
Focus

Luther en de metafoor van het ‘geven’

G.C. den Hertog

Risto Saarinen, *Luther and the Gift* (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation/Studies in the Late Middle Ages, Humanism and the Reformation Vol. 100) (Tübingen: Mohr 2017), X + 323 p. € 124,00 (ISBN 978-3-16-154970-0).

De auteur van deze bundel artikelen, Risto Saarinen (1959), is hoogleraar oecumenische theologie in Helsinki. Hij is een vertegenwoordiger van de ‘Finse school’ binnen het lutheranisme, die zich van andere richtingen onder meer onderscheidt door de nadruk op de ‘gemeenschap met Christus’, en die dus niet vanuit de tegenstelling van wet en evangelie alles op de noemer van de ‘rechtvaardiging van de goddeloze’ zet. Saarinen zelf is geboeid geraakt door de metafoor van het ‘geven’. In 2005 publiceerde hij al *God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving* (Collegetown [Minnesota] 2005), waarin hij in het Woord vooraf vermeldt dat hij in zijn deelname aan de oecumenische dialoog van de Lutherse Wereldfederatie al ‘since the early 1990s [...] ha[s] often been fascinated by the many theological, philosophical, and social connotations that various Christian churches ascribe to the ideas of gift and giving’ (VII).

Hij is er steeds meer van overtuigd geraakt dat het hier niet maar om een klein, zelfstandig en min of meer geïsoleerd onderdeel van het menselijk samenleven gaat, maar dat het een diepe basisstructuur ervan betreft. Het menselijk samenleven wordt in hoge mate bepaald door de sfeer van de economie, waarin ‘geruild’ wordt en ‘werken’ of prestaties aan de orde zijn, maar daarnaast is er ook de sfeer van het omgaan met elkaar door eerbetoen, cadeaus en andere vormen van ‘geven’. Het behoeft niet veel uitleg om te zien dat het éne sociale vlechtwerk – de economie – helemaal in het teken van de ‘wet’ staat, maar het andere een ruimte is waarin het evangelie in elk geval aan de orde kan komen. Bewust schrijf ik niet: vanzelfsprekend thuis is, want dat is niet wat Saarinen betoogt. Ook waar mensen elkaar vriendelijkheid betuigen met woorden, rituelen en/of geschenken bepalen machtsverhoudingen en menselijke verwachtingen in hoge mate de praktijk – en Luther realiseerde

zich dat volgens Saarinen terdege (2). Dat neemt niet weg dat Luther geloof en genade toch verstond als een vorm van ‘geven’, en dat hij die afgrensde tegen werken en verdiensten die hun plaats hebben in de sfeer van economische uitruil (22).

Achtergrond

In dit boek heeft Saarinen vijftien teksten van zijn hand gebundeld. De uitvoerige inleiding heeft hij uiteraard voor dit boek geschreven, verder bevat het twee nog niet gepubliceerde teksten en dertien artikelen die, op één uitzondering – een bijdrage uit 1987 – na, uit de periode 2005-2015 stammen. Dat laatste heeft er stellig mee te maken dat de belangstelling van Saarinen voor het overkoepelende thema van de bundel – *Luthers* verwerking van de metafoor van het geven – uit 2003-2004 stamt, toen hij zich realiseerde dat ‘Luther’s views of donum, or the gift, do not merely illustrate effective justification with its “ontological” underpinnings’ (3), maar zowel in het Duits als in het Latijn een persoonlijke gever en een levende ontvanger veronderstellen. Dat impliceert naar zijn gedachte dat het er in Gods heilshandelen aan en in de mens niet puur passief aan toegaat en dat er dus een ‘ik’ is, dat die heils-gave al dan niet aanneemt.

