnt met de *ernst* van het kruis in de wereld en herschept haar waar een teveel aan differentie tussen wereld en God een open dialogische zelf- en Godsverhouding in de weg staat.

Een christologisch aspect van kenose, is kenose als deugd van de gehoorzaamheid van de Christusfiguur. Albus benoemt de gehoorzaamheid als de kenose die als *spirituele grondhouding het gehele leven van Jezus tekent* (en daarom ook zijn dood). De incarnatorische kenose correspondeert met een zich leegmaken van de Zoon om “ruimte te zijn” voor voortdurende verbondenheid met de Vader. Trinitaire relationaliteit blijft bij de kenotische gang naar het kruis dus centraal staan, ook in *Glaubhaft*. Opmerkelijk is dat we in de deugd van gehoorzaamheid ook een aspect van een *opgang* van de Christusfiguur naar God kunnen terugvinden. Die idee vinden we bij Moltmann (vgl. het overzicht van de (christologische) betekenis van het kruis in hoofdstuk 3). Want de gekruisigde zou zich niet vooral tot de dood ontledigen (in een afdalende beweging) maar primair ‘ontledigt Hij zich tot de wil van de Vader’ (in opgaande beweging). Het aspect van kenose als gehoorzaamheid van “de knecht” vinden we ook in *Glaubhaft* terug. We zien het hier deze verhandeling terug in de samenvatting van het zesde hoofdstuk van *Glaubhaft*. Echter dan is gehoorzaamheid primair een afdalende beweging van de trinitaire liefde in de wereld:

³⁹⁵ Vgl hoofdstuk 7 van de samenvatting van *Glaubhaft* en alinea 4.10 en 7.4 van de analyse van het kruis in *Glaubhaft*.

³⁹⁶ Vgl. hoofdstuk 6 van de samenvatting van *Glaubhaft*.

³⁹⁷ Vgl. alinea 4.10 van de analyse van het kruis bij *Glaubhaft*

'...het kenotische afdalen van Christus als knecht (uit gehoorzaamheid) laat zijn aardse bestaan verdwijnen en maakt zo ruimte voor de uitstorting van de Geest. ... Het (specifiek christelijk) zoeken naar verbondenheid (eenwording) met God koppelt Von Balthasar aan een beeld, het beeld van "de bruiloft": Christus staat daarbij voor 'Godsliefde van bovenaf' die door de Geest als 'Godsliefde van onderaf' gezocht wordt.'³⁹⁸

Hoofdstuk 5

Conclusie

§ 5.1 *Het waarom van het kruis*

In de inleiding hebben we een centrale probleemstelling³⁹⁹ verwoord, die deze verhandeling steeds expliciet en impliciet richting heeft gegeven. Hier kom ik tot een evaluatieve beschouwing over de rol van het kruis bij Von Balthasar in met name *Glaubhaft ist nur Liebe*. Wat is van wezenlijk belang om het kruis bij Von Balthasar te verstaan? Waarom is het kruis zinvol als we over God spreken?

Eerst geef ik hier een beschrijvend antwoord op de vraag naar het waarom van het kruis door een overzicht te geven van de betekenissen die we vonden in de analyse van het waarom van het kruis in *Glaubhaft*.

Het waarom van het kruis in Glaubhaft in overzicht

Alinea:

- 2.12. Het kruis als verwijzend zoals een paradox verwijzend is.
- 4.3 Het kruis als appèl tot ernst omdat de menselijke liefde faalt. Dit appèl staat in de context van garandeerde relationaliteit van Godswege, want God is absolute liefde.
- 4.10 Het kruis als "valkuil" (*scandalum*) die om bekering vraagt.
- 5.4 Het kruis als centrale bron van genade. Bij omgang met "niet liefde" is het kruis verlossing.
- 6.2 Het kruis als pointe om Jezus' *leven* te duiden. De absoluteheid van zijn leer is authentiek.

³⁹⁸ Vgl. in hoofdstuk 3 verslag van *Glaubhaft* van het 6^e hoofdstuk.

³⁹⁹ 'Waarom staat iets afschuwwekkends als het kruis centraal in het denken van Hans Urs von Balthasar terwijl hij schoonheid zozeer benadrukt als toegang tot God?'

- 6.3 Het kruis als de dwaze logica van Gods liefde.
- 6.9 Het kruis als ambivalente locus van openbaring waar toorn en liefde spelen. Het "brekende hart" is hier het beeld van het kruis als zelfexpressie van een kenotische God. Uit God stroomt de Geest. De Geest van absolute liefde daalt middels kenose af in de verlorenheid van de wereld die in de gekruisigde een dramatische gekruisigde vorm aanneemt. In die openbaring ontstaat een waarachtig zelfinzicht (de eigen zonden worden geobjectiveerd in het kruis waargenomen).
- 6.12 Het kruis als locus van openbaring van de majesteitelijkheid van Gods liefde.
- 6.13 Het kruis als Johanneïsche verheerlijking van Christus door de Vader in de totale verzoening.
- 7.4 Het kruis als teken van ergernis.
- 8.6 Het kruis als afdaling van trinitaire liefde die een transformatiepunt vormt waaruit de plicht ontstaat om de werkelijkheid van de naaste te duiden in het licht van de parousie.
- 8.8 Het kruis als symbool van relationaliteit die de plicht van de gemeenschap van de kerk tot absolute liefde vertolkt
- 9.1 Het kruis als kenotisch symbool van het menselijke "ja" dat moet "afdalen" omdat het vooraf gegeven wordt.
- 9.5 Het kruis als eschatologisch signaal van de absolute liefde die in de gekruisigde *Logos* is neergedaald en een tegenwicht vormt tegen verabsolutering van menselijke programma's.
- 9.6 Het kruis is signaal van een blijvend en voortdurend *verschil* (gedacht op basis van de idee van "grotere ongelijkheid") dat er bestaat tussen de beweging van mens naar God (die hier gedacht wordt op basis van een creatuurlijk streven naar deugd op basis van Gods liefde) en de beweging van God naar mens. Er blijft een absoluut verschil tussen Gods liefde en de menselijke liefde in de zelfopenbaring van absolute liefde van "de levende God".
- 9.6 Het kruis als ruimte om geloof in menselijke overgave of zelfgave uit te lokken.
- 9.8 Het kruis als (oervorm) die Gods liefde aanneemt om de verbondsrelatie van Christus en kerk te bezegelen. Gods liefde heeft een kruisgestalte omdat het een

bijzondere liefde gaat die omwille van zichzelf liefgehad wil worden. Niet een meervoud aan levensvormen is het doel.

- 10.1 Het kruis als “woord van God”, als doorkruising van ‘het woord van de wereld en als signaal van een absolute liefde die voortkomt uit Gods soevereine vrijheid.
- 10.2 Het bijzondere kruis van Christus als het zuivere teken van het verschijnen van de absolute liefde.
- 11.6 Het kruis als kenotisch getinte gestalte van openbaring. Het is Gods ‘Liebeskampf um den Menschen’. Via de omweg van een kenotische God gaat het om de mens. Als het om openbaring gaat, moeten we eerst de werkelijkheid leren lezen vanuit één punt van openbaring. Daarvoor is ernst nodig die tot concentratie brengt. Die ernst ontmoeten we in de gekruisigde.
- 11.7 Het kruis als mogelijkheid om de toewending van Gods absolute liefde te ontwaren (*erblicken*). Deze toewending gaat aan mensen vooraf (absolute liefde) en maakt het aan de menselijke liefde mogelijk om tot zelfverstaan te komen in een context van relationaliteit.

§ 5.2 *Enkele algemene aspecten van het kruis in Glaubhaft*

Na het bovenstaande overzicht van de betekenisvelden van het kruis in Glaubhaft komen we nu aan toe enkele algemene aspecten van Von Bathasars denkstijl. In deze scriptie hebben we de vraag gesteld *waarom het kruis* als schoonheid centraal staat in het denken van Von Balthasar en hebben daarbij gezegd dat het in deze verhandeling niet zozeer gaat om die schoonheid alswel om het kruis zelf. Inderdaad is dit mijns inziens een juiste wijze om het openbaringsbegrip van Glaubhaft te benaderen. Want het gaat von Balthasar niet primair om schoonheid als wel om de ontmoeting van God en mens in het kruis als liefde. Die ontmoeting is schoon omdat ze getuigt van waarachtige zelfexpressie van God en van de mens. Die ontmoeting is enerzijds expressie van God die zich zelf kwetsbaar uitdrukt in het kruis en anderzijds expressie van de mens die als dialogisch wezen tot dialoog moet komen om in overeenstemming te leven met de grond van zijn geschonken bestaan, met het “eigen zijn als liefde”.

