
Barth: een theoloog die het de mensen niet naar de zin maakt

G.C. den Hertog

Abstract

Over the years, the confessionally Reformed in the Netherlands have charged Karl Barth with not taking the concreteness of God's work in history with sufficient seriousness. This objection was especially developed with regard to Barth's denials of general revelation, of Scripture as the inspired Word of God and of any observable continuity in the life of faith. Also, Barth's allegedly thin account of ethics was a case in point. This article deals with these issues, asking whether Barth was done justice to, and giving some reasons for a renewed conversation with him.

Men hoeft alleen maar kennis te nemen van het artikel van C.M. van Driel in dit nummer om te beseffen dat tijdens de jaren dertig en veertig van de vorige eeuw in confessioneel-gereformeerde kringen – daarmee duid ik hier en in het vervolg op diegenen die zich gebonden achten aan de gereformeerde belijdenis – in ons land een levendige, om niet te zeggen verwoede discussie is gevoerd over de theologie van Karl Barth. Tegen die achtergrond zou men dan verwachten dat in de vierenvijftig jaargangen die dit tijdschrift inmiddels telt daar het nodige van te merken is geweest. De initiatiefnemer tot de totstandkoming van dit nummer, G. van den Brink, stelde echter tot zijn verbazing vast dat in de eerste vijftig jaargangen niet één artikel aan Barth gewijd was. Hoe dit te verklaren? Nu, waar het ook aan ligt, in elk geval niet aan het feit dat Barth in de wetenschappelijke discussie passé is. Ook al is het ontegenzeggelijk zo, dat de theologische ontwikkelingen zijn doorgegaan en Barth niet zo beheersend voor de theologische discussie is als hij wel is geweest, toch is de belangstelling voor en het onderzoek naar zijn theologie nog altijd springlevend, zeker en vooral in Noord-Amerika, en trekt hij steeds weer jongere theologen aan, ook uit confessioneel-gereformeerde hoek.

Daar komt nog iets bij. De ontwikkelingen in de theologie laten al enige tijd een 'terugkeer' van de negentiende eeuw zien, in de zin van een inzet bij de mens en diens mogelijkheden. Dat leidt er van de weeromstuit toe dat er in confessioneel-gereformeerde kring meer begrip en waardering voor Barth is gegroeid, vanwege zijn principiële verzet tegen die tendens en zijn nadruk op Gods openbaring. Omdat bovendien het 'isolement der Gereformeerde

schriftbeschuwing¹ in de zin, waarin men het in de jaren twintig en dertig van de vorige eeuw opvatte, goeddeels tot het verleden behoort en gereformeerde bijbelwetenschappers de vragen van het historisch onderzoek van de Bijbel serieus nemen komt ook van die kant de vraag in beeld, of Barths Schriftleer misschien niet heroverweging verdient. Die vraag is op het symposium ter gelegenheid van het vijftigjarig bestaan van ons tijdschrift door prof. dr. G.G. de Kruijf met zoveel woorden gesteld en wacht dus in zekere zin nog op een antwoord.²

In een themanummer als dit, naar aanleiding van de 125^{ste} geboortedag van Karl Barth, kan een vorm van verantwoording om al deze redenen niet ontbreken. Hoe kijken we als gereformeerden anno 2011 tegen Barth aan? Nu, dat antwoord zal divers uitvallen, en er is geen sprake van dat ik ‘namens de redactie’ kan schrijven. Ik zal dus in dit nummer voor mijzelf spreken, maar stond voor de vraag: hoe doe ik dat? Pak ik een bepaald thema? Nu, om dat enigermate uit te werken en onder verwerking van het Barthonderzoek voor het voetlicht te brengen valt niet mee. Het zou dan min of meer specialistisch moeten zijn en het zou niet gemakkelijk zijn, zo’n artikel het karakter van een plaatsbepaling te geven.

Daarom heb ik voor een andere werkwijze gekozen. Het is dit jaar veertig jaar geleden dat ik mij voor het eerst echt voor Barths theologie begon te interesseren. Sindsdien heeft hij mij altijd begeleid en ben ik met hem in gesprek gebleven. Dat gesprek heb ik gevoerd – als gereformeerd theoloog. Van dat gesprek leg ik hier rekenschap af.

1. Schepping en zonde

1.1. Schepping, zonde en ethiek

Mijn eerste echte kennismaking met Barth verliep via dr A.A. Spijkerboer. Ergens in het eerste halfjaar van 1971 hield hij een lezing voor het studenten-corps van wat toen nog de Theologische Hogeschool Apeldoorn heette. Spijkerboer deed die avond niet veel anders dan steeds een stukje van Barths uitleg van Romeinen 13 in de tweede druk van de *Römerbrief* voorlezen, dat

-
1. G.C. Berkouwer, *Het probleem der Schriftkritiek*, Kampen z.j. [1938], 296.
 2. G.G. de Kruijf, ‘Gewogen, gewogen...’, *Theologia Reformata* 51 (2008) 134: ‘Ik zou benieuwd zijn of een herneming in uw kring van de openbaringsleer van Karl Barth vruchtbaar zou kunnen blijken. Wordt het geen tijd voor een canonisering van de “drie gestalten van het Woord Gods”?’

vervolgens becommentariëren en duidelijk maken wat het gehoorde voor ons vandaag betekende.³ Voor hemzelf was dat hoofdstuk uit de *Römerbrief* een *eye-opener* geweest, omdat Barth daarin duidelijk maakte dat zowel de felle criticus van de status quo als degene voor wie de bestaande orde sacrosanct is zich binnen dezelfde lijnen bewegen.⁴ Ze menen zich in een goed en zelfs God welgevallig spoor te bewegen door respectievelijk de bestaande orde kost wat kost te bewaren dan wel omver te werpen, maar allebei vergéten ze dat ons bestaan in deze wereld is omsloten door de grote ‘min’ van Gods oordeel. Dit inzicht markeerde Barths eigen afscheid van zijn religieus-socialistische verleden, maar het hield niet in dat deze wereld tot een oord wordt, waar alle katjes grauw zijn. Juist zonder pretenties en illusies en met slechts ‘een scheutje chiliasme’⁵ kan een christen zich zakelijk en nuchter inzetten voor recht en vrede, in een zuchten naar de Geest:

