
Niet alleen de antwoorden, maar ook de vragen

Hans Joachim Iwands hermeneutische omgang met de theologie van Luther

G.C. den Hertog

Abstract

H.J. Iwand (1899-1960) was a systematic theologian and Luther-expert from Germany who focussed on the actual meaning of theological decisions taken by the Reformation. Characteristic of his approach was seriously tackling those facets of Luther's theology that had confounded the adherents of the modernity-oriented neo-Protestant Luther interpretation, such as the doctrine of the bondage of the will. This specific approach also provided Iwand with a critical stance towards a confessional-Lutheran interpretation of Luther's theology. The result is a rather unique hermeneutic theology for which the Reformed coherence between *extra nos* and *pro nobis* is determinative.

Inleiding

De vraag die mij werd voorgelegd luidt:

‘Wat is de relevantie van de theologie van Hans Joachim Iwand voor onze theologie en onze prediking?’¹

Die hoofdvraag werd vervolgens uitgewerkt in de volgende deelvragen. Het zou moeten gaan om

‘een actualisering van reformatorische noties uit zijn theologische denken: wat is het geheim van zijn Luther-interpretatie, waardoor deze van belang werd voor zijn eigen tijd? Hoe kan Iwands bezig zijn met Luther vruchtbaar gemaakt worden voor onze tijd? Als we zien dat Iwand de Reformatie en de moderne filosofie (Hegel, Nietzsche) met elkaar in gesprek wist te brengen, stellen we de vraag, wat we in dezen van hem kunnen leren.’

Deze vragen laten zich goed samenvatten onder het kopje ‘hermeneutiek’. Iwand is geen theoloog geweest die met een eigen theologische methode school

* Lezing op de contio van de Gerformeerde Bond op 7 januari 2010 in Doorn.

1 Brief d.d. 26 februari 2009.

heeft gemaakt – hoewel er vele nieuwe inzichten in zijn werk te vinden zijn, zeker in aanzet – of een stevige dogmatiek heeft geschreven, waarin het reformatische denken weer ‘in rapport met de tijd’ is gebracht. Hij is voor mij – hoe vreemd het ook op eerste gehoor mag klinken – vooral in hermeneutisch opzicht van belang geweest. Zeker, ik heb ook inhoudelijk veel van hem geleerd en wil er hier het een en ander van doorgeven, maar belangrijker is voor mij zijn manier van omgaan met de Schriften en met de Reformatie, met name: Luther.

Nu was Iwand in dit opzicht niet uniek. Het werk van Luther is zo tijdbetrokken, dat het de lezer als het ware vanzelf in de richting van hermeneutische vragen stuwt. Hij heeft dan ook als een geweldige katalysator van hermeneutische belangstelling in de theologie gefungeerd. Ik noem alleen de namen van Gerhard Ebeling (1912-2001) en Oswald Bayer (1939). Een lutherse correlatie van wet en evangelie is gebleken een beweeglijk en dus bruikbaar instrument te zijn om menselijke bestaanservaring te betrekken op Gods openbaring in Christus. Datzelfde geldt van een natuur-genade-schema, dat rooms-katholieke denkers tot in onze tijd inspireert en in staat stelt op een uiterst creatieve manier hedendaagse vraagstukken te betrekken op het katholiek geloof, of beter, aan te tonen dat die hedendaagse vraagstukken in diepste wezen reeds in aanleg betrokken zijn op het heilsverlangen van de mens en alleen vruchtbaar van daar uit te benaderen. Zowel een luthers wet-evangelie-schema als een rooms-katholiek natuur-genade-schema zijn denkvormen die een zekere inhoudelijkheid hebben, maar niettemin zo dynamisch en flexibel zijn dat ze sinds het steeds sterker naar voren komen van de vragen van de hermeneutiek in de vorige eeuw hun bruikbaarheid in dit opzicht hebben bewezen.

Iwand is één van de eerste lutherse theologen die een hermeneutische omgang met Luther in de praktijk heeft gebracht, maar – en daarin verschilt hij van Ebeling en Bayer – daarbij nauwelijks hermeneutisch-theoretisch verantwoording aflegt. Het hermeneutische is ingebed in een theologisch-inhoudelijk betoog en blijft als methode impliciet; men kan het bij hem ook over het hoofd zien. Waar de uitwaaierende discussies over hermeneutiek de neiging hebben zich te beperken tot het methodische en dus te abstraheren van de inhoudelijkheid, is bij Iwand het omgekeerde het geval. Het hermeneutische staat bij hem in dienst van de vraag naar een waarheid, waarbij een mens leven en sterven kan. Zijn *Predigtmeditationen* laten dat ook zien, in hun onvermoeibaar zoeken en boren naar die waarheid, die *extra nos* is en als zodanig volstrekt op ons leven betrokken.² Wie ze leest, merkt dat de her-

2 Zie mijn “Een hulp om het Woord echt te vinden”. Doel en grens van de *Predigtmeditation* in de visie van H.J. Iwand’, *Theologia Reformata* 42 (1999) 167-188.

meneutische discussies van de jaren vijftig en zestig present zijn³ – meestal impliciet, maar soms ook heel expliciet in de vorm van een excurs –, maar het accent in deze meditatie ligt op wat de tekst te zeggen heeft en op wat dat betekent voor geloof, kerk en theologie. Wat die meditatie in dit opzicht laten zien, is kenmerkend voor het geheel van zijn theologie. Het sterke en mij aansprekende daarin is, hier een theoloog aan het werk te zien die klassieke teksten – de Bijbel en Luther – aftast, uitluistert, om dan – volstrekt niet geforceerd – er ineens iets in te horen, wat vandaag terzake is en hout snijdt.

Dat impliciet-hermeneutische wil ik adstrueren met twee citaten. In de eerste plaats een paar zinnen uit een artikel ‘Der Kampf um das Erbe der Reformation’ uit 1932. Het is geschreven vlak vóór het aanbreken van de Nazi-tijd. Rechtsrevolutionair denken – in de geest van O. Spengler en E. Jünger, min of meer geïnspireerd door Hegel en Nietzsche – heeft dan het tij mee in Duitsland. Iwand zelf had tegen het einde van de Eerste Wereldoorlog nog dienst gedaan aan het front in België en vocht ook na de oorlog in een *Freicorps* – een rechts-nationalistische militie – mee. Het verbaast dan ook niet dat hij zich aan de zuigkracht van het ten gevolge van de beurscrisis van 1929 weer sterk oplevende antidemocratische denken nauwelijks kan onttrekken. Zo verwijst hij in 1931 met voorbehoudloze instemming naar F. Gogartens *Wider die Ächtung der Autorität* uit 1930, waarin een pleidooi gevoerd wordt voor een autoritaire staat.⁴ In datzelfde jaar publiceert Iwand een lezing over het thema ‘Religion und Kultur’ in het rechts-revolutionaire tijdschrift *Jungnationale Stimmen*⁵, waarin hij zich in zijn toonzetting van de verhouding van religie en openbaring vergaand lijkt te voegen in het koor van hen die uitzien naar een religieus geladen antidemocratische politieke omwenteling. Tegen de achtergrond van deze hang naar de tijdgeest is het volgende citaat uit het artikel ‘Der Kampf um das Erbe der Reformation’ uit 1932 opmerkelijk:

‘Es wäre wichtiger, ein Stück im Verständnis der Rechtfertigung voranzukommen, als endlose Abhandlungen über die Verfallserscheinungen unse-

3 Zie mijn ‘Het reformatorische “pro me” en de hermeneutiek. De stem van Hans Joachim Iwand’, in: G.C. den Hertog (red.), *Correlatie – tussen bijbelwetenschap en systematische theologie*, Apeldoorn 2010, 49-61.

