

VERZOENING IN VEELVOUD?¹

W.J. van Asselt

Kerk en Theologie 50 (1999) 189-204.

I. Inleiding

Het is opvallend dat er in de Apostolische Geloofsbelijdenis, het oecumenische symbool bij uitstek, geen direct verband wordt gelegd tussen de dood van Christus en de noties van de verzoening en de vergeving der zonden. De dood van Christus wordt in het tweede artikel slechts als feit vermeld. Over de vergeving der zonden wordt pas daarna in het derde artikel over de Heilige Geest gesproken. In de geloofsbelijdenis van Nicea-Constantinopel (381) wordt de vergeving der zonden gekoppeld aan de doop, terwijl de geloofsbelijdenis genoemd naar Athanasius alleen spreekt over het eeuwig behoud van mensen in verband met de incarnatie; wel wordt er in dit credo melding gemaakt van Christus, die geleden heeft 'om ons behoud'.

Het ontbreken van een duidelijk verband tussen Christus' dood aan het kruis en de vergeving der zonden in de credo's van de Vroege Kerk doet de vraag rijzen wat de oorzaak daarvan is. Daarvoor zijn verschillende verklaringen mogelijk. Eén zo'n verklaring zou kunnen zijn dat de afwezigheid van een expliciete reflectie op het verband tussen de dood van Christus en de vergeving der zonden te maken heeft met het feit dat dit verband niet zozeer gelegd werd in de theologie als wel in de liturgie van de Vroege Kerk. In de eucharistieviering werd de vergeving der zonden, die door de dood van Christus werd bewerkt, in de eerste plaats ervaren als een integraal onderdeel van de liturgie, en niet zozeer als een onderdeel van de theologische reflectie.² Zo wordt in de

¹ Dit artikel is uitwerking van een lezing, gehouden op 22 oktober 1998 te Dordrecht tijdens een studiedag van de Provinciale Commissie Zuid-Holland der Confessionele Vereniging. Met dank aan prof. dr. Luco van den Brom, dr. Marcel Sarot en dr. Gijsbert van den Brink, die een eerdere versie van dit artikel van kritisch commentaar hebben voorzien.

² Zie G. Dix, *The Shape of Liturgy*, Westminster, third impr. 1947, 77. Dix stelt 'that the doctrine of sacrifice was not read into the Last Supper; it was read out of it.'

Apostolische Geloofsbelijdenis de vergeving der zonden als heilswerkelijkheid geplaatst tussen het geloof in de gemeenschap der heiligen enerzijds en het geloof in de opstanding anderzijds. De gemeenschap der heiligen, vergeving der zonden en hoop op de toekomst horen bij elkaar als werkelijkheden die in de liturgie ervaren werden. De *lex credendi* is de *lex orandi*: de manier waarop men bidt laat zien wat men gelooft.³

Pas later werd op reflectief niveau en op systematische wijze de dood van /190/ Christus met de notie van de vergeving der zonden verbonden. De aanzet daartoe werd opnieuw gegeven door veranderingen in de liturgie. Op het moment dat de eucharistie niet meer een plechtigheid was waarbij het hele volk betrokken was, maar een zaak van priesters werd, die namens het volk spraken en handelden, raakte ook de directe liturgische beleving van de betekenis van Christus' kruisdood op de achtergrond. Tot een expliciete formulering van een theorie omtrent de betekenis van Christus' dood komt het pas bij Anselmus. Hij presenteerde de eerste systematische leer van Christus' kruisdood, met name de noodzakelijkheid daarvan.

Een tweede periode waarbij de soteriologie opbloede was de reformatie. Ook deze opbloei kan vanuit de liturgie verklaard worden. Zoals bekend protesteerden de reformatoren vooral tegen de laat-middeleeuwse, rooms-katholieke avondmaalspraktijken. De hervormers presenteerden een liturgie en met name een avondmaalsliturgie, waarin de gehele gemeente kon participeren. Deelname aan het avondmaal was geen kwestie meer van 'zien', maar van actieve betrokkenheid, bijvoorbeeld door het gebruik van de landstaal, het zitten rond de avondmaalstafel, het ontvangen van brood en wijn, enz. Daarvoor was een alternatieve soteriologie nodig, die de nieuwe liturgie van een theologische basis voorzag. Dit gebeurde op verschillende niveaus: door het opstellen van confessies, het samenstellen van catechismi, het publiceren van theologische werken, die de reformatorische opvattingen inzake het geloof in de vergeving der zonden systematisch uiteenzetten en een belangrijke bijdrage leverden aan de verdere ontwikkeling en herformulering van de soteriologie.

II. Modellen van soteriologie

³ Zie o.a. G. Wainwright, *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life* (New York 1980); Aidan Kavanagh, *On Liturgical Theology*, Collegeville, Minnesota 1992, 75vv. Kavanagh maakt een scherpe onderscheiding tussen 'primary theology' (liturgie) en 'secondary theology' (theologische reflectie).

Deze herformulering van de soteriologie vond niet alleen plaats ten tijde van Anselmus en de reformatie. Ook in de negentiende en twintigste eeuw gebeurde dit (o.a. A. Ritschl en D. Sölle). In het nieuwtestamentisch onderzoek van de laatste decennia wordt gewezen op de grote verscheidenheid van bijbelse beelden of perspectieven om de dood van Christus ter sprake te brengen. Zo onderscheidt G. Barth niet minder dan zeven modellen,⁴ I. U. Dalferth telt er vier.⁵ Op systematisch gebied heeft John McIntyre de verschillende theorieën, die in de /191/ loop der theologiegeschiedenis ontwikkeld werden, geïnventariseerd en gerubriceerd.⁶ Hij telt niet minder dan dertien 'theorieën', die op grond van bijbelse gegevens ontwikkeld werden. Om een overzicht te krijgen reduceer ik McIntyre 's rubricering tot vier clusters, die voor het doel van dit artikel het meest van belang zijn:

1. het losgeldmodel;
2. het offermodel;
3. het plaatsvervangingsmodel; en
4. het voorbeeldmodel.

Deze vier clusters van soteriologische modellen zullen eerst besproken worden aan de hand van de bijbelse gegevens waarop zij gebaseerd zijn. Vervolgens wordt nagegaan bij welke auteurs uit de theologiegeschiedenis het desbetreffende model wordt aangetroffen. Daarbij zij opgemerkt dat ik in dit verband het begrip 'model' hanteer in de betekenis van theorieën, die bepaalde structuurkenmerken gemeen hebben. Het doel van een model in deze zin is het verschaffen van een theorie, die in staat stelt een interpretatie te geven van de aard der geobserveerde gebeurtenissen (Jezus' dood aan het kruis).