Seufzen: Veni creator spiritus! Ist nun einmal nach Röm 8 hoffnungsvoller als triumphieren, wie wenn man ihn schon hätte. Sie sind in “meine Theologie” eingeführt, wenn Sie diesen Seufzer gehört haben.⁶

-
3. Recentelijk is een nieuwe geannoteerde editie uitgekomen: Karl Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)* 1922, hg. von Cornelis van der Kooi und Katja Tolstaja, (Karl Barth-Gesamtausgabe, Band 47), Zürich 2010. Het boek kwam enkele jaren geleden ook voor het eerst in het Nederlands uit: K. Barth, *De brief aan de Romeinen*, vertaling Mark Wildschut, tekstbezorging Kees van der Kooi, Arie Spijkerboer en Katja Tolstaja, Amsterdam 2008.
 4. In 2009 schreef Spijkerboer in *Kontekstueel* over de betekenis van dit hoofdstuk in Barths *Römerbrief* voor zijn eigen denken: ‘Het zal in het begin van de jaren zestig van de vorige eeuw geweest zijn dat het plotseling “klikte” tussen de Römerbrief en mij. Ik heb altijd belangstelling gehad voor geloof en politiek en ik dacht: ik sla Barths Römerbrief eens op bij Romeinen 13:1-7 (...). Mij ging een licht op, bijvoorbeeld bij de volgende woorden: “Politiek wordt bijvoorbeeld mogelijk op het moment waarop aan de dag is getreden dat ze in essentie het karakter heeft van een spel, als duidelijk is dat daarbij geen sprake kan zijn van objectief recht, als zowel de thesen als de antithesen hun absolute toonzetting kwijtraken en plaatsmaken voor een misschien relatief gematigd, misschien relatief radicaal zicht op menselijke mogelijkheden.”’ (‘Bij Barths Römerbrief in het Nederlands’, *Kontekstueel* 22 [2008/2009] nr. 3, [februari 2009] 6; het citaat van Barth is uit *De brief aan de Romeinen*, 466; vgl. ook idem, *Onder de hoge open hemel*, Kampen z.j. [1986], 71v.)
 5. ‘Ohne Chiliasmus, und wenn es nur ein Quentchen wäre, keine Ethik’ (K. Barth, ‘Das Problem der Ethik in der Gegenwart’ [1923], in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925*, (Karl Barth Gesamtausgabe), Zürich 1990, 121)).
 6. K. Barth, ‘Not und Verheißung der christlichen Verkündigung’ (1923), in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925*, 97.

Dit geluid hielp ook mij om in het maatschappelijk en politiek klimaat van begin jaren zeventig een weg te vinden in de vragen van geloof en politiek. Voor veel confessioneel-gereformeerden was dit het voornaamste punt van zorg: Wat blijft er in Barths denken van de structuren van Gods schepping over? Of ook: kunnen we nog spreken van Gods werken in de geschiedenis, en kunnen we dan ook ‘anti-revolutionair’ of ook ‘christelijk-historisch’ politiek beoefenen? Het is niet voor niets dat de kritiek op Barth zich in die eerste decennia op twee punten concentreert, die alles met elkaar te maken hebben: de vraag van Gods werk in de geschiedenis enerzijds en de ethiek anderzijds. Het is dan ook veelzeggend dat de eerste artikelen die de pas 27 jaar jonge gereformeerde dominee G.C. Berkouwer schrijft gewijd zijn aan het thema ‘Karl Barth en de ethiek’⁷.

1.2. Schepping en verbond

Barth zelf is verder gegaan met zijn denken en heeft – oog in oog met het falen van een tweerijkenleer zoals Duitse lutheranen die voor en gedurende de tijd van het nationaal-socialisme als hoogste politiek-ethische wijsheid aanprezen – een nieuwe manier van kijken naar de wereld ontwikkeld. In de verhouding van wet en evangelie werd de volgorde nu beslist omgedraaid, opdat het terrein van de samenleving niet met een beroep op Gods scheppingsorde onttrokken kon worden aan het evangelie.⁸ In de politiek werd een term als ‘Königsherrschaft Christi’ geïntroduceerd, om uitdrukking te geven aan de beslissende betekenis van Jezus Christus voor heel de werkelijkheid.

Dat Barth die lijnen doortrok in de kerkstrijd kon ik alleen maar goed en nodig vinden, maar ik zag ook dat hij vervolgens de verhouding van schepping en verlossing op een eigen, nieuwe manier invulde. In *Kirchliche Dogmatik III.1* was de lijn niet schepping – zonde – verlossing, maar heette het verbond de ‘innere Grund’ van de schepping en de schepping de ‘äußere Grund’ van het verbond.⁹ In de tijd dat ik studeerde werd deze lijn van Barth breed overgenomen, zij het met eigen invulling: het ging bijvoorbeeld bij rooms-katholieke theologen als H.A.M. Fiolet ertoe dienen om een evolutionair denken ruimte te geven, inclusief een zeker vooruitgangsoptimisme.

7. G.C. Berkouwer, ‘Karl Barth en de ethiek’, *De Reformatie* 11 (1930/1931) 217v; 225v; 233v; 241v; 249v; 257v; 265v; 273v.

8. K. Barth, *Evangelium und Gesetz*, Theologische Existenz heute Heft 32, München 1935.

9. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik III.1. Die Lehre von der Schöpfung*, Zürich 1945¹. Vgl. voor Barths scheppingsleer en de discussie hierover in ons land I.J. Smedema: *Grond onder de voeten. Karl Barths scheppingsleer in KD III/1 opnieuw gelezen*, Zoetermeer 2009.

Men hoefde zich niet meer met moeilijke vragen rond schepping en evolutie bezig te houden, maar kon Christus zien als voltooiing en geheim van de scheppingswerkelijkheid. Was dat wat Barth ook bedoelde, of: was dit een manier van doortrekken van zijn denken, waartegen hij zelf niet met goed recht bezwaar kon maken?