Voor de achtergrond van zijn interesse voor de metafoor van het ‘geven’ verwijst Saarinen allereerst naar het terrein van de culturele antropologie. Hij noemt hier de namen van Marcel Mauss en Marcel Hénaff die empirisch onderzoek hebben gedaan en op basis daarvan hun theorieën hebben ontwikkeld. Maar het gaat verder dan culturele antropologie. In zijn uitvoerige bijdrage ‘The Language of Giving in Theology’ (242-275) probeert Saarinen aan te tonen dat ook de linguïstiek weerspiegelt hoe essentieel en cruciaal het ‘geven’ binnen een samenleving is. Dat hij hierop wijst is ook, omdat dat hem als het ware een ‘vloertje’ voor de theologie oplevert.

De artikelen hebben blijkens de titel van het boek als verbindende thematiek wat de betekenis van de metafoor van ‘geven’ voor *Luther* was en hoe ze doorwerken in zijn theologie. Daarom is Saarinen er zeer in geïnteresseerd hoe anderen met behulp van deze cultureel-antropologische gedachten gericht onderzoek hebben gedaan naar bepaalde perioden en gebieden in het verleden. Hij verwijst onder anderen naar de kerkhistoricus Bernd Hamm, die heeft betoogd dat de praktijk van het geven van giften zo wijdverbreid was in het laatmiddeleeuwse Europa dat men kan stellen dat het een sociaal verschijnsel was dat de hele samenleving beheerste. Een belangrijke gesprekspartner voor Saarinen is ook de Deense systematisch theoloog Bo Holm, die als eerste een zorgvuldige vergelijking heeft gemaakt tussen culturele antropologie enerzijds en de theologie van Luther anderzijds, en heeft geconcludeerd dat er in *Luthers*

denken structuren van wederkerigheid te traceren zijn die de nadruk op de passiviteit van de *iustitia passiva* en de *vita passiva* weerspreken (8vv).

Historische thema's

De bijdragen zijn in twee clusters gevat, respectievelijk 'Historical Issues' (15-179) en 'Theological Shaping' (179-297). Het eerste cluster opent met een artikel 'Luther, Humanism and Philosophy', waarin Saarinen betoogt dat de vernieuwing van de taal en de theologische methode, zoals de Renaissance-filosofie die laat zien, ook waargenomen kan worden in de teksten van Luther en de hervormers in zijn traditie. De heroriëntatie op de klassieke Oudheid tekent zich dus ook af in de *Duitse* Reformatie. Hoewel een directe afhankelijkheid moeilijk te bewijzen valt, wijst het woordgebruik van Luther toch in de richting van beïnvloeding door Cicero's *De officiis* en Seneca's *De beneficiis* (37). Dit werk van Seneca typeert Saarinen als een filosofische verantwoording van 'geven', en het vormt voor hem een sleutel om Luthers denken over 'geven' te kunnen verstaan. Dat dit zo is, is op zichzelf ook alweer een aanwijzing dat Luther zelf de nodige impulsen uit de Renaissance heeft opgenomen. Door een theologische benadering van 'geven', van gunst en passiviteit, te ontvouwen ontwikkelt Luther volgens Saarinen een niet-pelagiaans alternatief voor de economische theorie van een handelen in het kader van 'verdiennen' (32).

Maar hoe zit het dan met het ontvangen? Is het genade om genade te ontvangen, of sluipt hier een vorm van pelagiaans denken binnen? In dit artikel sluit Saarinen zich aan bij Ingolf Dalferth en Philipp Stoellger, die spreken van een 'niet-vrijwillig aanvaarden' van Gods genade door de mens (33). Saarinen meent dat Luthers spreken, ook in *De servo arbitrio*, wijst op 'a model of action in which the motivation or the human heart is always heteronomously determined from outside' (35). Het lijkt hier dat Saarinen daarin meegaat, maar op bladzijde 269 legt hij een ander accent en betoogt hij dat er een ontvangend 'wij' moet zijn, wil je niet het hele christelijke bestaan beperken tot de sfeer van de heiliging.