4 H.J. Iwand, *Leben und Lehre. Etwas über vergessene Schätze aus Luthers Theologie. Ein Vortrag von Privatdozent Lic. theol. Iwand Königsberg Pr.*, (Schriften des Lutherheims, Heft 2), Königsberg 1931, 28. Iwand verwijst daar zonder enige pagina-aanduiding en dus integraal instemmend naar F. Gogarten, *Wider die Ächtung der Autorität*, Jena 1930.

5 H.J. Iwand, ‘Religion und Kultur’, *Jungnationale Stimmen* 6 (1931) H. 6, 164-173 (nu ook in: Gerard den Hertog & Eberhard Lempp [Hrsg.], *Der ‘frühe Iwand’*. *Arbeiten zur Theologie Hans Joachim Iwands* 3, Waltrop 2008, 235-250).

rer Zeit zu verfassen, um auf diese bedenkliche Weise am modernen Menschen Mission zu treiben. Denn was geht uns in der Gottesfrage der moderne Mensch an! Uns geht die Wirklichkeit des Menschen und die Wirklichkeit Gottes an und dies, daß das eine ohne das andere nicht gefunden werden kann. Alles, was auf Erden geschieht, in seinem letzten, endgültigen, eschatologischen Sinne, hat dies eine Ziel: den wirklichen Menschen und den wirklichen Gott miteinander zu konfrontieren.⁶

We horen het goed: Iwand acht het belangrijker om op het punt van het verstaan van de rechtvaardiging verder te komen dan via eindeloze beschouwingen over de vervalsverschijnselen van de tijd bij de mens van zijn dagen aan boord te komen. Wat kan ons immers in de vraag naar God de moderne mens schelen? Het gaat om de *werkelijke* mens en de *werkelijke* God. Twee keer schrijft hij het zo: om *werkelijkheid* gaat het hem. Daarom gaat het inhoudelijke ook voorop, in de gestalte van de rechtvaardigingsleer. Hoe zeer de tijdgeest vat op Iwand heeft in die fase van zijn leven, deze theologische basisovertuiging geeft voor hem de doorslag en zal er ook aan bijdragen dat hij in 1933 niet meegaat met de *Deutsche Christen*.⁷

6 H.J. Iwand, 'Der Kampf um das Erbe der Reformation' (1932), in: H.J. Iwand, *Glaubensgerechtigkeit*. Gesammelte Aufsätze II (herausgegeben von G. Sauter), Theologische Bücherei 64, München 1979¹ (verder geciteerd als *GA II*), 132 (cursivering in de tekst).

7 Zelf gaf Iwand in een brief van 28 juli 1947 aan Hans Ehrenberg, een gedoopte jood, nog een nuchtere niet-theologische 'verklaring' voor zijn houding ten opzichte van de *Deutsche Christen* en het Derde Rijk: 'Wenn ich meine Schwiegermutter nicht gehabt hätte, wer weiß, ob ich dann nicht auch so ein entsetzlicher Nationalist geblieben wäre.' (geciteerd in: Jürgen Seim, *Hans Joachim Iwand. Eine Biografie*, Kaiser / Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2000², 127) Zijn schoonmoeder was joodse, afkomstig uit een familie die met regelmaat de synagoge bezocht; zelf had ze tijdens haar middelbare schooltijd ervoor gekozen het protestantse godsdienstonderricht bij te wonen en had ze zich op 21-jarige leeftijd laten dopen. Kennelijk behield ze wel de nodige innerlijke reserves ten opzichte van de als vanzelfsprekend ervaren verbinding van protestantisme en nationalisme en heeft ze haar schoonzoon in dit opzicht beïnvloed. Vgl. over Iwands houding in de kerkstrijd en ten opzichte van het Derde Rijk mijn 'Hans Joachim Iwands Verarbeitung der Inkarnation im Kirchenkampf als Ursprung einer theologischen und politischen Neuorientierung', in: J. Seim & M. Stöhr (Hrsg.), *Beiträge zur Theologie Hans Joachim Iwands*, (Arnoldshainer Texte Band 51), Frankfurt a.M. 1988, 134-158; 'Stationen auf dem Weg des "Denkens aus der Umkehr heraus". Hans Joachim Iwands theologisches und politisches Umdenken in der Zeit des Dritten Reiches', in: Katja Kriener, Marion Obitz en Johann Michael Schmidt (Hg.), *'Die Gemeinde als Ort von Theologie'*. Festschrift für Jürgen Seim zum 70. Geburtstag, Bonn 2002, 211-224.

In het citaat horen we dat Iwand uitgaat van de reformatorische correlatie, zoals die in de eerste zinnen van Calvijns *Institutie* te lezen staat en al eerder in Luthers uitleg van Psalm 51: de onverbreekelijke samenhang van de kennis van God en van onszelf.⁸ Daarin ligt het hermeneutische al besloten. Als de kennis van God met die van onszelf samenhangt, dan houdt dat in dat de kennis van God even levend en beweeglijk is als die van mijzelf. Levend en beweeglijk wil echter niet zeggen: het kan nog alle kanten uit, zoals in relaties tussen mensen. Nee, Luther formuleert in vergelijking met Calvijn meer toegespitst: het gaat om kennis van de *homo peccator* en de *Deus iustificans*. Daar beweegt zich alle kennis omheen: om de relatie tussen de mens als zondaar en God die rechtvaardigt. Verwijderen we ons hiervan, dan moet de vraag gesteld worden of het nog om ware kennis van God én van onszelf gaat.

Iwand is uit op ware kennis, levende kennis, kennis die ook praktisch van aard is. Want zoals ik met alle vezels van mijn bestaan betrokken ben bij wat er zich voltrekt, in eigen leven, in kerk en wereld – zonde en schuld zijn geen *abstracta*, maar *concretissima* – precies zó zijn ook de uitreddingen en wegen ten leven geen algemene waarheden, maar ervaringen midden in het leven. Het is dan slechts één stap naar het toekennen van een eigen stem aan die ervaringen op het veld van de geschiedenis. Iwand staat aan de vooravond van de machtsovername door de nationaal-socialisten op het punt die ene stap te maken, maar de oorspronkelijk-reformatorische correlatie blijkt in zijn geval voldoende bescherming te bieden: de ‘pool’ van de menselijke existentie, ook in de zo verleidelijk-fascinerende gestalte van het volk als schepingscategorie bij uitstek, slaagt er niet in het kritische Woord van het evangelie van Jezus Christus aan zich ondergeschikt te maken of zelfs het zwijgen op te leggen.⁹

Is het tegen de achtergrond van dit gevaar niet veiliger toevlucht te nemen tot een orthodoxie, die zich onverschillig toont voor de stem van de eigen tijd en zich verschanst in ontwijfelbare waarheden? In de colleges over de theologie van Luther die Iwand eind jaren vijftig houdt en die in verkorte vorm in zijn nagelaten werk verschenen zijn, merkt hij met het oog op bepaalde orthodox-conservatieve Lutherinterpreten uit de negentiende eeuw – Theodosius Harnack bijvoorbeeld, de vader van Adolf (von) Harnack – op:

‘Es besteht bei einigen Gelehrten die Gefahr, daß sie die Lehre isolieren, daß sie versuchen, daraus nun eben doch ein System, ein zeitloses Ganze

8 Vgl. G. Ebeling, ‘Cognitio Dei et hominis’, in: G. Ebeling, *Lutherstudien. Band I*, Tübingen 1971, 221-272.

zu machen. Das tritt vor allem in den lutherisch-konfessionellen Darstellungen zu Tage. (...) Wir hören nur noch die Antworten, aber nicht die Fragen.⁹¹⁰

Het gaat me om de laatste zin, waarin Iwand ‘zijn punt maakt’: we horen bij deze confessionele lutheranen alleen nog maar de antwoorden, maar niet meer de vragen, waarop Luther antwoord gaf. Het is een terloopse opmerking, maar het is goed er nog een moment bij halt te houden. Wat is dat voor theologie, voor kerk-zijn, waar we alleen nog de antwoorden horen, maar niet meer de vragen?