⁴ G. Barth, *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments*, Neukirchen 1992. Barth onderscheidt 1. een apocalyptische interpretatie van Jezus' dood (onderdeel van Gods raad); 2. Jezus' dood als het lijden van de rechtvaardige; 3. Jezus' dood als het lot van de profeten; 4. Jezus' dood als plaatsbekledende verzoening voor de zonden; 5. Jezus' dood als loskoop; 6. participatie aan Jezus' dood; 7. Jezus' dood als overwinning op de dood.

⁵ I.U. Dalferth, *Der Auferweckte Gekreuzigte: Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994, 260, onderscheidt een politiek, cultisch, juridisch en persoonlijk model, Vgl. ook C. van der Kooi, 'Dankzij of ondanks de dood van Jezus?', *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 51/4 (1997), 281-297, Van der Kooi behandelt het apocalyptisch model en het offer-model.

⁶ J McIntyre, *The Shape of Soterology*, Edinburgh 1992.

In navolging van James McClendon zouden we ook kunnen spreken van een *evilward* (of *devilward*), een *Godward* en een *manward* type van verzoeningstheorie.⁷ Een *evilward* type van verzoeningstheorie is een theorie die Christus' kruisdood vooral in verband brengt met de verlossing van het kwaad of van de duivel (Irenaeus, Gregorius van Nyssa). Hiermee zou het losprijsmodel getypeerd kunnen worden. Het offermodel zou vervolgens beschouwd kunnen worden als een *Godward* type van verzoeningstheorie, d.w.z. een theorie die de kruisdood van Christus direct met God in verband brengt (Anselmus, Calvijn). Het voorbeeldmodel noemt McClendon een *manward* type van verzoeningstheorie, die de kruisdood van Christus hoofdzakelijk beziet in relatie tot de verandering die in de mens plaatsvindt (Abaelardus). Met deze typering wordt natuurlijk niet ten volle recht gedaan aan de verschillende verzoeningstheorieën. In elke theorie is in meerdere of mindere mate sprake van de drie genoemde oriëntaties. Toch kan deze onderscheiding nuttig zijn wanneer zij ons helpt de bepalende structuurkenmerken van een verzoeningstheorie op te sporen.

/192/ III. Bijbels-theologische overwegingen

3.1. Het losgeldmodel

De bijbels-theologische grondslag voor dit model is Marcus 10:45 ('Want ook de Zoon des mensen is niet gekomen om zich te laten dienen, maar ... om zijn leven te geven als een losprijs voor velen'). Volgens het historisch-kritisch onderzoek is deze tekst een produkt van gemeentetheologie na Pasen. Dit betekent echter niet dat de losprijspassage geen enkele rol speelt in het beeld dat de evangelisten van Jezus tekenen.⁸ De vorm waarin deze gedachte aan ons is overgeleverd is wellicht van na de opstanding, maar dit sluit niet uit dat de verbinding van de dood van Jezus met gedachte van de losprijs van Jezus zelf afkomstig kan zijn. Dit model heeft in de kerkgeschiedenis een genererende functie gehad, dat wil zeggen: het introduceerde een veld van nieuwe mogelijkheden om

⁷ J.W. McClendon Jr., *Systematic Theology: Doctrine, Volume II*, Nashville 1994, 209.

⁸ Zie bijv. W. Manson, *Jesus the Messiah*, London 1944, 132, die stelt dat hoewel het woord '*lutron*' formeel van na de opstanding dateert, dit nog niet betekent dat het idee, dat in dit woord ligt opgesloten, niet van Jezus afkomstig zou kunnen zijn.

na te denken over de betekenis van Jezus' kruisdood. Immers, het woord 'losprijs' suggereert de gedachte dat Jezus door zijn leven te geven *bevrijding* tot stand gebracht heeft voor mensen die in gevangenschap verkeren, dat er iets betaald werd om deze bevrijding tot stand te brengen, en dat er iemand is aan wie deze losprijs betaald wordt.

Volgens Irenaeus (gest. rond 200) werd deze losprijs betaald aan de duivel. In zijn theologisch hoofdwerk 'Tegen de ketterijen' (*Adversus Haereses*) zet hij uiteen hoe de menswording van de Zoon of het Woord van God vanaf eeuwigheid door God is vastgesteld. Toen het Woord mens werd heeft het de gehele geschiedenis van de mensheid in zich zelf samengevat. Volgens Irenaeus moest Christus mens worden omdat de duivel de mens tot zonde verleid en hem daarmee overwonnen had. De mens was in de gevangenschap van de duivel geraakt. Aan het kruis bood Christus zichzelf aan als betaling van de losprijs aan de duivel. In de opstanding eiste God zijn Zoon weer op, zodat zowel de opgestane Zoon als ook de verlost zondaars Gods eigendom werden.⁹

Gregorius van Nyssa (gest. 394) nam dit over en formuleerde de eerste 'theologische grap', die inhield dat God een spel met de duivel speelde door hem zijn geïncarneerde Zoon aan te bieden. De duivel wordt voor de gek gehouden, want deze ziet niet de godheid van de Zoon onder de sluier van diens menselijke natuur. Als een gretige vis hapt de duivel in de haak van de godheid, die zo het domein van de duivel verzwelgt en de vrijheid voor de mensheid herstelt.¹⁰ Deze visie bleef echter niet zonder kritiek. Anselmus en Petrus Lombardus /193/ bijvoorbeeld ontkenden dat de duivel een claim van heerschappij over de mensheid had, 'omdat de duivel en de mens beiden onder Gods macht staan' (*Cur Deus homo*, I, 8).

In dit verband moet ook iets gezegd worden over de opvattingen van Gustav Aulén (1879-1977) met betrekking tot de geschiedenis van de verzoeningsleer. Enkele jaren voor de opkomst van Hitler en het uitbreken van de tweede wereldoorlog gaf hij een aantal colleges uit (1931), gehouden aan de universiteit van Uppsala, waarin hij aandacht vroeg voor de zg. dualistisch-dramatische verzoeningsgedachte. Hoofdthema is de voorstelling van de verzoening als een goddelijke strijd en overwinning, waarin Christus — Christus victor — aan het kruis triomfeert over de boze machten van deze wereld.