Het overzicht van de meervoudige betekenissen van het kruis in de vorige paragraaf toont dat het waarom van het kruis in Glaubhaft niet meteen evident is. We kunnen, zeker op het eerste gezicht, verdwalen in die veelheid van betekenissen. Dat is vaak het geval als iemand voor de eerste keer een boek van Von Balthasar in handen krijgt. Want onze auteur denkt sterk “verbeeldend”. De directe context waarin het kruis functioneert is bij hem sterk bepalend voor de betekenis. Vandaar ook dat we zijn nagaan wat die betekenis van het kruis (of beter gezegd de gekruisigde) is, in de verschillende passages. Soms zien we dan een aspect van de betekenis van het kruis “afdwalen”. Zo

wordt het kruis in alinea 9.1 van Glaubhaft niet vanuit God maar vanuit de mens geduid. Het kruis is er een kenotisch symbool van het menselijke "ja in het vooruit" dat hierin moet "afdalen". Het kruis wordt er een houding.

Aangezien de betekenis van het kruis een rijkelijk gevuld palet liet zien, heb ik in deze scriptie vervolgens Glaubhaft vergeleken met enige andere bronnen (zie § 4.4). Dit leverde enige overeenkomsten op, maar toch ook verschillen. Ook hier zagen we dat de betekenis van het kruis afhangt van de context. Het is al met al een lastig gebeuren op tot één plaatje te komen van het kruis in Glaubhaft. Ik denk dat dit ook niet te geven is. In de synthese van Glaubhaft heb ik echter wel een verwoede poging gedaan. Drie betekenisprofielen hebben we daar gevonden die allemaal te maken hebben met het zicht krijgen op "de schoonheid" van "het kruis als liefde". Het zijn reeds antwoorden op een zoektocht naar de betekenis van het kruis als liefde, als ontmoeting van God en mens, zoals ik die in de inleiding had aangekondigd.

In Glaubhaft zochten we zoals gezegd naar de liefde als schone ontmoetingsruimte van God en mens. In het kruis ontmoeten we die ruimte in al zijn weerbarstigheid. We zien er een ambivalente God die zichzelf onderbreekt, "Gods hart breekt" uit liefde (vgl. § 4.3). De ontmoeting van God en wereld blijkt centraal te staan. De antieke wereld en God (zie hoofdstuk 1) gaan niet samen. De wereld moet tot een beter zicht komen dan wat ze had. Ze moet het nieuwe van de openbaring op het spoor komen en niet wachten op vervulling van de eigen kaders. Von Balthasar klaagt zelfverabsolutering van mens en wereld op vele wijzen aan.

Als mens en wereld door Gods eigen exemplarische openheid tot openheid komen, ontstaat er iets van heil. Dan kan zelfs de Kantiaanse mens die beeld is voor de mens het apriori van de eigen begrippelijkheid (*gnosis*) van het grootste belang acht, ook open worden voor de begrippelijkheid van de gelovige ander (zoals in het denken over het kruis als de idee van "plaatsvervanging"). De Kantiaanse mens wordt in zijn openheid getoetst. Kan hij wel of niet tot een zeker zicht op God als absolute liefde komen? Zo lezen we in de samenvatting van hoofdstuk 7 van Glaubhaft: 'In het idee van *plaatsvervanging* ziet Von Balthasar een toetsteen of er antropologisch dan wel christologisch (theologisch) gedacht wordt. Want juist dit idee is niet te begrijpen op basis van *gnosis* maar slechts op basis van *geloof*. Met deze daad van plaatsvervanging begint het absoluut *nieuwe* (het niet uitdenkbare). Dit nieuwe wordt pas evident *als goddelijke liefde*. Het is een daad waarin slechts geloofd kan worden, omdat het een daad is van absolute liefde waarin het geheel andere van God verschijnt: 'Liebe als das Absolute, als unfaßlicher Inbegriff des ganz-anderen Gottes'⁴⁰⁰.

"Het teken" (het kruis) van Christus is slechts leesbaar als zijn liefdesovergave tot in de dood gelezen wordt als verschijning van de absolute liefde.' Als een mens die de eigen rationele begrippelijkheid erg hoog acht, begrip op kan brengen voor een denken over het teken van het kruis als liefde, het teken voor de gelovige, dan heeft hij de goddelijke toetst van de openheid doorstaan.

⁴⁰⁰ H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 67.

§ 5.3 *Triniteit en de gekruisigde*

God als God is aan het woord in Glaubhaft, ook wanneer we met een afschuwwekkend kruis te maken hebben. Het kruis staat niet op zich, omdat dit bij Von Balthasar handelt over de *Selbtsauslegung* van de godmenselijke persoon van Christus. Deze persoon maakt een indruk. Als persoon kan Christus ook in het kruis gezien blijven worden als één van de personen van de triniteit. Eerst nog is deze persoon een *scandalon* voor mens en wereld en brengt hen ten val. God en mens passen in Glaubhaft in hun relatie niet altijd naadloos samen. Van God uit is er altijd nog de relatie die de eenzijdige afdalende (kenotische) beweging aandurft van het *nieuwe* verbond in Christus. Maar God komt maar in beweging omwille van *relatie* met de wereld: hij daalt af. Von Balthasar wil een waarachtige blik op God laten ontstaan waarin zelfs in de gekruisigde sprake is van kenose. God kan in zijn *zelfexpressie* zichzelf juist 'uitleggen' in de vorm van de dramatiek, in de vorm van het kruis. Hierin ontmoeten we een absoluut uitleggen. Een ambivalente God betoont zich in de gekruisigde als absoluut, als absolute liefde en niet als toorn. Hoewel een trinitaire God dermate liefde is dat Hij mensen nabij is, blijft deze God bij Von Balthasar ook radicaal anders. Als Ander is God nabij. Want Gods liefde betuigt zich als verschillend met de menselijke liefde, omdat Gods liefde niet voorhanden is als krachtbron maar er is omwille van zichzelf als openbaring. De God die zich openbaart als ander beoogt relatie uit te lokken met de ander, met de mens. En hij doet dit omwille van zichzelf als immanente triniteit en niet puur omwille van de functionaliteit van de liefde als heilseconomisch gebeuren.

Kan "het kruis" eigenlijk wel als liefde van God gelezen worden? Ik denk dat Von Balthasar ook in Glaubhaft bedoelt Christus als gekruisigde *persoon* te lezen en deze persoon van Christus als liefde. Het gaat namelijk om de absoluteheid van diens leer (vgl. alinea 6.2 in de analyse van Glaubhaft) en daarmee om de absolute aanspraak die van Christus uitgaat. Als deze persoon "als God" uit is op relatie met de wereld, dan moet zijn boodschap authentiek zijn. Dat het Christus ernst is om de relatie van God en wereld te herstellen, daarvan getuigt zijn leven nog meer dan zijn dood. Maar precies in de context van zijn leven staat het kruis. Het gaat volgens Von Balthasar bij de persoon van Christus om een *gang* in het leven naar het kruis als kenotische gestalte. Christus' leven getuigt niet primair van de totaliteit van de dood alswel van de totaliteit van de liefde, van de relatie. Zijn leven getuigt van kenose die zijn hoogtepunt kent in het kruis. Zijn leven staat in deze zin in continuïteit met zijn dood. Het is een authentieke dood. Het aspect van *kenose als gehoorzaamheid* van "de knecht" vinden we ook in Glaubhaft terug (zie de samenvatting van het zesde hoofdstuk van Glaubhaft). Hier is gehoorzaamheid een afdalende beweging van trinitaire liefde naar de wereld: '...het kenotische afdalen van Christus als knecht (uit gehoorzaamheid) laat zijn aardse bestaan verdwijnen en maakt zo ruimte voor de uitstorting van de Geest. ...'⁴⁰¹ Opmerkelijk is dat in Glaubhaft de kenose primair als afdalende beweging uit God centraal staat. Gehoorzaamheid wordt er niet zozeer als opgang naar God geduid. Dit is tekenend voor de theologale insteek van Glaubhaft. Toch wordt de Geest ook geduid als "Godsliefde van onderaf" (vgl. het verslag van hoofdstuk 6