Om zelf verder te komen verdiepte ik mij in het bijbels spreken over schepping en verlossing in Deutero-Jesaja en in Kolossenzen 1,15-20. Dat leverde het inzicht op dat het bijbels spreken over schepping zich niet beperkte tot het 'in den beginne', maar ook een kwalificatie van de werkelijkheid inhield, die verwijst naar Gods maken-uit-niets in schepping en verlossing. Toch vond ik daarin geen aanleiding om de klassieke orde schepping-val-verlossing te verlaten. Ik ging dus op het punt van de verhouding van schepping en verbond niet mee met de Barth van *KD III.1*, maar daarbij bleek ik mij in het gezelschap van een met Barth verwante theoloog als O. Noordmans te bevinden.¹⁰ Noordmans zag in de woorden uit Genesis 1,31 dat God alles wat Hij gemaakt had zag en het 'goed' noemde geen vertrekpunt voor filosofische en ethische beschouwingen. Het is enkel de 'maatstaf (...) om te zien dat alles gevallen is'.¹¹ Anders dan bij neo-calvinistische denkers gebruikelijk ging hij niet uit

10. In het eerste deel van zijn *Kirchliche Dogmatik* trok Barth overigens ook zelf nog een andere lijn: 'Wenn man (...) sich nicht damit begnügt, den Schöpfer in der Offenbarung wiederzuerkennen, sondern dazu fortschreitet, die Schöpfung als solche aus der Offenbarung abzuleiten und zu begründen, dann ist das eine ebenso unerlaubte Spekulation, wie der früher besprochene Versuch, die Offenbarung als creatio continua zu verstehen. Wer die Kirche bzw. die Offenbarung schon der Schöpfung bzw. dem Schöpferwillen Gottes als solchen zuschreibt, der vergißt oder unterschlägt, daß Kirche bzw. Offenbarung nur Ereignis werden kann als Antwort auf die Sünde des Menschen, oder er muß es auf sich nehmen, auch die Sünde des Menschen in die Schöpfung einzubeziehen. Und auch die freie Güte Gottes, die diese Antwort gibt, muß er dann vergessen haben oder zu einem notwendigen Glied eines dialektischen Prozesses machen' (*Die Kirchliche Dogmatik I.1. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, Zürich 1932¹, 469).

11. O. Noordmans, *Herschepping. Beknopte dogmatische handleiding voor godsdienstige toespraken en besprekingen*, Zeist 1934 / Amsterdam 1956, geciteerd uit: *Verzamelde werken deel II. Dogmatische peilingen. Rondom Schrift en Belijdenis*, Kampen 1979, 246. Noordmans zou niet als Schilder over 'positieve cultuurbouw' (K. Schilder, Christus en cultuur. Van verklarende aantekeningen voorzien door prof.dr. J. Douma, Franeker 1988⁶, 81v) hebben gesproken, en evenmin zou hij op grond van het gegeven dat Jezus als Messias 'optreedt' hebben kunnen stellen: 'daarom máákt Hij ook weer mensen zó, als ze er "in den beginne" waren: mensen Gods. Hij stelt temidden van een "krom en verdraaid geslacht" weer typen van het in beginsel zuivere mensenslag.' (K. Schilder, *Christus en cultuur*, 54; vgl. 57-65)

van een voor ons denken toegankelijke en hanteerbare continuïteit tussen de schepping en de wereld van de zonde. Schepping is volgens Noordmans een kritisch begrip. Gods scheppen is scheiden, waarmee niet een marcionitisme wordt beleden, maar de rechtstreekse weg naar de geschapen werkelijkheid via een scheppen als vormen wordt afgewezen. We moeten bij 'scheppen' niet denken 'aan schone vorm, aan harmonie, aan een ongebroken geheel', om vervolgens te menen dat wij '[d]oor het aanschouwen of doorleven van zulke vormen (...) met God de Vader in aanraking (...) kunnen komen.'¹²

Terugkijkend denk ik: Hoe kwam het dat ik op dit punt zo door Noordmans aangesproken werd en niet door een neo-calvinistische benadering? Het is in elk geval zo dat deze vragen ook langs een andere invalshoek op mij af kwamen. In diezelfde tijd promoveerde namelijk onze hoogleraar Nieuwe Testament J.P. Versteeg op een studie over de verhouding tussen de opgestane Christus en de Geest in de brieven van Paulus.¹³ Zijn onderzoek kwam – uiteraard – ook op de colleges aan de orde. Voor mij was het een nieuw en belangrijk inzicht dat de opstanding van Christus óók inhield dat Hij nu van ons, die immers leven in 'het lichaam van deze dood' (Rom. 7,24), gescheiden is. Christus is opgestaan in de heerlijkheid van het Koninkrijk van God, waartoe wij als zondaars geen toegang hebben. Van gene zijde zendt Christus echter zijn Geest, die vanuit die nieuwe wereld van Gods Koninkrijk ons doet delen in de rijkdom van Christus, zij het dat we de schat in aarden vaten hebben.¹⁴ Is er dan geen continuïteit tussen heden en toekomst? Ja, die is er wel, betoogde Versteeg, maar ze is niet van ons uit toegankelijk, ze ligt buiten ons bereik van ons denken en handelen, enkel in de genade en trouw van God. Wij kunnen dus niet extrapoleren vanuit het heden naar Gods toekomst.¹⁵

Tussen Noordmans en Versteeg was er een overeenkomst in de plaats die zij aan het menselijk kennen van God toekennen. Zowel naar 'achteren' – de schepping – als naar 'voren' – het eschaton – stuiten wij op een grens voor ons kennen. Onze theologiebeoefening vindt daartussen plaats en we doen er goed aan, onze plaats te kennen en met ons denken en handelen de daarmee gegeven grenzen in acht te nemen.

12. O. Noordmans, *Herschepping*, 251.

13. J.P. Versteeg, *Christus en de Geest. Een exegetisch onderzoek naar de verhouding van de opgestane Christus en de Geest van God volgens de brieven van Paulus*, Kampen 1971.

