

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/71874>

Please be advised that this information was generated on 2019-06-24 and may be subject to change.

GEORG ESSEN

'De akelig brede kloof...'

De betekenis van de hernieuwde vraag naar de 'historische Jezus'
voor de hedendaagse dogmatiek

I. 'De akelig brede kloof...', of: schijnbaar oude vragen – opnieuw gesteld

Er bestaat nog altijd een hardnekkige verdenking dat de dogmatiek haar theologische werk doet zonder zich te verhouden tot de Bijbel. Deze verdenking wordt enerzijds gevoed door de traditionele, of beter gezegd neoscholastieke opvatting van dogmatiek en anderzijds door een denkvorm en een taalgebruik die zich nog maar nauwelijks in de semantische omgeving van Bijbelteksten bewegen. Ik wil hier zeker niet tegenspreken dat de neoscholastieke opvatting, zoals die is geconcretiseerd in het traktaat 'christologie', veel moeite had de *dogmatische* relevantie van de vraag naar de 'historische Jezus' te erkennen en deze als methodisch principe van het dogmatisch werk te accepteren. Integendeel! Ze heeft eerder defensief en meestal zelfs afwijzend gereageerd op de uitdaging van de historisch-kritische exegese en in haar vormgeving van de christologie nauwelijks rekening gehouden met de inzichten uit het onderzoek naar de historische Jezus. Blijkbaar was het wantrouwen tegen de intentie van dat onderzoek te sterk. Ten slotte heeft een belangrijk figuur als Albert Schweitzer het als volgt treffend geformuleerd: 'Het historische onderzoek naar het leven van Jezus ontstond niet enkel uit een zuiver historische interesse, maar was ook op zoek naar de historische Jezus als helper in de bevrijdingsstrijd tegen het dogma'.¹

Toch is het niet zo dat ik me genoodzaakt zie de geschiedenis van deze rampzalige vervreemding tussen exegese en dogmatiek te herhalen. In plaats daarvan is het beter erop te wijzen dat de *moderne* dogmatiek haar lesje heeft geleerd! Onderzoek van de christologische traktaten zoals die in de huidige, veelgebruikte hand- en leerboeken worden gepresenteerd, laat nadrukkelijk zien in welke mate de Bijbelse grondslagen worden verwerkt, om juist op basis hiervan en onder voortdurende verwijzing hiernaar, de ontwikkeling van de leer in de dogmageschiedenis te interpreteren en de systematisch-theologische doordringing tot de getuigenis van Jezus Christus als waarachtig mens en waarachtig God te kunnen volbrengen. Bovendien heeft exegetisch onderzoek, hetzij naar Jezus' boodschap van het rijk Gods, zijn kruisdood of naar de interpretatie van zijn opstanding, maar ook naar de destijds veel bediscussieerde vraag naar het zelfbewustzijn van Jezus en zijn menselijke kennis, de dogmatische christologieën niet alleen beïnvloed, maar welhaast tot zelfs belangrijke correcties gedwongen. Maar hoewel de oriëntatie op exegetische vraagstellingen, die niet denkbaar zou zijn geweest zonder het toonaangevende werk van Wolfhart Pannenberg, Karl Rahner, Hans Küng en – zeker niet de minsten – Piet Schoonenberg en Edward Schillebeeckx, inmiddels gemeengoed is in de dogmatische christologie, blijft haar denkvorm en taalgebruik omgeven met enig onbehagen. Alom klinken verwijten van

¹ A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Nachdruck der 7. Auflage), Tübingen 1984⁹, 47.

'onbegrijpelijkheid' en 'gecompliceerdheid', 'levensvreemdheid' en 'dogmatische steriliteit'. Positiebepalingen hebben er genoeg plaatsgevonden, en die bepaling die voor ons thema centraal is, het dogma van Chalcedon, wil ik hier citeren:

[...] één en dezelfde Christus, de Zoon, de Heer, de Eniggeborene, die in twee naturen onvermengd, niet gescheiden, niet afzonderlijk bestaat. Op geen enkele manier wordt het onderscheid tussen de naturen vanwege de eenheid opgeheven. De eigenheid van iedere natuur wordt veeleer bewaard, in die zin dat zij in één persoon en hypostase samenkomen (DH 302).

De al eerder aangehaalde Albert Schweitzer interpreteerde dit dogma als 'de toe-eigening van de idee van Jezus door de Griekse geest' en sprak het vermoeden uit dat deze Jezus van Chalcedon nog 'de windsels van de dood draagt, zoals indertijd Lazarus – de windsels van het dogma van de twee naturen'.² Dat echter ook de huidige 'vertaling' van deze kerkelijke leerbeslissing blijkbaar geen loutere terugkeer naar de taal van de Bijbel zelf is, is vast te stellen aan de hand van de christologie van Karl Rahner, die de kern van het geciteerde dogma als volgt weergeeft:

Jezus is de mens die de eenmalige absolute zelfovergave van God leeft (als uitspraak over het wezen van Jezus Christus), onder de voorwaarde dat een absolute zelfovergave een absolute zelfmededeling van God betekent, die het hierdoor bewerkte (de ontvanger van deze zelfmededeling van God, die door deze mededeling zelf geschapen wordt) tot de werkelijkheid van het bewerkte zelf maakt, waarbij ervan wordt uitgegaan dat een dergelijke existentiële uitspraak in de meest radicale zin een uitspraak over het zijn is.³

Wie zich nu genoodzaakt ziet de door Adolf von Harnack gesuggereerde keuze te maken tussen enerzijds het eenvoudige en bescheiden evangelie dat door een mens, Jezus, wordt verkondigd, 'die rust en vrede heeft voor zijn ziel en die anderen vermag te verkwikken',⁴ en anderzijds de 'filosofische vervluchtiging van onze Heiland', lijkt inderdaad geen andere keuze te hebben dan in te stemmen met het oordeel van Von Harnack dat de filosofische uitverkoop van het christelijke hem fundamenteel 'tegen de borst stuitte'.⁵

Er was destijds, bij de overgang van de negentiende naar de twintigste eeuw, een seismograaf als Ernst Troeltsch voor nodig om ook maar een vermoeden te hebben van de vergaande crisis die de introductie van het historische denken in het domein van de theologie teweeg had gebracht. Het historische bewustzijn heeft volgens Troeltsch geleid tot een complete 'revolutie in ons denken', als gevolg waarvan al het werkelijke wel in het kielzog van het historisch relatieve moet raken. De consequenties van een fundamentele historisering van al onze kennis en al ons denken voor de pretenties van het christendom dat zich als de absolute religie wil beschouwen, liggen voor de hand. Volgens Troeltsch bestaan die eruit dat wanneer alles en iedereen gerelativeerd en in die zin genivelleerd wordt, er geen ruimte overblijft om aan één enkele historische gebeurtenis een absolute, dat wil zeggen aan de totale samenhang van

² SCHWEITZER, *Geschichte*, 45 en 47.