In het tweede artikel, 'Luther and beneficia', stelt Saarinen zich ten doel, aan te tonen dat Luthers gebruik van de term *beneficia* een consistent theologisch concept laat zien (39). Het verbaast ons niet dat ook nu naar Cicero en vooral Seneca verwezen wordt. Saarinen erkent tegelijk volmondig dat Luther eerst en vooral een bijbeltheoloog was, die bijvoorbeeld Reuchlins Hebreeuwse woordenboek terdege kende en gebruikte (43/50). En in zijn uitleg van de Schrift beluisterde Luther een kernwoord als *chesed* in het verband van de bijbelse teksten. Als het Hebreeuwse woord *chesed* de goedertierenheid in de omgang met de naaste betreft, zegt Luther dat deze vorm van tussenmenselijk

‘geven’ als het ware de matrix vormt die ons de eigen aard van Gods ‘geven’ laat zien (51). Het wringt voor het besef van Saarinen dan ook niet, dat Luther het spreken over scheppingsgaven als *beneficia* aan Cicero en Seneca ontleend heeft, als we er maar bij zeggen dat ‘the most original and innovative part of Luther’s treatment of beneficia’ (56) is dat goedertierenheid de meest eigenlijke van Gods deugden is en dat zijn weldaden zijn goedertierenheid weer spiegelen, die de kern van het evangelie is.

In het zevende artikel, getiteld ‘Desire, Consent and Sin. The Earliest Free Will Debates of the Reformation’, pakt Saarinen het thema van de wilsvrijheid weer op. Hij doet dat aan de hand van Augustinus en zijn uitleg van Romeinen 7, en hoe Luther dat heeft verwerkt.

Het cluster historische artikelen sluit af met een viertal teksten over Luther en de ethiek. De achtste bijdrage, ‘Ethics in Luther’s Theology: the Three Orders’, behandelt de ‘standen’ in de samenleving, zoals Luther de structuren van het geschapen leven benoemde, en die niet eenvoudig te verdelen zijn over de twee ‘rijken’ van kerk en overheid. De ‘standen’ zijn (1) het huis, dat is het gezin, maar ook het werk, (2) de overheid, die de opdracht heeft recht te doen, te beschermen en te verdedigen en (3) de kerk, waarin de mensen uit het huis samenkomen onder bescherming van de overheid. Hoewel het kan lijken dat de eerste twee standen samen helemaal de sfeer van de overheid en dus van de wet afdekken, en de derde – de kerk – die van het evangelie is, bedriegt ook hier de schijn, want de kerk is voor Luther niet minder dan ‘huis’ en overheid een sociale werkelijkheid, die er krachtens de schepping is. En evenals het leven in de eerste twee standen erom vraagt dat we God door zijn Geest vernieuwend en richting wijzend in ons laten werken, zo is dat ook in de kerk. Wél is het zo dat het werk in de kerk als het goed is lichter valt, omdat men zich daar bevindt in een ruimte, waarin men geestelijk met elkaar omgaat (122).

De laatste bijdrage in het historisch deel is gewijd aan het thema ‘Renaissance Ethics and the European Reformation’. Hoe verwerkte Luther Aristoteles’ ethiek? Zijn kritiek is niet mals: de deugdethiek gaat uit van verdiensten, terwijl Paulus en Augustinus leren dat Gods genade een vrije gave is. Dat neemt niet weg dat waar Luther *inhoudelijk* over ethiek spreekt, hij wel degelijk gebruikmaakt van aristotelische categorieën (127; 165). Beeldend en uitdagend formuleert Saarinen in de negende bijdrage, ‘Weakness of Will: Reformation Anthropology between Aristotle and the Stoa’: ‘Lutherans threw Aristotle out of the door but he crept back from the window’ (144; vgl. 134).