⁴⁰¹ Vgl. in hoofdstuk 3 het verslag van het 6^e hoofdstuk van *Glaubhaft*.

van Glaubhaft). Bovendien handelt de Geest ook zelf in de kenose als afdaling uit een trinitair Godsgeheim (vgl. alinea 6.9 van de analyse van Glaubhaft). Zo lezen we daar: 'En wederom kan de Geest van de liefde het kruis aan de wereld niet op andere wijze bijbrengen dan door de onthulling van alle afgronden van de schuld...'⁴⁰²

De concretisering van trinitair denken in termen van verbondenheid van Christus en Geest is niet zeer sterk uitgewerkt in Glaubhaft. Maar het is aanwezig. Want als het in Glaubhaft over Gods liefde gaat, dan gaat het ook over de Geest die de menselijke blik kan bezielen. Pas dan wordt het geloofwaardig dat het kruis als liefde gelezen kan worden. Want in de vrijheid die van de Geest komt, kunnen we gaan zien welke vrije 'Selbstausslegung' in het kruis gebeurt. De *Selbstausslegung* van de liefde. Slechts liefde kan liefde zien. Slechts in de Geest die geschonken wordt kunnen we de gekruisigde gaan lezen als plaats van ontmoeting met God omdat God zich daar in de vrije autonome kunst van het kruis openbaart.

§ 5.4 *Kanttekeningen bij het grote verschil in liefde...*

De doelstelling van dit onderzoek heb ik doorgaans bewust impliciet behandeld. Want een goede hermeneutische analyse van de betekenis van het kruis is eerst van belang alvorens enige pragmatische gedachtegang over christelijke identiteit te gaan ontwikkelen. Ik hoop dat anderen op dit onderzoek verder zullen gaan. Toch wil ik een voorzet geven van een antwoord op de vraag uit de inleiding: Daagt zo'n aanstootgevend kruis wel uit om het christelijk eigene vorm te geven in het eigen leven?

In Glaubhaft ligt het waarom van het kruis in het expliciteren van differentie (verschil). God is nog epifanisch, maar de wereld neemt geen epifanie meer waar. Ze verschijnt daarom ook niet meer aan zichzelf. Het woord van de wereld (dat niet waagt te sterven) staat er tegenover het kenotische woord van God (dat wel sterft). En de doorgaans eindige menselijke liefde staat er tegenover de oneindigheid van Gods liefde welke verschijnt met de ernst van het kruis. Het verschil van God en wereld wordt van Godswege overbrugd. Want de wereld is eerst nog verblind voor de epifanische dimensie van de wereld en de gekruisigde. Daarom heeft 'God ons het eerste liefgehad' in een gekruisigde. Deze gekruisigde geldt als initiatief van het nieuwe: een nieuw verbond. In een nieuwe verbondenheid met God gesteld door het kruis als transformerende liefde, worden we vervolgens uitgedaagd de gestalten in de wereld 'übers Kreuz' te gaan lezen. Vanuit de omvorming die de trinitaire liefde teweeg brengt, kan de naaste gelezen worden als concrete ander waarin tegelijk de Mensenzoon verschijnt. Het kruis vormt aldus een ernstig appèl van trinitaire liefde die de menselijke liefde waarneemt en opneemt in een eschatologische ernst die uitnodigt tot *mitlieben mit Gott*. De menselijke liefde wordt in Glaubhaft door het kruis aangeklaagd door de absolute liefde. Ze wordt door het kruis ontmaskerd als schandelijk te kort schietend. Ze loopt vast in "de valkuil" van haar eigen geslotenheid. Zichzelf verabsoluterende politieke programma's of menselijke liefde die hooguit belofte kan worden maar zich in de praktijk van het leven vaak niet waar kan

⁴⁰² Eigen vertaling. Vgl. H.U. VON BALTHASAR: *Glaubhaft* a.w., 61

maken, worden door Von Balthasar gebruikt als voorbeelden waarom het kruis van belang is. Hij zegt met het kruis dat menselijke liefde eindig is en zeer verschillend van Gods absolute liefde die tot oneindige liefde wil brengen. In die zin komt Gods absolute liefde de mens in Glaubhaft eerst als dwaze logica voor (vgl. § 4.3.1 van de synthese van Glaubhaft).

Hier is wel plaats voor enige kritische vragen. Want maakt Von Balthasar via het christelijke symbool van het kruis het verschil tussen de liefde van God en de liefde van mensen niet te groot? Denkt Von Balthasar niet te sterk vanuit een (dialectische) tegenoverstelling van menselijke en goddelijke liefde? Moeten we in dit grote verschil het christelijk eigene zoeken? Mijn gedachten hierover verwoord ik in drie kritische kanttekeningen.

a. Naar mijn mening is het niet altijd adequaat om het kruis te denken in termen van een groot verschil tussen Gods liefde en de menselijke liefde, als *clash*. Ik denk dat Von Balthasar het verschil in Glaubhaft te sterk aanzet, wanneer de menselijke prudentia niet meer wordt uitgedaagd om precies te kijken naar wat in een specifieke situatie liefde kan zijn. Von Balthasars denkstijl is in Glaubhaft niet bijzonder contextueel gericht. Hij spreekt in een sterk gelovige zin over de liefde van God die tot daden wil leiden (vgl. hoofdstuk 8 van Glaubhaft: *Liebe als Tat*). Daarin zegt hij over de gekruisigde: 'De absolute liefde is er omwille van niets anders dan zichzelf en aldus is ze heerlijk en verschijnt ze "belangeloos" in een gekruisigde.' Daarmee kunnen we zeggen dat de absolute liefde bij Von Balthasar niet primair "een krachtbron voor de mens" is. Zo wil hij juist de functionalisering van het Godsgeheim voorkomen. God als God staat in zijn denken op de eerste plaats. Dit is een nobele insteek. Maar is de alledaagse ethische praktijk wel altijd gebaat met uitsluitend Godsgerichte (theocentrische) benadering? Vooral als de maat van de ethiek bij Von Balthasar ontruikt wordt aan het subject, mag die slechts nog vanuit "Gods absolute liefde" bepaald worden. Dit heeft goede kanten maar kan wellicht bij Von Balthasar ook een gevaar met zich meebrengen. Want als ethiek puur theologisch wordt kan wellicht slechts de gelovige nog ethisch handelen. Dan is de universele dimensie van een reeds ethisch geladen menszijn in het geding. Zegt niet ook het gelaat van de ander reeds apriori "Gij zult niet doden" (Levinas). Bij Levinas wordt het subject, ook ondanks zichzelf, met een schok tot dit inzicht gebracht via de andere mens. Is het ook niet christelijk om open te staan voor de ander in het ethische appèl dat hij of zij vormt? Ook op een niet God- of geloofsgerichte wijze kan de maat van de ethiek ontruikt worden aan een beheersend subject.

b. Een tweede kritische kanttekening is de vraag of Von Balthasar niet te weinig geloof heeft in de eigen capaciteiten van de mens als "beeld van God" om de relatie met God "uit te vechten". Vooral God strijd in Glaubhaft om mensen, de mens is vooral eerst blind voor openbaring en niet zo dynamisch. Het is weliswaar voor een theoloog als Von Balthasar begrijpelijk dat hij verder wil komen dan pure antropologie. Bij hem geldt de opdracht om te theologiseren vanuit het bijbelse 'Ik geef jullie een nieuw gebod: dat je elkaar liefhebt. 'Met de liefde die Ik jullie heb toegedragen, moeten jullie ook elkaar liefhebben' (Joh. 13,34) . Von Balthasar denkt consequent vanuit dit principe als het christelijke eigene van de Schrift. Maar heeft hij niet te weinig geloof in de menselijke

capaciteiten als “beeld van God”? Hij interpreteert Christus’ gebod sterk theologaal. Het antwoord van liefde dat Von Balthasar verwacht moet grotendeels door God zelf tot stand komen. Het antwoord van de mens is gebaseerd op een eenzijdige liefdesbeweging uit God die het antwoord eigenlijk al in een kenotische Logos met zich meedraagt of tot stand moet brengen. Hoe nieuw is dit antwoord dan nog? Gods Logos “strijdt uit liefde om mensen”, maar kan de mens ook vanuit de eigen persoonlijke verantwoordelijkheid strijden om God? Ik denk dat Von Balthasar “het christelijke eigene” in de menselijke worsteling met God, zoals de worsteling van Jacob op de Jabok met de engel, te weinig aandacht geeft omdat hij het antwoord van de mens zelf al reeds besloten ziet in een preëxistente Logos.

