

# PLAATSBEREIDING



# Plaatsbereiding

Verzoening in Christus  
bij Hans Joachim Iwand en Eberhard Jüngel

PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad van doctor in de godgeleerdheid  
aan de Theologische Universiteit  
van de Christelijke Gereformeerde Kerken te Apeldoorn

op gezag van de rector, dr. H.J. Selderhuis,  
hoogleraar in de kerkgeschiedenis,  
volgens het besluit van het college van hoogleraren  
in het openbaar te verdedigen  
op donderdag 17 december 2020  
om 15.00 uur  
in de aula van de universiteit,  
Wilhelminapark 4 te Apeldoorn

door

Cees-Jan Smits  
geboren te Amersfoort, 10 februari 1986

[Uitgeverij]

Promotor: prof. dr. G.C. den Hertog

Copromotor: prof. dr. G. Plasger

Examencommissie:

- Dr. W.M. Dekker

- Prof. dr. A. Huijgen

- Prof. dr. M.J. Kater

- Prof. dr. J. Muis

De uitgave van dit proefschrift werd mede mogelijk gemaakt door de Hans Iwand Stiftung en het Scholten-Cordes Fonds

ISBN 978-94-6301-319-2

Uitgeverij Eburon

info@eburon.nl / www.eburon.nl

Illustratie omslag: Rembrandt van Rijn, Nathan vermaant David (ca. 1653)

Omslagontwerp: Textcetera, Den Haag

© 2020. N.C. Smits. Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de rechthebbende.

‘Er hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir würden die Gerechtigkeit Gottes in ihm.’ (2. Kor. 5,21) Das ist einer der Sätze, auf die man sterben kann, weil sie einen Trost bieten, der stärker ist als der Tod. Und wenn man in seinem ganzen Leben nichts anders begriffen hätte als dies – und diese Sache ist gar nicht so einfach zu begreifen, einmal ist man ihr näher und dann wieder weiter von ihr entfernt, man muß immer tiefer und inniger darum ringen, in ihre Mitte zu gelangen, sich dort festzuhalten, mit seinem ganzen Sein und Leben – dann hätte man nicht umsonst gelebt.

Hans Joachim Iwand, ‘Zur Versöhnungslehre’, 220.



# Woord vooraf

Nu dit proefschrift in het najaar van 2020 tot een afronding komt, staat mij ongemakkelijk voor ogen hoe klein en onbetekenend dat is, waar de wereld sinds ruim een half jaar in de greep is van een onvoorspelbare pandemie, waar de oude orde wankelt door vergaande polarisatie van het Westen en waar in de week van schrijven spotprenten in Frankrijk uitliepen op terreur waarbij drie christenen op brute wijze in een kerk om het leven werden gebracht. Wat is in dat licht nog de waarde van een boek? En is bovendien niet alles al eens gezegd?

Maar toch, we weten niet hoe onze weg soms die van anderen kan kruisen. Wat Emily Dickinson dichtte over zichzelf zou ook waar kunnen zijn van dit resultaat van jaren van studie:

They might not need me –  
Yet they might –  
I'll let my heart be  
Just in sight –  
  
A smile so small  
As mine, might be  
Precisely their  
Necessity.

Een enkele glimlach kan ongedacht tot zegen zijn. En juist dat is voor mij de vrucht van dit onderzoek: vreugde, niet alleen omdat persoonlijke vragen voorlopig een antwoord hebben gevonden, of omdat het werk gedaan is, maar ook omdat er in de jaren van studie telkens weer het gevoel was gegrepen te zijn door een aansprekend geheimenis, dat geen vragen te vrezen heeft, dat ons nader komt dan we onszelf nabij zijn en dat vrede sticht. Over dat geheimenis te blijven schrijven zou juist nu weleens meer dan noodzakelijk kunnen zijn.

Mijn grote dank gaat uit naar allen die hebben bijgedragen aan de totstandkoming van dit proefschrift, uit heden en verleden. Uit het verleden dank aan Anselmus, voor zijn geloof op zoek naar inzicht; aan Luther om zijn uitleg van de Romeinenbrief; aan Calvijn om zijn fundament onder de traditie waarin ik ben opgegroeid en die mij lief is; toch ook aan Socinus, de ketter, om zijn heldere kritiek die tot denken dwingt; aan Kierkegaard, om *Wat de liefde doet*; aan Dostojevski, om Sonja en starets Zosima; aan Barth, de omstreden kerkvader van de twintigste eeuw; dank aan alle heiligen.

Graag wil ik ook de docenten en hoogleraren van de Theologische Universiteit te Apeldoorn danken voor de wijze waarop zij mij op het spoor hebben gezet van het vragen als de

‘Frömmigkeit des Denkens’<sup>1</sup> (Heidegger) en van wat ik na afronding van de studie bij Iwand omschreven vond in de uitspraak dat alleen het zekere geloofwaardig is (‘Nur das Gewisse läßt sich glauben’). Een bijzonder woord van dank aan Gerard en Rieke den Hertog, voor de warme begeleiding als wetenschapper, als mens en als christen en voor de onvergetelijke autoritten naar Duitsland. Zonder hen had ik nooit de toegang gevonden tot Iwand en alles wat zijn zeer boeiende en levende erfenis bleek. Het heeft mij in een van onze gesprekken getroffen hoe soms een moment van zwijgen dichterbij God kan brengen dan spreken.

Dank ook aan Georg Plasger voor zijn waardevolle inbreng als copromotor; aan Rinse Reeling Brouwer, voor zijn unieke en stimulerende feedback op mijn eerste presentatie bij een NOSTER-conference; dank aan alle anderen die eerdere versies en gedeelten van mijn onderzoek van nuttig en nodig commentaar hebben voorzien, bij NOSTER, bij onderzoeksgroep RTSE en aan de TUA; aan Henk de Waard voor jaren van gedeelde studie; dank aan cgk De Schuilplaats te Purmerend, die royaal in studieverlof voorzag en die mij als gemeente van vlees en bloed voortdurend herinnert aan het mooie gezegde dat we niet leren voor de school, maar voor het leven.

Al het goede komt van boven. Ik draag deze studie op aan allen die zoekend, biddend en kloppend hun weg gaan.

Cees-Jan Smits

Purmerend, 31 oktober 2020

---

<sup>1</sup> Woorden en zinsdelen uit het Duits worden in deze studie aangehaald zonder aanpassing van naamval naar het zinsverband in het Nederlands.



# Inhoudsopgave

<b>1. Inleiding</b> .....	<b>1</b>
1.1 Noodzakelijkheid, mogelijkheid en werkelijkheid .....	1
1.2 Iwand en Jüngel.....	5
Hans Joachim Iwand .....	5
Eberhard Jüngel .....	9
1.3 Methode, vraagstelling en opzet.....	12
<b>2. Kruistheologie</b> .....	<b>17</b>
2.1 Kruistheologie in de twintigste eeuw .....	17
2.2 Iwand: <i>theologia crucis</i> .....	20
2.2.1 Christologie.....	21
2.2.2 Hamartiologie .....	25
2.2.3 Soteriologie.....	31
2.2.4 Werkelijkheid.....	34
2.2.5 Twee fronten .....	36
2.2.6 Theologisch risico .....	47
2.3 Jüngel: <i>theologia crucifixi</i> .....	49
2.3.1 Tussen theïsme en atheïsme .....	50
2.3.2 Het kruis in de godsleer .....	56
2.3.3 God is liefde.....	66
2.3.4 Theologisch risico .....	70
2.4 Tussenbalans .....	71
<b>Incarnatie en de mogelijkheid van het <i>pro nobis</i></b> .....	<b>73</b>
<b>3. Incarnatie en mogelijkheid I: Iwand</b> .....	<b>79</b>
3.1 De werkelijke mens .....	80
3.1.1 Christus' komst als recapitulatie van het menszijn .....	80
3.1.2 Recapitulatie als uitleg van het <i>pro nobis</i> .....	88

3.2 De werkelijke God .....	94
3.2.1 Christus' komst als openbaring van Gods Godheid .....	95
3.2.2 Gods Godheid en het <i>pro nobis</i> .....	97
3.3 Verzoening als belofte .....	106
3.3.1 Promissorische verzoeningsleer .....	107
3.3.2 Belofte en <i>pro nobis</i> .....	112
<b>4. Incarnatie en mogelijkheid II: Jünger .....</b>	<b>115</b>
4.1 De menselijke God .....	115
4.1.1 'Daarom': waarom? .....	116
4.1.2 God voor ons ( <i>pro nobis</i> = <i>pro nobis</i> ) .....	120
4.2 De menselijke mens .....	136
4.2.1 Jezus' kruisdood als <i>Integral</i> van zijn leven .....	139
4.2.2 En/anhypostasie als uitleg van het <i>pro nobis</i> .....	145
4.3 Verzoening als <i>Sprachereignis</i> .....	150
4.3.1 Nieuwe hermeneutiek in de context van sprakeloosheid .....	151
4.3.2 <i>Sprachereignis</i> en <i>pro nobis</i> .....	157
4.4 Tussenbalans .....	161
<b>5. Noodzakelijkheid, kruis en opstanding .....</b>	<b>163</b>
5.1 Gods gerechtigheid .....	165
5.1.1 Luther: <i>ut eadem iustitia Deus et nos iusti simus</i> .....	165
5.1.2 Paulus: δικαιοσύνη θεοῦ .....	168
5.1.3 Barth: <i>Evangelium und Gesetz</i> .....	170
5.2 Het gewicht van de zonde .....	179
5.2.1 Iwand: drie grendels .....	179
5.2.2 Jünger: relatieloosheid .....	193
5.3 Kruis en opstanding .....	204
5.3.1 Iwand: bevrijdende gerechtigheid .....	205
5.3.2 Jünger: nieuwe relaties .....	220
5.4 Tussenbalans .....	233
<b>6. Pinksteren en de werkelijkheid .....</b>	<b>235</b>
6.1 Iwand: omkeer .....	238
6.1.1 Eschatologische differentie .....	238
6.1.2 De boodschap van verzoening .....	246
6.1.3 Ethiek .....	252
6.2 Jünger: onderbreking .....	258
6.2.1 Ontologische differentie .....	259
6.2.2 De bede om verzoening .....	271

6.2.3 Ethiek .....	277
6.3 Tussenbalans .....	282
<b>7. Conclusies en evaluatie.....</b>	<b>285</b>
7.1 Kruistheologie .....	285
7.2 Verzoening in Christus .....	288
7.3 Vergeving .....	290
Summary.....	303
Literatuur .....	307
Naamregister.....	329
Curriculum vitae .....	334



# Afkortingen

BS	Jüngel, Barth-Studien
BVP	Iwand, Briefe, Vorträge, Predigtmeditationen
C	Iwand, Christologie (NWN 2)
CChr	Jüngel, typoscript colleges Christologie 1984/85
DV	Iwand, Dogmatik-Vorlesungen
ER	Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung
FO	Iwand, Frieden mit den Osten
GA I	Iwand, Um den Rechten Glauben. Gesammelte Aufsätze I
GA II	Iwand, Glaubensgerechtigkeit. Gesammelte Aufsätze II
GGW	Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt
GSW	Jüngel, Gottes Sein ist im Werden
KD	Barth, Kirchliche Dogmatik
NW 1	Iwand, Glauben und Wissen
NW 2	Iwand, Vorträge und Aufsätze
NW 3	Iwand, Ausgewählte Predigten
NW 4	Iwand, Gesetz und Evangelium
NW 5	Iwand, Luthers Theologie
NW 6	Iwand, Briefe an Rudolf Hermann
NWN 1	Iwand, Kirche und Gesellschaft
NWN 2	Iwand, Christologie
NWN 3	Iwand, Theologiegeschichte
NWN 5	Iwand, Predigten und Predigtlehre
PJ	Jüngel, Paulus und Jesus
PM I-II	Iwand, Predigtmeditationen
RuC	Iwand, Rechtfertigungslehre und Christusglaube
TE 1	Jüngel, Unterwegs zur Sache
TE 2	Jüngel, Entsprechungen
TE 3	Jüngel, Wertlose Wahrheit
TE 4	Jüngel, Indikative der Gnade
TE 5	Jüngel, Ganz Werden
TRf I-III	Iwand, typoscript colleges Rechtfertigungslehre 1958
VChr	Iwand, Vorlesung Christologie 1928/29
WA	Luther, Weimar Ausgabe



# 1. Inleiding

In het kruis van Golgotha is ons de ‘middelpunt-ster van het geestelijk heelal’ gegeven, aldus J.H. Gunning jr. in zijn bekende geschrift over de verzoening in Christus.<sup>1</sup> Zoals de sterren vanaf de aarde gezien ‘s nachts om de Poolster cirkelen, zo draait het geestelijk universum van de gemeente van Christus om het kruis. Zij gelooft het evangelie dat wij ‘met God verzoend zijn door de dood van zijn Zoon’ (Romeinen 5:10) en dat Christus verhoogd is om zijn gehoorzaamheid tot in de dood, ‘ja, de dood aan het kruis’ (Filippenzen 2:8).

De dogmatiek reflecteert op deze geloofsinhoud, zoekend naar inzicht. Daarbij lijken door de eeuwen heen vooral drie kwesties de aandacht te hebben getrokken. Ze laten zich samenvatten als het probleem van de *noodzakelijkheid*, van de *mogelijkheid* en van de *werkelijkheid* van de verzoening in Christus. In deze inleiding stippen we eerst aan hoe deze vragen op een aantal cruciale momenten in de theologiegeschiedenis aan de orde zijn geweest (1.1). Vervolgens introduceren we de twee theologen die in dit onderzoek centraal zullen staan: Hans Joachim Iwand en Eberhard Jüngel (1.2). In de laatste paragraaf komen we dan tot de vraagstelling, methode en opzet (1.3).

## 1.1 Noodzakelijkheid, mogelijkheid en werkelijkheid

Waarom moest de Zoon van God sterven tot vergeving van zonden? Die vraag naar de noodzaak van het werk van Christus wordt voor het eerst zelfstandig behandeld door Anselmus van Canterbury, in zijn beroemde werk *Cur deus homo* (‘Waarom God mens werd’), geschreven in het laatste decennium van de elfde eeuw. De ongelovigen vragen waarom dat nodig zou zijn, aldus Anselmus, ‘omdat zij niet geloven, wij echter, omdat wij wel geloven, toch is het een en hetzelfde wat wij vragen’.<sup>2</sup> Waarom kan of wil God niet uit barmhartigheid ‘gewoon’ vergeven, zonder tussenkomst van de Middelaar? Waarom moest dat langs de

---

<sup>1</sup> J.H.Gunning jr., *Het kruis des Verlossers & De Prediking van de Toekomst des Heren*. Ingeleid door Albert de Lange en Leo Mietus (Barneveld: Nederlands Dagblad 2008), 28.

<sup>2</sup> Anselmus van Canterbury, *Over de menswording Gods*. Vertaald en toegelicht door P.C. IJsseling (Nijkerk: Callenbach 1908), 8 (*Cur deus homo* I, 3: ‘Quamvis enim illi ideo rationem quaerant, quia non credunt, nos vero, quia credimus, unum idemque tamen est quod quaerimus’).

‘omweg’ van de vernedering van God in het vlees?<sup>3</sup> Zonder een duidelijk antwoord op die vraag komt het getuigenis van de kerk in de lucht te hangen, onderkent Anselmus met een fraaie metafoor: de verkondiging is dan als een schilderij in het water of in de lucht, zonder vaste ondergrond. De boodschap is dan niet plausibel verankerd in de ‘redelijke vastheid der waarheid, dat is haar noodzakelijkheid’.<sup>4</sup> De kerk moet daarom in staat zijn om uit te leggen wat de zin en de logica is van de weg van kruis en opstanding.

Het antwoord dat Anselmus geeft wordt lange tijd geaccepteerd als helder en afdoende: Christus komst was nodig om in onze plaats genoegdoening te geven. Vergeving kan niet op zichzelf staan, maar moet gepaard gaan met satisfactie. Christus heeft die genoegdoening in onze plaats gegeven door zijn gehoorzaam leven, lijden en sterven. Omwille van die gehoorzaamheid en verdienste wil God ieder die in Hem gelooft de zonden vergeven.

Vanaf de zestiende eeuw dringt zich echter een nieuwe vraag op: of zo’n plaatsvervangende genoegdoening eigenlijk wel mogelijk is. Met name door het verschijnen van het werk *De Jesu Christo Servatore* van de Italiaan Faustus Socinus in 1594, precies vijfhonderd jaar na *Cur deus homo*, raakt de leer van ‘verzoening door voldoening’ in de problemen. ‘Nooit zag de zon een blasfemischer geschrift’, aldus de gereformeerde theoloog David Pareus.<sup>5</sup> De pogingen tot weerlegging zijn vooral in de zeventiende eeuw legio. Het werk wordt daarom wel beschouwd als het startsein van de moderne verzoeningsleer.<sup>6</sup>

Socinus bestrijdt de leer van de genoegdoening op meerdere fronten. Zo stelt hij dat voldoening en vergeving elkaar uitsluiten: wat is kwijtgescholden hoeft niet meer voldaan te worden en wat is voldaan kan niet meer worden kwijtgescholden. Het is dus *of* genoegdoening, *of* vergeving, maar niet beide tegelijk.<sup>7</sup> Het meest ingrijpende sociniaanse bezwaar is echter

---

<sup>3</sup> Anselmus, *Menswording*, 2: ‘Welke reden of noodzakelijkheid er toch was dat God mens werd en door Zijn dood, gelijk wij geloven en belijden, aan de wereld het leven heeft teruggegeven, daar Hij dit krachtens zijn wil alleen had kunnen doen’ (*Cur deus homo* I, 1: ‘qua scilicet ratione vel necessitate deus homo factus sit, et morte sua, sicut credimus et confitemur, mundo vitam reddiderit, cum hoc sola voluntate facere potuerit’); vgl. *Menswording*, 4: ‘krachtens welke noodzakelijkheid en om welke reden God, ofschoon de Almachtige, de vernedering en zwakheid der menselijke natuur, tot hare herstelling, heeft aangenomen?’ (I, 1: ‘qua necessitate scilicet et ratione deus, cum sit omnipotens, humilitatem et infirmitatem humanae naturae pro eius restauratione assumpsit’) en *Menswording*, 43: ‘Of het Gode betaamt alleen uit barmhartigheid, zonder enige betaling van schuld, de zonden te vergeven’ (I, 12: ‘Utrum sola misericordia sine omni debiti solutione deceat deum peccatum dimittere’).

<sup>4</sup> Anselmus, *Menswording*, 11 (*Cur deus homo* I, 4: ‘Nam qui picturam vult facere, eligit aliquid solidum super quod pingat, ut maneat quod pingit. Nemo enim pingit in aqua vel in aëre, quia nulla ibi manent picturae vestigia. (...) Monstranda ergo prius est veritatis soliditas rationabilis, id est necessitas’).

<sup>5</sup> Geciteerd bij S. Salatowsky, *Die Philosophie der Sozinianer. Transformationen zwischen Renaissance-Aristotelismus und Frühaufklärung* (Stuttgart: Frommann-Holzboog 2015), 10. Socinus voltooidde zijn werk al ruim twee decennia eerder, maar pas in 1594 kwam het tot de eerste officiële druk. Een moderne vertaling lijkt opmerkelijk genoeg niet beschikbaar, uitgezonderd de digitale tekst van A.W. Gomes, *Faustus Socinus’ de Jesu Christo Servatore, Part III: historical introduction, translation and critical notes* (oproepbaar via scribd.com; vgl. ook idem, “De Jesu Christo servatore”. Faustus Socinus on the Satisfaction of Christ”, in: *Westminster Theological Journal* 55/2 (1993), 209–231).

<sup>6</sup> Zo G. Wenz, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit*. Bd. 1–2 (München: Chr. Kaiser 1984/86), Bd. 1, 87–127; vgl. Salatowsky, *Die Philosophie der Sozinianer*, 16–26 voor de stand van het onderzoek.

<sup>7</sup> Vgl. G.A. van den Brink, *Tot zonde gemaakt. De Engelse antinomianse controverse (1690–1700) over de toerekening van zonden aan Christus, met bijzondere aandacht voor Herman Witsius’ Animadversiones Irenica (1696)* (Kampen: Summum Academic 2016), 301: ‘Volgens Socinus sluiten vergeving en straf elkaar volledig uit. Als God vergeeft, is er niet meer de mogelijkheid om te straffen (...). En aangezien het vaststaat dat God vergeeft, is daarmee



wel dat genoegdoening voor onze zonden bij God door het lijden en sterven van Christus moreel gezien ondenkbaar is. Hoe zou het sterven van een ‘derde’ genoegdoening kunnen geven voor wat niet Hij, maar wij schuldig zijn? Iedereen is zelf verantwoordelijk voor zijn of haar daden en kan zich in die verantwoordelijkheid niet laten vervangen door een ander. Dat ondermijnt de morele integriteit en strijdt met het beginsel dat straf en beloning aan niemand anders toekomen dan aan de dader. Het brengt Socinus tot de lapidaire stelling dat Christus ‘noch door zijn dood, noch op een andere manier’ voor onze zonden kon voldoen aan Gods gerechtigheid.<sup>8</sup> Dat Christus verzoening bewerkt, wil volgens Socinus niets anders zeggen dan dat zijn voorbeeld aanzet tot geloof en bekering. Uit grondeloze barmhartigheid vergeeft God degenen die in Christus geloven en berouw hebben over hun zonden, telkens opnieuw, uit vrije genade en zonder dat eerst aan zijn gerechtigheid genoegdoening gegeven hoeft te worden. Christus is Redder omdat Hij op *deze* manier de weg wijst naar het eeuwige leven.<sup>9</sup> Twee eeuwen later wordt het bezwaar klassiek op formule gebracht door Immanuel Kant, in de vaak geciteerde woorden dat morele schuld niet zoals financiële schuld ‘overdraagbaar’ (*transmissibel*) is, maar hoogst persoonlijk.<sup>10</sup> Dat alleen de dader straf voor schuld kan en mag dragen is niet minder dan een moreel axioma. Naast de ‘objectieve’ verzoeningsleer (verzoening geschiedt door objectieve voldoening aan Gods gerechtigheid) ontstaat zo ook een ‘subjectieve’ traditie, waarin de intentie of ‘spits’ van het werk van Christus niet in God en zijn gerechtigheid, maar in het menselijk subject wordt gelocaliseerd. De vraag is in deze traditie

---

bewezen dat Hij geen voldoening eist’, met in noot 16 een citaat van Socinus: ‘Quid magis remissioni contrarium, quam vera et plena satisfactio?’ (*De Jesu Christi Servatore*, 31). Zie ook mijn ‘Vergeving en genoegdoening: een ongemakkelijk huwelijk’, in: H.G.L. Peels (red.), *Vergeving. Verkenningen rondom een delicaat thema* (Apeldoorn: Theologische Universiteit 2020), 73–88.

<sup>8</sup> Socinus, *De Jesu Christo Servatore, Part III* (vertaling Gomes), 2v., waar Socinus aankondigt wat hij zal gaan betogen: ‘To make the truth of my assertion crystal clear, I shall prove first of all that God could be just in overlooking our sins without receiving literal satisfaction for them – by anyone or in any way. Then, I will show that this is precisely what he wished to do. Finally, I will show plainly that Christ could not make satisfaction for our sins to divine justice – either by his death or by another way’ (‘Sed, ut assertionis meae veritas magis elucescat, probandum primo erit, potuisse Deum iure nobis peccata nostra ignoscere, nulla vera pro ipsis satisfactione ab ulla persona, ulloque modo accipere. Deinde, id facere eum voluisse demonstrabitur. Quo facto, planum postremo faciam, non potuisse Christum vel sua morte, vel alia ratione divinae iustitiae pro peccatis nostris satisfacere’).

<sup>9</sup> Vgl. uit het geheel van het betoog bijvoorbeeld Socinus, *De Jesu Christo Servatore*, 30v.: ‘It is therefore quite clear that the merciful God is pleased to forgive freely our sins in the salvation provided through Christ, without any literal satisfaction. All that God requires is repentance and emendation of life: not any sort of life, mind you, but the life which Christ, by his own command, ordained for us’ (‘Manifestum est igitur, in salute per Christum parta Deo clementissimo visum fuisse, nulla vera satisfactione pro peccatis nostris accepta, ea nobis liberalissime condonare; nec aliud a nobis requisivisse, quam poenitentiam, & vitae correctionem: non quidem quamlibet, sed eam, quam nobis, ipso mandante, praescripsit Christus’).

<sup>10</sup> Voor Kant als hoogtepunt in de ‘Krise des Stellvertretungsmotivs’ vgl. S. Schaede, *Stellvertretung. Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie* (Tübingen: Mohr Siebeck 2004), 602–624. Het citaat is afkomstig uit I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793/94), in: idem, *Werke in Sechs Bänden*. Bd. IV. Hrsg. von W. Weischedel (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998), 726 (B 94v.) en luidt als volgt: schuld kan, ‘so viel wir nach unserem Vernunftrecht einsehen, nicht von einem andern getilgt werden; denn sie ist keine *transmissibele* Verbindlichkeit, die etwa, wie eine Geldschuld (bei der es dem Gläubiger einerlei ist, ob der Schuldner selbst, oder ein anderer für ihn bezahlt), auf einen andern übertragen werden kann, sondern die *allerpersönlichste*, nämlich eine Sündenschuld, die nur der Strafbare, nicht der Unschuldige, er mag auch noch so großmütig sein, sie für jenen übernehmen zu wollen, tragen kann’.

wel, waarom nu juist het werk van Christus hiervoor nodig was en of het gebeuren van kruis en opstanding nog wel een zelfstandige betekenis heeft. Het centrale probleem van de moderne verzoeningsleer is daarmee tot op de dag van vandaag hoe de gedachte van plaatsbekleding te verenigen is met het axioma van autonomie en persoonlijke verantwoordelijkheid, aldus het lemma in *Religion in Geschichte und Gegenwart*.<sup>11</sup>

De derde grote kwestie speelt op het snijvlak van christologie en pneumatologie. Voor wie en in welke zin is de verzoening eigenlijk realiteit? Hoe maakt het ‘woord van de verzoening’ (2 Korintiërs 5:20) concreet verschil voor wie in die verzoening betrokken wordt? Dat is de hoofdvraag in bijvoorbeeld de studie van Colin E. Gunton over *The Actuality of Atonement*, maar ook andere recente studies leggen hier hun focus.<sup>12</sup> Daarbij krijgt de kerk meestal een belangrijke rol toebedeeld, als plaats waar het evangelie geleefd wordt in een concrete gemeenschap van verzoening rond de sacramenten van doop en avondmaal. In de protestantse orthodoxie is de thematiek daarnaast sterk verweven met de vraag naar de zogeheten ‘reikwijdte’ van de verzoening: geldt het werk van Christus onvoorwaardelijk voor alle mensen (‘alverzoening’), voorwaardelijk voor alle mensen (‘algemene verzoening’), of alleen voor de uitverkoren kerk (‘particuliere verzoening’)? Hoe moet de verhouding van objectiviteit (‘verwerving’) en subjectiviteit (‘toepassing’) gedacht worden? Ook deze vragen worden vandaag de dag nog volop gesteld, met als hoge inzet de wijze waarop de genade in en vanuit de kerk mag worden toegezegd. Hierbij speelt de receptie en waardering van de theologie van Karl Barth en zijn ‘heilsuniversalisme’ vaak een belangrijke rol.<sup>13</sup>

Het zal duidelijk zijn dat het hier gaat om drie verstrekkende kwesties, die van grote invloed zijn op het verstaan van het christelijk geloof. Filosofisch gezien vragen ze naar de drie modaliteiten en daarmee naar een samenhangend begrip van de betreffende zaak. Historisch gezien maken ze scheiding tussen het christendom en andere godsdiensten en tussen orthodoxie en vrijzinnigheid, ‘objectieve’ en ‘subjectieve’ verzoeningsleer. Dat de discussie in de Nederlandstalige context telkens opnieuw en soms fel oplaait (de namen zijn bekend: P. Smits, Wiersinga, Den Heyer, Van Veluw, De Ruiter, Sonneveld) bewijst hierbij hoeveel er op het spel staat.<sup>14</sup> Intussen gaan er juist daarom stemmen op om de strijdbijl te begraven, de

---

<sup>11</sup> D. Schlenke, ‘Versöhnung VI. Dogmatisch’ in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 4, Bd. 8 (Tübingen: Mohr Siebeck 2005), 1059: ‘Das zentrale christologische Problem besteht (...) in der Frage, wie der Sühne und Sündenvergebung bewirkende Kreuzestod Christi als – in der gegenwärtigen Dogmatik umstrittene – Stellvertretung mit der Unübertragbarkeit von Sünde und Schuld des in seiner Personalität und Sittlichkeit als unvertretbar verstandenen Subjektes zu vereinbaren ist’.

<sup>12</sup> C. Gunton, *The Actuality of Atonement. A Study of Metaphor, Rationality and the Christian Tradition* (Edinburgh: T&T Clark 1988), 165: ‘At issue is the actuality [werkelijkheid] of atonement: whether the real evil of the real world is faced and healed *ontologically* in the life, death and resurrection of Jesus’; vgl. voor zijn denken breder G.J. Roest, *The Gospel in the Western context: A missiological reading of Christology in dialogue with Hendrikus Berkhof and Colin Gunton* (Amsterdam: Vrije Universiteit 2016), 134–240. Vgl. verder bijvoorbeeld D.W.S. Belousek, *Atonement, Justice and Peace. The Message of the Cross and the Mission of the Church* (Grand Rapids: Eerdmans 2012).

<sup>13</sup> Vgl. de bundel D. Gibson & J. Gibson (ed.), *From Heaven He Came and Sought Her. Definite Atonement in Historical, Biblical, Theological, and Pastoral Perspective* (Wheaton: Crossway 2013), met onder meer op blz. 555–561 een bespreking van Barth.

<sup>14</sup> Voor een overzicht zie G.H. Borger-Koetsier, *Verzoening tussen God en mens in Christus. Theologiehistorisch onderzoek naar de opvattingen in het twintigste-eeuwse Nederland* (Zoetermeer: Boekencentrum 2006). Primair gaat het onder meer om: P. Smits, ‘Waarvoor stierf Jezus’, in: *Kerk en Wereld* 51/7 (27 maart 1959), 1–2; H. Wiersinga, *De*

verschilpunten te relativeren en onder ogen te zien dat er simpelweg verschillende visies mogelijk zijn, die elkaar aanvullen.<sup>15</sup> Men beroept zich daarbij op resultaten van Bijbels-theologisch onderzoek, waaruit blijkt dat het spectrum aan Bijbelse noties zich niet zomaar laat harmoniseren tot een enkele ‘Bijbelse verzoeningsleer’.<sup>16</sup>

In deze studie stellen we twee theologen centraal die hebben willen zoeken naar een coherent en eenduidig verstaan van de verzoening (uiteraard op Bijbels-theologisch verantwoorde wijze) en die naar de overtuiging van dit onderzoek daarmee rond elk van de drie kwesties een belangwekkende bijdrage leveren: Hans Joachim Iwand (1899–1960) en Eberhard Jüngel (1934). We zullen betogen dat zij beiden, als representanten van de dialectische theologie, over de verzoening spreken op een manier die verder helpt; waarschijnlijk niet in de laatste plaats omdat hun eigen levensweg verweven is met politieke en maatschappelijke situaties van vijandschap en vervreemding. Dat vraagt om een korte biografische introductie.

## 1.2 Iwand en Jüngel

De biografie en theologie van de beide gidstheologen van dit onderzoek zijn al meerdere keren beschreven. We kunnen daarom volstaan met een schets.

### *Hans Joachim Iwand*

De weg van Hans Joachim Iwand is te verdelen in drie fasen.<sup>17</sup> De eerste loopt van zijn geboorte in 1899 (in Silezië, in het huidige Polen) tot ca. 1933, het jaar waarin Adolf Hitler de

---

*verzoening in de theologische discussie* (Kampen: Kok 1971); C.J. Den Heyer, *Verzoening. Bijbelse notities bij een omstreden thema* (Kampen: Kok 1998); A.H. van Veluw, *De straf die ons de vrede aanbrengt. Over God, kruis, straf en de slachtoffers van deze wereld in de christelijke verzoeningsleer* (Zoetermeer: Boekencentrum 2002); T. de Ruiter, *Jezus in ons. Een andere kijk op verzoening* (Kampen: Kok 2009); R. Sonneveld, *Het vergeten evangelie. Het geheim van Jezus verandert alles* (Amsterdam: Buijten en Schipperheijn 2019). Voor Sonneveld vgl. mijn ‘Ken uw plaats. Verzoening en plaatsbekleding in de dialectische theologie’, in: W.A. den Boer (red.), *Hoe kan Jezus’ kruisdood ons verlossen? Christus Victor en verzoening door voldoening in verleden en heden* (Kampen: Theologische Universiteit 2020), 89–105.

<sup>15</sup> J. McIntyre, *The Shape of Soteriology* (Edinburgh: T&T Clark 1992), 53–67 noemt verschillende manieren waarop theorieën over de verzoening naast elkaar geplaatst kunnen worden (‘pluraliteit’, ‘historische relativiteit’, ‘complementariteit’, ‘dimensionaliteit’, ‘perspectiviteit’ etc.); vgl. ook W.J. van Asselt, ‘Verzoening in veelvoud?’, in: *Kerk & Theologie* 50 (1999), 189–204 en H. Burger & R. Sonneveld (red.), *Cruciaal. De verrassende betekenis van Jezus’ kruisiging* (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn 2014), 12: het is ‘steeds minder gebruikelijk de diverse beelden en modellen voor verzoening tegen elkaar uit te spelen’.

<sup>16</sup> Vgl. bijvoorbeeld G. Barth, *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments* (Neukirchen: Neukirchener Verlag 1992) met na een inventarisatie de conclusies op 157–163, 157: ‘Auf die Frage, warum Jesus diesen Tod sterben mußte, die Frage also nach dem Sinn und der Bedeutung seines Todes, gibt das Neue Testament, wie wir sahen, nicht nur eine Antwort, sondern eine ganze Reihe von Antworten’.

<sup>17</sup> Zie voor een Nederlandstalige introductie G.C. Den Hertog, *Bevrijdende kennis. De ‘leer van de onvrije wil’ in de theologie van Hans Joachim Iwand* (’s-Gravenhage: Boekencentrum 1989), 21–46. De meest complete biografie is van J. Seim, *Hans Joachim Iwand. Eine Biografie* (Gütersloh: Chr. Kaiser 1999). Ook in de Engelstalige wereld is Iwand niet onopgemerkt gebleven, onder meer met een vertaling van zijn geschrift *Glaubensgerechtigkeit nach Luthers*

macht grijpt. Na een relatief rustige jeugd komt Iwand in 1918 als rekrut in aanraking met de harde werkelijkheid van de Eerste Wereldoorlog. Net als bij veel van zijn generatiegenoten voelt de wereld voor hem sindsdien niet meer hetzelfde: de oude vanzelfsprekendheden wankelen. In 1924 promoveert hij op de godsdienstfilosofie van Karl Heim, in 1927 volgt de habilitatie op grond van een studie naar de rechtvaardigingsleer van Luther, met wie Iwand dan al jarenlang voor zichzelf in gesprek is. Iwand haakt hier aan op de zogeheten Lutherrenaissance, die min of meer in dezelfde tijd opkwam als de dialectische theologie.<sup>18</sup> Aanvankelijk is Iwand in deze fase conservatief georiënteerd en even lijkt hij vatbaar voor de theologie van Friedrich Gogarten, die later in de kerkstrijd de *Deutsche Christen* zal steunen. Hij kiest als het er in 1933 op aankomt<sup>19</sup> echter toch voor de *Bekennende Kirche* en gaat zich meer en meer verwant voelen met Karl Barth. Hierbij spelen wellicht ook de joodse wortels van zijn vrouw Ilse Ehrhardt (1901–1950), met wie hij vijf kinderen krijgt, een rol. De tweede fase van 1933 tot ca. 1950 staat in het teken van de Tweede Wereldoorlog. Iwand geeft in 1936 en 1937 net als Dietrich Bonhoeffer les aan een seminarie van de *Bekennende Kirche* en wordt vanwege zijn kritische houding in de gaten gehouden. In de winter van 1938/39 belandt hij zelfs voor langere tijd in de gevangenis. Een ingrijpende ervaring, maar hij heeft zo wel gelegenheid om een inleiding en aantekeningen te schrijven bij Luthers *De servo arbitrio*. In de oorlogsjaren is hij predikant te Dortmund, een stad die hevig te lijden heeft onder geallieerde bombardementen op de daar aanwezige industrie. Zijn gemeente wordt gedecimeerd en Iwand beschrijft in brieven hoe de bommen ook zijn eigen woonblok volledig hebben weggevaagd, terwijl hij en zijn vrouw zich schuilhielden in de kelder. Hij zet zich in Dortmund actief in voor enkele Joodse medeburgers. Na de oorlog wordt Iwand hoogleraar te Göttingen, naast zijn oude bekende Friedrich Gogarten. Hij neemt het initiatief tot de *Göttinger Predigtmeditationen*, die veel predikanten in het verwoeste en ontredderde Duitsland helpen om het recente verleden theologisch te verwerken. Als de wederopbouw begint, pleit Iwand voor een volmondige erkenning en toe-eigening van de Duitse schuld en schrijft hij in 1947 een eerste ontwerp van het zogeheten *Darmstädter Wort* dat daartoe oproept.<sup>20</sup> Het is de tijd

---

*Lehre*; vgl. G.A. Walter, 'Hans Joachim Iwand (1899–1960)', in: M.C. Mattes (ed.), *Twentieth-Century Lutheran Theologians* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013), 178–194.

<sup>18</sup> Vgl. H. Assel, *Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910-1935)* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994) en zijn overzichtsartikel 'Die Lutherrenaissance in Deutschland von 1900 bis 1960', in: Chr. Helmer & B.K. Holm (Hrsg.), *Lutherrenaissance. Past and Present* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015), 23–53. Voor Iwands omgang met Luther zie ook K.-H. zur Mühlen, 'Das Lutherverständnis Hans Joachim Iwands', in: B. Klappert & M. Schulze (Hrsg.), *Aus der Umkehr leben. Hans Joachim Iwand 1899–1999* (Wuppertal: Foedus Verlag / Neukirchen: Neukirchener Verlag 2001), 79–96 en E. Thaidigsmann, 'Der wirkliche Gott und der wirkliche Mensch. Iwands Verständnis der Theologie Luthers im Kontext der Lutherforschung', in: idem, *Einsichte und Ausblicke. Theologische Studien*. Hrsg. von J. von Lüpke (Berlin: Lit-Verlag 2011), 204–219.

<sup>19</sup> Vgl. voor de kritieke situatie D. Schellong, "'Ein gefährlichster Augenblick". Zur Lage der evangelischen Theologie am Ausgang der Weimarer Zeit', in: H. Cancik & H. Bausinger (Hrsg.), *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik* (Düsseldorf: Patmos 1982), 104–135, voor Gogarten 119–122.

<sup>20</sup> FO, 'Entwurf zum Darmstädter Wort', 18–24.

waarin kerkleiders zich over het algemeen nog verzetten tegen de berechting van nazi's, die zichzelf op dat moment nog vooral zien als slachtoffer.<sup>21</sup>

In de laatste fase, de jaren 50 tot aan zijn vroegtijdige dood door een hersenbloeding in 1960, is Iwand hoogleraar in Bonn en houdt hij zich intensief bezig met de tegenstelling tussen Oost en West, die Duitsland in de Koude Oorlog verscheurt.<sup>22</sup> Als geboren Oost-Duitser die werkt in West-Duitsland heeft hij een bijzondere positie, maar zijn inzet voor vrede en zijn kritiek op een 'onboetvaardige' restauratieve politiek wordt hem door velen niet in dank afgenomen. Het is zijn overtuiging dat men door herbewapening en polarisatie de oude fouten herhaalt en een nieuw begin blokkeert. Het gaat in deze voor de toekomst van het nieuwe Europa zo cruciale jaren volgens Iwand ten diepste om een geestelijke beslissing: ofwel hoogmoedige verharding en doorgaan op de oude weg, ofwel ootmoedige schuldbelijdenis en omkeer.

Iwand meent dat het verloop van de geschiedenis teruggaat op geestelijke keuzes. De theologie- en filosofiegeschiedenis van de negentiende eeuw vormen voor hem daarom een belangrijke horizon. Hij is uitstekend thuis in Kant, Hegel en Schleiermacher en gaat keer op keer na wat er in hun eeuw is gebeurd, wat er op het spel stond en waar het op is uitgelopen. Bij zijn theologische peilingen weet Iwand zich levenslang een leerling van Luther en in toenemende mate ook van Karl Barth<sup>23</sup>, maar boven alles – niet overbodig te zeggen – van de

---

<sup>21</sup> Vgl. M. Hoffmann, 'Luthers Wirkungsgeschichte im 20. Jahrhundert. Eine politische Theologie des Kreuzes bei Hans Joachim Iwand', in: U. Duchrow & M. Hoffmann (Hrsg.), *Politik und Ökonomie der Befreiung. Politics and Economics of Liberation* (Berlin: Lit-Verlag 2015), 252 over de 'Empörung, die diese Sätze [van het Darmstädter Wort] damals auslösten' en in breder verband K. von Kellenbach, *The Mark of Cain. Guilt and Denial in the Post-War Lives of Nazi Perpetrators* (Oxford: University Press 2013), 33–61, 58: 'Retributive justice was categorically rejected (...). They used Paul's polemic against the law to underscore the preeminence of forgiveness over justice in the Christian tradition and theologized sin and guilt as a collective condition and universal experience'.

<sup>22</sup> Voor Iwands engagement in deze jaren zie B. Klappert & U. Weidner (Hrsg.), *Schritte zum Frieden. Theologische Texte zu Frieden und Abrüstung* (Wuppertal: Aussaat Verlag 1983), 128–171 en het arsenaal aan teksten van Iwand zelf in de verzamelbundel *Frieden mit dem Osten* (FO).

<sup>23</sup> Over de mate van zelfstandigheid ten opzichte van Barth zijn de meningen verdeeld. E. Lessing schaaft Iwand in zijn overzichtswerk *Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl zur Gegenwart. Bd. III: 1945 bis 1965* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009), 128–133 met Heinrich Vogel en Hermann Diem onder de lutherse Barthleerlingen, naast Otto Weber en Walter Kreck als gereformeerde Barthleerlingen (Helmut Gollwitzer en Ernst Wolf deelt Lessing niet verder in). Gezamenlijke kenmerken zijn volgens Lessing: 'Anschluß an die Theologie Barths mit scharfer Kritik der natürlichen Theologie, Ablehnung des lutherischen Konfessionalismus, Gegnerschaft zu Bultmann, Abgrenzung vom Katholizismus, eine zunehmend schärfer profilierte politische Theologie' (122). Volgens anderen was hij echter 'nie "Barthianer"' (Moltmann, 'Iwand entdecken', in: *Evangelische Theologie* 60 (2000), 234). Vgl. ook de opmerking van R.-D. Krüger, *Versöhnt mit Gott. Rechtfertigung und Heiligung bei Hans Joachim Iwand* (Tübingen: Bölk 1993), 12: 'Er stellte sich (...) als Lutheraner auf die Seite Karl Barths – vor allem seit er dessen Versöhnungslehre als Angelpunkt biblisch-reformatrischer Theologie verstehen lernte', maar daar tegenover weer D. Schellong, 'Iwand als "reformierter Lutheraner"? Gottes Gerechtigkeit und die Dialektik der Aufklärung', in: G.C. den Hertog & E. Thaidigsman (Hrsg.), *Nüchternheit und Leidenschaft. Festgabe für Pfr. Eberhard Lempp zum fünfundsiebtzigsten Geburtstag am 4. März 2010* (Apeldoorn: Theologische Universiteit 2010), 244: 'Am hinderlichsten war für seine Weiterarbeit, dass er zeitlich und kräftemäßig nicht mehr dazu gekommen war, das theologische Hauptwerk, das in seinen letzten Lebensjahren erschienen ist und speziell die Christologie behandelte, zu studieren und zu durchdenken – ich meine die Bände IV/1 und IV/2 der Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth. Iwand stützt sich meinem Eindruck nach im wesentlichen auf KD III/2 und scheint mir in den IVer Bänden nur geblättert zu haben'. In een brief aan K.G. Steck van juni 1959 schrijft Iwand zelf over Barths christologie: 'Mich bewegt (...) die Frage, ob es ihm [Barth] wirklich gelungen ist, die Zwei-Naturen-Lehre wieder in der Theologie, freilich nun in seiner neuen Weise, zu verankern (...). Und zuweilen entdeckte ich mich dabei, daß mir der

Schrift. Bij Luther ziet Iwand al iets misgaan met de tweerijkenleer en de verhouding van wet en evangelie en bij Barth vreest hij ondanks zijn grote waardering toch een teveel aan systeemdenken. Maar in de Schrift ontdekt hij telkens opnieuw hoe zijn eigen leven en de werkelijkheid om hem heen concreet en op unieke wijze in het licht worden gezet. Met deze drie zwaartepunten en de politieke context van de Duitse kerkstrijd is Iwand sterk verwant aan Dietrich Bonhoeffer.<sup>24</sup>

Tijdens zijn leven heeft Iwand niet veel gepubliceerd; naast zijn *Habilitationsschrift* over Luthers *Rechtfertigungslehre und Christusglaube* uit 1927 en een studie over *Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre* uit 1941 trekken vooral zijn *Predigtmeditationen* de aandacht. Na zijn dood verschijnen echter onder redactie van onder meer Helmut Gollwitzer zes banden nagelaten werken, met daarin brieven aan zijn leermeester Rudolf Hermann, preken, losse artikelen en enkele series colleges over onder meer *Glauben und Wissen, Gesetz und Evangelium* en *Luthers Theologie*; alle redactioneel gereconstrueerd uit een grote wanordelijke stapel collegedictaten. Tussen 1998 en 2004 verschijnen nog eens vier dikke banden nieuwe nagelaten werken, met weer preken en colleges, dit keer over *Kirche und Gesellschaft, Christologie, Theologiegeschichte* en *Homiletik*.

Het is vooral de band met colleges christologie (uit de laatste fase van de jaren 50, uitgegeven in 1999: in de hoofdttekst vanaf hier afgekort met ‘C’, in de voetnoten NWN 2) die in dit onderzoek centraal zal staan. Iwand ontwikkelt hierin tegen de achtergrond van zijn verstaan van de recente theologiegeschiedenis en op de schouders van Luther en Barth een christologie en verzoeningsleer die hem blijkt te helpen om in de actualiteit van het na-oorlogse Duitsland schuld waar te nemen en vrede te stichten. Zijn verzoeningsleer is niet te begrijpen zonder de politieke situatie van de Koude Oorlog. Op het eerste gezicht is dat niet direct te zien, omdat Iwand theologisch blijft redeneren, op zoek naar ware menselijkheid. Maar tussen de regels klinkt onmiskenbaar door dat Iwand bij die ware menselijkheid de specifieke situatie van zijn tijd op het oog heeft.

Deze colleges zijn in het Iwand-onderzoek nog relatief nieuw, door de late publicatie (in eerder onderzoek werd wel verwezen naar het ongepubliceerde manuscript). Dat geldt ook voor de late colleges over de rechtvaardigingsleer, die min of meer de tweeling zijn van die over de christologie, omdat Iwand de christologie en rechtvaardigingsleer elkaar laat interpreteren. Tot dusver is de aandacht in monografieën over Iwand vooral uitgegaan naar zijn verstaan van wet en evangelie, zijn vroege rechtvaardigingsleer, zijn homiletiek, de verhouding van geloof en wetenschap, zijn politieke denken en naar hoe hij werkte met de leer van de onvrije wil.<sup>25</sup> Het is echter de christologie en specifiek de verzoeningsleer van waaruit al deze velden bij Iwand

---

Schleiermachersche Ansatz näher zu liegen scheint – obschon ich ihn nicht mag! – als die Lehre vom Gottmenschen. Hier ist einfach ein Loch in meiner theologischen Fähigkeit und ich bin zu alt und man läßt mir zu wenig Zeit, um dieses Vakuum erkenntnismäßig und auch kennntnismäßig zu füllen’ (Seim, *Biografie*, 572).

<sup>24</sup> Vgl. de bundel M. Basse & G.C. den Hertog (Hrsg.), *Dietrich Bonhoeffer und Hans Joachim Iwand – Kritische Theologen im Dienst der Kirche* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016).

<sup>25</sup> Vgl. voor de stand van het onderzoek Chr. J. Neddens, *Politische Theologie und Theologie des Kreuzes. Werner Elert und Hans Joachim Iwand* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010), 443–462.

hun profiel krijgen. Er liggen ook al veel aanzetten waarin dit in beeld is gebracht.<sup>26</sup> In dit onderzoek beschouwen we de beschrijving en analyse van Iwands theologie dan ook als min of meer voltooid en vragen we dóór hoe die theologie een antwoord zou kunnen bieden op de vragen van de verzoeningsleer, zoals we die hierboven kort hebben aangestipt.

## *Eberhard Jüngel*

Als Iwand plotseling overlijdt, staat Eberhard Jüngel<sup>27</sup> aan het begin van zijn loopbaan. Geboren op 5 december 1934 te Magdeburg krijgt hij het christelijk geloof anders dan Iwand niet van huis uit mee. De beslissende ervaring om toch, tegen de uitdrukkelijke wil van zijn vader in, theologie te gaan studeren is voor hem dat de protestantse kerk in de stalinistische samenleving van de DDR bijna de enige plaats is waar men de waarheid durft te zeggen.<sup>28</sup> Jüngel promoveert in 1961 bij de Bultmann-leerling Ernst Fuchs op de dissertatie *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*. Hij maakt vervolgens snel carrière, eerst als docent in Oost-Berlijn, dan als opvolger van Gerhard Ebeling in Zürich en vanaf 1969 tot zijn emeritaat in 2003 als hoogleraar

---

<sup>26</sup> Een uitvoerige analyse biedt R. Vollmer, *Gott Recht geben – im Gebet. Zur anthropologischen Bedeutung der Rechtfertigungslehre bei Rudolf Hermann und Hans Joachim Iwand* (Bad Salzungen: MBK-Verlag 2006), hoofdstuk 4. R. Heinrichs dissertatie *Verheißung des Kreuzes. Die Christologie Hans-Joachim Iwands* (München: Chr. Kaiser / Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1982) blijft wat steken in de voorvragen en ‘liefert (...) insgesamt stärker die mögliche Voraussetzungen und den Hintergrund zur Darstellung der Christologie Iwands als eine eigene Darstellung derselben’, aldus R. Meier, *Gesetz und Evangelium bei Hans Joachim Iwand* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997), 30. M. Hoffmann, *Bezeugte Versöhnung. Die trinitarische Grundlegung der Ethik bei Hans Joachim Iwand* (Essen: Blaue Eule Verlag 1988) vraagt naar Iwands ethiek en biedt in dat kader een korte schets van Iwands verzoeningsleer. A. Zinnecker-Rönchen, *Geschenkte Menschlichkeit. Über die Bedeutung des Kreuzes Jesu Christi für das Verständnis und die Beschreibung christlicher Identität in feministischer Theologie, bei D. Korsch und bei H.J. Iwand* (Berlin: Lit-Verlag 2007), pretendeert geen ‘möglichst authentischen Iwand-Interpretation’ (100), maar focust vooral op de betekenis van de christologie voor de christelijke identiteit. Het geheel aan de christologiecolleges gewijde artikel ‘Die Selbigkeit Jesu Christi’ van G. Neven in de bundel G.C. den Hertog & J. Seim (Hrsg.), *Gottes Wort in der Zeit. Arbeiten zur Theologie Hans Joachim Iwands 1* (Waltrop: Hartmut Spenner 2004), 53–66 is te impressionistisch van aard om als een echte analyse te kunnen gelden. J. Seim, ‘Christologie bei Hans Joachim Iwand’, in: idem, *Iwand-Studien. Aufsätze und Briefwechsel Hans Joachim Iwands mit Georg Eichholz und Heinrich Held* (Köln: Rheinland-Verlag 1999), 101–118 is belangrijk maar beknopt, wat ook geldt voor diverse andere artikelen waarin Iwands spreken over de verzoening in beeld komt, zoals H. Assel, “...für uns zur Sünde gemacht...” (2 Kor 5,21). Christologie und Anthropologie als Kreuzestheologie bei Hans Joachim Iwand’, in: *Evangelische Theologie* 60 (2000), 192–210, E. Thaidigsmann, ‘Das Urteil Gottes und der urteilende Mensch. Gerechtigkeit Gottes in Jesus Christus bei Hans Joachim Iwand’, in: idem, *Einsichte und Ausblicke*, 273–290 en E. Maurer, ‘Vom Geheimnis des Personseins – Bemerkungen zur Anthropologie bei Hans Joachim Iwand und Karl Barth’, in: Chr. Neddens & G.C. den Hertog (Hrsg.), *Über das Zusammenleben in einer Welt. Grenzüberschreitende Anstöße Hans Joachim Iwands* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2014), 174–189. We hopen de compacte analyses van de laatstgenoemde artikelen en het hoofdstuk in het boek van Vollmer in dit onderzoek breder te kunnen funderen.

<sup>27</sup> Voor een algemene introductie op Jüngel zie W.M. Dekker, *De relationaliteit van God. Onafhankelijkheid en relatie in de godsleer en ontologie van Francesco Turretini en Eberhard Jüngel* (Zoetermeer: Boekencentrum 2008), 135–209, met op 16–25 een stand van het onderzoek. De meest volledige monografie over Jüngels theologie is wellicht R. Dvorak, *Gott ist Liebe. Eine Studie zur Grundlegung der Trinitätslehre bei Eberhard Jüngel* (Würzburg: Echter Verlag 1999).

<sup>28</sup> Vgl. Jüngels terugblik op zijn tijd in Oost-Duitsland in *Toward the Heart of the Matter*, oproepbaar op [religion-online.org](http://religion-online.org).

systematische theologie en godsdienstwijsbegeerte in Tübingen. Opvallend is dat hij in de tegenstelling tussen Barth en Bultmann die de jaren na de Tweede Wereldoorlog beheerst, geen partij kiest. Hij promoveert weliswaar bij Fuchs, maar voelt zich ook sterk verwant met Barth en houdt op 11 december 1968, een dag na Barths overlijden, een lange toespraak aan de universiteit te Zürich om hem te herdenken.<sup>29</sup> Jüngel blijft ongetrouwd. Als de muur valt is hij bijna vijfenvijftig jaar oud.

Na zijn hoofdwerk *Gott als Geheimnis der Welt* uit 1977 lijkt Jüngel zijn theologie niet fundamenteel meer te herzien. De formatieve periode voor zijn theologie valt dus in de jaren zestig en zeventig: de decennia van Vietnamoorlog, studentenrevolte en terreur door de RAF, die in de zogeheten Duitse herfst van 1977 met de ontvoering van Hanns-Martin Schleyer en de kaping van een Lufthansa-vliegtuig zijn hoogtepunt bereikt. Maar het zijn ook de jaren waarin de BRD onder een coalitie van SPD en FDP voor een nieuwe *Ostpolitik* gaat kiezen. Bondskanselier Willy Brandt maakt in december 1970 een knieval in Warschau om de misdaden van nazi-Duitsland en ook komt het tot erkenning van de Oder-Neissegrens met Polen – gebeurtenissen waar Iwand dankbaar voor zou zijn geweest, maar die in zijn tijd nog ondenkbaar waren. De EKD maakt begin jaren zestig een duidelijke ommezwaai in de omgang met het nazi-verleden: zij roept er nu toe op schoon schip te maken. Het zelfbeeld van oorlogsmisdadigers verandert evenredig van trotse martelaren onder buitenlandse *Rachejustiz* naar zondebok van een natie die kennelijk met zichzelf in het reine wil komen.<sup>30</sup>

Jüngel is 29 jaar lang synodelid en jarenlang voorzitter van de *Kammer für Theologie* van de EKD geweest. Ook hij is betrokken op de actuele politieke situatie, maar hij bewaart een ruime afstand tot de in zijn tijd opkomende politieke theologie en bevrijdingstheologie: hij verwacht niet veel van acties en oproepen, maar maant de kerk zich te concentreren op de haar geschonken waarheid. Wie kan horen gaat pas zien: waar de echte vragen liggen. In plaats van op de golven van de publieke opinie mee te deinen kan de kerk dan ook die zaken aansnijden, waar men liever over zwijgt.<sup>31</sup> In 1998 schrijft hij een studie over de rechtvaardigingsleer, waarin hij kritisch blijkt op de oecumenische *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* van lutheranen en rooms-katholieken. Nog in 2006 ontvangt hij een prijs voor zijn preken, die door de jury worden geroemd als toonbeeld van welsprekendheid en als voorbeeld van het belang van protestantse theologie.

Al vanaf Jüngels entree op het veld van de systematische theologie in 1965, met zijn ‘parafraze’ van Karl Barths godsleer *Gottes Sein ist im Werden*, is duidelijk dat zich hier iemand aandient die zelfbewust, creatief en met veel denkkraft op zoek is naar een synthese tussen de twee belangrijkste op dat moment bestaande scholen, die van Rudolf Bultmann en diens leerlingen enerzijds en die van Karl Barth anderzijds. Met zijn hoofdwerk heeft hij bijgedragen aan ten minste drie grote theologische ontwikkelingen in de tweede helft van de

---

<sup>29</sup> BS, ‘Karl Barth’, 15–21.

<sup>30</sup> Von Kellenbach, *Mark of Cain*, 112–136, 121: ‘the church reversed its previous support for leniency. (...) The paralyzing veil of the “solidarity of guilt” that blended active executioners and political supporters, individual and collective culpability, was now renegotiated’.

<sup>31</sup> Zo bijvoorbeeld in zijn artikel ‘Anfechtung und Gewißheit des Glaubens. Wie bleibt die Kirche heute bei ihrer Sache?’ uit 1976, TE 5, 89–114.



twintigste eeuw: de theopaschitische tendens<sup>32</sup>, de renaissance van de triniteitsleer<sup>33</sup> en de anti-metafysische tendens<sup>34</sup>. Meer dan Iwand zoekt Jüngel naar aansluiting bij de filosofie, met name die van Hegel en Heidegger. Net als Iwand oriënteert hij zich echter ook voortdurend op Luthers kruistheologie. Alleen is Jüngels Luther misschien wat gepolijster, beschaafder en hermeneutischer geworden dan Iwands Luther van de onvrije wil. *Theologia crucis* staat bij Jüngel minder voor een voortdurende betrokkenheid op de door de zonde getekende en gebroken werkelijkheid en meer voor een kenmerk van de systematiek en methode, namelijk zo, dat hij de godsleer sterk vanuit het kruis en op die manier in verband met het menselijk heil ontwikkelt (zie verder hoofdstuk 2 van dit onderzoek).<sup>35</sup> Dit beroep op Luther voor een theopaschitische godsleer was in de decennia na de Tweede Wereldoorlog vrij algemeen.<sup>36</sup> Jüngels verschil met Barth is wel getypeerd als een intensivering van diens christologische concentratie tot een staurologische concentratie enerzijds en een extensivering van diens universalisme tot in de ontologie anderzijds.<sup>37</sup> Zijn oeuvre is qua stijl en karakter duidelijk anders dan dat van Iwand. In plaats van reconstructies van ongeordende collegedictaten staan hier naast de genoemde monografieën

<sup>32</sup> A. van Egmond, 'Theopaschitistische tendensen in de na-oorlogse protestantse theologie', in: idem, *Heilzaam geloof. Verzamelde artikelen* (Kampen: Kok 2001), 17vv. M. Feitsma, *Het theopaschitisme. Een dogma-historische studie over de ontwikkeling van het theopaschitisch denken* (Kampen: Kok 1956), 16 constateert dat het 'nieuwe paschitisme' van halverwege de twintigste eeuw hierin verschilt van het oude van de Vroege Kerk, dat het voor haar 'behalve een soterologisch probleem ook een soteriologisch probleem' is: 'in het moderne paschitisme [wordt] het probleem niet benaderd vanuit de eenheid der naturen van Christus, maar vanuit de leer der verzoening' (22).

<sup>33</sup> G. van den Brink, 'De hedendaagse Renaissance van de triniteitsleer. Een oriënterend overzicht', in: *Theologia Reformata* 46 (2003), die echter stelt dat 'zelfs Jüngel' de 'enorme theologische betekenis van de triniteitsleer' niet wilde, durfde of kon inzien (230), omdat hij de drieheid van de personen uit de eenheid van God als liefde zou blijven afleiden. Vgl. echter GGW, 433: 'Freilich soll und darf das Sein des dreieinigen Gottes nicht aus der Logik des Wesens der Liebe deduziert werden. Vielmehr wird das volle Verständnis des Satzes "Gott ist Liebe" erst aus der Geschichte des Seins Gottes einsichtig, in der und als die er sein Subjektsein trinitarisch vollzieht' en secundair voor deze vaker op Jüngel geuite kritiek Dvorak, *Liebe*, 330vv.

<sup>34</sup> Vgl. H.M. Kuitert, *De realiteit van het geloof. Over de anti-metafysische tendens in de huidige theologische ontwikkeling* (Kampen: Kok 1966); hij noemt Jüngel zelf nog niet, maar brengt de tendens in beeld aan de hand van diens leermeesters Bultmann, Ebeling en Fuchs.

<sup>35</sup> Vooral D. Schellong zet dit verschil zwaar aan, waar hij komend vanuit Iwand poneert dat Jüngel de werkelijkheid niet meer werkelijk (contextueel) ziet, maar in de ban van een burgerlijk denken in twee rijken terecht is gekomen: 'Von der bürgerlichen Gefangenschaft des christlichen Bewußtseins. Dargestellt an Beispielen aus der evangelischen Theologie', in: G. Kehrer (Hrsg.), *Zur Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland* (München: Kösel-Verlag 1980), 156–163. Waar Iwand vanuit zijn kruistheologie het burgerlijk denken scherp in het vizier heeft, zou Jüngel het 'mit den "Machern" halten' en kritiekloos stellen dat we in de moderniteit niet meer terug kunnen achter de technisch-wetenschappelijke constructie en 'sicherstellung' (156v.). Schellong lijkt voorbij te gaan aan het belang van Jüngels notie 'onderbreking', die maakt dat zijn theologie wel degelijk ook een politieke dimensie en kritische stootkracht krijgt: vgl. Dvorak, *Liebe*, 20v.: 'Die Skepsis [van Jüngel] gegenüber die "politischen Theologie" ist demnach als Kehrseite des Vertrauens auf die befreiende Kraft der Wahrheit zu verstehen'. Jüngel heeft zich ook zelf tegen Schellongs aantijgingen verweerd, in het voorwoord van de vijfde druk van GGW.

<sup>36</sup> Vgl. Feitsma, *Het theopaschitisme*, 103 na een bespreking van de Zweedse Lutherinterpretatie van G. Aulén e.a., Y.M.-J. Congar en W. Elert: 'Zo zouden nog veel meer namen zijn te noemen van auteurs, die overtuigd zijn van een wezenlijke affiniteit tussen Luthers verzoeningsleer en het modern theopaschitisme'.

<sup>37</sup> Dvorak, *Liebe*, 247: 'Gerade die zweite Frage nach den "ontologischen Implikationen der Theologie" als die Frage danach, "wie der universale Anspruch der Offenbarung Gottes in Jesus Christus denkend verantwortet werden kann", stellt das Spezifikum der Barth-Deutung Jüngels dar. Mit dieser Fragestellung hat Jüngel die Diskussion um die Theologie Barths an ihrem Nerv getroffen'.

vijf vlekkeloos verzorgde artikelenbundels ter beschikking, alsmede een aantal kleinere studies en een set prekenbundels, deel 1–7. Jüngel lijkt er behagen in te scheppen geen woord te veel op te schrijven, waardoor sommige van zijn artikelen bijna lezen als een cryptogram, vooral die welke bestaan uit series genummerde thesen en subthesen.

Veel secundaire literatuur gaat over Jüngels godsleer, maar daarnaast heeft ook zijn hermeneutiek, die voor hem niet los staat van de godsleer, de aandacht getrokken. Oppervlakkig bezien lijkt hij niet bijzonder veel energie te hebben besteed aan de verzoeningsleer en ook springt niet zoals bij Iwand direct een maatschappelijk *engagement* in het oog. We zullen in dit onderzoek echter betogen dat heel zijn denken in feite om zijn verstaan van de verzoening draait. Zijn godsleer is als het ware de buitenkant van zijn verzoeningsleer en de verzoeningsleer de binnenkant van zijn godsleer, zoals reeds bij Karl Barth in KD II/2 de verkiezingsleer beslissend is voor de godsleer<sup>38</sup>, maar dan nog verder toegespitst: Jüngel benadrukt dat de verkiezing geschiedt *in* het verzoeningsgebeuren van kruis en opstanding en dat dus de godsleer ook van daaruit gefundeerd moet worden, met de leer van de Drie-eenheid als resultaat: ‘Der Glaube an den dreieinigen Gott hat seinen konkreten Grund im Glauben an das Sühnopfer, in dem Gott gegen Gott aufgeboten wird’.<sup>39</sup> Omgekeerd is zo die leer van de Drie-eenheid, in Jüngels eigen woorden, het ‘soteriologische Lehrstück schlechthin’.<sup>40</sup> Heel expliciet is dit verband bijvoorbeeld aan de orde in zijn voor ons onderzoek belangrijke artikel over ‘Das Sein Jesu Christi als Ereignis der Versöhnung Gottes mit einer gottlosen Welt’ uit 1978.<sup>41</sup> Deze fundamentele samenhang is in het onderzoek naar zijn denken uiteraard wel gezien, maar nog niet zelfstandig onderzocht vanuit het perspectief van de verzoeningsleer. Hier ligt dus nog wel een descriptieve taak.

### 1.3 Methode, vraagstelling en opzet

Het gaat ons in dit onderzoek echter niet allereerst om de twee theologen op zich, maar om de verzoeningsleer en haar problemen. Omdat er ook niet echt behoefte lijkt aan nieuw onderzoek naar de diachrone wording van beider theologie in samenhang met hun biografie, kiezen we voor de systematische, probleemgeoriënteerde benadering, aan de hand van de drie vragen naar de noodzakelijkheid, mogelijkheid en werkelijkheid van verzoening in Christus. Dat stelt ons in de gelegenheid om ons zoekend, soms parafaserend en inhoudelijk verbindend door de primaire teksten te bewegen. We voelen ons vrij om citaten uit verschillende contexten in één verband te plaatsen, wanneer de voortgang van het betoog daar om vraagt.

Vooral bij Iwand lopen we met deze benadering wel het gevaar dat we uit het oog verliezen hoezeer hij theologie beoefent in voortdurende betrokkenheid op het leven, zoals eerder ook

---

<sup>38</sup> Vgl. Van der Kooi, *Als in een spiegel. God kennen volgens Calvin en Barth. Een tweeluik* (Kampen: Kok 2005<sup>4</sup>), 327: ‘De godsleer loopt bij Barth uit in de verkiezingsleer en deze is op zijn beurt de kern van de verzoeningsleer’.

<sup>39</sup> TE 5, ‘Nemo contra deum nisi deus ipse. Zum Verhältnis von theologia crucis und Trinitätslehre’, 248.

<sup>40</sup> GGW, 471.

<sup>41</sup> TE 2, ‘Das Sein Jesu Christi als Ereignis der Versöhnung Gottes mit einer gottlosen Welt: Die Hingabe des Gekreuzigten’, 276–284.

ten aanzien van andere systematisch opgezette dissertaties naar Iwands theologie is opgemerkt.<sup>42</sup> Toch menen we dat het mogelijk is deze insteek te kiezen. Zijn theologie is verweven met de actualiteit, maar gaat daar niet in op. Als we steeds de context van zijn denken meewegen, moet de systematische vraagstelling mogelijk zijn.<sup>43</sup> We hopen bovendien te laten zien dat we onze vragen niet aan hem of aan Jüngel opdringen, maar dat die ook echt bij hen passen, in die zin dat hun eigen fundamentele onderscheidingen er beter door aan het licht komen. Ze ontsluiten naar onze overtuiging de structuur van hun denken.

We kunnen Iwand en Jüngel grotendeels parallel bespreken. Uit het onderzoek zal namelijk blijken dat zij twee belangrijke overtuigingen delen. In de eerste plaats willen zij beiden de plaatsbekleding verstaan vanuit (of beter: *als*) de incarnatie. In de tweede plaats verstaan zij deze plaatsbekleding en incarnatie ook weer vanuit cq. *als* het gebeuren van vergeving in kruis en opstanding. Karl Barth was volgens Chr. Gestrich in de twintigste eeuw de eerste die op deze manier de christologie en de soteriologie fundamenteel op elkaar betrok.<sup>44</sup> Iwand en Jüngel hebben zich hier elk op hun eigen manier bij aangesloten. Jüngel werkt breed uit dat de kruisdood hierdoor in God zelf is opgenomen en dat God in de acte van vergeving identificeert wie Hij is. Iwand komt tot een zondeleer waarin het menselijk willen gebonden is onder de machten van zonde, dood en wet. Maar onder dit verschil in aandachtsvelden delen zij hun diepste theologische overtuigingen. Daardoor wordt het mogelijk hun denken op vergelijkbare wijze te bespreken en hopen we vrij gedetailleerd in beeld te kunnen brengen hoe in de kring rond Barth een aantal ontwikkelingen heeft plaatsgevonden. We ontkomen er intussen niet aan ook op de theologie van Barth zelf in te gaan, onder meer in twee excursen (in 4.1.2 en 5.1.3). Barth is nu eenmaal maatgevend geweest voor hun denken.

Maar de vraag die we bovenal willen beantwoorden is of deze theologie, denkend vanuit de incarnatie, potentie heeft om de verzoeningsleer in de drie kardinale kwesties echt verder te brengen, voorbij de zich herhalende discussie tussen voor- en tegenstanders van de leer van verzoening door voldoening.<sup>45</sup> Het is althans deze inzet die in de verhitte discussies in het Nederlands taalgebied tot dusver weinig gehoord lijkt te zijn.<sup>46</sup> We hopen onder meer te zien:

---

<sup>42</sup> Vgl. de recensie van G.C. den Hertog, 'Versuch einer Rekonstruktion', in: *Zeitschrift für dialektische Theologie* 6 (1990/91) over de studie van Hoffmann, *Bezeugte Versöhnung*.

<sup>43</sup> Hetzelfde geldt voor Jüngel, maar dat doet niets af aan de opmerking van R.D. Nelson, 'Eberhard Jüngel on Baptism and the Lord's Supper: Towards a Hermeneutic for Reading the Texts', in: idem (ed.), *Indicative of Grace*, 184v., die schrijft dat ieder onderzoek naar Jüngel 'must, to some extent at least, consist of a literary and textual exposition of his writings', omdat er gedurende zijn ontwikkeling wel sprake is van enkele conceptuele 'adjustments'.

<sup>44</sup> Chr. Gestrich, *Christentum und Stellvertretung. Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie* (Tübingen: Mohr Siebeck 2001), 90: 'Barth ist im 20. Jahrhundert der erste deutschsprachige Theologe, der Christologie und Soteriologie ganz aus der Inkarnation heraus entfaltet, die ihrerseits ganz als Stellvertretung gesehen wird'. In de jaren 50 werd volgens Iwand nog niet echt gezien welke wissel hiermee eigenlijk omging, vgl. PM I, 'Karfreitag. 2Kor 5,19–21', 548, noot 1: 'Die große Wendung, die mit K. Barths Versöhnungslehre darin eingesetzt hat, ist, wenigstens im Gesamtbewußtsein der Kirche und der Theologie, noch kaum bemerkt'.

<sup>45</sup> Iwand betoogt ergens dat Karl Barth het punt heeft gevonden, 'von dem aus der Gegensatz Liberal-Positiv in gleicher Verdammnis und gleicher Verheißung begreifbar wird' ('Zwischen Karl Barth und Luther', NW 2, 401). Ook zelf heeft hij telkens willen zoeken naar een synthese van de objectivistische these en de subjectivistische antithese, zoals we nog uitgebreid zullen zien in par. 2.2. Iets dergelijks geldt voor Jüngel. Wat betreft Barth is er van verschillende zijden op gewezen dat diens verzoeningsleer, niet alleen met deze positionering maar ook met de

- Hoe Iwand en Jüngel de *mogelijkheid* van verzoening in Christus bezien vanuit de incarnatie, als openbaring van God en mens, waarbij Jüngel vooral de godsleer thematiseert en Iwand vooral de mensleer;
- Hoe zij de vraag naar de *noodzakelijkheid* en ‘logica’ van kruis en opstanding beantwoorden tegen de achtergrond van Gods gerechtigheid enerzijds en een zondeleer waarin het machtskarakter van zonde, dood en wet een grote rol spelen anderzijds, bij Iwand op unieke wijze in de vorm van een leer van de onvrije wil en bij Jüngel met veel aandacht voor relationaliteit;
- Hoe zij de vraag naar de *werkelijkheid* of ‘reikwijdte’ benaderen vanuit een door de opstanding geopende differentie tussen waarheid en werkelijkheid, waarbij de Geest de werkelijkheid in de richting van eschatologische overeenstemming met de waarheid stuwt door ‘omkeer’ (Iwand) en ‘onderbreking’ (Jüngel).

De opzet is als volgt. In hoofdstuk 2 zetten we de algemene introductie op Iwand en Jüngel inhoudelijk-theologisch verder voort en plaatsen we hen binnen de twintigste-eeuwse theologische stroming die wel wordt aangeduid als ‘kruistheologie’. Dan volgt in de hoofdstukken 3 en 4 het hart van ons onderzoek, waarin we nagaan hoe achtereenvolgens Iwand en Jüngel spreken over de incarnatie en hoe zij van daaruit antwoorden formuleren op de vraag naar de mogelijkheid van verzoening in Christus. Ten overvloede: met ‘mogelijkheid’ bedoelen we hier dus niet dat de verzoening op Golgotha alleen nog maar mogelijk is geworden en nog geen werkelijkheid (dat zou een subjectivistisch standpunt inzake de reikwijdte van de verzoening behelzen), maar hoe het mogelijk is dat er *buiten ons*, in Christus, verzoening *voor ons* te vinden is. Het antwoord op die vraag ligt in de *persoon* van Christus.<sup>47</sup> In hoofdstuk 5 gaat het dan over het *werk* van Christus en de noodzaak daarvan, tegen de

---

aandacht voor de ‘machten’ en de grondtoon van triomf, sterk doet denken aan hoe G. Aulén, *Christus Victor. An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*. Authorized Translation by A.G. Herbert (London: SPCK 2010; eerste druk origineel 1930) pleitte voor een herneming van wat hij noemde de ‘klassieke’ verzoeningsleer van de Vroege Kerk, voorbij de tegenstelling tussen de objectieve theorie (door hem de ‘Latijnse’ genoemd) en de subjectieve theorie (van ‘Moral Influence’). Vgl. B. Klappert, *Die Auferweckung des Gekreuzigten. Der Ansatz der Christologie Karl Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart* (Neukirchen: Neukirchener Verlag 1981<sup>3</sup>), 218 noot 34: Barths verzoeningsleer ‘erinnert bis in die Formulierungen hinein an die Darstellung G. Auléns, nicht zuletzt auch an seine den “klassischen” Typ charakterisierende Hervorhebung, “daß ein Ton des Triumphes durch die ganze Betrachtung geht: der Sieg ist errungen, das Verhältnis zwischen Gott und der Welt ist im tiefsten umgewandelt”’. Volgens Aulén is de ‘organic connection of the idea of the Incarnation with that of the Atonement’ het ‘leading characteristic of the doctrine of redemption in the early church’ (*Christus Victor*, 42).

<sup>46</sup> Halverwege de jaren zeventig, in de discussie rond Wiersinga, stelde H.W. de Knijff dat de verzoeningsleer van Karl Barth nog onvoldoende was verdisconteerd: H.W. De Knijff, ‘Enkele aspecten van de verzoeningsleer in de theologische discussie van de laatste 25 jaar’ (1976), in: idem, *Woorden tegen willekeur. Verzamelde opstellen* (Kampen: Kok 1989), 67v. In de studies van Den Heyer, Van Veluw, De Ruiter en Sonneveld speelt de dialectische theologie nog steeds geen rol van betekenis. Internationaal neemt de aandacht echter toe, vgl. de bundel M. Beintker, G. Plasger & M. Trowitsch (Hrsg.), *Karl Barth als Lehrer der Versöhnung (1950–1968): Vertiefung – Öffnung – Hoffnung*. Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1. bis 4. Mai 2014 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden (Zürich: TVZ-Verlag 2016).

<sup>47</sup> Vgl. in Iwands eigen bewoordingen NWN 2, 484: ‘Unter der Christologie verstehen wir allgemein die Lehre von der Person Jesu Christi. (...) Wer kann dieses Werk der Versöhnung vollbringen? (...) [Sie] enthält die objektive, die Ermöglichung des Werkes aufdeckende Seite der Versöhnungslehre’.

achtergrond van Gods gerechtigheid en de dynamiek van de zonde: wat is de betekenis en ‘logica’ van de weg van kruis en opstanding? Dat werk van Christus stoot vervolgens op *onze* werkelijkheid door het werk van de Geest. Dat is het onderwerp van hoofdstuk 6. We onderscheiden dus tussen het christologisch en het pneumatologisch moment van de werkelijkheid van verzoening. Bij het eerste gaat het om de realiteit van de verzoening *extra nos*, bij het tweede om de realiteit van de verzoening *in nobis*, dus hier en nu.<sup>48</sup> Het traditionele onderscheid tussen ‘verwerving’ en ‘toepassing’ vermijden we, omdat we zullen zien dat Iwand en Jüngel hier kritisch op zijn. Het gaat voor hen om twee factoren in een relationele werkelijkheid, waarbij, kort gezegd, het werk van Christus zorgt voor het eenzijdig *ontstaan* van de verzoening en het werk van de Geest voor het tweezijdig *bestaan* van de verzoening. In dit zesde hoofdstuk gaan we ook in op de prangende vraag of Iwand en Jüngel zoiets als een alverzoening leren. Hoofdstuk 7 biedt de conclusies en een evaluatie.

Een belangrijk onderwerp is buiten beschouwing gelaten, niet omdat het gemist kan worden, maar omdat er een eigen boek voor nodig zou zijn: dat van de sacramenten. Dit in het besef van de hernieuwde aandacht voor het belang van ritueel en liturgie en met de wetenschap dat juist hier, in doop en avondmaal, verzoening het meest concreet wordt. De focus ligt in dit onderzoek echter op de verzoening *extra nos*, in Christus.

Het antwoord dat Iwand en Jüngel geven op de drie vragen laat zich ook lezen als een uitleg van de drie elementen van 2 Korintiërs 5:19: ‘God was in Christus, / de wereld met Zichzelf verzoenende, hun zonden hun niet toerekenende; / en heeft het woord der verzoening in ons gelegd’ (Statenvertaling).<sup>49</sup> In het hart staat de *non-imputatio*, de vergeving van zonden. Het is deze notie van vergeving die voor ons uiteindelijk de ontdekking is van dit onderzoek, zoals we in de evaluatie zullen benoemen.

---

<sup>48</sup> Vgl. N. Slenczka, ‘Problemgeschichte der Christologie’, in: E. Gräb-Schmidt & R. Preul, *Christologie*. Marburger Jahrbuch Theologie XXIII (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011), 99: ‘Die Aufgabe der Lehre von der Versöhnung ist – traditionell – die Darstellung des Zusammenhangs der Person [in dit onderzoek: hoofdstuk 3 en 4] und dem Heilswerk [hoofdstuk 5] Christi einerseits und der menschlichen Existenz, die durch dieses Werk ihre Bestimmung erreicht [hoofdstuk 6], andererseits’.

<sup>49</sup> Vgl. voor de vertaling van deze cruciale tekst O. Hofius, “‘Gott war in Christus’”. Sprachliche und theologische Erwägungen zu der Versöhnungsaussage 2Kor 5,19a’, in: idem, *Exegetische Studien* (Tübingen: Mohr Siebeck 2008), 132–143, die kiest voor een komma na ‘God was in Christus’, die het verschil maakt tussen een ontologische en een instrumentele vertaling. Voor de samenhang met vers 20 vgl. Hofius, ‘Das Wort von der Versöhnung und das Gesetz’, in: *Exegetische Studien*, 149–160.