³ 'Hypostatische Union': K. RAHNER/H. VORGRIMLER, *Kleines Theologisches Wörterbuch* (unter Mitarbeit von K. Füssel völlig neu bearbeitete Auflage), Freiburg etc. 1980, 198v., hier: 199.

⁴ A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums* (Mit einem Geleitwort von W. Trillhaas; GTB 227), Gütersloh 1985², 32.

⁵ A. von Harnack in een brief aan Engelhardt (1875): A. V. ZAHN-HARNACK, *Adolf von Harnack*, Berlin 1936, 95.

de geschiedenis ontstijgend gelding toe te kennen.⁶ Alsof dat nog niet genoeg is, is de historisch-kritische methode geïnteresseerd in wat ik hier slechts kort zou willen typeren als controleerbare kennis van gebeurtenissen in het verleden. Ze onderwerpt historische gebeurtenissen aan een empirisch onderzoek naar de te verifiëren plausibiliteit van feiten aan de hand van onze dagelijkse ervaringswerkelijkheid. Dat leidt onder meer tot een antropologisering van de geschiedenisopvatting, zoals we die al aantreffen bij Giambattista Vico (1668-1744). Daarmee verklaart ze de mens exclusief tot het onderwerp van de wereldgeschiedenis en leidt, doordat ze zich met de historisch-kritische methode verbindt, tot het betwijfelen van het handelen van God in de geschiedenis zoals dat wordt beschreven in de Bijbel.⁷

In het verlengde van deze antropologisering begint zich geleidelijk een secularisatie van het geschiedenisbegrip af te tekenen. Maar daar blijft het niet bij. Door middel van historisch onderzoek transformeren heilige, door de geest Gods geïnspireerde teksten die als het Woord van God worden verkondigd en geloofd tot literaire teksten die aan tijd en cultuur gebonden zijn. Met andere woorden, de historische kritiek ontdekt het historische verschil tussen het oerchristendom en het heden. Wie deze historische afstand serieus neemt, wordt echter geconfronteerd met de vreemdheid van deze antieke teksten. Daardoor is, wanneer hermeneutisch getracht wordt een brug te slaan over de historische afstand heen, een naïeve identificatie van de moderne lezer met de christelijke oerteksten niet langer mogelijk.

Deze debatten lijken mij allesbehalve voltooid, al zou men dat bij oppervlakkige beschouwing kunnen denken. Evenmin kan men stellen dat de theologische problemen die volgen uit het historische denken, werkelijk geheel zijn weggewerkt. Dat geldt, ten eerste, voor de zogenaamde ‘absoluutheidsaanspraak van het christelijke geloof’, die uiterlijk sinds de jaren tachtig van de vorige eeuw tot het eigenlijke brandpunt, ja zelfs tot het nerveuze middelpunt van de christologie is geworden. Het probleem wordt ongetwijfeld verscherpt door de theologische navoltrekking van de *cultural turn*, omdat de historische relativisering van de Christusgebeurtenis nu ook nog eens samenvalt met een culturele factor.⁸ Een christologische oplossing van de religietheologische problemen die zich hier aandienen, is volgens mij momenteel niet in zicht. Dat, ten tweede, de theologie als geheel, maar de christologie in het bijzonder, de problemen van het historische denken niet heeft verwerkt, werd onlangs weer plotseling duidelijk toen Joseph Ratzinger, Benedictus XVI, zijn Jezus-boek publiceerde.⁹ Het wordt, ondanks bezwingingen van het tegendeel, gedragen door een zeker ressentiment ten opzichte van de historisch-kritische Bijbelexege. Weliswaar wordt enerzijds gesteld dat de historische methode een onmisbare dimensie van de exegeze is en blijft, en wordt er ook nadrukkelijk op gewezen dat het christelijke geloof gebaseerd is op een geschiedenis ‘die op deze aarde heeft plaatsgevonden’ (14). En nog duidelijker:

⁶ E. TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902/1912): Mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen* (Hg. von T. Rendtorff in Zusammenarbeit mit S. Pantler; KGA 5), Berlin etc. 1998.

⁷ G. ESSEN, ‘Storia, escatologia, teologia’, in: *Atlante del Cristianesimo III*, ed. G. Alberigo et al., Torino 2006, 1284-1305, 1373-1375; G. ESSEN, ‘“... es wackelt alles!”: Modernes Geschichtsbewußtsein als Krisis katholischer Theologie im 19. und 20. Jahrhundert’, *Cristianesimo nella Storia* 22 (2001) 565-604.

⁸ Vgl. V. KÜSTER, *The Many Faces of Jesus Christ: Intercultural Christology*, London 2001.

⁹ J. RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verkündigung, Freiburg etc. 2007. De paginanummers verwijzen naar deze Duitse uitgave.