c. Als de maat voor de ethiek - naast in God - niet meer ook in het menselijk subject gezocht wordt, kan dit juist het gevaar van activisme opleveren. Want als de maat van de ethiek buiten de mens zelf om gezocht wordt, kan in elke situatie belangeloosheid gevraagd worden van een mens, want ook de exemplarische absolute liefde bezit immers die belangeloosheid in elke situatie. Door deze nadruk op belangeloosheid kan de menselijke ratio wellicht aan denkluheid gaan leiden. De juiste maat hoeft ze niet meer zo te bepalen in de concreetheid van het leven. Belangeloosheid wordt gevraagd. Maar de ratio wordt door Von Balthasar misschien ook wel onderschat. Moet immers in de prudentia niet soms een rationele menselijke maat gezocht worden en geen goddelijke? Want als een mens steeds is overgeleverd aan de door Von Balthasar verkondigde goddelijke maat, die steeds buiten een mens zelf ligt, dan kan dit ertoe leiden dat een mens steeds in een “overdrive” staat. Hij rijdt dan in een te hoge versnelling van de “overmaat” aan liefde die slechts de goddelijke liefde zelf heeft: “slecht God is goed” horen we de Jezusfiguur dan zeggen. Een consequentie van Von Balthasars denkstijl kan dus zijn dat een mens zich voorbij gaat lopen in activisme. Geloof in de maat die de absolute liefde heeft aangelegd, kan dan verworden tot een leven dat nog slechts de indruk wil wekken te kunnen geloven in de maat die God aanlegt. Weliswaar denk ik dat Von Balthasar op cryptische wijze ook wel zegt (vgl. hoofdstuk 8) dat activisme voorkomen moet worden. Hij stelt namelijk dat “apostolaat” voorkomen moet worden en benadrukt vervolgens het belang van contemplatie. Maar contemplatie als een contemplatief ontvangen van absolute liefde wordt naar mijn idee sterker wanneer in het vorm geven van de liefde reële daden de grondtoon blijven. Er is midden in het alledaagse leven zelf ook reeds sprake van een fundamentele gelatenheid als de schoonheid van het leven ervaren wordt. Bovendien bestaat het leven niet alleen uit extatische liefde. ‘Want we blijven in ons povere bestaan toch ook altijd klungelaars’, zou de dogmaticus Wiel Logister zeggen. Echter die klungelaars kunnen ondanks hun geklungel midden in hun beperktheid getuigen van absolute liefde. Zelfs een beperkte *Ungestalt* kan blijven spreken van God. Die lijn komt niet in Glaubhaft maar in Epilog naar voren (zie de vergelijking van Glaubhaft en Epilog in § 4.4.3.2)). In deze zin zegt Glaubhaft niet alles, maar dat hoeft ook niet. Want in de beperktheid zegt ze al veel.

Overigens ben ik het helemaal eens met Von Balthasar dat wanneer het verschil van Gods liefde en de menselijke liefde in de gekruisigde wordt benadrukt, er dan een voortdurende *wederzijdsheid* wordt gevraagd van mensen die met God leven en *mitlieben*.

Christelijk handelen wordt een *Mitlieben mit Gott*: dat is de grondregel van de ethiek in Glaubhaft. Deze grondregel is gebaseerd op het Johanneïsch kennen van God als beminnend kennen ("blijven in de liefde") en wordt concreet als wederzijdsheid van de liefde' (Vlg. verslag van hoofdstuk 8 van Glaubhaft). Het idee van wederzijdsheid dynamiseert het bestaan van gelovigen. Dit prachtige extatische bestaan is *open* voor de schoonheid van de ontmoeting. Dit bestaan draait dan niet om activisme maar weet dat het zijn fundament heeft in de relationaliteit van de triniteit. Dit aspect vind ik interessant om te doordenken in termen van de wederzijdsheid van relatie waarin e menselijke liefde verbonden kan worden met de goddelijke liefde. Theologie kan in een dergelijke relationele context het begrip *perichorese* inbrengen om als funderend concept voor "kerk-zijn."

We zagen het begrip van *perichorese* reeds voorbij komen in Von Balthasars beschouwingen over het kruis in wat wij als secundaire literatuur ten aanzien van Glaubhaft hebben gebruikt. Maar in de voor ons primaire bron Glaubhaft werd *perichorese* niet zo expliciet meer gethematiseerd. Weliswaar duidt in Glaubhaft de kenotische (afdalende) beweging van de Logos uit God de Vader in de Geest van liefde op een trinitair verstaan van kenose. Maar de wederzijdsheid van de intertrinitaire relationaliteit in God is die wel voldoende uit de verf gekomen als een kenotische Logos met name "afdalend" geduid wordt? Hoe dan ook hier is werk te verzetten voor theologie als ze kerk als godmenselijke *communio* wil uitwerken. Von Balthasar doet wel een voorzet in Glaubhaft waar hij over kerk spreekt, maar dan zonder bewust over *perichorese* te spreken. Hierbij doe ik de aanbeveling om dit wel te doen.

Ook Epilog doet een poging over trinitaire gemeenschap te spreken, zoals ik heb verwoord aan het slot⁴⁰³ van de vergelijking van Glaubhaft en Epilog. Wat wilde ik daar zeggen? De gekruisigde vertegenwoordigt als gekruisigde in God een verschil, het verschil van God en wereld. Dit verschil is echter hier in Christus geheel omvagen en als Christus dan vrijelijk afdaalt uit God, dan doet hij dat vanuit het punt waarin alle verschillen (als persoonlijke singulariteit) tot stand komen. Dan daalt hij af in het midden van de wereldlijke werkelijkheid als liefde die wellicht elke personen als persoon omhuld. Zo kan het kruis, als signaal voor een volheid die schuilt in de singuliere beperktheid, ook geduid worden bij Von Balthasar.

Het is mijn mening dat door meer aandacht voor de Geest de wederzijdsheid van een godmenselijke liefde, die Von Balthasar op het oog heeft, beter uit de verf komt. In

⁴⁰³ Hier verwoorde ik de gedachten van Epilog over trinitaire gemeenschap aldus: 'In Epilog verwijst de gekruisigde als Ungestalt door naar de Übergestalt van de majestueuze heerlijkheid van de trinitaire liefde. We worden door het kruis gemaand om die liefde als mogelijke Differenz in Gottes Identität te beschouwen. Zo heeft de gekruisigde in God een unieke rol. Hiermee wordt bedoeld 'dass eine differente göttliche "Person" (identisch mit dem absoluten sein) an den Ort tritt, wo alles menschliche Personsein in der allumgriefenden (Welt)-Wirklichkeit gründet' Dàt de gekruisigde zich vrijelijk schenkt in het midden van de wereldse werkelijkheid, dat is genade (liefde), dat is heerlijkheid: 'dass sich in der Person Jesu wesende absolute Sein von sich her frei schenken muss – und genau dies ist "Gnade", damit die Gesamtgestalt Jesu als Offenbarung Gottes in de Blick kommen kann...' 'Angesichts dieser Gnade slechthin, die nicht mehr Schönheit, sondern Herrlichkeit kundtut, ist nicht mehr nur Verwunderung und Entzücken erfordert, sondern Anbetung.' Vgl. H.U. VON BALTHASAR: Epilog (Trier 1987) 50-52.

deze context kan kerkgemeenschap op hedendaagse wijze gestalte krijgen omdat door en met de Geest de *individualiteit* van de menselijke persoon in relatie tot een gemeenschap die absolute liefde verbeeldt meer nadruk kan krijgen. Von Balthasar stelt echter in *Glaubhaft* dat er pas echt sprake is van gemeenschap wanneer de absolute liefde geleefd kan worden. Hij zet de *plicht tot liefde in context van gemeenschap*⁴⁰⁴ sterk tegenover de plicht van het Kantiaanse individu om ethisch te handelen. God strijdt bij Von Balthasar dan ook in de gekruisigde Christus om een meervoud aan “mensen”. Hij gebruikt hierbij bewust een meervoudsvorm, het gaat er hem uiteindelijk om “de wereld” op het spoor te laten komen van waarneming van God, via kerk als gemeenschap van heiligen. Dat is zeker een nobel streven. Hij doet dit wellicht, omdat de absolute liefde te groot is voor één mens en in relationaliteit gestalte krijgt. Maar ik denk dat hij daarbij onderbelicht laat dat God ook eerst kan strijden om het individu in zijn andersheid en dat de Geest “van onderaf” in dit individu God kan zoeken. In die Geest kan kerk als een *veelkleurige gemeenschap* ontstaan van unieke personen (singuliere gestalten). De grondtoon van het evangelie die ik hier benadruk is dat ook Jezus de grote groep aan “rechtvaardigen” verlaat om het éne verloren schaap te vinden.