## 2. Kruistheologie

In de inleiding werd duidelijk dat Iwand en Jüngel zich nauw verwant weten met zowel Luther als Barth. Allebei denken ze met Barth vanuit de bijzondere openbaring in Jezus Christus en allebei oriënteren ze zich sterk op Luthers kruistheologie. De combinatie van die beide betekent dat hun theologie begint vanuit de gekruisigde Jezus Christus. Vanuit dat midden willen ze vertrekken en daar willen ze op aanspreekbaar zijn. Dat is de gezamenlijke noemer van hun theologie die het ons mogelijk maakt om hen in nauwe samenhang vergelijkend te bespreken.

Het zwaartepunt en de accenten van hun theologie liggen echter verschillend. Is de gekruisigde Jezus Christus als *vere homo* en *vere deus* de verzoening tussen God en mens, dan is Jüngel meer gegrepen door de implicaties daarvan voor de godsleer en Iwand meer door de implicaties daarvan voor de theologische antropologie. Bij Jüngel resulteert dit in een originele doordenking van de leer van de Triniteit, bij Iwand in zijn leer van de onvrije wil.

In 2007 plaatste M. Korthaus Iwand en Jüngel met deze verschillen in theologiehistorisch perspectief. Hij ziet hen als vertegenwoordigers van een specifieke traditie binnen de twintigste-eeuwse Duitstalige protestantse theologie: die van de kruistheologie.<sup>1</sup> In dit hoofdstuk willen we eerst zeer beknopt aan de hand van deze studie de ontwikkeling van deze traditie natekenen (hoewel zal blijken dat bij sommige van Korthaus' analyses wel wat vraagtekens te plaatsen zijn) om zo de theologiehistorische context van Iwand en Jüngel enigszins in beeld te krijgen (2.1). Daarna volgen twee uitgebreide paragrafen waarin we de hoofdlijnen van hun eigen kruistheologisch denken verkennen, als 'landkaart' ter oriëntatie bij het vervolg (2.2–3).

### 2.1 Kruistheologie in de twintigste eeuw

Een speciale zogeheten kruistheologie is volgens Korthaus (in deze paragraaf verwijzen bladzijdenummers tussen haakjes telkens naar zijn studie) pas in de twintigste eeuw als zodanig aanwijsbaar, vanaf ca. 1920. Daarbij zijn verschillende publicaties van belang. De eerste aanzet is een artikel van M. Kähler uit 1911 over het kruis als bron en norm van de

---

<sup>1</sup> M. Korthaus, *Kreuzestheologie. Geschichte und Gehalt eines Programmbegriffs in der evangelischen Theologie* (Tübingen: Mohr Siebeck 2007).

christologie, waarin hij kritiek oefent op de christologie van de negentiende eeuw (27–60).<sup>2</sup> In 1920 volgt een tweede belangrijke aanzet, van B. Steffen, die bij Kähler promoveert op een studie over ‘staurocentrische’ theologie (60–85).<sup>3</sup> Zijn boek komt al gauw in de schaduw te staan van de opkomende dialectische theologie. Karl Barths beroemde uitleg van de *Römerbrief* is wezenlijk verwant met Luthers kruistheologie, aldus Korthaus met M. Beintker (85–92).<sup>4</sup> De echte doorbraak van het begrip *theologia crucis* komt echter pas in 1929, met de publicatie van W. von Loewenichs studie *Luthers Theologia crucis* (8–12)<sup>5</sup>, die zich ten doel stelt te laten zien dat de kruistheologie bij Luther geen ontwikkelingsstadium is dat hij ook weer achter zich laat, maar een theologisch ‘Denkprinzip’ en ‘Vorzeichen aller Theologie’ dat alles doortrekt.<sup>6</sup>

Zo diende de kruistheologie zich vanuit verschillende hoeken aan. Het was volgens Korthaus Iwand die als eerste Von Loewenichs *historische* inzichten in Luthers theologie verwerkte in zijn eigen *dogmatische* denken. Stellig poneert hij zelfs dat Iwands werk gezien moet worden als een ‘lupenreine Umsetzung’ daarvan (99).<sup>7</sup> Iwand is daarmee volgens Korthaus de beslissende schakel naar de ‘kreuzestheologische Hochkonjunktur’ in de tweede helft van de twintigste eeuw. Kenmerkend voor Iwand zelf is volgens Korthaus dat kruistheologie bij hem staat voor zoiets als een theologisch realisme (93–153). Iwand wil de werkelijkheid waarnemen in het licht van het kruis, als zijnde het oordeel van God in Christus. Problematisch is volgens Korthaus echter dat Iwand het begrip ‘werkelijkheid’ daarbij dubbelzinnig gebruikt, namelijk enerzijds fenomenologisch en anderzijds theologisch (152v., 407). Precies deze dubbelzinnigheid zal Iwands leerling J. Moltmann later ‘zum System machen’ (153, 408) en

---

<sup>2</sup> M. Kähler, ‘Das Kreuz. Grund und Maß für die Christologie’, in: *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie* 15 (1911), 5–14.

<sup>3</sup> B. Steffen, *Das Dogma vom Kreuz. Beiträge zu einer staurozentrischen Theologie* (Gütersloh: C. Bertelsmann 1920).

<sup>4</sup> M. Beintker, *Die Dialektik in der “dialektischen Theologie” Karl Barths. Studien zur Entwicklung der Barthischen Theologie und zur Vorgeschichte der “kirchlichen Dogmatik”* (München: Chr. Kaiser 1987).

<sup>5</sup> W. von Loewenich, *Luthers Theologia crucis* (München: Chr. Kaiser 1929).

<sup>6</sup> Von Loewenich, *Theologia Crucis*, 8. Voor een nieuwere stand van het onderzoek zie E. van der Veer, *Cruciale verborgenheid. Een studie naar de reikwijdte van Luthers theologia crucis* (Kampen: Kok 1992), 15–60.

<sup>7</sup> Vgl. Korthaus, *Kreuzestheologie*, 406: ‘Dieser Aufgabe hat sich zuerst – und unbeschadet der Auseinandersetzung mit Luthers Kreuzestheologie, die sich auch in Karl Barths zweitem Römerbriefkommentar nachweisen läßt – Hans Joachim Iwand unterzogen. Er hat als erster, selbst zutiefst ein “Kind” sowohl der dialektischen Theologie als auch des Denkens Martin Luthers, dogmatische Arbeit als kreuzestheologische Arbeit aufzufassen versucht. Mit Iwand ist “Kreuzestheologie” als terminus technicus in der Dogmatik etabliert worden’. Dat werd volgens Korthaus tot dusver (2007) in het Iwandonderzoek ‘überhaupt nicht gesehen’ (99). Voor een dergelijke sterke kwalificatie is zijn literatuurbasis wel smal. Hij wijst bijvoorbeeld alleen op de aanhaling van Von Loewenich in NW 2, ‘Theologia crucis’, 381 en doet niets met Iwands eigen oordeel over Von Loewenich in RuC, 125 noot 4 dat Von Loewenich weliswaar het ‘Problem fides-intellectus’ verdienstelijk bespreekt, maar ‘leider ohne die entscheidende anthropologische Fragestellung, die es enthält’. Chr. Neddens heeft in 2010 duidelijk gemaakt dat Iwand ook al voor de studie van Von Loewenich, vanaf 1920, met Luthers kruistheologie bezig is (*Politische Theologie*, 463–485). Eerder lijkt dan ook de aanzet van Kähler beslissend voor hem te zijn geweest, zoals Iwand zelf terugblikkend zegt in 1940, in het voorwoord bij E. Kienitz, *Das Opfer der größten Liebe. Zehn Predigten aus der Passions- und Verklärungszeit*. Hrsg. von H.J. Iwand (Siegen: Schneider-Verlag 1940), 3: ‘Wir suchten den einen und einzigen Punkt, der uns letzte Gewißheit geben konnte. Wir ahnten und ergriffen es dann mehr und mehr – vielleicht war es irgendwie der Geist Martin Käblers, der in Halle und dem Schlesischen Konvikt, in dem wir beide gelebt haben [vanaf 1920], noch spürbar war – daß die einzige Realität, an der der Glaube hängt, das Wort vom Kreuz ist, daß von hier allein offenbar wird, was der Mensch ist und was Gott ist!’.



daarmee de kruistheologische traditie modificeren in de richting van een solidariteit met de lijdenden (218–302). Naast het kruis van Christus treden bij Moltmann de vele kruisen in de werkelijkheid, zodat het kruis bij hem tot een algemene ‘Negativfolie politischer Befreiung’ wordt (409) en de bevrijding van de zonde tot bevrijding van het symptoom van de zonde, namelijk het lijden.

Andere hoofdrolspelers zijn intussen aangehaakt: in de exegese E. Käsemann, die de kruistheologie inzet als ‘hermeneutischer Schlüssel zu Paulus’ (161–172) en in de systematische theologie G. Ebeling (173–218). Korthaus ziet dat Ebeling in hetzelfde vak als Iwand staat voorgesorteerd, door zijn herkomst uit het Lutheronderzoek enerzijds en de dialectische theologie anderzijds (174). Hij drijft het verschil tussen beide op de spits, door te stellen dat Iwand het kruis meer direct op de werkelijkheid betrok, terwijl Ebeling dat meer indirect zou doen, via de soteriologie.<sup>8</sup> (Dat het verschil tussen Iwand en Ebeling precies hier ligt, acht Korthaus min of meer bewezen doordat de Ebelingleerling P. Bühler juist op dit punt scherpe kritiek heeft geoefend op de Iwandleerling Moltmann (263–294).<sup>9</sup>) Hier lijkt zich echter vooral Korthaus’ eigen visie op Iwand te wreken, want ook voor Iwand hangen soteriologie en werkelijkheidsvisie op de meest nauwe wijze samen, zoals we nog zullen zien in hoofdstuk 6. Dat neemt overigens natuurlijk niet weg dat Ebeling wel een ander type kruistheologie representeert dan Iwand.

Moltmann en Ebeling boden volgens Korthaus de twee eerste maar ook laatste grote kruistheologische ‘Gesamtentwürfe’ (410). Na hen zakt de kruistheologie terug naar de ‘Bearbeitung dogmatischer Einzelprobleme’ (410). Hier situeert hij dan tot slot Jüngel (302–321); die trekt de kruistheologie weliswaar creatief door naar de godsleer, maar daar blijft het dan ook bij, aldus Korthaus. Het kruis is niet meer bepalend voor de strekking en toon van het geheel. Opnieuw lijkt zich echter een beperkte literatuurbasis te wreken: Korthaus stelt dat Jüngels kruistheologie zich beperkt tot de godsleer in ‘Abgrenzung von der Rechtfertigungslehre’ (411), terwijl Jüngel nu juist in zijn boek over de rechtvaardigingsleer (door Korthaus wel in de literatuurlijst genoemd, maar nergens aangehaald) de beide loci met elkaar in verband brengt. Zoals gezegd zullen we in dit onderzoek betogen dat Jüngels godsleer als het ware de buitenkant is van zijn verzoeningsleer en de verzoeningsleer de binnenkant van zijn godsleer; hetzelfde kan gezegd worden van de rechtvaardigingsleer. Korthaus lijkt dat niet te hebben waargenomen en focust eenzijdig op de betekenis van het kruis voor Jüngels godsleer.

Al met al valt er dus wel het nodige op de reconstructies van Korthaus aan te merken.<sup>10</sup> Toch maakt zijn studie duidelijk dat Iwand en Jüngel min of meer staan voor de twee uiteinden van

---

<sup>8</sup> Korthaus, *Kreuzestheologie*, 174: ‘während Iwand (...) die Kreuzestheologie weniger auf die Soteriologie als vielmehr auf das (wie auch immer präzise zu fassende) Wirklichkeitsverständnis beziehen wollte, ist es für Ebeling undenkbar, hier auch nur den kleinsten Anschein einer Alternative zu konstruieren: für ihn ermöglicht überhaupt erst das stringent soteriologische Verständnis des Kreuzesgeschehens einen unverstellten Blick auf die Wirklichkeit!’

<sup>9</sup> P. Bühler, *Kreuz und Eschatologie. Eine Auseinandersetzung mit der politischen Theologie im Anschluß an Luthers theologia crucis* (Tübingen: Mohr Siebeck 1981), die stelt dat de politieke theologie die onder invloed van onder meer de dialectische theologie (5vv.) en de herontdekking van de marxistische eschatologie (30vv.) opkwam en die bij Moltmann haar meest uitgewerkte vorm aannam een vorm van natuurlijke theologie is (25vv.).

<sup>10</sup> Vgl. ook de recensie van G.C. den Hertog, in: *Theologia Reformata* 53 (2010), 172.

een belangrijke traditie in de tweede helft van de twintigste eeuw: Iwand als de ouverture, Moltmann en Ebeling in hun hoogtijdagen als middenstuk, Jüngel als het slotakkoord (wat betreft het Nederlands taalgebied zou daarnaast in ieder geval te denken zijn aan Noordmans en Van de Beek: op de laatste komen we nog terug in onze evaluatie). Het is een traditie die volgens Korthaus te maken heeft met een toegenomen ‘Krisenbewußtsein’ in de theologie (412). *Theologia crucis* is theologie die iets weet van crisis, van oordeel, van schuld, trauma en historische afgronden. Niet toevallig kwam zij in dezelfde eeuw tot uiting waarin ook twee wereldoorlogen woedden. Maar binnen die ene traditie staat Iwand meer voor de betrokkenheid op dergelijke concrete werkelijkheden, terwijl Jüngel zich dan meer beperkt tot de betekenis van het kruis voor de godsleer.

In de volgende paragrafen werken we dit breder uit, door te schetsen hoe de kruistheologie het geheel van hun denken doortrekt. Daarmee hebben we dan het kader waarbinnen we hen in de volgende hoofdstukken bezig zullen zien met de vragen van de verzoeningsleer. Het verschil tussen Iwand en Jüngel benoemen we vanaf hier door bij Iwand te spreken over een *theologia crucis*, bij Jüngel van een *theologia crucifixi*.<sup>11</sup>

## 2.2 Iwand: theologia crucis

Met Korthaus kan gezegd worden dat kruistheologie bij Iwand staat voor een bepaalde betrokkenheid op ‘werkelijkheid’.<sup>12</sup> ‘Theologus crucis dicit id quod res est’, zoals Luther het verwoordde in zijn Heidelberger disputatie: de theoloog van het kruis benoemt de werkelijkheid.<sup>13</sup> Waar dat geschiedt, ontstaan in deze wereld die bedekt is onder een verstikkende deken van leugen, schijn en zelfrechtvaardiging plekken van waarheid, eerlijkheid en vrijheid. Maar wat ‘werkelijkheid’ is kan de kruistheoloog slechts benoemen door eerst geluisterd te hebben naar hoe die werkelijkheid door God zelf benoemd is, in het gebeuren van kruis en opstanding van Christus. Daar vindt de theologie haar oorsprong.

In die volgorde verkennen we daarom nu in drie secties de christologische, hamartiologische en soteriologische hoofdlijn van Iwands denken. We sluiten ons daarvoor aan bij de overzichten in eerdere studies.<sup>14</sup> Ook willen we zien hoe de insteek bij ‘werkelijkheid’ resulteert in een dubbel front tegen twee typen van theologie die volgens Iwand van de werkelijkheid vervreemd zijn geraakt: objectivisme en subjectivisme. Dat is van belang voor de verzoeningsleer. Maar het

---

<sup>11</sup> Vgl. Dvorak, *Liebe*, 88 noot 187.

<sup>12</sup> Met de keuze voor deze toegang bedoelen we niet een positie in te nemen in de discussie over het ‘midden’ van Iwands theologie, voor zover dat een zinvol begrip is; vgl. P.P. Sängler, ‘Theologia crucis als Mitte von Iwands Theologie?’, in: *Zeitschrift für dialektische Theologie* 9/3 (Sondernummer 1993), 21–30 en E. van Leersum, *De onmogelijke wetenschap. Over de verhouding van geloven en weten in de theologie van Hans Joachim Iwand* (Gorinchem: Narratio 2002), 16vv.

<sup>13</sup> WA 1, *Disputatio Heidelbergae habita* (1518), 362.

<sup>14</sup> Vgl. vooral Vollmer, *Gott recht geben*, 213–259, die in hoofdstuk 4, met als titel: ‘Die Christologie der Wort-Gottes-Theologie als Fundament der Anthropologie’, in gesprek met het Iwand-onderzoek ook de samenhang van christologie, hamartiologie en soteriologie bespreekt.

brengt ook een zeker theologisch risico met zich mee, zoals we in een laatste sectie zullen markeren.

## 2.2.1 Christologie

Als Iwand in 1953 begint met colleges over de christologie, doet hij dat met een vraag, die het ‘durchgängige Problem’ (C 18) van heel de serie wil blootleggen. In eerdere versies van zijn collegedictaten is terug te zien hoe hij aanvankelijk nog niet met deze vraag wilde insteken, maar er pas na een aantal vastgelopen pogingen bij uitkomt. Zij luidt: ‘Bringen wir, wenn wir an die Frage der Christologie herantreten, vielleicht nicht nur einen Begriff von Gott mit, sondern ebenso einen Begriff vom Menschen, den wir dann anwenden auf Jesus?’ (C 18).

Het mensbeeld stempelt heel de theologie en is in alle onderwerpen een essentieel referentiepunt: de schepping van de mens naar het beeld van God, zonde als vervreemding daarvan, Christus als de ware mens en redding als herstel of vernieuwing ervan. Maar waaraan ontlene we dit mensbeeld zelf? Iwands vraag is retorisch van aard; hij suggereert al dat het toepassen van een elders verkregen mensbegrip op Christus niet juist is, maar dat het mensbeeld aan niets anders ontleend mag worden dan alleen aan de ene ware mens (*vere homo*) Jezus Christus zelf. Het is duidelijk dat Iwand hier meegaat met Karl Barth en diens afwijzing van de natuurlijke theologie.<sup>15</sup> Christus alleen is als het Woord van God bron en norm, niet alleen van de theologie in het algemeen, maar ook van de theologische antropologie in het bijzonder. Anders komt er een bepaald ideaal van menszijn de theologie binnen, dat dan via de christologie wordt voorzien van een goddelijke legitimatie. Christus openbaart dan niet meer wat menszijn is, maar is in het slechtste geval nog slechts een spreekbuis van bepaalde menselijke belangen.<sup>16</sup> Praktisch betekent dit voor Iwand een houding van ontvankelijkheid om uit de Schrift te horen wie Christus is en een voortdurende oefening in ontleding van de eigen ideeën en wensbeelden: een ‘Umkehr im Erkennen’ (C 42) van de oriëntatie op eigen mensbeelden naar de oriëntatie op het *extra nos*. Dat is de zwaarst mogelijke opgave voor het verstand.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Vgl. NWN 2, 129–153, waar Iwand hem uitvoerig bespreekt: ‘Man wird Karl Barth in dem Neuen, was er versucht, leicht verstehen wenn man eines sieht und zu einem Stellung nimmt: daß er keine theologische Anthropologie kennt neben oder außerhalb der Christologie, sondern daß der Mensch Jesus für ihn Ausgangspunkt und Grundlage seiner Lehre vom Menschen ist’ (129).

<sup>16</sup> Vgl. NWN 3, 411: ‘Das Bekenntnis zu Jesus als dem “Offenbarer” wäre gar nicht echt gewesen, es wäre so, daß man schon im geheimen vorher gewußt hätte, was er offenbaren wird, darf und soll; ein theologisches Zauberkunststück, bei welchem man vorher bereits das Goldstück unter die Decke legt, das hernach entdeckt werden soll’.

<sup>17</sup> NW 1, 33: ‘Dies ist das Schwerste, was der Verstand zu vollziehen hat: sich selbst loslassen und das Erkannte selbstlos freigeben, so dass es von sich selbst her zu wirken, zu zeugen in der Lage ist’. Vgl. NWN 2, 455v.: ‘wenn das Motto “Das Wort ward Fleisch” gilt, wenn das die enge Pforte ist, an der wir um den Eingang in dieses Dasein ringen, dann können wir es nie erfassen, können ihm gegenüber nie Subjekt, nie Richter, nie urteilend, nie “kritisch” sein, sondern es selbst wird uns immer wieder in eben diesen Funktionen begegnen’. Daarom geldt ook: ‘Die neue, dialogische Selbstwahrnehmung im Angesicht Jesu Christi geschieht im Gebet’, aldus Assel, ‘zur Sünde gemacht’, 200; vgl. VChr, 37–41 over ‘Der Begriff der Offenbarung’, waar Iwand ‘rechte Ratlosigkeit’ ziet als de ‘Auftakt der Erkenntnis’ (40).

Ter illustratie van de door hem afgewezen natuurlijke theologie wijst Iwand direct aan het begin van zijn colleges op de christologie van Immanuel Kant. Die geldt voor hem als vertegenwoordiger bij uitstek van een denken dat Christus ondergeschikt maakt aan de eigen theorie, in een ‘Umklammerung des Menschen Jesus durch die Idee des wahren Menschen’ (C 20).<sup>18</sup> Kant heeft zich in zijn ethiek een idee gevormd van het goede. Het goede is bij hem het rationele. Vervolgens stelt hij in zijn christologie dat de menswording het afdalen is van die idee in onze werkelijkheid. Christus is de personificatie van de idee van het goede en is gekomen om ook ons te leren het ideaal te verwerkelijken en ware, goede mensen te worden. Zo wordt dus de ethiek en het onderscheid tussen goed en kwaad het criterium om vast te stellen wie een ware mens is en wie niet.<sup>19</sup> De wet is het uitgangspunt en regeert door de verschijning van Christus zowel in de hemel als op aarde.<sup>20</sup> Welbeschouwd wordt in dit verstaan van de incarnatie niet meer God zelf mens, aldus Iwand, maar alleen de idee van hoe wij zouden moeten zijn. Daarom is het een ketterij, zo zegt hij stellig. De vraag in hoeverre Iwand Kant hier recht doet kunnen we open laten. Het gaat ons om de *omkering* die Iwand vervolgens ten opzichte van hem voltrekt (en verderop in de colleges op vergelijkbare wijze ten opzichte van Hegel). Die omkering vormt de hoeksteen van zijn christologie en geven we hier daarom weer met een lang citaat:

Wir fragen: Wenn es nun aber umgekehrt wäre, wenn Jesus Christus darum als der wahre Mensch bekannt würde und unter uns getreten wäre, um uns frei zu machen von dieser Idee, wenn er den Menschen hätte erlösen wollen aus dieser Überordnung eines guten bzw. eines bösen Prinzips, wenn Jesus und der Glaube an ihn und die Begegnung mit ihm die Erlösung des Menschen von der Idee seiner selbst zur Wirklichkeit seiner selbst wären? (...) Wenn die Idee des Menschen nun eben die eigentliche Vernichtung unserer selbst wäre, wenn sie das zerstörende, den Menschen um sein Selbst und um die Gemeinschaft zum Bruder bringende Irrlicht wäre, das zu löschen Jesus Mensch geworden ist? (C 21)<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> ‘Iwands scharfe Auseinandersetzung mit der Christologie des 19. Jahrhunderts hat in seiner Kantkritik ihr Paradigma’, aldus Assel, ‘zur Sünde gemacht’, 195. Voor Iwands verwerking van het idealisme zie Heinrich, *Verheißung des Kreuzes*, 29–103, die echter sterk vanuit politiek-ethische interesse analyseert. Vgl. ook E. Lempp & E. Thaidigsmann, *Gottes Gerechtigkeit in der Dialektik der Aufklärung. Annäherungen an die Theologie Hans Joachim Iwands* (München: Chr. Kaiser 1990), met de these, ‘daß Iwands Theologie als sie selber erkennbar wird, wo sie im Schnittpunkt zweier Größen erfaßt wird: der reformatorischen Rechtfertigungslehre einerseits und der Sein-Bewußtsein-Problematik der Neuzeit andererseits’ (61).

<sup>19</sup> NWN 2, 20: ‘Damit ist der formale Begriff von Gut und Böse oder, wie Kant das nennt, das gute und das böse Prinzip der Interpretation dessen zugrunde gelegt, was wahrer Mensch heißt’. Voor de christologie van Kant vgl. G. Wenz, *Geschichte der Versöhnungslehre* Bd. 1, 223–236, 225: de functie van de christologie moet ‘aus dem Zusammenhang mit jenem allgemeinen Kampf des guten Prinzips gegen das böse um die Herrschaft des Menschen bestimmt werden. Dabei gilt Kant die religiöse Vorstellung vom Gottessohn als die personifizierte Idee des guten Prinzips. (...) Die objektive Gültigkeit dieser Idee ist durch die Vernunft als solche garantiert’.

<sup>20</sup> Vgl. NW 2, ‘Immanuel Kant als Theologe und Philosoph’, 336: ‘Das *Gesetz* wird das erste und letzte Wort in diesem System der Moral, und die Gnade ist nur noch das ausgleichende Moment, wo es nicht zur Übereinstimmung von Wille und Tat kommt’.

<sup>21</sup> Vgl. NWN 2, 59, met betrekking tot Hegel: ‘Ist denn die Endlichkeit des Menschen das Gottfremde, das Aufzuehrende? Ist es nicht vielmehr der Traum seiner Unendlichkeit, seiner Ähnlichkeit mit Gott in der Idee des Unendlichen? Das ist die Frage, mit welcher wir dem ganzen Idealismus entgetreten (...). Wie, wenn wir nicht von unserer Endlichkeit erlöst sein müßten, sondern von unserer Unendlichkeit, unserem Absolutseinwollen, unserem Willen, die Bindungen zu Brechen, die Zeit und Raum, Leib und Geschichte heißen?’

Wat als Christus niet de personificatie is van de wet, als zedelijk volkomen mens die zich hemelsbreed onderscheidt van de zondaren, maar als Hij juist gekomen is om ons van de wet te bevrijden? Als Hij niet de verschijning is van het ideaal (wie we behoren te zijn), maar juist van de werkelijkheid (wie we zijn)? Is dat ook niet wat we zien in de evangeliën, vraagt Iwand retorisch verder, dat Jezus niet zozeer kwam om ons moreel te verheffen, maar allereerst om ons van onze eigen gerechtigheid vrij te maken? ‘Mußte er vielleicht darum Mensch werden, damit er das vermeintliche, das von uns selbst erwählte und erdachte Gute, diese Idee des guten Menschen aufhobe? Haben ihn nicht darum die Guten ans Kreuz gebracht?’ (C 21)

Christus is dus volgens Iwand niet allereerst gekomen om onze eigen idealen over het goede te bevestigen en onderstrepen, maar juist om die te doorbreken en te openbaren waar ze toe leiden. Die openbaring in Christus vindt zijn hoogtepunt en ontknoping aan het einde, in de kruisgestalte van zonde, vloek en dood. Hier wordt de ware en werkelijke mens zichtbaar, hier is het dat Pilatus zegt: zie de mens (*ecce homo*).<sup>22</sup> Iwand kiest in het oude christologische vraagstuk of de incarnatie de aanneming van de gevallen dan wel van de goed geschapen menselijke natuur is, beslist voor het eerste. Niet een pre-existente, ongevalen, ideale natuur (vgl. C 40), maar de natuur die we allen uit ervaring kennen is in Christus aangenomen.<sup>23</sup> Het Woord is niet slechts mens, maar *vlees* geworden, in de volle Bijbelse zin van het woord: getekend door de zonde en de dood. Aan het middelste kruis hangt een mens die zich niet onderscheidt van de zondaars aan weerszijden maar met de misdadigers is gerekend en zich volkomen met hen identificeert. Met E. Lempp: Christus is bij Iwand ‘gerade nicht der eine Gerechte, vielmehr das gehorsame Urbild aller Sünder’.<sup>24</sup> Dat betekent vanzelfsprekend niet dat Hij nu ‘slecht’ is. Hij is, uiterst paradoxaal, de *gehoorzame* zondaar. Christus is niet ‘goed’, ook niet ‘slecht’, maar ‘jenseits von Gut und Böse’ (C 21) de werkelijke mens. Hij draagt de zonde zonder zonde.

De sleuteltekst voor Iwand is hier 2 Korintiërs 5:21: ‘Hem, die geen zonde gekend heeft, heeft Hij voor ons *tot zonde gemaakt*’.<sup>25</sup> Verder beroept hij zich onder meer op Johannes 1:14 (‘het Woord is *vlees* geworden’), Hebreeën 2:14 (‘omdat nu de kinderen aan bloed en vlees deel hebben, heeft ook Hij *op gelijke wijze* daaraan deel gekregen’), Filippenzen 2:7v. (Christus is ‘aan de mensen gelijk geworden’ door zich te *vernederen* en gehoorzaam te worden ‘*tot in de dood, ja, de kruisdood*’) en 2 Korintiërs 8:9 (Christus is ‘*arm*’ geworden). Maar ook de evangeliën laten volgens Iwand zien dat Christus niet boven de werkelijkheid verheven is, maar die juist opzoekt. In de colleges over de rechtvaardigingsleer wijst hij op Matteüs 9:11 en Lucas 15:2 (waar Jezus met de zondaars omgaat en met hen eet) als gedeelten die de ‘*Weise der Menschwerdung*’ laten zien: Jezus ‘verliert am Ort der Sünde *nicht* seine Menschlichkeit, bangt nicht um seine Menschenwürde’.<sup>26</sup> Essentieel is voor Iwand op dit punt ook Luthers

---

<sup>22</sup> NW 4, 445: ‘Vielleicht darf man das *Ecce homo* einmal so verstehen. Siehe, das ist der Mensch! Mit anderen Worten: Hier begegne ich mir selbst, meinem eigenen Bilde, wie ein Flüchtling, der der Strafe entlaufen ist und nun an dem Galgen vorüberkommt, der eigentlich für ihn gebaut war’.

<sup>23</sup> Vgl. DV, ‘Prinzipienlehre’, 62vv., waar Iwand rond deze beslissing de *theologia crucis* afzet tegen een *theologia gloriae*.

<sup>24</sup> E. Lempp, ‘Einführung in die Rechtfertigungslehre [Iwands]’, DV, 111.

<sup>25</sup> Vgl. Assel, ‘zur Sünde gemacht’, 201–207.

<sup>26</sup> TRf II, 39.

uitleg van Galaten 3:13 (Christus is tot ‘vloek’ geworden), waar Luther zegt dat de ‘sofisten’ de kennis van Christus verduisteren doordat zij Christus van de zonde en de zondaars scheiden. Ze maken van Hem een voorbeeld tot navolging en zetten Hem op die manier apart. Maar als God Hem tot een vloek heeft gemaakt, is het een misverstand om Hem onder de rechtvaardigen te rekenen. Niet *zijn* gerechtigheid, maar *Gods* gerechtigheid, die zich een maakt met de zonde, wordt in Hem zichtbaar.<sup>27</sup> Iwand ziet dus zijn eigen omkering ten opzichte van Kant geprefigureerd in Luthers afwijzing van de *theologia gloriae* van de ‘sofisten’. Het was de herontdekking van Luthers kruistheologie aan het begin van de twintigste eeuw die de idealistische soteriologie van de negentiende eeuw ontmaskerde, zo betoogt hij in zijn colleges over de moderne theologiegeschiedenis.<sup>28</sup>

Voor Iwand is Christus dus allereerst de *werkelijke* mens. Dat vormt een rode draad in heel zijn denken. De eerste strengen van die rode draad zijn al herkenbaar in de correspondentie met zijn leermeester Hermann, wanneer Iwand werkt aan zijn onderzoek naar Luther en zoekend en tastend schrijft: ‘Die Frage: Wer ist Christus, muß in irgendeiner Form identisch sein mit der anderen: Wer bin ich selbst’.<sup>29</sup> Het antwoord is dat ik ben getekend door zonde, dood en vlees. Iwand draait daarmee het schema van het idealisme, zoals hij dat bij onder meer Kant aantreft, om. Christus is niet zozeer ‘goed’ en belichaamt niet het ideaal. Hij is niet aan de werkelijkheid ontheven, maar vat die werkelijkheid juist in zichzelf samen en zoekt die op. Iwand spreekt wel van een ‘kopernikanische Wendung von der natürlichen Theologie zur *theologia crucis*’.<sup>30</sup> Zoals de ontdekking van Copernicus alles wat men over de kosmos meende te weten in ander licht zette, zo zet ook de *theologia crucis* alles wat we vanuit onszelf over God en onszelf menen te weten in ander licht. Dat werkt in alles door, te beginnen in de hamartiologie.

---

<sup>27</sup> TRf I, 40: “segregant Christum a peccatis et peccatoribus”. Was dann übrigbleibt, ist nur ein “exemplum nobis imitandum”. Das heisst also: es wäre ein Missverständnis der Rechtfertigung und unseres Glaubens an den Gekreuzigten, also von Gott gerichteten, wenn wir ihn unter die *Gerechten* rechneten. Gott hat ihn unter die Ungerechten gerechnet. Die Ungerechten und die Ungerechtigkeit ist so in ihm *eingezeichnet*, und zwar bereits dadurch, dass er Mensch wurde und ‘Fleisch und Blut’ annahm, dass in ihm selbst die Einheit zwischen Gottes Gerechtigkeit *und* unserer Sünde anschaulich wird! Unser verdecktes, verborgenes, uns selbst nicht einmal bekanntes, nur Gott selbst voll und ganz einsichtiges Sündersein, unsere *wahre* Gottlosigkeit ist in ihm anschaulich geworden, sie hat in ihm ihre *Darstellung* gefunden’ (cursivering Iwand); citaat in citaat WA 40/I, *In Epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius* (1531/35), 434.

<sup>28</sup> NWN 3, 405–408. Vgl. E. Thaidigsmann, ‘Der wirkliche Gott’, 209: ‘Die Erfassung der Sache von Luthers Theologie führt zu ihrer aktuellen Gegenwärtigkeit. Es zeigt sich, dass die Gegenwart mit ihren theologischen Grundfragen dort auf Luthers Weg zur reformatorischen Erkenntnis präsent ist’. In de colleges over Luther stelt Iwand verder dat alleen vanuit het inzicht dat Christus tot zonde is geworden ook Luthers uitleg van de Psalmen, begrepen kan worden. In de Psalmen is de werkelijke mens, dat is Christus, aan het woord en ze zijn alleen in gemeenschap met Hem na te zingen. Hij is niet van de zijnen los te maken maar aan hen gelijkvormig; ze zijn in Hem zoals een volk in een stad. Vgl. NW 5, 105, 110–117, 112: ‘Dieser Mensch, den wir in uns nie erreichen, der immer der “Transzendente” ist, der ist Mensch geworden in Jesus. Und das ist die Voraussetzung dafür, die hermeneutische Methode bei Luther zu verstehen’. Hier ligt volgens hem ook de ‘Wurzel’ van het ‘pro me’ bij Luther (106) dus van datgene waar we in het volgende hoofdstuk naar zullen vragen.

<sup>29</sup> NW 6, 121. Vgl. ook de eerste christologiecolleges, VChr 94: ‘Die Gerechtigkeit im Werk suchen heißt, als der Mensch vor Gott stehen, der man sein möchte, sie im Glauben finden, heißt, als der vor Gott stehen, der man ist’ en VChr, 27 (= NW 1, 280): ‘Sich erkennen und Christus bekennen ist dann einunddasselbe’.

<sup>30</sup> DV, ‘Rechtfertigungslehre’, 134.

## 2.2.2 Hamartiologie

Zonde is in het licht van de openbaring in Christus nu niet meer dat wij *niet voldoen aan* het ideaal, maar juist dat wij *vluchten in* het ideaal. We willen onze werkelijkheid, zoals die in Christus is geopenbaard, niet waar hebben. De mens die zich goed voordoet leeft onwerkelijk en is van zichzelf vervreemd. Opnieuw een lang citaat, in aansluiting op het vorige dat we uitlichtten:

Schien es bisher, daß zwar jeder, der von der Vernunft erleuchtet ist, die Idee des wahren Menschen in sich trägt, daß wir aber wegen der Schwachheit unseres Fleisches nicht in der Lage sind, diese Idee zu realisieren, sodaß der wahre Mensch immer wieder der Mensch ist, der wir nicht sind, so ergibt sich jetzt im Licht der Erkenntnis Jesu Christi das Umgekehrte: Wir wollen der Mensch nicht sein, der wir sind, wir wollen die Wahrheit des Menschen, die unsere Wahrheit ist, nicht gelten lassen. (...) Darum sind wir nicht aus der Wahrheit, weil wir nicht die Menschen sein wollen, die wir vor Gott sind. Wir leben in unseren Möglichkeiten, aber nicht in unserer eigenen Wirklichkeit. (C 22)<sup>31</sup>

Zonde is dat we niet waar willen hebben dat we zondaars zijn. We hechten aan onze morele pretenties en willen er niet aan dat we bij de misdadigers gerekend worden, zoals de openbaring in Christus (het *ecce homo*) ons dat toont. We willen ons daarom integendeel van die identificatie losmaken en ons van de zondaars distantiëren en rechtvaardigen. We verwerpen onze eigen realiteit en proberen daar bovenuit te komen; we leven in de illusie dat we het ‘morgen’ beter zullen doen en identificeren ons met onze mogelijkheden, in plaats van met onze werkelijkheid.<sup>32</sup> We zijn niet uit de waarheid, omdat we niet erkennen dat we onder de macht van de zonde liggen – maar dat tegelijk Jezus Christus voor zulke zondaren gekomen is.

Iwand ziet het wezen van de zonde dus in het ontkennen van de zonde. Hij laat het niet bij die stelling, maar vraagt ook *waarom* wij mensen dat doen. Wat is de logica daarvan? Vanwaar die dynamiek van farizeïsche afzondering? Wat is de drijvende kracht daarachter? Iwand beantwoordt deze vragen in de eerste fase van zijn denken vooral op het niveau van de persoonlijke ervaring van de wet in het geweten. De wet stelt schuldig en laat voelen dat we gerechtvaardigd moeten worden; dat de mens *ustificandus* is. Voor wie niet gelooft in Christus geeft dat gewetensangst. De zonde is vanuit die angst dan een realiteit, die men niet in de volle omvang onder ogen kan zien, want dan zou men vertwijfelen. Vertwijfeling noemt Iwand zelfkennis op de verkeerde plaats, namelijk in het geweten en niet onder het kruis. Uit angst en vertwijfeling doet de mens vervolgens pogingen om zichzelf te rechtvaardigen, want met een

---

<sup>31</sup> Vgl. BVP, ‘Wider den Mißbrauch des *pro me* als methodisches Prinzip in der Theologie’, 228: ‘Das kann der Mensch natürlicherweise nicht wollen, da er sich damit nicht, wie bei Kant, als sittliches Wesen setzen, sondern im Gegenteil seine ethische Präsumtion aufgeben müßte, um aus einer fremden Gerechtigkeit zu leben’. Vgl. NWN 2, 402vv. en G.A. Walter, ‘Hans Joachim Iwand (1899-1960) and the Captivity of the Will’, in: *Lutheran Quarterly* 21/4 (2007), 436v.

<sup>32</sup> Vgl. Vollmer, *Gott Recht geben*, 325vv., die spreekt over het ‘idealistische Geist-Natur-Schema als Mittel der *Selbstabschließung* des Menschen gegenüber diesem Ort der Selbsterkenntnis’ (325). De tegenstelling tussen mogelijkheid en werkelijkheid speelt ook een grote rol bij Dietrich Bonhoeffer, vgl. J. von Lüpke, ‘Christologischer Realismus. Erkundungen zum Verständnis der Wirklichkeit bei Dietrich Bonhoeffer und Hans Joachim Iwand’, in: *Bonhoeffer und Iwand*, 149–163.

slecht geweten kan niemand leven: ‘D.h. das Gewissenurteil über sich abhängig machen von seinen guten Werken, von der Erfüllung des Gesetzes den Frieden des Gewissens erhoffen’.<sup>33</sup> Hier komt Iwand dan uit bij zijn leer van de onvrije wil. De natuurlijke mens buiten Christus *moet* wel geloven dat hij vrij is; vrij om het goede te doen en boven zichzelf uit te stijgen: ‘Er kann gar nicht anders, er muß sich für frei halten, dies Selbstbewußtsein in der Freiheit ist der Kerker, in dem er gefangen ist’.<sup>34</sup> Het is als met iemand die dodelijk ziek is maar er geen arts bij wil hebben, omdat hij weet dat hij dan de diagnose gesteld zal krijgen. Uit angst daarvoor kan hij niet anders dan blind te blijven geloven dat hij beter zal worden – terwijl juist alleen de arts en diens diagnose nog genezing konden brengen. Zo zet het geweten de mens buiten Christus vast in zijn schuld en dwingt het hem zichzelf te rechtvaardigen.

Dat Luther met zijn kritiek op de zelfbeoordeling op basis van goede werken ook hier voor Iwand van belang is, ligt voor de hand. Iwand geeft Luthers inzichten, vooral in zijn tweede en derde fase, echter nog een extra, sociale dimensie. Waar Christus zich met de zondaren *identificeert*, betekent de zonde juist het zich van de zondaren te willen *distantiëren*. De idee van het goede laat daarom niet alleen de enkeling voor zichzelf in een schijnwereld leven, maar sluit hem ook van anderen af. De poging om zich van de identificatie als zondaar los te maken kan alleen slagen door zich van andere zondaars af te zonderen. Zij is daarom een ‘den Menschen um sein Selbst *und* um die Gemeinschaft zum Bruder bringende Irrlicht’ (C 21, cursivering van mij). Het idealisme is wezenlijk excluderend en a-sociaal van karakter en leidt tot allerlei scheidslijnen, grenzen en muren in de samenleving en in de wereld als geheel:

Denn wenn wir versuchen, gerecht zu sein, setzen wir uns ab von denen, die nicht gerecht sind. Wir ‘sondern uns ab’. Überall in der Menschenwelt treffen wir auf diese durch unsere eigene Gerechtigkeit gezogene *Mauer*, die Menschen von Menschen scheidet und die vielleicht mit schuld ist an dem großen Haß und der Feindschaft, die zwischen den Klassen und den Völkern wie ein Verhängnis steht. Der Name Pharisäer ist dafür bezeichnend. Denn ‘pharasch’ heißt ‘sich absondern’. Die Pharisäer sind die Gerechten, die ihre Heiligkeit und Frömmigkeit durch die Absonderung von den Sündern und den Verlorenen zu wahren suchen.<sup>35</sup>

In dit citaat wordt al zichtbaar hoe de hamartiologische lijn die Iwand ontwikkelt vanuit de christologie doorwerkt in zijn politieke en maatschappelijke analyses. Als de mens probeert om

---

<sup>33</sup> VChr, 94, vgl. 99: ‘Jeder, der nicht durch Christi Tod Gottesgerechtigkeit annimmt, muß, seinem menschlichen Wesen zufolge, in seinem sittlichen Urteil von seinen Werken abhängen’. Vgl. ook GA I, ‘Die Freiheit des Christen und die Unfreiheit des Willens’, 262: ‘Ich werde mich wieder auffaffen und in der nämlichen Blindheit bzw. in dem nämlichen Glauben an das vermeintlich Gute ein zweites, ein drittes Mal denselben Imperativ vergeblich zum Indikativ zu machen suchen!’

<sup>34</sup> GA I, ‘Die grundlegende Bedeutung der Lehre vom unfreien Willen für den Glauben’, 23.

<sup>35</sup> TRf III, 3. Vgl. de samenvattende typering van E. Lempp in zijn inleiding op de uitgave van deze colleges: ‘Indem sich (...) der neuzeitliche Mensch dazu ermächtigt hat (superbia), an die Stelle der ihm von Gott mitgeteilten Gerechtigkeit seine eigene Gerechtigkeit (idia dikaiosyne, Röm 10,3) zu setzen, hat er sich als Folge die Last (desperatio) eingehandelt, den Widerspruch zwischen seinem glänzenden Selbstbild (Ich-Ideal) und seiner unvollkommenen Wirklichkeit ständig vor sich verbergen (dissimulare) zu müssen, und dies mit Hilfe seiner Werke, mit denen er diesen seinen Widerspruch dann in die Welt einträgt. Sich selbst und d.h. seinem selbst-schöpferischen Willen gegenüber blind (servum arbitrium) wird er nach außen zum geborenen Heuchler (hypokrites) und kann sein labiles Selbst-Bewusstsein nur durch religiös-soziale Abgrenzung (Pharisäismus im Sinne von Mt 23) aufrecht erhalten’ (DV, ‘Einführung in die Rechtfertigungslehre’, 112). Lempp wijst hier overigens op een verwantschap tussen Iwands lezing van de moderniteit en die van onder meer H.E. Richter, O. Marquardt en J. Milbank.



zichzelf te rechtvaardigen en van de imperatief tot de indicatief te komen (doe het goede dan word je goed) leidt dat onvermijdelijk tot crises in de samenleving en tot hypocrisie. Men probeert zich van zichzelf te ontdoen in de gestalte van de ander: men distantieert zich van de eigen tekorten door die op de ander te projecteren.<sup>36</sup> Middenin de colleges over Luther kan Iwand het niet laten om hardop te zeggen waar hij aan denkt:

Wir 'brauchen' den Kampf gegen den Kommunismus, weil sonst unsere ganze 'christliche Republik' ihre eigentliche Selbstbestimmung verliert. Das ist der eigentliche Krebschaden. Der trifft nicht nur uns: 'Gott, ich danke dir, daß ich nicht bin wie diese da', das ist die Urformel.<sup>37</sup>

Als Iwand dus in zijn christologie benadrukt dat Christus niet zozeer 'goed' is maar veeleer de zondaar bij uitstek, dan gaat dat hand in hand met zijn politieke analyse dat de BRD zichzelf als christelijk en 'goed' rechtvaardigt tegenover het atheïstische en 'goddeloze' communisme. Zijn hamartiologie geeft hem de woorden om zo'n politieke profilering als huichelachtig te ontmaskeren. In het christelijke Westen ligt net zo goed schuld, die echter op deze manier buiten beeld gehouden wordt. Een zondeleer die de zonde definieert als het niet voldoen aan het ideaal is niet in staat om een dergelijke subtiele dynamiek bloot te leggen. Daarin blijft men eigenmachtig bezig met zichzelf en laat men zich niet de waarheid zeggen vanuit het Woord van God.<sup>38</sup> Maar de theoloog van het kruis benoemt de werkelijkheid. Alle mensen delen in de ene door de zonde getekende werkelijkheid.

Iwand werkt hier overigens niet alleen vanuit theologische bronnen maar baseert zich ook op de politieke ideeën van Carl Schmitt (1888–1985), die het wezen van de politiek begrijpt vanuit de tegenstelling tussen vriend en vijand. Als politici de steun van hun volk nodig hebben, moeten ze op zoek gaan naar een vijand. In die antithese kan men zichzelf als 'goed' profileren en steun winnen tegenover de 'foute' vijand. Tegenover weerstand sluiten zich de rijen. De 'Unversöhnlichkeit mit dem politischen Gegner' wordt hier tot het eerste gebod van het politieke bestaan.<sup>39</sup> Iwand ziet in die analyse een bevestiging van zijn verstaan van de zonde. Tegelijk is hij er vanuit het evangelie vervolgens juist uiterst kritisch op. Er is een weg om boven de politiek van de antithese uit te komen: 'Wo immer das Wort von der Versöhnung gepredigt wird und die Lehre von ihr das Zentrum des Glaubens bildet, da darf und kann das Dogma von der Unversöhnlichkeit im politischen Bereich nicht unangetastet bleiben'.<sup>40</sup> In

---

<sup>36</sup> TRf I, 70v.: hypocrisie is 'einen mit Notwendigkeit eintretenden Vorgang, wenn Menschen aus den *opera legis* zur Gerechtigkeit also zur sittlichen Vollkommenheit streben. Sie *müssen* unterscheiden zwischen dem, was sie sind, und dem, was sie scheinen. Eben daraus aber ergibt sich immer wieder die Krise der Gesellschaft, zwischen 'Heiden' und 'Juden', beide sind *ein* Typus, nur dass der eine *ist*, was der andere zu sein versteckt'.

<sup>37</sup> NW 5, 136.

<sup>38</sup> Vgl. TRf I, 54: 'Wie gesagt, das Bekenntnis: peccator sum, dieses das Urteil Gottes über uns alle aufnehmende (...) Urteil ist himmelweit unterschieden von jener aus der Gottesferne und aus dem schlechten Gewissen heraus erfolgten Feststellung, dass ich "schlecht" bin. (...) Diese Wahrheit die wir in den Beobachtungen unseres Abfallens und Zurücksinkens vom Ideal machen – heute prostituierten sich diese Bekenntnisse in den Afterkirchen der weltanschaulichen Parteien, die Sündenbekenntnisse fordern und damit das unselige Erbe eines pervertierten Christentums angetreten haben – haben kein *Wort Gottes* als Rechtsgrund hinter sich und für sich'. Vgl. ook NWN 1, 'Die Bibel und die soziale Frage', 253vv.

<sup>39</sup> GA I, 'Die politische Existenz des Christen unter dem Auftrag und der Verheißung des Evangeliums von Jesus Christus', 189; vgl. Den Hertog, *Bevrijdende kennis*, 369–373.

<sup>40</sup> GA I, 'Die politische Existenz des Christen', 191.

Christus is er geen tegenstelling tussen goed en fout, maar ziet men samen de werkelijkheid van schuld en zonde onder ogen aan de voet van het kruis.

Ook Iwands analyse van de oorzaken van de dynamiek van zelfrechtvaardiging krijgt in zijn tweede en derde fase meer sociale dimensies. Angst, vertwijfeling, schuld en onvrije wil zijn niet alleen individuele gewetensfenomenen, maar nemen ook maatschappelijk gestalte aan.<sup>41</sup>

De verdediging tegen het communisme en de zelfrechtvaardiging van het 'christelijke Westen' komen ook voort uit angst voor de dood en de behoefte aan veiligheid en zekerheid. Dat het niet tot verzoening komt tussen Oost en West, 'liegt weithin an der "Angst", daran, daß wir in der Sorge um *uns*, um *unser* Leben, um *unsere* Kultur befangen sind und darum nicht mehr frei und wagend handeln'.<sup>42</sup> De atoombewapening is niets anders dan het zoeken naar zekerheid en garanties om deze angst te bezweren.<sup>43</sup> Ook dit vat Iwand onder de noemer van de onvrije wil. Wie niet in Christus en de verzoening gelooft, niet in de overwinning van het leven over de dood, is aan deze angst voor de dood overgeleverd en moet zich wel verdedigen, rechtvaardigen en bewapenen. Het ongeloof roept machten op die haar te boven gaan en naar het leven staan. De zorg om het bestaan dwingt tot de logica van het vriend-vijand denken.

Op deze manier trekt Iwand dus de leer van de onvrije wil en het inzicht in de dynamiek van zelfrechtvaardiging door naar de maatschappelijke problemen en spanningen van zijn tijd. Theologie is niet alleen geldig in de kerk, maar ook daarbuiten. De hamartiologie is op zichzelf tijdloos, omdat de dynamiek van de zonde niet wezenlijk verandert. Maar de gestalten waarin die zonde en de processen die daarbij horen tot uitdrukking komen, wisselen in de geschiedenis. De hamartiologie biedt het instrumentarium om situaties van vijandschap en breuklijnen in de samenleving te doorlichten tot op wat theologisch gesproken de werkelijkheid is.

Zo komt Iwand, samengevat, door zijn christologische omkering van het idealistisch schema tot een analoge hamartiologische omkering, met als kern de leer van de onvrije wil. Christus is het spiegelbeeld van de in zijn idealisme gevangen zondaar: 'Es ist die Lehre vom unfreien Willen nichts anderes als eben jener klare und reine Spiegel dessen, was Gott in Jesus Christus getan hat'.<sup>44</sup>

Iwand stileert met betrekking tot de leer van de onvrije wil een opvallend theologiehistorisch narratief. Dat moeten we tot slot van deze impressie van zijn hamartiologie nog benoemen,

---

<sup>41</sup> Vgl. de conclusies van Den Hertog, *Bevrijdende kennis*, 233–239. I. Aach, *The contextuality and unity of the theology of Hans-Joachim Iwand: an introduction for North American Protestants* (ongepubliceerde dissertatie McGill University 2007: oproepbaar via [collections.canada.ca](http://collections.canada.ca)), 300vv. ziet overeenkomsten met R. Niebuhr, bij wie eveneens sprake is van een combinatie van maatschappelijke betrokkenheid met een sterke concentratie op de wil in de zondeleer.

<sup>42</sup> FO, 'Das geschichtliche Phänomen der Atomwaffe und die Angst – Ein Versuch ihrer Überwindung', 117.

<sup>43</sup> FO, 'Atomwaffe und Angst', 119.

<sup>44</sup> NW 5, 89; vgl. Seim, 'Christologie bei Iwand', 105: 'hat die Christologie als die Lehre von Gottes Offenbarung in Christus, also von der Menschwerdung Gottes den Primat, so ergibt sich in ihrem Licht, unter ihren Prämissen eine prinzipiell erneuerte Anthropologie'. De leer van de onvrije wil komt voor Iwand dus niet op uit bijvoorbeeld het hersenonderzoek of filosofisch determinisme. Vgl. voor dit organisch verband verder nog RuC, 8v. en zijn 'Erläuterungen' in de band M. Luther, *Vom unfreien Willen*. *Ausgewählte Werke: Ergänzungsband 1*. Hrsg. von H.H. Borchardt & G. Merz (München: Chr. Kaiser 1939), 305: '(...) alles, was über den unfreien Willen gelehrt wird, ist eigentlich nur eine Auslegung des Kreuzes Christi. "Christus crucifixus haec omnia secum affert" – der Gekreuzigte bringt dies alles mit sich' (citaat in citaat WA 18, *De servo arbitrio* (1525), 639).

omdat het zo belangrijk is voor Iwands zelfverstaan. Correlerend met de beweging tegen Kant in de christologie is ook dit leerstuk bij Iwand een belangrijk breekpunt waarop hij zich ‘losmaakt van de theologie van de 19<sup>e</sup> eeuw en in dezelfde beweging een theologie opbouwt, waarin gezegd wordt waar het op staat tussen God en de mens – in de 20<sup>e</sup> eeuw’, aldus G.C. den Hertog.<sup>45</sup> Maar Iwand ziet het al ver voor de negentiende eeuw misgaan en schetst een soort tragedie in vijf bedrijven. In de Reformatie (het eerste bedrijf) was de leer van de onvrije wil op zijn hoogtepunt. Het leerstuk vormde de ‘Schlüsselstellung der ganzen reformatorischen Position’, ‘den Punkt, an dem sich die Wege trennen’ en het ‘*Stilgesetz* aller reformatorischen Theologie’.<sup>46</sup> Vooral Luther staat met zijn leer van de onvrije wil bijna tussen de tijden, op de top van een berg: vóór hem werd de kerk beheerst door semipelagianisme, na hem ging het ook al gauw weer bergafwaarts.<sup>47</sup> Men begreep in de na-reformatorische orthodoxie niet meer werkelijk waar het Luther om ging. Dat is de tweede akte. De leer van de onvrije wil zakt af tot een tamelijk gratuit ‘Eingeständnis’ dat de mens niet uit eigen kracht rechtvaardig voor God kan zijn en dat hij er niet in slaagt de wet te vervullen.<sup>48</sup> De essentie van het leerstuk was bij

---

<sup>45</sup> Den Hertog, *Bevrijdende Kennis*, 11. We stemmen met Den Hertog in dat de *Entdeckungszusammenhang* van de leer van de onvrije wil voor Iwand gezocht zal moeten worden in de crisis van de liberale theologie in het interbellum (*Bevrijdende kennis*, 49–120; vgl. Iwand autobiografisch in GA I, ‘Über das Verhältnis von Theologie und Kirche’, 207). Deze is dan echter te onderscheiden van de *Begründungszusammenhang*, die in de christologie ligt. Als de stelling van Neddens, *Politische Theologie*, 463vv. dat die christologische fundering al in de allereerste tijd aanwijsbaar is klopt, laat dat zien dat *Entdeckung* en *Begründung* niet altijd in die volgorde voor hoeven te komen. Of zoals Iwand zelf met betrekking tot Luther opmerkt: het is mogelijk dat men ‘der theologischen Formel nach schon Dinge hat, die [man] später ausführt und ausfüllt’ (NW 6, 113; vgl. F. Pritzke, *Rechtfertigungslehre und Christologie. Eine Untersuchung zu ihrem Zusammenhang in der dogmatischen und homiletischen Arbeit und in den Predigten des jungen Iwand* (Neukirchen: Neukirchener Verlag 2002), 207). Door ontdekking en fundering te onderscheiden maakte Iwand zich uiteindelijk los van Fr. Gogarten en anderen die de onvrije wil aanhaalden in het kader van een *Schicksal*-denken (vgl. Den Hertog, *Bevrijdende kennis*, 119v., 139–142), omdat hij vanuit de door hem gevonden *Begründungszusammenhang* omgekeerd weer kritisch kon ‘doorstoten naar de geschiedenis’ (vgl. Neddens, *Politische Theologie*, 554: ‘Die Aktualität dieser Einsichten muss Iwand erst allmählich zu begreifen lernen – in den Auseinandersetzungen der 30er Jahre und in einem Prozess des theologischen Wahrnehmens und Denkens’). De hypothese van Korthaus, *Kreuzestheologie*, 109, dat Iwands denken wellicht ‘als ein Reflex auf seine eigene, sehr wechselvolle und ihm in vielen entscheidenden Weichenstellungen weitgehend und geradezu dramatisch entzogene Biographie’ begrepen moet worden, slaat de plank mis. Iwand wekt niet de indruk een hulpeloze speelbal van de omstandigheden te zijn. Het leerstuk heeft voor hem een organiserende betekenis, als keerzijde van de belijdenis van de drie-enige God en bundeling van implicaties van het eerste, tweede en derde geloofsartikel: zie ‘Erläuterungen’, 301; voor de scheppingstheologische uitwerking GA I, ‘Die grundlegende Bedeutung der Lehre vom unfreien Willen’ 26vv. en voor de pneumatologische beknop ‘Erläuterungen’, 295.

<sup>46</sup> GA I, ‘Die grundlegende Bedeutung der Lehre vom unfreien Willen’, 14v. en GA I, ‘Die Freiheit des Christen und die Unfreiheit des Willens’, 248.

<sup>47</sup> Vgl. GA I, ‘Die grundlegende Bedeutung der Lehre vom unfreien Willen’, 16: ‘Luther gegenüber wird der Gegensatz zwischen Scholastik und Humanismus, zwischen Dogmenglaube und wissenschaftlicher Aufklärung infällig, hier, wo es um die Freiheit des Willens geht, da werden Herodes und Pilatus Freunde’.

<sup>48</sup> GA I, ‘Die Freiheit des Christen und die Unfreiheit des Willens’, 253vv.: ‘So weit ich sehe, hat – von wenigen Ausnahmen abgesehen – sich die Lehre vom unfreien Willen innerhalb der protestantischen Schuldogmatik nicht halten können, sie ist bald herabgesunken zu jenem Eingeständnis des bloßen Unvermögens, aus eigener Kraft vor Gott gerecht zu werden, aber das ist nicht ihr ursprünglicher Sinn. Nicht daß der Mensch das Gebot Gottes nicht erfüllen kann, ist mit diesem Satz gemeint, sondern daß er es nicht will und nicht wollen kann, ist die herausfordernde These dieses Theologumenons. (...) Es gehört zu den seltsamsten Wandlungen innerhalb der protestantischen Theologie, daß man späterhin meinte, der Mensch könne das Gesetz Gottes in seinem geistlichen Verstande zwar anerkennen, nur nicht tun. Als ob wir erst am Nicht-tun-Können scheiterten!’.

Luther echter niet dat men Gods gebod niet houden *kan*, maar dat men het niet *wil*. Die radicaliteit raakte in de zondeleer van de orthodoxie volgens Iwand buiten beeld. In het derde bedrijf, de Verlichting en Kant, wordt die gedachte helemaal onbestaanbaar. Bij Kant wil de mens in zijn praktische rede juist wel dat er een God is, omdat daar zijn eigen waarde als moreel wezen mee staat of valt. Heel de liberale theologie is op dit axioma gefundeerd: de mens is van nature religieus en op God aangelegd. Hij wordt in dat opwaartse streven alleen gehinderd door zijn lagere, ‘vleselijke’ bindingen. Maar aan zijn willen en streven ligt het niet. Dan komt echter de vierde fase, aan het einde van de negentiende en begin van de twintigste eeuw. Het burgerlijk bolwerk begint barsten te vertonen en met name door Nietzsche wordt men weer gevoelig voor de donkere kant in de mens. ‘God’ is geen aansprekend idee dat de mens verheft, maar juist een geweldige ballast die hem beknot, klein houdt en met een schuldcomplex opzadelt. De mens is helemaal niet zo op God gericht, maar is Hem juist liever kwijt dan rijk.<sup>49</sup> In de huidige tijd (het vijfde en laatste, actuele bedrijf) beginnen we daarom weer met Luther te beseffen dat de mens heel anders tegenover God staat, aldus Iwand; dat hij inderdaad gebonden is aan zichzelf en niet kan willen dat God God is, zoals Luther stelde in zijn zeventiende stelling tegen de scholastische theologie:

Man hat zuweilen den Eindruck, daß erst *wir* heute den Sinn dieser These voll und ganz zu verstehen beginnen. Als ob Luther damit schon den Schatten des Nietzsche-menschen hinter den Humanisten seiner Zeit gesichtet, als ob er dieses Menschlich, Allzumenschliche in sich selbst entdeckt und erlitten hätte. Er hat gesehen und begriffen, daß der natürliche Mensch ein geborener *Atheist* ist.<sup>50</sup>

Pas wij, die in de twintigste eeuw de atheïst het toneel hebben zien betreden, geven Luther na al die eeuwen weer gelijk: inderdaad wil de mens niet dat God God is. Op de bodem van het menszijn ligt niet een organische, harmonische verbondenheid met God, maar het atheïsme. Want als er goden zijn, hoe zou de mens het dan uithouden zelf geen God te zijn?

Binnen dat narratief situeert Iwand zichzelf met zijn front tegen de liberale theologie. Hier loopt men achter, zo lijkt hij te willen zeggen: hier is men nog niet door Nietzsche heengegaan en heeft men nog niet ontdekt hoe diep wij in de zonde zitten. Veel dieper dan dat we God welkom zouden heten in ons bewustzijn. In het liberale protestantisme dient het geloof de zedelijke persoon ‘zur Sicherung ihrer Naturüberlegenheit’ (C 87), analyseert Iwand: het geeft ons een hoge afkomst, die ons stuwt in de cultivering van de heerschappij en vrijheid van de geest over de natuur. De geest als het hogere en vrije moet zich opwerken boven de natuur als het lagere en determinerende. Maar in dit schema blijft de geest zelf buiten schot. De zonde is hier beperkt tot het lagere, het ongecultiveerde en irrationele. De eigenlijke zonde huist volgens Iwand echter juist in de diepten van de menselijke geest zelf. De zonde is niet allereerst een gevolg van het ‘Weltverhältnis’<sup>51</sup>, maar is primair de onwil om God God te laten zijn en zelf een zondaar te zijn. Concrete zonden zijn slechts daadzonden, die voortvloeien uit de bron en *drive* van de geest, die is gefocust op de eigen rechtvaardiging. De geest is niet de oplossing,

---

<sup>49</sup> Vgl. voor Iwands verstaan van Nietzsche als einde van de negentiende eeuw NWN 3, ‘Geistige Grundlagen des 19. Jahrhundert’, 466–472.

<sup>50</sup> GA I, ‘Die Freiheit des Christen und die Unfreiheit des Willens’, 254.

<sup>51</sup> Vgl. NWN 2, 87.

maar de oorzaak van het probleem. Dat is, opnieuw, de copernicaanse wending die de theologie moet leren voltrekken.

## 2.2.3 Soteriologie

Als Iwands hamartiologie het spiegelbeeld vertoont van de christologie, en als de soteriologie in het algemeen weer het spiegelbeeld is van de hamartiologie, dan zal Iwands soteriologie wel in het teken moeten staan van een gelijkvormigheid tussen de mens in Christus en Christus zelf. Dat is inderdaad wat hij direct bij de inzet van de christologiecolleges naar voren brengt:

Das ist die Frage, die uns die Geschichte Jesu Christi stellt: ob wir bereit sind, die Wahrheit des Menschen, wie sie uns da entgegentritt, als die von uns vergessene Wahrheit anzuerkennen und ihr die Bildern zu opfern, in denen sich unser Denken, vornehmlich unser sittliches Denken, bewegt (C 23).

De waarheid en werkelijkheid die buiten ons, *extra nos* in het kruis geopenbaard is, wil ook waarheid en werkelijkheid worden in ons, *in nobis*, en ons zelfbeeld openbreken, of het nu positief is of negatief. We zijn van onze werkelijkheid vervreemd, maar Christus wil ons door de Geest omzetten en ons er gelijkvormig mee maken: ‘wir werden der Mensch sein müssen, uns in ihm erkennen und wiedererkennen müssen, mit dem Gott sich hier identifiziert!’ (C 35). Redding en behoud betekenen voor Iwand dat de zondaar buiten zichzelf, in Christus, tot zichzelf komt. Zonder het kruis zouden we nooit tot echte zelfkennis komen en gevangen blijven in onze idealen, maar door het kruis worden we wie we zijn voor God.<sup>52</sup>

Op dit punt van Iwands theologie werkt hij keer op keer met een voor hem cruciaal begrip: God gelijk geven (*Deum iustificare*).<sup>53</sup> Hiermee begint hij zijn studie over Luthers theologie uit 1941 (opgedragen aan Martin Niemöller, die destijds overwoog om rooms-katholiek te worden), *Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre*:

Es handelt sich (...) bei dem, was wir die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung nennen, nicht nur um die Rechtfertigung des Menschen vor Gott, sondern zugleich und unumgänglich um die Rechtfertigung Gottes im Menschen. Gott will zu seinem Recht kommen, darum offenbart er sich. (...) Und dies geschieht, wenn wir sein Wort gelten lassen, wenn wir vor allem seine Wahrheit gelten lassen in dem fleischgewordenen Wort: Jesus Christus. Dieses Wahr-werden Gottes in uns nennt Luther ‘Deum iustificare’.<sup>54</sup>

Hier valt ook de sleutelterm ‘Woord’. Christus is niet zozeer de vleesgeworden God, maar specifiek het vleesgeworden Woord. “Das Wort ward Fleisch” heißt also: Hier hören und

---

<sup>52</sup> Het inzicht in de eigen zonde, maar ook in Gods genade, wordt niet ‘aus dem Verhältnis des Menschen zu sich selbst gewonnen, sondern aus dem Herausgehen Gottes’, zegt Iwand met een beroep op Luther, DV, 130vv.; met verwijzing naar WA 56, *Diui Pauli apostoli ad Romanos Epistola* (1515/16), 229: ‘Et ita Deus per suum exire nos facit ad nos ipsos introire Et per sui cognitionem infert nobis et nostri cognitionem. Nisi Deus ita prius exiret et verax fieri quereret in nobis, Nos non possumus introire ad nos et mendaces ac Iniusti fieri. Non enim potuit homo ex seipso scire, Quod talis est coram Deo, nisi ipse Deus hoc ipsum reuelaret. (...) Alioquin homo semper se reputasset veracem, iustum, sapientem, maxime quia coram se et hominibus talis esset’. Iwand is hier kritisch op Bultmann en diens verbinding van geloof en zelfverstaan: ‘bei Luther steht ausdrücklich: “wenn nicht Gott *zuerst* aus sich herausginge”’ (DV, 131).

<sup>53</sup> Vgl. Vollmer, *Gott Recht geben*, voor de christologiecolleges speciaal 213–259.

<sup>54</sup> GA II, ‘Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre’, 21.

vernehmen wir erst, was es heißt, Mensch zu sein' (C 115). Het Woord in Christus heeft als inhoud Gods oordeel over de mens. Dat oordeel luidt dat hij een zondaar is, ook al wil hij dat niet waar hebben. Wanneer de zondaar God gelijk geeft, valt hij Hem bij in dat oordeel; niet zozeer over de anderen (dat kan nog steeds distantiërend zijn), maar hoogst persoonlijk over zichzelf. *Deum iustificare* is wat David zingt in Psalm 51: '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' (vertaling NBG '51). Door deze belijdenis van zonden komt de zondaar tot zichzelf.

Wanneer het geloof God gelijk geeft, gebeurt er iets. Want het Woord van God bedoelt niet slechts te informeren, maar als God spreekt, dan schept Hij ook. Wie het Woord gelooft, wordt daardoor in het Woord veranderd: 'Diese Aufnahme des Wortes im Herzen des Menschen nennt Luther auch die Wandlung des Menschen durch das Wort. Er sagt: "Et ita (Deus) nos in verbum suum, non autem verbum suum in nos mutat."' <sup>55</sup> Er ontstaat overeenkomst tussen het Woord – de gekruisigde Christus – en wie gelooft: 'similis forma est in verbo et credente'. <sup>56</sup> Zoals Christus zich voor ons heeft vernederd, zo wordt wie in Hem gelooft ook zelf ootmoedig. Hij distantiëert zich niet langer van de zondaars, maar identificeert zich met hen. Ook voor ons betekent menswording op deze manier vleeswording. In de schuldbelijdenis komt de onvrije wil los van de drang om zich te willen rechtvaardigen en wordt die bevrijd tot een nieuwe gehoorzaamheid. Telkens opnieuw gaat het erom uit de eigen gerechtigheid en het streven naar idealen weggehaald en veranderd te worden naar het beeld van Christus. Nooit bereiken we in dit leven het punt van volkomenheid, altijd blijft Christus *extra nos*. Het leven is een oefening in het afleggen van de oude mens die zich verschanst in de afzondering van de goede werken en het aandoen van de nieuwe mens die naar (de gekruisigde!) Christus herschapen wordt. <sup>57</sup>

Iwand wijst hier op een kernachtige, 'geradezu klassischen Definition' van de jonge Luther, in diens uitleg van de brief aan de Romeinen. Luther schrijft daar: 'Iustificatio Dei passiva et activa et fides seu credulitas in ipsum sunt idem': het geloof, de passieve en de actieve rechtvaardiging Gods vallen samen. <sup>58</sup> Ze zijn één. Wie God rechtvaardigt door het geloof,

---

<sup>55</sup> GA II, 'Glaubensgerechtigkeit', 28; citaat in citaat WA 56, 227.

<sup>56</sup> GA II, 'Glaubensgerechtigkeit', 29; citaat in citaat WA 56, 227.

<sup>57</sup> Vgl. Assel, 'zur Sünde gemacht', 206: 'Der geistliche Mensch sieht sich durch Jesus Christus an. Er ist aus sich heraus versetzt und sieht sich so, wie Gott ihn im Gekreuzigten Jesus Christus schon sah. Der Mensch, den er dabei sieht, ist er selbst als fleischlicher Mensch. (...) Ja, gerade der geistliche Mensch bekennt sich dazu. Aber im Bekenntnis wandelt sich seine Sünde'. Vollmer, *Gott Recht geben*, 215 typeert het actuele karakter treffend als volgt: 'Wenn das Wort Gottes Ereignis wird, greift es zwar verwandelnd in die menschliche Wirklichkeit ein – geht aber nicht in sie ein. So lässt sich die Wirkung des Wortes nur als akthafte Aufhebung des Selbstbewusstseins, als Selbst-Transzendierung begreifen: Gottes Wort ist "eine Größe, die mir immer gegenüber bleibt, die zu ergreifen ich immer mich selbst transzendieren, mich hinter mir selbst lassen muß!"' (citaat in citaat uit NW I, 187). Vgl. G. Sauter, 'Theologisches Feuer. Hans Joachim Iwands Anstöße für evangelische Theologie und Kirche', in: B. Klappert & M. Schulze (Hrsg.), *Aus der Umkehr leben. Hans Joachim Iwand 1899–1999* (Wuppertal: Foedus Verlag 1999), 112: 'Wir werden uns entrissen, und zwar wieder und wieder. Darum gibt es, theologisch geurteilt, keine Kontinuität des Menschseins, die anders sein könnte als das unaufhörliche Gewährwerden des eigenen Sünderseins'. Hij en anderen zien dat echter als een te steile gedachtegang: Iwand blokkeert door zijn nadruk op de externiteit van Christus volgens hem 'die Möglichkeit, das Sein in Christus als Umfangesein wahrzunehmen, nicht nur als das Außerhalb unseres Selbst' (112). Voor een bespreking van deze kritiek zie Vollmer, *Gott Recht geben*, 216vv.

<sup>58</sup> DV, 135; citaten in citaat WA 56, 213, 227.

wordt gerechtvaardigd door dat geloof. Op het moment dat we God gelijk geven, treden we binnen in een nieuwe werkelijkheid van vergeving. De zieke ontwijkt de arts dan niet langer, maar geeft de arts gelijk en vertrouwt zich in het volle besef van zijn ziekte aan hem toe.<sup>59</sup> Dat is het begin van de genezing. Zolang de mens zijn diagnose ontkent en zich voor gezond houdt is er geen hoop op verbetering. Wie zich vernedert, wordt verhoogd, maar wie zich verhoogt, vernederd. Of met nog een andere geliefde aanhaling van Iwand: heiligen zijn in eigen oog altijd zondaar, hoewel ze in werkelijkheid gerechtvaardigd worden, maar huichelaars zijn in eigen oog altijd rechtvaardig, hoewel ze in werkelijkheid zondaars zijn.<sup>60</sup>

Het gaat om de confrontatie met onze werkelijkheid in Christus. Dat is het springende punt. De zondaar wil die werkelijkheid niet waar hebben, maar God wil die werkelijkheid juist wél waar hebben. Gods Zoon is mens geworden opdat die ontmoeting plaatsvindt:

Denn, obschon wir selbst diesen Menschen nicht lieben und nicht zeigen, so liebt doch Gott und sucht doch Gott den wirklichen Menschen. Die wirkliche Liebe Gottes ist stark genug, um der Wirklichkeit des Menschen zu begegnen. Dazu ist der Sohn Gottes Mensch geworden, damit das geschieht (C 23).<sup>61</sup>

God vraagt niet dat we iets van onszelf maken en ons opwerken tot op de bergtoppen van het ideaal, maar ‘der Imperativ ist das *Tal*’.<sup>62</sup> Het enige dat ‘moet’ is dat we God gelijk geven. Gods liefde kan de harde werkelijkheid van onze zonde heus aan, ook al vrezen we van niet, en herschept die tot iets nieuws. Hier klinkt door wat misschien het hoogtepunt is van Luthers

---

<sup>59</sup> GA II, ‘Glaubensgerechtigkeit’, 33: ‘Wie der Kranke, der seine Krankheit erkennt, sich in die Hände des Arztes gibt, so gibt sich der Mensch mit dem Bekenntnis der Sünde in Gottes Hand’.

<sup>60</sup> TRf III, ‘Glaube und Rechtfertigung’, 13 noot 21; citaat uit WA 56, 268: ‘Sancti intrinsece sunt peccatores semper, ideo extrinsece iustificantur semper. Hipocrites autem intrinsece sunt iusti semper, ideo extrinsece sunt peccatores semper’. Vgl. uit Luthers college over de Psalmen uit 1513/15, WA 3, 29: ‘Iustus enim in principio est accusator sui’ en WA 56, 204: ‘deus defensor, cor accusator’. Vgl. Vollmer, *Gott Recht geben*, 159 voor het belang die deze teksten voor Iwand hebben gehad. Iwand baseert zich hier dus op de jongere Luther, die volgens later onderzoek nog niet ‘volledig reformatorisch’ was, vgl. Zur Mühlen, ‘Das Lutherverständnis Hans Joachim Iwands’, 90: ‘Wenn Iwand das Sündenbekenntnis als Rechtgeben Gottes beschreibt, greift er – stillschweigend – jene Bußtheologie auf, die Luther schon 1513 bis 1515 während der ersten Psalmenvorlesung entwickelt und dann in der Römerbriefvorlesung entfaltet hat. Luther will aufzeigen, daß die Gerechtsprechung des Menschen durch Gott und die Gerechtsprechung Gottes durch den Menschen in einem unlösbaren Zusammenhang stehen’. Iwand was dan ook ‘entsetzt’, aldus J. Moltmann, ‘Iwand entdecken’, 232, toen zijn collega in Bonn E. Bizer in 1958 stelde dat de reformatorische doorbraak van Luther pas enkele jaren na deze colleges, namelijk ca. in 1518, gedateerd moest worden en dat Luther voordien nog niet de rechtvaardiging door het geloof leerde, maar door de deemoed: *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther* (Neukirchen: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins 1958). Tegelijk liep hij in ander opzicht juist op de inzichten van Bizer vooruit, zoals Pritzke, *Rechtfertigungslehre*, 191–218 laat zien, omdat hij het tot-inzicht-komen vanaf de jaren 30, mede dankzij Barth, steeds meer verbindt met de herscheppende kracht van het woord.

<sup>61</sup> Vgl. VChr, 95: ‘Vor ihm ist offenbar worden, daß das, wovon wir fliehen, der Ort ist, wo uns Gott begegnet. Wir fliehen im sittlichen Streben vor dem Sünder-Sein, aber die Sünder hat Christus erlöst’. Na dit citaat volgt een zin die enigszins haaks lijkt te staan op zijn eigen leer van de onvríje wil, waaruit blijkt dat Iwand hier nog niet geheel is doorgestoten tot zijn latere inzicht in de prioriteit en macht van het woord: ‘Das Ziel seines Strebens wird ein anderes: Er, den wir nicht anzuerkennen vermochten in seinem Willen, ruft uns auf zur Anerkennung unserer Selbst in diesem unserem verkehrten Streben, damit wir in dieser Anerkennung unserer Selbst die Kraft fänden, ihn anzuerkennen in seiner Gerechtigkeit’. In het citaat in de hoofdstekst uit NWN 2, 23 is het woord niet slechts een oproep tot zelfkennis, maar scheidt het die zelfkennis (‘damit das *geschieht*’).

<sup>62</sup> TRf I, 68.

*theologia crucis*, de 28e stelling van de Heidelberger disputatie (die volgens Neddens al vanaf 1921 ‘wie kaum ein anderer Text durchgehend in Iwands Denken präsent ist’<sup>63</sup>): mensen hebben lief wat ze beminnelijk vinden, maar Gods liefde treft het voorwerp van haar liefde niet aan; zij schiept het.<sup>64</sup> Oog in oog met deze liefde wordt de onvrije wil overwonnen en raakt de mens vrij uit de dwang om zich beter voor te doen dan hij is, ten koste van de ander. Het leven met en voor de naaste gaat open in de richting van het koninkrijk van God en de crises in de samenleving kunnen helen. Iwands meditaties, artikelen en lezingen zijn op dit punt pastoraal zeer gevoelig. Zoals de ontkenning van de zonde leidt tot breuklijnen, zo leidt het God-gelijken tot wederzijdse herkenning, schuldbelijdenis en vrede. Het is de wortel van verzoening. Rondom het kruis kunnen volken en partijen uit hun loopgraven komen en elkaar ontmoeten. Alleen aan gene zijde van het graf, waar de dood en de angst voor de dood zijn overwonnen, verdwijnt de haat en wordt echte liefde mogelijk. Een vers uit de eerste brief van Johannes heeft hier voor Iwand speciale betekenis: ‘Wij weten dat wij overgegaan zijn uit de dood in het leven, omdat wij de broeders liefhebben’ (1 Johannes 3:14). Iwand:

Ich habe es eigentlich erst aus Erfahrung gelernt, daß die wahre Liebe geboren wird in unserem Tod. (...) Solange wir im Banne der Todeswelt leben, können wir nicht wahrhaft lieben! Die Liebe ist keine moralische Angelegenheit, keine philosophische Idee. Sondern die Liebe ist geboren jenseits des Todes. Das ist die Liebe Gottes.<sup>65</sup>

– Dat is Gods liefde, zegt Iwand: en zo zal twee decennia later ook Jüngel Gods liefde en de dood nauw op elkaar betrekken.

## 2.2.4 Werkelijkheid

We hebben nu enkele hoofdlijnen van Iwands theologie kort in beeld gebracht. De drie velden van christologie, hamartiologie en soteriologie interpreteren elkaar wederzijds op dialectische wijze, wat resulteert in een heel aantal paradoxen en omkeringen. Het oorsprongsmoment van dit alles ligt bij de openbaring in Christus.<sup>66</sup> Hier valt de beslissing en het oordeel over wat werkelijkheid is. In dat begrip ‘werkelijkheid’ hebben de christologische, hamartiologische en soteriologische denklijnen hun gezamenlijk referentiepunt, als het ‘Zielbegriff’ van zijn *theologia crucis*.<sup>67</sup> De incarnatie verstaat Iwand als de aanneming van onze werkelijkheid, de zonde als

---

<sup>63</sup> Neddens, *Politische Theologie*, 466vv.