'Wanneer dus geschiedenis, feitelijkheid [...] wezenlijk tot het christelijke geloof behoort, dan moet deze zich aan de historische methode onderwerpen – het geloof zelf verlangt dat van ons' (14). Anderzijds zijn de reserves van Ratzinger ten opzichte van de historisch-kritische exegese met name gericht tegen precies dat wat de geldigheidsclaim van de moderne geschiedwetenschap uitmaakt: de methodische aanpak van de geschiedbeschouwing, waarbinnen de oordeelsvorming over het verleden steeds een hypothetisch karakter heeft en daardoor tot principieel feilbare uitspraken over de geschiedenis komt. Dat heeft er uiteindelijk onder meer toe geleid dat de kloof tussen de 'historische Jezus' en de 'Christus van het geloof' steeds dieper is geworden (10). Deze kloof wil Ratzinger overwinnen en wel door een poging 'een keer de Jezus van het evangelie als de werkelijke Jezus, als de "historische Jezus" in de eigenlijke zin weer te geven' (20). Hij zou er daarbij van uitgaan 'dat juist deze Jezus – die van de evangeliën – een historisch zinvolle en kloppende figuur is' (21). Het doel is daarbij de methodisch gestelde grenzen van de historisch-kritische exegese te overschrijden en wel in het belang van een 'eigenlijke theologische interpretatie'. Voor dit doel zoekt Ratzinger aansluiting bij het project van de zogenaamde 'canonieke exegese', die tot een interpretatie van afzonderlijke teksten komt in het licht van de eenheid van het geheel van de Schrift. Daarbij speelt de canon van de Schrift ook in hermeneutische zin een rol, omdat bij het proces van uitlegging van de levende overlevering rekenschap moet worden afgelegd aan de kerk. Enerzijds zou de kerk daarbij het 'levende subject van de Schrift' zijn, en anderzijds zou een theologische interpretatie van de Schrift niet zonder geloof kunnen.

Tegen deze achtergrond dienen zich onder meer de volgende vragen aan. Op welke wijze kunnen theologisch gezien de grenzen van het historische onderzoek worden overschreden? Vanuit welke instantie legitimeert de theologie dan de vaststellingen over feiten en gebeurtenissen die zich in de geschiedenis hebben voorgedaan? Scherper geformuleerd: hoe had de theologie gehoopt tot positieve oordelen te komen over beweerde feitelijkheden wanneer historisch-kritisch onderzoek een negatief resultaat oplevert? Heeft ze wellicht een speciale toegang tot het verleden? Welke status en welke geldigheidsclaim komen er, met andere woorden, in het kader van een theologische hermeneutiek toe aan een historisch-kritische oordeelsvorming over zaken die in het verleden hebben plaatsgevonden?

Tegen de achtergrond van deze vragen wint, geenszins toevallig, een methodische aanpak van de christologie die in de afgelopen jaren nog nauwelijks verder is ontwikkeld, opnieuw aan kracht. Ik doel hierbij op het project van een 'christologie van beneden'. Deze aanzet die onder meer in Nijmegen werd ontwikkeld en in het werk van Schillebeeckx paradigmatisch werd,¹⁰ heeft ertoe bijgedragen dat het ontwerp en de uitvoering van de christologie grondig opnieuw kunnen worden doordacht.¹¹ Ik wil in dit artikel herinneren aan dit christologische concept, en wel met het oog op die hermeneutische vragen die het Jezus-boek zelf, maar ook de controversen rond dit boek, hebben opgeroepen. Daarvoor is het echter noodzakelijk dat ik het zelfverstaan

¹⁰ E. SCHILLEBEECKX, *Jezus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal 1974.

¹¹ Voor de huidige status quaestiones in de christologie vgl. V.-M. KÄRKKÄINEN, *Christology: A Global Introduction*, Grand Rapids 2003; K.-H. MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn: Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008. Een kritische uiteenzetting met het historische Jezus-onderzoek – de 'Third quest' – moet, om mijn betoog niet te laten uitlopen, buiten beschouwing blijven. Een uitstekend en genuanceerd overzicht van het debat bieden G. THEIßEN/A. MERZ, *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch*, Göttingen 2001³.

van de dogmatiek schets (II.). Vervolgens zal ik me dan tot de ‘christologie van beneden’ wenden (III.).

II. Dogmatiek als een aan de waarheid gehouden hermeneutiek van het christelijke geloof

Ik volsta hier met enkele korte opmerkingen. De dogmatiek heeft als systematische discipline binnen de theologie de taak ‘de wetenschappelijk reflectie van het kerkelijk betuigde en overgeleverde tot stand te brengen’. Ze moet haar inhoud systematisch weergeven en tegelijk de betekenis daarvan ontsluiten en tegenwoordig stellen.¹² Met deze dubbele opgave, die openstaat voor verdere differentiatie, is al gelijk de aandacht gevestigd op wat de denkvorm en het taalgebruik van de dogmatiek anders maakt dan het denken en het spreken van de Bijbelse levenswereld. De dogmatiek brengt namelijk twee zaken in een gespannen eenheid samen, omdat ze als hermeneutiek van het geloof rekenschap moet afleggen van de waarheid van het geloof: rekenschap enerzijds over de fundamenteën van het geloof en de door het geloof zelf als openbaring aangeduide historische oorsprong. En rekenschap anderzijds over de betekenis van een geloofswaarheid die universeel alle mensen aangaat en existentiële eisen aan hen stelt.

Deze laatstgenoemde taak vervult de dogmatiek doordat ze de geldigheid van die aanspraken op de waarheid die het christelijke geloof in de praktijk maakt, ten opzichte van de rede rechtvaardigt. Want een menselijk, ja zelfs menswaardiger daad is toch beslist alleen een geloof dat even vrij als begrijpend instemt met de geloofsinhoud. De afgelegde rekenschap is er dan ook op gericht duidelijk te maken dat de waarheidsovertuiging van het geloof naar eigen idee redelijk wil zijn. Het is daarom de vraag of daadwerkelijk elke dogmatische bemiddeling, die zich in het belang van een begrijpende toe-eigening van de christelijke geloofswaarheid op de filosofie beroept en deze voor het geloof opeist, ten offer valt aan het door Von Harnack gepretendeerde *tertium non datur*. Von Harnack duidde, zoals bekend, het na-bijbelse proces van de zogenaamde hellenisering van het christendom als een verval. Nog geheel afgezien van het feit dat de verdenking van de hellenisering eerst nog moet worden bewezen door middel van onderzoek van het dogma- en theologiehistorische materiaal, zou het natuurlijk ook zo kunnen zijn dat de gebruikmaking van het hellenistische denken door de vroege christelijke theologie een noodzakelijke poging is geweest de universele waarheidsclaim van het christelijk geloof voor het forum van de filosofische rede te vertegenwoordigen en door haar te bemiddelen. Misschien is het wel zo dat de prijs voor een zich niet inlaten met het hellenistische denken een totaal ontbreken van enige communicatie zou zijn geweest. Dat zou toch zeker een verraad geweest zijn van de universele aanspraken van het geloof. Ook Von Harnack heeft zich overigens geenszins aan deze hermeneutische opgave willen onttrekken en is daarom, geheel in de ban van het historisme, teruggevallen op het historische denken, om het ‘wezen van het christendom’ aan zijn tijdgenoten uit te leggen. Het is echter de vraag of uitsluitend met behulp van het door Von Harnack tegen de filosofie ingezette historische denken kan worden voldaan aan de behoefte aan hermeneutische bemid-