Als we over een fundamentele wederzijdsheid van wereld en een trinitaire God willen spreken, kunnen we bovendien concreet aansluiten bij het spreken van Von Balthasar in hoofdstuk 8 waar hij het heeft over de wederzijdsheid van de Geest en Christus. Christus kan pas in de Geest (van liefde) worden verstaan. Weliswaar komt hier de Geest fundamenteel voort uit Christus als Woord, maar het ethische appèl dat het kenotische (neerdalende) Woord (Logos) doet verstaan, kan toch pas in die Geest worden verstaan. In zekere zin moet de Geest vooruit gaan om dit mogelijk te maken. De Geest handelt ook zelf in *Glaubhaft*, zoals we zagen. Maar mijns inziens begeleidt de Geest het leven van mensen evengoed reeds voordat er een tegenover is dat de liefde van mens en God openbaart als fundamenteel verschillend. Want de Geest is in *Glaubhaft* ook de “Godsliefde van onderaf” die naar God reikt.

Bovendien kan het apriori van de *Geest van de schepping* van kracht zijn, de Geest die “zweefde over de wateren”. Want waar we een kritische geluid horen van Von Balthasar over het gesloten apriori van een kantiaanse rede brengt hij eerst en vooral Christus in om deze te openen⁴⁰⁵. We zien dat hij kunstig het menszijn in christologische context weet te duiden en naar mijn idee wil hij daarmee vooral het dialogische karakter van het menszijn benadrukken. Maar in *Glaubhaft* lijkt de dialoog soms te stokken door het voortdurende overwicht van Christus als de ernst van absolute liefde. Verder laat Von Balthasar onderbelicht dat hij ook reeds spreekt over begeesterde schepping. En wellicht is dat een

⁴⁰⁴ Vgl. Verslag van hoofdstuk 8 van *Glaubhaft*: ‘De liefde moet *gedaan* worden bij Von Balthasar. De titel die spreekt over “die Liebe als Tat” doelt op een plicht tot absolute liefde. Deze plicht kan pas geleefd worden in de context van kerkgemeenschap. Want een daad van absolute liefde overstijgt bij Von Balthasar het individuele domein met “de onverbiddelijkheid van het kruis”.’ En vgl. de analyse van het kruis in alinea 8.8.

⁴⁰⁵ In *Glaubhaft* geldt: een mens bij Von Balthasar volgens Scola ‘in Christus erschaffen ist, und nicht Adam Christus möglich macht, sondern umgekehrt. Vgl. A. SCOLA: *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil* – (Paderborn 1996) 36. en § 1.3.5 van deze verhandeling.

oorzaak dat de dialoog van mens en Christus nog niet zo sterk is uitgewerkt. Vanuit het eigen zoeken van de mens naar God wordt niet gesproken zonder een zekere cirkelredenering van kenotische absolute liefde die afdaalt en de liefde in zich draagt die pas tot een zicht uit liefde kan brengen om vervolgens bijna zelf een antwoord van de mens tot stand te moeten brengen. Ware dialoog schuilt wellicht reeds in het wezen van de mens en ook dit zou Von Balthasar kunnen bevestigen. Want als we bij Von Balthasar over het kruis in het kader van de kenose spreken, dan zijn kenose als schepping en kenose als incarnatie (waarvan het kruis het hoogste punt vormt) met elkaar gerelateerd, zoals gethematiseerd wordt in *Herrlichkeit III.2.2*⁴⁰⁶ (zie ook § 2.2.2.1.) De menselijke vrijheid wordt hierin geduid als een door God *gegeven* vrijheid. Deze vrijheid getuigt in theologisch opzicht ervan dat ze is toevertrouwd uit liefde. Het apriori van die vrijheid getuigt zo naar mijn idee reeds uit zichzelf van Gods liefde voor de mensen. En misschien is dan de menselijke liefde in de vrijheid, die in Glaubhaft hooguit (door eindigheid getekende) “belofte” (inchoatief) kan worden, tevens te kwalificeren als “godelijk” (of in ieder geval als “theologisch”, dat wil volgens de klassieke definitie zeggen: van God afkomstig en op God gericht). Daarmee zou een tegenwicht geboden kunnen worden tegen de door Von Balthasar dialectische gedachte, en al om aanwezige gevaar, dat de liefde van de mens principieel falend is, zoals in Glaubhaft wordt gesteld. Waarom zou menselijke liefde, de liefde van de wereld, in zeker zin niet goddelijk kunnen zijn? Ik denk dat we dit goed zouden kunnen verbinden met diepgravende idee van Von Balthasar dat het zijn reeds zelf liefde is. Maar dan moet het wel gaan om een zich steeds schenkende liefde die opwelt vanuit de diepte van de werkelijkheid. Het is een liefde die niet in de zijnden als zodanig voorhanden is, maar steeds verwijst naar en vertrekt vanuit de kenose van Gods schenkende liefde in de persoon van Christus.

Bovenstaande visie correspondeert met hoofdstuk 1 van onze scriptie waar we een portret van Von Balthasars denken hebben gemaakt (zie § 1.3.5.) We zagen daar dat de religiositeit van de Balthasariaanse mens schuilgaat in de mens als *raadsel* voor zichzelf. Hiernaar lijkt Von Balthasar in Glaubhaft te verwijzen als hij spreekt over het Kantiaanse subject dat ook tot verwondering komt omwille van de eigen ethische structuur. Het ongemakkelijke raadsel van deze mens is dat hij hierdoor fundamenteel dialogisch is bij Von Balthasar. De begrensdheid van het eigen zijn “staat uit” naar het onbegrensde zijn, dat de grond van het eigen zijn is zonder voorhanden te zijn in de mens. Een mens is zo blijvend aangewezen op iets anders. Daarom hoeft de absolute liefde niet zo absoluut te zijn dat ze dermate verschillend van de menselijke liefde is, dat ze niet meer zou kunnen getuigen van de fundamentele dialogische structuur van de mens. Het kruis zou dan ook als shockerend teken van radicaal “andere” absolute liefde terug kunnen verwijzen naar de idee dat de wereld zich zelf gegeven is uit liefde, juist ook als ze dit even niet meer ziet. In deze dramatische dialoog uit liefde kan de wereld zichzelf weer terug herkennen.

⁴⁰⁶ Von Balthasar spreekt hierin van kenose *in* de schepping omdat scheppende intratrinitaire verhoudingen de “schepping als liefde” funderen. Hij noemt de eerste vorm van kenose *die in der Schöpfung ... da der Schöpfer hier gleichsam ein Teil seiner Freiheit an das Geschöpf abgibt* en de tweede vorm *der des Kreuzes, in der er alle äussersten Konsequenzen der geschöpflichen Freiheit ein- und überholt*. Vgl. H.U. VON BALTHASAR: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III,2. Theologie, 2 Neuer Bund* (Einsiedeln 1969) 198.

§ 5.5 De blik scherp

We hebben Von Balthasar reeds in de inleiding van deze scriptie een eerste antwoord horen geven op de vraag van de probleemstelling: 'Es geht primär nicht um *Schönheit* im Weltlichen oder philosophischen (transzendentalen) Sinn, sondern um deren Überholung in der *Herrlichkeit* als dem Aufleuchten der Göttlichkeit Gottes selbst, wie sie im Leben, Sterben, Auferstehen Jesu darstellt und nach Paulus in den auf ihren Herren blickenden Christen spiegelt.'⁴⁰⁷ Wanneer Von Balthasar spreekt over schoonheid is het hem te doen om een expliciet *theologische esthetiek*. Precies om dit theologische aspect te thematiseren is de gekruisigde van belang. Er verschijnt iets van een goddelijke schoonheid in de bemiddeling van God die de gekruisigde vertegenwoordigt. In een concrete historische persoon die leeft, sterft en uit de dood opstaat komt iets van een goddelijke schoonheid naar voren. Deze schoonheid heeft een specifiek karakter en staat in een weerbarstige context die een *theologisch interpretatieproces* beoogt op te roepen. Een mens wordt uitgedaagd om vanuit een voor de wereld niet vanzelfsprekende "schoonheid", de schoonheid van een gekruisigde, te gaan zoeken naar wat er verschijnt of gebeurt. Hiermee worden we doorverwezen naar een theologische interpretatie van esthetiek in de context van dramatiek: wie is die God van de gekruisigde die verschijnt en hoe handelt die God in de wereld?