Vergelijking met het neocalvinisme

Op dit punt aangekomen maak ik een korte vergelijking met een beweging in eigen land: het neocalvinisme, dat het reformatorisch denken ‘in rapport met de tijd’ bracht. Als ik in dit verband de naam van H. Bavinck noem, beseffen wij allen dat we in zijn oeuvre – en met name in zijn *Gereformeerde*

9 Zowel Iwands eigen hang naar een nationalisme als ook de voorrang van en de kritische toetsing door de bijbelse boodschap komen naar voren in het volgende citaat uit de ‘7. Rundbrief für ostpreußische Pfarrer’: ‘Es ist kein unchristliches Beginnen, wenn unsere Pastoren jenseits der Grenze Führer in der Volkstumsarbeit sind, und es wird auch nicht unchristlich, wenn sie es diesseits der Grenze ebenfalls sind. Das sind Schwärmer und Feinde des Christentums, die dem Pfarrer das nehmen oder wenigstens daraus eine Gewissensbelastung machen wollen. Im Gegenteil, wir sind es weithin zu wenig gewesen, und sollten es wieder zu werden versuchen. Aber wenn es so ist, daß unser Christ-Sein und Pfarrer-Sein zur Selbstverständlichkeit wurde, unsere politische Existenz aber zur Überzeugungssache, wenn das Pathos da liegt, wo es gerade nicht liegen soll, und da wo es erwartet wird, eine müde und langweilige Salbaderei einsetzt, wenn diese ganz eigentümliche Akzentverschiebung eintritt, die bei aller Lehrgerechtigkeit und Bekenntnistreue auch und gerade dem einfachsten Manne offenbarmacht, daß da etwas nicht in Ordnung ist, als wollte der Pfarrer seine Glaubwürdigkeit als Prediger durch seine einwandfreie politische Gesinnung bekräftigen, dann ist auch hier das erste Gebot verraten, und aus dem Trachten nach dem Reiche Gottes eine Propaganda für irgendeine “Religionsgesellschaft” geworden’ (blz. 2). Met het schrijven van deze gestencilde rondzendbrieven was Iwand begonnen om contact te houden met zijn oud-studenten, hetgeen in de kerkstrijd van groot belang was. Uit de nadrukkelijke verwijzing naar het aanstaande Pinksterfeest in deze *Rundbrief* valt op te maken dat hij verstuurd werd medio mei 1934 (Pinksteren viel in 1934 op 20 en 21 mei); de brief dateert dus van vóór de bekende *Bekennnissynode* van Barmen, die van 29 tot 31 mei bijeenkwam.

10 H.J. Iwand, *Luthers Theologie*, (Nachgelassene Werke Band 5, herausgegeben von J. Haar), München 1974 / Gütersloh 20002, (verder geciteerd als NW 5), 40.

Dogmatiek – met een groots en indrukwekkend monument te maken hebben. De vragen waarvoor de negentiende eeuw de orthodox-gereformeerde theologie plaatste – de vrijzinnigheid, de historische kritiek – zijn erin verwerkt. Ik denk hier met name aan zijn Schriftleer, die een echt antwoord was op de vragen van de historische kritiek. De hakken werden niet in 't zand gezet, inzichten uit kritische hoek werden verwerkt en – waar mogelijk – gehonoreerd, en het antwoord op de kritiek werd gevonden in de weg van een aandachtig luisteren naar de Heilige Schrift zelf. Een mechanisch gedachte inspiratie maakte plaats voor een visie op de totstandkoming van de Schriften, waarin het menselijk aandeel niet met opeengeklemd lippen en nauw verholten tegenzin werd erkend, maar royaal gehonoreerd. Een organisch gedachte inspiratie betekende niet het eind van alle tegenspraak, maar haalde het Schriftgezag wel weg uit formele kaders van een funderingsdenken. We hoefden niet langer het gezag van de Schrift als een lege apriori stelling te aanvaarden – maar we kregen zicht op de totstandkoming van het Nieuwe Testament als direct samenhangend met de komst en het werk van Jezus Christus. Het ging in Bavincks theologiseren ook niet alleen om afwijzing en weerlegging – hij heeft de ‘ethische theologie’ in zich opgenomen en er echt antwoord op gegeven, in alle kwetsbaarheid.¹¹ Het bijbels gehalte van zijn dogmatiek maakt ook dat zijn denken vandaag nog met vrucht bestudeerd kan worden.

Neocalvinisme is echter niet alleen en niet allereerst verbonden met de naam van Bavinck. In de beweging van het neocalvinisme is A. Kuyper er ook en de uitdrukking ‘in rapport met den tijd’ is van hem afkomstig. Bij hem ging het om een totaalprogramma, een herkersteningsoffensief, waarin de vragen van de eigen tijd – net als bij Bavinck – waren gehoord, doordacht en beantwoord. En het ging erom met behulp van die antwoorden een gereformeerd volksdeel kerkelijk en maatschappelijk te mobiliseren. In die setting moesten de vragen ook weer verstommen. De antwoorden dienden gehoord te worden, het was niet meer nodig steeds de vragen mee te nemen, waarop ze antwoorden waren.

Nu, hier ligt een helder verschil met de theologiebeoefening bij Iwand. Eén ding heeft hij met Kuyper gemeen: de ‘moderne mens’ krijgt niet het laatste woord. Maar verschil is er óók: in Iwands theologie gaat het erom dat de Schrift, dat de *deus loquens* zèlf het antwoord geeft. Er treedt geen verzelfstan-

11 Vgl. J. Veenhof, *Revelatie en inspiratie. De Openbarings- en Schriftbeschuwing van Herman Bavinck in vergelijking met die der ethische theologie*, Amsterdam 1968.

diging van de wedergeboren mens op, zoals bij Kuyper. Maar maakt Iwand er ook ernst mee, dat Gods Geest mensen wedergeboren doet worden? Hoe is dat bij Iwand? Is de genade bij hem ook ‘particulier’?

Rechtvaardiging in het neo-protestantisme

Op deze vragen wil ik ingaan door in een paar penne-streken te laten zien wat Iwand in zijn compacte, maar zeer inhoudsrijke studie *Rechtfertigungslehre und Christusglaube* doet. Hij schrijft die studie, zijn *Habilitationsschrift*, in het midden van de jaren twintig van de vorige eeuw met als doel de toestemming te verkrijgen aan de theologische faculteit van Königsberg te doceren. Het gaat, zoals de titel ook aangeeft, om de samenhang tussen rechtvaardigingsleer en geloof in Jezus Christus. Nu is de titel voor ons vermoedelijk niet aanstonds helder in zijn strekking. Waarom gaat de rechtvaardigingsleer vóórop? Wat is geloof in Jezus Christus anders dan geloof in Gods genadig komen en verzoenend handelen in Hem, die tot ons komt in de rechtvaardiging?