¹² TH. PRÖPPER, ‘Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik’, in: IDEM, *Evangelium und freie Vernunft: Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg etc. 2001, 5-22.; vgl. bovendien G. ESSEN, ‘Dogmatik als wahrheitsverpflichtete Hermeneutik des Glaubens’, in: *Katholische Theologie studieren: Themen und Disziplinen*, Hg. A. Leinhäupl-Wilke/M. Striet, Münster 2000, 149-164.

deling. Tenslotte geeft ook Von Harnack de systematische theologie de taak 'tussen de historisch accurate weergave van het evangelie en de actuele algemene kennis' te bemiddelen.¹³ Deze taak zal de theologie echter alleen kunnen vervullen wanneer ze de filosofie weliswaar niet als enige, maar wel als primaire referentiewetenschap beschouwt. Het is in elk geval niet voor te stellen hoe de theologie deze bemiddeling in de moderne tijd wil uitvoeren, anders dan door middel van de antropologische wending en de daarmee gepaard gaande verstrengeling van de vraag naar God met de vraag van de mens naar zichzelf.

III. Christologie van beneden: Een herlezing van een aanzet met een systematisch oogmerk

Wat betreft de eerste taak van de dogmatiek – de fundering van het geloof in de geschiedenis van Jezus – is het voor een juiste aanpak vereist dat we oog hebben voor het bijzondere van de waarheidsclaim die met het christelijke geloof verbonden is. Deze weet zich namelijk gefundeerd in het gebeuren dat God in de geschiedenis van Jezus voor het heil van de mens heeft gehandeld en zichzelf, zijn werkelijkheid en zijn wezen heeft meegedeeld, dat wil zeggen geopenbaard heeft.¹⁴ Voor het theologische waarheidsbegrip is het daarom wezenlijk dat de geloofswaarheid voor ons alleen toegankelijk is als historisch gegeven, en met die vorm van historische gegevenheid onlosmakelijk verbonden blijft. Deze eigenaardigheid van de christelijke geloofswaarheid moet nog nauwkeuriger inhoudelijk worden bepaald. Hier volstaat het inzicht dat het christelijk geloof haar waarheid *vindt* in de waarneming van de geschiedenis van Jezus. Anders geformuleerd: het geloof is gefundeerd in de geschiedenis van Jezus als oorsprong en fundament.¹⁵

Met deze nog formele bepalingen heb ik in essentie de betekenis van de vraag naar de historische Jezus gepresenteerd zoals die voor de dogmatiek wezenlijk is. Natuurlijk is deze als hermeneutiek van het geloof gebonden aan de eigenheid van het theologische waarheidsbegrip en begrijpt ze dientengevolge de historische oorsprong van het geloof ook als haar oorspronkelijke object. De manier waarop de dogmatiek zich echter tot dit historische fundament van het geloof verhoudt, wordt van haar kant gestructureerd door haar specifieke opgave om de inhoud van het christelijke geloof systematisch weer te geven en tegelijk de betekenis ervan te ontsluiten en te actualiseren. De dogmatiek geeft namelijk rekenschap van de gegevenheid van de geloofswaarheid doordat ze in het medium van de vraag naar de historische Jezus inzichtelijk maakt dat deze waarheid in de geschiedenis van Jezus gefundeerd is en daaruit haar inhoudelijke bepaling krijgt. Om dit inzicht direct christologisch toe te spitsen, zoals het thema van dit artikel verlangt, moet naar het programmatische basisinzicht van de 'christologie van beneden' worden verwezen.¹⁶ Deze wordt weliswaar vaak tegenover

¹³ A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, Darmstadt 1990, 23.

¹⁴ Vgl. voor het volgende G. ESSEN/TH. PRÖPPER, 'Aneignungsprobleme der christologischen Überlieferung: Hermeneutische Vorüberlegungen', in: *Gottes ewiger Sohn: Die Präexistenz Christi*, Hg. R. Laufen, Paderborn etc. 1997, 163-178.

¹⁵ Vgl. ESSEN/PRÖPPER, 'Aneignungsprobleme', 165v.

¹⁶ Vgl. bijvoorbeeld B. KAMPHUIS, *Boven en beneden: Het uitgangspunt van de christologie en de problematiek van de openbaring nagegaan aan de hand van de ontwikkelingen bij Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer en Wolfhart Pannenberg*, Kampen 1999. Vgl. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. II, Göttingen 1991, 316-329.

de 'christologie van boven' gezet, de traditionele manier van denken van de christologie die het geloof aan de goddelijkheid van Jezus vooronderstelt en met hem aan de drie-ene God en de pre-existentie van de Godszoon, en die de geschiedenis van Jezus in het licht van een 'neerdalende' en 'incarnatiechristologie' duidt, namelijk als de menswording van de eeuwige 'eniggeboren' zoon van God.

Het is echter de inzet van de 'christologie van beneden' om het christologische geloof dat de 'christologie van boven' vooronderstelt, allereerst te funderen in het begrip van die kennis- en overleveringsprocessen waarin de christologische belijdenis van Jezus Christus als waarachtig mens en waarachtig God heeft kunnen ontstaan. Daarbij is het van belang de dogmaontwikkeling van de christologie niet slechts te begrijpen als een willekeurige, subjectieve samenhang van ontdekkingen. Wanneer de dogmatiek enkel in staat zou blijken dit aan te tonen, dan kon de verdenking niet worden weggenomen dat de vorming van het geloof in de vroege christelijke gemeenschappen en uiteindelijk ook de christologische dogma's weinig meer zijn dan voorstellingen die christenen later aan de persoon van Jezus hebben opgehangen. Daarmee bezaten ze dan 'enkel de waarheid van de dichtende fantasie, zonder fundament in de werkelijkheid van Jezus zelf'.¹⁷ Daarom bestaat de *methodische* opgave van de 'christologie van beneden' eruit het ontstaan van het geloof in Jezus Christus en de christologische uitspraken over hem zo te reconstrueren dat inzichtelijk kan worden dat er bij deze historische ontdekking sprake is van een funderende samenhang van dit geloof. Meer toegespitst: 'Het is deel van de historiciteit van het christusgeloof dat de funderende samenhang van zijn uitspraken niet los kan worden gezien van zijn historische oorsprong'.¹⁸ Want alleen wanneer kan worden aangetoond dat het christologische geloof in Jezus zelf en zijn geschiedenis aanknopingspunten heeft, kan de waarheid ervan worden onderscheiden van die van een simpele mythe en kan aan het priemaat van Jezus Christus (*norma normans*) tegenover de geloofstraditie van de kerk (*norma normata*) worden vastgehouden.