De wereld moet haar blik scherp om de ware schoonheid te zien die eigen is aan het heerlijke Godsgeheim. De innerlijke schoonheid van God ligt in de stralende heerlijkheid van zijn liefde. Die schoonheid ligt niet in de buitenkant, maar in de diepte verscholen. We worden daarom door Glaubhaft opgeroepen om de schoonheid in de diepe binnenkant van relationele verhoudingen te zoeken. In ontmoeting zullen we schoonheid vinden. In Glaubhaft kent de gracieuze ontmoeting van God en mens een radicaal geschenkarakter. Er is eerst eenzijdige beweging van kenose als afdaling uit God. Dit geschenkarakter van absolute liefde is als schoonheid die zichzelf wil uitleggen (Selbstaussage). Een kenotisch Logos daalt af, vanuit een heerlijke trinitaire liefdesgemeenschap. Net zo overweldigend als die "zwarte" heerlijkheid is de zwarte dramatiek waarmee deze afdaling plaatsvindt (vgl. *Herrlichkeit III,2,2*⁴⁰⁸). We worden dus uitgedaagd om ons niet te laten verleiden tot een al te direct zoeken van God in de buitenkant van 'wereldlijke' schoonheid of in een voorgeprogrammeerde besloten eigen levenssfeer. Om schoonheid waar te nemen dienen we bij Von Balthasar eerder over onszelf heen leren zien en de zwaarte in de realiteit te ontdekken. Waar bevindt zich een *concentratiepunt* in de werkelijkheid waarin God zichzelf openbaart (vgl. de samenvatting van Glaubhaft)? Voor God als God moet eerst ruimte *gelaten* worden. Het kruis verschijnt daarom eerst als *onbegrijpelijk*. Dan kan God verschijnen als God, als de geheel Andere, van wie de gekruisigde in zijn onbegrijpelijke andersheid getuigt. God verschijnt in

⁴⁰⁷ H. U. VON BALTHASAR: *Mein Werk – Durchblicke* (Einsiedeln 1990) 77.

⁴⁰⁸ Vgl. H.U. VON BALTHASAR: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III,2. Theologie, 2 Neuer Bund* (Einsiedeln 1969) 196-211

context van de epifanische wereld. Deze nadruk vinden we eerder in Epilog dan in Glaubhaft. De wereld verbeeldt in Epilog als schepping Gods zelfopenbaring, juist in de ruimte die er *gelaten* wordt voor God als God; in de ruimte van grotere ongelijkheid (analogie) die de *Ungestalt* van het kruis vertegenwoordigt, kunnen we God gaan lezen. Deze lijn stemt overeen met Herrlichkeit I⁴⁰⁹. God zoeken in de context van het fragmentarische karakter van de werkelijkheid, vinden we dus in Herrlichkeit veel duidelijker dan in Glaubhaft. Dit zien we echter ook in Epilog. Het kruis staat daar voor fragment worden bij uitstek. Het kruis verwijst als fragment naar iets van waaruit ze voorkomt. Het fragment van de *Ungestalt* van het kruis komt er voort uit het geheel (eenheid) van de *Gestalt* van Christus. Deze Christus gaat erin voor dat de eindigheid van het bestaan bewust aanvaard kan worden. Hij kan bewust fragment worden van waaruit het geheel van een transcenderende *Übergestalt* (Gods heerlijkheid) moet gaan stralen. We kunnen dus aan Glaubhaft in vergelijking met andere primaire bronnen de kritische vraag stellen of de wereld wel inderdaad voldoende serieus genomen wordt in haar eigen fragmentarische karakter. Ik meen van niet. Het fragmentaire wordt er in hoofdstuk 1 afgedaan (vgl. verslag van Glaubhaft) als te zeer gekleurd door een sacrale antieke wereld die op al te vanzelfsprekende wijze God verwacht als toefje op de pudding van die sacrale wereld. Wat Glaubhaft vooral doet is oproepen in het kruis naar eenheid te zoeken. In het kruis gaat de mens vooral op zoeken naar eenheid, naar een *Sammelpunkt*, weliswaar in de werkelijkheid waarin openbaring in de eenheid eigen is aan Christus die als openbaringsgestalte verschijnt (vgl. de samenvatting in Glaubhaft).

Wat is het dan karakter van de schoonheid van God waarvoor Von Balthasar ons gevoelig wil maken? Als we kijken naar de synthese van Glaubhaft (zie § 4.3), zou de schoonheid van "God als liefde" liggen in de schoonheid van "het kruis als liefde". Uit die synthese leid ik drie betekenissen van schoonheid in Glaubhaft af:

1) Het kruis is de andere logica van de liefde die zichzelf uitlegt. Het kruis staat voor de paradox die menselijke geslotenheid openbreekt. Door het kruis als Gods zelfopenbaring van liefde te duiden, ligt de schoonheid van Gods zelfopenbaring in het kruis als *shockerende schoonheid*. In de spagaat van een schijnbare tegenstelling (paradox) grijpt de liefde met aangrijpende schoonheid mensen aan.

2) Het kruis als zelfexpressie van God die uit liefde de eigen toorn in God *onderbreekt* (*rupture*) is een teken van bewuste weerloosheid. Waar we in Glaubhaft kunnen spreken over schoonheid van het kruis, ligt in het verlengde daarvan een *weerloze schoonheid*.

⁴⁰⁹ 'Die Grundgestalt der je grösseren Unähnlichkeit in so grosser Ähnlichkeit (in tanta similitudine major dissimilitudo Dz 432) ist unauflösbar; aber sie wandelt sich ab von einer philosophischen *negativen Theologie*, in welcher über all analogen Aussagen über Gott hinaus sein Wesen dahinter unendlich verborgen und unerforschbar bleibt – bis zu einer offenbarungstheologischen *negativen Theologie*, in welcher Gott bis ins äusserste *erscheint* und deshalb auch in sein je grösseren Unbegreiflichkeit wirklich in den Vordergrund und in die Erscheinungsgestalt tritt. Das unbegreifliche Gottes ist [...] die Unfasslichkeit der Tatsache, dass Gott uns so sosehr geliebt hat, dass er seinen einzigen Sohn für uns dahingab, dass der Gott der Fülle sich nicht nur in eine Schöpfung hinein, sondern in die Modalitäten von sündenbestimmter, todverfallener, gottentfremdeter Existenz hinein entleert hat: ... ' Vgl. H.U. VON BALTHASAR: *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik. Band I, Schau der Gestalt* (Einsiedeln, 1961) 443.

3) Het kruis als exemplarische liefde wil tot navolging aanzetten. De betekenis van het kruis ligt in Glaubhaft in de liefde die liefde wekt of overgave die overgave oproept. De schoonheid van dit kruis is te karakteriseren als *innemende schoonheid*.

Dit alles gezegd hebbende, blijft overeind dat het Von Balthasar in Glaubhaft eigenlijk niet zozeer te doen is om schoonheid als wel om trinitaire heerlijkheid. Die heerlijkheid wordt niet in dit relatief korte werk van Von Balthasar niet zozeer uitgewerkt, maar vormt niettemin de basis van waaruit de Christusfiguur verschijnt. Die heerlijkheid is liefde. En precies de gekruisigde persoon van Jezus Christus geeft als gekruisigde een dramatische verwijzing naar de absolute liefde, naar God als liefde. De gekruisigde, eerst nog onbegrijpelijk, kan slechts in te ontvangen liefde gelezen worden als liefde. Deze cirkel van liefde verwijst naar de liefde omwille van de liefde die is zoals de heerlijkheid van God als liefde. *Glaubhaft ist nur Liebe...*slechts liefde geeft zicht op de openbaring van die heerlijke liefde.