<sup>64</sup> WA 1, 354: ‘Amor dei non invenit, sed creat suum diligibile, Amor hominis fit a suo diligibile’. Vgl. E. Thaidigsmann, ‘Umkehr im Erkennen. Luthers “Heidelberger Disputation” in Iwands Theologie’, in: G.C. den Hertog & J. Seim (Hrsg.), *Gottes Wort in der Zeit. Arbeiten zur Theologie Hans Joachim Iwands I* (Waltrop: Hartmut Spinner 2004), 255–282.

<sup>65</sup> FO, ‘Die Verantwortung und die Aufgaben der Christen in der heutigen internationalen Situation’, 195v.

<sup>66</sup> Vgl. Vollmer, *Gott Recht geben*, 218v.: de ‘inkarnationstheologische Ansatz wirkt wie ein Ferment in Iwands Theologie’.

<sup>67</sup> Korthaus, *Kreuzestheologie*, 101; vgl. de conclusie van Thaidigsmann, ‘Der wirkliche Gott’, 209v.: ‘Im Grunde (...), so lautet das Urteil Iwands von Luther her, bilden diese antinomische Kategorien [de ‘Entgegensetzung von Ewigkeit und Zeit (Platonismus), von intelligibler Welt und Sinnenwelt (Kant), von ewigen Vernunftwahrheiten und zeitlichen Geschichtswahrheiten (Lessing)] eine idealistische Sicherung gegen die Erkenntnis der wahren Wirklichkeit des



het ontvluchten van onze werkelijkheid en het heil als een hervinden van onze werkelijkheid, waarbij die werkelijkheid in dezelfde beweging herschapen en omgezet wordt. God komt tot ons ‘als Negation der Negation’<sup>68</sup>, als ontkenning van onze ontkenning van onze werkelijkheid. Dat resulteert ook voor de praktische theologie overigens weer in een ‘Programm eines homiletischen Realismus’.<sup>69</sup> In de preek wordt de werkelijkheid benoemd en gestreden om wat werkelijkheid mag heten.

Zoiets als een verlangen naar werkelijkheid is dus een sterk motief in Iwands theologiebeoefening. Een dergelijk verlangen was in de eerste helft van de twintigste eeuw en zeker in de voor Iwand formatieve jaren twintig en dertig algemeen voelbaar. Hij deelt het met zijn generatie.<sup>70</sup> Ook anderen keerden zich tegen wat Iwand noemt de ‘idealistische Überfremdung der Bestimmung des Menschen’ (C 24) die in de negentiende eeuw en het cultuurprotestantisme volgens hem gemeengoed was, maar die door stemmen als die van Feuerbach, Marx en Nietzsche aan het einde van die eeuw steeds meer ondermijnd werd. Idealisme en hoge zedelijke idealen zijn niet verheffend, maar juist vervreemdend en zorgen voor verdeeldheid in de samenleving.<sup>71</sup> Waar generatiegenoten echter de vervulling van hun verlangen naar werkelijkheid vonden in *Schicksal*-politiek, vitaliteit, bloed en bodem, komt Iwand uit bij het kruis.<sup>72</sup>

Iwand is zich van zijn contextuele bepaaldheid door de oppositie tegen het idealisme van de negentiende eeuw bewust. Hij is echter van mening dat dit alternatief geen toevallig fenomeen is in de geestesgeschiedenis, maar juist zoiets als een kristallisatiepunt van een universele spanning. Ieder mens in iedere tijd is van nature idealist en zoekt God niet in de gevallen, maar

---

Menschen, wie sie sich von der Wirklichkeit Gottes in seiner Gerechtigkeit her ergibt. (...) Von hier aus muss die Bedeutung der Kreuzestheologie Luthers für Iwand verstanden werden’.

<sup>68</sup> NW 5, 37; vgl. Den Hertog, *Bevrijdende kennis*, 350vv. over ‘*Theologia crucis* als methode’.

<sup>69</sup> Zo de typering van N. Schwarz, “denn wenn ich schwach bin, bin ich stark”. *Rezeptivität und Produktivität des Glaubenssubjektes in der Homiletik Hans Joachim Iwands* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008), 104vv., 115: ‘Die Präsenz des göttlichen Wortes in der menschlichen Wirklichkeit ist das Thema von Iwands homiletischem Realismus, das er als Theologe lutherischer Provenienz besonders betont’.

<sup>70</sup> Den Hertog, *Bevrijdende kennis*, 47–116 en 157–193 geeft een uitgebreide situering; vgl. ook zijn ‘Nachwort’ bij Iwands *Theologiegeschichte*, NWN 3, 490–494. Een aanvullende illustratie: de overeenkomsten met de krap twee jaar jongere Eric Voegelin (1901–1985) zijn opvallend. Vgl. de conclusies van G.J. Buijs, *Tussen God en duivel. Totalitarisme, politiek en transcendentie bij Eric Voegelin* (Amsterdam: Boom 1998), 66–100: ‘De kern van het oeuvre [van Eric Voegelin] is de zoektocht naar existentieel-politieke werkelijkheidsstructuren, met nadruk op ‘werkelijkheid’. (...) Het toegang verkrijgen tot het verstaan van deze grondstructuren van het menselijk bestaan vergt in Voegelins optiek een antropologisch-meditatieve zelfreflectie. (...) De antropologisch-meditatieve wending voert tot een herontdekking van de op transcendentie gerichte statuur van het menszijn en van de blijvende politieke relevantie hiervan. (...) Het waarheidsconflict, waarbinnen de politieke wetenschap zich opstelt, kan nader aangeduid worden als een conflict tussen erkenning van waarheid en verdringing ervan, ofwel tussen openheid voor de werkelijkheid in al haar dimensies en de pogingen zich voor (bepaalde dimensies van) de werkelijkheid af te sluiten. (...) in de verdringing, de discrepantie tussen werkelijkheid en symbool, tussen ervaring en taal ziet Voegelin de psychische motor achter het moderne excessieve geweld’ (95–100).

<sup>71</sup> Vgl. E. Thaidigsmann, ‘Geschehene und aufgegebene Versöhnung. Die Stellung Hans Joachim Iwands zur Philosophie Hegels’, in: idem, *Einsichte und Ausblicke*, 56: ‘Die reformatorische Theologie und die nachhegelsche Kritik am Idealismus berühren sich in der Negation: das beim Selbstbewusstsein ansetzende Erkennen verkennt die Wirklichkeit: die Wirklichkeit des Menschen, der in seinen Denken eben gerade keine Klarheit über sich selbst hat’.

<sup>72</sup> Vgl. Neddens, *Politische Theologie*, hoofdstuk VII–VIII, speciaal VIII.2, en, nogmaals, Den Hertog, *Bevrijdende Kennis*, deel III.

in een hogere wereld. God verschijnt ‘da, wo wir ihn nie und nimmer erwartet hätten’ (C 113).<sup>73</sup> In het idealisme is wat we dan *wel* verwachten slechts op invloedrijke wijze verwoord. Daarom is het voor hem ook niet erg dat zijn christologie ‘im Widerspruch’ bepaald blijft door het idealisme.<sup>74</sup> Iwand is ervan overtuigd, dat het front waaraan hij zich beweegt in principe tijdloos is en er *wel moet* zijn, zolang de mens gevangen is in zijn onvrije wil en de behoefte voelt om zichzelf te rechtvaardigen. Farizeïsme is ook niet specifiek joods, maar een universeel antropologisch gegeven.

Het verlangen naar werkelijkheid brengt echter nog een tweede front met zich mee. Het idealisme kan getypeerd worden als een *subjectiverende* vluchtbeweging: het subject wordt groot gemaakt ten koste van de werkelijkheid, alsof het die werkelijkheid te boven kan komen. Maar er is ook een *objectiverende* vluchtbeweging. Ook hier raakt de mens het contact met de werkelijkheid kwijt. Iwand blijkt zich net als Karl Barth niet alleen tegen de liberale theologie, maar ook tegen de zogeheten positieve of confessionele theologie te richten.<sup>75</sup> Om deze introductie af te ronden moeten we deze twee fronten nu nog eens in hun onderlinge samenhang belichten. Niet in het minst omdat de posities waar Iwand zich tegen afzet voor wat betreft de verzoeningsleer raken aan respectievelijk de ‘subjectieve’ verzoeningsleer (verzoening geschiedt door door omvorming en bekering van het subject door het geloof in Christus) en de ‘objectieve’ verzoeningsleer (verzoening geschiedt door de ‘objectieve’ genoegdoening aan Gods gerechtigheid door Christus). Vanuit zijn kruistheologie staat Iwand voorgesorteerd op een zelfde soort dubbele afgrenzing. Deze afgrenzing blijkt een constante in heel zijn theologische denkweg. Zo krijgen we nu ook de gelegenheid om de ontwikkeling daarvan verder in beeld te brengen.

## 2.2.5 Twee fronten

Vooraf twee momenten zijn inzichtgevend voor het verstaan van Iwands frontlijnen: zijn *Habilitationsschrift* van eind jaren 20 op het terrein van het Lutheronderzoek en een fel en polemisch artikel over het misbruik van het *pro me* in de jaren 50. De Lutherstudie stamt weliswaar uit de eerste fase van zijn ontwikkeling, dus nog voor de kennismaking met Karl Barth, maar is toch het fundament gebleken onder zijn verdere ontwikkeling. Het artikel over het *pro me* is een van Iwands meest bekende. We geven nu eerst een analyse van beide teksten op zichzelf, in hun context (subsecties 1 en 2), om daarna terug te buigen naar de vraag wat dit

---

<sup>73</sup> Voor de vroege Iwand is dit terug te zien in de plaats die hij geeft aan het begrip ‘roemen’ bij Paulus: ‘Jeder Mensch, der nicht glaubt, ist im Prinzip ein καυχόμενος. Jeder, der nicht durch Christi Tod Gottesgerechtigkeit annimmt, muß, seinem menschlichen Wesen zufolge, in seinem sittlichen Urteil von seinen Werken abhängen. Diese Abhängigkeit äußert sich als Überheblichkeit (καύχησις) in Verdiensten, als Knechtschaft (δουλεία) in Sünden. Diese Abhängigkeit selbst ist das Fleisch (σάρξ)’ (VChr, 99).

<sup>74</sup> Assel, ‘zur Sünde gemacht’, 195.

<sup>75</sup> Vgl. zijn reeds in de inleiding geciteerde stelling in ‘Zwischen Karl Barth und Luther’, NW 2, 401: ‘Karl Barth hat den Punkt gefunden, von dem aus der Gegensatz Liberal-Positiv in gleicher Verdammnis und gleicher Verheißung begreifbar wird’. Dat punt is het Woord.

alles te zeggen heeft voor Iwands theologische positie in het algemeen (3). De bespreking is uitvoerig, maar beide teksten zijn onmisbaar om Iwand goed te leren kennen.

## 1. *Rechtfertigungslehre und Christusglaube*<sup>76</sup>

In het onderzoek naar Luther aan het begin van de twintigste eeuw stond een confessionele onderzoeksrichting tegenover een meer liberale: een school in het spoor van Theodosius Harnack tegenover de school van Karl Holl en de zijnen. De eerste interpreteerde Luther meer dogmatisch, met nadruk op de objectieve verdienste van Christus. In het *solus Christus* lag het geheim van Luthers zekerheid, zo meende men. Alles wat het subject zelf zou willen bijdragen aan de verlossing mag en moet hier tegenover wegvallen.<sup>77</sup> De tweede las Luther echter juist meer vanuit de subjectieve ervaring, met nadruk op het geweten als plaats waar de mens onmiddellijk tegenover God staat. Daar moet de mens leren om het zonder verdienste, dus *sola fide*, uit te houden met de rechtvaardiging om niet, zonder enig ‘objectief’ houvast. Holl beriep zich voor deze visie vooral op de vroege Luther van onder meer de colleges over de brief aan de Romeinen uit 1515/16, die in 1908 voor het eerst waren uitgegeven.<sup>78</sup> Hierin zag hij Luther over de rechtvaardiging spreken zonder dat hij zich daarvoor nog op de verdienste van Christus beriep. Toen Holl in een lezing in het herdenkingsjaar 1917 sprak over Luthers verstaan van religie, beperkte hij zich voor zijn bespreking van de ‘Bedeutung Christi’ zelfs tot één voetnoot,<sup>79</sup> iets wat in Th. Harnacks verstaan van Luther volstrekt ondenkbaar zou zijn. Die had enkele decennia eerder juist gesteld dat pas vanaf ca. 1520 de echte Luther naar voren kwam, die al zijn zekerheid vond in het volbrachte werk van Christus.<sup>80</sup> Voor Holl had Christus wel betekenis als openbaring van Gods liefde, maar niet als middelaar die genoegdoening heeft gegeven. Een zelfstandige verzoeningsleer was voor hem niet aan de orde; het ging bij Luther volgens hem oorspronkelijk om zuivere ‘Gewissensreligion’.

---

<sup>76</sup> Voor een gedetailleerde analyse zie Pritzke, *Rechtfertigungslehre*, 76–149.

<sup>77</sup> Zie ook de polemieken met A. Ritschl in de inleiding, Th. Harnack, *Luthers Theologie, mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre*. Neue Ausgabe Bd. II (München: Chr. Kaiser 1927, eerste druk Bd. I 1862, Bd. II 1886), 1–19, in hoofdstuk XVIII over ‘Die geschichtliche Tatsache der Versöhnung’ en speciaal inzake de verhouding van verzoening en rechtvaardiging in § 59, 331v., 333: ‘in der Rechtfertigung, einem inneren Vorgang, wird dem einzelnen Gläubigen das alles, mit einem Male und für ewig, zuteil, was Christus objektiv ein für allemal der ganzen Welt erworben hat’: ‘Wir bemerken dies [het *propter Christum*] namentlich auch gegen Ritschl, der die Rechtfertigung zwar auch als ein absolut freies Urteil bezeichnet, das jedoch nicht nur nicht bestimmt ist durch menschliches Verdienst, sondern auch nicht bedingt durch das Verdienst Christi, höchstens veranlaßt durch seine Fürbitte’ (331).

<sup>78</sup> K. Holl, ‘Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit’, in: idem, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I. Luther* (Tübingen: Mohr Siebeck 1932<sup>6</sup>), 111: ‘Die von Johannes Ficker veröffentlichte Römerbriefvorlesung [1908] hat erst ganz enthüllt, wie weit der Reformator schon im Jahre 1515 gekommen war. Das Kernstück seiner Anschauung, die Rechtfertigungslehre, ist bereits zu einem Abschluß gelangt’. Luthers rechtvaardigingsleer bespreekt Holl in twee paragrafen, een over de rechtvaardiging als ‘Tat Gottes’ en een over de rechtvaardiging als ‘Erlebnis des Menschen’, 114–129 resp. 129–154.

<sup>79</sup> Holl, ‘Was verstand Luther unter Religion?’, in: idem, *Gesammelte Aufsätze I*, 38v., noot 1.

<sup>80</sup> Th. Harnack, *Luthers Theologie*, 326v.: ‘Dennoch war Luther damals, d.h. bis zum Jahre 1519 (...) nicht zur vollen Klarheit über die Rechtfertigung durchgedrungen (...). Seit 1520 aber hat sich ihm dieser “Hauptartikel” von der Rechtfertigung vollständig erschlossen’.

De strijd om de reformator was voor beide scholen geen kwestie van correcte historische beschrijving alleen, maar ook strijdtoneel over het wezen van het christelijk geloof. Harnack ging het om de zekerheid van het geloof versus liberaal ethicisme, Holl om echte ervaring versus valse zekerheden en confessionalisme. Zo ontstond de merkwaardige constellatie dat de ene partij het *solus Christus* tegenover een valse subjectiviteit en de andere partij het *sola fide* tegen een valse objectiviteit poneerde. Beide *sola*'s dreigden als het ware het andere op te heffen. Alléén is immers ook echt alléén!

Als Iwand zich in zijn studie in deze controverse tussen 'theocentrisch' (Holl) en 'christocentrisch' (Th. Harnack) mengt, maakt hij al in de titel duidelijk dat hij de waarheidsmomenten van beide scholen zou willen verbinden: *Rechtfertigungslehre* (Holl) *und Christusglaube* (Th. Harnack).<sup>81</sup> In de inleiding geeft hij aan dat hij wil laten zien dat het *sola fide* waar Holl zich op beriep en het *solus Christus* van Th. Harnack onlosmakelijk met elkaar samenhangen:

Ebenso wie das *sola fide* nicht ohne die dogmatische Bestimmung des Glaubens zu verstehen ist, die die Rechtfertigungslehre in ihrer allgemeinen Geltung gewährleistet, ist auch umgekehrt die *fides Jesu Christi* nicht zu verstehen, ohne daß jener Gegensatz aufbricht, durch den die Wahrheit Gottes den Menschen ergreift und zur Erfahrung kommt. (RuC 3; verwijzingen tussen haakjes in deze sectie verder hieruit)

Een nogal compacte formulering: wat bedoelt Iwand hiermee?

Allereerst is hij van mening dat het *sola fide* niet zonder dogmatiek te begrijpen is. Th. Harnack had dat al tegenover A. Ritschl betoogd voor de latere Luther, maar Iwand stelt dit nu ook, zij het op een andere manier, voor de vroege Luther van de pas gepubliceerde colleges over de brief aan de Romeinen. De christologie is volgens hem zelfs het 'entscheidende Problem' van deze colleges, 'eben darum, weil sie anscheinend fehlt', zo poneert hij in zijn voorwoord. Hij probeert dat aan te tonen door bij diverse aspecten van Luthers rechtvaardigingsleer te laten zien dat de christologie erin is geïmpliceerd als mogelijksvoorwaarde.

Een belangrijk element in Luthers denken over de rechtvaardiging in de vroege colleges is bijvoorbeeld dat het zijn (*esse*) het handelen (*operari*) bepaalt. We worden niet gerechtvaardigd door de goede werken die we doen, maar we zijn gerechtvaardigd en doen daarom goede werken. Een boom wordt niet goed door goede vruchten te dragen, maar kan dat alleen als hij zelf eerst goed en gezond is. Goed en rechtvaardig worden we echter door het geloof alleen, *sola fide*. Welnu, vraagt Iwand,

Genügt es nicht, sich diese Bestimmungen der *fides* einzuprägen und nunmehr allem Werk das Vertrauen zu Gott voranzustellen? Ist Christus nur der Ausdruck, in den sich dies Vertrauen kleidet, oder hat er und sein Werk für den eben geschilderten Prozeß grundlegende, unentbehrliche Bedeutung? (19)

---

<sup>81</sup> Thaidigsmann, 'Der wirkliche Gott', 213v., vgl. 204: 'Er schloss sich keiner der beiden Hauptströmungen der Beschäftigung mit Luther an, die ich jetzt mit den beiden Stichworten "konfessionelles Luthertum" und Holl bzw. Hollschule bezeichne. Doch beansprucht Iwand bei seiner Darstellung der Anfänge von Luthers Theologie die Wahrheit beider Richtungen auf anderer Basis, und in diesem Sinn "aufgehoben" zum Zuge zu bringen'.

Dat laatste is het geval, zo wil Iwand vervolgens laten zien: het geweten schuilt alleen in het volbrachte werk van Christus, zoals de duif in de rotsen van het Hooglied, want het weet heel zeker, dat het niet zeker en gerust kan zijn dan in Christus alleen.<sup>82</sup> We kunnen niet in eigen kracht van onze eigen werken afzien, maar alleen als we tegelijk naar het werk van Christus opzien. Het loslaten van de eigen werken is alleen mogelijk door het gelijktijdige aangrijpen van het werk van Christus; ‘wer aber seinem “Glauben” nur aus dem Gegensatz zur Werkgerechtigkeit bestimmt, der ist im bloß Negativen stehengeblieben und hat zu diesem Standpunkt kein Recht vor Gott und seinem Gewissen’ (20). Er moet een basis zijn op grond waarvan we *esse* voor *operari* kunnen laten gaan: we kunnen het niet uit eigen vermogen klaarspelen om onszelf op die manier te beoordelen. Die basis is het volbrachte werk van Christus.

Verderop in zijn bespreking spitst Iwand dit nog verder toe. Heel belangrijk voor Holl is dat de actieve en de passieve rechtvaardiging Gods samenvallen. Wie God rechtvaardigt (Hem gelijk geeft in zijn oordeel) wordt op zijn beurt door God gerechtvaardigd. Wie de zonde niet meer ontkent en ook niet vlucht in eigen goede werken maar de schuld eerlijk op zich neemt, die worden de zonden vergeven. Dat lijkt een onmiddellijk gebeuren (‘Die Rechtfertigung tritt gleichzeitig mit dem Sündenbekenntnis ein, scheint also gar nicht mehr durch die ausdrückliche Berufung auf Christi Werk vermittelt’, 72), maar ook hier stelt Iwand dat de mogelijksvoorwaarde voor dit gebeuren toch in Christus ligt. De mens zal vanuit zichzelf, uit vrije wil, namelijk God helemaal niet rechtvaardigen. Holl en de zijnen hebben volgens Iwand niet gezien hoezeer er bij Luther in dezelfde colleges over de brief aan de Romeinen ook nog een ander inzicht doorbreekt, namelijk in de diepte van de menselijke zonde:

Luther muß der unmittelbaren Gottesbeziehung gegenüber argwöhnisch geworden sein und so in der menschlichen Natur den Erklärungsgrund für das zunächst unbegründete göttliche Handeln gefunden haben. Daher glauben wir mit großer Wahrscheinlichkeit behaupten zu können, daß es die inzwischen schärfer herausgetretene *concupiscentia spiritualis* ist, die Luther diese tiefer dringende Erkenntnis der Untrennbarkeit des *sola fide* und des *per Christum* brachte. (43v.)

Het gebeuren tussen God en de ziel kan niet onmiddellijk zijn, omdat de zondaar wanneer hij rechtstreeks met God van doen zou hebben, altijd zelf als God wil zijn en zich Hem in een geestelijke begeerte (*concupiscentia spiritualis*) ten nutte wil maken.<sup>83</sup> Hij zoekt God niet om God, maar om zichzelf te rechtvaardigen vanwege het onrustige geweten. Dat is de dynamiek van de onvrije wil. Daarom kan de weg tot God nooit onmiddellijk zijn, maar alleen gebaad door Hem, die zichzelf de Weg noemde: ‘*der Weg über Christus zu Gott ist kein Umweg, sondern der Weg*’ (43, cursivering van Iwand). Wie meent *sola fide* met God te kunnen

---

<sup>82</sup> WA 8, *De votis monasticis*, 606: ‘Heret fidelis conscientia in solis operibus Christi absolutissime, et est columba illa in foraminibus petrae et in cavernis maceriae, sciens certissime, se non posse securam et quietam esse nisi in solo Christo, in omnibus vero operibus propriis non posse nisi ream et pavidam damnatamque manere. Sic ergo discernit et iudicat inter opera Christi et sua’.

<sup>83</sup> Vgl. Lempp & Thaidigsmann, *Gottes Gerechtigkeit*, 37–47, 43: ‘Es heißt (...) *concupiscentia spiritualis* eben dieses, daß der Mensch zu Gott im verkehrten Verhältnis des *uti Deo* steht. Dies heißt, daß er in Gott eben nicht Gott sucht, sondern “das Seine”: seine Ruhe, seine Befriedigung, das Heil als seine Seligkeit. In Iwands Kategorien gesprochen: Der Mensch gebraucht Gott als *Mittel* für seine Zwecke, oder genauer: Er gebraucht Gott als Mittel und ist sich selbst *Zweck*’.

verkeren, geïsoleerd van het *solus Christus*, komt onherroepelijk terecht in ‘Selbstsicherheit’ (38vv.). Voor de ware, ootmoedige omgang met God moet de zondaar eerst gelijkvormig gemaakt worden aan het beeld van Christus, die als enige de zonde volkomen op zich heeft genomen, aan het kruis. Als een mens daar ook zelf toe komt, is hij daarin passief, in die zin dat hij tot de rechtvaardiging Gods *gebracht* is, door het Woord van God in Christus.<sup>84</sup> Daarom kan het *sola fide* ook op dit punt niet zonder het *solus Christus*. Later zal Iwand dit steeds meer gaan verwoorden in termen van het geloof als *creatura verbi*.

Iwand verstaat de noodzaak van het werk van Christus hier dus *antropologisch*, tegen de achtergrond van de dynamiek van de onvrije wil. De mens speelt het uit zichzelf niet klaar om zijn eigen gerechtigheid los te laten, God te rechtvaardigen en God God te laten zijn. Dat kan alleen in Christus. Voor zover de subjectieve traditie van Holl dat miskent is zij dus van de werkelijkheid van de onvrije wil vervreemd. Zij doet alsof de mens zichzelf van zijn preoccupatie met werken kan losmaken en zelf God wel wil rechtvaardigen, uit vrije wil. Dat is een veel te idealistisch mensbeeld. In werkelijkheid is de mens gebonden aan zijn zelfbeeld.

Omgekeerd heeft de school van Holl echter gelijk, dat de christologie bij Luther nooit op zichzelf staat en dat zijn verdienste nooit ‘objectief’ is, zoals Th. Harnack wel had benadrukt. De verzoening laat zich niet verzakelijken tot een objectieve ‘verwerving’, maar staat bij Luther altijd in onlosmakelijk verband met de persoonlijke ervaring, aldus Iwand. Anders zal inderdaad het *solus Christus* het *sola fide* opheffen.<sup>85</sup> Dan is het geloof geen echt geloof meer, maar kan men de eigen verhouding tot God ‘regelen’. De satisfactie wordt dan van zijn eenmaligheid beroofd en wordt tot een soort oneindig beschikbaar saldo. Ook dat leidt tot valse zekerheid en ‘Selbstsicherheit’ (45vv.): ‘*Securitas* bedeutet danach: aus der Offenbarung Gottes in Christo die Gnade als Eigenschaft Gottes erschließen und mit Hilfe einer derart zeitlosen “Wahrheit” sein eigenes Verhältnis zu Gott regeln’ (47).<sup>86</sup> Ook hier ziet Iwand dus vervreemding van de werkelijkheid. Een theologie die de verzoening als objectief verworven voorstelt, miskent de diepte van de zonde en de subtiliteit van de onvrije wil. Bij al het spreken over de volkomen genoegzaamheid van het werk van Christus weet de zondaar de genade hier te claimen en vast te leggen in een dogmatische theorie. De verzoening is een beschikbaar saldo waarmee men zichzelf kan geruststellen. Echte zekerheid (*certitudo*) is alleen mogelijk waar de verzoening van begin tot eind betrokken blijft op de ervaring, dus op de werkelijkheid.

---

<sup>84</sup> RuC, 73 (een wat complex citaat): ‘Als Tatsache bleibt aber bestehen, daß die Rechtfertigung mit einem im Menschen liegenden Akt, bei dem der Mensch freilich der Erleidende, nicht der Handelnde ist, grundsätzlich zusammenfällt. Treffend drückt es Luther aus: Tunc enim iam similis forma est in verbo et in credente i.e. veritas et iustitia. Das bedeutet doch wohl, daß mit dem Bekenntnis der Sünde formal – wir sagten theoretisch – die veritas und iustitia Dei gegeben sind. Insofern als es sich dabei immer um die Anerkennung des Offenbarungswillens Gottes (verbum) handelt, ist es immer der Gott, der in Christus mit den Menschen gehandelt hat, auf den die similis forma bezogen ist. Darum ist das Sündenbekenntnis und die Offenbarung Christi ein Ganzes, so wenig voneinander zu trennen wie Form und Inhalt. Das scheint uns einen wertvollen Ansatz zu einer Christologie zu ergeben’.

<sup>85</sup> Volgens Holl is dat na Luther daadwerkelijk mis gegaan, met Melancton als een van de hoofdschuldigen: vgl. zijn ‘Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus’, in: idem, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte III. Der Westen* (Tübingen: Mohr Siebeck 1928), 535v.

<sup>86</sup> Vgl. voor Iwands afweer van goedkope genade en de metafoer van God als ‘gatenvuller’ mijn “‘Gut genug dessen Risse zu decken’”. Die Metapher des Lückenbüßers aus soteriologischer Perspektive bei Hans Joachim Iwand, Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer’, in: Basse & den Hertog (Hrsg.), *Bonhoeffer und Iwand*, 165–188.

Iwand zet beide scholen haast Hegeliaans tegenover elkaar als these en antithese met elk een waarheidsmoment maar ook met elk een tekort. De waarheidsmomenten zijn het *sola fide* en het *solus Christus*, het tekort is dat ze allebei uitgaan van de vrije wil, waarmee men dan ofwel, zogenaamd, God zelf onmiddellijk aangrijpt ofwel de objectieve verdienste van Christus aangrijpt.<sup>87</sup> De vraag is dan natuurlijk hoe hij de synthese denkt te kunnen vinden waarin beide elkaar niet opheffen maar samen opgeheven zijn tot een hogere eenheid. Op dit punt worden voor Iwand de noties van ‘Woord’ en ‘belofte’ de sleutel. Hij probeert in een tweede serie analyses te laten zien dat het dogmatisch spreken over de geboorte, het kruis en de opstanding van Christus zich bij Luther nergens verzelfstandigt tot een theorie over een metafysische betaling, maar dat het altijd in de samenhang staat van Woord en geloof. De komst en het werk van Christus resulteren niet in een objectieve verdienste, maar hebben beloftekarakter en zijn daarom nooit los te maken uit de relatie: ‘Die promissio bildet sich zu der rechten, jeden *meritum*-Gedanken ablehnenden Kategorie aus, in der der Heilsprozeß der Inkarnation und seine Bedeutung für den Menschen eine einheitliche Verknüpfung finden’ (25).<sup>88</sup> Verzoening kan er daarom niet ‘objectief’ zijn, zonder betrokkenheid van het subject, maar ook niet ‘subjectief’, alsof het subject ook zonder de belofte die besloten ligt in kruis en opstanding tot God zou kunnen komen.. De verzoening is er *als belofte*, zoals we verder zullen nagaan in par. 3.3. Christus is deze belofte, dit Woord, in persoon. Zo komt Iwand aan het slot tot de volgende kernachtige formulering: ‘*Unmittelbar dürfte dann gerade die durch Christus vermittelte Gotteserfahrung heißen*’ (97). Daarmee worden de eerste contouren van Iwands derde weg tussen beide scholen, maar ook tussen theologisch objectivisme en subjectivisme in het algemeen, zichtbaar. De patstelling wordt overwonnen vanuit het besef van het woord- en beloftekarakter van de openbaring in Christus.

## 2. *Wider den Mißbrauch des pro me als methodisches Prinzip*<sup>89</sup>

Deze dubbele frontstelling gaat voor de rest van zijn leven met Iwand mee. In zijn eerste eigen christologiecolleges (1928/29) wordt het haast tot schematisme: telkens weer komt de figuur terug van twee dwaalwegen en een derde weg die daar tussendoor en bovenuit gaat. Wat hij bij Luther zag, ziet hij nu ook bij Paulus: ‘Die Rechtfertigungslehre des Paulus ist seine Christologie!’<sup>90</sup>

<sup>87</sup> De vrije wil is de verborgen ‘innere Verwandtschaft’ tussen de scholastiek-dogmatische en de liberaal-humanistische lijn; ‘in der Lehre von der Freiheit des Menschen besteht zwischen ihnen kein Widerstreit’ (GA I, ‘Studien zum Problem des unfreien Willens’, 32v.).

<sup>88</sup> Pritzke, *Rechtfertigungslehre*, 194–218, 210, 215vv. heeft er, zoals we eerder al opmerkten, op gewezen dat Iwand hiermee in zekere zin vooruitliep op de resultaten van het latere Lutheronderzoek door Bizer, *Fides ex auditu* en O. Bayer, *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971).

<sup>89</sup> Het artikel (BVP, 225–230) is al vaak geïnterpreteerd; vgl. onder meer Heinrich, *Verheißung des Kreuzes*, 238–252; Den Hertog, *Bevrijdende kennis*, 330–334; Hoffmann, *Bezeugte Versöhnung*, 68v.; Van Leersum, *Onmogelijke wetenschap*, 113–142 en Vollmer, *Gott Recht geben*, 235–249. De colleges over *Glauben und Wissen* (NW 1) bieden er een belangrijke achtergrond bij.

<sup>90</sup> VChr, 88; vgl. 76 (= NW 1, 283): ‘Die Christologie des Paulus liegt in seiner Lehre von der Gottesgerechtigkeit’. Voor deze colleges en de rol van de correlatie daarin zie A. Wiebel, ‘Diesseits von Zeit und Zeitlosigkeit. Ein Motiv aus Hans Joachim Iwands früher Christologie (1928/1929)’, en E. Lempp, ‘Jesu Christus: schöpferisches Ebenbild

Later in de jaren 50 is de dubbelheid nog steeds zichtbaar, maar nu minder opgelegd. Iwand zoekt in deze jaren de negentiende-eeuwse vraagstellingen weer op, omdat hij er nog niet klaar mee is. Dat blijkt bijvoorbeeld waar hij in zijn christologiecolleges het boek *Der Mittler* van Emil Brunner uit 1927<sup>91</sup> bespreekt. Iwand waardeert de studie als de eerste christologie uit de kring van hen die na de periode waarin de liberale theologie dominant was weer teruggrepen op de Reformatie en de Bijbel. Tegelijk verwijt hij Brunner, dat hij ‘einfach die Gedanken der Reformatoren übersetzt, ohne eigene zu entwickeln’ (C 102v.).<sup>92</sup> Voor Brunner is Christus net als bij Th. Harnack als middelaar nog een ‘derde’ tussen God en de zondige mensheid, die de verstoorde relatie is komen herstellen, ‘ein Zwischenwesen zwischen Gott im Himmel und uns auf der Erde’ (C 113). Opnieuw gaat de aansluiting met de werkelijkheid verloren, want Christus is bij hem niet als Woord van God *in* de werkelijkheid van het vlees gekomen, maar *tussen* het vlees en God. Brunner plaatst zich bewust in de objectieve traditie en komt niet boven de patstelling tussen these en antithese uit. Hij ‘überspringt’ de negentiende eeuw en alles wat die heeft opgeleverd en wordt daardoor volgens Iwand traditionalistisch en onproductief (C 103, 107). Hij blijft volharden in een verouderde metafysica en heeft het denken van Kant onvoldoende verwerkt.

Vooral op het andere front is Iwand in deze jaren actief. Hier ziet hij pas echt een van de werkelijkheid vervreemde theologie opdoemen, in wat hij waarneemt als een voortzetting van de subjectieve lijn van de liberale theologie. Hoogtepunt in zijn polemieken is hier zijn bekende artikel ‘Wider den Mißbrauch des *pro me* als methodisches Prinzip in der Theologie’. Iwand tekent daarin het front waar hij zich tegen keert als een lijn die vanaf Kant over Ritschl en W. Herrmann doorloopt tot zijn directe tijdgenoten Bultmann en Gogarten. Men beroept zich voor de ‘existentiële interpretatie’ en de afwijzing van dogmatiek (vooral die van Barth) op Luther en Melancton in hun personaliserende wending tegenover de middeleeuwse scholastiek. Iwand vindt dat zij Luther hier misbruiken en herleidt hun positie tot Immanuel Kant. Het is diens fundamentele onderscheid tussen een theoretische en een praktische rede, en niet Luther, die aan de basis van hun theologie ligt. Hoewel beide bij Kant nog in verbinding staan<sup>93</sup>, heeft dit onderscheid zich volgens Iwand bij hen doorgezet als een scheiding tussen een domein van het weten en een domein van het geloven. Kennis is dan neutraal en toetsbaar, maar geloof persoonlijk en subjectief. Iwand ziet deze tweedeling aan het eind van de negentiende eeuw

---

Gottes, Urbild des Menschen, Wende der Heilsgeschichte. Zu Iwands Christologie 1928/29 (Teil 2)’, beide in: G.C. den Hertog & E. Lempp (Hrsg.), *Der „frühe Iwand“ (1923–1933). Arbeiten zur Theologie Hans Joachim Iwands 3* (Waltrop: Hartmut Spenner 2008), 115–150. Voor het schematisme vgl. bijvoorbeeld VChr, 42 (= NW 1, 281v.): ‘Die Christologie des Paulus ist anthropologisch angelegt; denn sein Werk liegt in dem “pro nobis” seines Kreuzestodes. Die Christologie des Johannes ist theologisch angelegt; denn seine Person ist der Sohn des Vaters. Wo Christus im Centrum steht, ist der Gegensatz von “theocentrisch” und “anthropocentrisch” hinfällig. Christus ist der Mittler, d.h. anthropo-“logische” und theo-“logische” Betrachtung seiner selbst sind die mit ihm selbst gegebenen zwei “Standpunkte”’. De eigen blikrichting van beide apostelen brengt ook weer eigen fronten mee: zoals Paulus ‘das Evangelium dadurch herausarbeitet, daß er unentwegt gegen zwei Fronten kämpft – gegen Libertinismus und gegen Nomismus, so gewinnt auch Johannes seinen Standort im Kampf gegen zwei Fronten: gegen den Historismus und gegen den Dokerismus’. Die lijnen trekt Iwand dan weer door naar de Oosterse kerk (Johannes – Ireneüs – Athanasius) en de Westerse kerk (Paulus – Anselmus – Bernard van Clairvaux).

<sup>91</sup> E. Brunner, *Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben* (Tübingen: Mohr 1927).

<sup>92</sup> Vgl. NWN 3, 405vv.

<sup>93</sup> Vgl. NW 2, ‘Kant als Theologe und Philosoph’, 332.



vastgelegd in Ritschls onderscheid tussen *Seinsurteile* en *Werturteile*: de eerste beschrijven de werkelijkheid via de wetenschappelijke spiraal van hypothesevorming, kritiek en evaluatie, de tweede ‘duiden’ die werkelijkheid naar de betekenis ervan voor mij persoonlijk, zonder dat die betekenis ook op zichzelf geldt en dus goed rationeel uit te leggen en met autoriteit kritisch in te brengen is, hoe zeker men er persoonlijk ook van mag zijn (C 425v.). Op deze manier vallen de werelden van geloven en weten uiteen, in een uiteindelijk redeloos geloof enerzijds en een ongelovige rede anderzijds. Iwand weet zich in deze analyse gesteund door de kritiek die Hegel eerder al had op Kant. Met hem begint hij in deze periode ook zijn colleges over *Glauben und Wissen*.<sup>94</sup> Op het spel staat de geloofszekeerheid, voor Iwand al vanaf zijn dissertatie over Karl Heim een belangrijk thema: ‘Nicht ein: es ist mir so, sondern ein: es ist so!’<sup>95</sup> Ritschl en Herrmann maar ook Bultmann en Gogarten houden volgens Iwand de geloofsinhoud voor een grootheid *pro me* in het domein van de praktische rede, dus als een grootheid die iets voor ons betekent in onze subjectiviteit.<sup>96</sup> Het *pro me* is op die manier bij hen formeel-kentheoretische van aard geworden. En dat is geen *pro me* meer dat correleert met een echt *extra nos*, maar een *pro me* dat geheel en al *in me* blijft, als subjectief waardeoordeel of middel van nieuw zelfverstaan (daarom kunnen deze theologen strikt genomen al niet eens meer over een *pro nobis* in het meervoud spreken, maar alleen nog over een *pro me* in het enkelvoud).<sup>97</sup> Toegepast op de verzoeningsleer: het kruis is niet zelf de verzoening met God, maar krijgt verzoenende betekenis naarmate het subject zich er op gelovige wijze toe verhoudt en er ‘eigenlijk’ door gaat bestaan. Christus is Messias en Zoon van God voor zover Hij dat in ons doet.<sup>98</sup>

---

<sup>94</sup> NW 1, ‘Glauben und Wissen. Vortrag’, 19: ‘So ist mit der hier vollzogenen Zuordnung von Glauben und Wissen eben das geschaffen, was wir heute gern als die Trennung der beiden Reiche ansehen und ansprechen: einer irrealen Religiosität, die als reine Innerlichkeit des unendlichen Schmerzes beibehalten ist, steht eine gottlose Wirklichkeit gegenüber, die nach im Grunde sinnlos – jedenfalls von der Vernunft nicht mehr faßbaren Gesetzen verläuft’ (vgl. NWN 2, 425v.). Voor deze tweedeling in breder verband bij Iwand vgl. de studie van Van Leersum, *De onmogelijke wetenschap*, die stelt dat Iwand het dilemma tussen een Barthiaans openbaringspositivisme en een godsdienstfilosofische benadering overstijgt (11–15). Zie ook Thaidigsmann, ‘Die Stellung Iwands zur Philosophie Hegels’, 49–62 en Den Hertog, *Bevrijdende kennis*, 293–317, 318vv., en in algemeen geesteshistorisch verband uit de vele literatuur bijvoorbeeld H.W. de Knijff, *Tegenwoordigheid van geest als Europese uitdaging. Over secularisatie, wetenschap en christelijk geloof* (Zoetermeer: Boekencentrum 2013), 189: ‘Dit dualisme [van Immanuel Kant] zal in de loop van de [negentiende] eeuw uitgroeien tot de nog altijd veel gehanteerde tegenstelling tussen feit en waarde: wij leven in een wereld van harde wetenschappelijke feiten (object), maar kleuren die in onze levenswerkelijkheid vanuit onze individuele en collectieve interesses in (subject)’. Door de alomtegenwoordigheid van de technisch-wetenschappelijk gesloten objectwereld is het menselijk subject volgens hem vandaag de dag tot een ‘bijkomstigheid’ gemaakt (10, passim).

<sup>95</sup> NW 1, ‘Glauben und Wissen. Vorlesung’, 35.

<sup>96</sup> BVP, ‘Wider den Mißbrauch’, 225v.: ‘Das pro me kommt jetzt nur noch in den Bereich der *praktischen* Vernunft zu stehen oder, sollen wir lieber sagen, es ist in den Bereich der *Vernunft*, wenn auch nur in ihren praktischen, einbezogen, und dieser sein methodischer Gebrauch unterscheidet fortan das Erkennen Gottes vom Welterkennen, es verlegt die Erkenntnisform aller theologischen Aussagen, ehe noch die Inhaltlichkeit der Offenbarung zu Worte gekommen ist, in den Bereich des Subjektiven bzw. Praktischen’. Vgl. NWN 2, 425.

<sup>97</sup> Vgl. W. Kreck, ‘Hans Joachim Iwand (1899–1960)’ (1968), in: idem, *Tradition und Verantwortung* (Neukirchen: Neukirchener Verlag 1974), 250v.

<sup>98</sup> Vgl. Slenczka, ‘Problemgeschichte der Christologie’, 77–83, die stelt dat in de moderne ‘Verschränkung der Christologie mit der Soteriologie’ (78) cq. ‘Christologie, die Funktion der Soteriologie ist’ (79) zichtbaar wordt hoe na Kant ‘der Prädikationsvorgang bzw. das Bekenntnisses der Gottheit Christi nicht mehr verstanden wird als ein

Daarmee heeft zich bij deze theologen volgens Iwand een kentheoretisch onderscheid opgewerkt tot kritische instantie aan de toegangspoort van de theologie. Alle dogmatische inhouden, ook die van de verzoeningsleer, moeten voortaan getransponeerd in subjectieve termen om nog als zinvol te mogen gelden: 'Iedere inhoudelijke uitspraak over God moet door dit "voorportaal" van het "pro me", van de "praktische Vernunft" heen'.<sup>99</sup>

Iwands kritiek daarop is allereerst dat men zich ten onrechte beroept op Luther. Dat die een personaliserende beweging ten opzichte van de meer substantie-metafysisch denkende middeleeuwen maakte mag waar zijn, maar bij hem was het *pro me* daarom nog geen kentheoretisch *a priori* dat het geloof opsloot in het subjectieve domein. Het bleef volop betrokken op het voorwerp van het geloof, namelijk op Christus.<sup>100</sup> Het *pro me* betekent bij Luther dat deze Christus buiten mij voor mij is gestorven, en allesbehalve dat ik Christus' sterven moet betrekken op mijn zelfverstaan, wil het überhaupt van betekenis voor mij kunnen zijn:

Wo immer das pro me sich (...) nicht mit der anderen reformatorischen Formel 'extra me i.e. in Christo' auf einen Nenner bringen läßt, da ist es um seinen theologischen, oder vielleicht darf man auch sagen, um seinen christologischen Inhalt gebracht.<sup>101</sup>

Ook lijkt Luthers besef van de betekenis van de wil voor de kentheorie nog altijd, net als bij Holl, volkomen buiten de haken gewerkt. Hier brengt Iwand opnieuw zijn ontdekking naar voren dat de christologie wel correlaat van de rechtvaardigingsleer *moet* zijn, vanwege de onvrije wil. Luther ontdekte dat onze wil er voortdurend naar neigt ook in geloofszaken alles naar zichzelf toe te buigen (de *concupiscentia spiritualis*). Maar Bultmann en Gogarten denken nota bene de geloofszaken via het formeel-kentheoretisch *pro me* structureel op zichzelf te moeten betrekken. Dan heeft men dus volstrekt niet begrepen hoezeer Luther de subjectiviteit wantrouwde.<sup>102</sup>

Maar Iwand hekelt niet alleen het misbruik van Luther. Door de Kantiaanse boedelscheiding gaat ook een heel 'Feld dogmatischer Erkenntnis und Urteilsbildung'<sup>103</sup> verloren. Alles wat in het domein van de 'Seinsurteile' valt, komt buiten bereik van de theologie te liggen. Dat is volgens Iwand een noodlottige reductie. Het geloof gaat om zichzelf draaien en verliest het

---

prädikativer Satz, in dem eine in der Person des Gottmenschen ontisch gegebene Realität zur Sprache gebracht wird, sondern als ein Akt, in dem ein Verhältnis des Sprechenden zu dieser Person zum Ausdruck kommt' (77).

<sup>99</sup> Den Hertog, *Bevrijdende kennis*, 307.

<sup>100</sup> Vgl. reeds RuC, 32v. noot 3, NW 5, 125vv. en verder W. Kreck, 'Das reformatorische "pro me" und die existentielle Interpretation heute', in: idem, *Tradition und Verantwortung*, 145–168.

<sup>101</sup> BVP, 'Wider den Mißbrauch', 226.

<sup>102</sup> Vgl. voor de wil in de theologische kentheorie Den Hertog, *Bevrijdende kennis*, 318–334, (die ook P. Althaus in zijn bespreking betreft), met de samenvattende zinnen: 'Iwands kritiek op Althaus en Bultmann was, dat zij meenden Hegel te kunnen negeren en zich bewogen binnen de lijnen, zoals Kant die had uitgezet. Kants oplossing van het probleem van de kentheorie in de interpretatie van Ritschl werd door hen overgenomen. Het formele karakter daarvan werd ontkend – het was volgens Bultmann het doortrekken van de leer van de rechtvaardiging door het geloof naar het kennen. Daarmee miskenden zij de betekenis van de wil voor de kentheorie' (329). Vgl. ook reeds VChr, 23v., over W. Herrmann: 'Diese Theologie, die mit dem Eindruck der Person Jesu arbeitet, setzt immer die Fähigkeit beim Menschen voraus, auf diese Eindrücke zu reagieren. Und in Wahrheit haben wir diese Fähigkeit doch verloren. Was hieße denn sonst, Sünder sein. Sünder sein heißt doch die Sünde lieb haben. Wer die Sünde lieb hat, kann nicht Jesus lieb haben. Aber wohl von Jesus geliebt werden'.

<sup>103</sup> BVP, 'Wider den Mißbrauch', 226.

contact met de werkelijkheid en alle relevantie voor de wereld (C 425). Zo plaatst de liberale theologie zichzelf buitenspel, hoezeer ze ook in rapport met de tijd probeert te zijn en de kentheoretische voorwaarden van de moderniteit accepteert. Ze kan niet meedoen in het discours over hoe de wereld werkelijk is. Alles wat het subject overstijgt en om *Seinsurteile* vraagt is taboe. Daar heeft de theologie niets over te zeggen. Het geloof kan alleen nog privaats *motiveren* tot een goed leven, maar niet meer zelf publiek *onderscheiden* wat dat goede leven dan is. Want dat is een subjectieve keuze. Op dat punt is er geen oordeelsvorming mogelijk, maar, zou Max Weber zeggen, is iedereen vrij om zijn of haar god te kiezen.<sup>104</sup> Dat is wel het schema dat fundamenteel is voor de constitutie van de liberale staat, maar dat is ook het schema dat machteloos stond toen zich machten en goden meldden die diezelfde liberale staat omver wilden werpen.<sup>105</sup> De denklijn van Bultmann en Gogarten kan Iwand daarom niet anders zien dan als een terugval in een verinnerlijkend protestantisme dat door de crisis van de Eerste Wereldoorlog nu juist was ontmaskerd. Ze hebben Ritschl en Herrmann niet overwonnen, maar denken fundamenteel nog steeds vanuit dezelfde boedelscheiding, hoezeer aan de oppervlakte de terminologie ook verschilt.<sup>106</sup> Wie zelfs na de Tweede Wereldoorlog nog op ditzelfde spoor verder wil gaan is blind voor de krachten die dan vrij spel krijgen. Iwand meent dat het subjectivisme dan ook gedoemd is om na een kortstondige opleving alsnog te verdwijnen.<sup>107</sup> Zoals Iwand tegenover Holls theocentrische theologie wees op de noodzaak van de *fides Jesu Christi*, zo wijst hij in de jaren 50 tegenover Bultmann en Gogarten ook telkens weer op de incarnatie als vleeswording van het Woord. Men zou zich eens moeten afvragen, stelt hij, of men nog wel over dezelfde rechtvaardiging spreekt als Luther, wanneer men de menswording als mythische inkleding van de geloofservaring tussen haakjes plaatst, ‘wenn man diese Frage in der Schwebe läßt’ (C 440). Het antwoord is nee. Dan blijft slechts een personalistische rechtvaardigingsleer over, zonder betrokkenheid op ontologische grootheden als de dood en de onvrije wil. De incarnatie als paradigma van de openbaring verbiedt ons om personalistisch, losgezongen van de concrete werkelijkheid, over het geloof te spreken.

---

<sup>104</sup> Vgl. M. Weber, ‘Wissenschaft als Beruf’, in: idem, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Hrsg. von Johannes Winckelmann (Tübingen: Mohr Siebeck 1985<sup>6</sup>), 582–613.

<sup>105</sup> Iwand deelt deze analyse op hoofdlijnen met filosofen als Karl Popper, Isaiah Berlin, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer en Hannah Arendt, die de Weberiaanse wetenschapsopvatting met bijbehorend decisionisme aangaande zin en doel van het leven beoordelen als een belangrijke factor van de verlamming van de politieke wetenschap tegenover de opkomst van de totalitaire ideologieën; vgl. Buijs, *Tussen God en duivel*, 36v., die er op wijst dat al deze denkers ‘op enigerlij wijze van joodse komaf’ zijn. Vgl. Neddens, *Politische Theologie*, 478vv.

<sup>106</sup> Vgl. H. Berkhof, *200 Jahre Theologie. Ein Reisebericht* (Neukirchen: Neukirchener Verlag 1985), 177.

<sup>107</sup> Vgl. NWN 2, 432v. (vgl. NWN 3, 354vv.): ‘Die Geschichte dieses Weltbildes ist noch nicht geschrieben. Wahrscheinlich stehen wir an seinem Ende. Sie wird erst voll und ganz erfaßt werden können, wenn ein neues erkenntnistheoretisches Denken an seine Stelle getreten ist’. Iwand staat met dit vermoeden naar het lijkt dichtbij M. Heideggers inschatting in dezelfde tijd, vgl. diens ‘Die Zeit des Weltbildes’, in: idem, *Holzwege* (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 1950), 69–104 en R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit* (Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch 1997), 330. De Knijff stelt echter dat de dualistische kennistheorie en bijbehorende ontologie zich in de tweede helft van de twintigste eeuw breder heeft vertakt dan ooit, gestuwd door de toenemende Angelsaksische oriëntatie, ondanks de aanzet tot overwinning van de dichotomie in de fenomenologisch georiënteerde filosofie van de eerste eeuwheft (*Tegenwoordigheid van geest*, 196–201, 203). Iwands kritiek op Bultmann en Gogarten is in die zin minder door de geschiedenis overbodig gemaakt dan hij zelf gehoopt heeft.

Ondanks al zijn felle kritiek ziet Iwand in deze school ook nu weer waarheidsmomenten. Zoals hij Brunner in lijn met Th. Harnack waardeerde om zijn vasthouden aan het voorwerp van het geloof, zo waardeert hij Bultmann en Gogarten in lijn met Holl weer om de betrokkenheid op de ervaring. Hij onderschrijft het eigenlijke *Anliegen* van de subjectieve traditie, dat verzoening een persoonlijke, relationele werkelijkheid is, die niet verzakelijkt kan worden. Het *pro nobis* is geen onpersoonlijke ‘Aufrechnung’ (C 357; vgl. 387vv.), alsof de straf ‘over de hoofden heen’ voldaan wordt:

Das ist das unbezweifelbare Recht jener Schule, nennen wir sie einmal die Kantische in der Theologie, die unaufhörlich das *pro me* betont und es zum Schibboleth aller theologischen Aussagen macht. Ihr geht es um die Person, um das *Ich* glaube, um die Tatsache, dass ich von den ‘grossen Taten’ Gottes nicht nur weiss, wie ich etwa von metaphysischen oder historischen Wahrheiten und Tatsachen weiss, sondern dass dieses Wissen, diese *Gewissheit*, ganz und gar auf der Spitze jenes einsamen, fast könnte man sagen absolut gesetzten Ich ruht.<sup>108</sup>

Het zal inmiddels duidelijk zijn dat Iwand hoog spel speelt. Enerzijds erkent hij de harde kern van beide tradities, anderzijds heeft hij er fundamentele kritiek op. Allebei zouden zijn vervreemd van de werkelijkheid en geen oog hebben voor de egocentrische binding van de menselijke geest. Blijft er tussen die twee krachten nog een begaanbare weg voor hemzelf over?

### 3. Tussen objectivisme en subjectivisme

Als Iwand in zijn colleges over de rechtvaardigingsleer in de jaren 50 een schets geeft van de geschiedenis van de christologie (onder de titel: ‘Die Befreiung der Rechtfertigungslehre von der Fesselung durch die praktische Vernunft’, dus gekant tegen het subjectivisme<sup>109</sup>), wijst hij niet toevallig op F.Ch. Baur. Nadat Hegel de geschiedenis had getekend als het proces van het tot-zichzelf-komen van de geest, paste Baur dat toe op de kerkgeschiedenis, die begrepen zou moeten worden als de geschiedenis van de zelfontplooiing van het dogma. Het midden van die geschiedenis is de verzoeningsleer, die immers zelf de ‘synthese’ tussen God en mens in Christus tot voorwerp heeft. Iwand laat zijn studenten zien dat volgens Baur in die geschiedenis eerst, tot in de middeleeuwen, de objectieve zijde van de verzoening werd uitgewerkt (het voorwerp van het geloof, de verdienste van Christus, *fides quae creditur*) en vervolgens vanaf de hoge middeleeuwen via de Reformatie, waarin ‘die Frage nach dem “pro me” brennend’ werd, tot in de Verlichting de subjectieve zijde (het gelovig subject en de wijze waarop het voorwerp wordt aangegrepen in het bewustzijn en de *fides qua creditur*). In de eerste fase was de vraag van de toe-eigening volgens Baur vrijwel buiten beeld, in de tweede wordt juist het dogma ontmanteld en gaat de verzoening onder in het bewustzijn. De hegeliaanse denkbeweging van een these en een antithese die elkaar opheffen is duidelijk sturend voor Bours lezing van de geschiedenis. Hieruit zou dan volgen, aldus Iwand in zijn colleges, dat de huidige opgave van de verzoeningsleer is ‘das Objektive und das Subjektive in

---

<sup>108</sup> TRf I, 25.

<sup>109</sup> TRf II, 10vv.

einer solchen Synthesis zu sehen, daß Dogma und *pro me* beide gelten. Das ist heute etwa noch das Programm Karl Barths'.<sup>110</sup>

Het is ook van meet af aan het programma geweest van Iwand zelf, zo kunnen we inmiddels al wel vaststellen. Hij positioneert zich net als Barth, maar dan komend vanuit Luthers *theologia crucis*, tussen subjectivisme enerzijds en objectivisme anderzijds, in de diverse gestalten die beide kunnen aannemen.<sup>111</sup> Net als Barth zoekt hij de synthese in het Woord. De verzoening is niet objectief verworven en komt ook niet pas door het subject tot stand, maar komt van buiten ons tot ons als Woord dat onze werkelijkheid is ingegaan en om geloof vraagt.

De vraag is of Iwand hiermee dan het ei van Columbus heeft gevonden. Of liggen er ook in zijn eigen theologie risico's besloten, die zijn gesprekspartners niet voor hun rekening wilden nemen? Bergt zijn focus op werkelijkheid en zijn inzet bij Christus als de werkelijke mens geen gevaren in zich? Met die vraag ronden we deze verkenning van Iwands kruistheologie af.

## 2.2.6 Theologisch risico

Inderdaad lijkt zo'n theologisch risico aanwijsbaar. Dit dient zich wellicht het meest duidelijk aan in zijn artikel "'Sed originale per hominem unum". Ein Beitrag zur Lehre vom Menschen'.<sup>112</sup> Het artikel geeft zich niet zomaar prijs. Het gaat over de erfzonde bij Luther, maar Iwand geeft daar een eigen draai aan. Hij stelt dat dit leerstuk niet zozeer een theorie over de sociale of historische verbreiding van de zonde biedt, maar in principe de theologische visie op de mens zelf. De theologische mensleer kan volgens hem niet van de zonde abstraheren en nagaan wie de mens *qua* schepsel en op zichzelf genomen precies is, afgezien van de val. De mens komt in de theologie namelijk slechts voor zoals hij concreet is voor God en voor God is de mens van nature en van oudsher een zondaar. Daarom: een antropologie 'jenseits' de leer

---

<sup>110</sup> TRf II, 10.

<sup>111</sup> Zie ook de analyse van Iwands dubbele afgrenzing bij E. Thaidigsmann, 'Das Urteil Gottes und der urteilende Mensch', 279–284. Klappert oordeelt in zijn studie over Barths verzoeningsleer dat hij en Iwand vlakbij elkaar staan. De 'doppelter Fronrichtung' van Iwand, 'hier gegenüber einer *Funktionalisierung der Person zugunsten des Werks*, dort gegenüber einer *Ontologisierung der Person und deren Isolierung vom Werk*', komt volgens hem overeen met hoe Barth de persoon en het werk van Christus ineen wil denken (*Auferweckung*, 90v., vgl. 98 noot 23). Wat betreft de verhouding tot Hegel laat zich die met Thaidigsmann, 'Die Stellung Iwands zur Philosophie Hegels', 51 in de volgende these 'zusammenfassen: Hegels Auseinandersetzung mit der aufgeklärten Philosophie der Subjektivität ist wohl die richtige Stellung der Aufgabe für die Theologie. Sie bietet aber nicht die richtige Lösung. Die wahrhaft theologische Lösung dieser Aufgabe hat ihren Kern in einem veränderten Verständnis von Versöhnung'. De kern van het verschil in de opvatting van verzoening tekent Thaidigsmann verderop (60) kernachtig als volgt: 'Für Iwand ist das dialektische Grundproblem nicht das der Versöhnung begrifflicher Gegensätze, sondern der Versöhnung feindlicher Willensrichtungen'. En daarmee samenhangend: 'Gegen Hegels Unterordnung des Glaubens unter das Wissen und gegen seine Aufhebung des Glaubens ins begreifende Denken hält Iwand am Primat des Glaubens fest. Nur ein Erkennen, das dem Glauben folgt, wird dem Gegenstand gerecht, um den es Hegel wie Iwand geht: Gott in seiner Wirklichkeit'.

<sup>112</sup> GA II, 171–193. Het verscheen voor het eerst officieel in *Evangelische Theologie* 6 (1946/47), 26–43, maar stamt oorspronkelijk uit een min of meer clandestiene feestbundel voor J. Schniewind uit 1943. Vgl. voor de betekenis van dit artikel binnen het geheel van Iwands theologie en biografie Den Hertog, *Bevrijdende kennis*, 197–201.

van het *peccatum originale* ‘gibt es nicht’.<sup>113</sup> De theologische antropologie valt in feite samen met de leer van de erfzonde en hoe die ons in alle opzichten bepaalt.

Dit is vanuit zijn insteek bij Christus als de werkelijke mens gezien consequent, maar zet wel het spreken over de mens onder grote druk. Wanneer de antropologie en de hamartiologie zo nauw op elkaar betrokken zijn, moeten het zondaar-zijn en het mens-zijn haast wel met elkaar samenvallen; maar dan valt ook te begrijpen dat Iwands gesprekspartners dit niet voor hun rekening willen nemen. Daarmee lijkt de zonde immers verontschuldigd: die zit dan in onze menselijke natuur ingebakken; we kunnen niet anders, zo zijn we nu eenmaal. Dat doet denken aan de gnostiek, met dit verschil dat de gnostiek de verlossing in het ontstijgen van de werkelijkheid legt en Iwand in het toe-eigenen ervan. Uiteindelijk wordt ‘werkelijkheid’ dan het een en al.

Iwand ziet het gevaar van de restloze identificatie, maar meent dat het niet automatisch volgt uit zijn positie: ‘Mensch-sein heißt Sünder-sein? Gerade das wäre nicht richtig’.<sup>114</sup> Dat werkt hij uit aan de hand van een uitspraak van Luther, dat de daadzonden door de duivel komen, maar de erfzonde door een mens, waarbij de ene mens Adam symbool staat voor ieder mens en de mensheid als geheel.<sup>115</sup> De duivel verleidt tot concrete zonden. Maar de reden dat we op die verleidingen ingaan en er vatbaar voor zijn ligt dieper. Die reden zijn we zelf met onze *drive* om als God te willen zijn. Zonden zijn slechts vruchten aan de boom van die egocentrische gebondenheid van onze geest. Ze onthullen slechts de *origo peccati* (bron van de zonde) die in ons hart welt. De zonde is niet ‘etwas Adoptiertes, eine Trübung auf dem reinen Spiegel unserer Seele, eine von außen kommende Depravierung der menschlichen Natur. Das eben hieße: unmenschlich von der Sünde reden, vergessen daß der Ursprung der Sünde im Menschen selber liegt’.<sup>116</sup> Zonde is geen accident, maar komt uit onszelf en is in zoverre wezenlijk voor wie we zijn. In die zin is zonde wel degelijk menselijk. Het is *onze* zonde. Dat bedoelt Luther als hij zegt dat de erfzonde door een mens komt. Het gaat Iwand er dus om, dat de mens juist *geen* slachtoffer is van zijn ontologische constitutie. Hij is integendeel *zelf*, als persoon, de auteur van zijn daden.

Alleen het verwarrende is, dat die twee tegenovergestelde visies nauwelijks van elkaar te onderscheiden zijn. ‘Zelf’ de auteur zijn van je daden lijkt immers te betekenen, dat je daden opkomen uit wie je zelf bent. Wat is in onze geest van onszelf en wat gaat aan onszelf vooraf? Het is maar een kleine stap om te zeggen dat je ‘nu eenmaal’ zo bent en er dus niets aan kunt doen, zoals een pyromaan zich kan verdedigen door te zeggen dat hij nu eenmaal een brandstichter *is* en zichzelf niet kan veranderen. Om het ‘zelf’ van de persoon is het Iwand te doen. De zonde moet niet verklaard worden vanuit externe factoren, ook niet vanuit de ontologische constitutie, maar moet toegeëigend worden door de persoon zelf.

---

<sup>113</sup> GA II, ‘Sed originale’, 175vv., met verwijzing naar Luthers definitie van de theologie in zijn uitleg van Psalm 51: ‘Theologiae proprium subiectum est homo peccati reus ac perditus et Deus iustificans ac salvator’ (WA 40/II, 327); en even verderop met grote letters: ‘Theologus (...) disputat de homine PECCATORE’ (WA 40/II, 328).

<sup>114</sup> GA II, ‘Sed originale’, 188.

<sup>115</sup> WA 56, 310: ‘Actualia enim omnia per diabolum intrans et intraverunt in mundum, sed originale per hominem unum’.

<sup>116</sup> GA II, ‘Sed originale’, 190.

Een en ander brengt Iwand aan het einde van zijn artikel tot een sterk dialectische zin: ‘Es ist das Kennzeichen des wahren Menschseins, daß dieses für uns nur denkbar ist im Sünder-sein, worin eben dann doch wieder kein wahres Menschsein gefunden werden kann’.<sup>117</sup> Alleen als zondaar zijn we waarachtig mens: voor zover we God gelijk geven (*Deum iustificare*) in zijn oordeel over ons dat we zondaar zijn. Dus niet slechts dat we iets verkeerd hebben *gedaan*, maar dat we zondaar *zijn*. Zolang we dat niet doen, zijn we nog op de vlucht voor de waarheid over ons bestaan. Het God gelijk geven is wat geschiedt in de gemeenschap met Christus, die voor ons tot zondaar is geworden. Maar tegelijk is het zondaar-zijn toch weer niet het ware menszijn. De passieve en de actieve rechtvaardiging Gods vallen namelijk samen. Op het moment dat we God gelijk geven dat we een zondaar zijn, maakt God ons juist van die identiteit los in de herschepping tot de nieuwe mens, die we nog niet zijn. Zoals Iwand het zegt in zijn thesen over de verhouding van Karl Barth en Luther: ‘Die Unterscheidung zwischen Mensch und Sünde ist das Werk der Gnade Gottes, darum kann man nicht mit diesem Unterschied als einem vorgegebenen operieren’.<sup>118</sup> Alleen Hij kan scheiding maken tussen mens en zonde – en heeft dit ook gedaan in Christus.

We zullen nog zien dat hier een punt ligt waar problemen ontstaan rond de compatibiliteit met Jüngel, die op dit punt namelijk geen tegenstelling ziet. Het werk van Gods genade is voor Jüngel *juist* het voor-gegevene van ons bestaan, waarmee we óók mogen ‘operieren’ in de ontologie.

## 2.3 Jüngel: theologia crucifixi

We zagen Iwand op zoek naar een synthese tussen de twee fronten van subjectivisme en objectivisme. Opvallend genoeg is hetzelfde te zeggen van Jüngel.<sup>119</sup> Op een bepaalde manier heeft zijn dissertatie al dezelfde thematiek als Iwands habilitatie, namelijk de verhouding van rechtvaardigingsleer en christologie (nu niet bij Luther, maar binnen het Nieuwe Testament). Zijn Barthparafrase is een sprekend voorbeeld van synthese, maar ook in zijn hoofdwerk is hij in gesprek met twee tegenpolen, zoals alleen al de ondertitel laat zien: *Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten zwischen Theismus und Atheismus*. Met deze dubbelheid steken we dit keer de introductie in. Daarna bezien we een aantal fundamentele beslissingen in Jüngels godsleer. Die bepalen de ruimte waarbinnen in de volgende hoofdstukken de verzoeningsleer aan de orde kan komen.

---

<sup>117</sup> GA II, ‘Sed originale’, 193; vgl. NWN 2, 460: ‘Humanität, wahres Menschsein und Sündersein scheinen also, von der Inkarnation her gesehen, auf einem Blatt zu stehen.’

<sup>118</sup> NW 2, ‘Zwischen Karl Barth und Luther’, 401.

<sup>119</sup> Vgl. GSW, 119 noot 156, waar Jüngel Iwands artikel over het misbruik van het *pro me* aanhaalt met de opmerking: ‘Man wird Iwands Protest (...) mit gleicher Stringenz und Schärfe gegen den erkenntnistheoretischen Mißbrauch eines “Gottes an sich” als methodisches Prinzip in der Theologie zur Geltung bringen müssen’ – iets wat Iwand ook zelf dus steeds gedaan heeft.

### 2.3.1 Tussen theïsme en atheïsme

Iwand overlijdt in 1960. Het decennium dat volgt zal bekend worden als de tijd van de secularisatie- en God-is-doodtheologie. Barth is voor velen alweer passé. In Engeland schrijft J.A.T. Robinson zijn *Honest to God* (1963), in Duitsland Dorothee Sölle haar *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem "Tode Gottes"* (1965). Vanuit een soms eigenzinnige interpretatie van de gevangenisbrieven van Dietrich Bonhoeffer en met verwerking van motieven van Friedrich Nietzsche ('God is dood en wij hebben Hem gedood'), Paul Tillich (God als de 'Ground of Being') en Rudolf Bultmann (ontmythologisering en existentiale interpretatie) stellen zij en anderen dat het evangelie voortaan op een niet-religieuze manier verwoord zal moeten worden, zonder verwijzing naar een God boven of buiten de mens.

Jüngel promoveert in 1961 met de exegetisch-hermeneutische studie *Paulus und Jesus*. Daarmee zit hij middenin de vragen die Bultmann had opgeworpen en waar zijn leerlingen onderling stevig over in discussie waren. Een van hen, Herbert Braun, schreef al in 1960 dat het woord 'God' niet verwijst naar een objectieve realiteit. Het Nieuwe Testament rekent volgens hem weliswaar net als de oudtestamentische, joodse en hellenistische literatuur 'naïv mit der Existenz einer Gottheit', maar verschilt daarin 'von uns, die wir diese Voraussetzung so nicht mehr zu machen vermögen'.<sup>120</sup> Waar Braun het woord nog tegenkomt wil hij het daarom opvatten als een uitdrukking van het 'Woher meines Geborgen- und meines Verpflichtetseins vom Mitmenschen her'.<sup>121</sup> We kunnen ons God niet meer voorstellen als een objectieve werkelijkheid die er echt is, maar alleen nog als iets 'voor mij persoonlijk', datgene van waaruit men leeft, wat ons verplicht en waarin men tot zichzelf komt.

Drie jaar later komt er een reactie op Braun (en Sölle) vanuit de school van Barth, door Hellmut Gollwitzer. Van een vruchtbare relatie tussen de Bultmann- en de Barthschool is in deze jaren niet echt sprake. Barth geldt in het Bultmannkamp als een neo-orthodoxe restauratietholoog, Bultmann in het Barthkamp als herleving van natuurlijke theologie en onderhorig aan de filosofie, met name die van Martin Heidegger.<sup>122</sup> Men beziet elkaar gemiddeld genomen met argusogen, uitzonderingen daargelaten. Tegenover Braun houdt Gollwitzer staande dat God wel degelijk echt *is*, niet alleen als regulatieve idee, maar daadwerkelijk 'an und für sich'.<sup>123</sup> Hij is daarbij genoeg leerling van Barth om te bedenken dat God geen object als andere objecten is, maar juist 'onophefbaar subject' en alleen kenbaar voor zover Hij zich aan ons openbaart, dus voor zover Hij ons toegang tot zichzelf *geeft*. Niemand kan God werkelijk kennen dan alleen wanneer Hij zich actueel tot voorwerp van kennis maakt ('Het gelovende subject ontstaat pas in de acte van Gods eigen zelfbekendmaking', aldus Van der Kooi in zijn weergave van Barth<sup>124</sup>). Maar toch voelt Gollwitzer zich geroepen om vol te

---

<sup>120</sup> H. Braun, 'Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments' (1960), in: idem, *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (Tübingen: Mohr Siebeck 1962), 325.

<sup>121</sup> Braun, 'Problematik', 341.

<sup>122</sup> Vgl. Dvorak, *Liebe*, 200.

<sup>123</sup> H. Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens* (1963). *Ausgewählte Werke* Bd. 2 (München: Chr. Kaiser 1988), 162vv., 169vv.

<sup>124</sup> Van der Kooi, *Als in een spiegel*, 246, vgl. 243v.: 'Godskennis is niet een statische grootheid en bestaat bij Barth als goede leerling van de postkantaanse, door de namen van Schleiermacher, Ritschl en Herrmann gerepresenteerde



houden dat God niet opgaat in wie of wat Hij voor ons is. Anders hebben we volgens Gollwitzer geen verweer meer tegen de kritiek dat ‘God’ een projectie is. Bovendien valt dan ook Gods vrijheid niet meer leerstellig te waarborgen. Hij geeft toe dat ‘Ist-Sätzen’ eigenlijk niet valide zijn, omdat het werkwoord ‘zijn’ wanneer het op God betrokken wordt equivook is. God is de gans andere. Maar desondanks kunnen we niet zonder. Is-zinnen zijn invalide, maar noodzakelijk.

Zo staan de scholen van Bultmann en Barth tegenover elkaar. Nadat Jüngel met zijn dissertatie al een eerste poging tot synthese had gedaan<sup>125</sup>, mengt hij zich in 1965 opnieuw in de discussie met wat hij noemt een ‘parafraze’ van de theologie van Barth: *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*.<sup>126</sup> Het is een dun boekje, maar vol van inhoud: niet alleen geeft het een nieuwe analyse van de dieptestructuren van Barths denken, maar ook zet Jüngel die analyse in om de discussie tussen Gollwitzer en Braun vlot te trekken.<sup>127</sup> Jüngel heeft moeite met Gollwitzers verweer. Hij verwijt hem dat hij te weinig vanuit de triniteit en daarmee vanuit de relationaliteit van God denkt en dat Gods openbaring in zijn denken uiteindelijk toch accidenteel blijft aan God ‘an und für sich’. Als God niet opgaat in wie Hij voor ons is, dan is er een ‘God achter God’. En dat mag niet zo zijn, zegt Jüngel: zoals God voor ons is, zo moet Hij ook in zichzelf zijn. Anders ontstaat er een tussenruimte van heilonzekerheid die we onvermijdelijk en tot onze eigen schade met natuurlijke theologie zullen willen gaan dichten.

Hij kleedt dit verwijt in een parafraze van de theologie van vooral de latere Karl Barth, omdat de dan 30-jarige Jüngel de dan 56-jarige Gollwitzer op diens eigen leermeester wil aanspreken.<sup>128</sup> Barths late denken geeft namelijk volgens Jüngel wel degelijk aanleiding om

---

‘moderne’ traditie, niet primair in geloofswaarheden, ze kan het best worden aangeduid als een beweging, een gebeuren dat zijn uitgangspunt vindt in God en waar de mens deel aan krijgt. In die van God uitgaande beweging wordt de relatie geconstitueerd tussen God en mens. (...) In deze beweging krijgt de mens deel aan de zelfkennis van God. Ze heeft het karakter van een persoonlijke ontmoeting waarin God deel geeft aan zichzelf. (...) Fundamenteel in Barths concept is de vaststelling, dat de mens van zich uit geen toegang heeft tot dit gebeuren, dat het niet zijn oorsprong vindt in de mens. De beslissende vaststelling is dat de grond van deze beweging die bij de mens leidt tot het kennen van God, in de bereidheid van God zelf gezocht moet worden’ (243v.).

<sup>125</sup> Vgl. het voorwoord bij de eerste druk, PJ, v.: ‘Dieses Buch könnte den Eindruck erwecken, als wolle es eine Synthese herstellen zwischen den heute weit auseinanderklaffenden theologischen Disziplinen der Neutestamentlichen Exegese und der Dogmatik, eine Synthese gar zwischen den im Schulstreit gegeneinander zu Felde ziehenden Gedanken Rudolf Bultmanns und Karl Barths. Dieser Eindruck wäre nicht einmal falsch. Nur daß dieses Buch keine Synthese *herstellen* will, sondern eine ursprüngliche Einheit in den die Theologie unserer Zeit entscheidenden theologischen Ansätzen zur Sprache bringen möchte, eine Einheit, deren Ursprünglichkeit in dem gemeinsamen Bezug auf dasselbe Wort begründet ist’.

<sup>126</sup> Vgl. voor een verdere situering B.L. McCormack, ‘God *Is* His Decision. The Jüngel-Gollwitzer Debate Revisited’, in: B.L. McCormack & K. Bender (ed.), *Theology as Conversation: The Significance of Dialogue in Historical and Contemporary Theology* (Grand Rapids: Eerdmans 2009), 46–66.

<sup>127</sup> Vgl. voor Jüngels Barthinterpretatie in context zijn eigen *epilegomena* bij de derde druk van GSW, 123–138 en secundair Dvorak, *Liebe*, 202–207.

<sup>128</sup> McCormack, ‘Debate’, 50, haalt een herinnering van D. Migliore aan over Barths mening over dit debat tussen zijn leerlingen: ‘According to a reliable report, Barth himself judged that while Gollwitzer was right *vis-à-vis* Braun, Jüngel was right *vis-à-vis* Gollwitzer’. Vgl. voor de visie van Barth zelf ook E. Busch, *Meine Zeit mit Karl Barth. Tagebuch 1965–1968* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011), 14v. Hier en verder in Busch’ dagboek blijkt dat Barth het zeker niet in alles met Jüngel eens was. Hij noemde hem volgens Busch een ‘furchtbar spekulativer Kopf’ (*Meine Zeit*, 111) en tekende protest aan tegen Jüngels tendens naar theopaschitisme, zoals we in hoofdstuk 4 nog zullen zien.

God als wezenlijk relationeel en trinitarisch te denken. Er is geen andere God dan zoals we Hem kennen uit zijn openbaring in Christus. En we leren Hem daarin kennen als God die zich helemaal voor ons geeft. Hij is in zijn openbaring geheel en al voor ons (*pro nobis*). Maar dan moet Hij dus ook in zichzelf (*pro se*) helemaal voor ons zijn. Dat is inderdaad wat Barth bedoelde in zijn verkiezingsleer (KD II/2), aldus Jüngel, die (met vele anderen) dit deel voor de beslissende beweging in Barths denken houdt.<sup>129</sup> God heeft ervoor gekozen voor ons te zijn. Het kan zelfs nog verder toegespitst worden. Als we in de openbaring zien dat God mens geworden is, dan is God dus ook in zichzelf menselijk. Er is dan dus geen ‘onmenselijke’ God op zich, zonder de mens. Van alle eeuwigheid af heeft God reeds voor de mens gekozen en is Hij zelf ‘menselijk’. God op zich is zichzelf als God voor ons.<sup>130</sup> Wel kunnen we in ons *denken* onderscheiden tussen ‘op zich’ en ‘voor ons’, maar dat ‘is geen ontologische onderscheiding, maar een hermeneutische’.<sup>131</sup>

Juist deze verkiezingsleer heeft Gollwitzer volgens Jüngel nog onvoldoende verdisconteerd in zijn verstaan van hun beider leermeester. Daarom sprak hij nog metafysisch over een bestaan van God op zich. Vanuit de openbaring in Christus denkend is dat niet meer mogelijk. Volgens McCormack was Jüngel de eerste die zo nadrukkelijk de vinger bij deze consequentie van Barths verkiezingsleer legde: ‘For the first time, the anti-metaphysical force of Barth’s doctrine of election – and of a doctrine of the Trinity which has been corrected in its light – had been clearly seen’.<sup>132</sup> Door dit anti-metafysisch perspectief bij Barth bloot te leggen, vond Jüngel de gemeenschappelijke grond met Bultmann. Op Braun gaat hij verder niet zo expliciet meer in, hij beperkt zich tot de meester. Het gemeenschappelijke *Anliegen* van hem en Barth ziet hij in de intentie ‘die Unverfügbarkeit und Nichtobjektivierbarkeit des Wortes Gottes zu wahren’.<sup>133</sup> Barth deed dit vanuit zijn triniteitsleer, Bultmann door zijn programma van ontmythologisering en existentiale interpretatie. Door deze verbinding te leggen was Jüngels naam gevestigd. – Saillant detail: Jüngel verwijst in zijn studie zijdelings naar Iwands colleges over *Glauben und Wissen*, maar zonder te vermelden dat in die colleges in aanzet al een *soortgelijke* analyse van de samenhang van Barth en Bultmann te lezen viel!<sup>134</sup>

---

<sup>129</sup> Zo Dvorak, *Liebe*, 243vv. McCormack stelt dat Jüngel in GSW nog niet helemaal helder had dat Barths triniteitsleer oorspronkelijk (in KD I) opkwam uit een ‘highly formal analysis of the proposition “God reveals Himself as the Lord”’ (‘Debate’, 63), en dat Barth die pas later uit de christologie afleidde. Jüngel las Barth volgens hem bij voorkeur van achter naar voren.

<sup>130</sup> Vgl. J.B. Webster, *Eberhard Jüngel. An Introduction to his Theology* (Cambridge: University Press 1986), 17: ‘Jüngel very acutely perceives that the whole thrust of Barth’s theology is to make God’s being *pro se* identical with his being *pro nobis*: God is himself in the event of his free self-bestowal to man in the history of Jesus Christ’.

<sup>131</sup> Dekker, *Relationaliteit*, 195.

<sup>132</sup> McCormack, ‘Debate’, 65.

<sup>133</sup> Dvorak, *Liebe*, 199.