Tegen deze achtergrond is methodische twijfel op zijn plaats ten opzichte van de hermeneutische functie die Joseph Ratzinger aan de kerkelijke overlevering toewijst. Het is weliswaar plausibel dat de traditie zoals de kerk die heeft doorgegeven feitelijk de toegang tot het geloof in Jezus Christus mogelijk maakt en dat de kerk dit geloof in haar praktisch tegenwoordig stelt en er getuigenis van aflegt. Het is echter zeker niet zo dat dit geloof van de kerk tot de funderende samenhang van de christologische belijdenis behoort. In plaats daarvan is het zo dat de kerkelijke belijdenis van Jezus Christus van haar kant door het Christusgebeuren eerst geconstitueerd en gefundeerd wordt. Daarom is het een fundamenteel inzicht dat de geloofswaarheid is voorgegeven aan het geloof en hierdoor zelf als zodanig ook wordt voorondersteld. Het kerkelijke geloof in Jezus Christus voltrekt zich, met andere woorden, in een bepaaldheid die zich in al haar verwerkelijkingen onderscheidt van de grond die haar mogelijk maakt.

Daarom is het vanuit de logica van de kennis en om hermeneutische redenen aan te bevelen met de christologie van beneden te beginnen en haar methodisch voorrang te verlenen ten opzichte van een christologie van boven. Dat kan echter niet betekenen dat we de laatste prijsgeven. De menselijk-historische werkelijkheid van Jezus van Nazareth kan namelijk pas goed worden begrepen in het licht van haar herkomst van

¹⁷ PANNENBERG, *Systematische Theologie*, 423.

¹⁸ PANNENBERG, *Systematische Theologie*, 325 n. 46.

God. Daaruit volgt dat de christologie van boven de taak heeft de geschiedenis van Jezus nu ook als daad van God en dus als gefundeerd in God te denken. Wanneer dit niet het geval was geweest, was de geschiedenis van Jezus nooit begrepen als de werkelijkheid van de ons tegemoet tredende God. Wanneer we namelijk de vraag naar de eenheid van Jezus met God positief beantwoorden, kunnen we de vraag naar het zijn en het wezen van de God die zich in de geschiedenis van Jezus heeft geopenbaard niet langer afwijzen, en staan we op de drempel van de triniteitsleer. De bij tijd en wijle oppervlakkig gevoerde discussies over een eventuele hellenisering van de christologische belijdenis benemen naar mijn idee het zicht op het feit dat ontologische uitspraken in de christologie niet kunnen worden vermeden. Wie de aanwezigheid van God in de geschiedenis van Jezus in de zin van een zelfopenbaring niet bestrijdt, ziet zich genoodzaakt na te denken over de manier waarop God aanwezig is in Jezus, dat wil zeggen naar het zijn en wezen van God in de geschiedenis van Jezus te vragen. Dan dient zich toch onherroepelijk de vraag aan naar het feitelijke verband tussen de christologische dogma's en de metafysica van het hellenistische denken. Daarin zou namelijk de theologisch legitieme interesse in de wezenlijke tegenwoordigheid van God in Jezus op tamelijk problematische wijze door het begrip van de tegenwoordigheid van de substantie (*Substanzgegenwart*) behartigd worden.

Vergelijkbare problemen doen zich voor in de zogenaamde tweenaturenleer, waarmee getracht wordt het ware mens- en godzijn van Jezus binnen de bepalingen van de antieke metafysica te denken. Tot op de dag van vandaag is de hoognodige omvorming van de aangetroffen laat-hellenistische filosofie tot een denken dat aansluit op het christelijke geloof in God niet echt gelukt. Daardoor kon het ook niet uitblijven dat zelfs nog in de twintigste eeuw de strijd om het juiste filosofische kader voor de christologie steeds weer opvlamde. Dat was en is geen toeval, omdat de traditionele modellen van de tweenaturenleer en de 'hypostatische eenheid' aanleiding geven tot aanzienlijke misverstanden, terwijl de gebruikte hoofdbegrippen 'natuur/physis' en 'hypostase/persoon' in de overgang naar de moderne tijd aanzienlijk van betekenis zijn veranderd.¹⁹ Dat heeft op zijn beurt weer tot gevolg dat een begrijpende toenadering van de christologische belijdenis er niet mee gediend is wanneer men enkel de traditionele begripsthema's opneemt en deze tot het sjibbolet van een orthodoxe christologie maakt. Sinds het jubileum van '1500 jaar na Chalcedon' in 1950 vormt binnen de katholieke theologie de fundamentele strijd om het metafysische referentiekader het nerveuze middelpunt van de dogmatische christologie. Sindsdien gaat het zowel om de existentieel-antropologische herformulering van de traditionele formules (Karl Rahner) als om de juiste inachtneming van het historische denken bij de herformulering van metafysische uitspraken.

Moeten de vruchten van al deze intellectuele exercities dan werkelijk weer verboden worden doordat de moderne christologie wordt teruggedraaid naar het taalgebruik en de denkvormen van de neoscholastieke christologie? Blijkbaar keert een oud thema in een nieuwe gedaante terug op de christologische agenda: geschiedenis en metafysica.