LITERATUURLIJST

A. Primaire bronnen

A.1 Expliciet besproken bronnen

- BALTHASAR, H.U. VON, *Herrlichkeit eine Theologische Ästhetik II.1, Fächer der Stile, Klerikale Stile* (Einsiedeln 1962) 353-357.
- BALTHASAR, H.U. VON, *Glaubhaft ist nur Liebe* [Christ heute V/1] (Einsiedeln 1963)
- BALTHASAR, H.U. VON, *Cordula oder der Ernstfall* [Kriterien 2] (Einsiedeln 1967³)
- BALTHASAR, H.U. VON, *Epilog* (Einsiedeln 1987) 43-52.
- BALTHASAR, H.U. VON, 'Genomen en weggegeven', in: *Internationaal katholiek tijdschrift "Communio"* 30 (2005) nr. 2, 94-98.

A.2 Primaire bronnen als achtergrondliteratuur

A.2.1 Bronnen uit de trilogie

- BALTHASAR, H.U. VON, *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik I. Schau der Gestalt* (Einsiedeln 1961)
- BALTHASAR, H.U. VON, *Herrlichkeit eine Theologische Ästhetik III.1 Im Raum der Metaphysik* (Einsiedeln 1965)
- BALTHASAR, H.U. VON, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III.2. Theologie, 2 Neuer Bund* (Einsiedeln 1969)
- BALTHASAR, H.U. VON, *Theodramatik II. Die Personen des Spiels: II,2 Die Personen in Christus* (Einsiedeln 1978)
- BALTHASAR, H.U. VON, *Theodramatik III. Die Handlung* (Einsiedeln 1980)

A.2.2 Andere primaire bronnen

- BALTHASAR, H.U. VON, *Geeinte Zwienatur. Eine philosophische Besinnung* [Manuskript] (Basel)
- BALTHASAR, H.U. VON, *Sein als Werden. Eine Untersuchung zur scholastischen Fundamentalontologie* [Archiv Hans Urs von Balthasar] (Basel 1933)
- BALTHASAR, H.U. VON, *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit* [Christ heute II/9] (Einsiedeln 1952)
- BALTHASAR, H.U. VON, *Die Gottesfrage der heutigen Menschen* (Wenen 1956)
- BALTHASAR, H.U. VON, *Verbum Caro* [Skizzen zur Theologie] (Einsiedeln 1960)
- BALTHASAR, H.U. VON, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Keulen 1962²)
- BALTHASAR, H.U. VON, *Geloofwaardig is alleen de liefde* [vertaald door H. Wagemans] (Hilversum 1963)
- BALTHASAR, H.U. VON, 'Mysterium Paschale', in: J. FEINER & M. LÖHRER (eds.): *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik Band III.2 Das Christusereignis* (Einsiedeln 1969) 133-326.
- BALTHASAR, H.U. VON, *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekt des christlichen Pluralismus* [Kriterien 29] (Einsiedeln 1972)
- BALTHASAR, H.U. VON, *Oriëntering voor zoekende christenen* [oorspronkelijke titel: *Kleine Fibel für verunsicherte Laien*, vertaling A.H.C. Meertens] (Brugge 1982)
- BALTHASAR, H.U. VON, *Christen sind einfältig* [kriterien 66] (Einsiedeln 1983)
- BALTHASAR, H.U. VON, *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf* (Einsiedeln 1984)
- BALTHASAR, H.U. VON, *Mein Werk – Durchblicke* (Einsiedeln 1990)
- BALTHASAR, H.U. VON, *Theologie der drei Tage* (Freiburg im Breisgau 1990)

B. Secundaire bronnen

B.1 Via internet geraadpleegde bronnen

HEMMING, L.P., 'The Nature of Rationality: Does Love Trump Reason?' [Paper uit conferentie *Love alone is credible*, 2005] <http://communio-icr.com/articles/PDF/LHemming.pdf> [25-06-07]

LÖSER, P.W., 'Theologische Positionen Hans Urs von Balthasars im Blick auf Karl Rahner Sein als Geist - Sein als Liebe', http://www.kath.de/akademie/rahner/04Vortraege/inhalt-online/_loeser-posi.html [28-11-06]

MAAS, F.A., 'waarheid in beelden', <http://www.michsjol.nl/artikelen/fmaas.php> [01-10-2006]

OLIEVEIRA, N.F. DE, 'Dialectic and existence in Kierkegaard and Kant', <http://www.geocities.com/nythamar/kant-sk.html> [09-07-07]

SCHUMACHER, T., *Perichorein* [Institut zur Förderung der Glaubenslehre] (München 2007) <http://www.denken-im-glauben.de/Downloads/9783936909074.pdf>

SARA, J.M., 'Decensus ad inferos, Dawn of Hope. Aspects of the Theology of Holy Saturday in the Trilogy of Hans Urs von Balthasar' [Paper gepresenteerd tijdens de conferentie *Love alone is credible*, 2005] <http://www.communio-icr.com/conference> [10-03-07] Introductie op het voorgenoemde paper van SARA, J.M., <http://www.communio-icr.com/intro32-3.html> [04-06-07]

Recensie (auteur onbekend) op een werk van RIVERO, R. F. L., *El misterio de la diferencí : Un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar y su uso en teología trinitaria.* (Rome 2002) http://www.aventicum.ch/DE_Pages/DE_BUL1%20II_5.htm [28-11-06]

Doelstelling van het onderzoeksprogramma: Transcendentie en transcendentalia.' <http://pbotest20.uvt.nl/faculteiten/tft/onderzoek/transcendentie.html> [01-10-2006]

Bijbel in Willibrordvertaling 1995 <http://www.willibrordbijbel.nl/>

Van Dale Hedendaags Nederlands 2005³ <http://www.vandale.nl/opzoeken/woordenboek/>

Wikipedia <http://en.wikipedia.org/wiki/Kenosis>

Stanford Encyclopedia of Philosophy <http://plato.stanford.edu/entries/jaspers/>

B.2 Boekwerken en artikelen

ALBUS, M., *Die Unterscheidung des Christlichen nach Hans Urs von Balthasar. Dissertation* (Freiburg im Breisgau 1974)

ALBUS, M., *Die Wahrheit ist Liebe. Zur Unterscheidung des Christlichen nach Hans Urs von Balthasar* (Freiburg im Breisgau 1976)

BATLOGG, A.R., 'Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner: zwei Schüler des Ignatius', in: STRIET, M., TÜCK, J.H. (eds.), *Die Kunst Gottes verstehen – Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen* (Freiburg im Breisgau 2005) 410-446.

- BLÄTTLER, P., *Pneumatologia crucis. Das Kreuz in der Logik von Wahrheit und Freiheit. Ein phänomenologischer Zugang zur Theologie Hans Urs von Balthasars* (Würzburg 2004)
- CHAPP, L.S., *The God who speaks. Hans Urs von Balthasar's theology of revelation* (San Francisco 1996)
- DELFGAAUW, B. & PEPPERSTRATEN, F. VAN, *Beknopte geschiedenis van de wijsbegeerte* (Kampen 1998)
- DISSE, J., *Metaphysik der Singularität; Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars* (Wenen 1996)
- ERP, S. VAN, *The art of theology. Hans Urs von Balthasar's theological aesthetics and the foundations of faith* [Studies in philosophical theology 25] (Leuven 2004)
- FABER, E.M., 'Balthasar und Przywara', in: STRIET, M., TÜCK, J.H. (Eds.), *Die Kunst Gottes verstehen – Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen* (Freiburg im Breisgau 2005) 384-409.
- GREINER, M., *Drama der Freiheiten. Eine Denkformanalyse zu Hans Urs von Balthasars trinitarische Soteriologie* (Münster 2000)
- GUERRIERO, E., *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie* (Einsiedeln 1993)
- HENRICI, P., 'Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar', in: Lehmann, K., Kasper, W. (Eds.), *Hans Urs von Balthasar - Gestalt und Werk* (Köln 1989) 18-61.
- HENRICI, P., 'Hans Urs von Balthasar: ein Lebensbild', in: *Internationale katholische Zeitschrift "Communio"* 89 (1989) nr. 4, 294-317.
- HOFFMANN, N., *Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung* (Einsiedeln 1981)
- HOFMANN, N., *Kreuz und Trinität: zur Theologie der Sühne* (Einsiedeln 1982)
- KERSTIENS, F., *Der Weg Jesu* (Mainz 1973)
- KRENSKI, T.R., *Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama* [Theologische Profile] (Mainz 1995)
- KRENSKI, T.R., *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars* (Einsiedeln 1990)
- LOCHBRUNNER, M., *Analoga caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars* [Freiburger Theologische Studien 120] (Freiburg im Breisgau 1981)
- LOCHBRUNNER, M., 'Eine Summe der Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Versuch zur Rezeptionsgeschichte und zur Gestalt der Theologie Hans Urs von Balthasars.', in: *Theologische Revue* 101 (2005) nr. 5, 353-370.
- LÖSER, W., 'Das Sein – ausgelegt als Liebe', in: *Internationale katholische Zeitschrift "Communio"* 4 (1992) nr. 3, 410-424.
- MCGREGOR, B., NORRIS, T. (eds.), *The beauty of Christ: Introduction to the Theology of Hans Urs von Balthasar* (Edinburgh 1994)
- MAESENEER, Y. DE, ERP, S. DE., 'Verheerlijkte traditie, genegeerde geschiedenis: de moeizame receptie van de theologie van Hans Urs von Balthasar', in: *Tijdschrift voor Theologie* 45 (2005) nr. 4, 348-373.