De titel is stellig heel bewust en trefzeker gekozen. Iwand neemt zijn vertrekpunt bij wat als centraal gezien werd en wordt voor de theologie van Luther: de rechtvaardiging door het geloof alleen. Maar wat verstaat men eronder? Als Iwand in 1923 aan de universiteit van Königsberg arriveert is de heersende theologie daar – net als aan alle overige Duitse faculteiten in die tijd! – die van Albrecht Ritschl. Hij was de meest invloedrijke Duitse systematische theoloog in de tweede helft van de negentiende eeuw. Vrijzinnig was hij in zijn denken: Jezus zou een mens zijn geweest, die inspireert door zijn ‘Berufstreue’. Hij was geheel gericht op Gods Rijk en daarin ons tot voorbeeld. De titel van Ritschls grote werk *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*¹² verraadt de inhoud ervan al goeddeels. De volgorde is niet eerst ‘verzoening’ en dan ‘rechtvaardiging’, als vrucht van de verzoening in Christus. Nee, het is omgekeerd. Er is een stremming in het innerlijk opgetreden, die maakt dat we ons schuldig voelen ten opzichte van God en de mensen. Waar dat innerlijke probleem is opgeheven, komt het goed tussen God en mens, is er sprake van verzoening. De mens die zich geeft aan het ethisch ideaal dat Jezus belichaamt heeft vrede met God.

Bij Ritschls leerling Wilhelm Herrmann cirkelt het om het ‘innere Leben Jesu’. Herrmann leeft in de hoogtijdagen van de historische kritiek en ziet zich

12 A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. I-III, Bonn 1870-1874.

genoodzaakt steeds meer ‘historie’ – en dus ook ‘extra nos’ – prijs te geven.¹³ Het is het ‘innere Leben Jesu’, dat verandering in een mens teweegbrengt, waardoor die zich aanvaard weet, en dat die mens aanzet tot zedelijke ernst.

‘Jesus selbst wird uns, indem sich uns in seiner Gewalt über uns sein inneres Leben enthüllt, zu einer realen Macht, die wir als den besten Inhalt unserer eigenen Existenz empfinden.’¹⁴

Herrmann ziet het dus zó, dat Jezus gezag over ons uitoefent door zijn eigen innerlijke leven bloot te leggen. Die macht ervaren wij dan als het beste van ons bestaan. Het evangelie wordt hier geheel in de innerlijkheid opgezogen. De rechtvaardigingsleer moet het doen zonder een Jezus Christus die daadwerkelijk van het begin van zijn menswording tot in de dood mijn zonden met zijn reinheid voor Gods aangezicht heeft bedekt en die is gekruisigd om onze zonden en opgewekt tot onze rechtvaardiging. Hoe dan wèl?

‘Während unser inneres Leben uns keinen Grund zu dem Vertrauen gibt, daß wirklich in allem, was geschieht, das Gute herrscht, so läßt uns Jesus an seiner Person die Lebensfülle und die sichere Kraft des guten Willens und damit die Macht des Guten über das Wirkliche anschauen.’¹⁵

Veel commentaar is niet nodig, dunkt me. De leer van de rechtvaardiging wordt in ethische kaders uitgelegd. Ze kan niet de rechtvaardiging van de goddeloze zijn. Als men in de kringen van het cultuurprotestantisme Luther op het schild heft, is dat als kampioen van de vrijheid. Een christen is dan niet

13 Vgl. M. Beintker, ‘Die Frage nach den Quellen der Offenbarung im Spiegel theologiegeschichtlicher Entwicklungen zwischen 1918 und 1934’, in: W. Hüffmeier (Hg.), *Das eine Wort Gottes – Botschaft für alle, Bd. 1. Vorträge aus dem Theologischen Ausschuß der Evangelischen Kirche der Union*, Gütersloh 1994, 105: ‘Herrmann selbst hatte spätestens um die Jahrhundertwende die ursprünglich von Ritschl übernommene christozentrische Verankerung des Offenbarungsbegriffs in der Person des geschichtlichen Jesus verflüssigt und in zunehmendem Maße das subjektive Ergriffensein des heutigen Menschen durch die im sittlichen Erleben aufleuchtende Wirklichkeit Gottes als Offenbarung Gottes verstanden. Die qualitative Differenz zwischen dem Offenbarungsempfang der biblischen Zeugen und der Gotteserkenntnis des heutigen Menschen mußte so völlig verschwimmen.’

14 W. Herrmann, *Der Verkehr des Christen mit Gott im Anschluss an Luther dargestellt*, Stuttgart / Berlijn 1908⁶, 59.

15 W. Herrmann, *Der Verkehr des Christen mit Gott*, 98.

iemand die door Gods genade uit de dood tot het leven geroepen is, maar iemand die door de doop als rite van een cultuur het 'entreebiljet tot de Europese cultuur' (Heinrich Heine) heeft verkregen. Die vrijheid is dus zedelijke vrijheid, vrijheid om cultuurvormend bezig te zijn in de hogere wereld van de 'geest'.

Aan het begin van de vorige eeuw krijgt in Duitsland ook een zgn. 'Lutherrenaissance' gestalte, als in 1896 Luthers colleges over Paulus' Brief aan de Romeinen uit de jaren 1515/1516 in de kelders van het Vaticaan gevonden worden en in 1908 worden uitgebracht.¹⁶ De – vrijzinnige – kerkhistoricus Karl Holl uit de school van A. Ritschl is de grote man van deze 'Lutherrenaissance' en zijn nog bekendere opvolger is Emanuel Hirsch. De jonge Luther op wie de aandacht zich nu richt is beweeglijk en sprankelend. Hij is nog niet de grondlegger van een nieuwe confessie, een kerkpoliticus, met uitgewerkte standpunten. In deze jaren zien we hem vooral zoeken en vragen en tasten. Holl doet wat hij kan om die jonge Luther in een neoprotestants denkschema te persen. Het zou bij Luther vooral gaan om een 'Erlebnis' – het theologische toverwoord van begin vorige eeuw¹⁷ – en om 'Gewissens-religion'.¹⁸

De jonge Luther

Als de jonge theologische student Hans Joachim Iwand Luthers uitleg van de Brief aan de Romeinen leest, maakt hij zijn leermeester Rudolf Hermann (1887-1962), zelf een Luther-onderzoeker, maar niet bevangen in vrijzinnige denkkaders, deelgenoot van zijn 'ontdekkingen'. Er zijn uitspraken van Luther, meent Iwand, waarbij hij zou kunnen opspringen en ik weet niet wat doen van vreugde.¹⁹ In Luthers colleges over Paulus' Brief aan de Romeinen staan inderdaad adembenemende passages en het moet heel bijzonder geweest zijn deze colleges als student mee te maken. Ik parafraseer er twee, één wat uitvoeriger en één heel kort.

16 *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516*, hrsg. von Joh. Ficker, 2 Bände, Leipzig 1908 (= WA 56).