⁹ Irenaeus, *Adversus Haereses*, V, i, 1. [...] suo sanguine rationabiliter redimens nos, redemptionem semetipsum dedit pro his, qui in captivitate ducti sunt'.

¹⁰ Gregorius van Nyssa, *Oratio catechetica magna*, 22.

Verzoening is een kosmisch heilsdrama, waarin God in Christus de wereld met zich verzoent. Omdat Aulén meende dat dit het dominante model in het Nieuwe Testament is en meer dan duizend jaar lang de soteriologie van de christelijke kerk bepaalde, noemde hij dit dramatische verzoeningsmotief het klassieke type,¹¹ dat volgens hem ook ten grondslag heeft gelegen aan het losprijsmodel. Sleuteltekst in dit verband was volgens Aulén Colossenzen 2: 14v ('... toen God ons al onze overtredingen kwijtschold, door het bewijsstuk uit te wissen, dat door zijn inzetten tegen ons getuigde en ons bedreigde. En dat heeft hij weggedaan door het aan het kruis te nagelen: Hij heeft de overheden en machten ontwapend en openlijk ten toon gesteld en zo over hen gezegevierd'). Een bezwaar dat tegen Auléns visie kan worden ingebracht betreft het feit dat het overwinningsmotief in de Bijbel en in de dogmengeschiedenis alleen een prominente plaats krijgt als het kruis verbonden wordt met de opstanding. Dit blijkt overigens reeds uit de context van de passage uit Colossenzen, waarop Aulén zich beroept. Daarin is sprake van 'begraven worden met Christus in de doop' en 'met Hem opgewekt worden door het geloof aan de werking Gods, die Hem uit de doden heeft opgewekt' (Col. 2:12).¹²

3.2 *Het offermodel*

Het offermodel is een cluster van perspectieven, die nauw met elkaar interacteren. Ze veronderstellen elkaar en leggen elkaar uit. In onderscheiding van het /194/ losprijsmodel, dat vooral gericht was op de overwinning van het kwaad, de duivel en de dood, is de offertheorie vooral 'God-gericht'.

¹¹ G. Aulén, *Christus Victor, An Historical Study of the Three Main Types of Atonement* (transl. A.G. Herbert), Londen 1970. In 1931 verscheen te Amsterdam een Nederlandse vertaling van de hand van J. Henzel, getiteld *De christelijke verzoeningsgedachte*. Naast het 'Christus Victor' model onderscheidde Aulén nog een Latijnse of westerse verzoeningstheorie die haar wortels heeft in de boeteleer en consequent doorgevoerd werd door Anselmus, en een idealistische verzoeningstheorie die teruggaat op Abaelardus en de middeleeuwse lijdensmystiek, waarin het lijden van Christus, opgevat als martelaarschap, de mensen oproept tot meditatie en imitatie. Bij het Latijnse en idealistische type verzoening, ligt alle nadruk op het lijden en de dood van Christus. In het klassieke type overheerst de triomftoon die samenhangt met de rol die het overwinningsmotief hier speelt.

¹² Vgl. ook de kritiek van C.E. Gunton op Aulén, in *The Actuality of Atonement. A Study of Metaphor, Rationality and the Christian Tradition*, Edinburgh 1988, 53v.

Toch is het niet eenvoudig aan te geven wat het centrale idee van de offergedachte is. De studie van het offer in het Oude Testament is bijzonder ingewikkeld doordat de termen die de offers aanduiden nogal talrijk zijn en hun betekenis niet altijd helder kan worden onderscheiden. Ook kan eenzelfde term verschillende soorten offers aanduiden, en omgekeerd kunnen verschillende termen op hetzelfde offer betrekking hebben. Volgens R. de Vaux weerspiegelt de terminologie een historische evolutie en tevens de samensmelting van gelijksoortige praktijken die uit verschillende milieu's afkomstig waren. Hij onderscheidt echter drie fundamentele elementen in het oudtestamentische offer: gave, gemeenschap en verzoening.¹³ Door de offerriten wordt iets aan God gegeven en door Hem ontvangen, wordt de vereniging met Hem tot stand gebracht en wordt de zonde van de mens gedelgd. Deze elementen vinden we volgens De Vaux terug in de wijze waarop de kruisdood van Jezus in het Nieuwe Testament een offer genoemd wordt, met name in de brief aan de Hebreëën. Deze brief bevat veel elementen waarop de claims van menige verzoeningstheorie gebaseerd worden. Christus is eenmaal (*hapax*), bij de voleinding der eeuwen (*sunteleia toon aionoon*) verschenen om door zijn offer de zonde weg te doen (9 : 26); Hij ondergaat voor een ieder (*hyper pantos*, 2 : 9) de dood aan het kruis en verzoent de zonden van het volk (*hilaskesthai*, 2: 17). Hij maakt de gelovigen tot zijn deelgenoten (*metochoi*, 3 : 14) en richt een nieuw verbond met hen op (*diathèkè*, hoofdstuk 8-9). Andere nieuwtestamentische sleutelwoorden die op deze offergedachte teruggrijpen en uitgangspunten vormden voor de verdere ontwikkeling van het offermodel zijn *hilasmos*, *hilastèrion* en *katallagè*.

a. hilasmos

Sleuteltekst is hier I Joh. 2: 2 ('Christus is een verzoening (*hilasmos*) voor onze zonden en niet alleen voor de onze, maar ook voor die van de ganse wereld'). Hiermee wordt tot uitdrukking gebracht dat het gehele bestaan van Christus een wegneming van de zonden is. Het woord dat hier voor verzoening gebruikt wordt is *hilasmos*: het heeft de oorspronkelijke betekenis van 'zoenoffer, dat gunstig stemt'.¹⁴ In de Griekse oudheid trachtte men de boze goden door offers te bewegen tot een betere gezindheid. De mens

¹³ R. de Vaux, *Hoe het oude Israël leefde: De instellingen van het Oude Testament*, Roermond/Maaseik 1962. 379-333.

¹⁴ Zie W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin 1963, 742.