Dat opent op zichzelf weer een volgend complex van problemen waarmee een christologie die bereid is rekenschap af te leggen, zich zal moeten bezighouden. Het lot van de christologie in de moderne tijd leidde er al toe dat de kloof tussen de 'Jezus

¹⁹ Vgl. P. SCHOONENBERG, *Hij is een God van mensen*, 's-Hertogenbosch 1969; *The Incarnation: An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, ed. S.T. Davis et al., Oxford 2002.

van de geschiedenis' en de 'Christus van het geloof' steeds breder werd, tot uiteindelijk niet alleen de belijdenis van Jezus Christus als de zoon van God niet langer als een toevoeging, maar zelfs het hele idee van God op zich, antropologisch geïnterpreteerd werd. Wanneer er echter niet langer serieus rekening wordt gehouden met de mogelijkheid van het bestaan van een van de wereld en de mens onderscheiden God en diens vrijheid om zichzelf aan ons mee te delen in de geschiedenis, blijft er van het geloof in Jezus Christus ook niets meer over. Niet alleen de intellectuele redelijkheid van het geloof aan de historische zelfopenbaring van God, maar ook de begrijpelijkheid daarvan, zijn er immers van afhankelijk of mensen openstaan voor het bestaan van een vrije God en aanspreekbaar zijn voor zijn historisch gemanifesteerde bewijs van zichzelf. Daarom is het voor de christologie bepaald geen bijzaak wat de uitkomst zal zijn van het debat over de verhouding van de rede en het geloof dat Benedictus XVI met zijn Regensburgse lezing heeft gestart.²⁰ Dit zogenaamde helleniseringsdebat heeft toch in elk geval – voorzover het niet slechts het gevolg is van een antimetafysisch ressentiment – de vinger op de wonde van de westerse theologie gelegd.

Wanneer de geschiedenis van Jezus de betekenis krijgt in de strikte zin de zelfopenbaring van God te zijn, en wanneer de tegenwoordigheid van God in het zijn van Jezus als een wezenseenheid van Jezus met God moet worden begrepen, dan wordt hiermee een zeer bepaald begrip van God voorondersteld: de God van Jezus moet worden gedacht als een God die vrij is zich te openbaren. Het is echter altijd de vraag geweest of de traditionele, aan de Griekse geest ontsprongen metafysica überhaupt in staat is inzicht te bieden in hoe de samenhang tussen het wezen en het handelen van God zo kan worden gedacht dat God in zijn historische handelen zijn wezen aan ons openbaart. Dat leidt vervolgens weer tot de voor de christologie evenwel rampzalige consequentie dat de liefhebbende toewijding van God aan zijn schepsels niet op deze wijze kan worden gedacht als zijn zelfbemiddeling waarin hij zijn wezen ontsluit en openbaar maakt. Daarbij komt dan nog het probleem dat God in zijn eeuwige zelfidentiteit binnen het proces van de geschiedenis van zijn verbond zo moet worden gedacht dat deze werkelijk wat uitdraagt en betekent voor de identiteit van zijn eeuwige wezen.

Het komt waarschijnlijk door de ongelukkige citaten over de islam dat wij binnen de theologie nog steeds niet aan een stevige discussie zijn begonnen over de afwijzing die Benedictus XVI in zijn Regensburgse lezing liet klinken aan het adres van intellectuele pogingen een uitweg te vinden uit de onmiskenbare aporieën die ik hier zojuist heb aangeduid. Vermoedelijk is het juist de door hem in diskrediet gebrachte traditie van Duns Scotus via het nominalisme tot het God-denken van de moderne subject- en vrijheidsfilosofie, die het christologisch verlangde uitgangspunt van de tegenwoordigheid van God in de historisch-persoonlijke gestalten van zijn openbaring kan helpen een denkvorm te vinden die evenzeer aangemeten is voor Gods soevereine vrijheid als voor de gratuïteit van zijn historische zelfopenbaring. Het wordt langzaam een eens tijd dat we de discussie openen over het feit dat pas de filosofie van de moderne tijd in staat is het christelijke spreken over God een begrippenkader te verlenen dat superieur is aan dat van de traditionele metafysica.²¹ Alleen wanneer – want daarop loopt de christologische interesse in een filosofisch verantwoorde manier van spreken over

²⁰ Vgl. BENEDIKT XVI, *Glaube und Vernunft: Die Regensburger Vorlesung* (Vollständige Ausgabe), Freiburg etc. 2006.

²¹ Vgl. *Kant und die moderne Theologie*, ed. G. Essen/M. Striet, Darmstadt 2005.

God uit – het absoluut zinvervullende voor de menselijke vrijheid zelf vrijheid is en dus de in de gehele werkelijkheid heersende en tot liefde besloten vrijheid is, wordt die God gedacht waarin christenen geloven en waarop ze eschatologisch hopen. De kritische zelfbeperking van de rede die in de filosofie van Kant zo sterk aanwezig is, leidt ons verder tot het inzicht dat wij mensen daar waar wij God denken, uitdrukkelijk niet kunnen beschikken over Gods zijn en zijn wezen. Juist wanneer we omwille van het geloof de kennis beperken, blijft de theologische stelling onverminderd geldig dat God alleen door God kan worden gekend in het licht van zijn openbaar worden.

Dit inzicht betekent vervolgens niet alleen dat de categorie van de openbaring fundamenteel is voor het begrip van de christologie. Het feit dat de geschiedenis van Jezus wordt geduid als zelfopenbaring van God, betekent dat de christologische leerontwikkeling niets anders mag zijn dan de ontplooiing van een betekenis die oorspronkelijk al met de geschiedenis van Jezus is meegegeven. Dus begint de dogmatische christologie om redenen van hermeneutiek en fundering als 'christologie van beneden'; ze krijgt daardoor een methodische prioriteit. Dat betekent echter concreet dat ze haar argumenten moet aanknopen bij de geschiedenis van Jezus, die moet worden gezien als een geheel van de gebeurtenissen van verkondiging, dood en opstanding. Het spreekt vanzelf dat de dogmatiek hier uitsluitend aan kan voldoen door gebruik te maken van de historisch-kritische methode, en het ligt al evenzeer voor de hand dat ze dit niet zonder een interdisciplinair gesprek met de exegese kan bereiken. Het betekent echter ook dat de dogmatiek vragen van de historisch-kritische oordeelsvorming over gebeurtenissen die in het verleden plaats hebben gevonden, delegeert aan de geschiedwetenschap. De dogmatiek heeft, voorzover ze een wetenschap wil zijn en dus geïnteresseerd is in een methodisch gewaarborgde verkrijging van historische kennis, geen speciale eigen toegang tot het verleden.