Systematische doordenking en verwerking

Het tweede cluster van deze bundel, met de aanduiding ‘Theological shaping’, bevat vijf bijdragen van heel uiteenlopend karakter. De eerste heeft als titel:

'Finnish Luther Studies: a Story and a Program'. Saarinen legt daarin reenschap af van zijn positie binnen de Finse lutherse school en geeft aan in welke richting het theologisch program van deze stroming zijns inziens zich verder zou kunnen en moeten ontwikkelen. Zelf is hij een leerling van de grondlegger van de 'Finse school', Tuomo Mannersmaa (1937-2015), en diens opvolger op zijn leerstoel. Uit deze bijdrage haal ik alleen naar voren, hoe Saarinen het gesprek zoekt met de oosterse orthodoxie, die niet pelagiaans is, maar wel een plaats geeft aan een vrije wil en coöperatie tussen God en mens in de verlossing. Saarinens these is dat deze theologie vanwege haar theocentrisch karakter de mens vanuit een theologische gezichtshoek en daarom een wezenlijk 'giver-oriented perspective' (198) kan vertonen, waarin de menselijke vrijheid enkel in afgeleide zin ter sprake komt. Zodoende is ze in staat het op de ontvanger gefocuste perspectief van de westerse theologie te overstijgen (vgl. 232). Daar krijgen we van niemand minder dan Luther hulp bij, want in zijn artikel 'Theology of Giving as Comprehensive Lutheran Theology' betoogt Saarinen, dat de systematische verbanden tussen Luther enerzijds en antieke auteurs als Seneca en Augustinus anderzijds vanuit historisch gezichtspunt plausibel genoemd kunnen worden en dat daarom '[t]hrough a systematic amplification of the notions of gift and giving' de poging gewaagd kan worden, 'a comprehensive outline of Lutheran theology' (228) tot stand te brengen.

In zijn artikel 'The Pauline Luther and the Law: Lutheran Theology Re-engages the Study of Paul' uit 2006 gaat Saarinen in op de Paulus-van-Luther en de 'New Perspective'. In dit artikel heeft hij – hij wijst er met nadruk op in zijn inleiding – 'John Barclay's monumental *Paul and the Gift*' (3) uiteraard niet kunnen verwerken. Gezien zijn eigen achtergrond in de 'Finse school' valt te verwachten dat Saarinen er veel aan gelegen is ook hier de tegenstellingen te boven te komen. Dat blijkt inderdaad ook uit zijn vragen: 'Is Martin Luther really saying all that the exegetical paradigm of the "Lutheran Paul" has said? Or can it be that both Luther and Paul have been distorted or at least rigidly systematized by some later interpreters?' (208) Even verderop verklapt hij wat hij wil gaan betogen: 'My argument will be that, in many respects, Luther is closer to the "new perspective" than has been assumed' (213). Een belangrijke rol speelt hier, net als in diverse andere bijdragen, Luthers interpretatie van Romeinen 7. Anders dan de 'New Perspective' gaat Luther ervan uit dat de 'ik' in dit hoofdstuk de apostel Paulus zelf is, maar dat houdt voor hem niet in dat de gelovige geen goede werken kan doen.

Waarom is dit kennelijk zo belangrijk voor Saarinen? Dat is, omdat de antipelagiaanse tendens in de westerse theologie de rol van ontvanger tot het

uiterste minimaliseert, met als gevolg ‘that he or she is nothing more than an inanimate container into which the “gift” is put’ (230). Dat komt per saldo dicht in de buurt van het ‘stok’ of ‘blok’, waarvan de Dordtse Leerregels spreken in de verwerping van de dwalingen. Als dit inderdaad de protestantse positie is, dan hebben al haar antipelagiaanse inspanningen alleen maar geresulteerd in een spreken over de rechtvaardiging van de goddeloze als ‘a myth beyond “our” horizon’, die onze dagelijkse leefwereld niet raakt, ‘since “we” as Christians are really concerned with sanctification and activity from our initial passivity’ (269).