14. Vgl. mijn 'De visie van J.P. Versteeg op de verhouding van Christus en de Geest en de betekenis ervan voor het geheel van zijn werk', in: G.C. den Hertog & T.M. Hofman (red.), *Aspecten van het werk van J.P. Versteeg (1938-1987)*, Apeldoorn 2010, 9-22.

15. Vgl. J.P. Versteeg, 'De continuïteit van heden en toekomst volgens het Nieuwe Testament' (1972), in: *Geest, ambt en uitzicht. Theologische opstellen*, Kampen 1989, 117-138.

Intussen kwam wel weer de vraag terug, of de geschapen werkelijkheid ons niets van God laat zien en of er dus niet zoiets als ‘algemene openbaring’ is. Als wij – zoals Barth onderstreepte – God niet kunnen kennen uit de geschapen werkelijkheid zelf, door middel van een ‘algemene openbaring’, houden we dan niet een ‘bouwwerk – zonder deur’¹⁶ over?

2. Openbaring – zonder ervaring?

2.1. *Theologie als wetenschappelijk-kritische zelfbeproeving van de kerk*

Barth heeft door de jaren heen vanuit verschillende invalshoeken onder vuur gelegen, maar één bezwaar is daarbij vanaf de *Römerbrief* steeds in diverse toonaarden blijven klinken, namelijk dat hij voorbijgaat aan wat de mens allemaal denkt en vindt voordat hij met het evangelie in aanraking komt en – niet te vergeten – ook aan wat in de geschiedenis gestalte heeft gekregen. Er is in dit opzicht een doorgaande lijn van kritiek van – zeg – Berkouwer tot Kuitert.

Tegelijk zijn er forse verschillen op die lijn. Daarbij denk ik niet zo zeer aan de biografische kant: Berkouwer meende dat Barth algemene openbaring van God tekort doet, maar buigt later meer in diens richting, al houdt hij bezwaren, terwijl Kuitert als volgeling van Barth begint, maar vervolgens uitgroeit tot één van diens meest geharnaste critici. Bij hem is het verwijt niet dat Barth geen recht doet aan de algemene openbaring, maar dat hij een autoritair openbaringsbegrip hanteert. Het voluit theologische bezwaar van Berkouwer, zij het aan alle kanten verweven met een bepaalde manier van staan in de wereld (de ethiek!), maakt bij Kuitert plaats voor een zich uitleveren aan een modern rationaliteitsconcept. Als die vraag naar het werkelijkheidsgehalte van de Godskennis zo voortdurend gesteld wordt, zij het ook vanuit heel verschillende hoeken, moet er wel iets op het spel staan.

Tegelijk was het voor mij ook helder dat Barths afwijzing van de natuurlijke godskennis in Nazi-Duitsland niet alleen als zeer nodig was gebleken, maar ook gepaard gegaan was met een spreken dat terzake was. Anders gezegd: mocht dan de lijn vanuit de schepping naar de openbaring bij Barth opgebroken zijn, het stond hem niet in de weg vanuit de openbaring naar onze huidige werkelijkheid te gaan! Hans Joachim Iwand, die tot aan 1933 met name op het punt van het zicht op en de waardering van het geschapene,

16. J. Sperna Weiland, ‘Er is iets aan het gebeuren’, *Wending. Maandblad voor evangelie en cultuur* 20 (1965-1966), 622.

ook in ethisch opzicht, kritisch tegenover Barth had gestaan, noteert in 1935 dat men niet zo dwaas moet zijn om te denken: 'weil diese Burg kein Einfallstor zu haben scheint, darum könne von hier aus auch kein Ausfall stattfinden'.¹⁷ Anders gezegd: veel theologie in Duitsland die oog zei te hebben voor de geschapen structuren en zich daarom het vermogen toekende principieel, slagvaardig en terzake te kunnen reageren op wat zich in de samenleving voordeed, ging zonder slag of stoot met het nationaal-socialisme mee, terwijl de steile openbaringstheoloog Barth ineens buitengewoon rake dingen bleek te kunnen zeggen.

Dat neemt niet weg dat de vraag of en zo ja, hoe de dogmatiek terzake spreken kan, levensgroot voor ons staat. Als we niet meer kunnen uitgaan van restanten van beseffen uit de schepping en het vertrekpunt gelegd wordt bij de mens in diens bestaan in de tijd, komt de vraag naar de aard en reikwijdte van theologische kennis in volle hevigheid op ons af. We kunnen er dan immers niet van uitgaan dat we op de een of andere manier toegang tot een min of meer ongebroken scheppingskennis hebben. We kunnen niet zo maar beginnen met allerlei 'ongedoopte' begrippen en methoden, alsof die aan onze zondige geneigdheid langs God heen en tegen Hem in te leven en te denken ont-heven zouden zijn. Als de dingen zó liggen, hoe kun je dan ooit een dogmatiek schrijven? Na de *Römerbrief* staat Barth zelf ook voor die vraag. Na een eerste, door hemzelf weer afgebroken aanloop neemt hij zich voor in zijn groots opgezette *Kirchliche Dogmatik* duidelijk te maken hoe hij dat voor zich ziet.