<sup>134</sup> GSW, 4 noot 13. Vgl. NW 1, 175: in het ‘Ringen’ om een theologie van het Woord is ‘ein anthropologisches Problem mitgegeben’, omdat het woord ‘zugleich menschlicher Rede ist! Und man kann die beiden großen Richtungen, die sich heute in der protestantischen Theologie auf Grund dieser Erneuerung ihrer Prinzipienfrage anbahnen, so unterscheiden, daß die einen ausgehen vom Phänomen der Rede’ – de Bultmannschool, maar volgens Iwand ook nog de vroege Barth van de *Christliche Dogmatik* van 1927 – en de andere, de latere Barth, ‘sehend, daß er damit [door die inzet bij het fenomeen van de ‘Rede’] unmittelbar in die Anthropologie zurückfällt – mit einem Ruck zum Trinitätsdogma hin das Ganze, vielleicht ein bißchen zu hart, herumreißt und nun nicht mehr von der Rede zur Offenbarung, sondern von der Offenbarung zur Rede zu gelangen sucht’.

Met zijn Barthparafrase nam Jüngel een voorschot op zijn hoofdwerk, *Gott als Geheimnis der Welt* (1977), dat wordt voorbereid en vervolgd in allerlei begeleidende en deels overlappende artikelen. Opnieuw vraagt hij naar de godsleer, nu niet meer via Barth, maar zelfstandiger, tegen de achtergrond van het opkomend atheïsme, dat meer en meer gemeengoed begon te worden in Europa. Sommigen probeerden nog wel het bestaan van God te verdedigen. Anderen gaven het geloof op of probeerden ‘na de dood van God’ radicaal anders christen te zijn, zoals de genoemde Robinson en Sölle. Jüngel signaleert in zijn eerste paragraaf ‘Problemanzeige’ dat het spreken over God steeds ongepaster lijkt te worden. Er hangt een ‘peinliche Verlegenheit’ omheen.<sup>135</sup> In die context probeert Jüngel nu de lijnen uit zijn Barthstudie verder uit te werken, om een derde weg te vinden tussen het aloude theïsme en het nieuwe uitgesproken atheïsme. Het is hem te goedkoop om het atheïsme alleen te demoniseren of te ontmaskeren als pseudo-religie: ‘I felt myself obligated, rather, to understand atheism better than it understands itself, and I tried to go into the heart of the matter’.<sup>136</sup>

Zijn analyse van de situatie is dat beide partijen uitgaan van een verkeerde vooronderstelling over het *wezen* van de God van wie het *bestaan* ter discussie staat. Zoals hij later in een serie stellingen kernachtig zegt: ‘Der Streit um die Existenz Gottes ist nur austragbar als ein Streit um den wahren Gottesbegriff’.<sup>137</sup> Beide partijen denken God als een hoogste wezen, waarvan de een dan het bestaan ontkent en de ander het verdedigt. Heel die discussie gaat echter aan de ware God voorbij, aldus Jüngel. Het gaat niet over God zoals Hij zich te kennen heeft gegeven. Het gaat over een hoogste wezen dat zo hoog en allesoverstijgend is dat er inderdaad wel verlegenheid moet ontstaan om nog over hem te spreken. Uit pure verhevenheid maakt hij ons uiteindelijk sprakeloos, omdat al ons spreken van hem afglijdt als altijd nog meer onwaar dan waar. Er valt niets steekhoudends meer over te zeggen, deze God is letterlijk ondenkbaar. Het atheïsme heeft in feite niets anders gedaan dan die conclusie te trekken, die in het godsbegrip van het theïsme zelf geïmpliceerd was.<sup>138</sup> Dat moet gehonoreerd worden.

Want de ware God is niet zo’n hoogste wezen, maar juist thuis in de diepte, bij de mensen tot in de dood. Hij is geen God die zichzelf in heerlijkheid bezit, maar blijkens het kruis een God die zichzelf helemaal geeft. Van daaruit maakt Hij zichzelf ook zegbaar en denkbaar. We kunnen over God spreken omdat Hij zelf in Christus het Woord tot ons gericht heeft. Dat kunnen we navertellen en in die verhalen kunnen we God werkelijk ter sprake brengen zoals Hij is. Het midden van dat verhaal is de geschiedenis van Jezus Christus. Die geschiedenis kunnen we vervolgens ook trinitarisch op begrip proberen te brengen, zodat God ook denkbaar wordt. God is zegbaar en denkbaar omdat Hij zich niet oneindig terugtrekt in de hoogte, maar zich aan ons geeft in de diepte van ons menselijk bestaan.

Niet dat Hij zichzelf heeft ‘opgegeven’, zoals de God-is-dood theologen stelden, wat dat ook moge betekenen. Hun slogans zijn volgens Jüngel slechts een vijgenblad om te verhullen dat ze in feite niets meer te zeggen hebben. Tegen het ‘leichtsinnigen und unsinnigen’<sup>139</sup> gebruik van

---

<sup>135</sup> GGW, 1.

<sup>136</sup> Zo zijn terugblik in *Toward the Heart of the Matter*.

<sup>137</sup> TE 5, ‘Thesen zum Verhältnis von Existenz, Wesen und Eigenschaften Gottes’, 255 (these 2.1).

<sup>138</sup> Vgl. BS, ‘...keine Menschenlosigkeit Gottes... Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus’, 334: ‘Die Theologie Barths trat zwischen jene Prämisse [van het theïsme] und diese Konsequenz [van het atheïsme]’.

<sup>139</sup> GGW, 57.

het gezegde van een dood van God, moet nu de ware zin van die uitdrukking weer ontdekt worden, zo neemt Jüngel zich voor. Die ligt besloten in de dood van Christus. In zijn sterven is God zelf ook gestorven. Niet in univoque, equivoque of analoge zin, maar in metaforische zin.<sup>140</sup> God is niet ‘echt’ gestorven zoals mensen (univoque), ook niet puur figuurlijk en ‘on-echt’ (equivoque), maar op een diepere manier. Het meest essentiële van het sterven is het zich-verliezen en juist dat heeft Hij ondergaan. Op grond daarvan moeten we over God denken niet als ‘den, den “es gibt”, noch als den, den “es nicht gibt”’, maar als ‘den, der sich gibt, indem er sich für die Welt in den Tod gibt’.<sup>141</sup> In feite is zelfs *alleen* God zelf gestorven in deze diepste zin van het woord. Hij heeft voor ons de dood als oordeel over de zonde gedragen. Wij kunnen nu zeggen: dood, waar is uw prikkel?, omdat die angel in God is achtergebleven.

Alleen met een dergelijke godsleer, als *theologia crucifixi*, kan het dilemma tussen een onchristelijk theïsme enerzijds en een onchristelijk atheïsme anderzijds overwonnen worden. Wie toch rationeel over Gods bestaan als hoogste wezen blijft speculeren, buiten zijn zelfopenbaring om, roept alleen maar meer atheïsme op.<sup>142</sup>

Hoe Jüngel dan zelf de godsleer nieuw wil doordenken gaan we nu verder na. Kort samengevat stelt hij – formeel – dat de godsleer trinitarisch ontvouwd moet worden vanuit de christologie, en de christologie vanuit het kruis. Materieel gaat het erom dat de levende God zich met de gekruisigde Jezus heeft ‘geïdentificeerd’ en zo ‘de eenheid van leven en dood’ is. Hij gaat echter niet aan die identificatie ten onder (zoals de God-is-dood theologie min of meer stelt), maar overwint de dood door die in zich op te nemen en aan zichzelf te verdragen. Dat is de opstanding in en door de Heilige Geest. God is dan, met een formule die sterk aan Hegel doet denken: *de eenheid van leven en dood ten gunste van het leven*. Dat is echter ook een omschrijving van het wezen van de liefde. Uit het kruis en de opstanding van Christus blijkt dus dat God liefde is. Een echte discussie over het bestaan van God zou dus moeten gaan over het bestaan van God-als-liefde. Zo wordt het debat tussen theïsme en atheïsme door Jüngel herleid tot de vraag of we geloven dat God zich in Jezus Christus geïdentificeerd heeft als liefde.

Jüngel biedt hiermee een theologie aan gene zijde van metafysisch-theïsme en atheïsme. Althans, dat is zijn eigen visie; in de meer radicale interpretaties van zijn denken wordt wel betoogd dat hij daar niet in is geslaagd, maar feitelijk hetzij atheïstisch hetzij onveranderlijk

---

<sup>140</sup> Zo de verhelderende analyse van J. De Klerk, *Onderbrekingen. Het begrip ‘metaforische waarheid’ in de theologie van Eberhard Jüngel* (Zoetermeer: Boekencentrum 2010), 206–215.

<sup>141</sup> TE 2, ‘Säkularisierung. Theologische Anmerkungen zum Begriff einer weltlichen Welt’, 289 (these VI.56). Vgl. voor de frase Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*. Dietrich Bonhoeffer Werke 2. Hrsg. von H.-R. Reuter (Gütersloh: Chr. Kaiser 2002<sup>2</sup>), 112: ‘einen Gott den “es gibt”, gibt es nicht’. Ook Barth heeft deze woordspeling, in zijn bespreking van het atheïsme in *Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlaß. Vorlesungen 1959–1961*. Hrsg. von H.-A. Drewes & E. Jüngel (Zürich: TVZ Verlag 1976), 210: ‘Den wahren, den lebendigen Gott “gibt es” aber in keiner Weise! Er ist, indem er sich selbst gibt’.

<sup>142</sup> Vgl. ook reeds Iwand eind jaren 50 in zijn colleges over Luther, NW 5, 124v.: ‘Es ist zu fragen, wieweit Luther hier vorausgesehen hat, daß der Rationalismus, die Spekulation über Gott, umschlagen muß in den radikalen Atheismus, indem er hier und immer wieder sagt: wir werden abstürzen in einen Abgrund. Von hier aus enthüllt sich das Problem des Atheismus: daß der Versuch, Gott zu erfassen von Gott her, scheitern muß, daß Gott sich für den Menschen, der so nach Gott fragt, in das Nichts verwandelt, daß die so nach der “maiestas Dei” fragende Vernunft feststellen muß, daß Gott nichts ist’.

metafysisch-theïstisch is blijven denken.<sup>143</sup> In dit onderzoek interpreteren we Jüngel echter in lijn met zijn eigen intenties en de meer gematigde interpretaties als een staurologische en ontologische toespitsing van Karl Barth, waarop de termen theïsme en atheïsme inderdaad niet goed meer van toepassing zijn.<sup>144</sup> We kunnen ons dan voor het volgende oriënteren aan de eerdere overzichten van Jüngels godsleer bij onder meer Webster (1986), Dvorak (1999) en Dekker (2008). In aansluiting bij hun reconstructies doorlopen we Jüngels denkweg in de godsleer in de volgende secties in zeven stappen:

1. de christologie gaat vooraf aan de godsleer;
2. dat vraagt in de godsleer om trinitarische differentiatie;
3. de christologie is zelf bepaald door kruis en opstanding;
4. kruis en opstanding bepalen dan dus ook de godsleer;
5. dat leidt in de godsleer tot een trinitarische dialectiek;
6. die dialectiek is herkenbaar als het wezen van de liefde;
7. al Gods eigenschappen zijn eigenschappen van de liefde.

Dit alles als noodzakelijk voorwerk voor de verzoeningsleer, want de triniteitsleer is, als gezegd, bij Jüngel het ‘soteriologische Lehrstück schlechthin’. Hiermee is overigens nog (lang) niet de hele Jüngel in het vizier. We beperken ons hier in feite tot het inhoudelijke, dogmatische antwoord dat Jüngel op de door hem geconstateerde verlegenheid rond het spreken over God geeft. In zijn hoofdwerk is dat vooral aan de orde in deel E. Daaraan voorafgaand zijn er nog een formeel-hermeneutisch deel C en D, over respectievelijk de ‘Denkbaarheid’ en de ‘Sagbaarheid’ van God.<sup>145</sup> Deze delen geven zijn godsleer nog weer nieuwe dimensies, waarbij ook een stuk taal filosofie aan de orde komt, in verband met het woordkarakter van de openbaring.<sup>146</sup> Deze hermeneutische kant van Jüngel (de erfenis van zijn leermeester E. Fuchs) bewaren we tot later (par. 4.3).

Op dit punt komt overigens al wel in beeld hoe abstract en ‘zakelijk’ Jüngel te werk gaat. De zeven stappen zijn weliswaar een secundaire reconstructie, maar de primaire constructie door

---

<sup>143</sup> Voor de vertegenwoordigers zie het overzicht bij Dekker, *Relationaliteit*, 16–23, die een indeling maakt in drie groepen: een eerste groep die zegt dat Jüngels theologie in feite toch metafysisch-theïstisch is gebleven (Jüngel gaat volgens hen niet ver genoeg), een tweede die stelt dat zijn denken juist te weinig klassiek-theïstisch is, of, volgens sommigen, zelfs verhuuld atheïstisch (Jüngel gaat volgens hen te ver) en een derde groep die wel akkoord gaat met Jüngels fundamentele beslissingen. Het ontstaan van deze drie groepen van Jüngelinterpretatie is volgens Dekker te wijten aan verwarring over de precieze aard van het theïsme dat Jüngel verwerpt. Zelf besteedt hij daarom veel aandacht aan een zorgvuldige definitie. Het metafysisch-theïsme dat Jüngel afwijst heeft volgens hem enerzijds een theologisch aspect, dat gedefinieerd moet worden als het ‘*perfect being theïsme*’, dat de volgende kenmerken heeft: 1) afwezigheid van mogelijkheid en worden in God; 2) onderschikking van Gods liefde aan zijn almacht; 3) noodzakelijk bestaan van God; 4) eenheid van Gods bestaan en wezen; 5) God als hoogste zijnde (godsbegrip afgeleid uit zijnsbegrip); en 6) acceptatie van natuurlijke theologie. Anderzijds heeft het metafysisch-theïsme ook een wijsgerig aspect: het gaat uit van een substantie-metafysica, waarbij relaties accidenteel zijn.

<sup>144</sup> Vgl. Jüngels voorwoorden bij de derde en vijfde druk van GGW, waarin hij zich verhoudt tot de reacties die zijn boek dan al heeft opgeroepen.

<sup>145</sup> Vgl. GGW, 15. In feite veronderstelt Jüngel deel D in deel C en deel E in die beide eerdere delen. God is denkbaar, omdat Hij zegbaar is en Hij is zegbaar, omdat Hij menselijk is. In die zin moet het boek achterstevoren gelezen worden (vgl. zijn voorwoord, xvi: ‘Ich habe ihre Anordnung secundum rationem cognoscendi eingerichtet, während die ratio essendi der verhandelten Problematik eher dazu einlädt, bei der Lektüre dieser Studien mit dem Schlußteil anzufangen’ en 427, 481), wat de klacht begrijpelijk maakt dat GGW aan organisatieproblemen lijdt.

<sup>146</sup> Voor dit aspect van Jüngels denken zie vooral De Klerk, *Onderbrekingen*.

Jüngel zelf is daarbij niet ver uit beeld. We zien hem met een haast wiskundige precisie met de stukken (*loci*) schuiven en in kaart brengen wat daarvan de gevolgen zijn; ongeveer volgens de formule kruis(christologie(godsleer)) = triniteit = liefde. We zullen hem in deze werkwijze nu op de voet volgen, in het besef dat we hier in een andere, filosofischer denkwereld komen dan bij de toch meer Bijbels-theologisch, politiek-maatschappelijk en pastoraal georiënteerde Iwand.

### 2.3.2 Het kruis in de godsleer

1. *De christologie gaat vooraf aan de godsleer.*<sup>147</sup> De traditionele godsleer en christologie leden volgens Jüngel – doorgaans onbewust – aan het probleem dat men al meende te weten wat de ‘goddelijke natuur’ was, voordat men aan de christologie begon. Dat verwerpt hij met Barth, Iwand en vele anderen als natuurlijke theologie. Wie God is, weten we alleen uit hoe Hij zichzelf openbaart. Hij geeft alleen zelf toegang tot zichzelf. Jüngel gelooft dat God dat in Christus heeft gedaan. ‘Wie de Zoon heeft gezien, heeft de Vader gezien’ (Johannes 14:9). In plaats van het klassieke begrip ‘incarnatie’ gebruikt Jüngel bij voorkeur het modern aandoende begrip ‘identificatie’ om deze zelfopenbaring van God in Christus nader te omschrijven. Over die terminologische vernieuwing en de consequenties daarvan is in het onderzoek naar Jüngel al veel te doen geweest. Waar de term ‘incarnatie’ nog opkomt uit het Nieuwe Testament (σάρξ ἐγένετο, Johannes 1:14) oogt ‘identificatie’ toch meer als ‘schriftfremde Terminologie’.<sup>148</sup> Voor Jüngel is het echter een noodzakelijke revisie, uitgelokt door de strijd tussen theïsme en atheïsme, omdat alleen dit begrip het mogelijk maakt te verwoorden dat het Christusgebeuren niet alleen vanuit God komt, maar ook zagezegd op God terugslaat, in die zin dat het Christusgebeuren zegt wie God zelf is. Het begrip incarnatie is nog vatbaar voor het misverstand dat de God die in het vlees komt reeds buiten de incarnatie om bekend kan zijn (maar hoe dan?) of zelfs in Zichzelf nog anders kan zijn dan in zijn verschijning in het vlees, wanneer die verschijning niet alleen formeel maar ook inhoudelijk accomoderend zou zijn.<sup>149</sup> Ook de klassieke notie van de pre-existentie sluit de mogelijkheid van dat misverstand op zichzelf genomen nog niet uit. Pas door te spreken over identificatie wordt volgens Jüngel iedere natuurlijke theologie definitief geblokkeerd. Het begrip creëert als het ware een gesloten corridor van identiteit tussen God en Christus. Openbaring is ‘Selbstinterpretation Gottes’.<sup>150</sup> Het betekent voor Jüngel als het ware dat de Vader op de Zoon wijst en zegt: ‘Dat ben Ik’. De godsleer heeft van hieruit als kernvraag ‘hoe wij, gegeven deze identificatie, Gods identiteit, wezen en bestaan zo kunnen denken, dat zij met deze identificatie

---

<sup>147</sup> Vgl. voor deze sectie Dvorak, *Liebe*, 47–99.

<sup>148</sup> Dvorak, *Liebe*, 50v.

<sup>149</sup> Vgl. de analyses bij A. Huijgen, *Divine Accommodation in John Calvin's Theology. Analysis and Assessment* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011).

<sup>150</sup> Zo het betoog in GSW, 27vv., naar aanleiding van KD I/1. Dvorak, *Liebe*, 51 noot 34 wijst erop dat het evenmin Bijbelse begrip ‘homoousios’ een vergelijkbare functie vervult. Overigens sprak Jüngel in *Paulus und Jesus* nog niet over identificatie van *God* met Christus, maar van het ‘Eschaton’ (PJ, de slotparagraaf 26).

overeenstemmen'.<sup>151</sup> Hetzelfde geldt voor de theologische antropologie: die heeft als kernvraag hoe wij ons gegeven deze identificatie het wezen van de mens moeten denken.<sup>152</sup>

Vrij van vakjargon zegt Jüngel in andere woorden hetzelfde in zijn opmerking dat alles in de theologie moet beginnen met de 'kus' (vgl. Hooglied 1:2!) van hemel en aarde in Christus. In die 'kus' liggen heel de identiteit van God en mens, alle schatten van wijsheid en kennis besloten.<sup>153</sup> In het beeld van de kus komt ook goed uit dat Jüngel de openbaring in Christus denkt als een dynamisch gebeuren. De openbaring is geen depositum van waarheden, geen 'geopenbaardheid', maar een sprekend *Ereignis*.<sup>154</sup> De identificatie valt dan ook niet te bewijzen. Men moet er door de Geest zelf in betrokken zijn om deze God werkelijk te leren kennen. Maar voor het geloof op zoek naar inzicht is de 'kus' voortaan wel het axioma voor de theologie. Dat drukt zich uit in de triniteitsleer.

2. De identificatie van God in Christus vraagt namelijk om *trinitarische differentiatie*.<sup>155</sup> Zonder met drie woorden te spreken lukt het niet goed om uit te leggen wat er in de identificatie nu eigenlijk gebeurd is en wie God moet zijn, als Hij zich op deze wijze in Christus identificeert. Triniteitsleer is 'Interpretation der Selbstinterpretation Gottes'.<sup>156</sup> Zoals Barth de leer van de Drie-eenheid ontvouwt als analyse van de zin dat 'Gott offenbart sich als der Herr' (KD I/2), zo wil Jüngel dit nu doen met de identificatie.<sup>157</sup> Want wat is identificatie eigenlijk, wat houdt het in?

---

<sup>151</sup> Dekker, *Relationaliteit*, 210; vgl. Dvorak, *Liebe*, 47: de dogmatiek bedenkt de 'Ermöglichung des axiomatisch Geglaubten'.

<sup>152</sup> TE 1, 'Thesen zur Grundlegung der Christologie', 276 (thesen 3.41–3.43): 'Der altkirchliche, scholastische und altprotestantische Ansatz (...) ist zu überwinden. Wer und was Gott ist, ist allererst in der Einheit Gottes mit Jesus bestimmbar. Was Menschsein heißt, ist allererst in der Einheit Gottes mit Jesus bestimmbar'. Vgl. TE 2, 'Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie', 297: 'die *Kategorie* der Imago dei (Gottebenbildlichkeit) ist mit dem geschichtlichen *Namen* Jesu Christi identisch'.

<sup>153</sup> Vgl. het interview *Die Leidenschaft, Gott zu denken. Ein Gespräch über Denk- und Lebenserfahrungen* (2009), 60 en Dekker, 'Beginnen bij de kus. Eberhard Jüngel blikst terug op vijftig jaar theologie', oproepbaar via karlbarth.nl.

<sup>154</sup> Dat werkt bij Jüngel ook door in zijn schriftleer. De Schrift getuigt wel van de openbaring, maar valt daar niet mee samen. Openbaring is een relationeel begrip ('zelfopenbaring') en blijft daarom een vrij gebeuren van God uit. Als de Bijbel in letterlijke zin het Woord van God zou zijn, zou daarmee de grens tussen Schepper en schepsel zijn uitgewist. De Bijbel is niet zelf het Woord van God, maar *getuigt* daarvan. Dat is volgens hem ook hoe zij zichzelf verstaat: de Bijbelse teksten 'wissen sich jedoch selber von diesem Ereignis, gerade indem sie von ihm reden, streng unterschieden (...) Scriptura sacra non est dei loquentis persona!' (GGW, 210). Niet alles in de Schrift is voor Jüngel dan ook van hetzelfde soortelijk gewicht. De historisch-kritische exegese, waarin de Schrift *secundum recipientem hominem* wordt uitgelegd, vraagt om een 'konsequente Exegese', waarin de Schrift *secundum dicentem deum* wordt uitgelegd en de bijbels-theologische resultaten nog eens systematisch op hun 'waarheid' bevestigd worden (vgl. Dvorak, *Liebe*, 180v.). Het criterium daarvoor is Gods definitieve openbaring in Christus, waarin Hij zich als liefde bekend heeft gemaakt. Dat criterium ligt niet 'boven' de Schrift, maar er in: de benodigde 'innerbiblische Sachkritik' (ER, 16) valt samen met het *sacra scriptura sui ipsius interpres*. Vgl. TE 2, 'Die Freiheit der Theologie', 16: 'Es wäre grenzenlose Schwärmerei, wenn man das Wort Gottes finden zu können meinte, ohne es in der Schrift zu suchen. Es wäre aber ebenso grenzenlose Schwärmerei, wenn man die Texte der Schrift mit Gottes Wort identifizieren zu können meinte. Die Frage, wo das Wort Gottes eigentlich ist, kann nur so beantwortet werden: das Wort Gottes ist eigentlich *im Ereignis* des Wortes Gottes'.

<sup>155</sup> Vgl. voor deze sectie Dvorak, *Liebe*, 311–328.

<sup>156</sup> GSW, 29.

<sup>157</sup> Vgl. Dekker, *Relationaliteit*, 223v.

‘Zich identificeren’ betekent doorgaans dat iemand zijn of haar *eigen* identiteitsbewijs laat zien, ‘zich identificeren *met*’ dat iemand zich in iemand *anders* herkent. Voor Jüngel komen deze beide aspecten samen waar God zichzelf volkomen identificeert *in en met* Jezus Christus. In de Zoon, die als de gekruisigde zo anders is dan de levende Vader, toont God wie Hij is. Volgens Jüngel behelst identificatie allereerst een vermogen tot zelfonderscheiding. Wie zich met iemand anders identificeert, creëert daarmee een zekere afstand tot zichzelf. Hij of zij laat de eigen identiteit los en stelt zich open voor een nieuwe invulling van die identiteit door degene met wie hij of zij zich identificeert. De ander definieert en zegt dan tot op zekere hoogte wie men werkelijk is en bepaalt van buitenaf het zijn van de identificerende persoon: ‘Er tritt sozusagen zwischen mich und mich’.<sup>158</sup> Toegepast op Gods identificatie met Christus: ‘Das Sein dieses Toten bestimmt Gottes eigenes Sein so, daß man von einer Unterscheidung zwischen Gott und Gott reden muß’.<sup>159</sup> In dit geval is het echter niet zo dat de bepaling van buitenaf komt, omdat het God zelf is die de identiteit bewerkt en aangaat door het vlees aan te nemen. God *definieert zichzelf* door zich met de gekruisigde Christus te identificeren: ‘Gott nämlich definiert sich nicht mit Sätzen, sondern mit seinem eigenen Sein’.<sup>160</sup> En behalve de identificerende (Vader) en de geïdentificeerde (Zoon) is God ook de acte van de identificatie (Geest). In het volgende citaat doet Jüngel een poging dit alles bij elkaar te brengen:

Unter Identifikation wird hier ein Geschehen verstanden, in dem der sich zu sich selbst verhaltende Gott sich so auf den von ihm verschiedenen Menschen Jesu bezieht, daß er in völliger Einheit mit diesem Menschen sich selber – in der Unterscheidung von Vater und Sohn – *gegenübertritt* und (...) – als Geist – gleichwohl *aufeinander bezogen* bleibt. Als Gott der Sohn ist Gott mit Jesus identisch, als Gott der Vater ist Gott der Grund dieser Identifikation, als Heiliger Geist ist Gott das ewige und zeitliche Geschehen dieser Identität (...). Die Identität Gottes mit Jesus ist nur dann hinreichend gedacht, wenn die Momente des Identischseins, des Grundes und des Geschehens dieser Identität gleichursprünglich mitgedacht werden. Im Identischsein Gottes des Sohnes mit dem Menschen Jesus wird die ganze Gottheit offenbar: Gott ist vollständig definiert in dem gekreuzigten Jesus von Nazareth.<sup>161</sup>

Elk van de drie momenten is dus nodig om de betekenis van de openbaring in Christus voor wie God is op begrip te kunnen brengen. Het meervoudig gebruikte ‘als’ in dit citaat lijkt intussen wel te wijzen op een zeker modalisme.<sup>162</sup> Essentieel is nu echter dat Jüngel geen onderscheid wil maken tussen deze drie momenten in Gods identificerend handelen in Jezus Christus enerzijds en een God ‘voorafgaand’ aan dat identificerend handelen anderzijds. Dat is het punt dat hij tegen Gollwitzer inbrengt. De immanente triniteitsleer staat niet los van wat

<sup>158</sup> GGW, 498.

<sup>159</sup> GGW, 498; vgl. ook bijvoorbeeld TE 5, ‘Nemo contra deum’, 247v.: ‘Der Glaube an die Identität Gottes mit diesem Menschen nötigt zur Unterscheidung von Gott und Gott – derart, daß der deus summus zugleich der infimus ist’. Voor Berkhof is dit het punt waar hij afhaakt, getuige zijn recensie van GGW, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 33 (1979), 154–157. Jüngels spreken over identificatie noemt hij een ‘woordspel’: ‘Een zin als “Mit einem anderen fremden Wesen sich zu identifizieren, impliziert das Vermögen zur Selbstunterscheidung” kan twee heel verschillende betekenissen hebben. Jüngel kiest voor een ontologische, ik voor een relationele. Daarmee vervalt voor mij wat ik zijn speculatieve triniteitsleer noem’ (156). Dit zegt uiteraard ook iets over Berkhofs eigen theologie. Vgl. Dekker, *Relationaliteit*, 213 noot 325.

<sup>160</sup> TE 1, ‘Vom Tod des lebendigen Gottes. Ein Plakat’, 119.

<sup>161</sup> TE 2, ‘Das Sein Jesu Christi als Ereignis der Versöhnung’, 276v. (thesen 1.11–1.14)

<sup>162</sup> Vgl. Dvorak, *Liebe*, 323.



God oeconomisch (in zijn handelen) gedaan heeft, maar komt er juist volkomen mee overeen.<sup>163</sup> Het voor misverstand vatbare onderscheid is alleen dan legitiem, aldus Jüngel, wanneer de oeconomische triniteitsleer ‘Gottes Geschichte mit dem Menschen’ beschrijft en de immanente triniteitsleer ‘*deren* summarischer Begriff’ is: ‘Redet die ökonomische Trinitätslehre von Gottes *Geschichte* mit dem Menschen, so hat die immanente Trinitätslehre von Gottes *Geschichtlichkeit* zu reden’.<sup>164</sup> Anders gezegd: de immanente triniteitsleer tematiseert de mogelijkheid van de door de oeconomische triniteitsleer gethematiseerde werkelijkheid.<sup>165</sup> Of nog weer anders: de oeconomische en de immanente triniteitsleer hebben beide hetzelfde onderwerp, namelijk de ene God-in-Christus, maar bezien dit in verschillend modaal perspectief.

Traditioneel zijn immanente en oeconomische triniteit onderscheiden en verbonden via de scharnier van de vrijheid. God-in-zichzelf is vrij om te kiezen hoe Hij is voor ons. Jüngel wil aan deze vrijheid vasthouden (en Rahners regel dat de oeconomische triniteit de immanente is en omgekeerd dus niet als tautologie verstaan), maar stelt daar wel strenge voorwaarden aan.<sup>166</sup>

De voorstelling van Gods vrijheid ‘voorafgaand’ aan zijn openbaring is slechts een abstractie, een denkvoorwaarde. In werkelijkheid en concreet heeft God zichzelf in Christus reeds van en tot in alle eeuwigheid bepaald. Zijn vrijheid is niet dat Hij eeuwig ‘zweeft’ en alle opties om zichzelf te bepalen open houdt, maar dat Hij uit eigen beweging zichzelf juist op een bepaalde identiteit heeft vastgelegd. Niet zozeer op zichzelf (‘God is God’), maar in Christus op de mens. In Christus heeft God zichzelf ertoe bepaald een *menselijke* God te zijn. *Die* heilsoeconomie is dan ook beslissend voor Gods immanente wezen. ‘Deshalb gehört schon zu Gottes Göttlichkeit seine Menschlichkeit. Das ist es, was die Theologie endlich zu lernen hat’.<sup>167</sup>

Dat roept onwillekeurig toch nog de vraag op, ‘welke’ God zich dan nu in Christus geïdentificeerd heeft. Het subject gaat toch logisch gezien vooraf aan het predicaat en de identificatie in het oeconomisch werk geschiedt in de tijd. Jüngel ondervangt dit door te stellen dat de identificatie in Christus met terugwerkende kracht voor alle eeuwigheid geldt. ‘Het

---

<sup>163</sup> Vgl. Dekker, *Relationaliteit*, 224vv.

<sup>164</sup> GGW, 475. Vgl. ook TE 2, ‘Das Verhältnis von “ökonomischer” und “immanenter” Trinität. Erwägungen über eine biblische Begründung der Trinitätslehre – im Anschluß an und in Auseinandersetzung mit Karl Rahners Lehre vom dreifaltigen Gott als transzendtem Urgrund der Heilsgeschichte’, 274 (these 2), waar Jüngel aangeeft de immanente triniteit vanuit de oeconomische triniteit te willen denken met een hernieuwde waardering van de ‘zendingen’ van de Zoon en de Geest. De zendingen moeten uitgangspunt zijn, ‘weil und insofern diese Sendungen *die Einheit* von immanenter und ökonomischer Trinität als ein zur Trinität selber gehörendes *Ereignis* göttlichen Seins zu denken nötigen’.

<sup>165</sup> Dekker, *Relationaliteit*, 266 en 269v., 335vv., die voorstelt hier Barths onderscheid tussen ‘äußere Grund’ en ‘innere Grund’ te gebruiken. Vgl. kritisch Chr. J. Holmes, ‘Eberhard Jüngel’s Soteriologically Minded Doctrine of the Trinity: Some Commendations and Reservations’, in: Nelson (ed.), *Indicative of Grace*, 109–113.

<sup>166</sup> Vgl. Dvorak, *Liebe*, 312–317.

<sup>167</sup> GGW, 47. Vooral P.J. Malysz, *Trinity, Freedom and Love. An Engagement with the Theology of Eberhard Jüngel* (London: T&T Clark 2012) heeft op dit punt grote bedenkingen geuit (61–116). Hij neemt een dissonantie in Jüngels godsleer waar, vraagt zich af of Jüngel nog wel werkelijk kan spreken over Gods vrijheid en stelt zelfs dat Gods zelfbepaling bij Jüngel lijkt op wat diezelfde Jüngel antropologisch nu juist als zonde beschouwt: ‘Not only is Jüngel’s doctrine of God dissonant, but as a subject God seems to mirror the types of self-related subjectivity that Jüngel identifies anthropologically as unfree’ (15). We komen hier in par. 5.2.2 op terug.

eeuwige *Urbild* is het effect daarvan, dat God zich met het contingente *Abbild* geïdentificeerd heeft'.<sup>168</sup> Door en in het spreken van het existente Woord geschiedt ook het pre-existente Woord. Het existente Woord is de nodiging om te komen en zien wie God van alle eeuwigheid is.<sup>169</sup> Dat lijkt een verlegenheidsoplossing, maar Jüngel hecht er zo sterk aan dat God met zichzelf overeenkomt en dat Hij in in zichzelf niet anders is dan Hij voor ons is, dat hij dat voor lief neemt. Hij wil koste wat kost de suggestie vermijden dat menswording, kruis en opstanding slechts losstaande handelingen zijn, die op zich nog niets hoeven te zeggen over de auteur van die handeling. Dat zou onvermijdelijk tot natuurlijke theologie leiden en bovendien tot heilonzekerheid vis-à-vis de *deus absconditus*.<sup>170</sup>

Op deze manier stelt Jüngel in principe ook kaders aan de speculatie. Het denken kan en mag zich niet buiten de banen begeven van de geloofservaring met de werkelijke God, zoals Hij tot ons komt in zijn heilsoeconomie. Het enige wat het denken volgens hem doet, is die geloofservaring op begrip brengen in termen van de immanente triniteit. God heeft zich in Christus volkomen te kennen gegeven; daardoor kan het denken Hem inderdaad kennen en mag het steeds dieper doordringen in zijn oneindig geheimenis. Jüngel voelt hierbij klaarblijkelijk geen gêne om een 'in kaart brengen' van God. God is radicaal 'open', *deus revelatus*. Jüngel lijkt hierbij echter niet echt te verwerken dat de geloofservaring zelf niet 'stabiel' is. Het geloof ervaart de werkelijke God immers ook als afwezig en verborgen. Weerspiegelt die oeconomie dan ook iets van wie God zelf is? Wat komt er in God overeen met zijn afwezigheid voor ons? Hoe moet het denken die ervaring denken? Of is ook Gods afwezigheid en onbegrijpelijkheid te herleiden tot zijn menselijkheid en liefde? Volgens Jüngel uiteindelijk wel.

3. De denklijn gaat dus van christologie naar triniteitsleer. De eerste bepaalt de tweede. Maar de christologie wordt zelf ook weer bepaald: door het kruis, in samenhang met de opstanding. Dat is het middelpunt van Jüngels denken.<sup>171</sup> De christologie kan niet bij de pre-existentie of bij het Kerstfeest beginnen om vervolgens na te gaan wat in het licht daarvan de betekenis is van kruis en opstanding, maar moet precies omgekeerd *beginnen bij Pasen* en van daaruit nagaan wat pre-existentie en Kerstfeest eigenlijk inhouden. Pas in het gebeuren van kruis en opstanding komt namelijk het diepste geheim en de ware identiteit van deze mens Jezus aan het licht. Niet voor niets zijn de evangeliën literair vormgegeven als 'Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung' (M. Kähler).<sup>172</sup> Jüngel spreekt hier over 'integratie': in het lijden en sterven van Christus wordt geïntegreerd, samengevat, op noemer gebracht wie Hij is.<sup>173</sup> En ook pas als God zich met deze Gekruisigde identificeert, wordt Hij werkelijk tot Heer en tot

---

<sup>168</sup> Dekker, *Relationaliteit*, 217.

<sup>169</sup> Vgl. voor de thematiek en problematiek M.J. Kater, *Kom en zie. Deel II: de pre-existentie van de Zoon belicht vanuit de existentie van Jezus, de Christus* (Apeldoorn: Theologische Universiteit 2011), 292: 'Het gehoor geven daaraan doet de Christus kennen in wie ook eeuwigheid en tijd een eenheid vormen'.

<sup>170</sup> Jüngel spreekt wel van een 'verborgenheid Gods', maar dat 'zielt auf die Definitivität der Selbstoffenbarung Gottes als Liebe und ist der denkerische Versuch, die Unhinterfragbarkeit dieser Selbstoffenbarung zu wahren', aldus Dvorak, *Liebe*, 107, 106–133. Hij spreekt wel van een verborgen werk: *opus dei absconditum*.

<sup>171</sup> Vgl. voor deze sectie Dvorak, *Liebe*, 275–310.

<sup>172</sup> TE 4, 'Zum Wesen des Christentums', 18.

<sup>173</sup> TE 2, 'Das Sein Jesu Christi', 278 (these 3.2), vgl. 3–3.1 en par. 4.2 van ons onderzoek.

Christus, aldus Jüngel. Dat stond niet reeds bij voorbaat vast, maar gebeurde met de opstanding. De christologische titels in de evangeliën zijn al gemeentetheologie. De opstanding heeft niet alleen noëtische, maar ook ontische betekenis. Anders zou volgens hem de opstanding al met de incarnatie gegeven zijn (Jezus ‘moet’ dan als zijnde de Zoon van God wel opstaan uit de dood). Dan dreigt het gevaar van relativering van zijn menselijkheid en uiteindelijk zelfs docetisme.

Waar Jüngel deze structuur van de christologie exegetisch probeert te verantwoorden, wijst hij op teksten als Handelingen 2:36 (‘dat God Hem tot Heer en tot Christus gemaakt heeft, deze Jezus, die gij gekruisigd hebt’) en Romeinen 1:4 (‘door zijn opstanding uit de doden verklaard Gods Zoon te zijn in kracht’), als ‘ältesten christologischen Überlieferung’<sup>174</sup>: teksten die inderdaad lijken te zeggen dat Jezus tot Kurios is *gemaakt*. Daarover valt te twisten, maar nog veel belangrijker dan losse teksten is voor Jüngel het getuigenis van heel het Nieuwe Testament over de onbevattelijke tegenstelling tussen Goede Vrijdag en Paasmorgen. Die is zo groot, dat daarin gezegd wel iets ontisch moet zijn gebeurd:

Gott hat Jesus zum Christus gemacht, indem er sich selbst mit diesem Menschen identifizierte. Die Identifikation Gottes mit Jesus kann nur in der Spannung von Tod und Auferweckung Jesu und daraufhin in der Spannung zwischen Jesu Christi österlicher Hoheit und Jesu Christi irdischer Niedrigkeit begriffen werden.<sup>175</sup>

De ‘spanning’ tussen vernedering en verhoging is als het ware de maatstaf waar we Gods identificatie aan kunnen aflezen. Vanuit deze enorme spanning tussen het donkerste zwart en het helderste wit wordt voor ons inzichtelijk dat God in Christus was. Hier gebeurt het dat Jezus tot de Christus wordt gemaakt en tot Gods troon wordt verheven. Hier ontvangt Hij zijn identiteit als Zoon van God: ‘Zugespitzt formuliert: nicht weil Jesus Gottes Sohn ist, bekennt sich Gott zu ihm. Sondern weil Gott sich zu Jesus bekennt, ist Jesus Gottes Sohn. Aber so *ist* es’<sup>176</sup>.

Is Jüngels denken op dit punt niet ronduit adoptiaans? Dat die conclusie voor de hand ligt, realiseert hij zich ook zelf. Daarom maakt hij hier opnieuw gebruik van de denkfiguur van de terugwerkende kracht, om het bezwaar te ondervangen. Hij betuigt daarbij zijn instemming met Wolfhart Pannenberg, die volgens hem naast Ernst Fuchs de enige is die serieus heeft nagedacht over deze ‘ontologische Möglichkeit eines rückwirkend ontisch qualifizierenden Ereignisses’.<sup>177</sup> Gods identificatie verandert heel het geleefde leven van de gekruisigde Christus met terugwerkende kracht van ontische status. Vanuit de lineaire tijdservaring is dat ondenkbaar, maar net zoals de eeuwige God reeds van alle eeuwigheid door het historische kruis is bepaald, is ook de aardse Jezus van zijn ontvangen af door de eschatologische opstanding bepaald. Het kruis heeft terugwerkende kracht voor zowel het leven van Jezus, als

---

<sup>174</sup> Zie bijvoorbeeld TE 3, ‘Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus’, 219, 238v. en GGW, 498.

<sup>175</sup> TE 1, ‘Christologie’, 278 (these 6.2); vgl. *Tod*, 131: ‘Die These, die ich vertrete, lautet also: der Glaube, daß Gott Mensch geworden ist, ist nicht nur erst *nach* Jesu Tod entstanden, sondern *im* Tode Jesu begründet und erst nachträglich mit Jesu Geburt in Verbindung gebracht worden. Das über Jesus selbst endgültig entscheidende göttliche Verhalten war das Verhalten zu einem Toten’.

<sup>176</sup> TE 5, ‘Bekennen und Bekenntnis’, 83v.

<sup>177</sup> GGW, 497v.; vgl. Dekker, *Relationaliteit*, 216v.

het eeuwige zijn van God. De bange vraag aan het adoptianisme of het heil van de wereld voorafgaand aan kruis en opstanding dan niet afhing van één gewoon mens, Jezus van Nazareth, zou Jüngel van hieruit waarschijnlijk afdoen als irrelevant en speculatief. Hij acht die bij voorbaat achterhaald. Of dat bevredigt is een andere vraag.

4. Als het kruis de christologie bepaalt en de christologie de godsleer, dan is ook *de godsleer door het kruis bepaald*. Het kruis heeft dan consequenties tot in de godsleer. En hier is het Jüngel uiteindelijk om te doen. Zijn hoofdwerk verstaat hij als ‘Versuch einer theologia crucifixi’.<sup>178</sup> Hij volstaat niet met de triniteitsleer formeel te ontwikkelen vanuit het begrip identificatie, zoals we hierboven nagingen, maar voegt daar de inhoudelijke dimensie van het kruis aan toe, die we daar in het lange citaat nog weglieten. Het betreft in Gods identificatie namelijk maar niet een identificatie tussen twee vergelijkbare grootheden, maar tussen de levende God enerzijds en een gekruisigd mens anderzijds. De levende God ziet de gekruisigde Jezus van Nazareth en zegt: ‘Dát ben Ik’.

Het gaat dus inhoudelijk om een identificatie waarin het hoogste leven en de laagste dood op elkaar betrokken worden. Dat lijkt een onmogelijkheid. Hoe kan de levende God zich ooit met en in de Gekruisigde identificeren? In het intermenselijk verkeer is identificatie alleen mogelijk binnen een bepaalde bandbreedte. Een jongen van veertien kan zich wel met een goede voetballer identificeren en een jong meisje met een gevierd actrice. De identificatie ligt dan voor de hand en loopt via bijvoorbeeld het gedeelde talent voor voetbal of de acteerkunst. Maar als een kerngezond persoon zich identificeert met iemand die ernstig ziek is, wordt het al moeilijker om het *tertium comparationis* aan te wijzen. Misschien bedoelt de gezonde dat hij ook sterfelijk is, net als die ander? Waar de gedeelde identiteit niet meer inzichtelijk is, laat een identificatie ons slechts met een vraagteken achter. Achilles is een leeuw, akkoord; maar Achilles is een steen? Of Achilles is een wiel? Dan raakt het verband uit zicht. Zeker als het gaat om een identificatie tussen grootheden met contradictoire eigenschappen: vuur is water, boven is onder. Daar moeten we afhaken, al weet de dichter soms in de verste uithoeken van een begrip nog een analogie te vinden.

In veel sterkere mate geldt deze verbijstering wanneer God zelf zich identificeert. Zijn spreken is immers niet slechts een benoemen, maar Hij spreekt en het is er. Dus als Hij de Gekruisigde ziet en zegt: Dat ben Ik, dan is Hij dat ook. Maar creëert dat geen absolute tegenspraak in God? Nee, betoogt Jüngel: God behoudt het verband:

Was sich unserer Erfahrung als reiner Widerspruch darstellt – Leben und Tod, Allmacht und Kreuz –, das ist in der trinitarischen göttlichen Gemeinschaft von Gott dem allmächtigen Vater, Gott dem ἐξ ἁθρευείας gekreuzigten Sohn (2 Kor 13,4) und Gott dem lebendigmachenden Geist von einer immer noch größeren Entsprechung überboten, so daß man, wenn man denn von einem Widerspruch Gottes gegen Gott reden muß, von *einer inmitten noch so großen Widerspruchs immer noch größeren (tieferen) Selbstentsprechung Gottes* reden muß.<sup>179</sup>

---

<sup>178</sup> GGW, 15: ‘Deshalb haben wir uns bei dem Versuch, Gott als den sich im Menschen Jesus Mitteilenden und Aussagenden zu denken, stets der Tatsache zu erinnern, daß dieser Mensch *gekreuzigt* wurde, daß er im Namen des Gesetzes Gottes getötet wurde. Für die christliche Verantwortung des Wortes “Gott” ist der Gekreuzigte geradezu so etwas wie die Realdefinition dessen, was mit dem Wort “Gott” gemeint ist. Christliche Theologie ist deshalb fundamental Theologie des Gekreuzigten’. Vgl. verder vooral TE 5, ‘Nemo contra deum’, 245–252.

<sup>179</sup> TE 5, ‘Nemo contra deum’, 251.

Leven en dood vormen wel een tegenspraak, maar door de identificatie brengt God die met elkaar in verband. Als God van de Gekruisigde zegt: Dat ben Ik, dan is dat wel een diepe contradictie. Het is een eenheid van leven en dood, haast even onbegrijpelijk als een eenheid van water en vuur of van boven en beneden. Maar toch is het op een nog dieper niveau waar. God kan dat zeggen, Hij is werkelijk zo. Hij kan deze identificatie aan, Hij kan die dragen. Het is een ‘spanningsrijke Identität’, God is een ‘ausgesprochen *spannungsreiches* Wesen’.<sup>180</sup>

5. Op dit punt verlaat Jüngel duidelijk de gangbare Bijbels-theologische wijze van spreken. Ook al wenste de apostel Paulus niets anders te weten dan Jezus Christus de Gekruisigde, toch was er bij hem nog geen enkele schijn van zoiets als een tegenstelling en vervolgens overstijging daarvan in God. Jüngel is zich daar wel van bewust, maar dat maakt zijn trinitarische bespiegelingen daarom volgens hem nog niet illegitiem. Ook de triniteitsleer van de Vroege Kerk was zo nog niet in de Bijbel aanwezig. Dogmatiek gaat inderdaad verder dan de Bijbelse Theologie. Jüngel maakt er ook geen geheim van dat hij hier in *formeel* opzicht dankbaar gebruik wil maken van de filosofie. Dat doet hij op dit punt vooral bij Hegel.

Hegel gaat ervan uit dat God geest is.<sup>181</sup> Wat geest is, weten we uit de ervaring van het denken. Denken is wezenlijk een kritische, deconstruerende, negerende, vernietigende activiteit. Het

---

<sup>180</sup> TE 4, ‘Die Wahrnehmung des Anderen in der Perspektive des christlichen Glaubens’, 214.

<sup>181</sup> We pretenderen hier geen eigen Hegelinterpretatie te geven, maar volgen slechts de weergave van Jüngel. Zie voor diens verwerking van Hegel vooral M. Schulz, *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G.W.F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H.U. v. Balthasar* (St. Ottilien: EOS Verlag 1995), 506–580, 556vv. (met de hoofdstuktitel ‘Vom theologischen Ende der Metaphysik und Gottes Existenz in nihilum im Kontext der Hegel-Rezeption Eberhard Jüngels’) en Dekker, *Relationaliteit*, 179–192. In het onderzoek naar Jüngel is de vraag in hoeverre hij hegeliaan is omstreden. Het voert te ver dat hier uit te werken, maar enige verantwoording is op dit punt toch wel geboden (vgl. noot 111 van dit hoofdstuk voor een zelfde verantwoording ten aanzien van Iwand). In het algemeen vindt Jüngel Hegels denken een geweldige prestatie van *theologia* en *philosophia crucis*. Hegel leert het atheïsme (als ontkenning van het theïsme) te begrijpen als een kritisch beginsel voor de christelijke theologie. Men mag pas kritiek op Hegel hebben, als men echt begrepen heeft hoe diep hij daarmee heeft gezien, vindt Jüngel. Verder biedt hij volgens hem een ‘der Traditionsgeschichte des Neuen Testaments erstaunlich gerecht werdende’ interpretatie van de leer van de menswording, ‘als er diese vom Tode Jesu Christi her zu begreifen suchte’, net zoals hij zelf dat wil (GGW, 102, met verwijzing naar Hegels uitspraak: ‘Es ist nicht dieser Mensch, der stirbt, sondern das Göttliche; eben dadurch wird es Mensch’). Toch heeft Jüngel ook fundamentele kritiek. Als de theologie Hegel positief wil recipiëren zonder heel zijn denkwereld eerst grondig uit de voegen te lichten, wordt zij onvermijdelijk heretisch. Hegel identificeert namelijk, in de eerste plaats, de goddelijke en de menselijke geest, terwijl de theologie die juist fundamenteel heeft te onderscheiden. Hij respecteert de grens tussen Schepper en schepsel niet, maar heft die op. Wil de christelijke theologie dus verantwoord gebruik maken van zijn inzichten, dan ‘käme es darauf an, im Gekreuzigten den menschlichen Gott zu erkennen, der darin gleichermaßen göttlich und menschlich ist, daß er dem Menschen verwehrt, Gott zu werden, und ihn dazu befreit, Mensch und nichts als Mensch zu sein’ (GGW, 125). Daarnaast (en met het vorige ten nauwste samenhangend) is bij Hegel volgens Jüngel ten onrechte het Christusgebeuren slechts de vertolking van een algemene idee en respecteert hij de eenmaligheid niet. Hij betreft de goddelijke en menselijke natuur in het *algemeen* op elkaar, terwijl de eenheid daarvan juist uiterst *bijzonder* is, in de ‘kus’ van hemel en aarde in Christus. Alleen wanneer de eenmaligheid van de incarnatie erkend wordt, kunnen Schepper en schepsel heilzaam onderscheiden blijven. Jüngel maakt o.i. waar dat hij zich op deze twee punten beslissend van Hegel onderscheidt, doordat hij in zijn hoofdwerk behalve een paragraaf 20 ‘Zur Identität von Gott und Liebe’ ook een paragraaf 21 ‘Zur Unterscheidung von Glaube und Liebe’ heeft. Waar Hegel de goddelijke en de menselijke geest als ‘kennen’ in elkaar schuift, waarborgt Jüngel de differentie door de categorieën van het geloof en het Woord in te voeren. Vgl. ook Dekker, *Relationaliteit*, 189vv., met verdere literatuur rond de discussie en kritiek op andere waarderingen van Jüngels Hegelverstaan (waaronder Schulz, *Sein und Trinität*) in noot 224.

laat de dingen niet zoals ze zich voordoen, maar wil door-zien, doorgronden, al het onwezenlijke wegdenken om tot op het wezenlijke te geraken. These staat tegenover antithese, visie tegenover visie, mening tegenover mening. Het denken organiseert strijd en tegenspraak, met het oog op de verzoening in de hogere eenheid van het begrip. Geest is zo gezien een dialectisch gebeuren van drie momenten, these, antithese en synthese. Voor het ontstaan van begrip is het moment van negatie of 'dood' een noodzakelijke fase. Zonder strijd geen overwinning. Alleen door de dood heen komt de geest tot zichzelf en tot het begrip. Het verschil tussen het denken van de menselijke geest en de geest van God is dat wij een geest *hebben*, maar God geest *is*. Hij is het kennen zelf. Maar dan moet Hij dus ook 'die Negativität des Denken an sich haben'<sup>182</sup>, aldus Jüngel in zijn weergave van Hegel. Sterker nog, dan moet Hij een absolute eenheid *zijn* van positie en negatie. Dat wil zeggen dat hij zijn *eigen* negatie moet hebben ondergaan. Doet de geest dat niet, dan blijft hij als het ware oppervlakkig: 'nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes'.<sup>183</sup> Wanneer dit laatste geschiedt, krijgt de 'seiner selbst gewiß werdenden Geist seine das Tote festhaltende Tiefe'.<sup>184</sup>

Jüngel vertaalt dit nu zo, dat God door zijn identificatie met de Gekruisigde de negatie draagt.<sup>185</sup> Dat heeft twee betekenissen.<sup>186</sup> Allereerst voor God zelf: zoals de geest via de negatie tot zichzelf komt, zo komt ook God via de identificatie met de Gekruisigde tot zichzelf. Als God de Gekruisigde ziet en zegt: Dat ben Ik, komt Hij door die extreme identificatie met wat zo totaal anders is heen tot zichzelf. Het kruis is voortaan de plek waar God geheel en al absoluut zichzelf is. Daar is Hij 'thuis'; niet ergens 'boven', zoals de klassieke metafysica meende, maar midden in de mensenwereld, ja zelfs in de dood.<sup>187</sup> In de tweede plaats heeft het ook betekenis voor de mens. De dood die God draagt en verdraagt is namelijk niet alleen zijn eigen negatie, maar ook het gevolg van de menselijke zonde. Als God *die* dood draagt en in zichzelf overwint, betekent dat voor ons redding en heil. We ervaren dat concreet wanneer de Geest ons deelgenoot maakt van Gods overwinning op de dood en ons daarin betreft. Door het werk van de Geest wordt duidelijk dat God niet maar de eenheid van leven en dood is, in eeuwige tegenspraak, maar de eenheid van leven en dood *ten gunste van het leven*, dus opgeheven in een hogere eenheid. Door de extreme identificatie heen is God tot zichzelf gekomen als een God die er is *voor mensen*.

Dit alles lijkt intussen wel te veronderstellen dat God verandering ondergaat. Dat is Jüngel ook wel verweten, mede door de titel van zijn Barthparafrase *Gottes Sein ist im Werden*. Al in het eerste voorwoord daarvan zegt hij echter dat hij niet een God in wording of in ontwikkeling

---

<sup>182</sup> GGW, 93.

<sup>183</sup> GGW, 117.

<sup>184</sup> GGW, 103.

<sup>185</sup> Vgl. Dekker, *Relationaliteit*, 219v.: 'Net als Hegel denkt hij [Jüngel] het wezen van God niet als substantie, maar als een persoonlijke geschiedenis, die bestaat uit verschillende ontologische momenten. De dood definieert hij met Hegel als één van deze momenten, namelijk het moment van de 'negatie'. (...) De negatie maakt deel uit van het zijn van God, maar als een moment van dit zijn. Zo kan Jüngel onderscheiden tussen de dood van God en het einde van Gods bestaan. Golgotha (...) is een ontologisch moment, een bestaanswijze van God'.

<sup>186</sup> Vgl. Dekker, *Relationaliteit*, 220vv. en 226vv.

<sup>187</sup> Vgl. paragraaf 7 van GGW, onder het opschrift 'Die Rede vom Tode Gottes als theologische Antwort auf die Frage: Wo ist Gott?'

bedoelt, alsof er van een bepaalde toename of afname van het zijn van God sprake zou kunnen zijn. God is niet een proces dat klein begint en groots eindigt, Hij ondergaat geen verandering gedurende het wereldgebeuren: ‘vielmehr wird Gottes Sein ontologisch lokalisiert. (...) Gott (...) kann als Mensch *sterben!* “Werden” gibt also die Weise an, *in* der Gottes Sein ist, und kann insofern als der ontologische Ort des Seins Gottes verstanden werden’.<sup>188</sup> Het lijkt toch of Jüngel hier wat zoekt naar woorden. Later laat hij het problematisch passieve ‘worden’ los en spreekt hij ook veel meer over het actieve ‘komen’.<sup>189</sup> God *wordt* niet zichzelf, maar *komt* tot zichzelf. Niet door wat Hem overkomt, maar in eigen zelfbepaling: ‘Auf dem menschlichen Lebensweg wird ein Mensch zu dem, was er ist. Auf dem göttlichen Lebensweg macht Gott sich zu dem, was er ist. Die Formel für diesen Sachverhalt lautet: Gottes Sein ist im Kommen’.<sup>190</sup> Uitgewerkt in termen van de momenten van het dialectisch gebeuren, zegt Jüngel dat God zichzelf als Vader oorsprong, als Zoon doel en als Geest de bemiddeling daartussen is. God komt als Vader in volkomen oorspronkelijkheid *van God* (dus vanuit zichzelf, daarin op geen enkele wijze van buitenaf bepaald), God komt in de Zoon *tot God* (dus tot zichzelf) en God komt door de Heilige Geest *als God* (dus als zichzelf is Hij zichzelf de toekomst).<sup>191</sup>

Toch kan de gedachte dat God tot zichzelf komt vanuit de traditionele godsleer bezien sterk vervreemdend werken. De terminologie blijft iets van een proces in God veronderstellen en lijkt niet goed toepasbaar op de eeuwige God. Maar volgens Jüngel is eeuwigheid echter geen statische, onveranderlijke ‘situatie’, maar is het een ander woord voor de levende God zelf: ‘Ewigkeit ist (...) nichts von Gott Unterschiedenes. Gott selbst ist die Ewigkeit. Ewig kommt Gott zu sich selbst’.<sup>192</sup> Het gaat hem erom dat we ons God niet als tijdloos, bewegingloos, levenloos voorstellen, maar juist gaan zien dat Hij bij uitstek *leeft*. Het gaat om de *manier waarop* God is (‘die Weise, *in* der Gottes Sein ist’). Het eeuwige zijn van God is geen statisch, maar een dynamisch, op-ons-af-komend zijn. God is ‘er’ (nog) niet, Hij komt. De hele godsleer krijgt zo een eschatologische dimensie.

Prikkelend is overigens ook een terloopse opmerking die Jüngel maakt over Matteüs 10:39par., waar Jezus zegt dat wie zijn leven verliest, het zal vinden. Jüngels commentaar is eenvoudig: ‘Das gilt auch von Gott’.<sup>193</sup> Ook God wint zijn leven door het te verliezen. Wie zijn leven verliest, ondergaat daardoor paradoxaal genoeg een ‘Steigerung von Sein’<sup>194</sup>. God, die zijn leven niet alleen overgeeft, maar die overgave *is*, *is* dan ook zelf zo’n ‘Steigerung von Sein’. De klassieke metafoor hiervoor is dat God de overvloedige bron van alle goeds is.<sup>195</sup> Ook het wellen van een bron is een soort eeuwig worden. Een bron ‘is’ door te komen.

---

<sup>188</sup> GSW, Vorwort eerste druk.

<sup>189</sup> Vgl. de Epilegomena bij de derde druk uit 1975 en Dvorak, *Liebe*, 51 noot 35.

<sup>190</sup> GGW, 213.

<sup>191</sup> Vgl. Dekker, *Relationaliteit*, 228vv. en primair GGW, 521–534.

<sup>192</sup> GGW, 521.

<sup>193</sup> GGW, 505.

<sup>194</sup> GGW, 505.

<sup>195</sup> Zeer kritisch is hier D. Schellong, ‘Bürgerlichen Gefangenschaft’, 162v., die zich afvraagt hoe Jüngels ‘merkwürdige Häufung von Aussagen der Steigerung’ anders verklaard zou moeten worden dan contextueel, namelijk als bepaald door burgerlijke belangen: ‘Wie soll man sich solche eigentümliche Wendungen anders erklären, als daß die Ruhelosigkeit des Fortschritts, die Fetischierung des Dranges nach *mehr*, des Wachstums um jeden Preis nun auch vom Gottesbegriff Besitz ergreift?’. Hij lijkt daarbij echter te miskennen, dat Jüngels godsleer niet *verdubbeld* wordt in

Beginnend bij het kruis komt Jüngel dus tot een triniteitsleer onder de noemer van een eenheid van leven en dood ten gunste van het leven, waarbij hij eclecticisch gebruik maakt van de filosofie van Hegel. Het bijzondere is nu, dat hij nog een stap verder gaat en aannemelijk probeert te maken dat die noemer ook de noemer is van de liefde.<sup>196</sup> God is liefde *als* die eenheid van leven en dood ten gunste van het leven.

### 2.3.3 God is liefde

6. Op het eerste gezicht is de dialectische formule maar moeilijk herkenbaar als een beschrijving van de liefde. Toch lijkt Jüngel erin geslaagd het verband plausibel of op zijn minst bespreekbaar te maken, gezien het aantal studies dat er inmiddels aan is gewijd. Maar er bevindt zich hier wel een zekere spanning in Jüngels denken. Enerzijds beweert hij dat het wezen van God-als-liefde niet kan worden afgeleid ‘uit een algemene fenomenologie van de intermenselijke liefde, maar we kunnen alleen uit Gods openbaring in Christus leren wat liefde is’.<sup>197</sup> Anderzijds levert een fenomenologische analyse bij Jüngel echter wel – *mirabile dictu* – precies hetzelfde op. Dat roept de vraag op wat er nu eerst was en of Jüngel wel echt waarmaakt dat hij streng vanuit Gods zelfopenbaring wil denken. Is er geen sprake van een ‘implizite natürliche Theologie’<sup>198</sup>? Dekker stelt dat bij Jüngel God en de liefde in ontologische zin identiek zijn en dat in die zin de begrippen uitwisselbaar zijn, maar in epistemologische zin niet.<sup>199</sup> Wellicht kan dit ook zo verwoord worden, dat voor Jüngel de fenomenologie de *Entdeckungszusammenhang* is, maar de theologie de *Begründungszusammenhang*. Hoe het ook zij, de fenomenologie van de liefde heeft een grote plaats in Jüngels godsleer. Hoe vult hij dit in?

Cruciaal is dat Jüngel consequent opereert in het taalveld van de zelfreferentie en zelfonderscheiding, vanuit een relationele ontologie.<sup>200</sup> De mens verhoudt zich tot zichzelf.

---

de mensleer, maar er juist op uitloopt dat de mens wordt teruggebracht tot de menselijke maat (de mens wordt menselijker). De ‘menschlichen Akten und Seinsweisen (...) die den göttlichen Selbstbewegungen entsprechen’ zijn geloof, liefde en hoop (534v.): ‘Das Sein des immer auf sich selbst bezogenen Menschen wird zur Freiheit von sich selbst gesteigert’. Vgl. ook Jüngels scherpe en o.i. terechte repliek op Schellong in het voorwoord bij de vijfde druk van GGW, xx.

<sup>196</sup> Vgl. Dekker, *Relationaliteit*, 234vv. en primair GGW, 430–453. Verder secundair Dvorak, *Gott ist Liebe*, 329–336.

<sup>197</sup> Zo Dekker, *Relationaliteit*, 235.

<sup>198</sup> Zo Schulz, *Sein und Trinität*, 550vv. Ook anderen hebben op dit punt bedenkingen, vgl. voor een bespreking Dvorak, *Liebe*, 330vv. Een genuanceerd oordeel geeft J. Muis, ‘God opnieuw ter sprake gebracht. Recensie van E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*’, in: *In de Waagschaal* nw. jrg. 9 (1980), 195–198, 260–264, 262: ‘ondanks de schijn van het tegendeel is het niet zo, dat Jüngel naar kruis en triniteit toe argumenteert (...) Jüngel wil voluit openbaringstheoloog zijn. Hij giet echter de verantwoording van zijn theologie in een vorm, die in principe voor elk denkend mens te volgen is’. Met een bladzijde verder dan toch de vraag: ‘Zijn Jüngels filosofische beslissingen (prioriteit van Woord boven geschiedenis, mogelijkheid voor werkelijkheid, taal en denken) slechts de uitdrukking van een na-denken van de openbaring of zijn zij (mede) bepalend voor Jüngels godsleer? Of doet zich hier een cirkel voor waaraan niemand ontkomt?’

<sup>199</sup> Dekker, *Relationaliteit*, 235.

<sup>200</sup> Vgl. Dekker, *Relationaliteit*, 254–287, 264: ‘In de ontologie komt de substantie volgens Jüngel niet voor de relatie, maar de relatie voor de substantie. (...) De relatie van de liefde schept de relata niet, maar brengt ze in een nieuwe relatie tot elkaar, die zo bepalend is, dat zij het wezen van de relata raakt’.



Men kan zichzelf zijn (al dan niet ‘lekker in je vel zitten’), zichzelf verliezen en kwijtraken, zichzelf (terug)vinden en ontdekken, afstand van zichzelf nemen, in iets anders opgaan, zichzelf vergeten, enz. enz. We leven met een bepaalde dynamische splitsing van het ik. In die termen definieert Jüngel vervolgens met een beroep op een studie van J. Pieper de liefde formeel als ‘das Ereignis einer inmitten noch so großer und mit Recht noch so großer Selbstbezogenheit immer noch größeren Selbstlosigkeit’.<sup>201</sup>

Allereerst is er dus in de liefde een bepaalde zelfgerichtheid (‘Selbstbezogenheit’): dat is het erotische aspect. Wie liefheeft wil de ander voor en bij zichzelf hebben. Dat is een legitiem element van de liefde, lijkt Jüngel te willen benadrukken (‘mit Recht’). Maar daarnaast komt wie liefheeft in ware liefde als het goed is altijd nog meer van zichzelf los (‘Selbstlosigkeit’), door de gerichtheid op de ander. Dat is het agapeïsche aspect, dat het erotische omvat.<sup>202</sup> In de liefde mag een groot verlangen zijn om de ander te *hebben*, maar als het goed is staat dat altijd in het kader van een nog groter verlangen om zichzelf aan de ander te *geven*. Ware liefde mag willen hebben, maar wil toch altijd nog meer geven. Alleen door een primaire en grotere overgave kan de liefde tot haar doel komen, want alleen wanneer men zich geeft wordt de ander vrij om zichzelf van zijn of haar kant ook terug te geven. Om de ander op zo’n manier te kunnen hebben dat hij of zij ook ‘seinerseits gehabt werden will’, (zonder die toestemming is immers sprake van ‘Vergewaltigung’) moet men allereerst ophouden *zichzelf* te willen hebben. Als de overgave primair is, is liefde dus altijd een waagstuk, op hoop van zegen. Als de overgave ‘slaagt’ en er een wederzijdse liefde ontstaat, geeft de ander zich van zijn of haar kant ook over, zodat de beide geliefden wederzijds in elkaar kunnen opgaan. Maar er is geen garantie. De liefde is omgeven door gevaar en risico om zichzelf te verliezen. Daarom is het volgens Jüngel niet overdreven maar terzake om hier de metafoor van de ‘dood’ te gebruiken. Liefde als overgave en zichzelf-loslaten ‘betekent volgens Jüngel dat de liefhebbende zich per definitie beweegt in de richting van de dood’.<sup>203</sup> Als de liefde slaagt, krijgt men zichzelf bij de ander nieuw en rijker terug. De geliefden hebben dan de dood als het ware achter zich liggen en ontvangen aan gene zijde van de dood een nieuw bestaan. Buiten zichzelf komen zij op een nieuwe manier tot zichzelf en ervaren de reeds genoemde ‘Steigerung des Seins’ (of minder filosofisch uitgedrukt: men is in de wolven<sup>204</sup>). Als de liefde niet slaagt, kan men zich verliezen en ‘in de dood blijven’. Dat is pijnlijk zichtbaar in de liefdestragedieën, aldus Jüngel: als de liefhebbende zichzelf wel overgeeft om de ander voor zich te winnen, maar die ander daar niet op ingaat, dan kan dat zelfs uitlopen op zelfdoding. Wie zichzelf geheel op het spel heeft gezet kan zich ook geheel verliezen (‘zonder jou ben ik niets!’). Liefhebbers zijn zo bezien ‘ex

---

<sup>201</sup> GGW, 434.

<sup>202</sup> Jüngel is hier kritisch op Barth, die de eros volgens hem onderwaardert. Berkhof brengt Jüngels visie op de verhouding van eros en agape daarop in zijn recensie (155) in verband met zijn afwijzing van een te snelle tegenstelling van de God van de filosofen en de God van Abraham, Izak en Jakob en suggereert daarmee dat er een evenredigheid bestaat tussen de waardering van de filosofie en de waardering van de eros.

<sup>203</sup> Dekker, *Relationaliteit*, 238.

<sup>204</sup> Als dit inderdaad is waar Jüngel op doelt, dromen misschien toch Schellongs bakvissen ervan; vgl. diens opnieuw felle uithaal in ‘Bürgerlichen Gefangenschaft’, 159: ‘Beim besten Willen kann ich nicht sagen, wovon da die Rede ist; je öfter ich es lese, umso weniger. Ich höre zwar “Liebe” – aber nicht einmal in den Träumen der Backfische aus dem bürgerlichen Mittelstand wird sie so verstiegen erschienen sein. Hier ist jeder Realitätsbezug verloren gegangen’.

*nihilo existierenden* Menschen'. Ze bestaan 'vom anderen her' en hebben een 'mit dem Potential des eigenen Nichtseins geladenen Existenz'.<sup>205</sup>

Zo komt in beeld waarom volgens Jüngel de liefde een eenheid van leven en dood ten gunste van het leven is. Liefde is een dialectiek waarin de een zich vanuit een bepaalde volheid en oorspronkelijkheid (leven) overgeeft en verliest aan de ander (dood) waarop hij of zij hoopt zichzelf in en met de ander nieuw terug te krijgen (ten gunste van het leven). Liefde cirkelt om de dood; ze is 'stark wie der Tod', zegt Jüngel met Hooglied 8:6.<sup>206</sup> En God *is* nu blijkens zijn openbaring die overgave tot in de dood. Hij *is* ook het nieuwe hervinden en tot zichzelf komen in en met de ander (want het kruis is 'keine Liebestragödie, sondern ein Zeichen gelingender Liebe', zegt Jüngel tegen zijn studenten, middenin zijn bespreking van Nicea en Chalcedon<sup>207</sup>). Hij *is* de eenheid van leven en dood ten gunste van het leven: in de heilsgeschiedenis waarin de Vader als bron van alle leven zijn Zoon geeft tot in de dood en vervolgens de menselijke natuur in de Geest opneemt in de hemel ten gunste van het leven. Daarin constitueert zich het goddelijke wezen *als* liefde: 'indem sich die trinitarischen Personen in ihrem maximalen gegenseitigen Anderssein aneinander hingeben, konstituieren sie das göttliche Wesen als das beziehungsreiche, jeden Widerspruch versöhnende Wesen der Liebe'.<sup>208</sup>

Jüngel beroept zich voor deze fenomenologie van de liefde ook op de dichtkunst.<sup>209</sup> Een gedicht van Gerrit Achterberg, uit de bundel *Eiland der ziel* (1939), kan misschien inderdaad iets verwoorden van waar Jüngel op doelt:

*Liefde*<sup>210</sup>

Liefde, ik blijf u loven  
vanuit de duisternis  
in deze stenen nis,  
ver van uw zoete alkoven.

Ver van de groene hoven,  
waar aangevangen is,  
blind over het gras,  
de vlam van uw beloven.

Ver van 't zich veroorloven  
in uw geheimenis  
van wat dodelijk is  
buiten uw ban en tover:

Te nemen in zich over  
hetgeen het andere is,  
gevend zonder gemis  
het eigen daarenboven.

---

<sup>205</sup> GGW, 442v.

<sup>206</sup> GGW, 444.

<sup>207</sup> CChr, 44.

<sup>208</sup> GGW, 442; TE 5, 'Nemo contra deum', 251v.

<sup>209</sup> Bijvoorbeeld in TE 2, 'Der Tod als Geheimnis des Lebens', 348.

<sup>210</sup> G. Achterberg, *Verzamelde gedichten* (Amsterdam: Querido 1963), 130.

De dichter blikt terug op de liefde (een liefde die voorbij lijkt, hij schrijft vanuit een ‘stenen nis’ en is ‘ver’ van de zoete alkoven en groene hoven van de liefde verwijderd). Hij herinnert zich de liefde als een geheimenis waarbinnen men zich iets veroorlooft dat buiten de ‘ban en tover’ van de liefde ‘dodelijk’ is. Dat geheimenis omschrijft hij in de laatste strofe: een eenheid van ‘nemen’ en ‘geven’ waarbij het geven boven het nemen uitgaat. Waar de liefde niet wederzijds is en de relatie zo ‘betoverd’ is dat dodelijk. Binnen de liefde is het echter ten gunste van het leven: een ‘vlam van beloven’. Dat de liefde dit vermag maakt haar tot een geheimenis. Zo ook in de titel van Jüngels hoofdwerk.

7. Pas na dit alles is Jüngel toe aan de eigenschappenleer. Gods eigenschappen zijn ons niet van nature bekend, maar leren we pas kennen uit hoe God actueel handelt in zijn openbaring. Ze zijn daarom ‘slechts te ontvouwen als de eigenschappen van de drie-enige God – en daarmee als eigenschappen van God-in-relatie, relationele eigenschappen’.<sup>211</sup> Na het voorgaande kan dat alleen betekenen dat we ons Gods eigenschappen als eigenschappen van de liefde hebben te denken. Dat is inderdaad waar Jüngel voor staat. Gods waarachtigheid is de waarachtigheid van de liefde, zijn geduld het geduld van de liefde, zijn almacht de almacht van de liefde, enzovoorts.<sup>212</sup>

Jüngel heeft in de eigenschappenleer nog een opmerkelijke gedachte in petto. Het is wezenlijk voor de liefde dat zij zichzelf wil medelen, zo ontwikkelt hij vanuit zijn triniteitsleer en met name de pneumatologie. Liefde komt immers altijd de ander ten goede, zij is ‘ten gunste van het leven’. Maar dan zijn ook al Gods eigenschappen volgens Jüngel mededeelbaar, *communicabilia*.<sup>213</sup> De traditionele categorie van de onmededeelbare eigenschappen komt bij hem dus te vervallen. Gods gerechtigheid is rechtvaardigmakend, zijn vrijheid bevrijdend, zijn wijsheid maakt wijs, zijn eeuwigheid vereeuwigd. In de geschiedenis die God met de mensen aangaat deelt Hij zichzelf aan ons mee, om onze eigenschappen te oordelen en te vernieuwen. Zoals de liefde altijd een zich-openend en zich-mededelend gebeuren is, zo is God in de Geest ook een zich-openend gebeuren, waardoor God ons als mensen in Zijn liefde laat delen.

We hebben nu het centrum van Jüngels theologie, de godsleer, enigszins in kaart gebracht. Vergeleken met Iwand valt op dat de hamartiologie en soteriologie nog niet echt in beeld zijn gekomen. Alle energie gaat bij Jüngel naar de godsleer en die zal dan ook de oriëntatie moeten bieden als we in de volgende hoofdstukken ingaan op zijn verzoeningsleer. Het was hem er om te doen de verlegenheid rond het spreken over God te boven te komen, door te laten zien over

---

<sup>211</sup> Dekker, *Relationaliteit*, 210, vgl. 239vv. Zie verder primair TE 5, ‘Thesen zum Verhältnis von Existenz, Wesen und Eigenschaften Gottes’, thesen en subthesen 5–14 en secundair C. Gunton, ‘The Being and Attributes of God. Eberhard Jüngel’s Dispute with the Classical Philosophical Tradition’, in: J. Webster (ed.), *The Possibilities of Theology. Studies in the Theology of Eberhard Jüngel in his Sixtieth Year* (London: T&T Clark 1994), 7–22 en Chr. J. Holmes, *Revisiting the Doctrine of the Divine Attributes: In Dialogue with Karl Barth, Eberhard Jüngel and Wolf Krötke* (New York: Peter Lang 2007).

<sup>212</sup> Jüngel is hier soms wel wat ambivalent en slaagt er niet altijd in uit te werken wat hij met dit programma voor ogen heeft. In GGW, 26 zegt hij: ‘Nur die Liebe ist allmächtig’ (vgl. ook TE 3, ‘Meine Theologie’, 8), in zijn meditatie ‘Weihnachten’, in: *Von Zeit zu Zeit. Betrachtungen zu den Festzeiten im Kirchenjahr* (München: Chr. Kaiser 1976), 13 echter: ‘Die Liebe ist also zwar nicht allmächtig. Aber sie ist mehr als das’ etc. Vgl. J. Bauke-Ruegg, *Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie* (Berlin: De Gruyter 1998), 108vv.

<sup>213</sup> TE 5, ‘Thesen zum Verhältnis von Existenz, Wesen und Eigenschaften Gottes’, 266 (these 4.472).

welke God de theologie eigenlijk te spreken heeft. Dat blijkt de menselijke God te zijn. God heeft zichzelf in de mens Jezus Christus geïdentificeerd en gedefinieerd. Zijn menselijkheid wordt zo voor Jüngel in aansluiting bij de late Barth het normbegrip voor de theologie. Hamartiologie en soteriologie zullen in het teken komen te staan van een vervreemding van deze menselijkheid respectievelijk hervinden van deze menselijkheid.<sup>214</sup> ‘Menselijkheid’ neemt dus de plaats in die bij Iwand wordt ingenomen door het begrip ‘werkelijkheid’. Net als bij Iwand is ook bij Jüngel een zeker theologisch risico aanwijsbaar.

### 2.3.4 Theologisch risico

Voor beide theologen is de Gekruisigde tegelijk *vere homo* en *vere deus*, in die zin, dat in Hem pas openbaar wordt wie de mens is en wie God is. Iwand werkt dit meer uit naar de kant van het *vere homo*, waardoor het risico ontstaat van een identificatie van schepping en zonde, zo zagen we. Jüngel legt het zwaartepunt aan de andere kant, bij het *vere deus*. Volgens hem identificeert en definieert God zichzelf aan het kruis. Daardoor ontstaat ook bij Jüngel een risico, dat in de receptie van zijn denken al vaker is aangewezen: niet alleen van theopaschitisme, maar ook, met W.M. Dekker gesproken, van een (zwak) monisme.

Met monisme bedoelt Dekker in het algemeen ‘de opvatting, die de gehele werkelijkheid herleidt tot een enkel principe’.<sup>215</sup> Bij Jüngel is volgens hem sprake van een zwakke variant hiervan, waarin niet zoals in het sterke monisme de werkelijkheid ook ontisch één is (zoals bij Spinoza), maar waarin wel al het bestaande ontisch afhankelijk is van een zijnsprincipe. Bij Jüngel is dit volgens Dekker geïmpliceerd in zijn verzoeningsleer. Gods identificatie met de Gekruisigde is het principe waar al het verdere uit voortvloeit en waar al het bestaande toe te herleiden is. In Christus zijn alle tegenstellingen in de werkelijkheid opgeheven en is een fundamentele eenheid tot stand gebracht.<sup>216</sup> Deze eenheid komt tot uitdrukking in de universaliteit van de analogie. Omdat alles fundamenteel één is, staan alle delen van de werkelijkheid met elkaar in verband en hangt alles met alles samen. Al het spreken over God en de werkelijkheid moet zo gestructureerd kunnen worden, dat de overeenkomst aangetoond wordt.<sup>217</sup>

Meer theologisch uitgedrukt gaat het hier om de leer van de ‘alverzoening’. Door de massieve identificatie van God met de Gekruisigde wordt het kruis opgenomen in de godsleer. Daardoor is alle weerstand en zonde tegen God als het ware bij voorbaat geabsorbeerd en geneutraliseerd. Het kan geen werkelijk verschil meer maken en is reeds opgeheven in God. Daardoor dreigt de concrete geschiedenis irrelevant te worden. Heel het bestaan speelt zich dan af onder de stolp van Gods genade. Uiteindelijk kan zo zelfs het kwaad gelegitimeerd worden,

---

<sup>214</sup> Jüngel sluit zich hiermee aan bij de late Barth, vgl. programmatisch zijn BS, ‘...keine Menschenlosigkeit Gottes... Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus’, 344vv., 345: ‘Deshalb entspricht der Menschwerdung Gottes soteriologisch gerade nicht die Vergöttlichung des Menschen (...), sondern allein die Vermenschlichung des Menschen (homo homini *homo*)’.

<sup>215</sup> Dekker, *Relationaliteit*, 361.