Het is echter wel zo dat het reeds eerder omschreven zelfverstaan van de dogmatiek verlangt dat de voor haar constitutieve vraag naar de historische Jezus is ingebed in een meer omvattende hermeneutische probleemstelling en zich dus niet beperkt tot de, laten we zeggen, vaststelling van historische gebeurtenissen.²² Omdat het gaat om de fundering van de waarheid van het geloof in de werkelijkheid van de geschiedenis van Jezus, en om de inhoudelijke bepaaldheid van dat geloof door deze geschiedenis, is het historisch-kritische werk van de dogmatiek gericht op een integratief begrip van de totale historische kennis van de geschiedenis van Jezus. Er wordt hier gestreefd naar een *wezensbepaling* van de historisch gegeven grond van het geloof. In plaats van deze opgave hier nu tot in detail uit te diepen, kan vanwege de eerder programmatische aanzet van dit artikel het resultaat van deze wezensbepaling slechts in grote lijnen worden aangeduid. De wezenlijke betekenis van de geschiedenis van Jezus in zijn eenheid van leven, dood en opstanding, is het zichtbaar worden van de onvoorwaardelijke liefde van God voor de mens, en als zodanig van de zelfopenbaring van God. Voor deze bewering dat God zichzelf openbaart in de geschiedenis van Jezus, zal de dogmatische christologie door middel van de historisch-kritische vraag rekenschap moeten afleggen, omdat de zelfopenbaring van God als de betekenis van deze geschiedenis de meest fundamentele waarheid van het christelijke geloof is.²³ Deze bepaling van het wezenlijke van het christelijke geloof is zeker een interpretatie die

²² Vgl. ESSEN/PRÖPPER, 'Aneignungsprobleme', 171-175.

²³ Vgl. voor de fundering van deze these: TH. PRÖPPER, "'Daß nichts uns scheiden kann von Gottes Liebe ...': Ein Beitrag zum Verständnis der "Endgültigkeit" der Erlösung", in: IDEM, *Evangelium*, 40-56.

om een samenhangend begrip van de geschiedenis van Jezus vraagt. In zoverre heeft ze steeds het karakter van een verstaansmodel dat zich in een hermeneutische cirkel beweegt. Desalniettemin zal deze moeten beantwoorden aan de methodisch bereikbare en controleerbare afzonderlijke feiten die bekend zijn over de geschiedenis van Jezus, en zal ze zich bijgevolg moeten oriënteren op de toepasselijke methodische standaarden van de exegetische discipline.

De onmisbare hermeneutische functie van de wezensbepaling bestaat echter uit het volgende: in haar spreekt zich, ten eerste, het geldige waarheidsgehalte van het geloof uit, dat nu ook als criterium fungeert om de adequaatheid van elke belijdenis en elk dogma zodanig te normeren dat de geschiedenis van Jezus het uitgangspunt en de maatstaf is van alle christologische uitspraken over zijn persoon. Ten tweede is nu echter ook het punt bereikt waarop kan worden aangetoond waarom de denkvorm en het taalgebruik van de dogmatiek niet identiek zijn aan de Schrift zelf. Dit volgt uit de eigenheid van de geloofswaarheid, die allerminst los kan worden gezien van de geschiedenis van Jezus. Doordat ze aan de vorm van haar historische gegevenheid gebonden is, kan deze waarheid daarom ook *na* dit gebeuren niet ‘omgezet’ en ‘opgeheven’ worden in beschikbare kennis (*Verfügungswissen*) van de mens. Ook de teksten van het Nieuwe Testament vormen zelf uitdrukkelijk geen ‘opheffing’ van de christelijke openbaringswaarheid, maar documenteren het verschil tussen de getuigenis en datgene wat betuigd wordt. Voor ons, ‘discipelen uit de tweede hand’ (Lessing), is de geloofsgetuigenis van de kerkelijke traditie weliswaar concreet de toegang tot het evangelie van Jezus Christus, maar zij is dit juist omdat ze getuigt van de haar voorgegeven waarheid van de zelfopenbaring van God. Daarbij wordt deze getuigenis door ten minste twee momenten gekenmerkt. Ze wil *enerzijds* het geloof doorgeven als herinnering en als verhaal. Bepalend is echter wel dat de geschiedenis van Jezus voor de gelovigen niet slechts een relict van een ver verleden moet zijn. Daarin drukt zich immers een betekenis uit die heilbrengende waarheid voor het leven wil zijn en daarom ook een existentieel appèl is. Daarom wordt *anderzijds* de historisch geopenbaarde waarheid pas werkelijkheid doordat deze begrepen en in de praktijk wordt gebracht in het eigen leven, dat wil zeggen beleden wordt in woord en daad. De term ‘begrijpende toe-eigening’ beschrijft de eveneens tot de dogmatiek behorende taak de voorgegeven geloofswaarheid voor de actualiteit te ontsluiten en te articuleren op een manier die aansluit bij haar betekenis. Deze waarheid tegenwoordig stellen, is echter gebonden aan de horizon van het zelf- en wereldverstaan van die mensen voor wie deze waarheid in hun leven absoluut betekenis moet hebben. In zoverre is elke geloofsinterpretatie een ‘vertaling’, een ‘vertolking’ van de geloofswaarheid, die afgezien van haar voorgegevenheid pas daar verwerkelijkt wordt waar ze begrepen en toegeëigend is. Deze ‘vertaling’ vindt echter niet in het luchtledige plaats, maar binnen een wereld- en begripshorizon waarin de werkelijkheid al is uitgelegd. Dientengevolge speelt bij het verstaansproces al datgene mee waarvan mensen verder nog overtuigd zijn en wat ze als waar beschouwen. Sterker nog, in datgene wat ze geïnterpreteerd en zich subjectief toegeëigend hebben als de waarheid van het geloof, spelen hun levenservaringen en hoop, hun angst en vrees evenzeer een rol als hun vragen en hun twijfels.