(subject) stemt de godheid (object) gunstig voor zich. De Latijnse *terminus technicus* daarvoor is *placatio*, d.w.z. een tot bedaren brengen, kalmeren. Speelt deze gedachte van de *placatio* ook een rol in de Bijbel? Impliceren de nieuwtestamentische *hilasmos*-passages dat Christus' offer God verzoent of brengen zij tot uitdrukking dat God in /195/ Christus de menselijke zonde wegneemt en bedekt? Hoewel het debat daarover nog steeds gaande is, wordt meestal de laatstgenoemde opvatting verdedigd.¹⁵ Men wijst o.a. op 1 Joh. 4 : 10, waar het woord *hilasmos* niet in verband gebracht wordt met Gods toorn, maar met zijn liefde: 'God heeft ons liefgehad en zijn Zoon gezonden als een verzoening (*hilasmos*) voor onze zonden'. Daarmee wordt Jezus getekend als tot ons gezonden door Gods liefde. Christus is een verzoening voor de zonden, niet opdat God genadig zal zijn, maar omdat Hij genadig is. De achterliggende gedachte is dus niet die van een toornige God, die door een offer op andere gedachten gebracht moet worden ('Umstimmung') voordat Hij de ongerechtigheden vergeven kan.

b. *hilastèrion*

Op verschillende plaatsen in het Nieuwe Testament wordt Jezus' kruisdood een *hilastèrion* genoemd. *Hilastèrion* is in de Septuaginta, de Griekse vertaling van het Oude Testament, de vertaling van *kapporeth*, dat is de gouden plaat op de ark, waar op Grote Verzoendag het bloed gesprenkeld werd. In Rom. 3 : 25 zegt Paulus dat God Jezus heeft voorgesteld als een 'een *hilastèrion* door het geloof in zijn bloed om zijn rechtvaardigheid te tonen'. Het NBG vertaalt *hilastèrion* met 'zoenmiddel', de Statenvertaling met 'verzoening'. Het ligt voor de hand te veronderstellen dat Paulus in Rom. 3 : 25 zinspeelt op het ritueel van de Grote Verzoendag: 'Wat de *kapporeth* samen met het daarop gesprenkeld bloed voor het Israël van het Oude Testament was, is Jezus, samen met zijn bloed, voor de gemeente van het Nieuwe Testament'.¹⁶ In het Oude Testament was de *kapporeth* met het bloed aan het oog onttrokken, maar in het Nieuwe Testament is Jezus als *kapporeth* 'voorgesteld', d.w.z. voor aller ogen gesteld. Ieder kan nu vaststellen dat de verzoening in Christus en zijn bloed een werkelijkheid is. De Latijnse term is *expiatio* en betekent letterlijk 'van zonde reinigen' en 'van schuld vrijmaken'.

¹⁵ Zie o.a. Büchsel, *TWNT*, III, 300-318.

¹⁶ F.J. Pop, *Bijbelse woorden en hun geheim*, 's-Gravenhage 1972 (3e dr.), 503.

c. katallagè

Een derde variant van het offermodel gaat terug op het Griekse zelfstandige naamwoord *katallagè* (Latijn: *reconciliatio*) en het werkwoord *katallassein* met de varianten *apokatallassein*, *diassomai*. Al deze verba gaan terug op het werkwoord *allassein*, dat 'veranderen', 'verwisselen', 'vervangen' betekent.¹⁷ Zo wordt in Rom. 1 : 23 gezegd dat de heidenen de majesteit van de onvergankelijke God 'vervangen' hebben door hetgeen gelijk op het beeld van een vergankelijk mens. In *allassein* klinkt dus ook iets door van substitutie, plaatsvervangings. /196/ De locus classicus is Rom. 5 : 10 en 11 ('Want als wij, toen wij vijanden waren, met God verzoend zijn door de dood van zijn Zoon, zullen wij veel meer, nu wij verzoend zijn, behouden worden doordat Hij leeft'). Hoewel de oudtestamentische offergedachte hier niet ontbreekt, wijst de term *katallagè-reconciliatio* vooral op het relationele aspect. Het is de opheffing van de vijandschap en vervreemding tussen God en mens. De relatie tussen God en mensen was grondig verstoord. Alle goede verkeer tussen God en mens had opgehouden te bestaan. Door Christus' kruisdood is dit echter in zijn tegendeel veranderd. De notie van *katallagè* vormt zo het brede kader waarin de gedachte van het offer als *hilasmos* en als *hilastèrion* ter sprake gebracht kunnen worden. Deze notie kan echter niet van het offer-cluster losgekoppeld worden zonder haar oorspronkelijke betekenis te verliezen.

3.3. Het plaatsvervangingsmodel

Het model van plaatsvervangingsmodel is evenals het offermodel een cluster van perspectieven die nauw met elkaar in verband staan. Zij veronderstellen elkaar en leggen elkaar uit. De belangrijkste componenten van het plaatsvervangingsmodel worden gevormd door de noties 'straf' en 'genoegdoening'. Deze noties refereren niet aan een cultisch, maar aan een juridisch kader. Terwijl in een cultisch kader Christus' kruisdood in verband gebracht wordt met het offer, wordt in een juridisch kader de dood van Christus verstaan in nauwe samenhang met de wet van God.

¹⁷ W. Barclay, *New Testament Words*, London 1964, 164: 'In classical Greek *allassein* itself can be used to express *changing* shape, or color, or appearance. It can also be used in the sense of *to exchange* or *to barter*; and it can frequently be used of *taking one thing in exchange for another*'.

a. straf

De notie van straf als interpretatie van Jezus' kruisdood is vooral gebaseerd op de gedachte dat de dood van Christus een straf was die op Hem neerkwam in plaats van op de zondige mensheid. De bijbelse status van de strafgedachte staat nogal ter discussie, omdat er weinig directe uitspraken zijn die een verband leggen tussen Christus' kruisdood en straf. Een uitzondering vormen de nieuwtestamentische teksten die teruggrijpen op Jesaja 53. De gedachte van straf stamt niet zozeer uit de sfeer van de cultus als wel uit die van de wet, zoals blijkt uit Gal. 3 : 13a ('Christus heeft ons vrijgekocht van de vloek der wet door voor ons een vloek te worden').¹⁸