Hoeveel respect hij ook heeft voor de weg van de protestantse dogmatiek uit het tijdperk van de Orthodoxie, toch meent hij niet de weg te kunnen gaan zoals men die toen ging en ook bijvoorbeeld H. Bavinck die wees: prolegomena, waarin de nodige dingen over God en de wereld gezegd worden, waar we het als redelijke mensen over eens kunnen zijn, en vervolgens een uitvoerige leer van de Schrift, waarna in de dogmatiek de kerkelijke leer ontvouwd wordt aan de hand van Schrift (en belijdenis). Dat Barth die weg niet langer begaanbaar acht, is niet alleen en niet allereerst, omdat de basis in het wetenschappelijk denken van zijn tijd het niet toeliet, maar vooral en principieel omdat hij vond dat we daarmee geen recht doen aan onze situatie als zondaars, verduisterd als we zijn in ons verstand. Als we allerlei begrippen en denk-

17. H.J. Iwand, 'Jenseits von Gesetz und Evangelium? Eine kritische Besprechung der Lehre vom Worte Gottes in Karl Barths "Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik" I,1', in: H.J. Iwand, *Um den rechten Glauben. Gesammelte Aufsätze I*, herausgegeben und eingeleitet von K.G. Steck, München 1959¹/1965², 90.

wijzen min of meer vanzelfsprekend en zelfs argeloos binnenhalen, komt er een heleboel inhoudelijks mee. Zo is het niet ongebruikelijk om eerst over God te spreken in de dogmatiek, en vervolgens de leer van de drieëenheid te behandelen. Dat er dan in de godsleer al de nodige beslissingen gevallen zijn, realiseerde men zich onvoldoende. Hoe kan en moet het dan wel?

Wanneer Barth aan zijn *Kirchliche Dogmatik* begint heeft hij Anselmus grondig gelezen en bij hem een manier van denken gevonden, die hij vanaf dan zal aanhouden. Hij gaat niet langer uit van de mogelijkheid van Gods openbaring, om van daaruit naar de werkelijkheid te gaan, maar omgekeerd: hij neemt zijn vertrekpunt in de werkelijkheid, nader bepaald: de werkelijkheid van de kerk en haar spreken over God. Dogmatiek is daarom *kerkelijke* dogmatiek. De *Leitsatz* van de eerste paragraaf van zijn *Kirchliche Dogmatik* luidt:

Dogmatik ist als theologische Disziplin die wissenschaftliche Selbstprüfung der christlichen Kirche hinsichtlich des Inhalts der ihr eigentümlichen Rede von Gott.¹⁸

Met die omschrijving van wat theologie is onderscheidt Barth zich van wat zowel in orthodoxe als in vrijzinnige kring daaronder verstaan werd. De liberale theologie, waarvoor hij aanvankelijk bewust koos, stelde zichzelf op het standpunt van de vigerende wetenschapsfilosofie, waarin het menselijk denken de dienst uitmaakt. Orthodoxe theologie begint eveneens met een inleiding, waarin wordt uiteengezet hoe de Heilige Schrift de bron en de *norma normans* is voor alle spreken van de kerk. In beide gevallen is het menselijk denken het vertrekpunt, het verschil zit in de vraag in hoeverre dat denken criterium voor de waarheid kan en mag zijn.

Barth doet het anders. Hij begint niet bij de eerste theorieën, maar stelt vast dat er een kerk is, waarin beleden wordt en over God gesproken. Hoe dient de theologie dan te werk te gaan? Barths antwoord op die vraag luidt:

Kirche bringt Theologie in diesem besonderen und eigentlichen Sinn hervor, indem sie sich einer Selbstprüfung unterzieht. Sie stellt sich die Wahrheitsfrage, d.h. sie mißt ihr Handeln, ihr Reden von Gott an ihrem Sein als Kirche. Es gibt also Theologie in diesem besonderen und eigentlichen Sinn, weil es in der Kirche vor ihr und ohne sie Rede von Gott gibt.¹⁹

18. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I.1*, 1 (Leitsatz § I).

19. Ibidem, 2 (cursivering in de tekst).

Twee dingen uit dit citaat haal ik naar voren. Ten eerste dat de kerk zich aan een beoordeling van zichzelf onderwerpt. Let wel: ze onderwerpt zich daaraan, en dat is iets anders dan dat ze een 'zelfevaluatie' schrijft. Het is: zich aan God overgeven en door Hem laten oordelen. Ten tweede: er wordt in de kerk over God gesproken, vóórdat er sprake is van theologie en er gebeurt het nodige in de kerk zonder dat dat theologie in de eigenlijke zin van het woord mag heten. Theologie vindt niet het wiel uit en is niet de autoriteit in de kerk, maar theologen zijn mensen die nagaan of het handelen en spreken van de gelovigen en de kerk in overeenstemming zijn met het zijn van de kerk. Zij hoeven dus niet eerst een 'archimedisches punt' op te zoeken of te construeren, om op basis daarvan het nodige over God te kunnen beweren. De 'kennis' die dat oplevert komt immers niet boven het abstracte uit en staat op afstand van het handelen en dus ook van de ethiek.

Barth honoreert op zijn manier wat Luther ontdekte, namelijk dat de mens *altijd* 'bereden' wordt, of anders gezegd: dat een stormvrije ruimte van het denken een fictie is en dat in ons leven *altijd* al een beslissing gevallen is. Wij leven als zondaars uit en voor onszelf, of wij leven uit God, herboren door zijn Geest, en laten Hem door zijn Geest in ons werken. Maar niet alleen de inzet van de Reformatie verwerkt hij, zijn methode vertoont ook overeenstemming met de manier waarop Kant in zijn *Kritiken* de menselijke ervaring benadert: niet eerst met behulp van de rede een epistemologie ontwerpen en die vervolgens 'toepassen', maar uitgaan van de werkelijkheid van op ervaring stoelende kennis – in Barths geval: van God – en vervolgens kritisch nagaan onder welke voorwaarden die ervaring betrouwbaar mag heten.