<sup>216</sup> Dekker, *Relationaliteit*, 363.

<sup>217</sup> Dekker, *Relationaliteit*, 363.

want alles heeft een plaats in God. Kan God ook nog iets *niet* dragen en vergeven? Is er Bijbels-theologisch gezien geen grens aan zijn liefdevol geduld? Zo is er meer te noemen. We komen hierop terug in hoofdstuk 6, waar het gaat over de reikwijdte van de verzoening.

## 2.4 Tussenbalans

We hebben gezien hoe Iwand en Jüngel staan voor twee uiteinden van een belangrijke theologische traditie in de twintigste eeuw. Beiden zijn daarbij schatplichtig aan Luther en Barth. De verschillen hebben veel te maken met de context waarin die erfenis creatief wordt verwerkt: die van nazisme en Koude Oorlog tot in de jaren vijftig voor Iwand, die van het atheïsme vanaf de jaren zestig voor Jüngel.

Voor Iwand betekent kruistheologie een betrokkenheid op de werkelijkheid, waarbij die werkelijkheid getekend is door de tegenstelling tussen de ware werkelijkheid zoals die in de gekruisigde Christus is geopenbaard enerzijds en de schijnwerkelijkheid waarin we onszelf opsluiten buiten Christus anderzijds. We houden ons vast aan de gedachte dat we een vrije wil hebben om het ‘morgen’ beter te kunnen doen en creëren een vriend-vijand tegenstelling waarbij we zelf aan de goede kant staan en onszelf rechtvaardigen. Christus komt echter als het onthullende Woord van God tot ons. Als we God in dat Woord gelijk geven, worden we uit onze schijnwereld bevrijd tot de ware werkelijkheid. Daarin ligt onze redding. Het woordkarakter van de openbaring is hierbij essentieel: het heil in Christus is niet objectief beschikbaar en wordt ook niet pas realiteit in de subjectieve geloofskeuze maar komt tot ons als een Woord dat om geloof vraagt.

Bij Jüngel is het accent verschoven van de antropologie naar de godsleer. Was voor Iwand vaak de politieke context aanstootgevend voor zijn denken, enkele decennia later is het bij Jüngel vooral het atheïsme dat de agenda beheerst, gestuwd door een na-oorlogs gevoel van de dood van God. Jüngel ziet zich genoodzaakt dat atheïsme theologisch te verwerken en ziet daarvoor ook mogelijkheden in een theologie van de Gekruisigde. In creatieve doordenking van de theologische beslissingen bij Karl Barth leest hij uit het kruis af dat God zich ertoe heeft bepaald voor de mens te zijn en als zodanig een menselijke God te zijn. God is liefde en draagt het menselijk bestaan tot in de dood. Daarin ligt onze redding.

Bij Iwand blijkt ‘werkelijkheid’ het normbegrip te zijn, waar bij Jüngel ‘menselijkheid’ die plaats inneemt, terwijl voor beiden Jezus Christus *norma normans* is. Beide theologen willen primair vanuit de openbaring in Christus denken, maar toch wordt dat in het oorsprongsmoment van beider theologie al verschillend ingevuld. Iwands insteek bij de werkelijkheid zou wellicht problemen geven in Jüngels godsleer. Als mens-zijn gelijk staat aan zondaar-zijn, hoe is het dan nog mogelijk te spreken over de menselijkheid Gods? En hoe kan menselijkheid dan bijvoorbeeld nog een richtinggevend begrip zijn in de ethiek? Omgekeerd zou Jüngels insteek bij menselijkheid en zeker bij de fenomenologie van de liefde bij Iwand wellicht de vraag oproepen of zich hier toch niet weer een natuurlijke theologie meldt. Iwand waagt zich niet aan staurologische en universalistische speculaties in de godsleer, maar betreft het kruis allereerst op het menselijk bestaan. Dáár moet de betekenis van het kruis gezocht

worden en daar maakt het ook verschil. Jüngel ziet juist in de godsleer de meest urgente opgave.

Dit verschil in accent brengt ook een ander soort taalgebruik en een andere stijl met zich mee, zo kunnen we vaststellen. Iwand raakt op dreef als hij verbanden ziet tussen Bijbels-theologische lijnen, paradoxale uitspraken van Luther en maatschappelijke ontwikkelingen. Hij schrijft graag gelegenheidsgeschriften en vertelt met veel gevoel over bepaalde ontmoetingen, gesprekken en indrukken: uit de werkelijkheid gegrepen. Een woord als ‘gerechtigheid’ laat hem als het ware opveren en de trein nemen naar het Oosten. Jüngel is meer thuis tussen filosofen en veel abstracter. Zijn eerste reflex is in kaart te brengen hoe Aristoteles dat begrip nu precies definieert.<sup>218</sup> Hij komt met noties als ‘identificatie’ en het ‘tot-zichzelf-komen’ van God ontegenzeggelijk op verdere afstand te staan van het Bijbels taaleigen dan Iwand. Dat geeft soms het onbehaaglijke gevoel dat Jüngel God ‘in kaart brengt’. Het wandelen in geloof lijkt soms haast tot een ‘schouwen’ te worden. Icarus kan als dogmaticus die het spoor van Gods zelfopenbaring volgt volgens hem nooit te hoog vliegen. Met instemming kan hij citeren wat Hegel schreef: ‘Wer da sagt, Gott sey nicht zu erkennen, der sagt, er ist neidisch und macht keinen Ernst daraus, an ihn zu glauben, wieviel er auch von Gott spricht’.<sup>219</sup>

Het valt op dat geen van beiden partij heeft willen kiezen in belangrijke tegenstellingen van hun dagen: Iwand niet tussen het objectivisme van Th. Harnack of Brunner en het subjectivisme van Holl of Bultmann, Jüngel niet tussen het objectivisme van Gollwitzer en het subjectivisme van Braun. Ze nestelen zich in het ‘midden’ van incarnatie en kruis en zijn van mening dat oude tegenstellingen daar zijn overstegen.

Volgens Korthaus is de kruistheologie waar Iwand en Jüngel representanten van zijn een weliswaar krachtige, maar toch beperkte stroming binnen het geheel van de twintigste-eeuwse theologie geweest. Na hen zijn de accenten weer anders gelegd. De insteek bij het kruis als oorsprongsmoment van alle theologie werd als te eenzijdig ervaren. Voor Iwand en Jüngel is er echter geen andere optie. Ze kunnen en willen niet anders dan zó theologie beoefenen als we in dit hoofdstuk hebben gezien en hebben daarvoor een scala van motieven: de kentheoretische voorwaarden van de moderniteit na Kant, het oordeel over het cultuurprotestantisme in de Eerste Wereldoorlog, het einde van het theïsme na de Tweede Wereldoorlog, maar ook Bijbels-theologische en zelfs pastorale redenen. Uiteindelijk is het voor hen echter de reden van het geloof. Zij *geloven* dat God zich in het kruis van Christus te kennen heeft gegeven en vanuit dat geloof wordt hun theologie geboren. Of Iwand en Jüngel vandaag de dag nog relevant zijn, staat of valt niet alleen met de vraag of die theologiehistorische, Bijbelse en pastorale redenen nog gelden, maar ook met de vraag of dat geloof zelf nog geloofwaardig is.

We komen nu toe aan de eigenlijke vraagstellingen van ons onderzoek, te beginnen bij de kwestie van de mogelijkheid. Hoe kan het werk van Christus buiten ons (*extra nos*) voor ons (*pro nobis*) zijn, gegeven het axioma van persoonlijke verantwoordelijkheid? Voor we Iwand en Jüngel afzonderlijk bespreken eerst nog enkele opmerkingen vooraf.

---

<sup>218</sup> Vgl. ER, 48.

<sup>219</sup> GGW, 238.

# Incarnatie en de mogelijkheid van het *pro nobis*

‘Er starb für seine Schuld, – es fehlt jeder Grund dafür, so oft es auch behauptet worden ist, dass er für die Schuld Anderer starb.’<sup>1</sup> In deze venijnige uitspraak van de filosoof met de hamer, Friedrich Nietzsche, is het vraagstuk van dit deel van ons onderzoek tot het uiterste toegespitst. Het evangelie verkondigt immers het tegendeel: dat Christus niet om zichzelf, maar voor anderen gestorven is. Het gaat in de volgende hoofdstukken 3 en 4 om het recht van deze verkondiging, tegenover de ontkenning daarvan zoals die hier door Nietzsche exemplarisch is verwoord: om een toegang tot het verband tussen de dood van Christus enerzijds en onze schuld anderzijds.<sup>2</sup> We vragen hier dus nog niet zozeer naar de betekenis van het kruis voor onze schuld, maar naar de *mogelijkheidsvoorwaarde* daarvan.

Zoals we in de inleiding zagen, zijn dat vragen die in de moderniteit de agenda van de verzoeningsleer hebben bepaald. Zoals het socinianisme in de zeventiende, Kant in de achttiende en ook bijvoorbeeld Albrecht Ritschl in de negentiende eeuw stelden dat schuld en verdienste principieel niet ‘overdraagbaar’ zijn (en dat van een plaatsvervangend strafdragen en ‘toerekening’ van gerechtigheid dus geen sprake kan zijn), zo wenste in de vorige eeuw ook P. Smits in zijn beruchte overdenking voor de Goede Vrijdag van 1959 weer te ‘ståán’ voor de gevolgen van zijn eigen daden. Wat Paulus betreft moest men zijn ‘portie maar aan Fikkie’ geven. Aan de apostel schreef Smits kennelijk de opvatting toe dat mensen niet voor hun daden hoeven in te staan, omdat Christus dat al gedaan heeft: Paulus was dan al de eerste die onmogelijke en goedkope genade predikte.<sup>3</sup>

Of het Paulus raakt of niet, het bezwaar is duidelijk en zwaarwegend. Iedereen heeft zelf in te staan voor de gevolgen van zijn of haar daden en kan zich daarin niet door een ander, ook al is

---

<sup>1</sup> F.W. Nietzsche, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum* (1888, eerste uitgave 1894), in: G. Colli & M. Montinari, *Kritische Studienausgabe* Bd. 6 (München: Deutscher Taschenbuch / Berlin: De Gruyter 1988), 198.

<sup>2</sup> Vgl. voor de vraagstelling zeer diepgravend en compact ook H.G. Geyer, ‘Anfänge zum Begriff der Versöhnung’, in: idem, *Andenken. Theologische Aufsätze*. Hrsg. von H.Th. Goebel, D. Korsch, H. Ruddies & J. Seim (Tübingen: Mohr Siebeck 2003), 208–226, 211: ‘In ihren verschiedenen Variationen markiert die *Pro-nobis-Formel* bereits im Neuen Testament unübertrefflich genau das *Datum* und das *Problem* der Verbindung oder realen Einheit von Jesu Tod und Weltversöhnung. Die Festigkeit ihrer Behauptung enthebt das Bewußtsein des Glaubens nicht der Notwendigkeit, dem Recht und die Gründen für die Aufstellung des keineswegs unmittelbar einleuchtenden Satzes nachzufragen, daß Jesus für die Versöhnung der Welt gestorben sei’.

<sup>3</sup> P. Smits, ‘Waarvóór stierf Jezus’, 2; vgl. voor de achtergrond van zijn uitspraken Borger-Koetsier, *Verzoening*, 159–162.

dat Jezus Christus zelf, laten vervangen. Dat straf bij schuld hoort (onschuldigen mogen niet bestraft worden, schuldigen mogen niet vrijuit gaan) en dat schuld komt van ouderschap (wie het gedaan heeft draagt schuld, wie niet niet) zijn basisprincipes die verondersteld zijn in iedere vorm van moreel en juridisch denken. Ouderschap is niet overdraagbaar, dus schuld ook niet, dus straf ook niet. Die koppeling is een vanzelfsprekend axioma in het strafrecht.<sup>4</sup> Wanneer dan datzelfde strafrecht te hulp wordt geroepen als hermeneutische horizon voor het verstaan van de plaatsbekleding, met God als rechter en Christus als degene die de straf draagt in plaats van de schuldigen, ontstaan er ongerijmdheden.<sup>5</sup>

De vraag is, wat die ongerijmdheden te zeggen hebben. Zo erkent Herman Bavinck aan het slot van zijn bespreking van de sociniaanse kritiek bijvoorbeeld dat schuld inderdaad persoonlijk is en niet overdraagbaar. Maar daarom is de vrolijke ruil nu juist zo uniek, zo stelt hij: de plaatsvervangende genoegdoening is ‘tot geen algemeenen regel terug te brengen, noch door eene algemeene wet te verklaren, want zij is geen verschijnsel naast andere, maar een concreet feit, geheel eenig in de geschiedenis der menschheid, door niets verklaard en zelf alles verklarend, rustend in eene bijzondere ordinantie Gods’.<sup>6</sup> Ook de juridische of de morele sfeer

---

<sup>4</sup> Vgl. M.J. Kronenberg en B. de Wilde, *Grondtrekken van het Nederlandse strafrecht* (Deventer: Wolters Kluwer 2015<sup>6</sup>), 35v.: ‘Ons strafrecht is een schuldstrafrecht, hetgeen inhoudt dat niemand gestraft mag worden zonder dat hij (een bepaalde mate van) schuld heeft. Schuld in deze zin moet dan worden opgevat als *verwijtbaarheid*. Daarvan is sprake als men van iemand in redelijkheid kon vergen dat hij zich anders gedroeg dan hij deed’ (cursivering origineel). Vgl. vanuit dogmatisch perspectief O. Weber, ‘Das dogmatische Problem der Versöhnungslehre’, in: idem, *Die Treue Gottes und die Kontinuität der menschlichen Existenz* (Neukirchen: Neukirchener Verlag 1967), 88vv.: ‘Alles Dingliche ist in irgendeiner Weise übertragbar. Auch Schulden sind übertragbar, wenn sich jemand findet, sie zu begleichen’, maar: ‘Was ich als Person verschulde, das nimmt mir kein anderer ab. Und was eine andere Person an mir verschuldet, das muß ich in den Folgen ertragen. Dem Problem Schuld steht der Mensch hoffnungslos einsam gegenüber’; zo ook in zijn *Grundlagen der Dogmatik* Bd. 2 (Neukirchen: Neukirchener Verlag 1972<sup>2</sup>, eerste druk 1962), 232vv., 234: ‘Die Unübertragbarkeit von *culpa* und *poena* ist unbestreitbar’.

<sup>5</sup> A. Ritschl, ‘Studien über die Begriffe von der Genugthuung und von dem Verdienste Christi’, in: *Jahrbüchern für deutsche Theologie* (Tübingen: Universitätsbibliothek 1860), 581–636 heeft betoogd dat de oorspronkelijke Anselmianse theorie van genoegdoening nog wel denkbaar was, omdat Anselmus de genoegdoening privaatrechtelijk begreep. Men kan in de persoonlijke sfeer wel degelijk genoegdoening geven voor onrecht waar een ander verantwoordelijk voor is. In de latere protestantse orthodoxie werd de genoegdoening echter steeds begrepen vanuit de strafrechtelijke sfeer. Met het omgaan van die wissel werd de objectieve verzoeningsleer volgens Ritschl irrationeel: ‘So wichtig es für die religiöse Phänomenologie der Reformation ist, daß man das göttliche Recht, auf welches die Satisfaction Christi sich bezieht, nicht mehr, wie im Mittelalter als Privatrecht, sondern als öffentliches Recht charakterisirt, so unmöglich ist es, in dieser Sphäre die Stellvertretung der schuldigen Menschen durch den Unschuldigen zu *denken*, welche bei der privatrechtlichen Behandlung der Beleidigung Gottes durch die Menschen statuiert werden konnte’ (635). Voor de discussie over het verschil tussen Anselmus en de protestantse orthodoxie vgl. ook G. van den Brink, ‘Verzoening als motief voor de menswording bij Anselmus en in de Heidelbergse Catechismus’, in: N. den Bok en G. Labooy, *Wat God bewoog mens te worden. Gedachten over de incarnatie* (Zoetermeer: Boekencentrum 2003), 94–114.

<sup>6</sup> H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*. Deel III (Kampen: Kok 1929<sup>4</sup>), 397. Ook de jonge Dietrich Bonhoeffer drukt zich overigens zo uit, in zijn *Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*. Dietrich Bonhoeffer Werke I. Hrsg. von J. von Soosten (München: Chr. Kaiser 1986, eerste druk 1930), 99: ‘Gottes Liebe ist es, die es [de schuldovername] ihm anbietet, und nur um ihretwillen soll der Mensch seinen ethischen Selbstverantwortungsstandpunkt verlassen, der – das zeigt ja gerade die Notwendigkeit der Stellvertretung – vor Gott nichts gilt. Die Idee der Stellvertretung ist also nur solange möglich, als sie auf einem Angebot Gottes beruht, d.h. sie ist in Geltung nur in Christus und seiner Gemeinde. Sie ist keine ethische Möglichkeit oder Norm, sondern allein die



bieden volgens hem dus, inderdaad, uiteindelijk geen valide analogieën om de ‘logica’ van het geheimenis van de plaatsbekleding te verstaan. Zij kan door niets verklaard worden en is een irrationeel wonder. We kunnen haar in feite slechts sprakeloos aanbidden.<sup>7</sup>

We zullen in de volgende twee hoofdstukken betogen dat Iwand en Jüngel, net als Karl Barth, een andere insteek kiezen. De plaatsvervanging is voor hen geen sprakeloos makend ‘concreet feit’, maar valt samen met het gebeuren van de incarnatie. Incarnatie is plaatsbekleding en omgekeerd. Het verband tussen Christus en ons ontstaat niet pas door een separate acte van toerekening van zijn verdienste, als ‘bijzondere ordinantie Gods’, maar al door de aanneming van de menselijke natuur: niet door vervanging, maar door assumptie.<sup>8</sup> De ‘Grund’ voor het geloof dat Christus voor de zonden van de wereld gestorven is, is het geloof dat in Hem God zelf handelend heeft opgetreden in het vlees. Dat is tegelijk ook absoluut de enige mogelijke grond. Jüngel zegt dat ‘der Tod Jesu Christi uns nur deshalb etwas angeht, weil er Gott angeht’<sup>9</sup> en bij Iwand lezen we: ‘So gewiß es heißt (...): “Gott war der in Christus die Welt mit sich versöhnende”, so gewiß wird man ohne das “Gott in Christus” auch das “die Welt versöhnend” nicht begreifen, nicht mehr glauben können und darum auch nicht mehr zu verkündigen wagen’ (C 461).<sup>10</sup>

---

*Realität der göttlichen Liebe zur Gemeinde, sie ist kein ethischer, sondern ein theologischer Begriff* (cursivering origineel).

<sup>7</sup> Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* III, 397. Volgens Gestrich, *Christentum und Stellvertretung*, 88 was Dorothee Sölle met haar *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem “Tode Gottes”* (Stuttgart: Kreuz-Verlag 1965) de eerste die de plaatsbekleding systematisch niet vanuit de juridische of morele sfeer, maar vanuit de sociologische sfeer probeerde te duiden: ‘In der evangelischen Theologie des 20. Jh.s trat zum ersten Mal Sölle mit einem Entwurf hervor, der offenbarungstheologisch erfassbares und ontologisch erfassbares Stellvertreten zusammenhängend untersucht’. Dat geeft een andere toegang, waar Gestrich zelf een belangrijke bijdrage aan levert. Maar ook in deze sociologische benadering blijft de fundamentele vraag hoe kruis en opstanding van Christus *onze* schuld voor God zouden kunnen delgen.

<sup>8</sup> We betogen hier niet dat Barth, Iwand en Jüngel (of breder: de dialectische theologie) met deze insteek uniek zijn of een speciale plaats innemen: dezelfde gedachte is bijvoorbeeld ook wel zichtbaar bij Calvijn, waar hij in zijn *Institutie* II, 12 bespreekt dat Christus mens moest worden om het ambt van Middelaar te kunnen vervullen. Christus heeft ‘de persoon van Adam aangedaan en diens naam aangenomen, om in zijn plaats gehoorzaamheid aan God te betonen, om ons vlees als losprijs in te brengen in Gods rechtvaardige gericht en in dat vlees de straf te dragen die wij ons waardig gemaakt hadden’ (Calvijn, *Institutie of onderwijzing in de christelijke godsdienst*. Uit het Latijn vertaald door dr. C.A. de Niet; met een inleiding van prof. dr. W. van’t Spijker (Houten: Den Hertog 2009), II, 12, 3: ‘Prodiit ergo verus homo Dominus noster, Adae personam induit, nomen assumpsit, ut eius vices subiret Patri obediendo, ut carnem nostram in satisfactionis pretium iusto Dei iudicio sisteret, ac in eadem carne poenam, quam meriti eramus, persolveret’). Hoe zich dit binnen Calvijns denken verhoudt tot zijn meer forensische uitspraken is een vraag op zich, die we hier niet kunnen beantwoorden. Schaede, *Stellvertretung* (hoofdstuk II.3 voor Calvijn en II.7 voor de gereformeerde orthodoxie) suggereert dat Calvijns incarnatorische motieven in de gereformeerde orthodoxie verdrongen zijn door imputatieve motieven, omdat de universaliteit die besloten ligt in de aanneming van de menselijke natuur (de persoon van Adam als verbondshoofd van de hele mensheid) niet samenging met de toenemende kristallisatie van de particulariteit van de verzoening. Vgl. echter R.A. Muller, *Calvin and the Reformed Tradition. On the Work of Christ and the Order of Salvation* (Grand Rapids: Baker 2012) die de nadruk legt op de continuïteit, de legitimiteit en de complexiteit van de traditie tussen Calvijn en de gereformeerde orthodoxie: ‘there are, therefore, both universalizing and limiting dimensions to Calvin’s doctrine of Christ’s work, dimensions that carry over variously into the later Reformed tradition’ (106).

<sup>9</sup> *Tod*, 143.

<sup>10</sup> Vgl. PM I, ‘Karfreitag, 2 Kor 5,19–21’, 551: ‘Ohne das Subjekt: Gott in Christo, wäre das Prädikat: “Versöhnung” leer und ungewiß’.

Beide theologen brengen hierbij vanuit hun kruistheologisch denken een nadere bepaling aan, die het hen mogelijk maakt om het *pro nobis* vanuit de incarnatie te verstaan, maar die het ons moeilijk maakt om een scheiding te maken tussen de incarnatie in dit deel enerzijds en kruis en opstanding in de hoofdstukken 5 en 6 anderzijds. De incarnatie kan volgens Jüngel namelijk alleen dan goed worden verstaan, ‘wenn die Inkarnation von Tod und Auferstehung Jesu Christi her, nicht aber Tod und Auferstehung Jesu von der Inkarnation her verstanden werden’.<sup>11</sup> En opnieuw een zelfde beweging bij Iwand: ‘Die Menschwerdung Gottes muß vom Kreuz her verstanden werden und nicht umgekehrt. Diese Richtung der Geschichte Jesu ist unumkehrbar’ (C 128).<sup>12</sup> In nauw verband daarmee stellen beiden ook dat de bespreking van de persoon en van het werk van Christus niet van elkaar kunnen worden losgemaakt. Wie Hij is hangt intrinsiek samen met wat Hij heeft gedaan.<sup>13</sup> Pas met Goede Vrijdag en Pasen wordt duidelijk wat Kerst eigenlijk betekent. H. Assel spreekt bij Iwand in dit licht van een ‘rechtfertigungstheologischen Revision chalcedonensischer Christologie’, een typering die ook goed van toepassing is op het programma van Jüngel.<sup>14</sup>

Iwand en Jüngel gaan dus niet mee in theologische ontwerpen waarin de incarnatie staat voor een verheffing van de menselijke natuur als zodanig, of op een bepaalde gesitueerdheid van de existentie, alsof de incarnatie ook zonder betrekking op het verzoenend sterven voor de zonde

---

<sup>11</sup> TE 1, ‘Christologie’, 277 (these 5.1).

<sup>12</sup> Vgl. PM 1, ‘Karfreitag. 2 Kor 5,19–21’, 555, noot 2: ‘Paulus denkt vom Kreuz her und erfährt von da aus die Inkarnation. Das scheint mir auch richtiger zu sein als umgekehrt. Wer am Karfreitag an die Versöhnung Gottes in Christo glauben lernt, der wird das “verbum caro factum” erst recht verstehen – ob umgekehrt, steht noch dahin’.

<sup>13</sup> Voor Jüngel vgl. TE 1, ‘Christologie’, 275: ‘Die scholastische Unterscheidung zwischen Person und Werk ist (...) zu überwinden’ en beide moeten als een ‘ursprüngliche Einheit’ gedacht worden (thesen 3 en 3.1). In de vroege kerk was van een dergelijke scheiding volgens hem nog geen sprake, omdat de participatie in de goddelijke natuur (‘persoon’) hier reeds heil (‘werk’) was (CChr, 50). Barth heeft deze eenheid volgens hem herontdekt. Vgl. voor Barth Klappert, *Die Auferweckung des Gekreuzigten*, 85–101, die versus onder meer W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1964), laat zien dat het Barth inderdaad ‘entscheidend’ om ‘die Ineinssetzung von Person und Werk Jesu Christi, von Christologie und Versöhnungslehre’ gaat. Het voorteken van KD IV is dat Christus als Immanuël ‘God met ons’ en als zodanig de verzoening zelf is: ‘er, der diesen Namen trägt, ist selbst der Friede, ist selbst das Heil’ (IV/1, 22). ‘Dieser sowohl in IV/1 § 58 als auch in IV/2 § 64 von Barth eindeutig ausgesprochene Sachverhalt ist oft nicht beachtet worden’ (97). Voor Iwand vgl. NWN 2, 30 (in de vraagvorm, zoals hij vaker doet): ‘Ist die Herauslösung der Christologie aus der Versöhnungslehre, ist die Isolierung der Frage, wie Gott Mensch werden kann, nicht vielleicht bereits der Grundfehler, weil eben dann die ganze Frage, wer Christus ist, abgesehen von der anderen verhandelt wird, wozu er gekommen ist, weil dann die Frage nach seiner Person abgetrennt ist von der anderen nach seiner Mission, seinem Werk, also dem Wozu seines Kommens ins Fleisch?’ en TRf II, 39, waar hij zegt dat ‘seine [Christus’] Person und sein Werk als zwei Aspekte derselben Sache untrennbar sind; Jesu Werk ist die Herausstellung dessen, was er “ist”, die wahrhafte Betätigung seines Menschseins in vollkommener Weise, d.h. in der Verwirklichung dessen, wozu er da ist’. In hoeverre ook Iwand hierin afhankelijk is van Barth valt moeilijk te zeggen. Hij verbindt de eenheid in elk geval al vroeg zelfstandig met wat hij ziet als verschillende accenten binnen het Nieuwe Testament en tussen de Westerse en de Oosterse kerk: Johannes en de Oosterse kerk zeggen meer over de persoon en over de incarnatie, Paulus en de Westerse meer over het werk en het kruis, maar Christus zelf is van deze boom met twee stammen de ene wortel, van waaruit beide gevoed worden. Vgl. bijvoorbeeld VChr, 75: ‘Man darf sagen: Das paulinische Christusbild befaßt sich immer mit Christi Werk. Darin hat er dessen Person. Die johanneische [Christologie] befaßt sich mit Christi Person, darin hat sie sein Werk. Die abendländische Christologie liegt mehr in der paulinischen Linie, die morgenländische in der johanneischen. Damit ist deutlich, daß wir hier an der Wurzel stehen, wo sich der Baum in zwei Stämme teilt, die doch beide vom selben Saft genährt werden’.

<sup>14</sup> Assel, ‘zur Sünde gemacht’, 192.

betekenis zou hebben.<sup>15</sup> Incarnatie is voor hen geen afzonderlijk gebeuren, maar een verwijzing naar Wie in de weg van Christus in kruis en opstanding uiteindelijk de Handelende en de Sprekende is. Dat betekent voor ons onderzoek dat we in de voorliggende hoofdstukken 3 en 4 voortdurend zullen moeten vooruitgrijpen op wat in een traditionele benadering pas in de hoofdstukken 5 en 6 aan de orde zou komen, waardoor deze ook een stuk omvangrijker uitpakken.

De incarnatie is de aanneming van het menselijk vlees door God in Christus. Dat vraagt in de eerste plaats om een paragraaf over het menselijk vlees dat wordt aangenomen en in de tweede plaats om een paragraaf over de aanneming van dat vlees door God in Christus. In de derde plaats, omdat het specifiek het *Woord* is dat vlees is geworden, zal er een paragraaf moeten zijn over het woordkarakter van de incarnatie: dat is althans waar de theologie van zowel Iwand als Jüngel met grote nadruk om vraagt. Conform het verschil in zwaartepunt dat we in het vorige hoofdstuk tussen beide theologen hebben geconstateerd ontstaat hierbij een verschil in accent en volgorde, zodat we tot de volgende opzet komen. Bij Iwand eerst de werkelijke mens (3.1) en dan de werkelijke God (3.2), gevolgd door verzoening als belofte (3.3). Bij Jüngel eerst de menselijke God (4.1), dan de menselijke mens (4.2) en tot slot verzoening als *Sprachereignis* (4.3). In elk van deze paragrafen geven we eerst een weergave van het denken van Iwand en Jüngel (3.1.1, 3.2.1 enz.) en gaan we vervolgens na wat dat bij hen, en in hun spoor verder denkend, betekent voor onze vraag naar het *pro nobis* (3.1.2, 3.2.2 enz.). Zo ontstaan er in totaal zes perspectieven op de beantwoording van onze eerste deelvraag.

---

<sup>15</sup> Vgl. voor een verkenning van deze andere visie de hierboven al aangehaalde bundel van Den Bok & Labooy (red.), *Wat God bewoog mens te worden*.



# 3. Incarnatie en mogelijkheid

## I: Iwand

Iwand is zich volop bewust van het probleem van de plaatsbekleding. In zijn vooroorlogse colleges over wet en evangelie noemt hij de kwestie ‘außerordentlich schwierig’, want de plaatsbekleding ‘betrifft gerade *die* menschliche Situationen, in denen es keine menschliche Stellvertretung gibt’.<sup>1</sup> In de naoorlogse christologiecolleges noemt hij het nog steeds ‘alles andere als eine fromme Selbstverständlichkeit’ (C 357) dat Christus voor onze zonden gestorven is. Want een mens kan wel mét een ander lijden aan diens schuld, maar in principe niet lijden vóór een ander en diens schuld. In ons lijden en sterven staan we alleen: we zijn ‘unvertretbar, darum ja auch so einsam’ (C 180).

En toch: als we onze schuld zelf zouden moeten dragen, waarvoor is Christus dan nog gekomen? Zo volmondig als hij erkent dat we moreel onvervangbaar zijn, zo ronduit zegt hij ook dat zonder het *extra nos* het christelijk geloof zinloos is.<sup>2</sup> De verzoening moet buiten onszelf liggen, als een boodschap die van buitenaf als goed nieuws tot ons komt. De ‘Klammer’ tussen de dood van Christus enerzijds en de ‘darin für uns vollzogenen Vergebung unserer Schuld’ anderzijds moet ‘*extra nos* begründet’ zijn (C 356). Als de schuld niet van ons is afgenomen en we er uiteindelijk toch zelf voor moeten instaan, is Christus voor niets gestorven. Er is dan geen Messias.

Het antwoord uit die impasse zoekt Iwand als gezegd in de incarnatie. Inderdaad kunnen wij mensen niet voor elkaar instaan en elkaars schuld dragen. Ook een middelaar als derde partij kan dat niet. Maar wanneer God zelf in het vlees komt, verandert het beeld volledig. De werkelijke God, zoals Hij zich bekendmaakt in zijn Woord, is ingegaan in de menselijke werkelijkheid van zonde, schuld en dood. Dat is het thema van de christologie:

nichts anderes als das Bemühen des Glaubens und der Anbetung, Jesus Christus so zu erkennen, daß wir in ihm Gott und uns, den wirklichen Gott und den wirklichen Menschen, gleichzeitig finden, und zwar so, daß beide miteinander versöhnt sind. (C 24)

We gaan nu na hoe Iwand deze twee kanten, de werkelijke mens en de werkelijke God, uitwerkt en bouwen daarmee de eerste sectie (‘christologie’) uit het hoofdstuk over Iwands

---

<sup>1</sup> NW 4, 100v.

<sup>2</sup> Vgl. TRf II, 33: ‘Wäre das ethische Subjekt für seine Sünde verantwortlich, so wäre *Christus* umsonst gestorben; Trägt der Mensch selbst seine Sünde, so gibt es *den* nicht mehr, der der Welt und des Menschen Sünde getragen hat’.

kruistheologie verder uit. De tweede sectie over de hamartiologie en de derde sectie over de soteriologie krijgen hun vervolg in de hoofdstukken 5 en 6.

## 3.1 De werkelijke mens

Christus is de werkelijke mens. Deze inzet veronderstelt een differentie in het menszijn; er is een werkelijke mens, maar ook een onwerkelijke mens, die in een – helaas maar al te reële – schijnwerkelijkheid leeft. Bij deze onwerkelijke mens komt zijn bewustzijn niet overeen met zijn werkelijke zijn; hij is van zichzelf vervreemd. Deze differentie is zoals we zagen de rode draad in Iwands hamartiologie en vormt nu ook het kader waarbinnen Iwand de mogelijkheid van het *pro nobis* doordenkt. We werken eerst nog wat verder uit wat Iwand bedoelt met de werkelijke mens en brengen dat op de noemer van recapitulatie. Vervolgens zien we hoe die recapitulatiegedachte bij Iwand functioneert als uitleg van het *pro nobis*.

### 3.1.1 Christus' komst als recapitulatie van het menszijn

De grote betekenis van de differentie binnen het denken van Iwand wordt al vroeg zichtbaar. Een drietal teksten uit eind jaren 20 bieden een verhelderend opstapje naar de latere Iwand, waar we in dit onderzoek verder vooral bij zullen aanknopen.

Iwand heeft in zijn jonge jaren als rector van het *Lutherheim* een aantal theologiestudenten onder zijn hoede en houdt hen bij het tienjarig jubileum van dit convict in 1929 voor wat theologie volgens hem is, in een lezing met als titel: 'Theologie als Beruf'. Beslissend voor de theologische existentie is volgens Iwand dat men met heel zijn wezen de *waarheidsvraag* stelt.<sup>3</sup> Alleen wie voortdurend naar waarheid zoekt zal die waarheid ook vinden en van daaruit in staat zijn om de werkelijkheid kritisch te bevragen. Want er is een ware werkelijkheid en een schijnwerkelijkheid. Wie niet uit de waarheid is, is overgeleverd aan de macht van die schijnwerkelijkheid. De wereld heeft volgens de Schrift een dubbel gezicht: 'Sie hat ein wahres Antlitz – so wie sie ist vor Gott, und sie hat eine Maske – so wie sie vor sich selbst erscheint. Sie kennt sich nur nach diesem Spiegelbild'.<sup>4</sup> De wereld kent zichzelf niet zoals zij werkelijk is, maar houdt zichzelf altijd een masker voor, waarin ze er anders uitziet dan ze is. Dat masker is geen 'bloßer Schein'<sup>5</sup>; het zich-anders-voordoen krijgt namelijk maatschappelijk *gestalte*, in de 'wohlgerundete' wereld van imposante prestaties en grote persoonlijkheden, de wereld van de *beati possidentes* die de *nihil possidentes* betoveren door hun grandeur, succes en klasse. De waarheid is dat alle mensen één zijn en allen de heerlijkheid Gods missen, maar de leugen schept zich een eigen schijnwerkelijkheid waarin sommigen helemaal niet zonder God lijken te

---

<sup>3</sup> NW 1, 'Theologie als Beruf. Vortrag 1929', 220: 'Die Wahrheitsfrage im theologischen Studium zur entscheidenden Instanz machen – das heißt seine Berufung zum Theologen erfahren. Denn die Festigkeit unserer Berufstreue wird darin liegen, ob wir der Wahrheit vor der Wirklichkeit die Ehre geben'.

<sup>4</sup> NW 1, 'Theologie als Beruf', 222.

<sup>5</sup> NW 1, 'Theologie als Beruf', 223: 'so wenig der Turmbau zu Babel ein bloßes Märchen für Kinder ist'.

zijn, maar zich juist van de zondaren en het uitschot onderscheiden en loszingen tot het niveau van de goden. Alleen de theoloog die uit de waarheid is, kan de wereld door deze betovering heen in het ware gezicht zien.

Dat ware gezicht van de wereld wordt zichtbaar bij het uitschot. Een lang citaat in twee delen. Het eerste:

Das Licht göttlicher Gnade ist auf das wahre Antlitz der Welt gefallen und hat die Stellen zur Sicht gebracht, an denen es unter der schlecht deckenden Maske hervorstrahlt. Es sind ganz bestimmte Menschen, in denen die Welt sich in Wahrheit zeigt, die Menschen, denen der Ruf des 'Kommet her zu mir' gilt, über denen die Makarismen Jesu ausgesprochen sind. In diesen Menschen zeigt die Welt ihr wahres Angesicht, in diesen Menschen wird die Welt sich selbst offenbar. Und das ist das Gericht über den Pharisäer, daß er es erleben muß, daß der Zöllner gerecht gesprochen wird.

Ware mensen zijn de tollenaars, de armen van geest, de treurende, de zachtmoedigen, wie hongeren en dorsten naar gerechtigheid en rein zijn van hart. Zij staan achterin de tempel, waar de farizeeër voorin de tempel niet hongert en dorst, maar zich in bezit waant van de gerechtigheid en God dankt dat hij niet is als deze anderen. Maar het licht valt juist op die mens achterin de tempel. Want in deze zondaars kiert de waarheid vanachter het masker tevoorschijn. Iwand vervolgt het citaat met de plaats van Christus tussen deze mensen:

Und nicht nur dies. Vielmehr ward diesen Menschen der gleich, der sich der Menschen Sohn nannte, an ihm, an seiner Gestalt, an seinem Gang durch die Welt wurde der Welt ihr wahres Angesicht enthüllt. In einem Menschen wurde sich die Welt selbst offenbar. Es hilft uns gar nichts – vor dem dornengekrönten König wird sich alle Leistung, alle Hoheit, alle Gerechtigkeit dieser Welt auf ihre Echtheit hin ausweisen müssen, dieser Mensch ist die Wahrheit, in der die Welt sich selbst verstehen muß. Aber gerade die verlorene Welt fand Christus nicht zu verloren, daß er nicht sein Leben in sie gelegt hätte, auf daß in ihrer Verlorenheit ihre Rettung, in ihrer Verlassenheit ihre Geborgenheit liege. Die Sünder haben Ohren, die frohe Botschaft zu vernehmen, die die Gerechten hören, ohne ihrer froh zu werden.<sup>6</sup>

Christus heeft zich aan de tollenaars en zondaars gelijk gemaakt en is mens geworden zoals zij. Daarmee heeft Hij de schijn geoordeeld. Hij is het criterium geworden tussen waarheid en schijn. De menswording van Christus leidt tot een confrontatie van twee typen van menszijn. Dat is wat Iwand zijn studenten meegeeft als horizon voor heel hun theologische werkzaamheid. Wie theoloog wil worden, moet leren telkens opnieuw de vraag te stellen naar de waarheid, voorbij de schone schijn van de werkelijkheid zoals die zich in de wereld kan voordoen.

Enkele jaren later is die schone schijn volop praktijk. In een kerstoverdenking in het *Evangelisches Gemeindeblatt für Ost-Preußen* uit 1936 schrijft Iwand dat de kloof tussen de echte betekenis van het kerstfeest en hoe dat kerstfeest momenteel gevierd wordt zelden groter was. Het zijn de jaren van euforie over de successen van het nationaal-socialisme. Maar wordt er nog verkondigd, zo vraagt Iwand, 'was heute mit aller Deutlichkeit und Klarheit gesagt werden muß: Das Bekenntnis zur Menschwerdung des Sohnes Gottes gegenüber der Vergottung des Menschen?'<sup>7</sup> Kerstfeest betekent niet de vergoddelijking van de mens, maar de

---

<sup>6</sup> NW 1, 'Theologie als Beruf', 223.

<sup>7</sup> Iwand, 'Menschwerdung Gottes – nicht Vergottung des Menschen', 3.

vleeswording van God. Dat werkt Iwand uit door de tegenstelling van Adam en Christus. Adam is de mens die geen Adam wil zijn. Hij wil niet banaal zijn, hij wil niet eindig, beperkt en schuldig zijn, maar hij wil een *Übermensch* zijn en ervan kunnen dromen om als God te zijn en de wereld te herscheppen naar eigen idealen. Christus echter is God die wel Adam wilde zijn. Hij is de laatste, gehoorzame Adam geworden. Bij de kribbe van Betlehem komt de Adamitische droom ten einde en in de opstanding ontwaken we tot ware ootmoedige menselijkheid. Dat is onze redding. Beide typen staan onverzoenbaar tegenover elkaar, er is geen zogenaamd Duits-heroïsch christendom mogelijk. We kunnen niet tegelijk ‘Ja sagen zur Erlösung durch Jesus Christus und zugleich den Traum vom Übermenschlichen weiterträumen’.<sup>8</sup> De menswording is het ‘von oben her einsetzende Protest’ tegen alles ‘was sich sonst als Mensch und Menschlichkeit ausgibt’.<sup>9</sup> Met de komst van de ware Adam is de Adam die zich anders voordoet dan hij is, geoordeeld. Op de achtergrond staat Luther, van wie Iwand hier diens bekende woorden aanhaalt uit zijn tweede *Psalmenvorlesungen* (1519/21), dat Christus gekomen is om van ‘ongelukkige goden’ ware mensen te maken, ‘dat wil zeggen arme zondaren’.<sup>10</sup>

Een derde vroege tekst biedt nog een theologiehistorisch perspectief. In hetzelfde jaar 1929 waarin Iwand zijn jubileumlezing houdt, geeft hij namelijk ook zijn eerste serie colleges in de christologie. We zien hem hier bezig met een heel aantal theologen, maar op het punt van de menswording en de confrontatie van twee typen menszijn lijkt vooral één theoloog hem in beslag te nemen: de kerkvader Ireneüs. Die stelde vanuit Efeziërs 1:10 dat Christus door zijn komst en werk de mensheid weer onder één hoofd had vergaderd. Iwand legt die zogeheten recapitulatiegedachte als volgt uit:

*Longam expositionem generis humani in se recapitulavit* – er faßte die lange Entwicklung des menschlichen Geschlechtes in sich zusammen, d.h. in ihm gewann die Menschheit abschließende Klarheit über ihre Bestimmung, seine Menschwerdung bedeutet die Sinnggebung ihrer Geschichte.<sup>11</sup>

In Christus werd als het ware voor het eerst echt gedefinieerd wat menszijn is. In Hem kreeg de mensheid opheldering over haar bestemming. In Hem is alles samengevat onder één hoofd, en op één noemer gebracht. Christus is de bepaling van het *genus humanum*.

Iwand trekt dit zeer ver door en geeft er een eigen accent aan. De recapitulatiegedachte van Ireneüs betekent volgens hem een ‘Homogenität’ van de schepping en geschiedenis van de eerste mens Adam enerzijds en de incarnatie en geschiedenis van de tweede mens Christus

---

<sup>8</sup> Iwand, ‘Menschwerdung Gottes – nicht Vergottung des Menschen’, 5.

<sup>9</sup> Iwand, ‘Menschwerdung Gottes – nicht Vergottung des Menschen’, 26. Vgl. Hoffmann, *Bezeugte Versöhnung*, 61: ‘Wie Adam als ersten Menschen den Typ bezeichnet, “der seine Menschlichkeit überwinden und Gott werden möchte”, so steht Jesus für den, “der seine Gottheit preisgibt und Mensch wird”. Die Menschwerdung Gottes in Christus wirkt als Protest gegen den Griff des Menschen nach der Gottähnlichkeit’ (citaat in citaat uit Iwand, ‘Menschwerdung Gottes – nicht Vergottung des Menschen’, 5).

<sup>10</sup> WA 5, *Operationes in Psalmos*, 128: ‘Deus facit ex infoelicibus et superbis diis homines veros, idest miseros et peccatores’, door Iwand veel vaker aangehaald, bijvoorbeeld in ‘Vom Primat der Christologie’, zijn bijdrage aan de feestbundel ter gelegenheid van Barths zeventigste verjaardag: *Antwort* (Zürich: Zollikon 1956), 188v.

<sup>11</sup> VChr, 203.



anderzijds. Om dat tot uitdrukking te brengen formuleert Iwand dusdanig precair dat opnieuw een lang citaat nodig is:

Oder – noch genauer gesagt – daß Adams Fall die Schöpfung nicht zerstörte, sondern von Christus her gesehen, nur Gegenbild der Erlösung war, die Gott aus eben dem Geschlecht bereitete, das gestürzt war. Diese gradlinige Durchführung des Schöpfungswillens Gottes durch alle die scheinbar abweichenden Momente von Sünde, Entartung, Vergänglichkeit und Tod – das ist der Erweis der Majestät und der Ehre Gottes. Nicht im gewaltsamen Eingriff, sondern auf natürliche Weise gleitet dieses Geschlecht, das da meinte, Gott entglitten zu sein, seinem Schöpfer wieder in die Arme. Sehr ansprechend ist der Gedanke, daß der Sturz des Menschen diesem zum Heile gereicht, denn er belehrt ihn darüber, daß er nicht gottgleich sei von seinem natürlichen Wesen her, sondern durch Gnade.<sup>12</sup>

De val is hier bijna een soort prelude ('Gegenbild'!?) op de verlossing. De mens valt omlaag van zijn voetstuk, maar God denkt die val ten goede en vangt de mens daar beneden in zijn nederigheid op. Hij hóórt ook niet op een voetstuk en mag zichzelf daar niet meer op terugplaatsen. Door de val maakt God de mens ervan bewust dat hij niet van nature aan God gelijk is. Hij moet leren aanvaarden dat hij slechts een mens is. Het is een teken van Gods majesteit dat Hij de zondeval niet door een gewelddadig ingrijpen van bovenaf corrigeert, maar van de zonde zelf gebruik maakt. Door het gevallen vlees aan te nemen onderstreept Christus als het ware slechts dat wij mensen gevallen zondaren zijn en dat we dáár, onderaan dat voetstuk, tot onszelf mogen komen als werkelijke mensen; de armen van geest uit de jubileumlezing en de ware Adamieten uit de kerstoverdenking. De farizeeën willen aan hun val ontsijgen en terug op hun voetstuk klimmen, maar God houdt hen vast in de diepte en zoekt hen daar op. De vleeswording is geen gênante noodmaatregel, maar het einddoel. *Dit* is de mensheid, *dit* is haar bestemming: in haar verlorenheid ligt haar redding, om met de Iwand van de jubileumlezing te spreken. Dat is een theologisch inzicht dat eigenlijk alleen Luther en de Vroege Kerk geschonken was, zo zegt hij hier in de colleges.<sup>13</sup> Het leidt bij hem tot wat we kunnen typeren als een *kruistheologisch recapitulatiedenken*. In het kruis is de mens samengevat als wie hij werkelijk is.

We maken nu de sprong naar de Iwand van na de oorlog. Het begrip recapitulatie is hier nagenoeg verdwenen en Iwand beroept zich nergens meer specifiek op Ireneüs. Maar de gedachte op zich is nog steeds zeer centraal. Vooral de notie van 'geschiedenis' blijkt in de christologiecolleges een kernbegrip voor Iwand te zijn geworden. Daarin smelten recapitulatie en de aanname van de menselijke natuur als het ware samen tot een nieuwe eenheid. Het oudkerkelijk spreken over de 'natuur' vraagt om herinterpretatie: 'Es geht (...) hier nicht so sehr um Natur als um Geschichte. Die Geschichte des schuldigen Menschen wird von Gott zu seiner eigenen Geschichte gemacht' (C 186). Dit nieuwe begrip biedt Iwand allerlei mogelijkheden om duidelijk te maken wat hij bedoelt met Christus als de 'werkelijke' mens. Geschiedenis laat zich in tegenstelling tot natuur *vertellen*. Schijnbaar onsamenhangende feiten

---

<sup>12</sup> VChr, 203.

<sup>13</sup> VChr, 258: 'Luther hat, wohl als einziger seiner Zeit, auch begriffen, daß die Menschheit in Christus selbst das Erlösende ist. Das haben sonst nur die Morgenländer geahnt. Die Menschheit ist nicht *conditio, sine qua non*, nicht Mittel zum Zweck des Todes – sondern sie ist die Form, in der wir uns den Tod Christi aneignen: Sie macht es möglich, daß wir "an ihm hängen".'

kunnen in een verhaal (*Geschichte*) met elkaar in verband gebracht worden. Er kunnen ook meerdere verhalen in omloop zijn, waarbij slechts één de ware geschiedenis vertelt. Soms blijft de ware geschiedenis verborgen totdat iemand die onthult, zodat anderen de schellen van de ogen vallen. Dit alles is volgens Iwand ook aan de orde in de geschiedenis van Jezus Christus. Zijn ‘verhaal’ is het verhaal van hoe God het verhaal van de schuldige mens tot zijn eigen verhaal maakt. In die recapitulatie ‘vertelt’ God ons ons ware verhaal. Dat is een verhaal dat wij niet aan onszelf vertellen, maar verborgen houden, omdat we het niet waar willen hebben. We reconstrueren onze eigen werkelijkheid en ons eigen verhaal, waarin we vrijuit gaan. De essentie van de zonde is bij Iwand dat zij geen zonde wil zijn, zo zagen we in het vorige hoofdstuk:

Die Wahrheit des Menschen ist in der Geschichte des Menschengeschlechts nicht antreffbar. ‘Alle Menschen sind Lügner’ (Röm 3,4). Wie es wirklich um den Menschen steht, welches seine Bestimmung, seine ursprüngliche, seine ihm gemäße Geschichte ist, das eben ist verhüllt und verdeckt. Die Menschheitsgeschichte ist die Geschichte seiner Selbstentfremdung. Das ist der Sinn der alten dogmatischen These von der Ursprungssünde (*peccatum originale*). (C 429, vgl. 260vv.)

De grootste ellende en vloek is dat we onze vloek niet willen kennen. Christus heeft zich echter ‘identisch gesetzt mit dem Menschen in uns, der verloren, tot, aussätzig, sündhaft ist, der wir sind und doch nicht zu sein vermögen’ (C 257). Zijn geschiedenis vertelt ons het ware verhaal. De incarnatie is de doorbraak van licht en waarheid in het duister van de leugen.

H. Assel maakt hier een verhelderende vergelijking met het optreden van de profeet Nathan bij David na zijn zonde met Batseba. Nathan vertelt het verhaal van een man die het bokje van zijn naaste afpakt voor zijn eigen feest. In die parabel wordt aan David zijn eigen geschiedenis voorgehouden. Hij is in die man gerecapituleerd als wie hij werkelijk is. Aan het slot volgt dan ook de identificatie: gij zijt die man. Zo wordt bij Iwand ook ons in de vorm van de geschiedenis van Christus onze eigen ware geschiedenis voorgehouden. Ook wij worden er in de verkondiging mee geïdentificeerd: ‘Gott begegnet der Selbstentfremdung der Sünder, indem er Christus zu ihrer Parabel macht’.<sup>14</sup> Zoals Nathan David beter kent dan die zichzelf kende (of *wilde* kennen), zo kent God de mens beter dan hij zichzelf wil kennen. Zoals David niet uit zichzelf tot Psalm 51 kwam, maar volgens het opschrift pas ‘nadat de profeet Nathan bij hem was gekomen’, zo komen ook wij niet uit onszelf tot de erkenning van onze werkelijkheid, maar alleen in confrontatie met het Woord van God, wanneer we dat Woord gelijk geven (*Deum iustificare*). Onze ware identiteit ligt niet in ons zelfbewustzijn, maar in het Woord van God.<sup>15</sup> Het komt ons ‘näher, als ihr euch selber seid’ (C 457), zegt Iwand met een verwijzing

---

<sup>14</sup> Assel, ‘Zur Sünde gemacht’, 204v.

<sup>15</sup> Iwand speelt het klaar om van hieruit ook de oudkerkelijke leer van de en- en anhypostatie over te zetten naar zijn nieuwe taalveld. Traditioneel stelt het leerstuk dat in Christus de menselijke natuur haar hypostase niet in zichzelf, maar in de goddelijke natuur heeft (met de gevleugelde uitdrukking van A.A. van Ruler: er heeft nooit een ‘meneer Jezus’ bestaan). Hernomen in termen van geschiedenis en verhaal wordt dit nu bij Iwand een nieuwe onderstreping van zijn stelling dat de menselijke geschiedenis in zichzelf geen midden heeft, maar alleen in Christus. Het krijgt dat midden, die ‘ontknoping’, pas wanneer God onze geschiedenis tot de Zijne heeft gemaakt: ‘Gott ist das Personale, das “Ich bin, der ich bin” (Ex 3,14), und die Menschheit ist das Generelle, das Unpersonale, das Allgemeine, welches erst hier, in Jesus, seine eigentliche Geschichte, seine Offenbarung erfährt’, NWN 2, 187. De anhypostatische menselijke natuur krijgt haar hypostase, haar verhaal, pas doordat God haar op zich neemt. Hij is het die de geschiedenis schrijft,

naar Augustinus. Diens uitspraak dat God hem *interior intimo meo* ('nader dan mijn binnenste', of 'inniger dan mijn intimiteit') was zullen we niet alleen bij Iwand, maar ook bij Jüngel nog vaak tegenkomen.<sup>16</sup>

De notie van een ware 'geschiedenis' zoals de latere Iwand die hier gebruikt en de notie van een ware 'werkelijkheid' zoals Iwand die altijd al gebruikte lopen dus naadloos in elkaar over en zijn praktisch inwisselbaar. Dat blijkt ook in het volgende citaat, waar Iwand 'werkelijkheid', 'natuur' en 'geschiedenis' door elkaar heen gebruikt:

Der Mensch als solcher wird hier offenbar. Der wirkliche Mensch, nicht wie er sich in seinen Möglichkeiten versteht, sondern der Mensch, wie er ist! Und das heißt: Er wird offenbar als ein solcher, der vor Gott nicht bestehen kann. 'In Christus sind wir alle gestorben' (vgl. 2Kor 5,14) (...). Der Mensch, Adam, bekommt seine Geschichte vor Gott, als ein gerichteter und geretteter, als Sünder und als Gerechter. Indem Gott die menschliche Natur annimmt, ereignet sich etwas: Er bringt den Menschen an sein Ende. Er offenbart, was dieser Mensch vor ihm ist: daß er verflucht ist und sterben muß. Er übernimmt selbst diese unsere Geschichte vor ihm. (C 187)

De werkelijkheid spreekt niet voor zich, maar moet benoemd worden als werkelijkheid. Christus is ons verhaal binnengetreden en wordt de protagonist, die het verhaal recapitulerend naar zich toetrekt, om er in het kruis een punt achter te zetten. Dat is volgens Iwand hier de zin van de paulinische 'In-Christus'-formuleringen. In Hem zijn wij allen gestorven. Zonder de ontknoping in Christus, die als het ware de puzzelstukjes van het raadsel van de mens op hun plek laat vallen, was onze geschiedenis als een verhaal zonder pointe, dat nergens heengaat.<sup>17</sup> Maar in kruis en opstanding heeft de geschiedenis van de mensheid zijn afsluiting gevonden, hoe lang die naderhand ook nog voort moge gaan:

in diesem Tod Jesu Christi hat der Mensch als solcher seine endgültige Geschichte bekommen. Hier endet die Geschichte Gottes mit dem Menschen, der wir sind! Hier hat Adam aufgehört, eine mythische Figur zu sein, hier hat er in Jesus Christus seine Geschichte bekommen. (C 403)<sup>18</sup>

Wie dus een 'geschiedenis der mensheid' wil schrijven om zo het wezen van de mens te leren begrijpen, moet niet beginnen bij de oude beschavingen en dan uit alle volgende

---

niet een 'meneer Jezus'. Vgl. NWN 2, 182v., 201, 459, waar hij wijst op de gedachte van Christus als degene die ons onze identiteit geeft, 'der oft bei Luther erwähnt wird, den auch die orthodoxe Theologie noch kannte, wenn sie sagte daß die menschliche Natur Jesu "anhypostatos", also "unpersönlich" sei'. Vgl. ook DV, 'Schöpfungslehre', 108.

<sup>16</sup> Augustinus, *Confessiones*, III,6,11: 'Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo'. Vgl. voor het citaat in de oorspronkelijke context J. Ringleben, *Interior intimo meo. Die Nähe Gottes nach den Konfessionen Augustins* (Zürich: Theologischer Verlag 1988) en voor een overzicht van de receptiegeschiedenis in onder meer theologie, filosofie en mystiek idem, *Der lebendige Gott: Gotteslehre als Arbeit am Begriff* (Tübingen: Mohr Siebeck 2018), 685–702. Ringleben constateert dat de frase in de twintigste eeuw in toenemende mate wordt aangehaald. Ook Karl Barth 'verwendet die Formel, um prinzipiell zu bestreiten, dass der Mensch (als Erkenntnissubjekt) "sich selber näher ist als das Wort Gottes" (sc. ihm), also diesem gegenüber als eigene Instanz in Frage kommen könnte', 693, citaat in citaat uit KD I/1, 233. Zie ook mijn "'Interior intimo meo": ein augustinisches Wort lutherisch verwendet bei Hans Joachim Iwand und Eberhard Jüngel' (symposium Greifswald 2018, te verschijnen).

<sup>17</sup> NWN 2, 432: 'Erst in diesem Geschehen von Tod und Auferstehung Jesu Christi vollendet sich die Geschichte des Menschen vor Gott. Die sich selbst entfremdete Menschheit kann aus sich heraus nicht wissen, wie es um sie steht, weder um ihre Verlorenheit noch um ihre Hoffnung'.

<sup>18</sup> Vgl. NWN 2, 261: 'Die Menschheit ist nicht eine ohne die Mitte dieses Einen. Was in Adam als Mythos auf dem Plan ist, die Idee des einen Menschen, das ist in Jesu Wirklichkeit'; NWN 2, 376: 'Mit dem "für uns" dieses Todes und dieser Auferstehung ist dem Menschen ein neuer, ein außerhalb seiner selbst gelegener Mittelpunkt gegeben'.

verwikkelingen inductief de balans opmaken. Ook kan men niet uit de eigen biografie conclusies trekken. Er is maar één geschiedenis die het ware verhaal vertelt en dat is de bijzondere geschiedenis van Jezus Christus. Alle andere verhalen zijn fundamenteel bedrieglijk en zetten altijd op het verkeerde been. Altijd doet de mens zich beter voor dan hij is en vlucht hij weg voor de ontmoeting met God, als Adam in het struikgewas. Alleen in Christus komt Adam aan het licht zoals hij is. De Adam van Genesis 1–3 is nog een in nevelen gehulde figuur en nog een beeld en voorafschaduw van de Komende. In de laatste Adam verschijnt de werkelijkheid waar het beeld naar verwees. Christus is het ware Hoofd van de mensheid. In Hem zijn wij gerecapituleerd zoals we zijn. En daar, waar Adam wordt wie hij is, valt hij in Gods handen.<sup>19</sup>

‘Geschiedenis’ is bij Iwand dus equivalent met ‘werkelijkheid’. Maar er is nog een derde term die daarmee in alle opzichten vergelijkbaar is. Dat is de notie van onze *plaats*. Daarmee naderen we nu ook terminologisch de vraagstelling van ons hoofdstuk:

Gott tritt in der Gestalt dieses Menschen an einen Platz, der verlassen wurde und leer ist, er tritt an die Stelle dessen, der nicht wahrhaben will, was er ist, in dem die Wahrheit und die Wirklichkeit seiner selbst auseinanderfallen: des Menschen von Röm 7. (C 263v.)<sup>20</sup>

Nu gebruikt Iwand voor de tegenstelling tussen Christus en Adam (en dus van waarheid en schijn, ware en onware geschiedenis, ware en onware werkelijkheid) de metafoor van de ingenomen tegenover de verlaten plaats. God betreedt in Christus onze *lege* plaats. De gespletenheid van de mens van Romeinen 7 betekent dat die mens niet op zijn plaats is. Het Woord van God benoemt wat die plaats is: het benoemt de realiteit. Wat er gebeurt tussen Nathan en David kan ook zo omschreven worden, dat Nathan David op zijn plaats zet. Eerst was hij niet op zijn plaats, maar matigde hij zich de soevereiniteit aan om Batseba te nemen. Hij was zichzelf toen kwijt. Maar door de gelijkenis komt hij tot zichzelf, als de zondaar die hij is. De man uit de gelijkenis neemt als het ware zijn plaats voor hem in, zodat David na de identificatie ook op zijn plaats zal komen. Dat is ook het doel van de komst van Christus.

Voor we nagaan wat dit alles kan betekenen voor onze vraagstelling is het van belang alvast te markeren dat we straks zullen zien dat Iwand de aanneming van de menselijke natuur (of geschiedenis, werkelijkheid, plaats) in de soteriologie vanuit de andere kant benadert. Tot dusver bezagen we het (negatieve) oordeel en de onthulling en ontmaskering die in de vleeswording aan de orde zijn. Maar het gaat in de incarnatie tegelijk om de (positieve) *aanneming* van de menselijke natuur. Christus als de werkelijke mens is tegelijk de mens op wie Gods welbehagen rust. In Hem is de mens op zijn plaats. Christus is als de ware, nederige mens de vervulling van de wet en draagt het beeld van God. In de nederigheid van de nieuwe Adam hervinden we ons leven en herwinnen we onze geschiedenis, zoals David ook pas weer

---

<sup>19</sup> Vgl. TRf I, 41: ‘die Sünde ist ihrer Gottesferne beraubt, sie ist in Jesus Christus einbezogen, “aufgehoben” in Gott, sie hat – immer in Christo und *nur* in ihm – die Macht verloren, den Menschen von Gott zu trennen, sie muss vielmehr dazu *dienen*, uns deutlich zu machen, dass Gott den Menschen eben in dieser seiner wirklichen, gottfernen, gottfeindlichen Gestalt in seinen Gnadenbund hineingenommen hat, dass ihn darum jetzt nichts, aber auch garnichts mehr trennen kann von “der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist”’.

<sup>20</sup> Vgl. GA I, ‘Die Prinzipienstreit innerhalb der protestantischen Theologie’, 241: ‘Gott hat den Platz besetzt, der von uns verlassen worden ist. Das, was wir nicht sind noch sein wollen – das erfüllt er!’

verder kon nadat het grote kwaad in zijn leven benoemd was. Er wordt iets afgesloten, maar daarmee is er ook een nieuw begin. De passieve en de actieve rechtvaardiging vallen immers samen, zoals we zagen. Ook dat nieuwe begin is gerealiseerd in Christus als het Hoofd van de kerk. Het is verleidelijk hier te onderscheiden tussen Christus als de ‘goede’ werkelijke mens en Christus als de ‘slechte’ werkelijke mens, maar daarmee vallen we terug in het idealistische onderscheid tussen goed en kwaad dat in Hem nu juist wordt opgeheven. Christus is niet ‘goed’, vanzelfsprekend ook niet ‘slecht’, maar ‘jenseits von Gut und Böse’ (C 21) enkel de werkelijke mens. Op die mens, die tot zichzelf gekomen is voor God, rust Gods welbehagen: ‘In ihm begegnet mir jenes Selbst, das ich verloren habe. In ihm begegnet mir mein vor Gott verlorenes und wiedergewonnenes Leben’ (C 429). We zijn niet alleen ‘in Christus’ gestorven, maar zullen ook ‘met Christus’ opstaan.<sup>21</sup> Ons ware verhaal is dus niet alleen een verhaal van zonde, dood en oordeel, maar ook een verhaal van gerechtigheid, verlossing, vrijspraak en een nieuw begin. Ook die noties zijn in Christus werkelijkheid. De incarnatie is oorsprong, midden en doel van alle geschiedenis (C 166).<sup>22</sup>

We vatten Iwands verstaan van de incarnatie zoals dat in deze sectie aan de orde is geweest nu samen als Iwands *recapitulatiedenken*. Dit is in het onderzoek naar Iwands theologie tot dusver geen gebruikelijke benaming. E. Lempp en E. Thaidigsmann spreken bijvoorbeeld van een *Urbild*-christologie, met daarbij de kanttekening dat Iwand die categorie dan wel wezenlijk anders invult dan Schleiermacher, die de notie voor het eerst naar voren schoof, omdat het *Urbild* bij Iwand woordkarakter heeft.<sup>23</sup> In de notie *Urbild* ontbreekt echter de dimensie van geschiedenis: het is op het oog een statische categorie, waar niet in doorklinkt dat Christus dat *Urbild* is geworden door onze geschiedenis tot de zijne te maken. Daarom kiezen we hier toch voor recapitulatie. Bij Iwand is dat ten opzichte van Ireneüs dan nader ingevuld als een *kruistheologisch* recapitulatiedenken.

Hoe draagt dit nu bij aan de beantwoording van de vraagstelling van dit hoofdstuk?

---

<sup>21</sup> NWN 2, 40: ‘Darum können wir auch sagen, daß in ihm unser Fleisch und Blut auferstanden ist vom Tode, unser Fleisch und Blut gekreuzigt und unter das Gericht getan wurde, daß dies über diesen Menschen ergehende Gericht uns trifft uns seine ihm zukommende Verherrlichung uns einschließt. Unser Menschsein hat in ihm eine Geschichte, ein Schicksal erfahren, unser ‘alter Mensch’ ist ‘mitgekreuzigt’ (Röm 6,6), wir sind ‘mitbegraben’ (Kol 2,12), aber auch ‘mitauferweckt’ durch den Glauben (Kol 2,12), ‘und er hat euch mit ihm lebendig gemacht, die ihr tot wart (das ist sicher keine bildlich gemeinte oder übertreibende, sondern ganz realistische Redeweise) in den Sünden und in der Unbeschnittenheit eures Fleisches’ (Kol 2,13). Sogar von einem ‘mit eingesetzt in den Himmel’ kann die Bibel reden (Eph 2,6). Indem sich Gott in seinem Sohn so des Menschen annimmt, und zwar des Menschen in seiner Natur, widerfährt uns eben dadurch, daß wir Menschen sind, daß wir alle diesem Menschsein, Fleischsein verhaftet sind, Befreiung und Erlösung’.

<sup>22</sup> Vgl. Den Hertog, *Bevrijdende kennis*, 150–156.

<sup>23</sup> Lempp & Thaidigsmann, ‘Nachwort’, NWN 2, 511: ‘Iwand nimmt die Kategorie des Urbildes kritisch auf. Aber er löst sie aus der Gefangenschaft in der Immanenz des frommen Selbstbewußtseins und seiner geschichtlichen Vermittlung ebenso wie aus der idealistischen Überformung in der Bindung an die Vermittlung der Natur durch den Geist. Iwand verbindet die Kategorie des Urbildes mit derjenigen des Wortes, das dem Menschen gesagt wird und nie und nimmer in die Immanenz der Wirkungsgeschichte, des Selbstbewußtseins des frommen Ich und der Gemeinde übergeht. (...) Im Wort vom gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus begegnet dem Menschen in eschatologischer Radikalität das Urbild seiner selbst in der Wirklichkeit seines Sünderseins und zugleich in seiner Wahrheit als Gerechtfertigter und neu Geschaffener’.

### 3.1.2 Recapitulatie als uitleg van het *pro nobis*

Hoewel Iwand soms de indruk wekt dat er uiteindelijk geen definitief antwoord te geven is op het probleem van de mogelijkheid van het *pro nobis*<sup>24</sup> en het gevoel lijkt te hebben gehad dat hij het niet had ‘opgelost’, bevat zijn recapitulatiedenken naar de overtuiging van dit onderzoek fundamentele aanzetten om tot een antwoord te komen. Het schemerde in de vorige paragraaf al door: het werk van Christus kan volgens Iwand voor ons zijn, omdat Christus de werkelijke mens is die wij niet willen zijn. Dat Hij op die manier onze plaats voor ons inneemt is de sleutel tot de mogelijkheid van de verzoening *extra nos* en is voor Iwand uiteindelijk hét antwoord op de sociniaanse kritiek. Het socinianisme blijkt ook voortdurend present in zijn ontwikkeling: dat biedt een mooi aanknopingspunt om in beeld te krijgen hoe Iwand zich op dit punt uiteindelijk tot hen verhoudt.

Iwand noemt Socinus al in zijn eerste christologiecolleges ‘sehr lesenswert, der wahre Kritiker des christologischen Dogmas’ en geeft hem zonder meer gelijk dat ‘Gott würde nicht versöhnt, sondern wir würden wiedergewonnen’.<sup>25</sup> Tegelijk lijkt de jonge Iwand zich er hier nog wat makkelijk van af te maken. Socinus’ kritiek is volgens hem alleen van toepassing op de scholastieke vorm die de verzoeningsleer in de orthodoxie had aangenomen en niet op de eigenlijke inhoud ervan.<sup>26</sup> Een opvallend moment komt in 1937, als Iwand in zijn colleges over wet en evangelie voor zijn studenten een lijn trekt van de socinianen naar de verwerping van het christendom door de nazi-ideoloog A. Rosenberg en door J.W. Hauer, oprichter van de neopagane *Deutsche Glaubensbewegung*:

Immer wieder begegnen wir dem Gedanken, der zum ersten Male ausgesprochen ist von den Sozinianern, daß es unethisch sei, daß ein anderer Mensch für meine Sünde leide, daß meine eigene Schuld von mir selbst getragen werden müsse und daß es Schwachheit sei, seine Schuld sich tragen zu lassen von einem anderen. Diese sozinianische Kritik aus der Reformationszeit an der Rechtfertigungslehre ist bis heute der eigentliche Kernpunkt des Kampfes gegen die Rechtfertigungslehre, bis zu Hauer hin, bis zu Rosenberg hin, bis zu dem Spott über das Gotteslamm. ‘Wir tragen unsere Sünden selbst, es ist Schwachheit, es ist unethisch, sich seine Sünde tragen zu lassen von einem anderen.’<sup>27</sup>

De sociniaanse kritiek gedijt als het ware goed in een milieu waarin ook noties van kracht, voor jezelf opkomen en assertiviteit floreren. Zo’n milieu was er in het Duitsland van de jaren 30, met een nietzscheaanse levensaffirmatie en verwerping van het als levensvijandig en zwak ervaren christendom. Iwand durft het ook om te draaien en aarzelt niet om Hauers

---

<sup>24</sup> NWN 2, 357v.: ‘Es gibt in dieser Sache keine ein für allemal festgelegte Einhelligkeit, keine endgültige dogmatische Fassung des Problems. Es ist ein stetes Ringen darum, und es ist sehr bezeichnend, daß gerade in dieser zentralen Frage sich immer neue Fassungen und Darstellungen finden, als ob dieses Geheimnis von einer unerschöpflichen Tiefe wäre’.

<sup>25</sup> VChr, 237.

<sup>26</sup> VChr, 237: ‘Das, was er [Socinus] daran tadelt, ist die kalte, systematische Form, die es in der Orthodoxie angenommen hat. Und Anselm ist vielleicht selbst an diesem Abgleiten ins Rechnerisch-Logische nicht ganz unschuldig’. Iwand blijft hier ook Anselmus verdedigen, daarbij sterk leunend op een artikel van zijn leermeester Hermann, ‘Anselms Lehre vom Werke Christi in ihrer bleibenden Bedeutung’, in: *Zeitschrift für Systematische Theologie* 1 (1923/24), 376–396.

<sup>27</sup> NW 4, 104.

nationalistische denken een consequente voortzetting te noemen van de liberale theologie van de negentiende eeuw.<sup>28</sup>

Dat Iwand deze lijn zo trekt wil echter niet zeggen dat hij daarmee de sociniaanse kritiek nu gediskwalificeerd acht. Integendeel, hij raakt er niet van los. In de jaren vijftig staat hij opnieuw stil bij Socinus, in zijn colleges over de rechtvaardigingsleer. De toon lijkt nu anders; minder defensief maar tegelijk nog altijd kritisch. Hij erkent nu dat de sociniaanse kritiek niet alleen de vorm, maar ook het wezen van de gedachte van plaatsvervangende aangaat. Socinus heeft de vraag op tafel gelegd of een verzoening en vergeving ‘in Christus’ niet botst met het uitgangspunt van persoonlijke verantwoordelijkheid:

Die Satisfaktionstheorie wird [door Socinus] abgebaut und damit der Gedanke einer Stellvertretung Christi unmöglich. Die Autonomie des sittlichen Menschen wird jetzt festgelegt. Da man der Meinung ist, daß mit dem Eintritt Jesu für uns die Verantwortung des Menschen untergraben wird, wird ein Raum für die Autonomie des Menschen eingerichtet (...). Diese Verantwortungsvermesseneheit beseligt das ganze moderne Ethos. Dies alles ist für die geistige Entwicklung von elementarer Bedeutung. Denn die moderne Moral ist aufgerichtet auf der sterbenden Satisfaktionstheorie. Wie kann man diese Alternative, Satisfaktionstheorie und Autonomie des Menschen, überwinden?<sup>29</sup>

Iwands ambivalentie is duidelijk voelbaar. Enerzijds typeert hij de traditionele leer zelf als stervende. Maar anderzijds is hij duidelijk niet blij met wat er voor in de plaats is gekomen, namelijk een mens die meent wel voor zichzelf te kunnen instaan (‘Verantwortungsvermesseneheit’). Die gemengde gevoelens klinken ook door in een artikel uit dezelfde periode, waarin hij met spijt constateert dat de verzoening sinds de socinianen werd ‘verlagert ins bloße Bewußtsein’, dus gesubjectiveerd: zo gaat de betrokkenheid op de werkelijkheid verloren.<sup>30</sup> In zijn christologiecolleges noemt Iwand het proces van de teloorgang van de protestants-orthodoxe theorievorming een ‘dogmatische Katastrophe’, een groot verlies in de strijd ‘mit dem modernen Denken, mit dem Ethos der autonomen Person und einem diesem entsprechenden Gottesbegriff’.<sup>31</sup> Niettemin is het wel gebeurd. De

---

<sup>28</sup> Zo in zijn ‘Wir wandeln im Glauben, nicht im Schauen. Antwort auf W. Hauers “Deutsche Gottschau”’, in: *Evangelische Theologie* 2 (1935), 153–183; vgl. Den Hertog, *Bevrijdende kennis*, 161–166.

<sup>29</sup> TRf II, 26.

<sup>30</sup> GA I, ‘Der Prinzipienstreit innerhalb der protestantischen Theologie’, 242: ‘Solange wir vom Begriff des historischen, das heißt des gleich uns für sich lebenden und für sich existenten Jesus ausgehen, wird das stellvertretende Leiden und Sterben Jesu nach seinem Realitätscharakter unbegreiflich. Darin hatten die Sozinianer, die ersten Boten des moralischen Christentums, schon recht. Innerhalb des Rahmens dieser endlichen Geschichte kann nicht einer für den anderen eintreten, er kann ihm vielleicht einiges von seinen Lasten, aber nie seine Existenz abnehmen. Die menschliche Existenz ist unauswechselbar. Daß Christus für uns gestorben ist, konnte nur noch als religiöse Deutung seines Todes verstanden werden, aber nicht mehr als Realität! So wurde die Versöhnung verlagert ins bloße Bewußtsein des religiösen Subjekts, aber auf die Frage, wie weit diesem Bewußtsein ein Sein entspricht, gab es keine Antwort. Das Realitätsbewußtsein blieb irrational’.

<sup>31</sup> NWN 2, 389: ‘Wahrscheinlich bedeutet die Zusammenbruch dieses außerordentlich fein und sorgsam entwickelten Systems, das von der Konkordienformel bis zu J. Gerhards *Loci theologici* immer weiter vervollkommenet und in alle Konsequenzen hinein ausgebaut wird, die größte und entscheidende dogmatische Katastrophe, die der nachreformatorische Protestantismus im Kampf mit dem modernen Denken, mit dem Ethos der autonomen Person und einem diesem entsprechenden Gottesbegriff erlitten hat’.

geschiedenis is niet meer terug te draaien. Er is daadwerkelijk sprake van een ‘Zusammenbruch’. De traditionele satisfactietheorie heeft haar tijd gehad.

Tegen die achtergrond wordt duidelijk waarom Iwand in deze zelfde jaren 50 zo kritisch is op Brunners christologie in diens boek *Der Mittler*, zoals we in het vorige hoofdstuk al zagen. Brunner heeft volgens Iwand de sociniaanse kritiek en de receptie daarvan in de liberale theologie nooit echt verwerkt. Hij wilde er met grote stappen overheen snel weer thuis zijn in de Reformatie, alsof er daarna geen implosie had plaatsgevonden. In Brunners werk staat nog steeds de middelaarsgedachte centraal, waarbij Christus als een ‘derde’ verzoening aanbrengt tussen God en mens. Iwand wijst er echter op dat het spreken over een middelaar in de Bijbel niet eens zo vanzelfsprekend is. Alleen al Galaten 3:20 (door Iwand vertaald als: ‘Wo es um den einen geht, da bedarf es keines Mittlers. Gott aber ist einer’, C 111) had voor Brunner een waarschuwing moeten zijn dat het middelaarsbegrip niet zonder meer bruikbaar is. Jezus Christus is wel middelaar, maar geen tussenwezen: niet een derde partij tussen God en ons in, die voor de een bij de ander voldoet of zich als advocaat voor de mens opwerpt tegenover de rechter. *Hij is geen derde, maar de eenheid van die beiden; niet de middelaar tussen God en het vlees, maar de aanneming van het vlees.* Zoals Iwand verderop in zijn colleges zegt: ‘Gott tritt für mich ein. Nicht also tritt ein dritter, der Mensch Jesus Christus, mit seinem Leiden für mich bei Gott ein, sondern Gott war in Christus derjenige, der die Welt mit sich selbst versöhnte’ (C 185).<sup>32</sup> Verzoening is niet dat Christus als een derde partij mijn schuld bij God voldoet. Dat een dergelijk tussentreden door een derde strafrechtelijk gezien een onmogelijkheid is had Brunner moeten leren van de liberale theologie. Hij heeft wel het idealisme en de immanentiereligie, maar niet ‘den Mittlergedanken als solchen’ afgebroken: ‘Er ist nicht weit genug gegangen. Erst wenn er das getan hätte, hätte er ein Fundament zum Aufbau gehabt’ (C 113). Brunner heeft volgens Iwand de plaatsbekleding teveel vanuit de middelaarsgedachte verstaan, terwijl hij juist omgekeerd dat middelaarschap vanuit de plaatsbekleding had moeten verstaan. De menswording is bij Brunner daardoor slechts een *conditio sine qua non*, een middel tot het doel van de plaatsvervangende. Hij heeft niet het fundament gevonden van het inzicht dat de menswording zelf al plaatsvervangende is. Er loopt bij hem nog steeds een scheidslijn tussen persoon en werk van Christus, wat leidt tot verzakelijking en een geloofsinhoud die losraakt van de existentie (Brunner zit, kortom, in Iwands objectivistische front<sup>33</sup>). Persoon en werk zijn echter één waar Christus voor ons de

---

<sup>32</sup> Vgl. PM I, ‘Karfreitag. Jesaja 43,22–26’, 383: ‘Es ist also nicht so (...) als ob Gott einen Mittler wählte, auf den er stellvertretend die Strafe legt, so daß sowohl er in seiner Forderung wie auch wir in unserem Unvermögen, die Strafe abzuleisten, gerechtfertigt sind. Hier ist eine leere dogmatische Konstruktion an die Stelle eines wirklichen Prozesses getreten. (...) Kein Dritter, kein Mittelwesen zwischen Gott und Mensch (...), sondern Gott selbst’.

<sup>33</sup> Iwand heeft al kritiek op het verstaan van de menswording als *conditio sine qua non* in zijn VChr, 179. Th. Harnack, *Luthers Theologie*, 276 had juist benadrukt dat de menswording wél slechts die betekenis heeft: ‘Die Stellvertretung (...) fällt mit der freien Übernahme des Berufes und Amtes von seiten Christi seit seiner Taufe zusammen und hebt da in strengem Sinne an. Seine mit der Menschwerdung gesetzte gottmenschliche Person ist wohl dazu die *conditio sine qua non*, aber nicht die *causa efficiens* in dem Sinne, daß die Stellvertretung nur Folge von ihr ist und nur so weit wahr wäre, als sie notwendige Folge von ihr ist. Zwar hat Christus unser gottmenschliches Haupt nur werden können, weil er als Gottes Sohn und Ebenbild des Vaters Haupt der Schöpfung ist. Aber die Stellvertretung hängt auf das Innigste mit dem Amte Christi zusammen; sie ist eine freie Tat und zwar eine kontinuierlich von Christo gewollte und durchgeführte. Er ist nicht als unser gottmenschliches Haupt unser Stellvertreter, sondern als unseresgleichen hat er



werkelijke mens is geworden. De menswording is geen voorbereidende handeling op weg naar de plaatsbekleding, maar zeer specifiek *gekwalificeerd* en als zodanig reeds de plaatsbekleding zelf.