17 Vgl. G.T.M. Visser, *De druk van de beleving. Filosofie en kunst in een domein van overgang en ondergang*, Nijmegen 1998.

18 Vgl. H. Assel, *Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch und Rudolf Hermann (1910-1935)*, (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Band 72), Göttingen 1994.

19 Hans Joachim Iwand, *Briefe an Rudolf Hermann*, (Nachgelassene Werke Band 6; herausgegeben von K.G. Steck), München 1964 / Gütersloh 2000² (verder geciteerd als NW 6), 44 (brief d.d. 8 maart 1921).

De eerste laat zien hoe Luther onderscheid maakt tussen de theoloog en de filosoof – die beiden zijn niet wat wij daar onder verstaan, maar eenvoudig de gelovige versus de ongelovige – op het punt van het denken over zonde.²⁰ De ‘filosoof’ – de ongelovige dus – zoekt de zonde in de wereld. Dat houdt in: zonder er diep over na te denken of dat wel kan neemt hij zijn vertrekpunt in het menselijk zelfbewustzijn. Hij constateert, al dan niet op grond van de Heilige Schrift, bepaalde tekortkomingen en morele defecten, maar per saldo een toch bemoedigend ruwe bolster-blanke pit-gehalte bij zichzelf. Bij een enkeling is er hevige schrik om een grove uitspatting of misstap. Hun geweten plaagt hen, zoals op de schilderijen van Jeroen Bosch de duivels de vromen pijnigen. Niettemin, hoe optimistisch of diep-wanhopig ook – er is één uitweg: de zonde uit mijzelf zien weg te krijgen, als de pitten uit een aardappel.

De ‘theoloog’ – de gelovige – daarentegen heeft leren zien dat de dingen radicaal anders liggen. De zonde is niet een defect in hem, ze is het levenselement waarin hij verkeert. Zijn bewustzijn, dat hem zegt dat het er op aan komt tegen de zonde te strijden met behulp van innerlijke morele krachten, is een vals bewustzijn. Er is maar één weg: de mens moet uit de zonde weggehaald worden. Hier wordt niet gekeken naar de vermogens van de mens, zijn zedelijke kracht, een hoe minimaal ook gedacht substraat ‘goede wil’, maar hier is een mens ‘dood door de zonden en de misdaden’ en is alle aandacht uitsluitend en geheel voor Christus en voor zijn Geest. Op korte formule gebracht: de filosoof denkt de zonde uit de mens te kunnen weghalen, de theoloog weet dat de mens uit de zonde moet worden weggehaald.

Het hoeft geen betoog – deze Luther past niet in neoprotestants schema. Iwand schrijft ergens, dat als je Karl Holl's artikelen over de jonge Luther leest, het aanbeveling verdient om te letten op het verschil tussen de hoofdtekst en de noten. In de noten staan de geweldigste dingen, daar ligt het materiaal opgeslagen dat de vrijzinnigheid in ritschliaanse geest op het krachtigst weer spreekt.²¹ In de hoofdtekst zien we Holl ermee worstelen, tot op zekere hoogte net zoals Luther in zijn bezig zijn met de Brief aan de Romeinen niets anders

20 *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516*, WA 56, 334, 14: ‘Modus loquendi Apostoli et modus metaphysicus seu moralis sunt contrarii. Quia Apostolus loquitur, ut significet sonet hominem potius auferri peccato remanente velut relicto et hominem expurgari a peccato potius quam econtra. Humanus autem sensus econtra peccatum auferri homine manente et hominem potius purgari loquitur.’

21 H.J. Iwand, ‘Zur Entstehung von Luthers Kirchenbegriff. Ein kritischer Beitrag zu dem gleichnamigen Aufsatz von Karl Holl’, in: H.J. Iwand, *GA II*, 227.

voor ogen had dan de apostel langs de lijnen van de theologie van de late Middeleeuwen te verstaan. Luther liet zich echter uit het zadel stoten, Holl wankelt, maar blijft uiteindelijk zitten.

Een tweede citaat uit Luthers commentaar op de Brief aan de Romeinen, dat veel voor Iwand betekend heeft, heeft een hermeneutische strekking. Als het woord van God werkelijk bij ons aankomt, noteert Luther, staat het haaks op ons denken en wensen. Het Woord staat niet toe, dat onze ‘zin’ – ons denkkader – overeind blijft, zelfs niet in de allerheiligsten, maar het verwoest en verdelgt alles en gooit het uit elkaar.²² Dat is andere taal dan die van ‘inter-subjectiviteit’ en het is ook een andere sfeer dan de radicale problematisering van het hermeneutisch proces bij postmoderne denkers. Het gaat om de eigen ‘hermeneutiek’ van de ontmoeting tussen de zondige mens en de rechtvaardigende God, in het Woord.

Rechtvaardigingsleer en geloof in Jezus Christus

Luthers verklaring van de Romeinenbrief uit 1515/1516 heeft Iwand zo in zijn ban, dat hij zijn *Habilitationschrift* schrijft over het verband tussen rechtvaardigingsleer en geloof in Jezus Christus bij de vroege Luther. Eerder wierp ik al de vraag op, waarom in de titel rechtvaardigingsleer voorop gaat en ‘Christusglaube’ volgt. Is het toch een nieuwe variant op het neoprottestantse schema, waarin de innerlijkheid beheersend is en het *extra nos* zo goed als helemaal verdamp?

Nee, dat is het niet. Iwands centrale these is, dat de rechtvaardigingsleer niet zonder het geloof in Jezus Christus kan – én omgekeerd! Het is niet minder dan een frontale aanval op het neoprottestantisme. Iwand gaat op de positie van de vrijzinnigheid staan en zegt dan eenvoudig: wil je een rechtvaardigingsleer overhouden waarin de zondaar werkelijk vrijspraak ontvangt, dan zul je Jezus Christus niet kunnen laten verdampen en heb je niet voldoende aan een ‘inneres Leben’ van Jezus. Het geloof in Jezus Christus is niets anders dan geloof in Gods scheppende gerechtigheid, die de rechtvaardiging van de goddeloze teweegbrengt. Jezus Christus is immers niet maar een historische figuur, die wij van ons uit hebben te duiden; wij kunnen slechts deel aan hem hebben, wanneer wij Hem omhelzen in zijn bekleed zijn met zijn beloften.²³ De laatste zinsnede is ontleend aan een

22 *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516*, WA 56, 423, 20: ‘Sed vere verbum Dei, si venit, venit contra sensum et votum nostrum. Non sinit stare sensum nostrum, etiam in iis, que sunt sanctissime, sed destruit ac eradicat ac dissipat omnia.’