Voor de dogmatiek staan ons dus geen criteria ter beschikking met behulp waarvan we 'objectieve' uitspraken kunnen doen en oordelen vellen, in de zin zoals de seculiere wetenschap aan de universiteit dat mogelijk acht en nastreeft. Theologie is daarom niet allereerst en principieel een wetenschappelijk bezig zijn aan de universiteit, volgens de regels van de academie, maar ze is een zaak van de kerk. Een en ander houdt niet in dat er geen wetenschappelijk zindelijk begrippen- en denkmateriaal gebruikt kan en mag worden. Er is alle reden om helder en zindelijk te denken, het is ons zelfs geboden, maar het mag niet zo zijn dat het denken zich vrij waant en in feite ongeneeslijk blind is voor haar eigen zondige vooronderstellingen. Door God te belijden en over Hem te spreken erkent de kerk ook dat alle spreken over God *menselijk* spreken is, waarover we verantwoording hebben af te leggen. Ze beseft dat ze voor God verantwoording over haar spreken – een spreken in de volle, brede zin van het woord, het kerkelijk handelen is erbij inbegrepen – moet afleggen, en dat ze daarom niets anders en zeker niets beters kan doen dan genoeg te hebben aan de genade van Hem, wiens kracht zich eerst ten volle openbaart in

onze zwakheid (2 Kor. 12,9). Zo heeft de kerk ‘die Aufgabe der Kritik und Korrektur ihres Redens von Gott’²⁰ te aanvaarden en daarbij roept ze de hulp van de theologie in. Die theologie kan zich enkel maar op het Woord van God richten: ze maakt in haar ‘zelfbeproeving’ de beweging van de verkondiging naar de Schrift, naar Jezus Christus als het vleesgeworden Woord.

Daarmee zijn we bij Barths gedachte van de drievoudige gestalte van het Woord van God, waar G.G. de Kruijf ons adviseerde toch nog eens goed naar te kijken.

Met die suggestie in gedachten heb ik een andere bijdrage het symposium ter gelegenheid van het vijftigjarig bestaan van ons tijdschrift opnieuw gelezen, die van prof.dr. E. Talstra.²¹ Hij signaleert daar dat in ons tijdschrift lange tijd gebruikelijk was massief twee benaderingen tegenover elkaar te plaatsen: òfwel men aanvaardt de Schrift als Woord van God òfwel als een religieus boek uit de oudheid. Dan gaat het dus om de vooronderstellingen, principieel vóórat men zich aan het lezen van de teksten zelf zet. Talstra pleit zelf voor een vorm van omgang met de Schriften die opkomt uit een ‘ambachtelijk’ werken aan de teksten en zich ook voortdurend daaraan laat toetsen en daardoor corrigeren.²² We hebben de Schrift te nemen, zoals zij zich aandient, ‘want òf de Geest heeft te maken met alle culturele en historische processen in het ontstaan van de bijbel, òf met geen enkele’.²³ Het alternatief is dan niet: gelovig versus historisch-kritisch bijbellezen, maar de Schriften ontvangen en lezen als neerslag van Gods weg met Israël en de volken. ‘De heilige tekst wordt er niet minder heilig van als men hem bestudeert zoals men alle teksten bestudeert. Wij maken hem immers niet tot Woord van God, wij ontvangen hem als zodanig.’²⁴ De wijze waarop deze Schriften zijn gegroeid, in de gemeenschap van Israël en de kerk, laten ons er iets van zien hoe men met het Woord van God is omgegaan en zich er metterdaad door heeft laten gezegen.

Vergis ik me, als ik zeg dat Talstra’s benaderingswijze op een aantal significante punten overeenstemming vertoont met die van Barth? Om te beginnen de inzet: niet bij een geloofsapriori of een wetenschappelijke premisse, maar bij de teksten, zoals die in een bepaalde bedding tot ons gekomen zijn. Er is

20. Ibidem, 1.

21. E. Talstra, “‘Zelfs uw houthakkers en uw waterputters’ (Deuteronomium 29:10 (11)). De ruimte voor het ambacht in de theologie’, *Theologia Reformata* 51 (2008) 150-164.

22. Vgl. E. Talstra, *Oude en nieuwe lezers. Een inleiding in de methoden van uitleg van het Oude Testament*, Kampen 2002.

23. E. Talstra, ‘Zelfs uw houthakkers en uw waterputters’, 158.

24. Ibidem, 164.

een gelovende gemeente, die deze teksten aanvaardt als Woord van God, en de wetenschapper doet er goed aan daarvan nota te nemen, wil hij deze teksten verstaan. Daarnaast is er de nadruk op de keuze die de wetenschapper vroeg of laat moet maken. Talstra is exegeet en schrijft niet voor hoe de keuzes moeten uitvallen, al verheimelijkt hij zijn eigen positie niet. Maar in de christelijke gemeente moet er volstreekte helderheid komen, van het 'ik heb het zelf uit zijn mond gehoord'.

Hoe komen we tot die zekerheid? Daarvoor wijst Barth op de drievoudige gestalte van het Woord, waarin zich een weg aftekent waarop we biddend helderheid mogen zoeken. Als we ons door hem op die weg laten meenemen, houdt dat wat mij betreft niet in dat de Bijbel als zodanig enkel menselijk woord is en niet Woord van God, maar dat we de vraag centraal stellen, wat vandaag met gezag in Naam van God gezegd kan en ook moet worden, in volstreekte concentratie op Jezus Christus. Zonder te menen in deze benaderingswijze een handzame en in alle opzichten bevredigende methode hebben, bevat die wel een vorm van 'controle' die voor veel kerkelijk preken en spreken zeer heilzaam zou zijn: van het gepredikte woord terug naar het geschreven Woord en vandaar terug naar het vleesgeworden Woord.

2.2. Alleen maar kritiek?

Het mag duidelijk zijn dat Barths openbaringsleer ons niet tot 'splendid isolation' verbant. De werkelijkheid van het bestaan van Israël en van de gemeente van Jezus Christus is de grote vooronderstelling. Theologie is een kritische wetenschap, maar de kritiek heeft een ander karakter dan wat we vandaag veel zien: een kritiek die het spreken over God tot het formele en methodische beperkt en zichzelf met sprakeloosheid slaat. Het kritische vragen bij Barth is de keerzijde van de erkenning dat God zich een gemeente vergadert en dat ons denken aan die weg dienstbaar heeft te zijn.

Dan komt echter opnieuw die vraag terug of Barth wel recht doet en kan doen aan de werkelijkheid van de gemeente, en aan de continuïteit in het geloofsleven.²⁵ Noordmans was de eerste die hem die vraag voorhield, maar Barth had er niet zo maar een antwoord op en de vraag is dan ook niet verstomd.²⁶ Ook hier was de kritiek niet mals, zeker die op de formulering van

25. Vgl. de recente dissertatie van E. van 't Slot, *Openbaringsnegativisme. Bonhoeffers kritiek op Barths actualistische geloofsbegrip*, Zoetermeer 2010.