Iwands kritiek op Brunner onderstreept nog eens hoezeer voor Iwand het *pro nobis* al besloten moet liggen in de concrete geschiedenis van Christus. Christus is niet eerst voor zichzelf gestorven en opgestaan waarna het gevolg daarvan, de genoegdoening, ons vervolgens toegerekend kan worden, maar zijn dood en opstanding ‘sind schon die Ereignisse, die ihm widerfahren um unsertwillen’.<sup>34</sup> Dat in Hem God zelf ons verhaal naar zich toetrekt is reeds heil. Hij laat ons niet in de duisternis van onze leugen en ontkenning, maar is gekomen om de ware geschiedenis van onze schuld te vertellen, culminerend in kruis en opstanding. Dat Christus de werkelijke mens is geworden temidden van een onwerkelijke wereld, dat Hij het vlees heeft aangenomen in een wereld die vlucht in idealen, dat Hij tot zonde is geworden in een wereld die zich verschanst in eigen gerechtigheid, en dat *dat* verhaal niet eindigt bij het kruis maar in de opstanding dat is daarom reeds zijn plaatsbekleding voor ons. De plaatsbekleding is niets anders dan het innemen van een plaats die *leeg* was. In Hem komt de mens op zijn plaats voor God. Zo is bij Iwand de plaatsbekleding identiek aan de incarnatie. Als de werkelijke mens is Christus voor ons.<sup>35</sup> Zó is Hij voor ons de middelaar die ons bij God terugbrengt. Want op deze werkelijke mens kan Gods welbehagen weer gaan rusten. Niet de onwerkelijke farizeeër voorin de tempel, maar de zondaar die zich op de borst slaat, gaat gerechtvaardigd naar huis: niet de eerste Adam die weer op zijn voetstuk terug wil klimmen, maar de tweede Adam die het kruis, de vloek en de zonde op zich neemt. Christus verzoent ons met God door de werkelijke mens in zichzelf samen te vatten en die op Golgotha voor Gods aangezicht te stellen.<sup>36</sup> Verzoening is daar, waar de mens tot zichzelf komt voor God.

Dat is in een notendop Iwands antwoord op de vraag naar het *pro nobis* en het probleem van het socinianisme; zijn smalle weg tussen these en antithese van objectivisme en subjectivisme. Enerzijds houdt hij vast aan het reformatorische *extra nos*, tegen de

---

sich an unsere Statt dahingegeben, um unser Haupt sein und werden zu können’. Iwands kritiek op Brunner ligt dus in het verlengde van zijn kritiek op Th. Harnack.

<sup>34</sup> NW 4, 95, vgl. 102: ‘Es is nicht so (...) als habe Christus durch sein Leiden sich ein meritum verdient, das uns angerechnet wird; denn dann hätte er ja zunächst für sich gelitten, für sich ein Verdienst erworben, und dieses Verdienst würde uns zu zeigen; sondern es ist so, daß er an unserer Statt steht und darum leidet, daß seine ganze Existenz auf Erden eine stellvertretende Existenz ist (darum ist sie geprägt durch das Leiden unter Sünde und Tod), daß sein ganzes Leben vom ersten bis zum letzten Tage geprägt ist durch das “für euch” und darum wir aus diesem Leben das “für uns” nehmen können’.

<sup>35</sup> Vgl. voor deze zelfde conclusie bijv. Walter, ‘Iwand’, 191, Lempp & Thadigsmann, *Gottes Gerechtigkeit*, 117 (‘Die Urbildchristologie erweist sich hier als *Stellvertretungschristologie*’) en Vollmer, *Gott Recht geben*, 241v.: ‘*Jesu Menschsein ist sein Für-uns-Sein*. (...) Jesu Menschsein ist Gottes Für-uns-Sein. In seinem Sendungsgehorsam nimmt er die Gestalt des sündigen Fleisches an (Röm 8,3). Das “für uns” ergibt sich nicht erst aus dem Leiden und Sterben Jesu, sondern ist bereits “das Motiv der Deszendenz Gottes”. Sein Dasein als Mensch ist insgesamt stellvertretendes Dasein. Allerdings ist erst durch den Tod am Kreuz “das ‘Für uns’ rein und allein, ohne Beiwerk und Verhüllung, herausgestellt”. Die Inkarnation ist mit Kreuz und Auferstehung zusammenzusehen’ (citat in citaat uit NWN 2, 451 en 431).

<sup>36</sup> Vgl. NWN 3, 420, these 2: ‘Er ist der Mittler, weil er in seiner Person die menschliche und die göttliche Natur vereinigt: das wirklich menschliche und das wirklich Göttliche. Dieses Mittler-Sein ist unablösbar von seinem Mittler-Tun: Als der Stellvertreter ist er der Mittler!’

‘Verantwortungsvermessenheit’ van de liberale theologie en het subjectivisme. Als Christus niet buiten ons voor ons onze plaats had ingenomen was er geen heil. Socinus en de zijnen menen dat ze voor zichzelf kunnen instaan. Maar dat kan en wil de mens volgens Iwand niet. Wie de mens kent, weet dat hij voortdurend voor zichzelf op de vlucht is. Hij kan niet anders, het is zijn onvrije wil. Echt verantwoordelijkheid nemen, schuld belijden en God gelijk geven, zich onder de wet en de vloek vernederen is hem onmogelijk, ook al weet hij dat God verhoogt wie zich vernedert. De plaats waar hij geroepen wordt blijft leeg. Uit zichzelf is de mensheid niet op haar plaats, ook niet neutraal, maar bevangen in vijandschap tegen God. Er is een middelaar nodig die ons voor God plaatst zoals we zijn. Als we dat niet geloven en onszelf blijven opsluiten in onze eigen gerechtigheid, dan kennen we onszelf nog niet.<sup>37</sup>

Anderzijds voorkomt hij zo een verzakelijking als in de objectieve theorie. Christus’ geschiedenis staat niet op zichzelf, maar is *onze* geschiedenis. Het gaat daarin al over ons, op een manier die ons nader komt dan we onszelf nabij zijn. Het verband tussen Hem en ons ligt niet in de uitruil en toerekening van de grootheden straf en gerechtigheid, maar daarin dat in Hem *onze* geschiedenis is gerecapituleerd, zegt Iwand in alle duidelijkheid:

Eine Deutung etwa im Sinne einer ganz unpersönlichen Aufrechnung ist uns wohl intellektuell zugänglich, aber gerade darin ist ja der eigentliche Inhalt der Sache total verkannt. Denn dieser Inhalt der Botschaft muß doch damit zusammenhängen, daß meine Geschichte und diese Geschichte – die Geschichte des Menschen, der ich bin, und dieses Menschen, der hier in den Tod geht – ein und dieselbe Geschichte ist, daß das, was dort geschieht und geschehen ist, etwa mit dem Menschen zu tun hat, der ich bin, der wir alle sind. Hier liegt das Geheimnis, und hier liegt auch der zentrale Zugang zu dem Tode Jesu. (C 357)

Het gaat om het geloof dat zijn geschiedenis mijn eigen geschiedenis is. We worden daarom in Hem dus ook niet vervangen en onmondig gemaakt, onze autonomie wordt ons niet afgenomen, maar die wordt juist voor ons aangenomen (waar wij zelf onze eigen geschiedenis niet dragen maar ontvluchten) met als doel dat we die ons ook zelf gaan toe-eigenen. De verzoening is geen feit of objectief gegeven, maar heeft het karakter van een *aanbod* om onze ware menselijkheid buiten onszelf te hervinden.<sup>38</sup> Zo’n verzoeningsleer is ver van iedere vorm van verzakelijking:

Wenn es aber so ist, daß das *pro me* im Menschsein des Sohnes Gottes seine Wurzel hat, daß dieser Mensch das für sich selbst dastehende, als Geschehen und als Geschichte Ereignis gewordenen Für-mich-Dasein Gottes ist, daß er mir damit mein Dasein als Sünder nicht abgenommen, aber doch mein Dasein übernommen hat – nicht individuell, sondern generell – dann muß auch umgekehrt die ganze Versöhnungslehre vermenschlicht und entschlicht werden. (C 258)

---

<sup>37</sup> Vgl. NWN 2, 361: ‘Es könnte doch aber hier vielleicht gerade der entscheidende Fehler liegen, daß wir eben (...) ‘glauben’, in dieser Sache selbst vor Gott und anderen, auch vor uns selbst verantwortlich zu sein, und es uns schlechterdings unmöglich erscheint, daß die Tat dieses einen Menschen stellvertretend sein könnte für die ganze Menschheit und jeden von uns’. Dit verwijt aan het socinianisme ligt dus in het verlengde van Iwands verwijt van naïviteit aan het adres van Gogarten en Bultmann, door hun miskenning van de *concupiscentia spiritualis*.

<sup>38</sup> Vgl. Walter, ‘Iwand and the Captivity of the Will’, 435: ‘the Christological and anthropological are tied together as an identity (...). I am me so far as I am given myself by Christ. And Christ is who he is by taking me on. The mystery of substitution or the exchange of places is an important part of Iwand’s Christology’.

Het menszijn van de Zoon van God is een hoogst persoonlijk gebeuren. Het raakt ons in onze diepste individualiteit. Christus toont onze ware werkelijkheid in het algemeen maar daarmee ook die van de enkeling in het bijzonder. Door het geloof geven we God daarin gelijk, in de belijdenis dat we zelf, alleen zelf, auteur zijn van onze zonden: ‘Jesus Christus tritt da an unsere Stelle, wo wir ganz bei uns selber sind, wo wir wirklich das sind, was wir sind, wo unser Leben nichts mehr gemein hat mit dem Leben eines anderen’.<sup>39</sup> Wie zich als in dit verhaal geïdentificeerd herkend en als David bij Nathan belijdt dat het de waarheid is, wordt in genade aangenomen. Want de passieve en de actieve rechtvaardiging van God vallen samen.

Iwand zegt ergens dat zondeloosheid een ‘Voraussetzung’ is voor de plaatsbekleding: ‘Nur der kann an die Stelle des Sünders treten, der selbst ohne Sünde ist. Darum kann kein Mensch für einen anderen sterben’.<sup>40</sup> Dit lijkt in strijd met onze analyse dat Christus juist omdat Hij tot zonde is gemaakt onze plaats kan bekleden. Iwand benadrukt immers in alle toonaarden dat Christus tot zonde (2 Korintiërs 5:21) en tot vloek (Galaten 3:13) is geworden en dat Hij als het ware de enige ware zondaar is, waar alle mensen die werkelijkheid ontvluchten. Toch is het er juist weer een onderstreping van. Want zondeloosheid is voor Iwand geen ‘empirischer Tatbestand’<sup>41</sup> maar, paradoxaal genoeg, gelijk aan de identificatie met de zondaars. Christus is weliswaar tot zonde geworden, maar Hij is dat – scheinbar, und doch nicht nur scheinbar – im Urteil der Leute, er ist es faktisch, indem er die Sünder an sich zieht. Er ist der Mensch, der die Gerechtigkeit so verwirklicht, daß sie den Sünder einbezieht, nicht ausschließt’ (C 264). Alleen wie zich met de zondaars identificeert is geen zondaar. Alleen wie hun bestaan draagt, in plaats van dat in eigen gerechtigheid van zich af te schuiven, is rechtvaardig. Alleen Hij die zegt: ‘Wat noemt gij mij goed?’ (Matteüs 19:17), is goed. In Christus was niet de oerzonde van de zelfrechtvaardiging en het als God willen zijn. De zonde had in hem daarmee ‘keine Wurzel, keinen Anknüpfungspunkt; es gibt keine Neigung dieses Menschen, Gott nicht alles in allem sein zu lassen’ (C 264). Hij zocht in niets zichzelf, maar had God lief boven alles en de naaste als zichzelf, tot in de dood.<sup>42</sup> Hij is ons in alles gelijk geworden, behalve in de zonde, juist doordat Hij tot zonde is gemaakt. Zó is Hij rechtvaardig en zó is Hij mens voor ons. Zo neemt Hij de plaats in die wij leeg laten.<sup>43</sup>

Iwands verstaan van de plaatsbekleding is dus als het ware de keerzijde van wat we zouden kunnen typeren als een ‘hamartiologie van de lege plaats’. Een objectiverend denken als dat van Brunner en een subjectiverend denken als dat van de socinianen veronderstelt dat de mens al op zijn plaats is, om vervolgens op die plaats al of niet vervangen te kunnen worden. Te kunnen worden ‘vervangen’ betekent immers dat men voorafgaand aan die vervanging op zijn of haar plaats is. Wie vervangen wordt, moet die plaats afstaan aan de plaatsvervanger. Volgens de objectieve traditie is dat in Christus geschied, volgens de subjectieve is dat in de

---

<sup>39</sup> NW 4, 101.

<sup>40</sup> NW 4, 92, vgl. 96vv.

<sup>41</sup> NW 4, 97.

<sup>42</sup> Vgl. NWN 2, 337v.: ‘dies (...), daß [die Existenz Jesu] nicht für sich da ist, sondern “für uns”, erschließt sich erst voll und ganz im Tode, in dem Sich-Preisgeben dieses Lebens, als ob an ihm nichts gelegen wäre’. Deze denklijn is door H.G. Geyer verder uitgewerkt in zijn ‘Anfänge zum Begriff der Versöhnung’.

<sup>43</sup> Heinrich, *Verheißung des Kreuzes*, 243 spreekt hier over een ‘Simultantheorie’ en over een ‘Umschlagen des Negativen zum Positiven in der Artikulation des Negativen’.

morele en juridische sfeer onmogelijk. Als de plaats echter leeg is, verandert het beeld fundamenteel. Dan wordt de lege plaats niet ‘vervangen’, maar ‘ingevuld’ of ‘bekleed’. Theologisch gesproken was de plaats van de mensheid voor God volgens Iwand inderdaad leeg. In Genesis 3 klonk de vraag: ‘Adam, waar ben je?’; de mens is absent en laat zijn plaats open. ‘Plaatsbekleding’ is daarom al een betere term om het werk van Christus aan te duiden dan ‘plaatsvervanging’. Maar die bekleding is geen einddoel: Christus neemt onze lege plaats in, *om ons dáár tot zich te nemen* en ook ons door het geloof tot werkelijke mensen te laten worden. De beste term om dit gebeuren, waarin *extra nos* en *pro nobis* een onlosmakelijke eenheid vormen, te omschrijven, is daarom wellicht *plaatsbereiding*. Christus heeft in kruis en opstanding de plaats die wij leeg laten voor ons gereed gemaakt (vgl. Johannes 14:2: ‘Ik ga heen om u plaats te bereiden’). Hij is gekomen om alles onder één Hoofd bijeen te brengen (Efeziërs 1:10), zodat wij ‘in Hem’ tot onszelf komen bij God.

– Tot zover Iwands uitleg van Christus als de werkelijke mens, ‘voor ons tot zonde gemaakt’. Daarmee zijn we echter pas op de helft van zijn uitleg van het *pro nobis*. Want Christus kan dan wel voor ons tot zonde zijn gemaakt, maar daarmee zijn wij toch nog niet van die zonde verlost. We hebben Iwand tot dusver alleen nog zien omschrijven, in de bekende metafoor van Luther, hoe Christus zich als de volmaakte bruidegom met de zonde van de bruid verbindt en haar geschiedenis op zich neemt. God wordt *mens*. Maar in die verbintenis krijgt de bruid op haar beurt deel aan de gerechtigheid van de bruidegom. Haar zonde en schuld verdwijnen in zijn rijkdom; in de barmhartigheid en liefde van de werkelijke God. Het is *God* die mens wordt. ‘Indem Christus Gott und Mensch zugleich ist, ist beides zueinander in Beziehung gebracht: Gottes Gerechtigkeith – und unsere Sünde’ (C 187). Christus is niet alleen de werkelijke mens, maar ook de werkelijke God en de openbaring van Zijn gerechtigheid.

### 3.2 De werkelijke God

Iwands bezwaar tegen de subjectieve verzoeningsleer kan in zekere zin zo opgevat worden, dat deze zich ten onrechte beperkt tot de eerste helft, zoals we die in de vorige paragraaf belichtten. Zij ziet Christus als de ware mens, door wie wij mensen tot onszelf komen. Dat is haar kracht. Maar dat is in deze traditie volgens Iwand niet meer gefundeerd in een christologie waarin God zelf de Handelende is. Die analyse maakt Iwand in de jaren vijftig keer op keer, maar wel heel sprekend in zijn colleges over *Glauben und Wissen* (1955), in een uitweiding over de gelijkenis van de verloren zoon (Lucas 15:11–32).<sup>44</sup> Wat Iwand hierover opmerkt vormt een mooie toegang tot deze tweede paragraaf.

In deze gelijkenis komt de jongste zoon in het buitenland door zijn ellendige omstandigheden tot zichzelf. Hij heeft zich volledig verloren in de wereld en realiseert zich pas bij de varkens weer dat hij een kind van zijn vader is. Hij gaat hij terug naar huis, om daar met zijn vader verzoend te worden. Iwand betoogt dat het volgens de theologie van de negentiende eeuw in deze gelijkenis draaide om het moment waarop de zoon tot zichzelf komt. Het doel van de

---

<sup>44</sup> NW 1, 171vv.

gelijkenis zou zijn, dat ook de hoorders tot zichzelf komen en zich met God verzoenen. Maar dat is volgens Iwand niet de essentie, of althans, het is maar een halve waarheid die op zichzelf genomen een hele leugen is. Want als de vader niet naar *buiten* was gekomen, dan was er geen sprake geweest van verzoening:

Es könnte dann Tausende von bußfertigen Menschen, von heimkehren-wollenden Söhnen, von ihrer Selbstentfremdung bewußt gewordenen Gotteskindern geben – wenn Gott das nicht *täte* und wenn er nicht herausträte und seine Gerechtigkeit als eine ‘ganz andere’ erweise im Vergleich zu dem, was der heimkehrende Sohn erwartete, dann gäbe es nie eine Versöhnung.<sup>45</sup>

Rembrandt heeft het beter gezien dan de liberale theologie, aldus Iwand: hij schildert de verzoening als het moment waarop de vader de zoon in zijn armen neemt. Het ‘entscheidende Moment’ is waar ‘sich beide begegnen’, op het moment dat het grote erbarmen Gods de verloren mens ‘einhüllt und ihn in die Sohnesstatt wieder einsetzt’<sup>46</sup>; niet allereerst dat de mens berouw heeft, maar dat de Vader *vergeeft* brengt de verzoening tot stand. In de verloren zoon zien we de werkelijke mens; in de ontfermende vader de werkelijke God. Hij is de God die zijn ‘huis’ uitgaat en afdalt in de realiteit van het menselijk bestaan. Dat is óók wat er geschiedt in Christus. Hij is het handelen van de werkelijke God.

Net als in de vorige sectie gaan we eerst weer dieper in op wat Iwand daarmee bedoelt, om vervolgens de vraag te stellen wat dat oplevert voor de uitleg van het *pro nobis*. Daarbij valt op dat Iwand in de godsleer zeer terughoudend is, heel anders dan Jüngel die hier juist vol inzet, maar ook dan Barth. Mogelijk heeft hij zich vanuit zijn *theologia crucis* willen hoeden voor speculatief denken, mogelijk hebben ook andere redenen meegespeeld. De meest diepgravende bespreking geeft hij in de zojuist al genoemde colleges *Glauben und Wissen*, maar ook daar gaat het meer over de historische ontwikkelingen in het denken over het bestaan van God dan over de Godsleer zelf. Het blijft wat de godsleer betreft vaak bij weliswaar kernachtige en sprekende, maar verder niet erg uitgewerkte suggesties. We beperken ons tot een kleine inventarisatie van deze indicaties bij de late Iwand en zien af van zijn analyse van de theologiehistorische achtergronden daarvan, ook omdat deze al eerder is onderzocht.<sup>47</sup>

### 3.2.1 Christus’ komst als openbaring van Gods Godheid

De vraag wie God is valt voor Iwand samen met de vraag wat er aan de orde is in de geschiedenis van Jezus Christus. God is voor ons mensen een geheim, maar: ‘Das letzte Geheimnis Gottes ist identisch geworden mit dem Geheimnis der Hingabe Jesu Christi, seines Ganges in den Tod’.<sup>48</sup> Zoals in het kruis onze mensbeelden geoordeeld worden, zo worden daar ook onze godsbeelden geoordeeld.<sup>49</sup> De ware mens stelden we ons voor naar onze verheven

---

<sup>45</sup> NW 1, 173.

<sup>46</sup> NW 1, 172.

<sup>47</sup> Vgl. vooral Van Leersum, *De onmogelijke wetenschap. Over de verhouding van geloven en weten in de theologie van Hans Joachim Iwand*.

<sup>48</sup> PM I, ‘Karfreitag, 2 Kor 5,19–21’, 551.

<sup>49</sup> Vgl. NWN 2, 23v.: ‘Wie, wenn die Idee des Menschen, die wir in uns tragen, genauso an dem wahren Menschen vorbeiginge, wie die Idee Gottes an dem wirklichen Gott vorbeigehet?’; GA I, ‘Zur Versöhnungslehre’, 215v.: ‘Wer

idealen, ver gedistantieerd van de zondaren. God stellen we ons naar het beeld en de gelijkenis daarvan eveneens voor als in hoogheid en heerlijkheid verheven, ver verwijderd van de zondaren. Maar Christus openbaart ons dat het anders is: ‘Die Gottheit Gottes reicht herunter bis ins Leiden, ja bis in den Tod und das Fluchgericht über die Sünde. Die Gottheit Gottes reicht so tief!’ (C 193). Hij is niet ver van de zondaren verwijderd, maar staat midden onder hen. De werkelijke God blijkt een God die mens kan worden, tot op de plaats die de mens zelf leeglaat.<sup>50</sup>

Dat is de plaats Golgotha. De werkelijke God blijkt zich zelfs die godvergeten plaats eigen te kunnen maken. Meer dan enige andere plaats openbaart deze plaats daarom in welke zin God God is. Maar ook de opstanding behoort tot de geschiedenis van Jezus Christus en daarmee tot het geheimenis van God. Als het kruis toont dat Gods Godheid zich uitstrekt tot in de dood, dan toont de opstanding dat zijn Godheid zich uitstrekt tot de overwinning op de dood: ‘So gewiß, wie das geschehen ist, so gewiß lebt Gott; beides is voneinander nicht zu trennen’ (C 300). De opstanding zegt niet alleen iets over Christus, maar zegt ook zeer fundamenteel iets over God zelf. Daarom:

Die Erweckung dieses Toten gehört wesenhaft, unentbehrlich in den Begriff Gottes. Das eben gibt der philosophische Gottesbegriff nicht her. (...) Die Totenauferweckung gehört hinein in den Begriff des mit uns redenden Gottes, in den neuen, aus Tod und Auferstehung Jesu gewonnenen Gottes-Begriff (C 307).

Sinds de opstanding, zegt Iwand, moeten we over God spreken met een nieuw predicaat: God, ‘die onze Heere Jezus opgewekt heeft van de doden’ (vgl. Romeinen 4:24). *Dat* is de God met wie we van doen hebben.

Net als Jüngel trekt ook Iwand de conclusie dat dan ook al Gods eigenschappen verstaan zullen moeten worden vanuit de openbaring in Christus. Wat Gods gerechtigheid, barmhartigheid, heiligheid etc. zijn, weten we niet uit onszelf:

All die sogenannten Eigenschaften Gottes werden erst in diesem Bezogensein auf den Sohn, und zwar sowohl auf das Daß seiner Existenz wie auf ihr Wie, mit dem rechten Inhalt versehen. Was wäre das für eine Macht Gottes, die Jesus nicht von den Toten zu erwecken vermöchte! Was wäre das für eine Weisheit Gottes, die die Torheit des Kreuzes nicht aufzuheben, zu verwandeln vermöchte! Was wären das für eine Weltüberlegenheit und Höhe Gottes, die nicht in diese Tiefe reichten, in der Jesus steht und leidet! Diesen Bewegungen kann der starre ontologische Gottesbegriff der Vernunft nicht folgen. Darum muß er fallen! (C 239)

---

Gott ist und wer ich bin, das bleibt dort [in ons natuurlijke denken] auf immer verborgen. Erst da, wo Gott selbst als der Versöhner auf den Plan tritt, offenbart er sich als der, der er ist und macht zugleich offenbar wer ich bin’.

<sup>50</sup> Vgl. NWN 2, 239: ‘mit dem unserer Vernunft innewohnenden Begriff von Gott verträgt sich die Menschwerdung nicht. (...) Der Gottesbegriff des Absoluten, dieser tote Gott, mit dem alle Götzen verwandt sind, muß fallen, damit der lebendige Gott diesen Thron einnehmen kann! Der lebendige Gott aber ist der, zu dessen Möglichkeiten die Menschwerdung gehört, weil sie zu seiner Wirklichkeit gehört. Er ist der, der damit sich nichts vergibt, nichts preisgibt, sich nicht in eine Sphäre begibt, die nicht seine Sphäre wäre’ en NWN 2, 43: ‘Niemand kann an die Menschwerdung Gottes glauben und zugleich jenen eingeborenen Begriff von Gott festhalten, den wir gewöhnlich gebrauchen, wenn wir uns Gott als Weltschöpfer, als den moralischen Gesetzgeber, als die ewige Liebe, als das ehrene Schicksal denken’; zie ook Seim, ‘Christologie’, 108.

De verwantschap met Barth is opnieuw evident.<sup>51</sup> De Godsleer laat zich niet vanuit de moraliteit, het denken of de ervaring extrapoleren, maar Hij is onophefbaar subject en geeft zich alleen in Christus te kennen. In Hem treedt Hij naar buiten en spreekt Hij zich uit als wie Hij is. Tegenover dat Woord moeten onze eigen godsbeelden vallen en plaatsmaken voor de werkelijke God. Gods wijsheid, verhevenheid en macht zijn niet als de onze in het kwadraat, maar zoals geopenbaard in kruis en opstanding. *De werkelijke God is zoals Hij zich openbaart in menswording, kruis en opstanding.*

Iwand waagt zich zoals gezegd niet aan een brede uitwerking van deze aanzetten. Bij hem geen artikel over de verhouding van de immanente en de oeconomische triniteit. Wel heeft wat hij noemt de ‘Einzeichnung des christologischen Geheimnisses in den Gottesbegriff’<sup>52</sup> de leer van de triniteit tot resultaat. Maar Iwand spreekt daar verder weinig over. De triniteitsleer is voor hem de uitdrukking van de noodzaak om de dwaalwegen van heidens pantheïsme en ethisch deïsme te vermijden (vgl. C 233–249), en is er ‘damit (...) die Christologie den Primat vor der Soteriologie und der Anthropologie behält’, aldus J. Seim.<sup>53</sup> We kunnen hiermee instemmen: de leer van de triniteit is bij Iwand vooral functioneel, als een manier om te waarborgen dat het handelen van God voorafgaat aan het handelen van de mens. Wel maakt hij ergens nog de intrigerende opmerking dat: ‘Das Verhältnis der drei Personen in der Trinität ist die *dikaosyne tou theou*’<sup>54</sup>, maar dat bewaren we tot hoofdstuk 5, waar Gods gerechtigheid aan de orde zal komen. De werkelijke God openbaart zijn gerechtigheid in zijn trinitarisch handelen als een gerechtigheid die uitloopt op de aanneming van het vlees.

Voor nu kunnen we het hierbij laten. Valt er hier ook iets te halen voor het verstaan van het *pro nobis*? Reikt Iwands denken over de openbaring van Gods Godheid in de komst van Christus iets aan voor de theologische verwerking van het axioma dat schuld onvervreemdbaar persoonlijk is? Dat blijkt inderdaad het geval.

### 3.2.2 Gods Godheid en het *pro nobis*

Dat er een verband moet zijn tussen Gods bijzondere Godheid enerzijds en de plaatsbekleding anderzijds gaat als een constant vermoeden met Iwand mee. Het is al zichtbaar in de eerste christologiecolleges. Was het in de vorige paragraaf Ireneüs die Iwand een denklijn aanreikte, op dit punt is dat vooral Athanasius. Samen zijn ze voor Iwand ‘wie Eckpfeiler’ in het gebouw van deze vroege colleges.<sup>55</sup> Athanasius is volgens hem een van de weinigen die de vragen rond het *pro nobis* echt heeft gezien:

Was verbindet uns denn mit Christus, was macht sein Geschick für uns verbindlich? Warum ist sein Tod stellvertretend, warum seine Auferstehung die Wegbereitung zum Himmel – ἡ εἰς οὐρανοῦς ἀνοδος? (XXV [verwijzing naar Athanasius’ *De incarnatione Verbi*]) Das ist vielleicht

<sup>51</sup> Zo ook bijvoorbeeld F. Pritzke, ‘Vom Primat der Christologie. Christologische Brosamen oder: Ein Bröckchen Iwandscher Christologie’, in: G.C. den Hertog & J. Seim (Hrsg.), *Arbeiten 1*, 90vv.

<sup>52</sup> GA I, ‘Die Prinzipienstreit innerhalb der protestantischen Theologie’, 233.

<sup>53</sup> Seim, ‘Christologie’, 107; vgl. NWN 2, 248v., 453vv.

<sup>54</sup> NW 4, 84.

<sup>55</sup> Zo Iwand in een brief aan Hermann, NW 6, 183.

eine der Fragen, in denen da, wo sie uns wirklich brennend wird, die persönliche Not des christlichen Lebens deutlicher als irgendwo zum Ausdruck kommt. Es ist, als ob wir alles, was wir hätten, wieder einbüßten, wenn wir nicht das ὑπὲρ ἡμῶν unter dieses Bild setzen können. (...) Wenn Christus dies alles nicht für uns litt und erkämpfte, dann ist jene soteriologische Grundlage vernichtet, dann geht es hier nicht mehr ums Heil, sondern nur noch um Einfälle, Constructionen und dazu sehr schlechte. Athanasius ist einer der wenigen, bei dem wir diese Frage erkannt und beantwortet finden.<sup>56</sup>

Hier komt de vraag opnieuw in volle hevigheid op ons af: wat hebben wij eigenlijk met Christus te maken? Iwand ervaart het als een vraag waarmee alles staat of valt. Als Jezus alleen iets voor ons betekent voor zover wij betekenis aan Hem toekennen, dan hebben we al geen heil meer, maar hebben we slechts onze eigen constructies in handen. Hij moet op zichzelf al iets met ons te maken hebben. Maar hoe? Het antwoord van Athanasius is dat Vader en Zoon één van wezen zijn. Dáárin ligt de sleutel tot het *pro nobis* en de ‘Grundlage’ van de soteriologie. Athanasius’ strijd tegen Arius was daarom zo fel, omdat ‘ohne die Wesensgemäßheit des Sohnes mit dem Vater der tragende Grund [verloren] ist für den Glauben an ihn und sein Werk’.<sup>57</sup> We hebben dan in Christus niet meer met God zelf te doen, maar met een tussenwezen, een derde partij. Dan is inderdaad niet te begrijpen waarom zijn kruis ons heil zou zijn. Dat is enkel en alleen gewaarborgd in het *homoousios*.

Een klein decennium later, in zijn colleges over *Gesetz und Evangelium* in het *Predigerseminar* van de *Bekennende Kirche* in 1937, zien we Iwand opnieuw intensief bezig met het *pro nobis*, in de passage over ‘Christus unsere Gerechtigkeit’.<sup>58</sup> Door de omstandigheden van het Derde Rijk heeft Iwand nu amper bronnen tot zijn beschikking. Maar ook zonder naar Athanasius’ bewoordingen te kunnen verwijzen maakt hij diens punt:

Nur darum konnte Jesus Christus an unsere Stelle treten, weil es Gott so wollte, weil es Gott so beschlossen hatte und dieses, daß Gott es so beschlossen hat, ist seine Gerechtigkeit. (...) Dieses ‘von Gott’, das ist der Schlüssel für das stellvertretende Leiden Jesu Christi.<sup>59</sup>

We hoorden het Iwand ook al in zijn analyse van Brunner zeggen: ‘Gott tritt für mich ein. Nicht also tritt ein dritter, der Mensch Jesus Christus, mit seinem Leiden für mich bei Gott ein, sondern Gott war in Christus derjenige, der die Welt mit sich selbst versöhnte’ (C 185). Het is voor Iwand duidelijk van groot belang dat het kruis niet een ‘derde’ betreft, ook al is het Jezus Christus, maar God zelf, via het *homoousios*. Na de oorlog werkt hij dit verder uit, niet alleen in de christologiecolleges, maar ook in de colleges over de rechtvaardigingsleer en in zijn preekmeditaties.

We zagen al dat bij deze naoorlogse Iwand de notie ‘geschiedenis’ een belangrijke plaats krijgt. De geschiedenis van kruis en opstanding is een geschiedenis waarin het ware verhaal van de mens wordt verteld en waarin openbaar komt wie hij werkelijk is. Maar diezelfde geschiedenis van kruis en opstanding blijkt nu ook over God te gaan en te openbaren wie *Hij* werkelijk is. Daarin ligt een tweede sleutel tot het *pro nobis*:

---

<sup>56</sup> VChr, 214.

<sup>57</sup> VChr, 222.

<sup>58</sup> NW 4, 80–110.

<sup>59</sup> NW 4, 96.



wir werden die Gewißheit des Heils und die Gerechtigkeit des Glaubens, die es in ihm findet und bringt, nie begreifen, wenn wir nicht erkennen, daß es sich bei diesem Geschehen um eine Geschichte handelt, die innerhalb Gottes selber spielt und sich ereignet. (C 347)

De geschiedenis van kruis en opstanding is óók een geschiedenis die ‘binnen God zelf’ speelt! Dat is een onvermijdelijke conclusie als Christus geen derde is, die bemiddelt *tussen* God en mens, maar de *eenheid* van God en mens in het vlees. Via het *homoousios* en de an/enhypostasie<sup>60</sup> wordt zijn geschiedenis dan ook de geschiedenis van God. Dat heeft een vergaande strekking. Want wat speelt er dan voor een geschiedenis in God, wanneer Hij de menselijke geschiedenis van schuld in Christus tot zijn eigen geschiedenis maakt? Wat ‘gebeurt’ er in God?

De geschiedenis waar het om gaat is de geschiedenis waarin Jezus Christus de zonde der wereld op zich neemt en draagt. Voor zover Christus die als mens op zich neemt wordt daarin onze identiteit als zondaar gerecapituleerd. Maar voor zover het in Christus God zelf is die onze zonde op zich neemt en draagt, wordt ons daarin onze schuld *vergeven*. Dat is de ‘achterkant’, de andere kant van de medaille van de plaatsbekleding: *de geschiedenis van Jezus Christus speelt in God zelf als de geschiedenis van zijn vergeving van onze zonden*. Wat er in het kruis in God gebeurt, is het gebeuren van zijn vergeving. Want:

Wer (...) kann die Schuld ‘aufheben’, wer kann sie tragen, wenn nicht der, vor dem allein ich schuldig bin: Gott selbst? Ein Mensch kann mit einem anderen leiden, aber nicht für ihn. In dieser Sache sind wir unvertretbar, darum ja auch so einsam. (C 180)

Hier komt veel bij elkaar. De laatste twee zinnen kennen we inmiddels: geen mens kan de schuld van een ander dragen. Maar Iwand zet er nu een alternatief naast. Niemand kan andermans schuld opheffen en dragen, *dan alleen degene tegenover wie we schuldig zijn*.<sup>61</sup> Iwand vult in: ‘Gott selbst’. Hij is het die de zonde draagt en ‘opheft’, in het kruis van Christus. Alleen Hij, voor wie wij onze plaats leeg laten, kan onze plaats voor ons bekleden en bereiden. Iwand spreekt in dit citaat niet letterlijk over vergeving, maar over ‘schuld dragen’. Dat is voor hem praktisch synoniem,<sup>62</sup> zoals sprekend uitkomt in zijn meditatie over Jesaja 43:22–26, een tekst van grote betekenis voor het verstaan van zijn verzoeningsleer.<sup>63</sup> Aan iedere zin in de

---

<sup>60</sup> Anhypostasie en ‘Stellvertretung’ zijn bij Iwand ‘streng aufeinander bezogen’, aldus Maurer, ‘Vom Geheimnis des Personseins’, 179.

<sup>61</sup> ‘Betroffenheit’ is een voorwaarde om te kunnen vergeven, aldus K. Scheiber in haar verhelderende studie *Vergebung. Eine systematisch-theologische Untersuchung* (Tübingen: Mohr Siebeck 2006), 240: ‘Vergebung gewähren darf nur, wer von einer moralischen Verletzung persönlich betroffen ist’.

<sup>62</sup> Vgl. het Hebreeuwse idioom *naša ‘awon*, dat zowel ‘schuld dragen’ als ‘schuld vergeven’ kan betekenen (vgl. voor de tweede betekenis Exodus 32:32; 34:7; Numeri 14:18; Micha 7:18; Psalm 25:18; 32:5; Job 7:2): ‘von der Bed. “wegtragen” her ergibt sich beim Obj. [zonde] ein übertragener Sinn: “(die Sünde) vergeben”’ (ThHAT II, 114). De samenhang van vergeven en dragen is ook goed zichtbaar binnen de financiële metafoor van het kwijtschelden van een geldschuld: als een hypotheek insolvable is, moet de bank het verlies dragen. De koning uit de gelijknis van Matteüs 18:21–35 die tienduizend talenten kwijtscheldt, zal dit bedrag als het ware van zijn eigen balans moeten afboeken. Wie vergeeft rekent de schuldige zijn of haar schuld niet toe, maar neemt de last op zich en wist die uit om de economie van vergelding te doorbreken.

<sup>63</sup> Vgl. voor deze meditatie J. Seim, ‘Das Eigene des Alten Testaments in der Christologie Hans J. Iwands’, in: *Zeitschrift für dialektische Theologie* 9/3 (Sondernummer 1993), 31–46, die Iwands inzet bij God als subject (en niet bij de middelaarsgedachte) in verband brengt met het gesprek met Israël.

meditatie is voelbaar hoezeer deze tekst raakt aan allerlei elementen van Iwands diepste *Anliegen*. In de laatste twee verzen van het gedeelte bij Jesaja zegt God tegen Israël: ‘gij zijt Mij lastig gevallen met uw zonden, hebt Mij moeite aangedaan met uw ongerechtigheden. Ik, Ik ben het, die uw overtredingen uitdelg om Mijnentwil en Ik gedenk uw zonden niet’. Iwand merkt op dat deze tekst bij de indeling van het kerkelijk jaar (van 1953/54, dezelfde jaren als de christologiecolleges) met het volste recht als Goede Vrijdagtekst is uitgekozen:

Gott als der Leidende und in solchem Leiden Siegende, Gott als der durch unsere Sünde ‘Knechtsgestalt’ Annehmende und eben damit die Sünde als solche aufhebende (Abwischende – sagt der Text), das ist die Mitte der Freudenbotschaft, die unseren Text regiert. (...) ‘*Mir* hast du Arbeit gemacht mit deinen Sünden!’ Damit tritt Gott selbst in diesem Rechtsstreit auf den Plan, *er* trägt die Sünde, wir sehen *ihn* mit ihr befaßt, wir, die wir meinten, daß sie vielleicht uns, aber kaum jemals *ihn* etwas angeht!<sup>64</sup>

Zonde opheffen, uitdelgen en dragen zijn hier synoniem gebruikt. Israël zondigt en neemt dat niet al te zwaar op. Maar God toont het gewicht van de zonde door de last zelf op zich te nemen. Door het vergevend te dragen blijkt pas hoe zwaar het weegt. De hemelse Rechter zegt ons zo bij monde van de profeet: ‘Im Himmel ist das Thema Sünde nicht so ein gleichgültiges Thema wie bei euch auf Erden’.<sup>65</sup> De zonde heeft God ‘Arbeit gemacht’. De toepassing naar Goede Vrijdag is vervolgens zo eenvoudig, aldus Iwand, dat we

eigentlich nichts anderes zu tun haben, als das Licht dieser Worte auf die Leidensgeschichte Jesu, auf seinen Prozeß und seinen Tod fallen zu lassen, um zu verstehen, was hier geschieht. (...) In den beiden Versen 24b.25 liegt das von Gott her gesetzte Motto für die ganze Geschichte Jesu – für den Karfreitagscharakter dieser Geschichte.<sup>66</sup>

De woorden van Jesaja zijn de uitleg van wat er aan het kruis is geschied. De ‘Arbeit’ vindt plaats in Jezus Christus. Waar Hij onze schuld draagt en tot de werkelijke mens wordt, maakt God onze geschiedenis tot zijn eigen geschiedenis. Daar ligt al in besloten dat Hij barmhartig is, dat Hij een nieuw begin wil en de wereld haar zonde niet wil toerekenen. Waar Christus het kruis op zich neemt, delgt God in diezelfde beweging de schuld. Zo wordt het kruis een geschiedenis ‘die innerhalb Gottes selber spielt und sich ereignet’.

Verderop in deze meditatie grenst Iwand zich dan weer af tegen een wiskundig verstaan van de objectieve verzoeningsleer, zoals we hem dat reeds eerder hebben zien doen. Gods gericht is niet dat Hij de mens Jezus Christus (*qua homo*) als een derde partij straft om aan zijn gerechtigheid te voldoen, maar Hij neemt het gericht in Hem zelf (*qua deus*) op zich. De middelaar staat niet als derde tussen rechter en veroordeelde in, maar de rechter en de veroordeelde zijn één, zegt Iwand in deze meditatie met Karl Barth.<sup>67</sup> Zoals de vader in de gelijkenis bij Rembrandt naar buiten komt en de verloren zoon in de mantel van zijn vergeving hult, zo komt God in Christus naar ons toe om in Christus onze geschiedenis vergevend tot de zijne te maken: ‘Christus hat (...) die Existenz des gottlosen, des gottfernen Menschen, die

---

<sup>64</sup> PM I, ‘Karfreitag. Jesaja 43,22–26’, 380v.

<sup>65</sup> PM I, ‘Karfreitag. Jesaja 43,22–26’, 382.

<sup>66</sup> PM I, ‘Karfreitag. Jesaja 43,22–26’, 381, 383.

<sup>67</sup> PM I, ‘Karfreitag. Jesaja 43,22–26’, 383: ‘Das also ist das Besondere, das “Paradoxe” dieses Rechtshandelns: der Richter und der Gerichtete sind eins! (Karl Barth)’.

Existenz Adams in sein Leben übernommen, in das Leben Gottes, in sein göttliches Leben' (C 257).<sup>68</sup>

Zo dringt zich vanuit dit tweede perspectief op de incarnatie bezien het beeld op, dat *plaatsbekleding, incarnatie, recapitulatie en schuldovername identiek zijn aan Gods vergeving*. Niemand kan voor een ander intreden voor zijn schuld, geen enkele derde partij kan ons daarin vervangen. Schuld kan ons alleen afgenomen worden, als ze ons vergeven wordt. Dat is wat God doet door in Christus mens te worden zoals wij. Christus verwerft volgens Iwand niet in een eerste acte aan het kruis de vergeving, die God dan in een tweede acte aan ons toerekent, maar de kruisweg is zelf het gebeuren van de vergeving. Vergeving is niet een leeg woord, maar een concreet gebeuren. Gods vergeving *is* het opnemen van de schuld en dat *is* plaatsbekleding en *is* incarnatie. Met andere woorden: *in de vergeving is schuld tóch 'overdraagbaar'*, niet van de schuldige naar een derde partij, maar van de schuldige naar de lijdende partij, die haar uitwist. Wie vergeeft rekent de ander zijn of haar schuld niet toe, maar doet die in zichzelf teniet. De mens breekt het verbond en ontloopt Gods aangezicht, maar God blijft getrouw, vergeldt hem niet naar zijn ongerechtigheid maar zoekt de mens op. God houdt de relatie vol waar de mens die verbreekt en zich eruit wil losmaken. Het is zijn trouw, genade en gerechtigheid dat Hij Adam op wil zoeken op de plaats die Adam zelf verlaat door zich te verbergen. Boven de meditatie staat de belijdenis van Augustinus: U was bij mij en ik was niet bij u (*mecum eras et tecum non eram*).<sup>69</sup> Vertaald in Iwands bewoordingen: ik was niet op mijn plaats, maar U was wel op mijn plaats.

We expliciteren hier intussen wat bij Iwand veelal impliciet blijft. De citaten spreken voor zich, maar de lijnen die we daartussen trekken zijn bij Iwand zelf niet altijd zo duidelijk. Veel vaker dan over vergeving spreekt hij ook over rechtvaardiging, terwijl beide bij hem wel duidelijk synoniem zijn en hij ook wel kan zeggen dat de vergeving het 'für Gottes Reich und Herrschaft grundlegende Wort, sein konstitutives Gesetz' is.<sup>70</sup> Maar hij heeft geen uitgewerkte theorie van vergeving als plaatsbekleding. Het is de interpretatie van dit onderzoek tot dusver, die we in hoofdstuk 5 verder bevestigd zullen zien, dat dit intussen in zijn denken wel degelijk aan de orde is.

Er is daarvoor ook nog een aantal andere aanwijzingen. In de colleges over de rechtvaardigingsleer geeft Iwand bijvoorbeeld aan dat hij steeds meer is gaan zien dat de *non-imputatio* (dus de vergeving) het kader aanreikt om de *imputatio* te begrijpen en niet omgekeerd. Hij heeft daarbij weer kritiek op de theorie van verzoening door voldoening. Na de Reformatie, in de periode van de orthodoxie, ging de imputatie zich volgens hem 'total in den

---

<sup>68</sup> Vgl. DV, 'Rechtfertigungslehre', 129: 'In Christus ist die Sünde einbezogen in Gottes Wirklichkeit, einbezogen und aufgehoben zugleich, sie ist in ihm "verurteilt" (Röm 8,3; 2 Kor 5,19)'.

<sup>69</sup> PM I, 'Karfreitag. Jesaja 43,22–26', 380; citaat Augustinus, *Confessiones*, X, 38.

<sup>70</sup> PM I, '19. Sonntag nach Trinitatis. Mt. 9,1–9' (over de vergeving en genezing van de verlamde man), 465, met het vervolg: 'Indem Jesus die Sündenvergebung proklamiert, erweist er sich zugleich als der, der hingeht, für die Sünde zu sterben. Darin liegt die Vollmacht seiner Worte. Sündenvergebung in seinem Munde ist die Vorwegnahme des Endgerichts. Der Richter ist selbst der Gerichtete (K. Barth)'. Iwand wijst hier ook op J. Schniewind en diens stelling dat 'Das *eigentliche* Wort der Gottesherrschaft aber heißt *Vergebung*'.

Vordergrond<sup>71</sup> schuiven. De objectieve verzoeningsleer kristalliseerde zich uit in termen van verwerving en toepassing. Maar, zegt Iwand:

Wenn Gott das meritum Christi annimmt, so ist das kein Gnadenhandeln, sondern er schafft ein debitum, das zum Fundament für die Annahme der Sünders wird. Hier bahnt sich ein tiefer Rationalismus an. Gott muss das meritum Christi akzeptieren, sonst wäre er nicht Gott. (...) Diese Lehre ist eine Konstruktion. Sie zerstört die Botschaft von der Vergebung. (...) Wenn mir gesagt wird: Gott rechnet das Verdienst Christi an, so werde ich nicht angesprochen. Diese Form der Anrechnung impliziert den Menschen nicht. Das Nicht-Anrechnen meiner Sünde muß der Anknüpfungspunkt zum Verständnis der Rechtfertigung sein. Die non-imputatio besagt, daß Gott eintritt, wo ich es nie für möglich hielt.<sup>72</sup>

Volgens Iwand is in deze versie van de objectieve theorie dus geen sprake meer van een echt vergevend 'Gnadenhandeln'. De verzoening is hier gerationaliseerd tot een vereffening. Als Christus betaald heeft, mag God niet weigeren datgene te doen waarvoor betaald is. Anders zou Hij onrechtvaardig zijn. Maar dan is het dus niet meer uit vrije gunst, maar uit verplichting, aldus Iwand. In het college van een week later blijkt waar Iwand deze analyse aan ontleent. Het is een van de belangrijkste argumenten van de socinianen tegen de protestants-orthodoxe theorie, zo legt hij uit, dat genoegdoening en vergeving contradictoire begrippen zijn. Wat uit genade vergeven is hoeft niet betaald te worden en wat betaald is kan niet meer uit genade vergeven worden. 'Es kann nur entweder *satisfactio* oder *remissio* geben'.<sup>73</sup> Daarin heeft het socinianisme gewoonweg gelijk: vergeving *op grond van* plaatsvervangende genoegdoening is geen vergeving meer, want vergeving is een *vrije* daad van kwijtschelding en niet-toerekening van de zonde.<sup>74</sup> Maar het socinianisme heeft geen gelijk dat van plaatsbekleding dan hoe dan

---

<sup>71</sup> TRf II, 31.

<sup>72</sup> TRf II, 31.

<sup>73</sup> TRf II, 32; vgl. Socinus, *De Jesu Christi Servatore*, 13–46.

<sup>74</sup> In feite stelt de objectieve theorie dit zelf ook, in het veelgehoorde argument tegen de subjectieve verzoeningsleer dat 'als God om niet vergeeft, waarom moest Christus dan nog sterven?'. In deze traditie staat echter, omgekeerd, vast dat God *wel* voldoening eist, dus moet de vergeving anders opgevat worden: die kan dan niet meer 'om niet' zijn. Men wijst hier op het onderscheid tussen zonde en zondaar. De zondaar wordt vergeven, maar de zonde niet. Vanwege de rechts- en wetshandhaving wordt zij toegerekend aan Christus (Van den Brink, *Tot zonde gemaakt*, 330v.; met diverse citaten, vgl. noot 154, Ursinus: 'Pugnat cum iustitia Dei, peccatum non punire simpliciter, hoc est, nec in peccante, nec in alio, qui pro peccante poenam subeat'). Men stelt hier dus feitelijk *dat God wel zondaren, maar geen zonden vergeeft* (!). Dat is echter volgens Socinus, *De Jesu Christi Servatore*, 5, zowel logisch als Bijbels-theologisch gezien onhoudbaar: 'punishment and forgiveness are exact opposites. Therefore, your [de 'objectieve'] view holds that the justice that characterizes God (i.e., as an attribute) demands that everyone (penitent or not) must be thoroughly punished for all his sins. Your view forces us to conclude that God would never spare anyone nor be able to do so. Your teachers have tried to evade the force of this conclusion by saying that, with this kind of justice, a sin can be punished even if the individual sinner is not. I will show clearly that such a notion is quite alien not only to this kind of justice but to any kind' ('Sed punire delicta, & delicta condonare, invicem prorsus adversantur. Ergo, si ea iustitia in Deo residet, hoc est, si in Deo aliqua proprietatis est, quae omnino quaecumque hominum delicta, sive respiscendum, sive non respiscendum, exactè puniri velit (talis est enim ea iustitia, de qua agimus, quam vos in Deo residere commentis estis) numquam is cuiquam vel parcat, vel parcere potest. Nam quod magistri vestri excogitarunt, puniri per hanc iustitiam delictum posse, etiamsi delinquens ipse non puniatur, id, ut infra apparebit, & ab hac, & ab omni iustitia alienissimum est'). In Schriftgedeelten als Micha 7,18v. is duidelijk dat God, wanneer Hij zondaren vergeeft en hen niet toerekent wat zij hebben misdaan, die zonden werkelijk teniet doet en eraan voorbijgaat alsof ze nooit hebben bestaan: 'Wie is een God als U, Die de ongerechtigheid vergeeft, Die *voorbijgaat* aan de overtreding van het overblijfsel van Zijn eigendom? Hij zal *niet* voor eeuwig *vasthouden* aan Zijn toorn, want Hij vindt vreugde in

ook geen sprake meer kan zijn. Want juist als zodanig, dus als vrije daad van kwijtschelding, is de vergeving volgens Iwand *identiek* aan de plaatsbekleding: ‘Die non-imputatio besagt, daß Gott eintritt’. Vergeving is geen vanzelfsprekendheid, maar is de ‘Arbeit’ van het dragen van de schuld. Zo kunnen zowel het *extra nos* als de vrije barmhartigheid, genade en liefde van waaruit God vergeeft staande blijven.<sup>75</sup> *Het solus Christus en het sola gratia moeten identiek zijn, willen ze elkaar niet deconstrueren.*

Een laatste belangrijke bouwsteen in onze analyse van Iwands denken over het verband tussen het *vere deus* en het *pro nobis* is Iwands uitleg van 2 Korintiërs 5:19: ‘God was in Christus, de wereld met Zichzelf verzoenende, hun zonden hun niet toerekenende’. De tekst komt veelvuldig in Iwands oeuvre voor, onder meer in een preek<sup>76</sup>, een lange meditatie<sup>77</sup> en in zijn artikel ‘Zur Versöhnungslehre’<sup>78</sup>, alledrie uit eind jaren 50. In de meditatie betoogt Iwand omstandig dat ‘God was in Christus’ de juiste vertaling is: het gaat erom dat God het handelend subject is. De verleden tijd is omdat Paulus denkt aan het eenmalige gebeuren van het kruis. Er is hier sprake van een ‘unlösbarer Zusammenhang von Sein und Akt, von Wirklichkeit und Tat’<sup>79</sup>. In het verzoenend handelen is God wie Hij is. En het is krachtens dit ‘Sein-in-Christo’ dat God de overtredingen niet toerekent: ‘Sie sind in ihrer ganzen dem Menschen nicht tragbaren, von Gott auf sich selbst übernommenen Größe offenbargemacht und – zugleich! – entrechtet’.<sup>80</sup> Ook hier dus de samenhang van Gods dragen en de vergeving van zonden.

In het artikel wijst Iwand nog eens op de geweldige betekenis van vergeving. Het lijkt slechts een negativum (iets *niet* meer toerekenen), maar intussen is het meer dan hemel en aarde, zo citeert Iwand Luther. Het *non* van de *non-imputatio* is de grond onder onze voeten:

Wir sind von Natur aus geneigt, nach etwas ‘Positivem’ Ausschau zu halten, aber die Schrift sagt uns hier (man könnte auch an Römer 4,8; Psalm 32 denken), daß das erste Wort, welches der Mensch vernimmt, wenn er versöhnt wird mit Gott, ein Nein ist, ein scheinbar negatives und doch ist dieses Nein, das eigentliche und letzte Positivum unseres neuen Lebens.<sup>81</sup>

Vergeving is als afsluiting van het oude tegelijk een nieuw begin. Het maakt scheiding tussen verleden en toekomst. Het oude is voorbijgegaan, alles is nieuw geworden. Het ‘nee’ van de *non-imputatio* zegt dat we in Gods ogen *anders* zijn dan we in onze eigen ogen zijn. Iwand vergelijkt het met drenkelingen in een diepe zee, die door een zware last naar beneden getrokken worden. Die last is onze eigen zondige natuur. Niemand kan zich van die last

---

goedertierenheid. Hij zal Zich weer over ons ontfermen, Hij zal onze ongerechtigheden *vertrappen*, ja, U zult al hun zonden *werpen in de diepten van de zee*’ (vgl. Peels, *Wie is als gij? Schaduwkanten van het oudtestamentische Godsbeeld* (Zoetermeer: Boekencentrum 2007), 133v.). Deze Bijbels-theologische gegevens kunnen moeilijk anders dan problematisch, zo niet fataal worden genoemd voor het protestants-orthodoxe verweer op dit punt tegen het socinianisme.

<sup>75</sup> Vgl. DV, ‘Rechtfertigungslehre’, 157: het ‘Hinweg-Nehmen von Schuld’ is ‘Tat der Liebe’.

<sup>76</sup> NW 3, 281vv.; vgl. voor een analyse daarvan Heinrich, *Verheißung des Kreuzes*, 246vv. en A.W. Velema, *God ter sprake. Een homiletisch onderzoek naar de vooronderstellingen van de prediking bij Karl Barth in vergelijking met Hans Joachim Iwand, Ernst Lange en Rudolf Bohren* (’s-Gravenhage: Boekencentrum 1991), 181–186.

<sup>77</sup> PM I, ‘Karfreitag, 2Kor 5,19–21’, 547–555.

<sup>78</sup> GA I, ‘Zur Versöhnungslehre’, 214–221.

<sup>79</sup> PM I, ‘Karfreitag, 2Kor 5,19–21’, 551.

<sup>80</sup> PM I, ‘Karfreitag, 2Kor 5,19–21’, 552.

<sup>81</sup> GA I, ‘Zur Versöhnungslehre’, 218.

losmaken en niemand begrijpt ook goed hoe onze natuur verweven is met de zonde. Want enerzijds is de zonde niet identiek met onze natuur (dat zou gnostisch gedacht zijn, vgl. de sectie in het vorige hoofdstuk over het ‘theologisch risico’) maar anderzijds zijn we toch van nature zondaars. Niemand kan het nog uit elkaar halen. Maar daar waar God tussentreedt, maakt Hij de last los, door die te vergeven (vgl. het Griekse *aphièmi* en Latijnse *absolvere*, beide met de oorspronkelijke betekenis ‘losmaken’). De *non-imputatio* betekent

daß Gott in Jesus das Nein zu uns gesprochen hat, welches die Schuld von uns scheidet und so den Menschen errettet (...) er stellt sein göttliches Nein zwischen mich und meine Sünden, so daß nichts und niemand herüber und hinüber kommen kann, Jesus Christus steht dazwischen (...) daß Jesus Christus in der Mitte ist, dort, wo niemand sonst hintreten kann.<sup>82</sup>

Vergeving betekent dat God tussentreedt en onze plaats inneemt. In Christus gaat Hij tussen mij en mijn zonden instaan. Hij vertelt ons ware verhaal en zet er *zo* een punt achter, niet door het ons te vergelden. Zolang we onze werkelijkheid ontvluchten is er toorn (vgl. Psalm 32:3: ‘Zolang ik zweeg, teerden mijn botten weg’), maar waar die benoemd wordt, gaat de toekomst open.

Op het verschil met vergelding legt Iwand de nadruk in zijn preek over dit gedeelte. Pas wie begint te zien hoezeer de mens gewend is de mens alles aan te rekenen en niets kwijt te schelden gaat ook begrijpen dat we door het kruis binnentreden in een andere wereld, een wereld van vergeving. In de menselijke samenleving is het bijna ondenkbaar om te vergeven, ‘denn die Welt lebt nun einmal davon, daß ihre Rechnungen beglichen werden. Aber Gott ist darum Gott und nicht ein Mensch’.<sup>83</sup> Ook de thema’s uit de andere twee teksten over 2 Korintiërs 5 komen in deze preek weer naar voren. Samen laten ze opnieuw zien dat de noties van plaatsbekleding, incarnatie, schuldovername en vergeving bij Iwand zeer dicht bij elkaar staan, onderling licht op elkaar werpen en elkaar uitleggen.

We hebben gezien hoe Iwand van hieruit kritisch stelling neemt tegen de traditie waarin Christus als derde of middelaar genoegdoening geeft. Maar we zien hem tot slot ook weer kritisch in gesprek gaan met de andere, subjectieve traditie. Want als plaatsbekleding zo sterk samenhangt met vergeving en als het socinianisme de mogelijkheid van plaatsbekleding zo sterk ontkent, dan betekent dat met terugwerkende kracht wellicht ook, dat in deze traditie voor zoiets als vergeving eigenlijk geen plaats is. Vergeving doorbreekt dan immers óók onze ethische axioma’s. Genade spot met een gerechtigheid die insisteert op het *suum cuique*. Inderdaad laat Iwand zien dat Kant en vanuit een waarde-ethiek ook bijvoorbeeld N. Hartmann (1882–1950) de vergeving uiteindelijk niet kunnen accepteren. Iwand citeert van die laatste enkele verbijsterende zinnen uit diens ethiek, het hoofdstuk over schuldbewustzijn:

Schuldabnahme ist auch ethisch falsch, verkehrt, sie ist nicht ein solches, das der Mensch wollen darf und als sittliches Wesen wollen kann. Sie wäre, selbst wenn sie möglich wäre, und sei es selbst durch göttliche Gnade, ein Übel, und zwar das größere Übel im Vergleich mit dem Tragenmüssen der Schuld; denn sie wäre wirklich ein moralisches Übel, die Entmündigung und Entwürdigung des Menschen, seine Unfreiheitserklärung. Der sittlich Freie kann sie nicht wollen.

---

<sup>82</sup> GA I, ‘Zur Versöhnungslehre’, 218; vgl. NW 6, 78v. voor wat wellicht Iwands eerste gedachten in deze richting zijn geweest.

<sup>83</sup> NW 3, 284.

Der sittlich Freie muß ihr den Willen zur Schuld, den berechtigten sittlichen Stolz der Selbstbestimmung entgegensetzen.<sup>84</sup>

Dat is het pathos van de Verlichting in *Reinkultur*. De mens moet verlost worden van de mythe van een verlossing en eindelijk verantwoordelijkheid voor zichzelf nemen. Weg met de gedachte van vergeving, we moeten wenssen te stáán voor onze daden (vgl. P. Smits) en de gevolgen daarvan. Alleen dan zijn we zedelijk volwassen.

Voor Iwands denken vanuit de onvrije wil is het citaat van Hartmann natuurlijk een *gefundenes Fressen*. Het bevestigt wat Iwand vanuit Luther altijd al probeerde duidelijk te maken: ‘Der sittlich Freie kann sie [de vergeving] nicht wollen’, zegt Hartmann; *dat klopt*, zegt Iwand als het ware. De vrije mens wil niets met God te maken hebben en ziet in zoiets als vergeving slechts een bedreiging van zijn zelfbeschikking. Wanneer hij elders op Kant ingaat: ‘Das kann der Mensch natürlicherweise nicht wollen, da er sich damit nicht, wie bei Kant, als sittliches Wesen setzen, sondern im Gegenteil seine ethische Präsumtion aufgeben müßte, um aus einer fremden Gerechtigkeit zu leben’.<sup>85</sup> De eigen gerechtigheid op te moeten geven is voor de natuurlijke mens een onmogelijkheid. Hij kan niet anders dan in zijn vrijheid te geloven, op straffe van wat Hartmann noemt een ‘Entmündigung und Entwürdigung’, een ‘Unfreiheitserklärung’. In werkelijkheid is het echter juist bevrijdend om de noodzaak van vergeving onder ogen te zien en de ware menselijkheid te hervinden rondom het kruis. De ‘Verantwortungsvermesstheit’ als bij Hartmann geeft de mens wel een heroïsch aureool, maar het is een apotheose die alleen ten koste van diepe scheuren in de samenleving kan bestaan. Het is een ‘Irrlicht (...) das zu löschen Jesus Mensch geworden ist’ (C 21); ‘damit, daß er unsere Sünde trägt, richtet er zugleich unsere Gerechtigkeit’.<sup>86</sup>

We vatten samen. Tegenover ons eigen mensbeeld staat de werkelijke mens zoals die in Christus is gerecapituleerd, tegenover onze eigen godsbeelden staat de werkelijke God, die in

---

<sup>84</sup> NW 1, 152, als element van Iwands peiling van het atheïsme; citaat van N. Hartmann, *Ethik* (Berlin: Walter de Gruyter 1926), 745.

<sup>85</sup> BVP, ‘Wider den Mißbrauch’, 228; vgl. NWN 2, 402vv. en GA I, ‘Die grundlegende Bedeutung der Lehre vom unfreien Willen’, 25: ‘Wenn wir einsehen, daß die Lehre vom unfreien Willen von der Erlösung durch Christus aus erfaßt werden muß, dann ist wohl auch offenbar, daß die Rede vom unfreien Willen sich deckt mit der anderen von der fremden Gerechtigkeit’.

<sup>86</sup> GA I, ‘Die grundlegende Bedeutung der Lehre vom unfreien Willen’, 25; hier in verband met de farizeïsche zedelijke gerechtigheid. Maar ook het streven naar sociale gerechtigheid kan volgens Iwand desastreuze gevolgen hebben, zoals hij in de context van het citaat van Hartmann uitwerkt (NW 1, 145): ‘Vielleicht wird man das sagen dürfen: wer immer nach Gerechtigkeit strebt, wen je einmal dieses Wort hochgerissen hat, zum Empörer gemacht hat für alle Armen und Elenden, für die “Niedrigen und Beleidigten”, der lasse sich zuvor sagen, *was Gerechtigkeit von Gott her gesehen ist*. Der verweile, ehe er aufbricht, Gerechtigkeit in der Welt “herzustellen”, vor dem Kreuz. *Dort* ist sie anschaulich geworden, dort ist anschaulich geworden, wie Gerechtigkeit von Gott her die *Welt* verändert, die einzige Weltveränderung, die *Bestand* hat. Weil Gerechtigkeit nur da ganz und voll wirken kann, wo sie – die Gerechtigkeit – *Sünde* vergibt, wo sie die *Schuld* aufhebt. Dies muß ihr selbst zu eigen sein, *ihre* eigenste und innerste *Funktion!* Ihr Programm! *remissio peccatorum!* Sonst wird sie alles aufheben, nur dies eine Schreckliche, Furchtbare nicht. Sie wird die Verhältnisse, die Ordnungen, sie wird Reiche und Stände, Besitz und Familie aufgeben, sie wird überall das Ungerechte, das Ungleiche aufdecken. Nur bei sich *selbst* wird sie das Böse nicht suchen! Sie wird nie begreifen, daß in ihr selbst, in ihrem *Ethos* der Wurm sitzt. Weil es ein Ethos ist *ohne* Gnade. Ein gnadenloses Recht und darum ein gottloses, ein antichristliches’.

Christus onze last op zich neemt en onze schuld vergevend draagt.<sup>87</sup> In Christus komt het samen en zijn die beide verzoend in een nieuw verbond:

Insofern als sich der wirkliche Gott und der wirkliche Mensch, das heißt, der Gott, der für den Menschen eintritt, und der Mensch, der gegen Gott auftritt, hier begegnen und das Für-mich Gottes das Wider-Gott-Sein des Menschen besiegt, ist Jesus der neue Bund zwischen Gott und Mensch – in seinem Blute. (C 188)

Iwand spreekt niet vaak over het verbond, maar hier wel.<sup>88</sup> De bruidegom neemt de schuld van de bruid op zich door met haar te huwen en de bruid komt los van haar schuld in de rijkdom van Gods vergeving. De thuiskomende zoon wordt opgevangen in de armen van de uitgaande vader. *Het kruis is pro nobis omdat het kruis het gebeuren is waarin God ons, zoals we werkelijk zijn, vergeeft, door onze geschiedenis tot de zijne te maken.*

Er is echter nog een derde aspect aan Iwands denken over het *pro nobis*. Tot dusver ging het over ‘God’ die in Christus het menselijk vlees aanneemt en spraken we over de vergeving als een ‘geschiedenis’. We gingen daarmee echter nog grotendeels voorbij aan een voor Iwand onmisbare nadere bepaling, namelijk dat het de *logos* van God is die het werkelijke menszijn aanneemt. Het *Woord* is vlees geworden en de vergeving als geschiedenis is een ‘verhaal’. De dimensie van narrativiteit en geschiedenis als verhaal is al wel aan de orde geweest, maar verdient nu nog een eigen bespreking, omdat Iwand ook vanuit dit perspectief een antwoord ontwikkelt op de vraag naar de mogelijkheid van het *pro nobis*.

### 3.3 Verzoening als belofte

Het gaat hier niet meer zozeer over de inhoud, maar over de ‘vorm’ van de verzoening, zoals Karl Barth na KD IV/1 en IV/2 nog een band IV/3 heeft. In de eerste twee delen gaat het bij Barth over het priesterlijk en koninklijk ambt van Christus, waarin God zich vernedert en de mens wordt verhoogd. Daarmee is de betekenis van kruis en opstanding in principe geheel omschreven. Maar Christus draagt daarnaast ook nog het profetisch ambt, waarin Hij zijn verzoening door de Geest communiceert. Die derde dimensie is er ook bij Iwand. De vorm van de verzoening is de vorm van het *Woord*. Daarin ligt voor hem, net als voor eigenlijk alle theologen uit de kring van de dialectische theologie, een breekpunt met de liberale theologie van de negentiende eeuw, maar ook met het objectivisme van het confessioneel lutheranisme, zoals we in het vorige hoofdstuk zagen bij de bespreking van zijn twee fronten. Iwand ontdekt in zijn *Habilitationsschrift* een derde weg als de weg van het Woord.<sup>89</sup> R. Heinrich spreekt

---

<sup>87</sup> Vgl. Thaidigsmann, ‘Das Urteil Gottes und der urteilende Mensch’, 285: ‘Der Ort der Stellvertretung ist der Ort, wo die Humanität des Menschen und das Gottsein Gottes zugleich aufgerichtet werden. Beides wird zugleich verloren und gewonnen’.

<sup>88</sup> Vgl. Lempp & Thaidigsmann, *Gottes Gerechtigkeit*, 143, die hier een verschil met Barth zien: ‘Für Iwand steht aber [anders dan bij Barth] nicht die Bundesbeziehung im Vordergrund, sondern der Gedanke der Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus’.

<sup>89</sup> F. Pritzke laat zien hoe Iwand in de aanloop naar zijn habilitatie, geconcentreerd in het najaar van 1926, bij Luther op deze categorie van het Woord stuit (*Rechtfertigungslehre*, 191–218). In de Lutherstudie zelf blijft hij dan nog enigszins onduidelijk, enerzijds omdat hij zich in zijn vermoedens geremd ziet door zijn begeleider Hermann,



daarom in zijn studie *Verheißung des Kreuzes* wel over Iwands ‘Promissorische Rechtfertigungslehre’ en ‘Promissorische Versöhnungslehre’.<sup>90</sup> Hier moeten we nu dieper op ingaan, om vervolgens weer de vraag te stellen naar het belang daarvan voor het verstaan van het *pro nobis*.

### 3.3.1 Promissorische verzoeningsleer

Opnieuw is 2 Korintiërs 5 hier voor Iwand van doorslaggevende betekenis. Na de woorden over verzoening en vergeving in de eerste helft van vers 19 volgt daar immers in één adem door in de tweede helft dat aan ons de *verkondiging* van die verzoening is toevertrouwd. Dat is niet zonder reden, aldus Iwand:

Neben der non-imputatio steht die Setzung des λόγος τῆς καταλλαγῆς. Das heißt doch wohl, ähnlich wie beim λόγος τοῦ σταυροῦ: Mit der Versöhnungstat Gottes ist nicht ein ‘Faktum’ gegeben, über das sich nun die Menschen gedanken und infolgedessen auch Worte machen, sonder Gott hat mit *seinem* Wort seine Versöhnungstat in Lauf gesetzt. Der λόγος τῆς καταλλαγῆς ist eine einheitliche, nicht in Faktum und Deutung auseinandernehmbare Größe. (...) Glauben an die Versöhnung kann nur, wer sie aus Gottes *eigenem* Wort vernimmt und sich daran hält. Auch das dürfte mit dem ‘Gott in Christo’ zusammenhängen. Gott will in seinem Wort, nicht in irgendeinem vagen Sein, ergriffen werden. So stellt sich der ‘Logos’ neben die ‘Non-imputatio’, damit in ihm und durch ihn aller Welt die Versöhnungstat Gottes in Jesus Christus nahe und faßbar sei (Röm 10,8).<sup>91</sup>

In dit citaat staat eigenlijk alles wat in deze paragraaf van belang is. Dat Paulus het woord van de verzoening uitdraagt, betekent volgens Iwand niet dat hij over het feit van de verzoening informeert (waarbij de verzoening dus ook zonder die boodschap een feit blijft), maar dat de verzoening zelf door het uitdragen van de boodschap gestalte krijgt. De boodschap is niet secundair ten opzichte van een voorafgaand aan die boodschap voldongen stand van zaken, maar een performatief bestanddeel. Ook in zijn andere teksten over 2 Korintiërs 5 hamert Iwand hierop: de verzoening is geen *factum*, maar *verbum*. Dit woordkarakter ligt al besloten in

---

anderzijds ook omdat hij de volle strekking van de betekenis van het Woord en de prediking nog niet doorziet, vanwege zijn subjectiviteitstheoretische interesse van dat moment (idem, 217v.). Maar in de jaren 1927–1930 breekt dit inzicht bij Iwand echt door om niet meer te verdwijnen. Chr. Neddens maakt de doorbraak van dit inzicht concreet vast aan Iwands lezing over ‘Theologie als Beruf’ uit 1929 (NW 1, 219–227), in het *Lutherheim* waar hij dan leiding aan geeft (*Politische Theologie*, 502vv., vgl. 493vv.), de tekst die we aan het begin van dit hoofdstuk al bespraken. Daaruit is vast te stellen, ‘dass Iwand 1929 das Wort Gottes als grundlegende Kategorie gewonnen hat und dass die Predigt für ihn die konkrete Situation ist, in der Gottes Wort und die Wirklichkeit des Lebens zueinander kommen, besser: in der Gottes Wort die Wirklichkeit der Welt in ihrer Gottgebundenheit ans Licht bringt’ (*Politische Theologie*, 505). Neddens wijst verder op de invloed van Martin Kähler, Julius Schniewind en toch ook Hermann als factoren achter deze ontdekking van de ‘Predigt als Mitteilungsförm’ (507vv., 523–533). Van daaruit ‘hat sich bei Iwand eine eigenständige Explikation kerygmatischer Theologie entwickelt, die dann in vielen Themenbereichen Anknüpfungspunkte für die Barthsche Herangehensweise eröffnet’ (533). In Iwands tweede fase, in verband met de kerkstrijd, gaat Iwand het Woord vervolgens met dank aan Barth steeds meer inhoudelijk, christologisch verstaan, zoals Den Hertog, *Bevrijdende kennis*, deel III laat zien: ‘Het “Woord” is nu de oorsprong van die heel concrete kennis van onszelf in het aangezicht van Christus’ (236).

<sup>90</sup> Heinrich, *Verheißung des Kreuzes*, hoofdstukken III.1 en III.2.

<sup>91</sup> PM I, ‘Karfreitag. 2 Kor 5,19–21’, 553.

de incarnatie: dat is immers ook vleeswording van het *Woord*; niet van God, maar van de *logos* van God.<sup>92</sup> Zoals Christus het Woord van God is, zo is de verzoening in Hem ook het Woord van God. Wanneer de verzoening een ‘feit’ zou zijn, zou zij zich (nota bene!) hebben losgemaakt en verzakelijk tot iets wat ook buiten de relatie tot God zelf beschikbaar zou zijn. God spreekt echter *zelf* van verzoening en vergeving, via zijn boden. Het Woord is de ‘Form, wie Gott der Vermittelnde-Versöhner bleibt’.<sup>93</sup>

Iwand spitst het woordkarakter nog verder toe: het heeft de strekking van een *belofte* (daarbij ook verwijzend naar de bekende uitspraak van Calvijn, dat we Christus alleen ‘in het gewaad van zijn beloften’ kennen).<sup>94</sup> Het woord van de belofte is dat de werkelijke God de werkelijke mens met zich wil verzoenen. De werkelijke God stoot de werkelijke, zondige, gevallen en verloren mens zoals die in het kruis van Christus is gerecapituleerd niet van zich af, maar neemt die aan, vergeeft en wekt op uit de dood. Christus is daarvan de vleesgeworden belofte en het is die belofte die Paulus uitdraagt: ‘wij bidden u om Christus’ wil: laat u met God verzoenen!’ (2 Korintiërs 5:20b).

Iwand hecht zeer sterk aan dit beloftekarakter, omdat volgens hem alleen dan overeind kan blijven dat we wandelen in geloof en niet in aanschouwen. Geloof en belofte zijn van elkaar afhankelijk. Als de verzoening geen beloftekarakter heeft, heeft het geloof daarin geen geloofskarakter. Als de verzoening een objectief feit zou zijn, zou het geloof slechts hoeven constateren wat het geval is. Het wordt dan een zijnsoordeel (zoals het omgekeerd, in de subjectieve traditie, juist een waardeoordeel wordt als Christus alleen voor mij persoonlijk en niet ook op zichzelf de redder en Zoon van God is). De verzoening is God dan als het ware uit handen genomen. Maar Christus houdt het zelf in de hand, aldus Iwand: Hij is niet alleen het Offer, maar ook de Hogepriester:

Er verwaltet es. Er lebt, das heißt: Sein Werk ist in seiner Hand geblieben und ist nicht zu denken ohne das Subjekt dieses Lebendigen, dieses unseres Herrn. Es ist also nicht so, daß der Tod des Gottmenschen als ein Verdienst anzusehen wäre, aus dem wir die Verfehlungen und Sünden der Welt begleichen könnten, als ober er uns seinen Tod überlassen hätte. (C 298)

Het laatste is opnieuw kritisch bedoeld richting de leer van verzoening door voldoening. Iwand ziet in de objectivering van de verdienste van Christus zoals we bij de bespreking van het socinianisme in par. 3.1.2 zagen de crux van deze leer, waaraan deze theorie volgens hem uiteindelijk ‘zerbrochen’ is (C 328). Wat erin ontbrak was het woordkarakter van de verzoening, omdat de plaatsbekleding niet werd uitgelegd vanuit de incarnatie maar als toerekening van verdienste. Daardoor raakt het geloof los van de betrokkenheid op de levende Hogepriester en zakt het weg in moerassen van heilonzekerheid, aldus Iwand in zijn colleges over de rechtvaardiging:

---

<sup>92</sup> Iwand wijst hier niet alleen op Johannes 1, maar ook op Hebr. 1, vgl. PM I, ‘I. Weihnachtsfeiertag. Hebr. 1,1–6’, 116.

<sup>93</sup> NW 1, 183.

<sup>94</sup> ‘Es genügt festzuhalten, daß Christus nicht “nackt” erfaßt werden kann, daß er uns immer nur begegnet im Kleide seiner Verheißung’; hier in een context van polemie met A. von Harnack en anderen, in zijn bijdrage aan de feestbundel voor Karl Barth, ‘Vom Primat der Christologie’, 183v. De verwijzing is naar Calvijn, *Institutie* II, 9, 3: ‘nec vero aliter Christo fruimur, nisi quatenus eum amplectimur promissionibus suis vestitum’.

Ich gleite in Psychologie ab, wenn ich die Rechtfertigungslehre objektivierte, wenn die forensische Akt der Satisfaktion unabhängig von meinem Denken geschieht. *Dann* regt sich die Frage: wie wird in uns real, was in Gott real ist? Die Rechtfertigung zerfällt in 2 Vorgänge: einen objektiven und einen subjektiven. Dann wird daraus eine Methode. Aber: das sola fide ist bezogen auf die promissio.

Iwand werpt hierbij terloops de vraag op of een dergelijke objectivering ook niet dreigt bij Barth. Het citaat vervolgt:

Das sola fide bedeutet nicht einfach: ich lasse die Souveränität Gottes walten (H. Küng interpretiert so Barths Verständnis des sola fide). Wo bleiben dann die Werke? Sola fide bedeutet, daß man offen steht für Gottes Tat, zwischen Wort und Tat nicht mehr unterscheiden. Es ist die Wirklichkeit, die die andere Wirklichkeit entrechtet.<sup>95</sup>

Of Iwand hier met Küng recht doet aan Barth staat te bezien, dat kunnen we hier niet beoordelen.<sup>96</sup> Waar het om gaat is dat Iwand zich hier verzet tegen zowel subjectivering als objectivering van de verzoening.<sup>97</sup> De verzoening in Christus is geen toestand, maar Gods levende en dynamische ‘Wort und Tat’ ineen die onze werkelijkheid, getekend als die is door zonde, dood en vijandschap, binnenbreekt en ‘entrechtet’. Verzoening is de correlatie tussen Gods ‘Tat-Wort’ in Christus enerzijds en een geloof dat ‘offen steht für Gottes Tat’ (zo in het citaat over Barth) anderzijds.<sup>98</sup> Zij ‘is’ er zoals de nieuwe dag er is in het ochtendgloren; als het licht dat de duisternis overwint: ‘Wie die Sonne nicht aufgehen kann, ohne daß ihre Strahlen über die Erde laufen, so hat Gott mit der Tat der Versöhnung auch das Amt der Versöhnung gesetzt’.<sup>99</sup> Waar de belofte van verzoening en vergeving klinkt, kan de werkelijke mens uit de duisternis van zijn leugens tevoorschijn komen en ontferming vinden. De werkelijke God

---

<sup>95</sup> TRf II, 29. Voor het ‘Wo bleiben dann die Werke’ vgl. TRf II, 36: ‘Barth sagt (...) zu wenig. Es kommt nicht darauf an, daß der Imperativ dem Indikativ folgt, sondern wie er ihm folgt!!’ (cursivering van mij). Vgl. ook TRf II, 24v.: ‘Was rechtfertigt mich: der Glaube oder das opus Christi? Propter Christum per fidem ist der reformatorische Satz. Nach Barth ist die Christologie das Zentrale. Die Reformatoren trennten nicht: propter Christum und per fidem ist eins. (...) Den Reformatoren gelang es, in diesem Vorgang kein Nacheinander zu sehen’.