In de gereformeerde traditie speelt de notie van de wet een belangrijke rol in het onderscheid dat werd gemaakt tussen Christus' passieve en actieve gehoorzaamheid (*oboedientia passiva-activa*). De passieve gehoorzaamheid draagt het karakter van een (plaatsvervangend) straflijden, terwijl de actieve gehoorzaamheid van Christus ziet op zijn actieve vervulling van de gehele wet van God. Achtergrond is de gedachte van God als de heilige schepper en wetgever, die zijn scheppingsorde wil handhaven in een gevallen wereld. Het straflijden van Jezus is het zoenmiddel dat genoegdoening brengt voor Gods heilig recht. Volgens Emil Brunner bevat de gedachte van straf fundamentele componenten die onmisbaar zijn bij de beschrijving van de betekenis van Christus' dood.¹⁹ De strafgedachte gaat uit van Gods absolute souvereiniteit en combineert dit met een diep besef van Gods heiligheid tegenover de zondigheid van de mens. Bovendien is de strafgedachte volgens Brunner van dien aard dat deze ook in het offermodel opgenomen kan worden.

b. genoegdoening

Door het zware accent op het (plaatsvervangende van) Christus' straflijden ging de reformatorische traditie een andere weg dan Anselmus (1033/34-1109) had ingeslagen

¹⁸ Paulus verwijst hier naar de wet beschreven in Deut. 21 : 22-23. Het lijk van een gehangene mag gedurende de nacht niet aan de paal blijven, maar moet dezelfde dag nog begraven worden; anders wordt het land dat God Israël als erfdeel geschonken heeft verontreinigd. Door zelf een onreine (vloek) te worden bevrijdde Christus de gelovigen van alle vloekwetten.

¹⁹ E. Brunner, *Der Mittler: Zur Besinnung über den Christusglauben*, Tübingen 1927, 410-429. Volgens Brunner 'ist das Kreuz als sühnendes Strafleiden des Gottessohnes aufgefasst, die Vollendung der biblischen Gottesoffenbarung' (428).

met zijn satisfactieleer. Anselmus stelde bij de uitwerking van zijn verzoeningleer het dilemma van *aut satisfactio aut poena*: óf voldoening óf straf. Door te kiezen voor de satisfactie sloot hij iedere gedachte aan een (plaatsvervangende) straf uit. Hij plaatste de genoegdoening van Christus daarom niet in het kader van straf, maar in het kader van de verdienste (*meritum*). Christus' verdienste is van oneindige waarde en geldt niet alleen als een 'terugbetaling' van wat de zondaar God heeft ontnomen, maar ook als een vergoeding voor de smaad die men God heeft aangedaan. Christus is de God-mens, die door zijn genoegdoening de orde en de schoonheid van het universum (Gods eer), die door de zonde verstoord waren, kan en mag herstellen.²⁰ De satisfactieleer van de reformatoren onderscheidt zich van de anselmiaanse door een *satisfactio poenalis* (een voldoening door straf): in plaats van het óf-óf gaat zij uit van een én-én: én voldoening én straf. In de reformatorische satisfactieleer wordt daarom de idee van de plaatsvervangende nog veel verder doorgevoerd dan in het anselmiaanse concept. Christus staat geheel in de plaats van de gevallen en opstandige mens. Deze algehele plaatsvervangende wordt echter geëffectueerd door de 'geloofsvereniging' van de zondaar met Christus en deze vereniging vindt plaats door de werking van de Heilige Geest, die de geloofsver- /198/ eniging van Christus met de zondaar realiseert. Daarom wordt in de gereformeerde traditie de leer van de verzoening trinitarisch beschreven.²¹ In de art. 20-22 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis (1561) wordt de verzoening niet alleen gezien onder het gezichtspunt van de God de Vader (art. 20), maar ook onder dat van God de Zoon (art. 21) en dat van God de Heilige Geest (art. 22).²² De Heidelbergse Catechismus heeft in de zondagen 5 en 6 de anselmiaanse (objectieve) satisfactieleer niet zonder meer gekopieerd, maar veeleer

²⁰ Zeer dikwijls wordt Anselmus' satisfactieleer op karikaturale wijze weergegeven. God wordt afgeschilderd als een Germaanse potentiaat, die koste wat kost bloed wil zien. Volgens het recente onderzoek moet echter de oorsprong van het begrip 'satisfactie' niet gezocht worden in het Germaanse recht, maar in de private boete- en biechtpraktijk van de middeleeuwse kerken en kloosters. Zie o.a. R.W. Southern, *Saint Anselm: A Portrait in a Landscape*, Cambridge 1990, 227. 'Those critics who have imagined Anselm's God as a jealous tyrant, greedy for recognition and honor, have failed to recognize that the feudal image, however unsatisfactory in some of its implications, stood for rationality prevailing against the inroads of self-will and chaos ... Anselm uses feudal imagery because the feudal hierarchy provided an illustration of the order which he found in the universe'.

²¹ Zie de uiteenzettingen van Th. L. Haitjema, *Dogmatiek als apologie*, Haarlem 1948, 247.

²² Dit artikel luidt: 'Wij geloven dat de Heilige Geest, om ons de ware kennis van deze grote verborgenheid [de verzoening door Christus] te doen verwerven, in onze harten een waar geloof ontsteekt, dat Jezus Christus met al zijn verdiensten omhelst, Hem zich toeëigent en niets meer buiten Hem zoekt (...) Het geloof is het middel, dat ons met Hem in de gemeenschap van al zijn schatten en gaven verbonden houdt.' Zie *De belijdenisgeschriften volgens artikel X van de kerkorde van de Nederlandse Hervormde Kerk*, 's-Gravenhage 1966 (2de, herz. druk), 40.

uitdrukkelijk aangevuld. Evenals in de Nederlandse Geloofsbelijdenis vormt hier de geloofsgemeenschap met Jezus Christus (Zondag 1) de achtergrond, wanneer over het heilsgeschiedenis van de verzoening gesproken wordt. Ook bij Luther vormde dit het draagvlak van zijn verzoeningsleer. Hij sprak in dit verband van 'ein Kuchen werden mit Christo'.²³