23 J. Calvin, *Institutio christianae religionis*, II,9,3: ‘nec vero aliter Christo fruimur, nisi quatenus eum amplectimur promissionibus suis vestitum.’

citaat van Calvin, dat Iwand met een zekere voorliefde aanhaalt.²⁴

Iwands belangrijkste theologische leermeester Rudolf Hermann was afkomstig uit de school van Martin Kähler (1835-1912), een man die op de achtergrond gebleven is en niet het theologische terrein heeft beheerst als Ritschl deed, maar onderhuids in Duitsland grote invloed heeft uitgeoefend. In zijn *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*²⁵ uit 1892 had Kähler bij wijze van spreken een voorschot genomen op de kritiek die Albert Schweitzer zou leveren op de ‘historische Jezus’. De benaming in de titel spreekt al voor zichzelf: ‘de zogenaamde historische Jezus’. Kähler heeft niet veel op met de ‘historische Jezus’, en niet omdat hij twijfelt aan de werkelijkheid van de komst van Jezus Christus in het vlees en zijn omwandeling op aarde. Nee, zijn bezwaar geldt de constructie die mensen van Jezus maken, op basis van de evangeliën. Jezus wordt daar in kaders gevat, die ogenschijnlijk objectief en onvooringenomen zijn, maar die in feite geen plaats laten voor Hem die enkel in het gewaad van zijn beloften tot ons komt. Die laatste is de ‘geschichtliche’ – en ‘geschichtlich’ vervangt hier het ‘historische’ van de ‘historische Jezus’ – Christus. De evangeliën pretenderen helemaal niet een biografie van Jezus van Nazaret te bieden, het zijn ‘lijdensgeschiedenissen met een uitvoerige inleiding’²⁶. Voor zijn benadering kon Kähler zich beroepen op Johannes 20,31, waar het doel van het evangelie zó wordt omschreven, dat wij ‘geloven, dat Jezus is de Christus, de Zoon van God, en opdat wij, gelovende, het leven hebben in zijn naam’.

Bij Kähler bleef het taalgebruik nog enigszins filosofisch: ‘historisch’ versus ‘geschichtlich’; Iwand laat zien dat de problematiek er al bij Luther is – zij het onder andere benaming – en dat die door de reformator strikt vanuit de tegenstelling van wet en evangelie wordt benaderd. De mens staat onder de wet. Daar is geen ontkomen aan. De wet confronteert ons onverbiddeijk met wie wij zijn – onze daden hebben openbaringskarakter. De wet accepteert geen *escape* naar een morgen, waarin ik het beter doe. De wet kent maar één tijd, dat is de tijd die onherroepelijk is, waarin geldt: ‘wie de geboden doet, zal

24 H.J. Iwand, *Gesetz und Evangelium*, (Nachgelassene Werke Band 4, herausgegeben von W. Kreck), München 1964 / Gütersloh 2000², (verder geciteerd als NW 4), 373 en 376; idem, ‘Vom Primat der Christologie’, in: E. Wolf, Ch. von Kirschbaum, R. Frey (Hgg.), *Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956*, Zürich 1956, 183.

25 M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Neu herausgegeben von E. Wolf, Theologische Bücherei 2, München 1961³.

26 Het Evangelie naar Marcus is een ‘Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung’ (M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, 60).

daardoor leven' (Lev. 18,5; Ez. 20,11). Het geweten – door Luther wel getypeerd als een verschrikkelijk beest, een roofdier – moet de wet bijvallen. Ik word onontwikkbaar vastgepind op mijzelf, zoals ik mij in mijn daden verwerkelijk. Deze oer-reformatorische aanvechting is bij theologen als Albrecht Ritschl en Wilhelm Herrmann afwezig. Zij oriënteerden zich op Kants tweedeling tussen de sferen van 'natuur' en 'geest'. In de sfeer van de 'geest' is de mens bij zichzelf. Als Herrmann over de 'macht van het goede' spreekt, brengt dat met zich mee dat hij zich aan de klem van het gebod – anders dan bij Kant met zijn 'du kannst, denn du sollst' – onttrekt. Wet en evangelie lopen zodoende bij hem door elkaar. Dat kan ook niet anders, als Christus gedacht wordt als zedelijke kracht- en inspiratiebron.

Luther biedt – net zo min als overigens Kant! – ruimte voor deze escape. De wet sluit ons op in de wereld die in en door ons handelen gestalte krijgt. Onze verlorenheid is volstrekt uitzichtloos. Het heeft geen zin te proberen de zonde uit de mens weg te nemen. De mens ademt in het doodselement van de zonde, maar staat er niet minder schuldig om. De wet zegt bij Luther echter ook iets, wat de wet bij Kant niet zegt: 'tu debes habere Christum'. Jij hebt Christus nodig, maar Hij is er niet als goedkope genade. Christus is de verzoening voor mijn zonden, maar niet in die zin dat ik nu met mijzelf als nieuwe mens samenval. Nee, de 'nieuwe mens' van het evangelie valt niet in dezelfde tijd als de mens die onder de wet is. 'Simul iustus ac peccator' houdt niet in dat er twee stoffen vermengd worden, en evenmin drukt het iets uit als het 'ongedeeld en ongescheiden, onvermengd en onveranderd' van Chalcedon. Het nieuwe menszijn is mij toegezegd, komt in de belofte tot mij, vraagt erom aangegrepen te worden, is eschatologisch van aard. 'Glaubst, so hast du.' Maar het is in het Woord, op de wijze van het Woord.

'Luther hat den eschatologischen Charakter des verbum Dei neu begründet. Denn: mit dem Dasein des Wortes Gottes ist die neue Welt da; sie ist jenseits von Sünde, Tod und Hölle gegenwärtig, sie ist präsent in unserem Äon. Wenn man natürlich, wie es im Protestantismus geschah, das Wort herleitet aus dem Erlebnis, wenn etwa das Wort des Paulus oder das Wort des Propheten interpretiert wird aus dem personalen Erleben der Menschen, die hier reden, dann ist alles verloren, dann ist das verbum Dei vertauscht worden und untergegangen in dem "sentire", in der "experientia", kurzum in alldem, was nur innerhalb der Todesmächte denkbar und möglich ist.'²⁷

27 H.J. Iwand, *Luthers Theologie*, NW 5, 205.

Het is dus zaak, ‘oude’ en ‘nieuwe’ mens goed uit elkaar te houden. Wie het onderscheid over het hoofd ziet of verwaarloost is weerloos tegen de aanvechting. Een centraal gegeven in Iwands boek is, dat het ene ‘buiten’ – het evangelie dat mij de gerechtigheid van het geloof toespreekt – onlosmakelijk met het andere ‘buiten’ – de gekruisigde en opgestane Jezus Christus – samenhangt. Wie het een of het ander loslaat, verspeelt het hele christen-zijn. De rechtvaardiging is en blijft *vreemde* vrijspraak.

Toeëigening

De vraag die ik eerder opwierp was, waarin Iwand nu verschilde van Kuyper – en van een belangrijk aspect in onze gereformeerde vroomheid en theologie: de wedergeboorte. Bij Kuyper is de wedergeboorte een centraal thema. Het gaat om dood of leven. De kiem van de wedergeboorte sluimert al in de uitverkorenen en wacht op ontkiemen door de werking van Woord en Geest. Wedergeboorte uit zich in een nieuw bewustzijn, dat desgewenst ook gemobiliseerd kan worden als een krachtig reformatorisch zelfbewustzijn in samenleving en maatschappij.