- MARMION, D., *A spirituality of Everyday Faith: A Theological Investigation of the Notion of Spirituality in Karl Rahner in Louvain* [Louvain theological & pastoral monographs 23] (Leuven 1998)
- MENKE, K.H., *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologischen Grundkategorie* (Einsiedeln 1991)
- MERTENS, H.E., *Not the cross, but the crucified: an essay in soteriologie* [Louvain Theological & pastoral Monographs 11] (Leuven 1992)
- MOLTMANN, J., *Erfahrungen Theologischen Denkens: Wege und Formen christlicher Theologie* (Gütersloh 1999)
- MOLTMANN, J., 'God's Kenosis in the Creation and Consummation of the World', in: POLKINGHORNE, J.S. (red.), *The Work of Love: Creation as Kenosis* (Londen 2001) 137-151.
- NADUVILLEKUT, J., *Christus der Heilsweg. Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasars* (St. Ottilien 1987)
- PRZYWARA, E., *Logos, Abendland, Reich, Commercium* (Düsseldorf 1964)
- RAHNER, K., *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums* (Freiburg im Breisgau 1976)
- RAHNER, K., 'Hans Urs von Balthasar', in: W. KASPER (red.): *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes: Hans Urs von Balthasar im Gespräch* (Ostfildern 2006) 506-510.
- H.J. RÖHRIG: 'kenose', in: W. KASPER (red.): *Lexikon für Theologie und Kirche* 5 (Freiburg 1996³) 1394-1397.
- SCHMIDT, P., *In de handen van mensen. 2000 jaar Christus in kunst en cultuur* (Leuven 2001)
- SCHULZ, M., *Hans Urs von Balthasar begegnen* (Augsburg 2002) 142.
- SCHRIJVER, G. DE, *Een God immanent in mens en wereld. Zijnsanalogie, schoonheid en kenosis in de theologie van H.U. v. Balthasar III commercium-theologie* [Proefschrift Katholieke Universiteit Leuven] (Leuven 1976)
- SCOLA, A., *Hans Urs von Balthasar. A Theological style* [vertaling van: *Hans Urs von Balthasar, Uno stile telogico*, (Milan 1991) Series: Ressourcement. Retrieval and renewal in catholic thought Grand Rapids 1995] (Paderborn 1995)
- SILESIUS, A., *Dich aufzun wie die Rose* (Einsiedeln 1954)
- SILVER, V., *Imperfect Sense: The Predicament of Milton's Irony* (Princeton 2001)
- SPANGENBERG, V., *Herrlichkeit des Neuen Bundes. Die Bestimmung des biblischen Begriffs der >>Herrlichkeit<< bei Hans Urs von Balthasar* [Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2.Reihe 55] (Tübingen 1993)
- TOSSOU, K. K. J., *Streben nach Vollendung. Zur Pneumatologie im Werk Hans Urs von Balthasars* (Freiburg im Breisgau 1983)
- VERWEYEN, H., *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie* (Düsseldorf 2000³)

VORGRIMLER, H., *Hans Urs von Balthasar*, in: VORGRIMLER, H., GUCHT, R. VANDER, *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert IV: Bahnbrechende Theologen* (Freiburg im Breisgau 1970) 122-142.

WAAYMAN, K., *Spiritualiteit. Vormen grondslagen methoden* (Kampen 2000)

WARD, G., 'Kenosis and discourse: economies of Love in Balthasar and Kristeva', in ZIJLSTRA, O. (red.), *Letting go. Rethinking Kenosis* (Bern 2002) 239-283.

Samenvatting

Recentelijk is er binnen de theologie een hernieuwde interesse ontstaan voor esthetiek en daarmee voor het fenomeen beeld binnen de theologie. Deze scriptie wil daarbij aansluiten. Het meest centrale christelijk symbool, het kruis, wordt daartoe onderzocht op haar betekenis. Deze betekenis is heden niet vanzelfsprekend meer, het kruis is veelal verworpen tot sieraad. Tegen de achtergrond van een schijnbaar verlies aan betekenis brengt de theoloog Hans Urs von Balthasar ons op het spoor, om op zinvolle wijze over betekenissen van het kruis te spreken. Ondanks dat hij bij uitstek schoonheid beschouwt als toegang tot God, plaatst hij toch het kruis centraal in zijn denken. Wat is met dit op de achtergrond de betekenis van het kruis? Schept ook het kruis een toegang tot God? De centrale probleemstelling luidt: waarom staat iets afschuwwekkends als het kruis centraal in het denken van Hans Urs von Balthasar terwijl hij schoonheid zozeer benadrukt als toegang tot God?

In hoofdstuk 1 spreken we in de vorm van een portrettekening over *theologie op de wijze van Von Balthasar*. Deze portrettekening vormt een brede verstaanshorizon om het waarom van het kruis in beeld te brengen. Er worden aanknopingspunten gevonden die we nodig hebben om het kruis te kunnen plaatsen, zoals Gestalt, "zijn als liefde" en een dialogisch mensbeeld.

Hoofdstuk 2 verkent secundaire bronnen over Von Balthasar. Wat vinden we bij belangwekkende theologen over Von Balthasars theologiseren over het kruis? We ontdekken o.a. dat Von Balthasar niet zozeer spreekt over "het kruis" maar over een openbaringstheologisch (trinitair) getinte gekruisigde. Hij spreekt over Gods zelfopenbaring in de vorm van een *theologie van kenose* en middels het beeldende karakter van een epifanische werkelijkheidsopvatting.

Hoofdstuk 3 richt zich op de primaire vindplaats van het kruis in deze verhandeling, te weten de bron *Glaubhaft ist nur Liebe*. Dit hoofdstuk geeft achtergronden en een samenvatting van deze bron, die zegt dat slechts van openbaring te spreken is vanuit liefde en als liefde. De betekenis van het kruis ligt in de liefde die God openbaart en in de interpretatie waarin die liefde concreet wordt. Deze betekenis wordt concreet in een liefdevolle en ambigue ontmoeting van God en mens. In de interpretatie van die ontmoeting gaat Von Balthasar ons voor.

Hoofdstuk 4 analyseert de concrete rol van het kruis in verschillende passages van *Glaubhaft*. De betekenis van het kruis blijkt contextafhankelijk. Maar enige grondlijnen zijn te ontdekken. Die grondlijnen leg ik neer in een synthese. In deze synthese karakteriseer ik "het kruis als liefde" in de vorm van drie verschillende profielen. Het is geen gemakkelijke liefde, een "schone" ontmoeting van God en mens is weerbarstig. Het kruis betekent op de eerste plaats Gods dwaze liefde die mensen tot nieuwe openheid brengt, op de tweede plaats Gods strijdende liefde en ten derde Gods voorbeeldige liefde. Ten slotte vergelijk ik het eigen geluid van *Glaubhaft* met enige andere werken van Von Balthasar: *Herrlichkeit II.1*, *Cordula oder der Ernstfall* en *Epilog*.

Hoofdstuk 5 komt als symbiose tot een eigen conclusie over de rol van het kruis bij Von Balthasar. Hierin plaats ik enige kanttekeningen bij de betekenis die Von Balthasar aan het kruis geeft.

Schoonheid van het kruis....



(Richard van Dijk, Tilburgse bedrijver van autonome kunst)