<sup>96</sup> Barths KD IV/3, waarin hij zich versus G.C. Berkouwer verweert tegen het verwijt van objectivisme, is door Iwand waarschijnlijk niet meer verwerkt. Barth zet hier eveneens in op het woordkarakter (profetisch ambt) van de verzoening: ‘Versöhnung ist eben kein stummes, sondern ein lautes, kein dunkles, sondern ein helles und also kein in sich verschlossenes, sondern ein transeuntes, ein kommunikatives Geschehen. Sie wird nicht anders Ereignis, als indem sie sich selbst äußert, erschließt, mitteilt: indem sie nicht nur wirklich, sondern auch wahr, ebenso wahr wie wirklich ist’ (7). M.i. terecht stelt Jüngel (GSW 13, noot 1) dat in deze band IV/3 ‘Barths Ansatz zur Überwindung des “Subjekt-Objekt-Schemas” te vinden is. Daardoor ontstaan meer overeenkomsten met Iwand dan Iwand zelf zag. Maar de notie ‘belofte’ is toch bij Iwand karakteristiek anders dan bij Barth en als zodanig door onder meer G. Sauter opgenomen; vgl. Sauter, ‘Theologisches Feuer’, 107 noot 30.

<sup>97</sup> Vgl. H. Gollwitzer, memorerend, geciteerd bij Krüger, *Versöhnt mit Gott*, 26: ‘Er [Iwand] dachte von der Einheit von Wort und Tat Gottes in Christus her und also vom Christusereignis als promissio her, und dies schützte ihn von der Trennung der Offenbarung in eine subjektive und eine objektive Seite, durch die die nicht zu bewältigenden Probleme unserer heutigen Theologie entstehen’.

<sup>98</sup> Vgl. NWN 2, 320 en 494, Vollmer, *Gott Recht geben*, 243 en Heinrich, *Verheißung des Kreuzes*, 200: ‘Die Auferstehung des Gekreuzigten, als Verheißungsprozeß (Tat-Wort) verstanden, überwindet die Alternative, daß das Wort von der Auferstehung allein sprachliche Widerspiegelung einer ihm vorausgegangenen und zugrundeliegenden Wirklichkeit der Auferstehung ist oder daß die Wirklichkeit der Auferstehung in der sprachlichen Wirklichkeit der Auferstehung aufgeht. Die Auferstehung des Gekreuzigten ereignet sich vielmehr als Verheißungsprozeß (Tat-Wort) in dem strittigen sprachlichen, handelnden und erlebenden Prozeß der Gerechtwerdung des Menschen’.

<sup>99</sup> GA I, ‘Zur Versöhnungslehre’, 217.

kwaliceert in Christus als het Licht der wereld de duistere realiteit als verleden tijd. Het geloof strekt zich uit naar deze nieuwe dag en opent zich voor Gods vergeving, Gods nieuwe werkelijkheid en nieuwe schepping. Het geloof registreert niet een objectieve stand van zaken, maar strekt zich uit naar de beloofde toekomstige heerlijkheid.

Door het beloftekarakter komt de verzoening bij Iwand in eschatologisch licht te staan. Telkens wanneer de belofte gehoor vindt, wordt de verzoening ook voor ons realiteit. Maar tegelijk blijft de belofte altijd groter dan de vervulling. Zij *blijft* belofte en opent zo een toekomst tussen reeds en nog niet.

Das ist das Auszeichnende an der in Christus Jesus verkündigten Erfüllung, daß sie den Verheißungscharakter der Offenbarung nicht aufhebt, wie das alle 'zeitliche' Erfüllung tut, sondern erst voll und ganz sicherstellt. Die Heilsgeschichte bleibt immer 'eschatologisch', wie man heute sagt. (...) An Jesus Christus glauben heißt aus den Verheißungen Gottes leben.<sup>100</sup>

Het leven met Christus is een leven vanuit de belofte dat de werkelijke God telkens weer en telkens opnieuw vergevend de toekomst wil openen voor de werkelijke mens, tot de jongste dag. Zoals Maria Magdalena Christus niet mocht aanraken (Johannes 20:17) en Hij niet bij zijn discipelen is gebleven maar is heengegaan om hen plaats te bereiden en tot zich te nemen, zo is ook de verzoening niet 'ontologisch' bij ons, maar als onze toekomst. Het volmaakte is de nieuwe wereld, die we hier en nu nog niet hebben, die we ook niet zelf kunnen maken, maar die we hebben zoals we een belofte hebben. In die nieuwe wereld ziet alles er anders uit en zijn er geen zonde, dood en vijandschap meer, maar is dat alles weggedragen door het Lam Gods. We treden proleptisch binnen in die nieuwe wereld voor zover we God gelijk geven. Geloof je, dan heb je. Door het geloof in Christus worden we opnieuw geboren en gaan we het koninkrijk van God zien.

Het zien van dat koninkrijk geeft ook een fundamenteel ander perspectief op de schijnbaar zo 'harde' realiteit van alledag. De zogenaamde realiteit van vriend en vijand ('Oost' en 'West') is allesbehalve een onveranderlijk gegeven, maar juist bij voorbaat achterhaald door de verzoening in Christus. Het ongeloof daarentegen gelooft niet in de nieuwe wereld en verschanst zich in de oude. Het bezweert allerlei machten die de oude schijnwerkelijkheid in stand houden tegenover de nieuwe ware verzoende werkelijkheid rondom het kruis. Maar de verzoening is een 'Wirklichkeit, die die andere Wirklichkeit entrechtet', zoals Iwand zegt. De geschiedenis van Christus wordt 'als Ende und Vollendung der Zeit' ook *onze* geschiedenis en zal overwinnen. Iwands denken 'kulminiert in der Rede vom kommenden Christus'.<sup>101</sup> Zoals Hij bij zijn eerste komst onze geschiedenis naar zich heeft toegetrokken, zo trekt Hij ook bij zijn tweede komst onze geschiedenis naar zich toe. 'Einmal wird aus der Theologie des "Es

---

<sup>100</sup> PM I, 'Trinitatis. 2 Kor 1,18–22', 165; vgl. NW 1, 183 (het woordkarakter 'gibt allen Tatsachen den Charakter der Verheißung') en NWN 2, 250: 'Sein Dasein ist die Fülle der Zeit, ist die Erfüllung einer langen, sehnsüchtigen Erwartung. Sein Dasein hat eine vorbereitende Geschichte. Es ist das Faktum der Treue Gottes, das damit gegeben ist (2 Kor 1,20): So gewiß dieser da ist, ist er in seinem "Da" das Ja Gottes zu seinen Verheißungen'. Vgl. Seim, 'Christologie', 113 en Seim, "Das Christuszeugnis des Alten Testaments." Hermeneutische Anstöße von Hans Joachim Iwand', in: idem, *Iwand-Studien*, 120: 'Gegenüber der traditionellen theologischen Verhältnisbestimmung von Verheißung und Erfüllung, wonach die Verheißung sich in der Erfüllung erledigt, hat Iwand die These vertreten, "daß Gottes Verheißung immer Verheißung bleibt"' (citaat PM I, 'Advent. Jesaja 62,10–12', 532).

<sup>101</sup> Heinrich, *Verheißung des Kreuzes*, 237.

steht geschrieben” eine Ontologie des “Es ist geschehen” werden, einmal werden wir *schauen*.<sup>102</sup> Eens gaat het geloof over in zien. Nu ligt de ‘gemeinsame Wurzel von Sein und Wort’ voor ons nog onnaspeurbaar buiten ons bereik, maar op de jongste dag zal die worden geopenbaard.<sup>103</sup>

Zolang dat toekomstige koninkrijk nog niet geopenbaard en zichtbaar is, komt Christus ons er in deze wereld aan ‘herinneren’.<sup>104</sup> Hier komt de pneumatologie in beeld, want Christus doet dat in de Geest. Het is de Geest die de toekomst van de verzoening present stelt in het heden. Dat gaat niet zonder slag of stoot, maar zo dat Gods werkelijkheid de onze ‘entrechtet’. Hier vallen bij Iwand telkens ‘woorden van beweging: sprengen, aufbrechen, anbrechen, hervorbrechen, hineinschallen’.<sup>105</sup> In die zin kunnen we spreken over een pneumatologische dynamisering van de verzoening bij Iwand.<sup>106</sup> De Geest brengt de onvrijwillige mens tot bekering en bevrijdt hem tot een nieuw leven in Christus. Hij plaatst ons over uit de duisternis naar het koninkrijk van het licht.

Dat werk van Christus in de Geest vindt bij uitstek plaats door de verkondiging; niet alleen van Paulus, maar tot op de dag van vandaag. Daar ligt de frontlinie tussen Gods koninkrijk en deze wereld. Iwands verzoeningsleer loopt zo via de notie van belofte vrijwel naadloos over in zijn homiletiek, zoals we verder zullen nagaan in hoofdstuk 6. Het is in de prediking dat de levende Hogepriester zijn werk ‘verwaltet’. De werkelijke Christus is de gepredikte Christus, zegt Iwand met Martin Kähler. Hij gaat zelfs zover te zeggen, dat zonder het preekambt de opstanding fantasie zou zijn<sup>107</sup> en kan Bultmann instemmend citeren, waar die zegt dat het kerygma bij het feit is inbegrepen (‘gehört mit zu dem Faktum’<sup>108</sup>). Alleen voltrekt Iwand niet de verdergaande restloze identificatie tussen opstanding en kerygma die Bultmann wel heeft voltrokken; die bestrijdt hij juist grondig met zijn nadruk op het *extra nos*.<sup>109</sup> Hier herhaalt de dubbele frontstelling zich nog een keer in de homiletiek: de openbaring gaat vooraf aan haar werking, zoals de zon aan haar licht. De opgestane Christus is wel het Woord van de verzoening, maar het woord van de verzoening is niet de opstanding. Tegelijk is het kerygma ook niet secundair, alsof het slechts informeert over een stand van zaken. Zoals het licht geen boodschap is *over* de zon, maar *van* de zon, zo maakt ook de verkondiging nog volop deel uit van het Christusgebeuren zelf. ‘Jesus Christus, der Herr, ist selbst der, welcher unter der Gestalt seiner Boten redet’.<sup>110</sup>

---

<sup>102</sup> PM II, ‘Ostermontag. 1 Korinther 15,54–58’, 143.

<sup>103</sup> NW 1, 288; vgl. Den Hertog, *Bevrijdende kennis*, 353v.

<sup>104</sup> Heinrich, *Verheißung des Kreuzes*, 164: ‘Das Verheißungswort als Geist wird charakterisiert durch “die Erinnerung an den kommenden Äon”’ (citaat Iwand NW 2, ‘Das Christentum und die geistige Krise der Gegenwart’, 117). Vgl. ook Sauter, ‘Theologisches Feuer’, 106vv.

<sup>105</sup> Velema, *God ter sprake*, 162.

<sup>106</sup> Vgl. Thaidigsmann, ‘Das Urteil Gottes und der urteilende Mensch’, 277: ‘Seine Transzendentalität erweist es [het Woord] freilich erst in der aufhebenden Kraft, mit der es in das Selbstverhältnis des sich seiner selbst vergewissernden Menschen eingreift und ihn ins Neu-Werden bringt. Das *extra nos* will und muss zum Geist werden *in nobis*’.

<sup>107</sup> NWN 5, 419.

<sup>108</sup> NWN 2, 326 met verwijzing naar Bultmann, ‘Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus’, in: *Glauben und Verstehen*. Gesammelte Aufsätze Bd. 1 (Tübingen: Mohr Siebeck 1958<sup>3</sup>), 208.

<sup>109</sup> Vgl. NW 1, 42v. en Pritzke, *Rechtfertigungslehre*, 293.

<sup>110</sup> NWN 2, 327.

*Promissio* is dus, samengevat, bij Iwand de ‘Art, wie Gottes Tun uns nahekommt’.<sup>111</sup> *Door het Woord komt de verzoening dichtbij*. Met nogmaals de laatste zin van het lange citaat waar we deze paragraaf mee openen: ‘So stellt sich der “Logos” neben die “Non-imputatio”, damit in ihm und durch ihn aller Welt die Versöhnungstat Gottes in Jesus Christus nahe und faßbar sei (Röm 10,8)’.<sup>112</sup> In deze nabijheid ligt Iwands derde antwoord op de vraag naar het *pro nobis*.

### 3.3.2 Belofte en *pro nobis*

Hoe kan het *extra nos* van Golgotha *pro nobis* zijn? Heinrich trekt op compacte wijze de conclusie uit het voorgaande:

Das ‘extra nos’ wird als das qualifiziert, was uns verheißen ist. Die Versöhnung extra nos als Verheißung wird als unsere Geschichte begriffen, sie wird zeitlich gedacht, gerade weil sie als Ende und Vollendung der Zeit gedacht wird. Hier liegt die Verbindung von extra nos und pro me begründet, denn die Verheißung ist das ‘pro me’ des Glaubens.<sup>113</sup>

In de eerste twee zinnen benoemt Heinrich wat we zojuist zagen, dat het *extra nos* bij Iwand beloftekarakter heeft en als Gods eschatologische werkelijkheid kritisch en vernieuwend inwerkt op onze geschiedenis. Dan volgt de opmerking: hier ligt de verbinding van *extra nos* en *pro me* ‘begründet’. Krüger zegt hetzelfde met andere woorden: ‘Das “pro me” ist im Wort von der Versöhnung zu hören’.<sup>114</sup> In het woordkarakter van de verzoening ligt dus volgens hen (er zouden er meer te citeren zijn) bij Iwand de ‘Grund’ die volgens Nietzsche (zoals geciteerd in de eerste regels van dit deel van ons onderzoek) ontbrak. We stemmen hiermee in en kunnen daar verder relatief kort over zijn: *door het belofte- en woordkarakter van het extra nos wordt het een zaak pro nobis, tussen de sprekende God enerzijds en de gelovige mens anderzijds*.

Als de verzoening een ‘feit’ was, wordt het in tweede instantie de vraag wat de betekenis is van dat feit voor mij persoonlijk. Maar nu de verzoening het vleesgeworden ‘woord’ is, is het van meet af aan tot ons gericht. Christus’ kruisdood heeft niet in objectieve zin iets van doen met onze zonden, ook afgezien en los van wie wij zijn voor God, maar *als boodschap van de aanneming van de werkelijke mens door de werkelijke God*. In Hem zegt de werkelijke God dwars door de tijden heen zijn vergeving toe aan de werkelijke mens. Wanneer we die belofte geloven en laten gelden treden we *eo ipso* binnen in een nieuwe werkelijkheid van rechtvaardiging en genade en is de verzoening *pro nobis*. Ieder die gelooft heeft vrede met God. De passieve en actieve rechtvaardiging vallen samen. Doordat we Gods waarheid over ons laten gelden, wordt die waar. Iwand zegt het in zijn bekende artikel over het misbruik van het *pro me* als volgt:

---

<sup>111</sup> Zo kernachtig in NW 5, 276, waar Iwand Luthers sacramentsbegrip bespreekt.

<sup>112</sup> PM I, ‘Karfreitag. 2 Kor 5,19–21’, 553.

<sup>113</sup> Heinrich, *Verheißung des Kreuzes*, 239.

<sup>114</sup> Krüger, *Versöhnt mit Gott*, 42: ‘Das “pro me” ist im Wort von der Versöhnung zu hören’.

In diesem pro me ergreife ich Gottes Gnadenwahl, indem ich mich als den anerkenne und erkenne, der ich nach Gottes in Jesu Christus offenbartem Willen je schon bin. In seiner Geschichte ergreife ich mich in meiner Geschichte.<sup>115</sup>

Wie gelooft onderkent dat zijn of haar identiteit daar in de geschiedenis van Jezus Christus voor ons is uitgesproken. Dat Woord komt tot ons als een aanbod dat ‘darauf harrt, von mir ergriffen und zum Zentrum meiner selbst im Glauben gemacht zu werden’.<sup>116</sup> In het Woord, buiten zichzelf, vindt het geloof een nieuwe, ware, aangenomen identiteit. De vleeswording van het Woord is niet een metafysisch gebeuren dat de mens op zichzelf genomen nog niet aangaat, maar is een Woord waarin de mens wordt aangesproken op wie hij in werkelijkheid is, in Christus. Het is een hoogstpersoonlijk handelen van God, dat de mens nader komt dan hij zichzelf nabij is (*interior intimo meo*).<sup>117</sup> In de *logos* wordt Gods verzoeningsdaad ‘nahe und faßbar’, hoorden we Iwand zeggen met een verwijzing naar Romeinen 10:8 (‘nabij u is het Woord’). Dat vers bij Paulus komt volgens hem op precies hetzelfde neer als Johannes 1:14: “Das Wort ward Fleisch” heißt: “Das Wort ist dir nahe” (Röm 10,8). Nur als das euch nahe Wort könnt ihr es hören. Es ist euch näher, als ihr euch selber seid’ (C 457).

Wie dit Woord hoort en het in geloof tot het nieuwe centrum van zichzelf maakt, grijpt daarmee ook Gods *verkiezing* aan. Iwand denkt Woord, belofte en verkiezing als een eenheid. In Christus als het Woord van God is duidelijk uitgesproken wat God voor de mens verkiest en wat Hij belooft. Christus belichaamt Gods keuze om de gevallen mens te willen oprichten in de weg van kruis en opstanding. Het geloof ziet in die weg dat God zondaren ondanks hun zonde in Christus verkiest. Want in Hem is het vlees *aangenomen*. In het geloof ‘ergreife ich die von Gott her über mich in Jesus Christus gefallene Entscheidung’.<sup>118</sup> Het geloof grijpt de verkiezing aan. Dat is het grote verschil met de subjectieve verzoeningsleer. Die herkent in Christus wel de ware mens, maar niet dat in Hem de prioriteit van het verkiezend handelen Gods is belichaamd. Daarom moet het beroep op het *pro me* in deze traditie geduid worden als misbruik. Alleen vanuit het geloof in die aan ons geloof en zelfverstaan voorafgaande verkiezing is het *pro me* ‘theologisch sinnvoll’.<sup>119</sup>

Daarbij geldt die prioriteit overigens niet zozeer in chronologische zin: in het Woord is het verschil van de tijden juist opgeheven, omdat God dit Woord dwars door de eeuwen heen tot ons richt in ons hier en nu. De verkiezing van zondaren gebeurt in het gebeuren van kruis en opstanding en komt in het heden tot ons als een aanbod van genade. Er is geen tijdprobleem, alsof het een vraag zou zijn hoe een gebeuren van zo lange tijd geleden onze verzoening met God kan zijn. Tussen het kale, historische feit van de kruisiging toen en daar en ons hier en nu stroomt inderdaad de brede gracht van de geschiedenis. In dat opzicht is er geen enkele reden om aan te nemen dat Christus voor ons stierf. Maar het is zo omdat Christus het Woord van God is, voor alle tijden aan ons gericht. Het Woord is niet ver (vgl. Romeinen 10:6-7), maar nabij: ‘Das Evangelium hebt die Unterscheidung auf zwischen Christus und dem Glaubenden.

---

<sup>115</sup> BVP, ‘Wider den Mißbrauch’, 230. Vgl. ook NW 1, ‘Theologie als Beruf. Vorlesung 1951’, 239–242.

<sup>116</sup> BVP, ‘Wider den Mißbrauch’, 226.

<sup>117</sup> Vgl. noot 16 van dit hoofdstuk.

<sup>118</sup> BVP, ‘Wider den Mißbrauch’, 230.

<sup>119</sup> BVP, ‘Wider den Mißbrauch’, 230; vgl. Pritzke, *Rechtfertigungslehre*, 99 en Vollmer, *Gott Recht geben*, 235vv.

Denn es macht die Geschichte Jesu Christi zu meiner Geschichte und meine zu seiner!'.<sup>120</sup> *Het kruis is pro nobis voor zover we geloven dat het Gods 'Geschiede' is, tot ons gericht als aanbod om binnen te treden in zijn koninkrijk.*

Aan het slot van deze bespreking van het *pro nobis* bij Iwand kwamen we uit bij de verkiezing. Het gelooft grijpt de verkiezing aan en laat God 'so meinen Gott sein (...), wie er es bei sich selbst ist', namelijk als de werkelijke God.<sup>121</sup> Met die woorden zijn we dichtbij het hart van de theologie van onze andere gidstheoloog, Eberhard Jüngel.

---

<sup>120</sup> NW 4, 401. In de jaren 20 worstelt Iwand sterk met het 'tijdprobleem'; hoe iets uit het verleden (de kruisiging van Christus) van absolute betekenis kan zijn in het heden. (vgl. de *Lessingfrage*). De historische verworteling van de geloofsinhoud dreigt de geloofs zekerheid te ondermijnen. Hij schrijft daarover naar aanleiding van zijn eerste christologiecolleges aan Hermann (NW 6, 188): 'Das Zeitproblem ist mir durch meine letzte Vorlesung in eine eigentümliche Beleuchtung gerückt. Ich glaube, daß das Dogma von der Person Christi als die theologische Lösung angesehen werden muß, denn seine Ausbildung steht unter dem Motto: das Wort ward Fleisch. Das Wort ist aber das Wort, das im Anfang war. Also haben wir hier ein Geschehen, das nicht in der Zeit steht, sondern in dem die Zeit beschlossen ist. Das Dogma (...) geht auf das irdische Leben Jesu und will zeigen, daß es diesseits von Zeit und Zeitlosigkeit steht. Ist das Kählers Übergeschichte?' (vgl. voor de frase Wiebel, 'Diesseits von Zeit und Zeitlosigkeit', in: *Arbeiten* 3, 115–133: Zoals Paulus de genade 'diesseits von Gesetz und Gesetzlosigkeit' plaatst, zo Johannes het Woord aan deze zijde van tijd en tijdloosheid). Het gaat Iwand erom, dat het Woord van de verzoening hetzelfde is als het Woord waardoor de wereld geschapen is. 'Tijd' is geen ultieme werkelijkheid waarbinnen dan de geschiedenis van kruis en opstanding plaatsheeft, maar zelf afhankelijk van Jezus Christus. Zoals hij in dezelfde maanden schrijft in een artikel 'Zeit und Selbst im Lichte der Offenbarung' (*Arbeiten* 3, 219–234): 'die Geschichte, an der mein Glaube hängt, steht nicht inmitten der Zeit, sondern die Zeit steht in ihr' (221). Het eigenlijke probleem voor de zekerheid van het geloof is niet dat zich 'eine Reihe von Zahlen zwischen mich und jene Geschichte [van Christus' kruis en opstanding] geschoben hat', maar 'daß wir dies Zwischeneinkommen von Zeit als Not empfinden' (220). Dat wij een tijdprobleem ervaren onthult volgens Iwand slechts dat wij niet begrepen hebben dat in Christus het onderscheid van de tijden is opgeheven, omdat Hij gisteren, vandaag en in alle eeuwigheid dezelfde is (Hebreeën 13:8). Het Woord dat in de tijd gekomen is, is het Woord van alle eeuwigheid. In de christologiecolleges schrijft Iwand verderspinnend aan deze draad zinnen die doen denken aan enkele van de speculatiefste gedachten van Jüngel: 'Dieses schöpferische Wort, das alle Dinge aus dem Nicht-Sein ins Sein, aus der Zeitlosigkeit in die zeitliche Form des Daseins ruft, kann selbst nicht einem der Gegensätze zugewiesen werden, die es selbst erst ins Leben ruft. (...) Es liegt in einer ganz anderen Dimension, als alles Geschaffene, denn es ist ja selbst der Grund alles Daseienden. Es ist der Grad, da Sein und Nicht-Sein aneinander grenzen, Zeit und Zeitlosigkeit ineinander wechseln. Und somit ist Jesus der allzeit gegenwärtige, an dessen Gegenwart die Entscheidung über alles, was zu der Zeit existiert, fällt' (VChr, 177v.). Voor de *Lessingfrage* bij de latere Iwand vgl. DV, 'Rechtfertigungslehre', 136vv.; ook hier stelt hij (net als Barth, KD IV/1, 315–323), 'dass es in der echten Theologie diese Frage nicht gibt' (138). Opvallend is overigens dat Iwand ook voor deze lijn in zijn denken teruggrijpt op Athanasius, in de eerste christologiecolleges van eind jaren 20: 'Warum kann Jesus [bij Athanasius] für alle sterben, weil er der Logos ist, der über allen steht. Das ὑπὲρ πάντων findet seine Erklärung in dem ὑπὲρ πάντας' (VChr, 214).

<sup>121</sup> Vgl. Vollmer, *Gott Recht geben*, 236v.



# 4. Incarnatie en mogelijkheid

## II: Jüngel

De bespreking van Iwand begonnen we bij Jezus Christus als de werkelijke mens. Jüngels theologie vraagt om een omgekeerde benadering, beginnend bij Jezus Christus als de menselijke God (4.1). Daarna volgt dan een paragraaf over Jezus Christus als de menselijke mens (4.2). Op de plaats van Iwands spreken over de belofte staat bij Jüngel de notie van het *Sprachereignis* (4.3).

### 4.1 De menselijke God

In dit onderzoek staat de vraag centraal, hoe onze verzoening *extra nos* in Christus kan hebben plaatsgevonden. Net als Iwand beantwoordt Jüngel die vraag niet in termen van plaatsvervangende genoegdoening of in termen van beïnvloeding, transformatie en heling van ons bewustzijn. Tegen de opvatting dat het kruis pas *pro me* wordt door het geloof zegt hij expliciet dat het geloof geen ‘ex nihilo producerende Macht’<sup>1</sup> is, maar zelf ergens in rust, namelijk in de incarnatie, ofwel in Jüngels terminologie: in Gods identificatie met de gekruisigde Christus.<sup>2</sup> Want: ‘Käme der Kreuzestod Jesu Christi *nur* als das – wie auch immer zu qualifizierende – Ende eines *Menschenlebens* in Betracht, dann wäre das Kreuz Christi *ohne* soteriologische Wirkung’, stelt hij met nadruk.<sup>3</sup> Christus’ kruisdood gaat ons alleen iets aan omdat die God aangaat. Alleen als we geloven dat Hij zelf hier ‘auf dem Plan’<sup>4</sup> is kunnen we ook geloven in de verzoening. De godheid van Christus is de mogelijksvoorwaarde voor de verzoening in Christus.

---

<sup>1</sup> TE 4, ‘Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift’, 87.

<sup>2</sup> TE 4, ‘Zur Freiheit eines Christenmenschen’, 88: ‘Der Glaube konstituiert nicht, sondern er rezipiert und ratifiziert den “fröhlichen Wechsel”, ohne den die Parole “Glaubst du, so hast Du” theologisch sinnlos wäre’. In zijn christologiecolleges brengt hij dit in verband met het *zingen* van de gemeente: ‘Für das Singen der Gemeinde ist wesentlich, daß sie sich motiviert und begründet weiß. (...) Der Grund ist Gott selbst’ (CChr, 23).

<sup>3</sup> ER, 127v. Cursivering zijn telkens van Jüngel: hij werkt hier veel mee.

<sup>4</sup> ER, 127.

In deze paragraaf brengen we eerst verder in beeld *dat* dit bij Jüngel zo is en welke theologiehistorische verbanden hij daarbij betreft. Vervolgens proberen we net als in het gedeelte over Iwand door te dringen in hoe hij dit verantwoordt. Er blijken zich mogelijkheden tot het denken van het *pro nobis* aan te dienen wanneer we zijn Barthparafraze interpreteren, in de betekenis die Jüngel zelf daaraan geeft.<sup>5</sup>

#### 4.1.1 ‘Daarom’: waarom?

Twee verbanden bieden een goede ingang tot Jüngels verstaan van het *pro nobis*. De eerste is waar hij in zijn hoofdwerk nagaat welke rol Hegel heeft gespeeld in het ontstaan van het gezegde van de ‘dood van God’.<sup>6</sup>

Dat er ooit, historisch, een mens Jezus van Nazareth leefde, leerde en stierf, kan volgens Hegel eigenlijk nauwelijks van belang zijn. In zijn dagboek noteert hij dat men in Zuid-Duitsland de uitdrukking kent dat iets al zo lang geleden is, dat het bijna niet meer waar is, om te vervolgen: ‘So ist Christus schon so lange für unsere Sünden gestorben, daß es bald nicht mehr wahr ist’.<sup>7</sup> De verzoenende kruisdood raakt achterhaald, ingehaald door de tijd. Het leven gaat verder en wat in de eerste eeuw door sommigen als goed nieuws werd ervaren, verdwijnt in de achteruitkijkspiegel. Het verhaal van Jezus is niet meer relevant. Tenzij, zegt Hegel, hier méér dan historie aan de orde is. Volgens hem is dat het geval. De heilshistorische feitelijkheden beschouwt hij als momenten die tegelijk ‘Vernünftig’ zijn. Het gebeuren van incarnatie, kruis en opstanding vertolkt volgens Hegel namelijk de absolute idee. Het is daar een ‘Vorstellung’ van.<sup>8</sup> Jezus als historisch persoon op zich is voor de inhoud van de christelijke religie inderdaad niet zozeer van belang, maar ‘bei der christlichen Religion gehört diese Person, Christus selbst, in der Bestimmung, Sohn Gottes zu sein, zur Natur Gottes selbst’.<sup>9</sup> De christelijke religie draait immers om de gedachte dat Christus *homoousios* is met God zelf. En als zodanig (en voor zover!) is Jezus blijvend relevant. Jüngel merkt op:

Die Sätze, die ein theologisches Programm späterer Zeit antizipieren und deren Einfluß auf die Theologie Martin Käblers, Karl Barths und Rudolf Bultmanns eine Untersuchung wert wäre, gelten auch schon für die früheren Schriften. Soll der Tod Christi, verstanden als Opfertod für unsere Sünden, nicht ‘bald nicht mehr wahr’ sein, dann darf auch der ‘Charfreytag, der sonst historisch war’, dann darf der Tod Christi nicht so verstanden werden, als ob er ‘nicht die Natur Gottes beträfe’.<sup>10</sup>

Dat het door Hegel geanticipeerde theologische programma vooral ook dat van Jüngel zelf is, hebben we in hoofdstuk 2 gezien. Jüngel is overtuigd door Hegels stelling dat we alleen iets

---

<sup>5</sup> GSW, viii: “‘Interpretieren heißt: in anderen Worten *dasselbe* sagen” (KD I/1, 364). Ich habe es versucht”.

<sup>6</sup> GGW, paragraaf 7.2: ‘Hegels Vermittlung des atheistisch-neuzeitlichen Gefühls mit der christologischen Wahrheit vom Tode Gottes’; vgl. TE 1, ‘Vom Tod des lebendigen Gottes’, 110v.

<sup>7</sup> GGW, 101. Jüngel begint zijn christologiecolleges met ditzelfde citaat, om daarmee probleembewustzijn te creëren (CChr, 1v.: ‘Wie kann ein Ereignis in der Zeit für alle Zeit Bedeutung haben?’). Hij wijst hier ook op de *Lessingfrage*.

<sup>8</sup> GGW, 105.

<sup>9</sup> GGW, 102.

<sup>10</sup> GGW, 102.

aan het verzoenend sterven van Christus hebben als dat raakt aan wie God zelf is. Zo niet, dan is het al bijna niet meer waar.

Het tweede theologiehistorische verband dat Jüngel meerdere keren aanhaalt als hij hierover spreekt betreft de controverse tussen Luther en Zwingli over het avondmaal. Zwingli wilde het lijden en sterven van Christus alleen op diens menselijke natuur betrekken, om Gods *impassibilitas* overeind te houden.<sup>11</sup> Voor Luther was dat echter de doodsstek voor zijn heilszekerheid, betoogt Jüngel met Luthercitaten: ‘Denn wenn ich das glaube, daß allein die menschliche Natur für mich gelitten hat, so ist mir der Christus ein schlechter Heiland, so bedarf er wohl selbst eines Heilands’.<sup>12</sup> En: ‘Wo es nicht soll heißen, Gott ist für uns gestorben, sondern allein ein Mensch, so sind wir verloren’.<sup>13</sup> Zo weet Jüngel nog wel meer citaten van Luther op te dissen, overigens volgens Busch tot ergernis van Karl Barth.<sup>14</sup> Volgens Jüngel geeft een theologie die er niet aan wil dat in Jezus God zelf geleden heeft aanleiding tot een vorm van geloof waarin Jezus nog slechts als heroïsche heilige voorkomt.<sup>15</sup>

Het is de vraag of Jüngel daarmee Zwingli en in het algemeen de niet-lutherse tradities recht doet.<sup>16</sup> Ook in de gereformeerde en rooms-katholieke orthodoxie is immers nooit ontkend dat God in Christus ‘auf dem Plan’ is, maar alleen een ander antwoord gegeven op de vraag naar het *hoe* daarvan. Men meende dat de twee naturen niet op zo’n wijze in de ene persoon verbonden zijn, dat wat Christus in het vlees leed ook God ‘zelf’ raakte. Voor Jüngel is dat onderscheid echter geen optie.<sup>17</sup> Men moet consequent zijn: ‘Der Glaube an die Identität des Sohnes Gottes mit dem Gekreuzigten nötigt zu dem Bekenntnis, daß in und mit dem Menschen

---

<sup>11</sup> TE 1, ‘Vom Tod des lebendigen Gottes’, 112vv. Vgl. bij Dekker diens vergelijking met Turretini; Dekker *Relationaliteit*, 297v.

<sup>12</sup> ER, 130; WA 26, *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* (1528), 320v. Vgl. verder ‘Karfreitag’, 36v. en TE 1, ‘Vom Tod des lebendigen Gottes’, 111vv. en CChr, 34vv.

<sup>13</sup> ER, 130; WA 50, *Von den Konzilien und Kirchen* (1539), 590; ook geciteerd in *Formula Concordiae*, art. 8.

<sup>14</sup> Vgl. de dagboeknotities van Busch, *Meine Zeit mit Karl Barth*, 346, 378 en 415v. Op laatstgenoemde bladzijde vertelt Busch over een telefoongesprek met Barth in 1967, dus drie jaar na GSW: ‘Er erzählte, er sei gerade von Eberhard Jüngel besucht worden. Dabei habe er ihm einmal gründlich die Meinung gesagt. “Herr Jüngel, Sie sind erst eine Raupe, Sie sind noch kein Schmetterling!” Was er vertrete, das sei bedenklicher Theopaschitismus. So gehe das nicht. Das komme nur von seiner Vernarrtheit in Martin Luther. Er solle aufhören, sich so viel auf Luther zu berufen – oder wenn schon auf ihn, dann vielmehr einmal auf den Luther der Osterlieder. Eine solche abstrakte theologia crucis, wie er sie vertrete, die gebe es im Neuen Testament nun einmal nicht. Da gibt es nämlich auch noch das mit dem Karfreitag keineswegs identische Ostern’. Vgl. voor verdere citaten van Luther nog TE 4, ‘Zur Freiheit eines Christenmenschen’, 138vv., over ‘Gott in der Person Jesu Christi’ als de ‘Grund des Wechsels’, dus als mogelijkheidsvoorwaarde van het *pro nobis*: ‘Daß die Sünden, der Tod und die Verdammnis im Sein Jesu Christi ihrerseits “verschlungen” werden, daß also der Wechsel in der Tat einen heilsamen “Streit” mit den Mächten des Verderbens impliziert, an dessen Ende von einem “allerherrlichsten Schauspiel (...) nicht nur der Gemeinschaft, sondern eines heilsamen Krieges und des Sieges und des Heiles und der Erlösung” geredet werden kann – das ist allein möglich, weil Gott selbst an diesem Streit beteiligt ist’.

<sup>15</sup> ER, 130; als ‘heiliger Heros oder heroischer Heiliger, als charismatischer Religionsführer oder revolutionärer Held’.

<sup>16</sup> Vgl. Feitsma, *Theopaschitisme*, 93: ‘Toch is het de vraag of Luther met recht aan Zwingli Nestorianisme heeft verweten’.

<sup>17</sup> De Heidelberger Catechismus spreekt uit dat Christus God moest zijn om ‘uit kracht van zijn goddelijke natuur’ in staat te zijn de last van Gods toorn in zijn menselijke natuur te dragen (HC 17). Het is echter nog niet zo eenvoudig om zowel de *impassibilitas* als dit ‘krachtens’ vast te houden. Want wat betekent dit ‘krachtens’ anders dan dat God wordt aangedaan door het lijden en de dood?

Jesus Gott selbst gelitten hat und gestorben ist'.<sup>18</sup> Hij weet zelf ook dat die belijdenis niet vanzelfsprekend en aanstootgevend is.<sup>19</sup> Maar argumenten als die van Zwingli, 'die Gott aus allem Leiden und aus dem Elend des Todes heraushalten wollen', die 'werden im Neuen Testament als satanische Versuchungen abgewehrt', zegt Jüngel ergens kras met een beroep op onder meer Marcus 8:32vv.<sup>20</sup> Omdat Petrus zijn God niet wilde zien lijden, heeft hij Hem driemaal verloochend. Maar wij, die na de opstanding leven, kunnen er volgens Jüngel niet meer omheen: God heeft geleden en is gestorven.

Het is duidelijk hoe Jüngel positie kiest op de theologiehistorische landkaart. Wanneer God niet zelf in Christus de dood aanroert, is het kruis zonder heilsbetekenis en raakt het achterhaald. Alleen door Gods identificatie met de gekruisigde mens Jezus krijgt zijn dood universele betekenis, zoals hij het stelt in zijn serie thesen over de verzoeningsleer.<sup>21</sup> Maar hoe denkt hij zich nu precies deze relatie? Wat is de logica ervan? Wat is het verband tussen de identiteit van God met de Gekruisigde enerzijds en de universele betekenis, dus het *pro nobis*, anderzijds?

We stuiten op dit punt bij Jüngel oppervlakkig gezien op een problematische argumentatie. In de genoemde thesen is dat goed zichtbaar in these 12.2: 'Der Tod Jesu Christi hat kraft der ihm durch die Identität des Sohnes Gottes mit dem Gekreuzigten zuteil werdenden *universalen* Bedeutung *stellvertretende* Kraft'. Taalkundig gezien is de zin valide: A heeft dankzij B eigenschap C. Maar welbeschouwd lijkt het toch sterk op een cirkelredenering. Want wat is eigenlijk het verschil tussen B en C, dus tussen 'een universele betekenis hebben' enerzijds en 'plaatsbekledende kracht hebben' anderzijds? Beide frasen drukken toch in andere woorden hetzelfde uit, namelijk dat A (het kruis van Christus) betekenis voor ons heeft? Zegt Jüngel dus eigenlijk niet dat het kruis *pro nobis* is omdat ('kracht') het *pro nobis* is? Alleen valt het dan niet op omdat hij twee keer een andere uitdrukking voor het *pro nobis* gebruikt. De meest sprekende plaats waar Jüngel iets soortgelijks doet, luidt als volgt:

Weil sich mit diesem Menschen der ewige Gott identifiziert hat, weil der Mensch Jesus der Sohn Gottes *ist*, deshalb ist in seinem Menschsein *die ganze Menschheit* integriert. Deshalb sind in dem Einen *wir alle* präsent (...). Deshalb ist der menschliche Mensch (der homo humanus) Jesus identisch mit der menschlichen Natur (der natura humana), so daß das Dogma gut daran getan hat, das Geheimnis der Menschwerdung Gottes nicht als 'Annahme eines Menschen (assumptio hominis)', sondern eben als 'Annahme der menschlichen Natur (assumptio humanae naturae)' in der Person des Sohnes Gottes auszusagen.<sup>22</sup>

Het problematische is dat het drievoudig herhaalde 'deshalb' ook hier oppervlakkig gezien in de lucht lijkt te hangen. Op formule gebracht zegt Jüngel namelijk dit:

---

<sup>18</sup> TE 2, 'Das Sein Jesu Christi', 283; these 12.41.

<sup>19</sup> Vgl. TE 2, 'Der Tod als Geheimnis des Lebens', 348: 'Das ist leicht gesagt. Doch man bedenke, was das heißt: der Gott, der exklusiv Gott der Lebenden und *nicht* der Toten ist, identifiziert sich mit einem Toten, mit dem Gekreuzigten'.

<sup>20</sup> 'Karfreitag', *Von Zeit zu Zeit*, 36, 56.

<sup>21</sup> TE 2, 'Das Sein Jesu Christi', 282; these 11.1.

<sup>22</sup> ER, 138.

Jezus is de Zoon van God (identificatie)

[Minor: Socrates is een mens]

Dus Jezus includeert alle mensen

[Conclusie: Dus Socrates is sterfelijk]

Maar waar komt het ‘dus’ eigenlijk vandaan? De maior ontbreekt. Dat Jezus de Zoon van God is cq. dat God zich met Hem heeft geïdentificeerd betekent *eo ipso* immers nog niet dat alle mensen dan ook in Hem begrepen zijn, evenmin als het loutere menszijn van Socrates betekent dat hij sterfelijk is. Die conclusie is pas geldig wanneer sterfelijkheid een wezenlijk kenmerk is van menselijkheid. Zo kan ook Jüngels conclusie (‘deshalb’) pas geldig zijn als de inclusie wezenlijk begrepen is in de identificatie. Aangevuld met die ontbrekende schakel ziet zijn redenering er als volgt uit:

Jezus is de Zoon van God (identificatie)

[Minor: Socrates is een mens]

De Zoon van God (identificatie) includeert alle mensen

[Maior: Alle mensen zijn sterfelijk]

Dus Jezus includeert alle mensen

[Conclusie: Dus Socrates is sterfelijk]

Jüngel veronderstelt dus in zijn argumentatie voor de stelling dat Jezus Christus alle mensen includeert reeds dat de identificatie alle mensen includeert (de maior). Hij laat echter in de eerste plaats na die veronderstelling te benoemen en in de tweede plaats bovendien ook om duidelijk te maken waarom die zou gelden (bij de sterfelijkheid van alle mensen hoeft dat niet, omdat die een universeel ervaringsfeit is).<sup>23</sup> Dat geldt ook voor zijn verwijzing naar het klassieke dogma: dat wij geïncorporeerd zijn in Christus en zijn dood dus *pro nobis* is, kan niet bewezen worden uit de *assumptio humanae naturae*, want beide uitdrukkingen staan nu juist voor dezelfde zaak. De vraag ligt dieper en is: hoe weet ik dat de Zoon van God alle mensen includeert en niet alleen zichzelf was? Hoe weet ik dat de identificatie van God met Jezus een *assumptio humanae naturae* was en geen *assumptio hominis*? Dat Hij geen ‘Privatperson’ is, maar ‘Amtperson’<sup>24</sup>? Waarom wordt het kruis *pro nobis* als God daar in betrokken was, het kan toch ook iets zijn dat alleen Jezus zelf betreft? Vanwaar de maior?

Die vraag heeft Jüngel zich *wat betreft de verzoeningsleer* naar het lijkt niet zo expliciet gesteld als Iwand. Soms lijkt zijn stilzwijgende aanname te zijn dat God iedereen aangaat en dat Jezus door de identificatie dan dus ook iedereen aangaat.<sup>25</sup> Maar hij werkt de gelding van

---

<sup>23</sup> Dit is naar het lijkt tot dusver niet benoemd in de secundaire literatuur. Bijvoorbeeld Dekker, *Relationaliteit*, 218v. geeft Jüngels denken op dit punt weer zonder kritische vragen: ‘De menselijke natuur is niet wezenlijk verbonden met de goddelijke natuur, maar in de concrete persoon van Jezus Christus zijn God en mens met elkaar verbonden. Tegelijk is het zo dat Jezus Christus het *Urbild* van de mensheid is. In die zin identificeert God zich met de hele mensheid, als Hij zich met de gekruisigde mens Jezus identificeert. In die zin betekent de dood van Jezus dan ook de dood van de mensheid’. De inclusie wordt geponoerd (‘Tegelijk is het zo dat’), maar zonder echt door te vragen naar de logica en fundering daarvan. Waarom is Jezus *Urbild*?

<sup>24</sup> Zo in de colleges CChr, 51, waar Jüngel stelt dat de incarnatie bij Luther de ‘Konstituierung seines [van Christus] Amtes’ is.

<sup>25</sup> Vgl. bijvoorbeeld GSW, 132 en *Tod*, 134v.: ‘Indem aber zwischen Jesus und Gott eine unvergleichliche Beziehung behauptet wird, ist zugleich von einer einmaligen Bedeutung Jesu für alle Menschen die Rede, so daß der Glaube an Jesus als den Christus über alle Grenzen missionarisch ausgebreitet werden mußte’.

de maior voor de verzoeningsleer verder niet als zelfstandig vraagstuk uit. De sociniaanse kritiek die bij Iwand zo duidelijk present is, lijkt bij Jüngel een stuk minder klemmend, waardoor hij op dit punt wellicht minder gevoelig is. Hij ziet wel het tijdprobleem (de dagboeknotitie van Hegel) en is ook volop bezig met de implicaties van de christologie voor de antropologie, de ontologie en de natuurlijke theologie (dat is juist het kenmerkende van zijn Barthreceptie<sup>26</sup> en in dat opzicht is hij nog meer met de thematiek bezig dan Iwand), maar aan het probleem van de morele onvervangbaarheid besteedt hij nauwelijks aandacht.<sup>27</sup>

Toch bevat zijn denken een antwoord op die vraag, juist vanuit de wijze waarop Jüngel *buiten* de specifieke vraagstellingen van de verzoeningsleer bezig is geweest met de implicaties van de christologie. We ondernemen in de volgende paragraaf een interpretatie om te betogen dat er in Jüngels godsleer mogelijkheden besloten liggen om het *pro nobis* van het kruis te denken die Jüngel zelf minder duidelijk heeft geëxpliciteerd. Vooral zijn eerste systematische studie, *Gottes Sein ist im Werden* (GSW), biedt aanknopingspunten, maar het betreft een doorgaande lijn in heel zijn denken.

#### 4.1.2 God voor ons (*pro nobis* = *pro nobis*)

We hebben in het vorige hoofdstuk al aangeduid waar het in dit vroege werk om draait: tussen Herbert Braun ('God' valt samen met zijn betekenis voor ons, dus zoals 'God' bijvoorbeeld kan verdwijnen uit Jorwerd) en Helmut Gollwitzer (God bestaat 'an und für sich') zoekt Jüngel naar een derde weg, waarin God op zichzelf *als* voor ons is gedacht. Dat God *pro nobis* is, moet dan dus niet pas onder de oeconomische triniteitsleer, maar reeds in de immanente triniteitsleer een plek krijgen. Waar Gollwitzer het *pro nobis* herleidde tot een wilsbesluit Gods, wil Jüngel nog een stap verder gaan en Gods wil en Gods wezen ineen denken. Anders zou er nog ruimte overblijven voor een 'metaphysischer Hintergrund im Sein Gottes', die voorafgaand aan dat besluit nog neutraal ('gleichgiltig') tegenover het heilswerk staat.<sup>28</sup> Jüngel erkent dat Gollwitzer die kant niet op zou willen. Maar is het onder de voorwaarden van zijn godsleer nog wel te vermijden, zo vraagt hij, 'wenn das als Gottes freie Liebe verstandene "Wesen seines Willens" nicht zugleich als *Wille seines Wesens* verstanden wird? Ist nicht gerade in Gottes Willen sein Wesen *entschieden*?'<sup>29</sup> Jüngel probeert dan in zijn Barthparafraze te laten zien dat Barths verkiezings- en godsleer erom vragen zo gelezen te worden als hij in deze vragen aan Gollwitzer veronderstelt. In Gods openbaringshandelen komt niet alleen Gods

---

<sup>26</sup> Vgl. GSW, 132–138.

<sup>27</sup> Jüngel noemt de socinianen wel kort in zijn christologiecolleges, maar dan alleen met betrekking tot de noodzakelijkheid van het werk van Christus, dus zoals in het volgende hoofdstuk van dit onderzoek aan de orde komt. Hun kritiek op de mogelijkheid, vanuit het ethisch axioma van onvervangbaarheid, bespreekt hij niet. Vgl. CChr, 63, na zijn bespreking van de protestantse orthodoxie: 'Es erfolgte der Protest der Sozinianer (...). Ein blutiges Versöhnungsoffer war (...) nicht nötig. Die Sozinianer waren damit die ersten Repräsentanten der Neuzeit'.

<sup>28</sup> GSW, 6.

<sup>29</sup> GSW, 6.

wilsbesluit, maar ook zijn wezen openbaar. Daarom geldt: ‘Die Offenbarung Gottes ist die kritische Instanz aller ontologischen Aussagen in der Theologie’.<sup>30</sup>

Het gaat hier over het *pro nobis* in de godsleer. In het kader van de verzoeningsleer zoeken we in dit hoofdstuk echter naar de mogelijkheid van dat ogenschijnlijk andere *pro nobis*, namelijk dat van het kruis. We willen nu het *pro nobis* uit deze verschillende loci met elkaar in verband brengen en zullen daarbij tot de conclusie komen dat ze identiek zijn. Dat het kruis voor ons is = dat God zelf wezenlijk voor ons is. Dat verhoudt zich in Jüngels denken als de zijde en keerzijde van zijn overtuiging dat God aan het kruis tot zichzelf komt als de menselijke God.

Als het waar is dat we het *pro nobis* in Jüngels godsleer kunnen identificeren met het *pro nobis* van de verzoeningsleer, heeft dat grote consequenties. We kunnen dan namelijk voor een antwoord op het ‘waarom’ van de vorige sectie terecht in de verkiezingsleer. Het wordt dan mogelijk om het *pro nobis* van het kruis te begrijpen als een *besluit, waarin God zichzelf identificeert*, in de betekenis die we Jüngel daaraan hebben zien geven (zie 2.3, de sectie ‘het kruis in de godsleer’). Hij laat zien wie Hij is, door te laten zien wie Hij *voor ons* is. Als God besluit zich met de Gekruisigde te identificeren, dan is dat tegelijk ook het besluit om een God te zijn die ons onze zonden niet toerekent maar die voor ons draagt. *De verkiezing is dan de keuze om onze plaats in te nemen*. In het besluit om een menselijke God te zijn, neemt God de plaats van de mens in. Vonden we bij Iwand al aanzetten om te denken dat incarnatie = recapitulatie = plaatsbekleding = schuld dragen = vergeving, vanuit Jüngel kunnen we daar dan nog aan toevoegen: = identificatie = verkiezing.

Dat vermoeden moeten we nu nagaan en onderbouwen, vanuit Jüngels denkweg in GSW. Na een overzicht van de inhoud stellen we verder scherp op de relatie van verkiezingsleer en verzoeningsleer. Daaruit dient zich dan uiteindelijk net als bij Iwand de notie van vergeving aan als samenvattend antwoord op de vraag naar de mogelijkheid van het *pro nobis*, gezien vanuit de godsleer.

De opzet van GSW is als volgt. Na een dubbele inleiding (de eerste over de discussie tussen Braun en Gollwitzer, de tweede over Barth in het algemeen) zijn er drie delen. Het eerste deel is een interpretatie van KD I/1, onder de titel ‘Gottes Offenbar-Sein’. Hierin laat Jüngel zien dat Gods openbaring bij Barth wezenlijk zelfopenbaring is, maar daarmee ook ‘Selbstinterpretation’. Als God zich openbaart, dan identificeert Hij daarin wie Hij is. Dan volgt in het tweede deel een parafrase van KD II/1 (speciaal hoofdstuk 5, waarin het gaat over ‘Gottes Gegenständlich-Sein’). De spits is hier dat Barth juist in zijn gedachten over Gods voorwerpelijke bedoelde Gods onophefbare subjectiviteit te waarborgen, namelijk door de manier waarop hij onderscheidt tussen primaire en secundaire voorwerpelijke.<sup>31</sup> Uiteindelijk deelde hij volgens Jüngel het *Anliegen* van Bultmann, dat we Gods openbaring op geen enkele wijze mogen verzelfstandigen. Deze meer formele thematiek laten we hier verder buiten beschouwing, omdat het ons gaat om het inhoudelijke. Dat komt aan de orde in het derde en laatste deel, waarin Jüngel achtereenvolgens ingaat op hoofdstuk 6 van de KD in KD II/1 (in Jüngels paragraaf IIIa, opschrift ‘Gottes Sein in der Tat’), hoofdstuk 7 in KD II/2 (IIIb, ‘Gottes

---

<sup>30</sup> GSW, 75.

<sup>31</sup> Vgl. primair KD II/1, 15vv.

Urentscheidung’) en paragraaf 59.1 van hoofdstuk 14 in KD IV/1 (IIIc ‘Gottes Passion’ en IIId ‘Gottes Sein ist im Werden’).

Deze laatstgenoemde paragraaf 59.1 is de eerste en daarmee ook meest fundamentele van Barths materiële verzoeningsleer, over ‘Der Weg des Sohnes Gottes in die Fremde’. Als Jüngel zijn bespreking daarvan laat volgen op zijn bespreking van KD II/1 en II/2 wordt dus al duidelijk dat hij verband ziet tussen de Godsleer en verkiezingsleer enerzijds en de verzoeningsleer anderzijds. Hij benadert de laatste vanuit de eerste. De verzoeningsleer gaat over Gods komst in het vlees, om onzentwil. Zij vertelt van de beweging van God naar ons toe. De verkiezingsleer gaat over de oorsprong van die beweging in God zelf. Waarom is God om ons bewogen? Niet slechts omdat Hij dat nu eenmaal wilde, zegt Jüngel dus versus Gollwitzer, maar omdat Hij zo *is*. God *is* bewogen. Want Hij is voor ons niet anders dan Hij op zichzelf is. Hij ‘entspricht sich’.<sup>32</sup> Als we dus zien dat God in zijn heilswerk uit grondeloze barmhartigheid bewogen tot ons komt, dan *is* God wezenlijk in zichzelf en op zichzelf dat grondeloze bewogen tot ons komen. Zijn zijn is dan ‘im Kommen’, zal Jüngel later in zijn hoofdwerk zeggen.

Omdat Jüngel hier zo uitvoerig bezig is met Barth en omdat het daarbij niet altijd eenvoudig is vast te stellen waar voor hem de weergave van Barth ophoudt en zijn eigen interpretatie daarvan begint, geven we nu eerst in een excurs een weergave van Barth zelf, onder weglating van Jüngel. Daarna bezien we Jüngels parafrase en de manier waarop hij Barth ‘herhaalt’.

#### – Excurs I: Barths godsleer en verkiezingsleer in KD II –

Barths verkiezingsleer is onderdeel van zijn godsleer (KD II). Die godsleer is bij hem de doordenking van de vraag, ‘met wie de mens in het geloof te maken heeft’, aldus C. van der Kooi, op wiens studie we ons in dit excurs vooral baseren (citaten hieruit verder tussen haakjes).<sup>33</sup>

Wie is God? In de traditionele godsleer, bepaald door een substantie-metafysica, geldt het wezen van God als onkenbaar. Bij Barth ‘verkeren we in een ander klimaat. Openbaring is *zelf*openbaring en godskennis is dienovereenkomstig niets minder dan kennis van God *zelf*. De vraag naar het wezen van God wordt niet meer opgevat als vraag naar Gods substantie, maar als vraag met wie we te maken hebben’ (290). Dat andere klimaat is ontstaan door de Verlichting en het einde van de metafysica bij Immanuel Kant, die op overtuigende wijze betoogde dat synthetische kennis van God *a priori* niet mogelijk is. Voor hem verviel daarmee de mogelijkheid van een godsleer überhaupt, maar voor Barth niet. Want God is dan misschien niet kenbaar *a priori*, maar wel *a posteriori*, uit hoe Hij zichzelf aan ons te kennen geeft in zijn werken, in Christus, zoals daarvan getuigenis gegeven wordt in de Schriften. ‘God is wie Hij is

---

<sup>32</sup> GSW, 36: volgens Jüngel is Barths dogmatiek ‘im Grunde eine ausführliche Exegese’ van de uitspraak: ‘Gott entspricht sich’, in de zin van de regel van Rahner dat de oeconomische de immanente triniteit is en omgekeerd.

<sup>33</sup> C. van der Kooi, *Als in een spiegel*, 289, met heel hoofdstuk 7 over de godsleer van Barth. Vgl. eerder ook G.C. Berkouwer, *De triomf der genade in de theologie van Karl Barth* (Kampen: Kok 1954), 83–101, H.U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Olten: Im Summa-Verlag 1951), 186–201 en B.L. McCormack, *Karl Barths Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909–1936* (Oxford: Clarendon Press 1995), 451–463 (deel IV). Van der Kooi benut op zijn beurt (net als McCormack) wel weer uitgebreid Jüngel, dus we kunnen niet helemaal pretenderen Barth eerst echt ‘op zichzelf’ te nemen.



in zijn werken, zo luidt de fundamentele stelling. Dat opent de mogelijkheden voor de menselijke godskennis. Binnen de werkelijkheid van het geloof, als deelname aan Gods zelfkennis, kan op grond van de werken nader gepreciseerd worden, wie God is' (292). Dat deze godskennis mogelijk is binnen de werkelijkheid van het geloof is essentieel. Openbaring is geen openbaring 'over' God, als een depositum van goddelijke waarheden, maar een levend gebeuren waarin God zichzelf tot voorwerp wordt en ons in die zelfkennis laat delen door de Heilige Geest. 'God kennen is gemeenschap met Hem als persoon. (...) Het is een concentratie op het persoonlijke, relationele moment in de godskennis' (299).

In het licht hiervan is een van de eerste dingen die Barth doet twee begrippen op elkaar te betrekken, 'die in de geschiedenis van de klassieke metafysica twee ongelijkwaardige orden vertegenwoordigen, namelijk zijn en handelen' (292). Barth zegt: 'Gottes Sein [ist] in der Tat' (KD II/1, par. 28.1). Wie God is, *weten* we niet alleen uit zijn daden; Hij *is* dat ook in zijn daden. Die daad is concreet de komst en het werk van Jezus Christus. Hierin is God wie Hij is. Vanuit de openbaring in Christus dienen zich vervolgens twee kernwoorden aan om Gods zijn en daad mee te benoemen: liefde en vrijheid. Samen zijn dit de twee polen 'waar heel Gods handelen onder gesubsumeerd kan worden' (303; Barth benut die beide begrippen vervolgens dan ook als noemer voor de beschrijving van twee reeksen van Gods eigenschappen, 303–326). Gods liefde is 'niet bijkomend voor God, maar is essentieel, Hem eigen' (294). Deze liefde wordt gekwalificeerd door het andere begrip, vrijheid. Gods liefde is vrije liefde. Dat is bij Barth niet zozeer een negatief begrip (vrij-van), als wel een positief begrip, 'dat verwijst naar de dieptedimensie van Gods handelen en wezen. Het brengt tot uitdrukking dat wat God doet, door Hem zelf gebeurt, in Hem zelf zijn laatste grond heeft. Hij is in zijn handelen zichzelf en zijn handelen komt uit de diepte van zijn eigen zijn' (296). Die vrijheid en soevereiniteit 'verhinderen niet dat Hij in zijn openbaring een verbinding aangaat, een gestalte zoekt en zichzelf daarop vastlegt. Zijn openbaring in Christus is een vorm van zelfbepaling, verbintenis, een "commitment", waar Hij niet achter teruggaat' (296).

Dat alles is aan de orde in KD II/1. Maar dan volgt nog KD II/2, met de verkiezingsleer. Wat doet de verkiezingsleer in de godsleer? Die vernieuwende dogmatische beslissing (volgens McCormack ook vernieuwend voor Barth zelf; hij betoogt dat KD II/2 een laatste consolidatie markeert in Barths ontwikkeling<sup>34</sup>) volgt voor Barth uit zijn eerdere keuze dat openbaring zelfopenbaring is en dat God is wie Hij is in Christus. In Christus zien we namelijk dat Hij de mens verkiest. Hij heeft ons niet aan ons lot overgelaten, maar is gekomen om ons vlees aan te nemen en onze zonden op zich te nemen. En omdat God alles doet uit vrije liefde, moet aan dat

---

<sup>34</sup> McCormack, *Karl Barths Theology*, 462: 'With the material modification of his doctrine of election in 1936, Barth's theology had arrived at a new stage of consistency with itself'. Vgl. voor het belang van de verkiezingsleer bij Barth reeds Von Balthasar, *Darstellung und Deutung*, 187, over KD II/2: 'ohne Zweifel der großartigste, einheitlichste und am sorgfältigsten fundierte Teil des Gesamtwerkes, der mit der größten Liebe verfaßte, das Herzstück der barthschen Theologie, eine Art Dithyrambus von fast 600 Seiten, den man in seiner Kühnheit und vorsichtigen Nüchternheit selber lesen muß, weil ein trockenes Resümieren ihn notwendig entstellt. Hier triumphiert die Hauptthese Barths: daß man Gottes Geheimnis nur aus seiner Selbstoffenbarung in Jesus Christus verstehen darf, daß jedes Zurückgehen in einen "abstrakten" Gott, wie die Philosophie ihn vorstellt, überall, und hier mehr als je, für die Theologie verheerende Wirkungen zeitigt'. Chr. Gestrinch, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie* (Tübingen: Mohr Siebeck 1977), 389 noemt Barths verkiezingsleer zijn 'Spitzenleistung im Kampf gegen die natürliche Theologie' (vgl. 211–220).

komen van God een keuze ten grondslag liggen: de vrije beslissing om dat te zullen gaan doen. Dat is geen keuze die losstaat van wie God is, maar een keuze waarin God zichzelf uitdrukt. Daarom hoort deze keuze thuis in de godsleer zelf en niet in een separaat hoofdstuk erna. ‘Blijkbaar’ heeft God fundamenteel besloten God-vóór-de-mensen te zijn en niet tégen hen, zoals ook had gekund. De geschiedenis van Jezus Christus is als een spiegel die ons een blik gunt in het hart van Gods eeuwig wezen. We staan hier bij een ‘vernieuwing van de godsleer die zich laat interpreteren als de poging de humaniteit van God definitief op te nemen in het godsbegrip zelf’ (330).

Voor ons mensen betekent dit dat we niet hoeven te vrezen voor een ‘God achter God’, een *deus absconditus* die in een *decretum absolutum* toch nog weer beslist dat Hij zijn heil *niet* aan mensen wil geven en dat Hij hen of sommigen van hen verwerpt. Zo’n God is er niet, voor niemand. Er is maar één God en wie Hij is zien we in zijn keuze in Jezus Christus. ‘Het spreken van de kerk start niet bij een ongrijpbaar boven, het boven doet zich kennen in het beneden, in de geschiedenis van Jezus Christus. Het apriorisch uitgangspunt van de theologie (...) meldt zich binnen de wereld van tijd en ruimte, in een concrete mensengeschiedenis’ (334).

Barth wil dus de verkiezingsleer streng vanuit Christus begrijpen.<sup>35</sup> Zijn uitgangspunten zijn: a) de verkiezing is ‘in Christus’, en b) Christus is God en mens. Daaruit volgt de conclusie c) dat Jezus Christus i) de ‘verkiezende God’ en ii) de ‘verkozen mens’ is. Vanuit die twee perspectieven gaat hij in par. 33.1–2 de verkiezingsleer verder christologisch ontsleutelen (KD II/2, 111–124, 124–157 en 175–191). Met het eerste bedoelt Barth niet zozeer dat de Zoon het subject van de verkiezing is in tegenstelling tot de Vader, maar dat God-in-Christus dat is, in tegenstelling tot God-in-het-algemeen. Er is geen andere God dan God-in-Christus. De Zoon verkiest óók, in de gestalte van zijn gehoorzaamheid: Hij verkiest te doen wat God wil (vgl. de orthodox-protestantse leer van het *pactum salutis*, waarin Vader en Zoon voor de schepping tot het heilsplan besluiten). Met het tweede bedoelt hij dat in de verkiezing de ‘beslissende lijnen’ worden getrokken ‘voor de mens en zijn bestemming. God kiest ervoor in nabijheid tot de mens te bestaan en de mens is daarmee degene voor wie de nabijheid van God de bepalende factor is geworden’ (331).

Die ‘nabijheid’ is geen algemene nabijheid van twee gelijke grootheden, maar heel bijzonder van twee *ongelijke*. Het is de gemeenschap van de heilige God en de zondige mens. Voor de mens betekent Gods keuze een ongehoorde verhoging (KD II/2, 184–191, anticiperend op KD IV/2), voor God echter een ongehoorde vernedering (KD II/2, 177–184, anticiperend op KD

---

<sup>35</sup> Voor Barths verantwoording van deze beslissing (‘ob wir dabei im *Rechte* sind?’, 159) zie KD II/2, 157–168 waar hij zijn leer van de drie gestalten van het Woord uit KD I/1 nogmaals inbrengt en toepast op deze locus van de verkiezing. De exegese van de Bijbelteksten over de uitverkiezing ‘hängt davon ab, ob man entschlossen ist, auch in ihrer Auslegung den Zusammenhang, in dem sie nun einmal stehen und gelesen sein wollen, treu zu bleiben oder ob man dazu nicht entschlossen ist’ (165). Ze moeten geïnterpreteerd worden vanuit de context van *heel* de canon. Binnen die horizon worden ze door Barth naar het midden van die canon, Christus, toegekanteld. De evaluatie van Barths verkiezingsleer vraagt dus allereerst om een evaluatie van deze openbaringstheologische verantwoording in KD I (vgl. 191).

IV/1).<sup>36</sup> De zondige mens wordt verheven tot de gemeenschap met God, terwijl de heilige God zich vernedert tot de gemeenschap met de zondige mens, zoals Hosea als beeld daarvan de overspelige Gomer tot vrouw moest nemen (Hosea 1:2v.). In Gods keuze voor de mens kiest Hij er voor iets op te geven, ‘namelijk zijn onaangeroerd zijn. Zelf is Hij door zijn goddelijke natuur, binnen zijn eigen sfeer niet aangetast en bedreigd door een Hem tegenstrevende wil. De mens die Hij zich kiest tot partner is echter de door het boze overweldigde en aan dit verzet, aan die weerstrevende krachten stelt God zichzelf bloot. Hij zelf beweegt zich in Christus in het veld van de tegenkrachten, de tegenspraak. De theopaschitische tendens in Barths theologie is reeds hier, in de verkiezingsleer, overduidelijk aanwezig. (...) Barth heeft op dit zeer cruciale punt Luther gevolgd, niet Calvijn en is daarmee een belangrijk markeringsmoment geworden in de huidige [2002] oriëntatie op het kruis als oorsprong en criterium voor christelijk denken over God’ (336v.).

Zeer verrassend benoemt Barth deze goddelijke vernedering zo, dat God in diezelfde beweging waarin Hij de mens verkiest voor zichzelf de *verwerping op zich neemt*. Voorwerp van de verkiezing is immers niet de *homo creabilis et labilis* maar de *homo creatus et lapsus* (338). Dat betekent dat God ervoor kiest in Christus gemeenschap te oefenen met de *gevallen* mens. Hij deelt in diens zonde, Hij neemt diens zonde ook op zichzelf. Hij stelt zichzelf bloot aan de vloek en de verwerping en draagt die. Object van de dubbele predestinatie (verkiezing en verwerping) zijn bij Barth dus niet meer twee groepen mensen maar de mens enerzijds en God anderzijds. ‘In de dubbele beweging van verkiezing en verwerping neemt God verantwoordelijkheid voor deze werkelijkheid. Het dubbelbesluit van verkiezing en verwerping is de achtergrond in God zelf, die zichtbaar en transparant geworden is in de geschiedenis van Jezus’ (341).

De oude gedachte van de *predestinatio gemina* wordt zo door Barth omgedacht tot wat besloten ligt in de verbondsformule: Ik zal u tot een God zijn en gij zult Mij tot een volk zijn. ‘Bedeutet es für den Menschen sicher unendlichen Gewinn, unerhörte Erhöhung, daß Gott sich ihm zu eigen geben, sein Gott sein will, so muß es für Gott auf alle Fälle eine Kompromittierung bedeuten, wenn er sich selbst dazu entschließt, diesen Bund einzugehen’ (KD II/2, 177). God verkiest gemeenschap met mensen die Hem verwerpen. Door met ons mensen een verbond aan te gaan kiest Hij ervoor onze zonde te zullen dragen. In diezelfde beweging is daarmee de mens fundamenteel aangenomen.

Es war der ewige Beschluß Gottes am Anfang, der Beschluß des gerechten und barmherzigen, das heißt des in seiner Gerechtigkeit *barmherzigen* und eben in seiner Barmherzigkeit *gerechten* Gottes. Gerecht war er darin, daß Gott das Böse wohl als solches ernst nehmen und also als solches richten und verurteilen und also seinen Täter verwerfen, verdammen und dem Tod überliefern wollte. Er war aber barmherzig darin, daß er diesen Täter des Bösen in sein eigenes Herz schloß und also dessen Verwerfung, Verdammnis und Tod sich selber zur Verwerfung, zur

---

<sup>36</sup> Vgl. in termen van Israël en de kerk ook Barths (omstreden) lijnen in KD II/2, 227: ‘Die israelitische Gestalt der Gemeinde Gottes macht sichtbar, was Gott für sich erwählt, indem er in seiner ewigen Gnadenwahl die Gemeinschaft mit dem Menschen erwählt’ – en 232: ‘Die kirchliche Gestalt der Gemeinde Gottes macht sichtbar, was Gott für den Menschen wählt, indem er ihn in seiner ewigen Gnadenwahl zur Gemeinschaft mit ihm selber erwählt’. Hoezeer God zichzelf vernedert door zijn keus voor de mens wordt zichtbaar in zijn omgang met Israël, hoezeer God de mens door die keus verhoogt wordt zichtbaar in zijn omgang met de kerk.

Verdammnis und zum Tode werden lassen wollte. In diesem Beschluß des gerechten und barmherzigen Gottes gründet die in Jesus Christus vollzogene Rechtfertigung des Sünders, die Vergebung seiner Sünden. (...) Es ist der Tausch, der auf Golgotha geschehen ist. (KD II/2, 182)

Zoals Berkouwer kernachtig samenvat: 'De inhoud der praedestinatie valt samen met de grote ruil van Golgotha, een ruil, die nimmer meer ongedaan gemaakt kan worden als Gods *eeuwige beslissing*'.<sup>37</sup> Om deze ruil gaat het ons in dit hoofdstuk. Barth blijkt die niet uit te leggen als een 'toerekening' van de verdienste van Christus, maar als het besluit van God in zijn *Gnadenwahl* om het menselijk vlees aan te nemen. De ruil is de keuze van God om onze verwerping te dragen en ons genadig te zijn, in plaats van te vergelden en uit zijn gemeenschap te stoten. Door die keuze ruilt de dood van plaats. Die bestemt Hij niet voor de mens, maar in Christus, op Golgotha, voor zichzelf. De ruil is Gods keuze om te zullen *vergeven*.<sup>38</sup>

– Einde excurs –

In GSW volgt Jüngel Barth, maar al parafrazerend trekt hij ook nieuwe conclusies en opent hij nieuwe horizonten, die zo bij Barth nog niet aanwezig waren. De meest in het oog springende toespitsing ligt al in de titel. Waar Barth zegt dat Gods zijn 'in der Tat' is, betoogt Jüngel dat wanneer Gods wezen 'durch Geschichtlichkeit konstituiert' is, we ook kunnen zeggen dat Gods zijn 'im Werden' is.<sup>39</sup> En waar er bij Barth nog sprake is van een zekere ambivalentie in zijn verstaan van de verhouding van de verkiezing, de openbaring en het Christusgebeuren (openbaring als 'Selbstinterpretation' of als 'Kundgebung'? De *logos* als 'Platzhalter Jesu'?), schuift Jüngel alles consequent in elkaar met behulp van het begrip identificatie, waardoor hij de conclusie kan trekken dat God in Christus 'tot zichzelf komt' (waar hij later in zijn hoofdwerk breed op zal voortborduren). En tot slot, als meest vergaande toespitsing: waar Barth zegt dat Jezus Christus de verkiezende God is, zegt Jüngel dat dan de *gekruisigde* Jezus Christus de verkiezende God is.

Dat heeft vergaande gevolgen, want de verkiezing is bij Barth – aldus Jüngel – niet slechts een *opus Dei ad extra*,

sondern zugleich ein *opus Dei ad extra internum*. Denn sie ist als Wahl eine nicht nur von Gott getroffene und insofern gewiß auch eine Gott betreffende, sondern zugleich eine Gott selbst treffende Entscheidung, 'weil Gott, indem er den Menschen wählt, nicht nur über diesen, sondern in ursprünglicher Weise über sich selbst bestimmt'.<sup>40</sup>

Voor Barth betekende dit al dat God zich door de verkiezing van de mens Jezus Christus uitsprekt als een menselijke God. De mens gaat meespreken in de godsleer. Maar wanneer speciaal de *gekruisigde* mens Jezus Christus dan de verkiezende God is, dan zal dus ook het kruis gaan meespreken in de godsleer. De verkiezing van de gekruisigde als *opus Dei ad extra*

---

<sup>37</sup> Berkouwer, *Triomf der genade*, 100.

<sup>38</sup> Vgl. H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Mit einem Geleitbrief von Karl Barth* (Einsiedeln: Johannes Verlag 1957<sup>a</sup>), 29–33 over 'Der Rechtfertigung ewiger Grund'.

<sup>39</sup> GSW, 77, 82vv.

<sup>40</sup> GSW, 83, met verwijzing naar KD II/2, 1; vgl. GSW 84, samenvattend: 'Gott verhält sich zu sich selbst, indem er sich zum Erwählenden bestimmt; Gott verhält sich zum Menschen, indem er ihn zum Erwählten bestimmt'.

werkt dan door tot diep in Gods wezen (*internum*).<sup>41</sup> God drukt zichzelf dan uit in zijn keuze voor het kruis. God bepaalt zich in de verkiezing dan niet alleen tot ‘relationaliteit’ (zowel in zichzelf, perichoretisch als Vader, Zoon en Geest, als ook *ad extra* tot de mens)<sup>42</sup>, maar bovenal ook in concrete zin tot een God die wezenlijk in relatie treedt tot de dood. Het *lijden* wordt thematisch in de godsleer: ‘Die Erwählung Jesu Christi impliziert eine göttliche Entscheidung über Gottes Sein, deren explizite Konsequenz für uns als das “Leiden Gottes” thematisch wird’.<sup>43</sup> Of zoals Jüngel elders bondig zegt: ‘Es ist etwas mit Gott geschehen’.<sup>44</sup> Dat overkomt Hem niet, maar dat neemt Hij in zijn besluit in vrijheid op zich. Maar toch: er is iets met God gebeurd. Hij *laat* iets met zich gebeuren, Hij laat zich soeverein bepalen door het lijden op zich te nemen. Dat is waar Hij zelf voor kiest. Bij Barth neemt God in Christus wel de verwerping op zich, maar dat werkt nog niet op *deze* manier door in wie God *is*. Jüngel zegt dat we hier consequent moeten zijn. God wordt er wezenlijk door bepaald. God definieert zichzelf door de consequenties van zijn besluit op zich te nemen. Door dit te ondergaan wordt Hij wie Hij is. De dood heeft ‘*ontologische Relevanz für das Sein Gottes*’, zoals Jüngel het kernachtig zegt in een vroeg artikel, uit dezelfde tijd als GSW.<sup>45</sup>

Dvorak verwoordt scherp wat hier gebeurt: ‘Es ist sozusagen diese staurologisch-thanatologische “Konzentration der Konzentration”, mit deren Hilfe Jüngel, in lutherischer Nachfolge stehend, die Barthsche Dogmatik an dieser Stelle über sich hinausgelangen läßt’.<sup>46</sup> Karl Barth zelf heeft zich volgens zijn biograaf Eberhard Busch in kleine kring tegen deze interpretatie verweerd. Hij had er kennelijk moeite mee om op deze manier ‘over zichzelf heengetild’ te worden. We geven een lang citaat, omdat het goed duidelijk maakt waar het op vastzit. Jüngel kwam in 1966 bij Barth op bezoek, en wilde hem inwinnen voor een meer positieve waardering van de God-is-dood theologie. Hij had zelf ook grote moeite met de goedkope en oppervlakkige manier waarop men hierin over de dood van God sprak, maar zag er toch bepaalde waarheidsmomenten en kansen in, waar hij iets mee wilde:

Er beabsichtige, ‘diese neue Masche von Theologie’, mit Barth zu reden, im zweiten Aspekt der Trinität zu berücksichtigen und darum den Tod Gottes in Gott selbst zurück- und hineinzuverlegen. Barth habe sich, wie er berichtete, ‘heftig dagegen gewehrt’ und gesagt, das könne er ja sagen, aber auf *seine*, Barths, Zustimmung dürfe er nicht hoffen. Es sei überhaupt nicht Sache des Theologen, etwas in Gott ‘hineinzuverlegen’. Nach seiner Lehre gehöre gemäß Apg 2,22ff das Leiden zum Gehorsam des *Sohnes*. Der Tod Gottes sei ein *opus Dei ad extra* und

---

<sup>41</sup> Vgl. TE 2, ‘Das Verhältnis von “ökonomischer” und “immanenter” Trinität’, 274 (these 2), waar Jüngel voorstelt de ‘altprotestantische Lehre’ van de *opera ad extra interna* uit hun ‘Schattendasein’ tussen de *opera trinitatis ad intra* en de *opera trinitatis ad extra* ‘in die Würde eines dogmatischen Hauptstückes zu erheben und dabei völlig neu zu entwerfen’.

<sup>42</sup> Voor het onderscheid tussen abstract en concreet in dit verband zie Dekker, *Relationaliteit*, 243v.

<sup>43</sup> GSW, 75.

<sup>44</sup> ‘Karfreitag’, *Von Zeit zu Zeit*, 43; vgl. in de christologiecolleges, CChr, 32: ‘Nichts am Sein Gottes ist nicht von der Einheit Gottes mit Jesus betroffen’.

<sup>45</sup> TE 1, ‘Vom Tod des lebendigen Gottes’, 119; vgl. GSW, 86v.

<sup>46</sup> Dvorak, *Liebe*, 87. Hier ontstaat ook het verschil tussen Jüngel en K. Rahner, aan wie Jüngel de vraag stelt: ‘ob Rahner die hypostatische Eigenart des Sohnes auch in dem Sinne als soteriologisch prädisponiert gedacht hat, daß nicht nur die Menschwerdung, sondern die Fleischwerdung (im paulinischen Sinne) mit der Konsequenz eines Fluchtodes zur ontologischen Qualität gerade eben des Sohnes Gottes gehört’ (TE 2, ‘Das Verhältnis von “ökonomischer” und “immanenter” Trinität’, 272).

nicht *ad intra*. Insofern habe der Patripassianismus nicht recht. Der beruhe auf einer unsoliden Art von Identitätsdenken. Der ‘Tod Gottes’ gehöre nicht ‘in Gott hinein’, finde nicht ‘in’ ihm selbst statt. Wenn man dennoch van dem da vielleicht Gemeinten reden wolle und gewiss auch reden müsse und damit van einem gewissen Recht des Patripassianismus, dann auf der Linie van Joh 3,16, wo zugleich van der Hingabe des Sohnes ans Kreuz und van der gerade dabei *souveränen* Absicht des Vaters die Rede ist: ‘So hat Gott (der Vater) die Welt geliebt, dass er seinen Sohn dahingab, damit...’ Dieser Satz is doch onverstandlich, ohne diese Zielangabe: ‘...damit alle’ die Verheißung des ewigen Lebens haben. Und also: Gott gibt sich in seinem Sohn wohl ‘dahin’, aber er gibt sich nicht weg. Er gibt sich zur Versöhnung wohl her, aber er gibt sich dabei nicht auf. Darum bleibt er beim Karfreitag nicht stehen, ohne ihn hinter sich zu lassen. Wir dürfen darum, gottlob! über eine Gott-ist-tot-Theologie hinauskommen. ‘Es is nicht genug, dass Gott tot is. Interessant is, dat er *lebt!*’<sup>47</sup>

Het betreft hier een weergave van een gesprek, waarin een en ander wat onduidelijk naast elkaar staat. Barths laatste opmerkingen bijvoorbeeld, dat God zich wel overgeeft maar niet opgeeft, zijn duidelijk meer op hun plek aan het adres van de God-is-dood theologie dan aan het adres van Jüngel, die namelijk ook nadrukkelijk stelt dat God zich niet opgeeft. Het lijden en de vernedering doen ook voor Jüngel niets af aan Gods godheid. Integendeel, door de dood in zijn leven op te nemen bevestigt Hij die juist. Hij geeft zijn godheid niet op, maar ‘war “vielmehr eben in solcher Erniedrigung aufs Höchste Gott, in diesem Tode aufs Höchste lebendig”, so “daß er seine Gottheit gerade in der Passion dieses Menschen als seines ewigen Sohnes eigentlich bewährt und offenbar gemacht hat”’, citeert Jüngel Barth instemmend: ‘Gott gibt sich in seiner Selbstpreisgabe nicht *auf*’.<sup>48</sup>

Toch is het wel helder dat er iets aan de hand is. Barth wil slechts over de dood van God spreken als daarmee een *opus Dei ad extra* is bedoeld en als het wordt beperkt tot de tweede persoon van de triniteit. Jüngel gaat verder, trekt de oeconomische en immanente triniteit geheel gelijk, en wil er dus ook een *opus Dei ad extra internum* onder verstaan, dat heel het wezen van God bepaalt. Barth ziet dat als een doorgeslagen identiteitsdenken. Het is bekend dat hij Jüngel hoogachtte, maar tegelijk vond hij hem bij tijden veel te speculatief. Wat Barth doorgeslagen noemt, noemt Jüngel echter consequent. Tegenover de natuurlijke theologie is het nodig de dubbele predestinatie in die zin op te vatten als ‘Selbstinterpretation Gottes’, dat God zelf de dood opneemt in zijn eigen wezen. Of Barth dat nu voor zijn rekening wil nemen of niet, het is volgens Jüngel onmiskenbaar de strekking van diens eigen denken. In hoeverre Jüngel daar gelijk in heeft laten we in het midden<sup>49</sup>, maar bij Jüngel zelf is zeer duidelijk dat hij de dood wil ‘localiseren’ in God.