We weten dat de sterkste kritiek op de wedergeboorte-theologie van Kuyper van de kant van volgelingen van Barth is gekomen. Waar staat Iwand? Het wekt wellicht verbazing dat Johann Haar, die Iwands Luther-colleges in 1974 heeft uitgegeven, in zijn ‘Vorwort’ noteert:

‘Die innere heimliche Mitte von Iwands Theologie Luthers liegt nach meiner Auffassung in dem Gedanken vom Wiedergeburt, in dem Begriff des neuen Menschen.’²⁸

Heeft Haar gelijk? Staat Iwand niet méér in de lijn van Barth, gaandeweg zelfs steeds meer? Hoe kan de wedergeboorte dan het geheime midden zijn van Iwands theologie in precies die laatste jaren van zijn leven, als hij zijn colleges over Luthers theologie houdt? Nu, dat is omdat hij van Luther heeft geleerd dat het evangelie ‘lex spiritualis’ genoemd kan worden, dat is: de wet, die door de Geest de kracht in zich bergt de mens echt te veranderen.²⁹ In het krachtenveld van het geloof en de genade kent Luther de tegenstelling tussen indicatief en imperatief niet. Nee, wat in de sfeer van de wet niet bij elkaar kan komen,

28 Joh. Haar, ‘Vorwort’, in: H.J. Iwand, *Luthers Theologie*, NW 5, 13.

29 Vgl. H.J. Iwand, ‘Die Freiheit des Christen und die Unfreiheit des Willens’, in: H.J. Iwand, *Um den rechten Glauben. Gesammelte Aufsätze I, herausgegeben und eingeleitet von K.G. Steck*, München 1959¹/1965², 269.

‘zijn’ en ‘moeten’, grijpt in de sfeer van de genade in elkaar, omdat hier het nieuwe zijn – het *eschatologische* zijn in Christus – vooropgaat en het gebod beschuttend en stimulerend volgt.³⁰

Er *gebeurt* dus werkelijk iets in de mens, waar de verkondiging tot die mens komt, om hem te veranderen.³¹ Maar het is niet zo dat een nieuw zelfbewustzijn gestalte krijgt, dat de nieuwe schepping een min of meer rustend gegeven wordt. Bij Luther – en bij Iwand – is er sprake van een nieuwe mens, die geboren wordt uit Woord en Geest, maar die nieuwe mens kan enkel gedefinieerd worden vanuit Hem, die die mens in aanzijn roept. Er ontstaat niet een nieuw christelijk *zelfbewustzijn*. De bevrijding die het evangelie teweegbrengt wordt daarom in dit leven nooit een gepasseerd station.

Het gaat dus ook bij Iwand inderdaad, Haar heeft gelijk, om de wedergeboorte of het nieuwe menszijn. Maar de antithese valt niet aan te wijzen, omdat die allereerst door mijn eigen hart loopt. Daarom gaat iemand als Iwand zijn weg in een diepe solidariteit met zijn tijdgenoten. Verkiezing betekent immers niet dat je ‘er bent’ en jezelf op afstand kunt zien en zetten van de ongelovigen, maar omgekeerd, dat je beseft dat je als gelovige de hoop voor de ongelovigen belichaamt: wat aan jou is geschied kan ook aan hèn gebeuren!³² Voor Luther is de onvrijheid van de mens precies daarin gelegen, dat hij niet vermag in te zien dat hij onvrij is. Het onomstotelijke geloof aan zijn vrijheid is precies zijn onvrijheid.³³ Die zinnen doen enigszins filosofisch – dialectisch – aan. Het is echter een en al inhoud. De mens vermag van huis uit niet

30 Luther ‘kennt (...) keinen Gegensatz zwischen dem Indikativ und dem Imperativ auf dem Boden des Glaubens und der Gnade. Was auf dem Boden des Gesetzes nicht zusammenkommen kann, das Sollen und das Sein, greift auf dem Boden der Gnade ineinander, weil hier das (neue) Sein *vorangeht* und das Gebot hütend und fördernd nachfolgt.’ (H.J. Iwand, *Erläuterungen zu: Martin Luther, Vom unfreien Willen*, in: Martin Luther, *Ausgewählte Werke*, (Hrsg. von H.H. Borchardt und G. Merz, 1. Ergänzungsband), München 1954³, 296 (curs. Iwand))

31 M. Luther, *De servo arbitrio*, Clemens III, 117, 7 (= WA 18,626,26): ‘Sermo enim Dei venit mutaturus et innovaturus orbem, quoties venit.’

32 Vgl. H.J. Iwand, ‘Die Freiheit des Christen und die Unfreiheit des Willens’, 264: ‘Nur sollte man sehen, daß die Lehre vom *servum arbitrium* das Verhältnis der Glaubenden zu den Gott Verwerfenden in ein neues Licht stellt. Denn sie, die Glaubenden, sind ja die Hoffnung eben dieser Nicht-Glaubenden, was an *ihnen* geschehen ist, wie sollte das an jenen nicht geschehen können!’ (curs. Iwand)

33 ‘Die Unfreiheit des Menschen liegt für Luther gerade darin, daß er nicht zu erkennen vermag, daß er unfrei ist. Der unbeirrbar Glaube des Menschen an seine Freiheit ist seine Unfreiheit.’ (H.J. Iwand, *Rechtfertigungslehre und Christusglaube*, 80).

in te zien, niet te erkennen, dat God Góð is – hij *kan* het namelijk niet *willen*. Wat hij wil is dat hij zelf god is en dat God niet bestaat. Aldus Luther in zijn ‘Disputatio contra scholasticam theologiam’ uit 1517.³⁴ Onze aangeboren onvrijheid is dat we ons heil, ons eigen leven, dat toegang vraagt tot ons hart, niet kúnnen willen. Wat nemen we dan mee, als het gaat om het tot geloof komen? Nu, de allerbeste en onfeilbare voorbereiding op de genade – aldus Luther in dezelfde disputatie – en de enige weg waarlangs we haar kunnen ontvangen is Gods eeuwige verkiezing en voorbeschikking. Aan de kant van de mens staat daar niets dan ongeschiktheid tegenover. Wat aan de genade voorafgaat? Alleen maar opstand tegen de genade!³⁵ Waar de mens dat erkent komt het tot een *deum iustificare*: God gelijk geven in zijn oordeel over mij. Luther heeft dat uit Psalm 51 en Romeinen 3. Wat David in Psalm 51,6 zegt – ‘Tegen U, U alleen, heb ik gezondigd, en gedaan wat kwaad is in uw ogen, opdat Gij rechtvaardig blijkt in uw uitspraak, zuiver in uw gericht’ – wordt door Paulus opgepakt in Romeinen 3,4: ‘God zij waarachtig, maar alle mens leugenachtig; gelijk geschreven staat: Opdat Gij gerechtvaardigd wordt in Uw woorden, en overwint, wanneer Gij oordeelt.’

Ook deze ‘wedergeboorte-theologie’ heeft maatschappelijke relevantie, maar anders dan bij Kuyper. Het is geen pendant van een neocalvinistisch activisme, maar ontwikkelt zijn kracht meer in profetie. Toch is wat zich voltrekt geen binnenbrandje. Iwand zegt op enkele plekken, dat Luther in zijn ontvouwing van de leer van de onvrjje wil bezig was met de wereld van morgen. Vaak wordt het zo getraceerd, als was Luther nog een wat lompe en boertige middeleeuwer, die wel het gelijk aan zijn kant had ten opzichte van de verfijnde humanist Erasmus, maar het helaas wat primitief heeft gebracht. Iwand ziet het anders: Luther heeft in de lendenen van Erasmus de moderne nihilist ontwaard.