26. Vgl. o.a. O. Noordmans, 'Het probleem van de continuïteit binnen de dialectische theologie', in: O. Noordmans, *Verzamelde werken deel III. Ontmoetingen. De actualiteit der historie I*, Kampen 1981, 646-662.

§ 17 van de *Kirchliche Dogmatik I.2*, waarboven Barth als titel plaatste: ‘Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion’. Dit deel van Barths dogmatiek verscheen in 1938, zes jaar na het uitkomen van *KD I.1*. In de tussentijd was het nodige gebeurd. In 1932 was de *Glaubensbewegung Deutsche Christen* opgericht, die in 1933 de machtsovername door de nationaal-socialisten op religieuze gronden van harte zou begroeten. De scherpte van Barths formulering van § 17 hangt op het nauwst samen met zijn inspanningen – zowel in *KD I.1* als in *I.2* – om de openingen te dichten in de richting van een ‘natuurlijke theologie’, die op dat moment diende als invalspoort voor een irrationeel en anti-democratisch denken.²⁷

Het ligt er natuurlijk niet om: ‘Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion’. Nog prikkelender is de formulering van subparagraaf 17.2: ‘Religion als Unglaube’. Kan hetgeen Barth daar aanduidt iets anders zijn dan een volstreekte afrekening met welke vorm van menselijke godsdienstigheid dan ook?

Zonder deze paragraaf uitvoerig te (kunnen) bespreken plaats ik die in de context van *KD I.2* zelf. § 17 vormt de middelste paragraaf van de ‘Dritte Abschnitt’ van *KD I.2*, die de titel heeft: ‘Die Ausgießung des Heiligen Geistes’; § 16 draagt als opschrift ‘Die Freiheit des Menschen für Gott’, en § 18 ‘Das Leben der Kinder Gottes’. Daaruit alleen al valt af te leiden dat deze ‘Dritte Abschnitt’ niet in het teken staat van afwijzing en afgrenzing. Hoe zou dat ook kunnen, gezien wat erin aan de orde is: de uitstorting van de Heilige Geest!? § 16 thematiseert de vrijheid van de mens voor God vanuit de Heilige Geest, die – aldus § 16.1 – de subjectieve *werkelijkheid* en – zo § 16.2 – de subjectieve *mogelijkheid* van de openbaring is. In de volgorde komt tot uitdrukking dat Barth de mens niet ziet als iemand, in wiens religie de ‘mogelijkheid’ van een relatie tot God is gelegen, maar als iemand die reeds in een bepaalde ‘werkelijkheid’ staat. De *Leitsatz* van § 16 kan dan ook luiden:

Gottes Offenbarung ereignet sich nach der heiligen Schrift darin, daß Gottes Heiliger Geist uns erleuchtet zur Erkenntnis seines Wortes. Die Ausgießung des Heiligen Geistes ist Gottes Offenbarung. In der Wirklichkeit dieses Ereignisses besteht unsere Freiheit, Gottes Kinder zu sein und ihn in seiner Offenbarung zu erkennen, zu lieben und zu loben.²⁸

27. Vgl. hierover mijn ‘Barths “Nein” zur “natürlichen Theologie” im “Streit um den rechten Gehorsam in der Theologie”. Kampfparole und/oder Prinzipielle Absage?’, *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 26 (2010) Nummer 1, 45-69.

28. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I.2. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, Zürich 1938¹, 222.

Bij deze zinnen kan men de vraag stellen, of er niet te massief gesproken wordt, maar men kan *niet* beweren dat tekort gedaan wordt aan de werkelijkheid van Gods werken in deze wereld, in de levens van mensen. Dat beeld wordt bevestigd, als we de inhoudsopgave van § 18 in aanmerking nemen, met als hoofdtitel 'Das Leben der Kinder Gottes', waarbij in de drie subparagrafen respectievelijk 'Der Mensch als Täter des Wortes', 'Die Liebe Gottes' en 'Das Lob Gottes' ter sprake komen. Uit deze formuleringen en met name ook uit de volgorde waarin ze staan valt af te leiden, dat het Barth ging om wat in de 'wahre Religion' aan de orde is: dat de mens als dader van het Woord leeft in de liefde Gods en voor de lof van God.

Tussen deze beide paragrafen staat § 17 dus als het ware ingeklemd, en in deze structuur komt uit dat de negatieve aspecten van de menselijke religie niet het laatste woord kunnen en mogen zijn. § 17 vertoont zelf ook weer een lijn. In de eerste subparagraaf gaat het over 'Das Problem der Religion in der Theologie', waarna hij dat nader uitwerkt in § 17.2 ('Religion als Unglaube'), om het echter te laten uitlopen op § 17.3: 'Die wahre Religion'. Uit de laatste titel blijkt weer de richting die Barth uit wil. Dat komt ook tot uitdrukking in de *Leitsatz* die hij boven de gehele § 17 plaatst:

Gottes Offenbarung in der Ausgießung des Heiligen Geistes ist die richtende, aber auch versöhnende Gegenwart Gottes in der Welt menschlicher Religion, das heißt in dem Bereich der Versuche des Menschen, sich vor einem eigensinnig und eigenmächtig entworfenen Bilde Gottes selber zu rechtfertigen und zu heiligen. Die Kirche ist insofern die Stätte der wahren Religion, als sie durch Gnade von Gnade lebt.²⁹

De laatste zin spreekt niet alleen van 'ware religie', maar stelt ook dat die in de kerk gevonden kan worden. Er is dus geen sprake van dat Barth alle menselijke godsdienstigheid bits afwijst. Zijn oogmerk is ons een weg te wijzen om met de vragen van algemene religieuze ervaring, zoals die ook vandaag weer in volle hevigheid op ons afkomen, om te gaan.

3. 'Folge mir nicht nach!'