Het gevolg van deze afstemming van de voorgegeven geloofswaarheid op de actuele interpretatie van de werkelijkheid, die meer exact als een wederzijdse beïnvloeding moet worden beschreven, is nu dat bij de begrijpende toe-eigening vragen kunnen opkomen die in de historische situatie waarin ze worden gesteld, overtuigend en

gerechtvaardigd zijn. Daarbij kan het dan best om vragen gaan die eerder, dat wil zeggen in eerdere tijdperken of in de Bijbel, nog helemaal niet aan de orde waren. En toch kunnen deze vanwege de veranderde situatie niet simpelweg als niet ter zake doende worden afgewezen. Dat betekent echter dat wij alleen in staat zullen zijn iedereen te antwoorden die naar de reden van onze hoop vraagt (vgl. 1 Pe 3,15) wanneer wij rekenschap afleggen van ons geloof onder de ons vooraf opgelegde voorwaarden. Aangezien dit inhoudt dat op de mogelijkheden voor vragen, denken en kennis van onze tijd werkelijk wordt ingegaan, kan het gebruik van (filosofische) begrippen en categorieën bij onze beschouwingen niet worden gewogen op grond van het feit dat ze wel of niet Bijbelse uitdrukkingen zijn. Of, bijvoorbeeld, de in het dogma van Chalcedon overgenomen begrippen 'natuur' en 'persoon' passend zijn gebleken om in de cultuur van de late oudheid en binnen de context van de hellenistische filosofie de trouw aan de overgeleverde belijdenis tot Christus te waarborgen, valt op terminologisch niveau niet eens te bepalen, omdat de christologische leerontwikkeling van de vierde tot de zevende eeuw haar trouw aan de getuigenis van de Bijbel alleen in het waagstuk van de herinterpretatie kon bewijzen.²⁴ Het dogma-hermeneutische probleem in engere zin, hoe in de onderbroken ontwikkeling van de overlevering het wezenlijke van het niet-wezenlijke kan worden onderscheiden, en hoe de identiteit van de geloofswaarheid in de ontwikkeling van haar overlevering kan worden aangegeven, laat zich dus niet oplossen door uitsluitend Bijbelse uitdrukkingvormen te gebruiken. In bepaalde omstandigheden kan het zelfs betekenen dat we door het enkel herhalen van traditionele en vertrouwde redeneringen onze medemens en tijdgenoot het antwoord schuldig blijven waarop hij wacht.

Het is van belang de inhoud van het christelijke geloof zo aan de mensen over te brengen dat ze er ook werkelijk de waarheid van kunnen inzien. Deze opgave kan alleen worden volbracht door de in de Bijbel verhaalde (en in de kerk doorgegeven) getuigenis van Jezus de Christus zo tegenwoordig te stellen dat daarbij aangeknoopt wordt bij het zelf-, wereld- en godsverstaan van het moderne denken. Daarvoor is een eigen poging tot fundering nodig, waarvoor een exegetische vraag naar de historische Jezus allesbehalve voldoende is. Is het immers niet zo dat de vanzelfsprekendheid waarmee in de Bijbelse teksten over God en zijn ingrijpen in de geschiedenis wordt verteld, in sterk contrast staat tot ons huidige begrip van de werkelijkheid, doordat niet alleen de bewering dat er een God is die in de geschiedenis ingrijpt problematisch moet lijken, maar doordat bovendien het woord 'God' zelf soms zijn zin lijkt te hebben verloren? Het zal dus nodig zijn eerst de theoretische mogelijkheid te laten zien van een God die ingrijpt in de geschiedenis, en vervolgens moet inzichtelijk worden gemaakt dat elk mens gewezen kan worden op de geschiedenis als vindplaats van het van God komende heil. Van deze reflecties, die op hun beurt op een dialoog met de filosofie, de geschiedwetenschap en de empirische menswetenschappen zijn aangegeven, kan alleen worden afgezien als men bereid is daarvoor de prijs te betalen van een totaal gebrek aan communicatie tussen christenen en de rest van de wereld. Daarmee zou de universele geldigheid van de christelijke geloofswaarheid echter wel verdragen worden.

²⁴ Vgl. G. ESSEN, *Die Freiheit Jesu: Der neuchalcedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie* (Ratio Fidei 5), Regensburg 2001.

SUMMARY

Georg Essen, 'The Ugly Broad Ditch...': The Meaning of the Renewed Quest for the Historical Jesus for Contemporary Dogmatic Theology

This article puts Joseph Ratzinger, Benedict XVI's criticism of historical-critical exegesis in his book on Jesus into a more general context of the history of theology, from Albert Schweitzer and Adolf von Harnack to Ernst Troeltsch. Because of the traditionally intricate relation between dogmatic theology and exegesis, the author outlines a concept of dogmatic theology as a hermeneutics of Christian faith that is beholden to the truth. On the one hand, it is the task of dogmatic theology to consider philosophy in the interest of an inclusive appropriation of the truth of Christian faith, and from the position of autonomous reason, to justify faith. On the other, however, dogmatic theology has the task to explain and justify the foundation of faith in the historical source it describes as revelation. The fact that Christian faith finds its truth in a historical event, the life and fate of Jesus, points dogmatic theology towards a dialogue with exegesis. In his exchange with Ratzinger's conception of exegesis, the author proposes, on the one hand, that any pronouncements on historical events within theological hermeneutics can only be made by means of the historical critical method. On the other, however, he insists that Jesus' history also prevails over the traditions of the church, because the church's confession of Jesus Christ is first and foremost founded in the Christ-event. In view of these insights, the author proposes that the methodical initiatives of E. Schillebeeckx, Hans Küng, Wolfhart Pannenberg and others in the 1960s and 70s, of a 'Christology from below' gain new currency, as far as this is tasked with the reconstruction of the origins of the faith in Jesus and the Christological pronouncements about him in a way that demonstrates that this historical context of discovery is in fact the founding context of this confession.

(tr. Huub Stegeman)

Georg Essen (geboren in 1961 te Kevelaar) studeerde katholieke theologie, geschiedenis en filosofie in Münster en Freiburg-Br. Zijn habilitatie behandelde de oerchristelijke en moderne christologie (*Die Freiheit Jesu: Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, Regensburg 2001). Sinds 2001 is hij hoogleraar voor dogmatische theologie aan de faculteit der theologie te Nijmegen en hoogleraar voor religie- en cultuurtheorie aan de faculteit der religiewetenschappen aldaar. Tevens publiceerde hij o.a. *Sinnstiftende Unruhe im System des Rechts: Religion im Beziehungsgeflecht von modernem Verfassungsstaat und säkularer Zivilgesellschaft* (Göttingen 2004) en redigeerde (met M. Striet) *Kant und die moderne Theologie* (Darmstadt 2005). Zijn huisadres is: Brienerstrasse 398, D-47533 Kleve; e-mail: g.essen@rs.ru.nl.