‘Großartig, mit prophetischem Blick über Jahrhunderte hinweg eine geistige Entwicklung voraussehend, hält Luther hier dem Erasmus entgegen: Durch dies sein Dogma wird es dahin kommen, daß der Mensch über

34 ‘Non potest homo naturaliter velle deum esse deum, Immo vellet se esse deum et deum non esse deum.’ (M. Luther, Disputatio contra scholasticam theologiam (1517), These 17, WA 1, 225)

35 ‘Optima et infallibilis ad gratiam praeparatio et unica dispositio est aeterna Dei electio et praedestinatio. Ex parte autem hominis nihil nisi indispositio, immo rebellio gratiae gratiam praecedat.’ (M. Luther, Disputatio contra scholasticam theologiam (1517), Thesen 29 & 30, WA 1, 225-226)

Christus und den Satan weit emporgehoben, daß er der Gott aller Götter und der Herr aller Herren wird (...). Luther hat gesehen, daß die Erlösungslehre des Christentums mit diesem humanistischen Unterbau vom edlen Kern des Menschen die Keimzelle werden muß für eine Apotheose des Menschen, die alles Heidentum weit übertrifft.³⁶

Het nihilisme zit al in de lendenen, vandaag zeggen we: de ‘genen’ van Erasmus. Luther heeft het gezien en aangewezen. Het nihilisme zit ’m niet in de *ratio*, maar in de *wil*. Hegel met zijn ‘dood van God’, Nietzsche met zijn ‘Wille zur Macht’, het is niet vreemd aan het evangelie, het is een christen niet vreemd, het is niet iets van de laatste eeuwen, waarop we een antwoord dienen te geven op het niveau van de filosofen. Hegel en Nietzsche belichamen een verwijt tegen kerk en theologie, dat hun de waarheid onthouden is die Luther gezien had: de mens kan niet eens willen dat God God is. ‘Wenn es Götter gäbe, wie hielt ich’s aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter.’³⁷

Ons geloof wordt geboren – zegt Iwand – waar de atheïst meent dat het afgelopen is. Ons geloof begint in een niets, vergeleken waarbij het niets van het nihilisme kinderspel is. Daar zoekt men in het niets nog een nieuw begin, daar is het revolutionaire kracht – om opnieuw geboren te worden. Het kruis openbaart onze objectieve godloosheid. Hier houdt een mens niets over dan God in zijn belofte.³⁸

Slot: een viertal opmerkingen

Wat heb ik van Iwand geleerd en houd ik voor waardevol? Een viertal opmerkingen wil ik maken.

1. De Reformatie ernstig nemen – de antwoorden én de vragen

Iwand leert ons de Reformatie geen lippendienst te bewijzen, geen profeten-graven te pleisteren, maar de vragen even ernstig te nemen als de antwoorden. Niet uitwijken voor de vragen en voor anker gaan bij zekerheden. Zo hebben de groten in de geschiedenis van kerk en theologie het ook niet gedaan. Al hebben wij hun geestelijk formaat en hun denkkraft niet, we kunnen wel

36 H.J. Iwand, *Erläuterungen zu: Martin Luther, Vom unfreien Willen*, 306.

37 F.W. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Teil III, Zeiter Teil, *Schlechta II*, 344.

38 Vgl. H.J. Iwand, *Christologie. Die Umkehrung des Menschen zur Menschlichkeit*, (Nachgelassene Werke Neue Folge Band II; Bearbeitet, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Eberhard Lempp und Edgar Thaidigsmann), Gütersloh 1999, 407vv.

vragen stellen en uitzien naar antwoorden. Van Iwand kunnen we leren, dat de vraag hoe wij een mens zullen worden die recht doet, trouw liefheeft en ootmoedig wandelt met de HERE, zijn God bovenaan staat.

2. Niet onderhorig aan de tijd

We maken vandaag deel uit van een cultuur die op verschillende manieren getypeerd kan worden en getypeerd wordt: postmodern, belevingscultuur. Zeker is, dat de ratio veel contextueler is dan lang gedacht. Moet de kerk daar maar gretig op inspelen en op de ervaring mikken – modern of evangelicaal, al naar gelang de kleur van de gemeente? Of zal ze stoer vasthouden aan het geloof van de kerk der eeuwen? Iwand hebben we de beweging zien maken van de vragen naar de Schriften. Waar we de godsvraag in de reformatorische scherpste en diepte op ons af laten komen, ontdekken we dat de afstand tussen toen en nu ineens wegvalt.

Van Iwand kunnen we naar mijn gedachte leren dat het gaat om de ont-hullende en pijnlijke ervaring, niet die mens zijn die je geroepen bent te zijn, en tegelijk de ongekend-bevrijdende ervaring dat bij deze erkenning, dit *deum iustificare*, de boeien openspringen en je als Lazarus, met de windsels nog om je heen, knipperend tegen het licht des levens, uit het graf mag treden.

3. Geen identificatie van nieuwe mens, maar er gebeurt wel iets

We zijn beducht voor het ‘euvel der vereenzelviging’ – en terecht. We maken scheiding tussen mensen die erbij horen en de schare die de wet niet kent – en voor we het weten is kerk een groep met een hoog ‘ons soort mensen’ – gehalte. Wie meent te staan, zie toe dat hij niet valle. Van Iwand heb ik geleerd, dat verkiezing iets heel anders is dan de vorming van een keurcorps, dat de verko-ren niet de happy few zijn die neerkijken op hen die buiten staan. Integendeel – zoals Petrus in Handelingen 15,11 zegt: ‘als God deze mensen genadig is, hópen wij op dezelfde wijze behouden te worden als zij.’

Wedergeboorte is niet: een kiem die er al was en nu ontkiemt, wat het verschil maakt tussen mij en anderen. Wedergeboorte is: het evangelie is *lex spiri-tualis*. Christus rechtvaardigt niemand, of Hij heiligt die mens ook.³⁹ Het is onmogelijk, zegt de Heidelbergse Catechismus in antwoord 64, dat wie door een waar geloof in Christus is ingelijfd, niet zou voortbrengen vruchten der dankbaarheid. Waarom is dat onmogelijk? Het is in de praktijk van het leven geheel en al niet onmogelijk, het is zelfs eer regel dan uitzondering. Het woord ‘onmogelijk’ is geen uitkomst van een logische redenering of resultaat van sta-

39 J. Calvin, *Institutio christianae religionis*, III, 16, 1.

tistisch onderzoek, maar een belofte, voor een aangevochten gemoed. Het is onmogelijk, omdat Christus geen half werk doet.

4. Vanuit kennis van God en van onszelf kan gepreekt worden en de doden staan op

Wat houdt dit alles voor de prediking in? Van Schniewind haalde Iwand nogal eens de uitspraak aan dat ‘tote Gemeinden getötete Gemeinden’⁴⁰ zijn. Dat wil zeggen: waar de levende en levenwekkende verkondiging van het Evangelie ontbreekt, sterft het geloofsleven van de gemeente noodzakelijk af. En omgekeerd: waar het evangelie zó wordt verkondigd dat mensen in hun volstrekte verlorenheid door de zonde van Gods scheppende en reddende gerechtigheid horen zorgt Christus zelf voor vrucht.

Waar de werkelijkheid van ons bestaan niet wordt verdoezeld, waar het verschil tussen ‘de mens uit de zonde wegnemen’ en de ‘de zonde uit de mens wegnemen’ aan de orde komt, kan de prediking kracht uitoefenen, omdat ze niet een Jezus brengt die ‘wet’ is, maar een Christus die door zijn Geest de doden levend maakt.

40 Geciteerd in H.J. Iwand, *Gesetz und Evangelium*, NW 4, 171. Vgl. H. Gollwitzer, ‘Geleitwort’, in: H.J. Iwand, *Predigtmeditationen* I, Göttingen 1963¹, 10.