De ruimte staat niet toe een echte balans op te maken. Daar is dit artikel trouwens ook niet naar. Het biedt geen thematisch gestructureerd onderzoek,

29. Ibidem, 304.

maar legt slechts rekenschap af van veertig jaar gesprek met Karl Barth.

Wat heb ik van Barth geleerd? Drie dingen lopen voor mij uit het voorgaande weg. In de eerste plaats is daar de lijn – zoals Noordmans het noemde – Luther–Kohlbrugge–Barth³⁰, waarop wij mensen gezien worden als ‘in de zonde’ en de zonde even ver gaat als de schepping. De mens wordt dan streng in zijn relatie tot God gezien, en wel als getekend door de fundamentele beslissing God niet Gód te laten zijn. Hoeveel moeite Barth, zeker in zijn vroege fase, ook had om de lijn naar de ethiek te trekken, toch zat de gerichtheid op het handelen via dit zicht op de mens er intrinsiek in. De moeite om de lijn naar het leven te trekken was ook niet een weeffout, maar hing samen met de ‘herontdekking’ van een radicaal-reformatorische visie op zonde en genade.

Een tweede wat ik geleerd heb is de inzet bij het inhoudelijke, en dat is ook altijd: bij de bijbelse teksten. Het is bekend dat Barth de uitgever heeft voorgesteld om zijn exegetische partijen in zijn *Kirchliche Dogmatik* als hoofdstuk af te drukken en zijn doorgaande dogmatische betoog typografisch als excursus op te nemen. Dat de uitgever het niet heeft gewild, kan ik begrijpen, maar het zegt veel over de theologie van Barth dat hij altijd weer begon met zich door het Woord in de rede te laten vallen en te laten gezeggen. Als ons leven uitzichtloos getekend is door de beslissing om zonder en tegen God te leven, dan is er ook geen ander begin dan telkens weer naar het Woord te gaan, waarin het leven ligt, dat het licht voor de mensen is. Dat Barth niet eerst een godsleer ontvouwt en daar dan de triniteit intekent, is enkel te verstaan als poging aan dit fundamentele inzicht van de voorrang van het Woord recht te doen in de methode van dogmatiekbeoefening.

Het derde – en belangrijkste – heb ik alleen nog maar kunnen aanstippen. Het betreft de betekenis van Barth voor de kerk in Duitsland – en daarbuiten – in de tijd van het Derde Rijk. In zijn theologie lag zoveel al gereed voor een principieel verzet tegen de ketterij van de Deutsche Christen, dat hij in 1933 de bazuin aan de mond kon zetten. De *Barmer Thesen* zijn er de vrucht van. Het was geen eindpunt, maar voor hem slechts een mijlpaal op een weg van voortdurend ‘hervormd worden door de vernieuwing van zijn denken’, op het punt van de verhouding kerk-overheid, de plaats en betekenis van Israël. Het was een denken dat op de praxis betrokken was en als zodanig een leven-

30. Vgl. o.a. O. Noordmans, ‘De betekenis van Kohlbrugge voor de theologie van onze tijd’, in: O. Noordmans, *Verzamelde werken deel III*, 517-520.

de illustratie van wat Barth zelf in *Kirchliche Dogmatik I.1* als opdracht voor de theologie had uitgewerkt.³¹

Tenslotte. In de titel van mijn artikel en in het opschrift boven deze laatste paragraaf zinspeel ik op de titel van een preek over Ezechiël 13,1-16 die Barth op 6 februari 1916 in zijn gemeente Safenwil heeft gehouden en die hij zelf onder de titel ‘Der Pfarrer, der es den Leuten recht macht’ heeft laten drukken en huis aan huis verspreiden.³² Deze preek is de eerste tekst van Barth die ooit vertaald werd – en wel *in het Nederlands!*³³ Het is een striemende preek, waarin Barth zichzelf de profetenmantel omhangt, en de tekst als kapstok gebruikt. Het aardige is dat Barth, toen men hem in 1932 om toestemming vroeg de preek opnieuw te mogen publiceren, hij die gaf onder voorwaarde dat hij zelf een *retractatio* mocht schrijven. Zijn zelfkritiek liet aan duidelijkheid niets te wensen over: zo had hij de tekst geen recht gedaan, maar naar voren gebracht waar zijn hart vol van was, was de preek striemend-wettisch en had hij zich ten onrechte geïdentificeerd met de profeet. Met een woord van Goethe adviseerde hij de lezers: ‘Sei ein Mann, und folge mir nicht nach!’ De titel van de preek liet hij echter staan! Een theoloog heeft niet de taak het mensen naar de zin te maken, maar dient zich altijd weer bij en door het Woord van God te laten terugroepen om mensen bij Christus te brengen.³⁴

Een dergelijke zelfkritiek lijkt mij niet alleen oer-reformatorisch, maar het strookt ook met wat de apostel Paulus ons in 1 Korintiërs 3 voorhoudt. Wij zijn niet van Petrus of Paulus, niet van Augustinus, Luther, Calvijn of ook Barth. Dat zou inhouden, de ware vrijheid opgeven. Het is omgekeerd: ze zijn van óns, om ons bij Christus te brengen. Er is dus alle reden om geen barthiaan te worden, maar wel Barth te eren als een groot leraar van de kerk en tegelijk bescheiden, maar beslist op bepaalde punten grondig met hem van mening te verschillen.

31. Dit proces van voortdurende herbezinning is op een even zorgvuldige als spannende wijze in kaart gebracht in: E. Busch, *Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933-1945*, Neukirchen-Vluyn 1996.

32. Vgl. K. Barth, *Predigten 1916*, herausgegeben von Hermann Schmidt, (Karl Barth Gesamtausgabe), Zürich 1998, 44 noot 1. De preek ibidem, 44-62.

33. Vgl. H.-A. Drewes, ‘Barth in Übersetzung’, in: Martin Leiner & Michael Trowitzsch (Hg.), *Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis*, Göttingen 2008, 23. Verdere bibliografische gegevens ontbreken en heb ik ook niet kunnen achterhalen.

34. Vgl. K. Barth, *Predigten 1916*, 61vv (noot 6).