Het verbaast na dit alles niet dat Saarinen in zijn bijdrage ‘The Language of Giving in Theology’ laat weten dat hij niet minder nastreeft dan ‘to bring about a “linguistic turn” in the current theological discussion on gifts and giving’ (243). In de taal is immers sprake, niet alleen van geven, maar ook van ontvangen, en daarom moeten er een ‘ik’ en een ‘wij’ zijn, die er in de theologie toe doen. Van hieruit moet volgens Saarinen een hermeneutiek en ook een metafysica en ontologie ontwikkeld worden (237). Zo toont hij zich een echte vertegenwoordiger van de ‘Finse school’, die de rechtvaardiging verstaat in termen van ‘gemeenschap met Christus’ en zo opkomt voor het ontologisch aspect in het theologisch verstaan van rechtvaardiging (217).

Balans

Het boek van Saarinen getuigt van grote kennis van Luther en van andere theologen, biedt boeiende historische vergezichten en legt interessante verbanden, en het laat tevens een grote systematische denkkraft zien. Na zo’n – welgemeende – lof mag ook een kritische kanttekening geplaatst worden. Een fors nadeel is dat het boek een bundeling van teksten is, die samen stukjes van een grotere legpuzzel zijn, die evenwel niet compleet en af is. Er blijft nog het een en ander niet ingevuld. Daar komt bij dat er forse overlappingen zijn, waarin Saarinen niet altijd dezelfde accenten zet en soms ook echt een andere kant uitgaat.

Maar wat te denken van zijn program, zoals dat toch contouren krijgt? Het is een verlokkelijk perspectief: met behulp van culturele antropologie en een linguïstische filosofie de theologie verankeren in het geleefde leven. Wat mij betreft heeft Saarinen zonder twijfel ‘een punt’, als hij – met anderen – aandacht vraagt voor het spreken over ‘geven’ in de Bijbel en de samenleving. Ik kan me niet herinneren dat ik in mijn studie ooit geleerd heb die richting uit te kijken, maar het is echt een ‘blinde vlek’ geweest. Het onderscheid tussen de sferen van ‘ruilen’ en ‘geven’ is beslist verhelderend.

Houdt dit in dat ik Saarinen zonder meer bijval? Nee, dat doe ik niet, omdat de echte ontdekking van de metafoor van het ‘geven’ iets van een juk

krijgt, waar alles onderdoor moet. Zo perst Saarinen bijvoorbeeld bijbelse begrippen als *didomi* en *afiemi* in de mal van de taal van het 'geven' en van antropologische structuren (233). Het gevolg is dat de antropologie en de filosofie het beslissende woord krijgen. Saarinen's redenering dat er een ontvangend 'wij' moet zijn, wil je niet het hele christelijke bestaan laten opgaan in de heiliging, stoelt op zijn uitgangspunt dat per definitie geen oog heeft voor het eschatologische van de nieuwe schepping. Het 'ik' van Galaten 2:20 is voor Saarinen een – ontologische – continuïteit, met als gevolg dat er een vorm van coöperatie moet zijn, willen we geen 'stok' of 'blok' worden. De continuïteit van Galaten 2:20 is naar mijn overtuiging echter niet een voor ons te traceren continuüm in deze werkelijkheid, maar het geschenk van God die een mens in Christus zichzelf doet worden – als nieuwe mens.

De methode van Saarinen leidt er ook toe dat hij categorieën als passiviteit, pelagiaans denken en dergelijke formeel hanteert en weinig theologisch in de diepte afsteekt. Maar *vita passiva* is voor Luther echt – Saarinen heeft het bij Dalferth en Stoellger gelezen, maar kan er niet goed mee uit de voeten – Gods handelen aan en in mensen, in rechtvaardiging en heiliging. Door zo te werk te gaan als hij doet loopt Saarinen echter het reële gevaar dat zijn *Entdeckerfreude* uiteindelijk op een *petitio principii* uitloopt en dat zijn program van de 'linguistic turn' een hermeneutiek wordt die – zoals zoveel hermeneutiek – slechts vindt en kan vinden wat ze al gevonden heeft.