In de zeventiende eeuw ging men zelfs nog een stap verder door de plaatsvervangende te herleiden tot de relaties tussen Vader, Zoon en Heilige Geest binnen de drieëenheid. Gereformeerde theologen uit die tijd ontwikkelden het leerstuk van het *pactum salutis*. In de eeuwige raad des vredes tussen Vader, Zoon en Heilige Geest stelt de Zoon zich ten behoeve van de zondaren als borg (*sponsor*) op tegenover de Vader en belooft de plaats te zullen innemen van de zondige mens. Voorzover Christus in zijn dienstknechtgestalte de ander is tegenover de Vader, wordt Hij een met de zondaren, die met Hem 'één plant geworden zijn' (Rom. 6). Met andere woorden: de plaatsbekleding, die historisch plaats vond toen Christus stierf aan het kruis, is een afspiegeling of analogie van de 'inblijvende werkingen' van God in zijn binnentrinitarisch leven.²⁴ Ik ga daar nu niet verder op in, maar volsta met de opmerking dat deze gedachte onlangs opnieuw is uitgewerkt door Norbert Hoffmann. Deze rooms-katholieke theoloog noemt het binnentrinitarische leven van God de 'oer-matrix' van alle plaatsbekleding.²⁵ Andere uitwerkingen van de trinitarische beschrijving van de verzoeningsleer binnen de protestantse traditie worden aangetroffen in de leer van de toerekening (*imputatio*), die een grote rol speelde in het denken van Luther, en in de notie van de inlijving in Christus (*insitio in Christo*), /199/ waarop Calvijn zijn notie van de *unio mystica* baseerde. Concluderend kunnen we zeggen dat door het model van de plaatsvervangende genoegdoening een netwerk van conceptuele relaties wordt gegenereerd, dat rijker is dan dat van de andere modellen; vooral de pneumatologie komt hier tot breder ontplooiing.

²³ Geciteerd bij Haitjema, *Dogmatiek*, 242.

²⁴ Zie B. Loonstra, *Verkiezing-Verzoening-Verbond: Beschrijving en beoordeling van de leer van het pactum salutis in de gereformeerde theologie*, Zoetermeer 1990.

²⁵ N. Hoffmann, *Sühne: Zur Theologie der Stellvertretung*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1981, 46-48. De Vader, zo stelt Hoffmann, bereidt plaats voor de Zoon, de Zoon ontvangt zijn plaats van de Vader en de Geest bevestigt de plaats van de Zoon. De Vader laat de Zoon de plaats ('Stelle') zijn van zijn zelfmededeling naar al het andere, en wordt zichzelf door zijn relatie tot de Zoon. De Geest zet deze relationaliteit voort in de schepping. De verhoudingen binnen de triniteit vormen aldus de grondslag voor de mogelijkheid van plaatsbekleding in de heilsgeschiedenis.

3.4 Het voorbeeldmodel

Het voorbeeld-model heeft oude papieren. Jezus' dood aan het kruis wordt beschouwd als een demonstratie van Gods liefde voor de mensheid. Zijn sterven is exemplarisch voor ons vanwege zijn totale overgave aan de wil van de Vader. Ook dit model kent vele varianten, waar we nu verder niet op ingaan.

We volstaan hier met een verwijzing naar de belangrijkste vertegenwoordiger van dit standpunt in de theologiegeschiedenis: Petrus Abaelardus (gest. 1142), een briljante maar ook recalcitrante Parijse monnik en tijdgenoot van Anselmus. Er is terecht op gewezen dat men Abaelardus onjuist interpreteert wanneer men beweert dat hij de betekenis van Jezus' dood geheel en al tot voorbeeld reduceerde.²⁶ De gedachte van Jezus' kruisdood als voorbeeld vormde slechts een onderdeel van Abaelardus' soteriologie, die ook de traditionele noties van Christus' dood als offer bevatte. Primair is echter zijn gedachte dat Christus' kruisdood als overtuigend bewijs van Gods liefde in ons een wederliefde wakker roept, op grond waarvan ons de zonden vergeven worden. Het voorbeeldmodel kan daarom een typisch *manward* model genoemd worden.

Deze benadering, die lange tijd in de schaduw bleef van de anselmiaanse visie, dook na de reformatie weer op bij Faustus Socinus (1539-1604) en zijn volgelingen en kreeg onder invloed van de Verlichting veel aanhang in de liberale theologie van de negentiende en twintigste eeuw (Schleiermacher, Albrecht Ritschl). Het gemeenschappelijke in al deze varianten is dat Jezus' dood beschouwd wordt als een inspiratie tot ethisch handelen. Het probleem bij het voorbeeldmodel is echter dat eerst gedefinieerd moet worden wat dit voorbeeld behelst en wat nagevolgd moet worden. Bovendien veronderstelt dit model dat de mensheid inderdaad zulke spirituele en morele kwaliteiten bezit dat zij in staat is het voorbeeld van Jezus na te volgen. Tenslotte wordt ook niet duidelijk gemaakt waardoor het (afzichtelijke) kruislijden van Christus in staat is om wederliefde bij ons op te roepen.

²⁶ A.E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, Oxford UK-Cambridge USA 1994, 355.

IV. Systematische overwegingen

In een systematische bezinning kunnen we niet volstaan met een blote opsomming van een aantal modellen zonder te vragen naar hun onderlinge samen- /200/ hang. Zulk soort vragen zijn onvermijdelijk, zeker als we de verschillen tussen de behandelde modellen nog eens de revue laten passeren. Er zijn verschillende strategieën om deze relatie te bezien: een historisch-relativerende, een pluralistische en een complementaire visie. Na een bespreking van de bezwaren tegen deze strategieën, wordt een opvatting ontwikkeld die de relatie tussen de verschillende modellen interpreteert met behulp van de theorie der meerdimensionaliteit.

4.1 Relativisme, pluralisme, complementariteit

De historisch-relativerende visie stelt dat de modellen die gebruikt worden om de betekenis van de dood van Christus te beschrijven geplaatst moeten worden in de cultuur, waarin ze voor het eerst gepresenteerd werden. Deze benadering gaat ervan uit dat de waarheid van een model altijd contextueel bepaald is en dat er geen context-onafhankelijke maatstaf met universele gelding is. Er kunnen slechts lokaal geldende criteria gevonden worden. Om een voorbeeld te noemen: het losgeldmodel hoort uitsluitend bij een cultuur waarin slavernij voorkomt en het genoegdoeningsmodel hoort thuis in een feodale samenleving. Tegen deze opvatting zou kunnen worden ingebracht dat een culturele context een zeer gecompliceerd verschijnsel is, bestaande uit een ingewikkeld netwerk van sociale waarden, morele normen, religieuze tradities, toekomstverwachtingen enz. Het is dan niet eenvoudig om aan te geven welke elementen het model bepaald hebben. Bovendien bestaat de mogelijkheid dat een bepaald model juist tegen de context waarin het ontstond ingaat en aan die context kritische vragen stelt. Een voorbeeld daarvan is de gedachte van een offer dat zich zelf offert. Volgens Girard revolutioneert een dergelijk idee de gehele offergedachte van het joodse offersysteem.²⁷ Dit voorbeeld maakt duidelijk dat de betekenis van de dood van Christus nooit volledig

²⁷ R. Girard, *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was*, Kampen 1990, 252-262.

het produkt behoeft te zijn van de sociale context en van de morele waarden van een bepaalde tijd.

Een pluralistische opvatting laat de uiteenlopende modellen als gelijkwaardige theorieën naast elkaar staan, zonder een waardeoordeel uit te spreken. Alle modellen zijn op hun manier waar. Het nadeel van deze benadering, die in het huidige postmoderne klimaat grote populariteit geniet, is dat bij een eventueel conflict tussen de modellen dit conflict niet door de modellen zelf opgelost kan worden. Het zoeken naar een gemeenschappelijke noemer waaronder de verschillende modellen samengevat worden, zou immers juist een ontkenning van het pluralisme betekenen.

Complementariteit is een andere poging om de relatie van de modellen tot elkaar te beschrijven. Men verwijst bijvoorbeeld naar de wijze waarop in de natuurwetenschap het licht beschreven wordt. Onder bepaalde omstandigheden /201/ vertoont licht de eigenschappen van deeltjes, onder andere omstandigheden de eigenschappen van golfjes. Er zou echter geen 'hogere' formule te geven zijn waaronder de twee beschrijvingssystemen samengevat kunnen worden. Een dergelijke complementariteitsgedachte is echter niet van toepassing op de verschillende theorieën omtrent de betekenis van Christus' dood. We hebben immers kunnen constateren dat de verschillende theorieën over de betekenis van Jezus' dood interacteren en elkaar interpreteren. De populaire opvatting van complementariteit behelst de gedachte dat de modellen elkaar aanvullen en met elkaar het totale plaatje opleveren van de betekenis van Christus' dood.

4.2 Meerdimensionaliteit

Hoe kunnen we aan de tekortkomingen van het relativisme, het pluralisme en die van de complementariteit ontkomen? Ik stel voor om de relatie van de verschillende modellen tot elkaar aan te geven met de door Luco van den Brom ontwikkelde notie van de zogenaamde dimensionaliteit. Van den Brom maakt onderscheid tussen dimensies in kwantitatieve en overdrachtelijke zin. Dimensie in de eerste betekenis heeft betrekking op

ruimtelijke aspecten, dimensie in de tweede betekenis heeft betrekking op begrippenkaders, waarbinnen gesproken wordt.²⁸

Men zou in dit verband onderscheid kunnen maken tussen verschillende begrippenkaders waarmee over de betekenis van Jezus' dood gesproken wordt, dat wil zeggen dat er verschillende dimensies zijn waarin de christelijke gemeenschap over Christus' dood kan spreken. Volgens deze theorie van dimensionaliteit zou men tevens kunnen spreken van een soort hiërarchie van begrippenkaders, waarbij het meer ontwikkelde begrippenkader het minder ontwikkelde in zich opneemt zonder dat dit lagere begrippenkader geëlimineerd wordt. De begrippenkaders van de modellen hebben wel ieder hun afzonderlijke betekenis, maar die betekenis kan niet opgespoord worden door eliminatie van andere modellen. Elk 'hoger' ontwikkeld model omvat dus de andere, minder gecompliceerde modellen. Zij zijn niet los verkrijgbaar. Samen dragen zij bij aan de rijkdom van het geheel. Een 'lager' model bevat reeds gedachten, die uitgewerkt worden in een hoger model. En om het hogere model te kunnen beschrijven moet altijd weer worden teruggegrepen op een lager model. Het gaat om een zich steeds verder uitbreidend netwerk van soteriologische begrippenkaders, waar alles met alles samenhangt en waaruit niet een gegeven geïsoleerd behandeld kan worden. Zo kan men geen adequate beschrijving geven van het voorbeeldmodel zonder gebruik te maken van de begrippenkaders van het offermodel (bijv. alleen al door het af te wijzen); het plaatsvervangingsmodel kan /202/ op zijn beurt niet adequaat beschreven worden zonder verwijzing naar het losprijs- en offermodel. Alle modellen met elkaar vormen als het ware een lange keten of familie, waaruit men niet een model kan isoleren of elimineren.

4.3. Plaatsvervanging als organiserend model voor de andere modellen

Uit ons bijbels-theologisch en theologie-historisch overzicht is gebleken dat het plaatsvervangingsmodel de meeste mogelijkheden biedt om de dimensies van andere modellen in zich op te nemen. Wanneer we het plaatsvervangingsmodel gebruiken ter organisatie of structurering van onze visie op de verzoening vallen de andere modellen

²⁸ L.J. van den Brom, *God alomtegenwoordig*, Kampen 1982, 179 vv.; idem, *Creatieve Twijfel. Een studie in wijsgerige theologie*, Kampen 1990, 145 vv.

als het ware vanzelf op hun plaats en wordt hun eigen, maar beperkte geldingskracht zichtbaar. Wanneer het sterven van Christus wordt opgevat als plaatsvervangend komt de meest omvattende dimensie van de christelijke verzoeningsleer aan het licht. Immers, meer dan de andere modellen stelt het ons in staat de verzoeningsleer trinitarisch te beschrijven: onder het gezichtspunt van de Vader, de Zoon en de H. Geest.

Dat in het huidige theologische klimaat door velen het plaatsvervangende lijden dat Christus in onze plaats heeft ondergaan, verworpen wordt, is een vrucht van het autonomiedebat, dat reeds sinds de vroege Verlichting het theologische discours is gaan beheersen. Kritiek op de plaatsvervangende betekenis van Christus' dood werd voor het eerst gelanceerd in de zeventiende eeuw door de volgelingen van Socinus en in onze eeuw vooral door Dorothee Sölle. Daartussen ligt een lange geschiedenis van protest tegen de gedachte van de plaatsvervangend. Volgens Socinus kon God rederlijkerwijs en zonder plaatsvervangend van Christus de zonden vergeven. Volgens Sölle komt een persoon die handelt als plaatsvervanger ('Ersatz') helemaal in de plaats van degene voor wie de plaatsvervangend plaatsvindt. Een dergelijke 'Ersatz' depersonaliseert en ontmenselijkt de relatie, aldus Sölle: wat vervangen wordt, wordt als zijnde dood behandeld, terwijl een 'Stellvertreter' of vertegenwoordiger (representant) daarentegen zijn eigen plaats behoudt, alsmede degene die hij vertegenwoordigt. Sölle suggereert dat de gedachte van plaatsvervangend onverenigbaar is met het zelfbesef van de zich autonoom achtende moderne mens. Plaatsvervangend verzoening wordt door haar onmogelijk geacht, omdat de autonome beslissing waarmee de mens schuld op zich geladen heeft, niet van buitenaf ongedaan gemaakt kan worden.²⁹ Het binnentreden in het heil zou in dit perspectief ten koste gaan van de menselijke vrijheid. A.A. van Ruler sprak in dit verband niet ten onrechte van de (voor de moderne autonome mens) 'kwalijske zijden' van de bijbelske verzoening en vergeving. Het lijkt alsof men door God niet helemaal serieus genomen wordt. Een mens is toch dader van zijn daden? Heel /203/ het evangelie van de plaatsbekleding en de daarmee verbonden vergeving der zonden is de 'ergste krenking, welke de mens in zijn zelfgevoel kan oplopen'.³⁰

²⁹ D. Sölle, *Stellvertretung: Ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes* (1965), um ein Nachw. erweilt. Neuaufll., Stuttgart 1982.

³⁰ A.A. van Ruler, *Ik geloof. De twaalf artikelen van het geloof in morgenwijdngen*, Nijkerk 1968, 148.

Tegen deze problematisering van de plaatsvervangingsgedachte door het autonomiedenken van de Verlichting zouden twee bezwaren naar voren gebracht kunnen worden. In de eerste plaats lijkt de gedachte dat menselijke subjecten zich in een volstreekte autonomie en vrijheid kunnen manifesteren, niet langer houdbaar. De opvatting dat de menselijke vrijheid een tijdloos en universeel gegeven is, onafhankelijk van de historische positie van degene die handelt, is eerder een ideaal-constructie dan empirische werkelijkheid. De blokkade van het autonomiedenken tegen de gedachte van plaatsvervangings lijkt daardoor te kunnen worden opgeheven, ook al zal het spreken over plaatsvervangings, gekoppeld aan het sterven van Christus, altijd de ergernis en het onbegrip van het modern-verlichte denken blijven oproepen.

In de tweede plaats moet tegenover het autonomiedenken van onze huidige cultuur gesteld worden dat het vanuit trinitarisch, en vooral vanuit pneumatologisch gezichtspunt mogelijk is om zo over het 'buiten ons' en 'voor ons' van de plaatsvervangings van Christus te spreken, dat een plaats voor de 'begunstigden' wordt opengehouden. We wezen reeds op de notie van de persoonlijke geloofsvereniging van de gelovigen met Christus als basis voor het reformatorische spreken over de verzoening. Daaruit blijkt dat de aanvaarding van de plaatsvervangings voor de 'begunstigden' slechts een 'schijnbaar' zelfverlies is, omdat door de overdracht van schuld en straf juist de mogelijkheid tot identiteitstoename voor de 'begunstigden' geopend wordt. Dit houdt in dat Christus' plaatsvervangings niet gezien moet worden als een depersonaliserende 'Ersatz', maar als een unieke plaatsbekleding, waarbij het persoon zijn (de identiteit) van de mens niet wordt vernietigd, maar juist in zijn ware omvang en volle breedte aan het licht komt: 'een ieder, die zijn leven verliezen zal om Mijntwil en om des evangelies wil, die zal het behouden' (Mk. 8 : 35).

Tegenover het autonomiedenken van vroeger en nu heeft Christof Gestrinch erop gewezen, dat de notie van plaatsvervangings ook in ethisch opzicht een fundamentele categorie is,³¹ die tot uitdrukking komt in het alledaagse leven. Mensen 'staan voor elkaar in', zij nemen functies van elkaar over of 'staan op de bres' voor een ander. Hij spreekt in dit verband zelfs van 'Das Institut der Stellvertretung' (het instituut van de

³¹ C. Gestrinch, *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung*, Tübingen 1989, 335-338.

plaatsbekleding), dat voor de betrokkenen altijd identiteitstoename betekent. Zo wijst hij bijvoorbeeld op het verschijnsel tijd. Planten en dieren bestaan in de tijd, maar 'hebben geen tijd'. Het feit dat mensen steeds weer 'tijd hebben' is alleen mogelijk door een bepaalde vorm /204/ van plaatsbekleding. Deze ethische, humane plaatsbekleding is dan ook de grondslag voor menselijke vrijheid en betekent dus identiteitstoename. De mens is een 'sabbathskind' dankzij het fenomeen van de plaatsbekleding. Volgens Gestrich is zonde juist de weigering van de ethische 'Stellvertretung', die de glans van Gods heerlijkheid over de wereld wegneemt.³²

V. Conclusie

Uit het voorafgaande is wellicht duidelijk geworden dat alleen het plaatsvervangingsmodel de conceptuele rijkdom heeft om alle andere modellen in zich te integreren. De keuze voor een van de andere modellen als organiserend model zou leiden tot uitsluiting van andere in de traditie gegeven modellen. Dit model maakt het niet alleen mogelijk de trinitarische, christologische en pneumatologische aspecten van de verzoening een plaats te geven, maar is tevens in staat is om plaatsbekleding als ethisch principe te thematiseren. De ware identiteit van een christenmens ligt buiten hemzelf. Ons leven is met Christus verborgen in God (Col. 3 : 3). De christelijke notie van plaatsvervangings impliceert voor de gelovige volstrekt geen identiteitsverlies, maar levert juist identiteitswinst op. Karl Barth verwoordde deze winst als volgt:

Es kann ja das wesentlich Christliche in diesem Leben, Tun und Lassen immer nur die Bekundung sein: Er und nicht ich! Er und nicht wir! Er, der Herr! Er für uns! Er an unserer Stelle! Das ist ja die übergreifende Bestimmung des Menschen durch die Offenbarung, das ist ja der Grund des Lebens der Kinder Gottes, dass dieses 'Er' für sie in Geltung steht, tröstlich, mahnend, ordnend, begrenzend³³

³² Gestrich, *Wiederkehr*, 338.

³³ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I, 2, 404.