We hebben in het vorige hoofdstuk gezien hoe dit in GGW uitloopt op de formule dat God de eenheid van leven en dood is ten gunste van het leven. Dit ‘ten gunste van’ is de andere kant van de verkiezing. Voor zichzelf kiest God de dood, voor ons betekent dat het leven. Dat is de dubbelheid van de verkiezing. Barth legde dat uit als: het voorwerp van de goddelijke

---

<sup>47</sup> Busch, *Meine Zeit mit Karl Barth*, 158v.; vgl. ook Dvorak, *Liebe*, 87 noot 183.

<sup>48</sup> GSW, 101v. (cursivering van Jüngel); citaat in citaat uit KD IV/1, 271. Vgl. GGW 55–58 en TE 2, ‘Säkularisierung’, 289 (these VI.57): ‘Gottes Selbstpreisgabe ist nicht Gottes Selbstaufgabe’.

<sup>49</sup> Vgl. voor een recente analyse B.L. McCormack, ‘Does God Suffer? Karl Barth’s Contribution to a Growing Theological Controversy’, in: Beintker, Plasger & Trowitzsch (Hrsg.), *Karl Barth als Lehrer der Versöhnung*, 55–71. De gedachte van een goddelijk lijden is volgens hem ‘now widely regarded with suspicion if not downright hostility’ (55): ‘Barth scholarship has not been immune to this development’ (56) – volgens hemzelf ten onrechte.

verwerping is Christus naar zijn goddelijke natuur, het voorwerp van de goddelijke verkiezing is Christus naar zijn menselijke natuur. Met andere woorden: de beweging waarin God voor zichzelf verkiest de menselijke verwerping op zich te nemen betekent voor de mensen dat zij door Hem aangenomen worden. God wil de God zijn van mensen die Hem verwerpen. Hij blijft trouw waar zij ontrouw zijn, om hun ontrouw te overwinnen. God draagt onze verwerping en dood om die voor ons te overwinnen in zijn eeuwig rijke leven. Het goddelijk dragen is zichtbaar in het kruis, de genade die daarmee de mens ten deel valt in de opstanding. Daarin is de mens aangenomen en gerechtvaardigd bij God: 'Mit der Bejahung des gestorbenen Gottessohnes hat Gott auch den Menschen bejaht, und zwar mit *demselben* Ja. (...) Denn in der Auferweckung Jesu Christi ist dem Menschen an dem sich gegenüber dem Tode durchsetzenden Sein Gottes Teil gegeben'.<sup>50</sup> De dubbele predestinatie is daarom uiterst goed nieuws: God distantieert zich niet van ons, maar schenkt ons zijn liefde, die sterk is als de dood. Jüngel trekt dit alles nog verder door, door dit verkiezend *handelen* van God te verstaan als een *zijnsbepalend* handelen. Dat God de dood draagt is geen contingente handeling Gods, maar betekent dat de dood van eeuwigheid af in Hemzelf is gelocaliseerd.

Barths eigen verkiezingsleer was volgens Jüngel al de basis voor het *pro nobis* van de verzoeningsleer:

Dieses Verständnis der doppelten Praedestination ist der Grund für die Zusammengehörigkeit von Christologie und Soteriologie (...) in Barths Versöhnungslehre. Für unseren Zusammenhang ist wichtig, daß Barth auch die doppelte Praedestination als 'Akt göttlichen Geisteslebens' sofort *konkret* denkt. Daß Jesus Christus diese doppelte Prädestination *ist*, besagt: Gottes Selbsthingabe ist 'eine dem Menschen gemachte Gabe' auf Grund eines Selbstverzichtes Gottes, in dem 'Gott sich selbst, seine Gottheit, seine Macht und seinen Besitz als Gott in Frage stellt'. Die praedestinatio gemina ist eine praedestinatio dialectica. Gott hat in Jesus Christus dem Menschen das Leben, sich selbst aber den Tod zugebracht. Aber die Dialektik ist nicht paradoxal versiegelt, sondern teleologisch aufgebrochen: 'Gott will verlieren, damit (!) der Mensch gewinne'. Barths Erwählungslehre ist bereits auf die Rechtfertigungslehre hin entworfen.<sup>51</sup>

Dit is een cruciaal punt, want hier komt de ontbrekende theologische rechtvaardigingscontext bij Jüngels maior in beeld. Jüngel liet zoals we zagen onbenoemd waarom de identificatie alle mensen zou includeren, oftewel waarom wij in Hem begrepen zouden zijn en wat van Hem is ons ten goede zou kunnen komen. Maar hier zien we hem nu plotseling over die 'Grund' spreken! Bijna argeloos heeft hij het over de 'Grund für die Zusammengehörigkeit' van christologie en soteriologie. Maar dit is juist het punt, dit is nu juist waar volgens Nietzsche iedere 'Grund' voor ontbreekt, 'so oft es auch behauptet worden ist, dass er für die Schuld

---

<sup>50</sup> GSW 102v.

<sup>51</sup> GSW, 91, met verwijzingen naar KD II/2, 177 en uitroepingen van Jüngel; vgl. McCormack, *Karl Barths Theology*, 460: 'The relationship between veiling and unveiling is not a symmetrical, equivocal, and vacillating one. Veiling occurs for the purpose of unveiling. That this is so is guaranteed by the fact that rejection occurred for the purpose of election. The hint of divine arbitrariness which still surrounded the doctrine of predestination in the Göttingen Dogmatics has been swept away'. Barths Göttinger verkiezingsleer typeert McCormack als theocentrisch en actualistisch: 'It was theocentric in that his concern was everywhere to turn attention away from predestinated human beings to the predestinating God. It was actualistic in that it was the description of a concrete event in time, not of a fixed and unchangeable reality. What is missing in this account, as judged by the standards of Barth's later, mature doctrine of election (in KD II/2), is any serious reflection on the fact that election is "in Christ"' (373).

Andrer starb', omdat schuld niet overdraagbaar is. We zagen hoe Iwand zich pijnigde met de vraag wat nu toch eigenlijk de 'Klammer', het verband, is tussen de dood van Christus enerzijds en onze vergeving van zonden anderzijds (C 356). Zonder zich bewust tot die vraag te verhouden ziet Jüngel hier nu dat verband tussen christologie en soteriologie dus gefundeerd in de dubbele predestinatie. Met andere woorden: de 'Klammer' en 'Grund' is een *besluit*, een 'Akt' in de goddelijke Geest, die concreet heeft plaatsgevonden in Christus.

De 'Grund' is, kortom, geen speculatie of theorie, maar aanschouwelijk op Golgotha. Daar treedt God in gemeenschap met de mens ten koste van zichzelf, door zich met de gekruisigde Christus te identificeren. Vanuit zijn eeuwig rijke leven vernedert Hij zich in Christus tot de dood van het kruis. Hij die de gestalte van God had, hield zijn gelijkheid aan God niet vast, maar deed er afstand van (Filippenzen 2:6v.): een 'Selbstverzicht Gottes', zegt Jüngel in het citaat. Maar Hij doet dat om ons in zijn goddelijk leven te laten delen en te verheffen tot de gemeenschap met Hem. Hij neemt geen afstand van ons, zoals Hij had kunnen doen, maar neemt ons aan. Hij draagt de verwerping, de dood, de vloek, de straf; wij ontvangen de aanneming, het leven, de zegen, de vrijspraak. In zijn verkiezing kiest God voor een wonderlijke ruil. De heilige God neemt midden onder de gevallen mensen plaats en geeft die gevallen mens zo een plaats bij de heilige God: 'in der als Entscheidung für den Menschen Jesus verstandenen Gnadenwahl Gottes sind dieser Mensch (als Repräsentant der Menschen) und Gott in Ewigkeit beieinander'.<sup>52</sup> De Zoon van God includeert alle mensen omdat God in Hem besloten heeft de verwerping door de mensen te dragen en hen niet uit zijn gemeenschap weg te stoten, maar hen te vergeven, aan te nemen en in die zin te includeren in zijn gemeenschap.

In Jüngels eigen denken is dit alles dus nog een enkele kleine stap verder doorgetrokken. Bij Barth is de 'Grund' van het *pro nobis* een besluit. Bij Jüngel is dit besluit Gods wezen. Dus is ook de 'Grund' uiteindelijk niets anders dan het wezen van God zelf, dat is de liefde, die de eenheid is van leven en dood ten gunste van het leven. 'Plaatsbekleding' wil in dat licht zeggen dat God in Christus een plaats voor ons heeft bereid in zijn eigen wezen. Zo drukt Jüngel het uit in een meditatie voor Goede Vrijdag:

Indem Gott die Verneinung des Todes an sich selber ertrug, hat Gottes Liebe uns einen Raum bei Gott eingeräumt. So werden wir wohl die Worte des in den Tod gehenden Christus verstehen dürfen und müssen, daß er, wenn er in den Tod geht, zu Gott gehe, um uns einen Ort zu bereiten (Joh 14,2f).<sup>53</sup>

De eerste zin van dit citaat kan dus gelezen worden als een uitleg en toespitsing van Barths verkiezingsleer. Barth zou wellicht liever spreken van het dragen van de dood als zodanig, maar Jüngel maakt daarvan dat God die dood 'an sich selber' draagt. Het is een gebeuren *in* God. Het is God-als-liefde die de dood in zichzelf overwint ten leven. Jüngel lijkt te suggereren dat alleen op die manier plaats ontstaat voor de mens. De mens krijgt ruimte bij God doordat en voor zover God de dood op zichzelf en in zichzelf draagt.<sup>54</sup> Want zo is Hij liefde en *pro nobis*.

---

<sup>52</sup> GSW, 83, vgl. 85: 'In diesem Verhalten, das Jesus Christus ist, sind Gott und Mensch beieinander'.

<sup>53</sup> 'Karfreitag', *Von Zeit zu Zeit*, 50.

<sup>54</sup> Vgl. voor de metaforen van plaats, ruimte en het hebben van een thuis bij God BS, 'Der königliche Mensch. Eine christologische Reflexion auf die Würde des Menschen in der Theologie Karl Barths', 236: 'Und der ewige Gottessohn



Met een van de sleutelthesen van Jüngels artikel over de verzoening, tien jaar na GSW: ‘*Daß Gott in der Identität mit dem Gekreuzigten diese Konsequenz der Gottlosigkeit auf sich nimmt, ist als Ereignis göttlicher Liebe die Versöhnung der gottlosen Welt mit Gott*’.<sup>55</sup> Het gebeuren van Gods liefde is de verzoening. De mogelijkheidsvoorwaarde van het *pro nobis* is de liefde van God.

In zijn hoofdwerk heeft Jüngel dit breed uitgewerkt. Aan het slot hiervan vraagt Jüngel nog eens in hoeverre de gekruisigde ‘niet nur zum Fluch geworden, sondern *für uns* zum Fluch geworden’<sup>56</sup> is en geeft hij weer zijn antwoord in termen van identificatie (het ‘deshalb’ van de vorige paragraaf). Maar hij zegt erbij dat deze identificatie een *motief* heeft. Daarmee onderstreept hij dat voor hem het *pro nobis* van de verzoeningsleer uiteindelijk teruggaat tot de *Gnadenwahl* waarin God tot zichzelf komt als liefde. Want dat motief is het motief van de liefde. God *wil* niet zonder de mens zijn en zonder de mens tot zichzelf komen: ‘Gott wäre dann darin die Liebe, daß er sich nicht selber lieben will, ohne sein Geschöpf (...). Das ist das ewige, das göttliche Motiv der Selbstunterscheidung Gottes, ohne die seine Identität mit dem Menschen Jesus nicht denkbar wäre’.<sup>57</sup> Het is dus de keuze van Gods liefde die maakt dat Hij ‘inmitten tödlicher Gottverlassenheit sich selbst eingesetzt hat, um eine neue Gottesbeziehung zu schaffen’.<sup>58</sup> Zo is de cirkel rond en blijkt de vraag naar het *pro nobis* ons inderdaad naar het hart van Jüngels godsleer te brengen, naar God als liefde. Zijn verzoeningsleer is de binnenkant van zijn godsleer en zijn godsleer de buitenkant van zijn verzoeningsleer.

In dit alles is opnieuw, net als bij Iwand, ook de logica van *vergeving* herkenbaar. De verkiezing is immers van meet af aan een *Gnadenwahl*. Het is het besluit tot genade en het besluit om de schuld niet toe te rekenen. Zou God de zonde toerekenen, dan zou de mens uit Gods nabijheid moeten worden uitgestoten in de dood. Wie zou dan bestaan? Maar bij Hem is vergeving. Die goddelijke keuze betekent niet dat Hij besluit de zonde goedkoop ‘door de vingers te zien’, maar dat Hij besluit die dood en uitsluiting zelf op zich te nemen. De barmhartige aanvaarding van de *zondaar* gaat hand in hand met het zelf dragen van de gevolgen van en de straf op de *zonde*. We hoorden het Barth reeds zeggen, aan het einde van het excurs: ‘In diesem Beschluß des gerechten und barmherzigen Gottes gründet die in Jesus Christus vollzogene Rechtfertigung des Sünders, die Vergebung seiner Sünden’ (KD II/2, 182). Gods vergeving is dat Hij ‘die Verneinung des Todes an sich *erträgt*, ähnlich wie weise und barmherzige Menschen die Bosheit anderer dadurch besiegen, daß sie sie ertragen’, zegt hij in een meditatief artikel voor Goede Vrijdag.<sup>59</sup> Een wijs en barmhartig mens draagt wat hem door een ander wordt aangedaan, rekent het niet toe en hoopt zo het kwade door het goede te

---

ist von Ewigkeit her der Platzhalter des irdischen Menschensohnes. Gottes Gnadenwahl räumt also dem Menschen Jesus von Ewigkeit her einen Platz im Sein Gottes ein. (...) Gott hat (...) mit der ewigen Erwählung des zeitlichen Seins Jesu von Nazareth in sich selber Raum geschaffen für ein anderes, ihm fremdes Sein. Es gibt in Gott selbst einem Raum der Gnade. (...) Und so leuchtet die Wahrheit menschlichen Seins in der Einsicht auf, daß der wahre Mensch bei Gott zu Hause ist’.

<sup>55</sup> TE 2, ‘Das Sein Jesu Christi’, 283; these 12.11.

<sup>56</sup> GGW, 497, vgl. het geheel van 495–505.

<sup>57</sup> GGW, 500.

<sup>58</sup> GGW, 504.

<sup>59</sup> ‘Karfreitag’, *Von Zeit zu Zeit*, 49.

overwinnen. Zo draagt ook God onze verwerping. Hij kiest er in zijn eeuwige verkiezing voor om zelf te verliezen, opdat de mens wint: een ongehoorde ‘Umwertung aller Werte, die die Bibel Vergebung der Sünden nennt’, aldus Jüngel in een preek, ook weer rond Goede Vrijdag.<sup>60</sup> ‘Dubbele predestinatie’, in de zin van Barths KD II/2, is zo in feite een omschrijving van wat er gebeurt wanneer God vergeeft. *Vergeving heeft een logica van dubbele predestinatie*. Het is een vrije keuze in liefde ten gunste van de ander en ten koste van zichzelf. De koning uit Matteüs 18 die zijn knecht tienduizend talenten kwijtscheldt, kiest voor het leven van zijn knecht ten koste van zichzelf. Hij neemt de dwaasheid waardoor de knecht zoveel geld verloren had op zich. Zo draagt God dat wij Hem verwerpen.

Als deze parafrase van Jüngel valide is, dan moeten we overal waar hij spreekt over dubbele predestinatie en de zelfidentificatie van God de notie van vergeving mee kunnen bedenken, ook al doet Jüngel dit zelf niet. Als de zelfidentificatie Gods aan het kruis het oorsprongsmoment van zijn theologie is, dan moeten we nu ook de vergeving als dat oorsprongsmoment kunnen zien. Die is dan de sleutel tot zijn godsleer en al het verdere. Dat lijkt inderdaad goed mogelijk. Was de verkiezing een *opus Dei ad extra internum*, van vergeving kan hetzelfde worden gezegd: het besluit om ons te vergeven, raakt God zelf en is een ‘Gott selbst treffende Entscheidung’.<sup>61</sup> Vergeving en menswording gaan elkaar uitleggen. De christologische bezinning op de aard van de incarnatie kan dan gebruik maken van de bezinning op de aard van de vergeving en omgekeerd. Christologische termen als identificatie en appropriatie gaan meeresoneren in de soteriologie en soteriologische termen als rechtvaardiging in de christologie.<sup>62</sup> Het oudkerkelijke dictum dat ‘wat niet is aangenomen is niet verlost’ is dan een tautologie, want aangenomen-worden is vergeven-worden. Ook Jüngels scheppingsleer (voor zover hij die heeft), laat zich lezen vanuit de vergeving als oerbesluit. Jüngel brengt de schepping uit het niets structureel in verband met de opstanding uit de dood en met de overwinning van het niets in God. In termen van vergeving wordt beter inzichtelijk wat Jüngel hier bedoelt: God besloot van alle eeuwigheid reeds om de wereld die Hij zou scheppen, en waarvan Hij wist dat die in zonde zou vallen en het oordeel over zich zou afroepen, *te vergeven, zodat die wereld überhaupt geschapen kon worden*. De schepping dankt haar bestaan aan Gods besluit om haar de zonden te willen vergeven.<sup>63</sup> Anders was er niets geweest. Hierbij tekent zich wel weer een monisme af; we komen daar in hoofdstuk 6 nog op terug.

---

<sup>60</sup> P3, 91; vgl. voor een analyse van de preek als geheel De Klerk, *Onderbrekingen*, 197vv.

<sup>61</sup> GGW, 82.

<sup>62</sup> Vgl. ook McCormack, ‘Does God suffer?’, 65 over ‘the language of “drawing up”’ en ‘the problem of “appropriation”’.

<sup>63</sup> Vgl. GGW 303 en GSW, 92, in een nogal gecompliceerde passage: ‘Die Praevenienz des göttlichen Seins in der Urgeschichte des ewigen Bundes zielt schon als *Praevenienz* auf die unmittelbare Konfrontation mit dem *verlorenen* Menschen und in dieser Konfrontation auf eine Begegnung mit dem Tod. Dort vollzieht sich der ‘Triumph der Gnade’ Gottes. Die Begegnung Gottes mit dem Tode geschieht in Jesus Christus. In Jesu Christi Tod werden Hölle, Tod und Teufel besiegt. Insofern aber Jesus Christus schon am Anfang bei Gott ist, kommt Gott auch dem Nicht-Sein schon von Ewigkeit her *zuvor*, gilt zum vornherein: Jesus ist Sieger!’. De verwijzing is naar Berkouwers *Triomf der genade*. Vgl. voor deze passage P.J. DeHart, *Divine Simplicity: Theistic Reconstruction in Eberhard Jüngel’s Trinitarian Glaubenslehre* (Chicago: ongepubliceerd 1997), hoofdstuk 5, die in zijn artikel ‘On the Contrary: Thomistic Second Thoughts on Analogy and Trinity in Eberhard Jüngel’, in: Nelson (ed.), *Indicative of Grace*, 62 zelfs spreekt over een ‘recrudescence of cabalistic mythology’.

We begonnen onze analyse met Jüngels vroege werk *Gottes Sein ist im Werden* en zijn gaandeweg uitgekomen bij het hoofdwerk *Gott als Geheimnis der Welt*. We willen onze voorlopige conclusie tot slot onderstrepen vanuit een passage en een tekst van de latere Jüngel.

1. In de eerste plaats is van belang Jüngels *laudatio* van zijn leermeester Heinrich Vogel, onder de titel ‘Das Geheimnis der Stellvertretung’ (1982). Het is in dit artikel niet altijd duidelijk waar Jüngel het denken van Vogel weergeeft en waar hij er ook mee instemt. Vooral in het vierde deel van dit artikel lijkt hij echter duidelijk samen op te trekken met Vogel, omdat hij hier aangeeft enkele aspecten van diens denken te willen laten zien, ‘an denen sozusagen stellvertretend das Geheimnis der Stellvertretung aufleuchten mag’<sup>64</sup>. Deze zin lijkt te zeggen dat we Jüngels weergave van Vogel ook mogen lezen als een venster op zijn eigen denken.

Jüngel constateert dat de gedachte van een plaatsbekleding in het Nieuwe Testament vooral met het lijden en sterven en het *werk* van Christus in verband gebracht wordt.<sup>65</sup> Desondanks ziet hij Vogel de plaatsbekleding dogmatisch gezien vooral vanuit de *persoon* van Christus uitleggen: precies wat we Jüngel (en Iwand) zelf ook hebben zien doen. Vogels motief voor die beslissing zoekt Jüngel nu in de kwestie van de ontmythologisering. Hij wijst op een citaat, waarin Vogel zegt dat de menswording ‘im ausschließlichen Gegensatz zum Mythos gesichtet’ moet worden.<sup>66</sup> In de mythen veranderen goden in mensen en mensen in goden, zodat halfgoden als bemiddelende partijen ontstaan, als ‘derden’ tussen God en mens. Vogel wil daar volgens Jüngel ver bij vandaan blijven:

Demgegenüber besteht für Vogel das Wunder der durch den Namen Jesu Christi konkret benannten Stellvertretung darin, daß in Jesus Christus ‘*Gott selbst* (...) das Subjekt ist und bleibt’ und daß er doch, indem er in Jesus Christus Fleisch wurde, unser aller wahre und wirkliche Menschheit annahm. So, als wahrhaftiger Gott und wahrhaftiger Mensch in Person, so und nur so kann er unser Stellvertreter sein. (...) Dann aber kann Stellvertretung nicht nur einen Platz- oder Situationswechsel meinen, dann muß sie als die ‘Inexistenz des Sohnes Gottes in unserer (...) Existenz anerkannt werden’.<sup>67</sup>

Behalve Iwand en Jüngel denkt dus ook Vogel de plaatsbekleding vanuit de incarnatie. Alleen als *vere deus* en *vere homo* tegelijk, ‘so und nur so’, kan Hij onze plaatsbekleeder zijn. Jüngel trekt daaruit met Vogel vervolgens de conclusie, dat plaatsbekleding dan een ‘Inexistenz’ moet zijn. God daalt af naar de plek van de ‘Widerspruch’ van de mens tegenover God. Die ‘Widerspruch’ neemt Hij op zich en maakt Hij zich eigen. Nog eens een lang citaat:

Das Wunder der Stellvertretung unterscheidet sich vom Mythos nach Vogel darin, daß der deus incarnatus ‘die dem Fluch (...) der Sünde und dem Tod verfallene (...) Menschheit’ übernommen hat, und zwar so *inklusiv* übernommen hat, daß er in seinem stellvertretenden Handeln und Leiden dann *exklusiv* an unsere Stelle treten kann, damit wir eben diesen Fluch der Sünde und den Fluchtod *nicht* erleiden müssen. Die Stellvertretung Jesu Christi besteht deshalb letztlich in dem

---

<sup>64</sup> TE 3, ‘Das Geheimnis der Stellvertretung’, 246.

<sup>65</sup> TE 3, ‘Stellvertretung’, 255.

<sup>66</sup> TE 3, ‘Stellvertretung’, 256.

<sup>67</sup> TE 3, ‘Stellvertretung’, 256.

‘göttlichen Erbarmen über der jedes Erbarmens unwürdig gewordene Kreatur, und zwar in der Übernahme der dem Gericht verfallenen Existenz dieser Kreatur durch den Creator selbst’.<sup>68</sup>

We citeren zo uitvoerig, omdat Jüngel nergens duidelijker dan hier in zijn weergave van Vogel uitspreekt dat de plaatsbekleding niets meer of minder is dan *het gebeuren van Gods barmhartigheid*. Het *is* barmhartigheid, het *is* vergeving om de menselijke existentie aan te nemen en die mee te nemen in de weg van kruis en opstanding. Zo is het spreken over de plaatsbekleding helemaal weg uit het mythologisch discours van een derde partij die bemiddelt tussen God en mens. Plaatsbekleding wil zeggen dat God zelf afdaald naar de plaats van de mens en ons bestaan voor ons draagt.

Jüngel wijst er tot slot op dat Vogel zich aansluit bij de Vroege Kerk:

Zuerst soll auf die ‘Totalität der Stellvertretung’ geachtet werden. Vogel bringt sie mit der altkirchlichen Tradition dadurch zur Geltung, daß er von der *Annahme* der *ganzen* menschlicher Natur redet. (...) Wir werden unsere *Ganzheit* von dem Ereignis der *Annahme* unseres Seins durch Gott nicht trennen dürfen. Es ist vielmehr der totus homo dadurch definiert, daß er ein *angenommener* Mensch ist.<sup>69</sup>

Jüngel speelt hier met de meervoudige betekenis van de ‘aanneming’ van de menselijke natuur; het is enerzijds een christologisch begrip uit de dogmageschiedenis, dat de wijze waarop God en mens in Christus verenigd zijn bedoelt uit te drukken. Maar anderzijds is het ook een soteriologisch begrip, dat de acceptatie van de persoon in de vergeving bedoelt uit te drukken. Vergeving is de aanneming van de persoon, ook al veroordelen we diens daden. Dat Jüngel deze beide betekenissen hier zo met elkaar in verband brengt, onderstreept nog eens onze interpretatie van de plaatsbekleding en incarnatie in termen van vergeving.

2. De tweede tekst van belang is een passage in de studie over de rechtvaardigingsleer uit 1998. Jüngel gaat hier opnieuw in op de ‘Zusammengehörigkeit’ van christologie en soteriologie bij Barth.<sup>70</sup> Aanleiding is een opmerking die Barth ooit maakte, dat niet de rechtvaardigingsleer, maar de belijdenis van Jezus Christus het artikel is waarmee de kerk staat of valt (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*). Volgens Barth zijn er immers ook andere manieren denkbaar om het heil te verwoorden dan alleen in termen van rechtvaardiging. Dat is in de kerkgeschiedenis ook vaak gebeurd. Door Luther werd de rechtvaardiging weliswaar tot het kardinale punt gemaakt. Maar in principe zou het gemist kunnen worden, zegt Barth. Alleen Jezus Christus zelf is onmisbaar.

Jüngel kan het daar niet mee eens zijn en neemt het voor Luther op. Hij probeert Barths oordeel te pareren door hem tegen zichzelf uit te spelen. Barth heeft immers zelf gezegd, zo laat Jüngel zien, dat het in de rechtvaardigingsleer niet om een eventueel uitwisselbaar theologoumenon gaat, maar om de ‘inneren *Möglichkeit* der Versöhnung der Welt mit Gott’.<sup>71</sup> Hij herinnert eraan, dat Barth kritiek oefende op de protestantse orthodoxie, waar die onderscheidde tussen verwerving en toepassing en waar die eerst een geïsoleerde christologie ontwierp, waarin

---

<sup>68</sup> TE 3, ‘Stellvertretung’, 257.

<sup>69</sup> TE 3, ‘Stellvertretung’, 259.

<sup>70</sup> ER, 15–26. Ook in zijn christologiecolleges is Jüngel hier veel op ingegaan; het krijgt bijvoorbeeld een hoofdrol in zijn beoordeling van de protestantse orthodoxie (CChr, 66v.).

<sup>71</sup> ER, 22: KD IV/1, 577.

all das, was Jesus Christus ‘für uns Menschen ist, bedeutet, tut und ausrichtet, noch nicht oder erst in weiter Ferne sichtbar wird’, so daß eine solche isolierte Christologie dann durch eine wiederum ‘relativ selbständige “Soteriologie” und “Ekklesiologie” erst ergänzt werden muß’, um die ‘Tragweite seiner Existenz für uns’ aussagen zu können.<sup>72</sup>

In de protestantse orthodoxie stonden dus volgens deze ‘andere’ Barth de christologie en soteriologie geïsoleerd naast elkaar. Het eerste ging over Christus en zijn verwerving op zich (objectief), pas het tweede ging over de betekenis daarvan voor ons (subjectief). Barth heeft het zelf anders gedaan, door de rechtvaardigingsleer in zijn verzoeningsleer structureel in verband met de christologie te ontwikkelen. Maar dat is nu exact wat ook bedoeld is met het lutherse dictum van de rechtvaardigingsleer als artikel waar de kerk mee staat of valt, aldus Jüngel. Het gaat er daarin om,

geltend zu machen, daß genau dies die Funktion der Rechtfertigungslehre ist: das Sein und Tun Jesu Christi für uns, an uns und mit uns auszusagen. In der Explikation durch die Rechtfertigungslehre wird die Christologie überhaupt erst sachgemäß. Als Rechtfertigungslehre ist sie *sachgemäße* Christologie. Denn zur Sachgemäßheit der Christologie gehört nicht nur ‘die Sache selbst’, sondern auch ihr rechter ‘Gebrauch’: nämlich der Gebrauch, den die Sache von ihr selbst zu machen verlangt.<sup>73</sup>

Hier wordt opnieuw duidelijk dat het Jüngel ernst is met zijn stelling dat het onderscheid tussen persoon en werk van Christus moet worden opgeheven. Hij *is* wat Hij *doet*. Hij *is* onze vrede. De rechtvaardigingsleer is geen nieuwe *locus* na de *locus* over Christus, maar is de kanteling van de christologie naar ons toe, door te laten zien dat en hoe daarin alles *pro nobis* is. Ze voegt dus niet iets nieuws toe aan de christologie, maar ‘geht ihr auf den Grund und expliziert, was sie dort findet: nämlich den rechtfertigenden und rettenden Gott und den schuldigen und verlorenen Menschen’.<sup>74</sup> In Christus is God bij en voor de mens en dat is reeds het heil. Hij neemt onze dood op zich en schenkt ons de gemeenschap in zijn leven. Dat alles omdat Hij in zijn ‘Urentscheidung’ besloten heeft zo te willen zijn. Die verkiezing blijkt voor Jüngel dus de schakel tussen het kruis van Christus en ons heil. In de verkiezingsleer zijn christologie en rechtvaardigingsleer versmolten tot een onlosmakelijke eenheid, op een manier die sterk overeenkomt met hoe Iwand *sola fide* en *solus Christus* laat correleren; het enige verschil is dat Iwand uit de prioriteit van Gods verkiezing nadrukkelijker conclusies trekt over de onvrije wil.

Concluderend kunnen we zeggen dat de ontbrekende maior bij het drievoudige ‘deshalb’ de maior van de verkiezende liefde en vergeving blijkt te zijn. Dit is een constante in Jüngels denken, vanaf de Barthparafrase tot en met de studie over de rechtvaardigingsleer. De in dit hoofdstuk gezochte ‘Grund’ van het *pro nobis* bij Jüngel is identiek aan het *pro nobis* waarin

---

<sup>72</sup> ER, 23: citaat in citaat KD IV/1, 135. Vgl. CChr, 66: ‘Christologie wurde als eigenständiger Element dargestellt, die Heilsaneignung geschah dann durch Vermittlung der Kirche. Diese Trennung in objektiven Tatbestand und subjektiven Vergegenwärtigung ignoriert jedoch das Sein Jesu Christi. Das Sein J.X. ist ohne die bleibende Bezogenheit auf den gegenwärtigen Menschen nicht zu denken’; vgl. ook *Die Leidenschaft, Gott zu denken*, 71v.: ‘dass man die Geschichte Jesu Christi so erzählt, dass sie ihre soteriologischen Pointen selbst aus sich heraus setzt’.

<sup>73</sup> ER, 24; vgl Iwand, BVP, ‘Wider den Mißbrauch’, 226: ‘Alle christologischen Aussagen sind pro-me-Aussagen und umgekehrt, alle pro-me-Sätze in der Theologie müssen christologisch interpretiert werden’.

<sup>74</sup> ER, 26.

God zich in zijn *Gnadenwahl* heeft gedefinieerd. De Zoon van God includeert alle mensen omdat God in Hem besloten heeft de verwerping door de mensen te dragen en hen niet uit zijn gemeenschap weg te stoten, maar hen te vergeven, in liefde aan te nemen en *in die zin te includeren* in zijn gemeenschap. De inclusie is de inclusie van het verbond dat in Christus' bloed gesloten is: Ik zal u tot een God zijn en gij zult Mij tot een volk zijn. Jüngel leunt hier sterk op Barth, wiens denken op dit punt we Berkouwer al kernachtig zagen samenvatten: 'De inhoud der praedestinatie valt samen met de grote *ruil* van Golgotha'. Voor Jüngel is dit een ruil waarin God zich definieert als liefde.

De plaatsbekleding is zo niet meer een vergrijp tegen het ethisch axioma van persoonlijke verantwoordelijkheid, maar inzichtelijk als precies datgene waar vergeving op neerkomt. De goddelijke vergeving is het gebeuren waarin Hij plaats inruimt voor de mens, door diens verwerping zelf op zich te nemen. Het is de keuze om in plaats van de schuldige uit te sluiten de gevolgen van de schuld te dragen en de schuldige aan te nemen, opdat de relatie vernieuwd kan worden. Zo is vergeving een omschrijving van plaatsbekleding en omgekeerd. Schuld kan niet gedragen worden door een derde, maar is een relationele werkelijkheid. Het is *God* die *ons* in Christus vergeeft.

Jüngel zelf maakt deze lijnen, evenals Iwand, doorgaans niet heel zichtbaar. We hopen echter inmiddels aannemelijk te hebben gemaakt dat ze diep in zijn denken zijn verankerd en daar ook daadwerkelijk functioneren. In het volgende hoofdstuk, over de noodzaak van het werk van Christus (kan God niet 'gewoon' vergeven?) zal dit verder blijken. De cirkelredenering bij de ontbrekende maior blijkt in elk geval geen pleister voor een probleem in Jüngels denken, maar had door hem wel degelijk ingevuld kunnen worden vanuit zijn receptie van Barths verkiezingsleer.

We hebben nu gezien welke mogelijkheden het *vere deus* in Jüngels godsleer bergt om het *pro nobis* te denken. Er bevindt zich in zijn theologie echter nog een andere denklijn, net als bij Iwand, vanuit het *vere homo*. Om die op het spoor te komen zetten we nu 'beneden' in, bij de kwestie van de historische Jezus.

## 4.2 De menselijke mens

We betreden daarmee een nieuw terrein van Jüngels denkwereld. Hebben we hem tot dusver vooral met Barth zien werken, hier is het veel meer de Bultmannschool waartoe hij zich verhoudt. Jüngel staat open voor de zoektocht naar de historische Jezus. Daarin verschilt hij van Iwand. Die hield zich na het mislukken van de zogeheten *first Quest* naar de historische Jezus, zoals gedocumenteerd door Albert Schweitzer in zijn *Geschichte der Leben Jesu-Forschung*<sup>75</sup>, met Barth, Bultmann en anderen uit de kring van de dialectische theologie binnen de lijnen zoals die uitgezet waren door Martin Kähler in diens opstel over *Der sogenannte*

---

<sup>75</sup> A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede. Geschichte der Leben Jesu-Forschung* (Tübingen: Mohr Siebeck 1906/1913<sup>2</sup>).

*historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*.<sup>76</sup> Hij hield de reconstructie van een historische Jezus niet alleen voor methodisch onmogelijk, maar ook voor theologisch onjuist: we kunnen niet achter het kerygma terug om te reconstrueren wat daar áchter ligt. Hij deed er dus niet aan mee (*no Quest*: geen ‘Dahinter’<sup>77</sup>).<sup>78</sup> Jüngel heeft zich echter laten overtuigen door Ernst Käsemanns bekende lezing over ‘Das Problem des historischen Jesus’ (gepubliceerd 1954), die een koerswijziging ten opzichte van Bultmann inluidde.<sup>79</sup> Men begon aan een *second Quest*. Jüngel neemt hier uit volle overtuiging aan deel. Het valt intellectueel niet meer te rechtvaardigen om zich hier afzijdig van te houden, zo houdt hij zijn studenten voor.<sup>80</sup> Barths kritiek legt hij naast zich neer, diens bespreking van de mens Jezus Christus in KD IV/2 noemt hij in de collegezaal ‘ganz johanneïsch orientiert’.<sup>81</sup> Een historisch-kritisch onderzoek via de synoptici is wel degelijk mogelijk en bovendien theologisch noodzakelijk. Want, zegt Jüngel na zijn eigen weergave van de lotgevallen van het onderzoek naar de historische Jezus, het moet toch duidelijk te maken zijn waarom God de gekruisigde Jezus en niet bijvoorbeeld de onthoofde Johannes de Doper uit de doden zou hebben opgewekt. Er moet een ‘Anhalt’<sup>82</sup> zijn in de historische Jezus. Niet om zo het geloof te funderen, maar om het voor docetisme te behoeden.<sup>83</sup> In de *third Quest* vanaf ca. de jaren 80 kreeg dit onderzoek door een nieuwe waardering van het Tweede Tempeljodendom en het *New Perspective on Paul* nog eens een extra dimensie (*Heimholung Jesu*; nieuwe aandacht voor het jood-zijn van Jezus), maar daartoe heeft Jüngel zich niet meer verhouden.<sup>84</sup>

Uit zijn onderzoek naar de historische Jezus blijkt Jüngel nu een tweede denklijn rond het *pro nobis* te ontwikkelen. Dit keer maakt hij dit wél expliciet. In een voor dit punt belangrijk artikel, ‘Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus’ (1988) opent Jüngel met het Hegelcitaat dat we al eerder aanhaalden, namelijk dat Christus al zo lang

<sup>76</sup> M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (Leipzig: A. Deichert 1892).

<sup>77</sup> Vgl. PM 1, ‘2. Christtag. 1 Joh 1,1–4’ (1952), 328vv., met in noot 1 een duidelijk ‘nee’ tegen een ‘Sowohl-als-auch’ van Barth en Bultmann, zoals Jüngel dat later zal voorstaan: ‘es wird uns nichts helfen’.

<sup>78</sup> Dat is wellicht iets te stellig geformuleerd, maar wel het algemene beeld. Vgl. voor de nodige nuance Heinrich, *Verheißung des Kreuzes*, 200–207.

<sup>79</sup> E. Käsemann, ‘Das Problem des historischen Jesus’, in: idem, *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Bd. 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1970), 187–214.

<sup>80</sup> Vgl. CChr, 86: ‘Ein wahrhaftiger christl. Glaube wäre heute unmöglich, wenn christliche Wahrheitserkenntnis und hist. Forschung sich ausschlossen. Wir sind heute unter der Nötigung geschichtlicher Rechenschaft (...), wer sich dieser entzieht, entzieht sich dem Zwang zur Wahrheit’.

<sup>81</sup> CChr, 76.

<sup>82</sup> TE 3, ‘Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus’, 219.

<sup>83</sup> Vgl. TE 3, ‘Zur Dogmatischen Bedeutung’, 214v.: ‘Eine Sache (ein Ereignis, eine Person) *historisch* erkennen heißt: ihr gewordensein, ihr Gewesensein und ihre Wirkungen analysieren. Eine Sache (ein Ereignis, eine Person) *dogmatisch* verantworten heißt: ihre gegenwärtige Bedeutung im Horizont gegenwärtigen Wahrheitsbewußtseins (bei möglicher Kritik desselben) vertreten. Historische Erkenntnis ist zwar die *Voraussetzung* (conditio sine qua non), sie kann aber niemals der *Grund* dogmatischer Verantwortung theologischer Gegenstände sein. Denn ein theologischer Gegenstand ist dadurch definiert, daß er “sub ratione Dei” verstanden werden muß, um überhaupt verstanden werden zu können’. Vgl. Dvorak, *Liebe*, 283–289.

<sup>84</sup> Vgl. in het interview *Die Leidenschaft, Gott zu denken*, 29vv., gevraagd naar het nieuwe Paulusonderzoek: ‘Wenn man heute vieles besser weiß und besser sagen kann als ich damals, dann ist mir das nur recht. So muss es in der Wissenschaft sein’ (32).

geleden voor onze zonden gestorven is, dat het bijna niet meer waar is.<sup>85</sup> Het is de taak van de dogmatiek, zegt Jüngel daarop, om te laten zien dat de kruisdood ons wel degelijk ‘noch immer zugute kommt’. Maar ‘dazu muß freilich auch die Dogmatik nach dem historischen Jesus zurückfragen’, zo meent hij, ‘wenn der Glaube sich nicht dem Vorwurf aussetzen will, geschichtliche Wirklichkeit durch Mythologie oder Ideologie zu ersetzen’.<sup>86</sup> Dus niet alleen in de godsleer, maar ook in het verstaan van de historische Jezus ligt volgens hem een antwoord op de vraag hoe het nog altijd waar kan zijn dat Christus voor ons gestorven is.

Overigens wordt Jüngels verstaan van de historische Jezus in de secundaire literatuur uiteenlopend beoordeeld. Vrij kritisch is John Webster in zijn overzichtsartikel, ‘Jesus in the Theology of Eberhard Jüngel’ (1997).<sup>87</sup> Volgens hem heeft Jüngel zich wel met succes ingezet voor de rehabilitatie van het belang van de christologie voor de godsleer. In de negentiende eeuw stond die laatste op zichzelf en was de figuur van Christus soms alleen nog relevant als illustratie bij een natuurlijke theologie. Jüngel heeft zich in het spoor van Barth tegen die boedelscheiding verweerd, door de ‘mutual grounding of the doctrines of the Trinity and the Incarnation’<sup>88</sup>. De godsleer kreeg door deze verbinding een substantiële verdieping. Maar vreemd genoeg werkte de verbinding andersom een stuk minder uit, aldus Webster. Jezus is volgens hem bij Jüngel nog steeds een soort illustratie, een chiffrage voor zoiets als een eschatologische aanspraak. Webster komt zo tot de paradoxale conclusie dat heel Jüngels theologie draait om diens christologie, maar dat die christologie zelf weinig voeten in de aarde heeft:

Jüngel has expounded a remarkably firm Christocentrism (...). Yet if Jesus is the undisputed center of his thought, it is only in a surprisingly slender rendering of his identity: Jüngel’s perception of the *place* of Christology is uneasily wedded to a restricted presentation of the figure of Jesus.<sup>89</sup>

Hij typeert Jüngels weergave van Christus op aarde als ‘strangely uneven – vivid portrayals interspersed with large gaps’ – een smalle en gekortwiekte ‘Jesologie’ waarin allerlei zaken die normaal gesproken bij de bespreking van Christus’ mensheid naar voren komen nauwelijks aandacht krijgen.<sup>90</sup> Andere secundaire literatuur oordeelt hier een stuk positiever<sup>91</sup>, maar het beeld van een reus op lemen voeten blijft wel hangen.

Hoe het ook zij, we moeten nu Jüngels reconstructie natekenen. We gaan daarbij uit van zijn meest recente langere tekst over dit onderwerp, dat is het genoemde artikel uit 1988. Daarnaast is ook een passage uit het hoofdwerk van belang.<sup>92</sup> In beide teksten legt Jüngel de evangeliën

---

<sup>85</sup> TE 3, ‘Zur dogmatischen Bedeutung’, 214.

<sup>86</sup> TE 3, ‘Zur dogmatischen Bedeutung’, 214.

<sup>87</sup> J.B. Webster, ‘Jesus in the Theology of Eberhard Jüngel’, in: *Calvin Theological Journal* 32 (1997), 43–71.

<sup>88</sup> Webster, ‘Jesus in the Theology of Jüngel’, 46.

<sup>89</sup> Webster, ‘Jesus in the Theology of Jüngel’, 45.

<sup>90</sup> Webster, ‘Jesus in the Theology of Jüngel’, 71.

<sup>91</sup> Vgl. De Klerk, *Onderbrekingen*, 156–172 en vooral Dvorak, *Liebe*, 282–307 die de betiteling ‘Jesologie’ (i.c. bij B. Klappert, *Auferweckung des Gekreuzigten*, 160–163) afwijst en spreekt van een ‘Christologie der gegenseitigen Entsprechung von irdischem Jesus und verkündigtem Christus’ (287v.).

<sup>92</sup> GGW, 482vv. Ten grondslag aan deze beide teksten liggen de dissertatie *Paulus und Jesus* en het artikel ‘Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes. Ein hermeneutischer Beitrag zum christologischen Problem’, TE 1, 126–144. In de latere teksten is een aantal accenten verschoven, maar dat laten we hier verder buiten beschouwing.



op de historisch-kritische zeef tot er een basaal beeld duidelijk wordt. Beslissend voor dat beeld is Jezus' kruisdood. Dat zijn leven *hierop* uitliep en op *deze* manier eindigde is het meest veelzeggende gegeven waarover we beschikken om toegang te krijgen tot de historische Jezus. Deze dood *integreert* volgens Jüngel heel zijn leven. Deze notie van 'integratie' doet denken aan de 'recapitulatie' die bij Iwand van belang bleek, alleen is het kruis bij Iwand recapitulatie van de mensheid als geheel, die daarin een ware geschiedenis krijgt, terwijl het voor Jüngel allereerst het leven van Jezus zelf recapituleert.

#### 4.2.1 Jezus' kruisdood als *Integral* van zijn leven

Jüngel probeert zicht te krijgen op de historische Jezus door na te gaan hoe Jezus zichzelf zag, in samenhang met de vorm en inhoud van zijn boodschap.<sup>93</sup> De *inhoud* van die boodschap is zonder enige twijfel de komst van het koninkrijk van God. In dat koninkrijk is de verhouding tot God radicaal anders dan in de religieuze orde zoals die op dat moment door farizeeën en sadduceeën wordt gehandhaafd. Volgens de oude orde was het vanzelfsprekend dat hoeren en tollenaars niet konden delen in Gods gemeenschap. Maar Jezus verkondigde dat het koninkrijk er juist voor hen zal zijn en onderstreepte dit door hun gemeenschap op te zoeken. Zijn boodschap en zijn handelen behelsden de belofte van een 'Eröffnung einer qualitativ neuen Gemeinschaft mit Gott'.<sup>94</sup>

Zeer typerend voor Jezus is daarbij de *vorm* waarin Hij deze boodschap bracht: door middel van gelijkenissen.<sup>95</sup> De gelijkenissen hebben een unieke zeggingskracht, zo analyseert Jüngel, waardoor de inhoud met groot gezag ter sprake komt. Ze zijn niet maar illustraties bij bepaalde informatie die ook wel op andere manieren over te brengen is, maar overrompelen de hoorder als een openbaring, waarachter men niet meer onveranderd terug kan. Jezus bracht in zijn gelijkenissen de oude orde op zo'n manier in aanraking met de nieuwe orde van het koninkrijk van God dat in die aanraking het nieuwe vanzelfsprekend werd en het oude juist vreemd en ongepast – terwijl de oude orde op dat moment voor de hoorders nog vanzelfsprekend was! In het dagelijks leven sprak het vanzelf dat de tollenaar niet moest rekenen op een volwaardige plaats bij God. Maar wanneer Jezus een gelijkenis vertelt waarin die tollenaar zich op de borst slaat terwijl de farizeeër hoogmoedig dankt dat hij niet is als deze, breekt opeens het inzicht door dat God niet de persoon, maar het hart aanziet. Iedereen die oren heeft om te horen moet dan eigenlijk wel toegeven dat de gelijkenissen *waar* zijn en 'kloppen', ook al staan ze haaks op de heersende vanzelfsprekendheden. *Natuurlijk* is een arts niet gekomen om gezonde mensen te genezen, maar zieke. Dat we dat niet eerder hebben gezien! *Natuurlijk* verkoopt wie een schat vindt in een akker alles wat hij heeft om die schat te krijgen. Dus is het

---

<sup>93</sup> Vgl. voor het contrast met Iwand NW 1, 280, these II.1: 'Das Rätsel des "Selbstbewußtseins Jesu liegt im Selbst, nicht im Bewußtsein seiner selbst. Erst wer sein Selbst versteht, versteht sein Selbstbewußtsein. Die Frage ist, wer er selbst *ist*, nicht, wofür er sich *hielt*'. Jüngel denkt hier veel minder antithetisch.

<sup>94</sup> GGW, 484.

<sup>95</sup> Vgl. voor een analyse van Jüngels verstaan van de gelijkenissen de studie van L. Aerts, *Gottesherrschaft als Gleichnis? Eine Untersuchung zur Auslegung der Gleichnisse nach Eberhard Jüngel* (Frankfurt a.M.: P. Lang 1990).

vanzelfsprekend om alles achter te laten en eerst het koninkrijk te zoeken!<sup>96</sup> – Zo poneren de gelijkenissen de hoorder, of die wil of niet, in een andere, nieuwe wereld waarin het vanzelfsprekend is om blij te zijn met Gods genade voor zondaren en om Jezus in geloof na te volgen. Deze nieuwe wereld met haar nieuwe vanzelfsprekendheden ondermijnt de bestaande wereld met haar oude vanzelfsprekendheden en veroordeelt die tot het verleden. Het ‘onderbreekt’ de bestaande orde, om die te vernieuwen.<sup>97</sup>

Voor sommigen was Jezus’ doorbreking van de bestaande orde een bevrijding van een destructieve ‘Herrschaftszusammenhang’. Voor hen maakte zijn boodschap een ongekende vreugde los. Voor anderen was de koninklijke vrijheid waarmee Jezus sprak vooral niet te plaatsen. Hij riep steevast verbazing (ἔκστασις) en vrees op en werd zelfs voor onzinnig verklaard. Hij was niet van deze wereld. Het echte verzet kwam van wie de oude orde wilden blijven handhaven, de ‘Vertretern der herrschenden Selbstverständlichkeiten’<sup>98</sup>, de farizeeën en schriftgeleerden. Zij ergerden zich aan de boodschap van Gods genade en maakten zich boos omdat hun wereld, waarin ze duidelijk aan de goede kant stonden, werd onderbroken. Die wereld was geordend door de wet. De wet definieerde de gemeenschap die bij God hoorde. Maar Jezus bracht een boodschap waarin die gemeenschap open was voor iedereen die gelooft. Dat ondermijnde de zekerheden van de bestaande orde en liep uiteindelijk uit op het conflict dat tot Jezus’ dood zou leiden.

Dat Jezus werd gedood was niet alleen een effectieve manier om met zijn boodschap af te rekenen, maar raakte Hem ook als persoon. Want de bringer van deze boodschap stond niet los van die boodschap. Integendeel, hij ging er juist helemaal in op. En andersom ging ook de boodschap helemaal in Hem op. Dat is voor Jüngel een zeer belangrijke vaststelling. Uit al de overgeleverde uitspraken van Jezus blijkt volgens Jüngel dat Hij zich

ganz und gar von Gottes Herrschaft, sagen wir noch kürzer: von Gott selbst her verstand. (...) Jesus redete so von Gott, daß man sich Jesus *ohne* Gott schlechterdings nicht denken kann. (...) Analoges gilt für sein Verhalten. (...) Sagen wir es lapidar: *Jesus ist nicht er selbst ohne Gott.*<sup>99</sup>

Jezus’ identiteit cirkelt volledig om zijn verhouding tot God, waarbij die verhouding niet symmetrisch is (Jezus als ‘partner’ van God), maar juist volkomen a-symmetrisch (Jezus als ‘knecht’). Jezus brengt niet het rijk, maar het rijk brengt Jezus, zoals een golf iets met zich mee kan brengen. Jezus was ten opzichte van God fundamenteel *passief*: ‘dieser Mensch ek-sistierde

---

<sup>96</sup> Vgl. GGW, 486v.

<sup>97</sup> GGW, 487. In zijn artikel ‘Zur dogmatischen Bedeutung’, 221–227 gaat Jüngel op dit punt in gesprek met Emmanuel Lévinas. Ook Lévinas combineert de noties van openbaring en onderbreking, door de confrontatie met het gelaat van de ander. Maar Jüngel constateert twee verschillen. In de eerste plaats ziet Lévinas volgens hem openbaring als een predicaat van onderbreking, terwijl hij het zelf andersom wil verstaan. Volgens D.F. Ford, ‘Hosting a Dialogue: Jüngel and Lévinas on God, Self and Language’, in: J. Webster (ed.), *The Possibilities of Theology*, 34v. doet Jüngel Lévinas hier overigens niet helemaal recht: ‘There are deep differences here, but they are not best described in terms of a reversal of a structure of revelation conceived in the grammatical language of subject and predicate’. In de tweede plaats denkt Lévinas de onderbreking door het gelaat van de ander als een *imperatief*, die ons verantwoordelijk stelt voor de gemeenschap. Zelf ziet Jüngel de onderbreking die Christus brengt als een *indicatief*, die ons reeds nieuwe gemeenschap *schenkt*. Vgl. J. Muis, ‘Jüngel en Lévinas. De overeenstemming in het verschil’, in: *In de Waagschaal* nw. jrg. 24 (1995), 300–303.

<sup>98</sup> GGW, 487.

<sup>99</sup> TE 3, ‘Zur dogmatischen Bedeutung’, 229v. Vgl. de parallelle passage in GGW, 490.

ganz und gar restlos von Gott selbst – von dem jetzt seine Herrschaft durchsetzenden Gott – her’.<sup>100</sup> Jezus was dus niet een religieus virtuoos, maar arm in zichzelf.<sup>101</sup> Hij wilde niets voor zichzelf zijn, maar slechts getuigen. Zijn daden waren geen ‘activiteiten’ in de zin van de uitwerking van een programma, maar slechts een ingetogen commentaar (vaak zelfs met een spreekverbod aan wie genezen werd) bij de verkondiging van de komst van het koninkrijk. Dat koninkrijk was volgens hem zo nabij, dat ieder chronologisch denken in termen van vroeger of later irrelevant werd. Het gaat niet meer om ‘bijna’, maar om ‘nu’, *nun subito*: Jezus leefde uit een ongehoord dringend besef van de nabijheid van God.

Het wonderlijke bij dit alles is dat Jezus het koninkrijk geconcentreerd zag rond Zichzelf. Het koninkrijk is een wereld waarin God in zijn genade zondaren opneemt in zijn gemeenschap. En precies dat bracht Jezus in de praktijk. Hij ontzegde de wet en de natuurlijke verhoudingen het recht om uit te maken wie wel en wie niet bij God hoorde. Alleen de verhouding tot Hem en zijn boodschap waren beslissend, zozeer zelfs, dat de familie ‘gehaat’ moest worden. Jezus ‘hat zwischen der Beziehung der Gottesherrschaft zu ihm selbst und der Beziehung seiner Mitmenschen zu ihm selbst eine unmittelbare Verbindung hergestellt’ en heeft zichzelf dus ‘sozusagen als eschatologisches Phänomen verstanden’, citeert Jüngel Bultmann instemmend.<sup>102</sup>

Jezus ging dus volgens Jüngel helemaal op in zijn boodschap en omgekeerd ging de boodschap helemaal op in Hem. Hij wist het koninkrijk en de nabijheid van God volledig rond zichzelf geconcentreerd en gaf zich zijnerzijds volledig over aan God. Dat is het belangrijkste resultaat van Jüngels exegetische exercities en zijn zoektocht naar de historische Jezus.

Dan komt echter het kruis. Door de ‘Horizont einzigartiger Gottesgewißheit’ krijgt het einde van Jezus’ leven een verbijsterende betekenis en een ‘besondere Härte’<sup>103</sup>. Want juist *deze* mens, die zich geheel en al aan God toevertrouwde, wordt uit naam van deze zelfde God en zijn wet veroordeeld, gekruisigd, en vervloekt. Juist deze mens die Gods nabijheid zo sterk rondom zichzelf geconcentreerd wist, werd verlaten. Zijn dood was immers een ‘gesetzmäßig vollzogene Hinrichtung im Namen Gottes’.<sup>104</sup> Jezus is officieel, door de orde die namens God handelde en zijn wet vertegenwoordigde, ‘tot een vloek geworden’ (Galaten 3:13) en ‘tot zonde

---

<sup>100</sup> TE 3, ‘Zur dogmatischen Bedeutung’, 231.

<sup>101</sup> De ‘armoede’ van Jezus stelt Jüngel centraal in zijn vroege artikel TE 1, “‘Theologische Wissenschaft und Glaube’ im Blick auf die Armut Jesu”. Jüngel is hier onder meer in gesprek met A. von Harnack en diens bekende stelling dat de Zoon niet thuishoort in het evangelie zoals Jezus dat verkondigde. Harnack heeft tot op zekere hoogte gelijk, aldus Jüngel: ‘christologische Würdetitel legte erst der Reichtum des Glaubens dem armen Jesus zu. Jesus selbst war sich keiner Messianität bewußt, wohl aber war er sich seiner Armut bewußt. (...) Gerade aber weil nun Jesu Armut darin bestand, daß Jesus nicht sich, sondern Gott zur Sprache brachte, und zwar Gottes Reichtum an Liebe und Leben und von daher auch Gottes Forderung, mußte sich am Verhältnis des Menschen zur Armut Jesu ihr Verhältnis zu Gott entscheiden. Insofern wird nun gerade die unmessianische Armut Jesu zu der christologischen Würde schlechthin. Denn gerade in seiner Armut ist Jesus der Statthalter Gottes. Das hat Harnack verschwiegen, und deshalb bleibt seine provozierende These eine halbe Wahrheit’ (28).

<sup>102</sup> TE 3, ‘Zur dogmatischen Bedeutung’, 235v. Vgl. Dvorak, *Liebe*, 293: in zijn persoon ‘bezog sich (...) die Zukunft der Gottesherrschaft auf die Gegenwart’.

<sup>103</sup> GGW, 495; vgl. in breder verband over het wezen van aanvechting (‘Anfechtung gibt es da und nur da, wo es Glaubensgewißheit gibt’) zijn artikel ‘Anfechtung und Gewißheit des Glaubens. Wie bleibt die Kirche heute bei ihrer Sache?’, TE 5, 89–114, 93.

<sup>104</sup> TE 2, ‘Das Sein Jesu Christi’, 282 (these 11.1).

gemaakt' (2 Korintiërs 5:21). Er komt geen stem uit de hemel, er komt geen leger van engelen om deze mens te redden, het blijft donker en stil op Golgotha. Juist Hij, die heel zijn identiteit aan God ontleent, wordt door God verlaten. Jezus blijft zich tot in de dood overgeven aan God en alles van Hem verwachten. Daarin culmineert zijn gehoorzaamheid aan God. Maar het eindigt in de smartelijke verlatenheid van het kruis. De Godverlatenheid die als straf en loon op de zonde toekomt aan zondaren heeft Hij gedragen, tot in de schreeuw waarom Hij die moest dragen.

Zonder de opstanding zou dat einde de boodschap van Jezus volledig ondermijnen. Zijn kruisdood zou zijn als een zwart gat, waar alle geloof in verdwijnt. De discipelen waren na de kruisiging in eerste instantie dan ook vertwijfeld bijeen. Op Golgotha staat als het ware heel de wereld op het spel. Is God werkelijk, zoals Jezus verkondigde, de God op wie men zich geheel en al verlaten kan?

An seinem Tod entschied sich, ob Gott wirklich derjenige ist, den ein menschliches Ich für sich da sein lassen kann, auf den es sich verlassen kann. (...) Ist dann kein Gott da, auf den man sich verlassen kann, dann ist der Mensch ein verlassenes Wesen, dann hat der Tod das letzte Wort.<sup>105</sup>

Als het zo eindigt, dan is de God die Jezus verkondigde 'dood'.

Maar het is de opstanding die alles anders maakt. De opstanding is voor Jüngel een gebeuren *sui generis*, dat zich onttrekt aan de historische waarneming met haar instrumentarium van analogie, kritiek en correlatie (Troeltsch). We weten niet wat er gebeurd is en zelfs niet of het graf nu leeg was of niet. Het verhaal daarover is in elk geval óók een 'theologische Satire über die Blamage des Todes', zo zegt Jüngel in een serie stellingen over dit onderwerp.<sup>106</sup> Waar het om gaat is dat de opstanding *voor het geloof* de 'Erschließung der Bedeutung' van het kruis is, terwijl het kruis puur op basis van het historisch-kritisch vaststelbare zeer 'Bedeutungsambivalent' zou blijven.<sup>107</sup> Pas door de opstanding begrepen de discipelen dat het kruis geen noodlottig einde was, maar een slotakte. Pas door de opstanding werd duidelijk dat Jezus *toch* zeer nauw verbonden was en bleef met God zelf.

Als dat waar is, kon ook het kruis geen toevallig drama zijn. Dan moest ook het kruis met terugwerkende kracht wel een noodzakelijke voleinding zijn, waar het wel op uit *moest* lopen. Dan moest het van meet af aan zo zijn bedoeld en moest het einde *wezenlijk* samenhangen met het voorafgaande. In paaslicht wordt het kruis zo de samenvatting van heel Jezus' weg en brengt het die op een noemer. Dat had ook Karl Barth zo uitgelegd, iets waar Jüngel al in 1966 over publiceert.<sup>108</sup> Hij neemt dit over en spreekt hier over *integratie*: 'Der Tod Jesu erscheint dem Glauben als Integral, die Leidens- und Sterbensgeschichte als Geschichte der Integration

---

<sup>105</sup> TE 2, 'Der Tod als Geheimnis des Lebens', 347.

<sup>106</sup> TE 1, 'Thesen zur Grundlegung der Christologie', 285vv. Zo is het ook bij Luther, voegt hij daar in de collegezaal aan toe: 'Ein Spott der Tod ist worden' (CChr, 93).

<sup>107</sup> Zo in TE 2, 'Das Sein Jesu Christi', 278 (thesen 3.1 en 4). In hoeverre de opstanding voor Jüngel meer is dan een ontsluiting van de betekenis van het kruis is in het onderzoek naar zijn theologie omstreken. Webster, 'Jesus in the Theology of Jüngel', 63v. spreekt van een 'striking (...) assimilation of resurrection to revelation' en constateert dat 'it is hard to find here any idea that by virtue of his resurrection Jesus is post-existent'; Dvorak, *Liebe*, 290 zegt dat de opstanding 'faktisch ausschließlich eine noetisch-retrospektive Funktion' heeft.

<sup>108</sup> BS, 'Der königliche Mensch', 244v.; vgl. KD IV/2, 274-293.

seiner irdischen Existenz'.<sup>109</sup> In de lijdensgeschiedenis werd geïntegreerd wie Jezus ten diepste was. Daarin kwam heel zijn identiteit samen. Jezus droeg niet alleen op *dat* moment een kruis, maar wat hier gebeurde toonde eigenlijk pas echt wie Hij altijd al geweest is:

Der gewaltsame Tod ist in gewisser Weise die Konsequenz seines ursprünglichen Geheimnisses, das man durchaus das Geheimnis einer impliziten Christologie nennen kann. Denn kein Mensch sonst vermag nichts für sich selber zu sein. Jesus war es von Anbeginn. Sein ihm aufgezwungener Tod war insofern das Integral seiner Existenz. Es konnte nicht ausbleiben, daß er post festum als der diesem Leben gemäße Tod verstanden wurde.<sup>110</sup>

Na zijn dood zagen de discipelen dat het zo *moest* zijn. Dat betekent ook dat de opstanding, hoezeer die de ware identiteit van Jezus ook aan het licht brengt, waardoor de puzzelstukjes op hun plek vallen, uiteindelijk toch niets nieuws zegt. Het openbaart en onderstreept slechts wat er al die tijd impliciet al was. Jezus was al nooit iets voor zichzelf, dus dat Hij in het kruis helemaal tot niets is geworden is daar slechts de uiterste toespitsing en culminatie van. En de historische Jezus leefde 'ganz und gar und restlos' uit God; welnu, ook opgewekt-worden is niets anders dan 'ganz und gar und restlos von Gott her leben'.<sup>111</sup> Opstanding is immers geen menselijke mogelijkheid, maar alleen mogelijk uit God. *Het geloof ziet in de opgewekte Christus wat Hij in het verborgene altijd al was: de volkomen uit God levende (ek-sisterende) mens.* Zonder de opstanding was dat alleen niet openbaar geworden. Maar nu is het geopenbaard. En van daaruit is er dogmatiek mogelijk. Hier gaat Jüngel verder waar anderen uit de Bultmannschool ophouden en stoot hij door naar de ontologische en dogmatische vragen. Want vanuit de openbaring in de opstanding zijn ontologische uitspraken in de theologie 'niet nur legitim, sondern unerläßlich'.<sup>112</sup>

Bij die dogmatische, ontologische doordenking van de exegetische gegevens grijpt hij dan terug op de oudkerkelijke en/anhypostasieeler, opnieuw in het verlengde van Barth.<sup>113</sup> In die termen zoekt hij naar begrip van de persoon van Jezus Christus. De en/anhypostasieeler geldt

---

<sup>109</sup> TE 2, 'Das Sein Jesu Christi', 278 (these 3.2, vgl. thesen 3–3.1); vgl. TE 1, 'Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes', 133: 'Es kann freilich nicht gesagt werden, daß der Tod als das Ende eines menschlichen Daseins schon das Integral der in diesem Tode zu Ende gehenden irdischen Existenz ist. (...) Vielmehr gilt, daß der Tod Jesu durch die Identifikation der Gottesherrschaft mit dem Ende Jesu zum Integral seiner irdischen Existenz *gemacht* worden ist'.

<sup>110</sup> GGW, 493v. Webster lijkt deze integrerende betekenis merkwaardig genoeg niet gezien te hebben. Hij verwijt Jüngel de kruisdood als een geïsoleerd en bijna contextloos gebeuren te beschouwen waar hij vervolgens alles aan ophangt. Daar tegenover plaatst hij dat Golgotha niet op zichzelf staat, maar de samenvatting is van heel de weg van Christus: 'Calvary "sums up" the life of Jesus, not as a symbol that allows us to pass over or dispense with all that has gone before but as that which is the culmination of his life of willed obedience. Though one could expect Jüngel to have an interest in this feature, he shows little sense of its importance, and it may be interesting to speculate why this is so' (60). Zoals we gezien hebben is de gedachte dus echter wel degelijk essentieel voor Jüngel, maar Webster lijkt diens spreken over integratie etc. dus niet als invulling van dit desideraat te herkennen: 'Jüngel disappoints, as everything is compressed into the Passionsgeschichte Jesu. He speaks of the "fixation (...) on the Crucified One" which "lends the narratives of the story of Jesus as gospel their narrative uniformity." Hardly objectionable: but "orientation toward" the passion should not be allowed to issue in a Christology that consists by and large of only one episode' (69). Mogelijk speelt de vertaling hier parten ('sums up' / 'compressed into' / 'fixation' = 'Integral'?).

<sup>111</sup> TE 3, 'Zur dogmatischen Bedeutung', 238.

<sup>112</sup> GSW, 75; vgl. TE 3, 'Zur dogmatische Bedeutung', 236v. Secundair zie Webster, 'Jesus in the Theology of Jüngel', 55 en Dvorak, *Liebe*, 283–289.

<sup>113</sup> Vgl. voor de grote betekenis van de ontdekking van de en/anhypostasieeler bij Barth McCormack, *Karl Barths Theology*, deel III.

als een hulplijn bij het christologisch dogma, bedoeld om de verhouding van de twee naturen binnen de *unio personalis* in de persoon van Christus te beschrijven. In die vereniging heeft de menselijke natuur geen eigen zelfstandigheid of hypostase (*anhypostasie*), zo stelde de Vroege Kerk: de hypostase ligt in (*enhypostasie*) de tweede persoon van het Goddelijk wezen. Jüngel wil dit leerstuk nu op wetenschappelijk verantwoorde wijze ‘herhalen’<sup>114</sup> en gebruikt het ter omschrijving van zijn dubbele vaststelling dat de aardse Jezus enerzijds niets voor zichzelf was (*anhypostasie*) en anderzijds helemaal zichzelf was vanuit God (*enhypostasie*). Hij herinterpreteert het dus in relationele termen. Men is immers wie men is door relaties, zo stelt Jüngel in zijn relationele ontologie.<sup>115</sup> Welnu, Jezus was louter ontvankelijkheid en louter passiviteit voor Gods koninkrijk. Dáár lag zijn bestaan. Heel Jezus’ identiteit cirkelde om God. Hij kon in zoverre niet ‘op zichzelf staan’ en had dus geen ‘zelfstandigheid’ (*hypostase*) in zichzelf als mens. Zijn ‘standpunt’ lag buiten hemzelf, in God alleen. Het kruis heeft dat als ‘Integral’ van zijn leven in alle duidelijkheid laten zien. Er was voor Jezus geen eigen plaats in deze wereld. Zijn gehoorzaamheid en overgave leidden tot de dood.

Maar de opstanding openbaart dat Jezus leeft uit kracht van God. Zijn bestaan is in God. Deze *anhypostasie* in God was, met W. Logister, ‘de verborgen geladenheid van deze armoedige [d.i.: *anhypostatische*] existentie’.<sup>116</sup> Dat het zijn van Jezus ontologisch wordt gekenmerkt door an- en *anhypostasie* was gedurende zijn leven (ontisch) nog verborgen en werd pas (noëtisch) geopenbaard door de opstanding. Nu Hij leeft, leeft Hij voor God (Romeinen 6:10). Jüngel kan zeggen dat ‘der irdische Jesus die *Anhypostasie existiert hat*, während der nachösterliche Jesus die *Enhypostasie des menschlichen Seins im Logos und insofern als Logos existiert*’.<sup>117</sup> Wat ontologisch onlosmakelijk als zijde en keerzijde verbonden is, treedt ontisch uiteen zodat bij de aardse Jezus in eerste instantie vooral de *anhypostasie* zichtbaar was en bij de opgestane Jezus pas de *enhypostasie*. Het *anhypostatische* leven van Jezus heeft zijn ‘Integral’ in het kruis, als plaats van totale overgave en totaal tot-niets-worden. Dat wordt geopenbaard in het

---

<sup>114</sup> Vgl. voor de nodige nuancering van dit ‘herhalen’ TE 1, ‘Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes’, 135: ‘Eine Interpretationshilfe zum Verständnis der Gottesherrschaft als dem Seins- und Erkenntnisgrund des Menschen Jesus bietet die alte Lehre von der An- und Enhypostasie. Indem wir sie in diesem Zusammenhang zur Geltung bringen, wird diese Lehre allerdings modifiziert’. Hij somt de belangrijkste modificaties op in zijn noot 27: Dat de individualiteit of persoonlijkheid van Jezus niet bestreden wordt / Dat de hypostase-begrippen als relatiebegrippen begrepen worden / ‘Daß diese Begriffe als Relationsbegriffe das die Existenz geschichtlichen Daseins konstituierende Sein bezeichnen’ / Dat de *anhypostasie* alleen geprediceerd kan worden van iets wat bestaat; het *anhypostatische* moet dan dus noodzakelijk ook *anhypostatisch* zijn (het *anhypostatische* dat *niet* *anhypostatisch* is, is het parasitaire kwaad) / ‘Daß unter *ontologischer* Voraussetzung der Enhypostasie die Anhypostasie und die Enhypostasie für geschichtliches Dasein *ontische* Daseinsmöglichkeiten sind, die *nicht gleichzeitig* existentiell verwirklicht werden müssen’. De vooronderstelling voor al deze bepalingen is een relationele ontologie.

<sup>115</sup> TE 1, ‘Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes’, 135: ‘Die traditionelle Ontologie hat diese Seite der Lehre von der En- und Anhypostasie nicht zur Geltung bringen können’.

<sup>116</sup> W. Logister, ‘De ene ervaring is de andere niet. De theologische aanzet van Eberhard Jüngel’, in: *Tijdschrift voor Theologie* 19 (1979), 362.

<sup>117</sup> TE 1, ‘Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes’, 140.

complement van de opstanding, waar duidelijk wordt dat Jezus enhypostatisch geheel uit God leeft. Kruis en opstanding verhouden zich als anhypostase en enhypostase.<sup>118</sup>

## 4.2.2 En/anhypostasie als uitleg van het *pro nobis*

Met deze gegevens in handen maakt Jüngel nu een volgende stap. Jezus heeft in dit alles niet een *mogelijke* vorm van menszijn in praktijk gebracht, maar Jezus is in dit alles mens geweest zoals de mens *bedoeld* is. Jezus is *de menselijke mens*. Dat brengt Jüngel in zijn oeuvre telkens opnieuw naar voren (zo vaak, dat het grenst aan zelfplagiaat: vaak ook nog omringd door een krans van identieke citaten en zijdelingse opmerkingen), bijvoorbeeld in twee artikelen die hij heeft geschreven over de theologische antropologie: ‘Der Gott entsprechende Mensch’ (1975) en ‘Der menschliche Mensch’ (1985).<sup>119</sup> Het menszijn van Jezus is het ware menszijn, levend als kind van de Vader. De en/anhypostatische eenheid met God is de ‘normale’, gezonde, heilzame, menselijke relatie van een mens tot God. Toch is Jezus uniek: maar dat komt omdat alle *andere* mensen nu juist *niet* mens zijn zoals de mens bedoeld is: ‘als ein seltsam menschlicher Mensch war Jesus da’.<sup>120</sup> Het bijvoeglijk naamwoord ‘seltsam’ is hier niet zozeer kwantitatief, zoals het Nederlandse ‘zeldzaam’ (relatief weinig voorkomend) maar kwalitatief: vreemd, ongehoord en uniek. Andere mensen kunnen door het geloof ook wel uit God leven en in die zin ook zonen en dochters van God zijn. Maar vergeleken met Jezus is er sprake van een regelrechte kloof, omdat alleen in Hem God zichzelf heeft geïdentificeerd. Hij is *norma normans*: ‘die *Kategorie* der Imago dei (Gottebenbildlichkeit) ist mit dem geschichtlichen *Namen* Jesu Christi identisch. Die mit diesem *Namen* genannte Person ist der Gott entsprechende Mensch’.<sup>121</sup> Zijn ‘zeldzaamheid’ is dus niet gradueel, maar is de zeldzaamheid van de opstanding en de individualiteit van de Naam boven alle namen. Zoals bij Iwand alleen Christus de werkelijke mens is, waar wij van onze werkelijkheid vervreemd zijn, zo ist bij Jüngel alleen Christus de menselijke mens, waar wij van onze menselijkheid vervreemd zijn. Dat Jezus de Zoon van God is, voegt voor Jüngel niets toe aan zijn menselijkheid en doet er ook niets aan af. Het is slechts een andere manier van spreken voor de belijdenis dat Hij de ware mens is. Dat ligt besloten in de eeuwige verkiezing, waarin God besloten heeft de menselijke God te willen zijn. God zelf is menselijk. Omdat Jezus ‘ganz und gar und restlos’ uit *deze* God leeft, is Hij zelf ook ‘ganz und gar und restlos’ menselijk. Jezus is dus, zagezegd, menselijker ‘naarmate’ Hij goddelijker is en goddelijker ‘naarmate’ Hij menselijker is. Jüngel is hier kritisch op de klassieke tweenaturenleer. Een te grote ‘nadruk’ op de godheid ging daarin altijd ten koste van de mensheid (vooral in de Alexandrijnse school) en een te grote

---

<sup>118</sup> Vgl. voor de metafoer in ander verband GGW 244: ‘Es zeigt sich nun, daß der Glaube – sozusagen als Konkav [hol] – die selbe Struktur wie das Wort Gottes – als dessen Konvex [bol] – hat’ (vgl. CChr, 83). In Woord en geloof herhaalt zich de verhouding van de logos van God en Jezus, de mens die volkomen gelooft.

<sup>119</sup> TE 2, ‘Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie’, 290–317; TE 3, ‘Der menschliche Mensch. Die Bedeutung der reformatorischen Unterscheidung der Person von ihren Werken für das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen’, 194–213.

<sup>120</sup> GGW, 489.

<sup>121</sup> TE 2, ‘Der Gott entsprechende Mensch’, 297.

‘nadruk’ op de mensheid juist ten koste van de goddelijkheid (Antiocheense school). Hoe meer aan Jezus de traditionele goddelijke eigenschappen werden toegedicht (almachtig, alwetend, etc.), hoe minder menselijk Hij werd. Hoe meer Hij als mens werd gezien (zijn honger en dorst, slapen en niet-weten etc.), hoe minder goddelijk Hij leek. Dat impliceert een soort verkavelingsdenken. De fout lag hier volgens Jüngel in de natuurlijke theologie, waarin men voorafgaand aan de openbaring al meende te weten wat een goddelijke natuur en een menselijke natuur waren. Dan ontstaat inderdaad het vraagstuk wat nu aan welke natuur toekomt en wat niet.<sup>122</sup> Maar in het licht van Gods zelfopenbaring poneert Jüngel nu tegenover die concurrentieverhouding een evenredigheidsverhouding: ‘Es herrscht hier eine strenge hermeneutische Reziprozität zwischen dem *vere deus* und dem *vere homo*’.<sup>123</sup> Hoe radicaler we de mens Jezus als Zoon van God verstaan, hoe radicaler daardoor ook zijn ware menszijn duidelijk moet worden. En hoe meer we recht doen aan het onderscheid tussen de mens Jezus enerzijds en God de Vader anderzijds, hoe meer de identiteit van Jezus als de Zoon van God naar voren moet komen. Wat bedoeld werd met het oudkerkelijk spreken over een goddelijke ‘natuur’ en een menselijke ‘natuur’ moet vandaag de dag relationeel uitgelegd worden.<sup>124</sup>

De evenredigheidsverhouding is voor Jüngel niet zomaar facultatief. Het gaat hier immers om Christus als de eenheid van God en mens. Als *hier*, in zijn eigen identiteit, al sprake zou zijn van een concurrentieverhouding, hoe zouden God en mens in Hem dan ooit werkelijk één en verzoend kunnen zijn? Maar Christus heet onze *vrede*. Daarom mag er in Hem geen enkele tegenstelling en concurrentie meer zijn, maar zijn God en mens één en verzoend, in de en/anhypostatische eenheid.<sup>125</sup> De tweenaturenleer moet geheel en al in het teken staan van deze vrede en verzoening.

Tegen de achtergrond van deze ware menselijkheid van Jezus in het kader van een relationele ontologie komt Jüngel nu tot een creatieve uitleg van het *pro nobis* en de plaatsbekleding. Ook die geeft hij op diverse plaatsen en keer op keer gebruikt hij daarvoor de ‘schönen Worten Augustins’ dat God in Christus ‘dem alten Adam näher kommt, als dieser sich selbst nahe zu

---

<sup>122</sup> Vgl. Jüngels bespreking van de oudkerkelijke dogmavorming in zijn christologiecolleges, CChr, 33. De traditionele bewijsteksten voor de goddelijke eigenschappen van Jezus schift Jüngel historisch-kritisch als taal van het geloof, die reeds door de opstanding gestempeld is.

<sup>123</sup> TE 3, ‘Zur dogmatischen Bedeutung’, 240. Hij noteert daarbij graag dat zich op dit punt in de ‘nueuren Dogmatik’ een consensus begint af te tekenen. Ook Wolfhart Pannenberg, Karl Rahner, Walter Kasper en Gerhard Ebeling hebben, in navolging van aanzetten van Karl Barth en Friedrich Gogarten, volgens hem de reciprociteit van het menszijn en God-zijn van Jezus Christus benadrukt; vgl. Dvorak, *Liebe*, 308.

<sup>124</sup> TE 1, ‘Christologie’, 277 (these 5.21): ‘Die altkirchliche Zweinaturenlehre ist in ihrem Wahrheitsgehalt so aufzunehmen, daß die Kategorie der Natur durch die ontologisch angemessenere Kategorie der Relation interpretiert wird’. Dat leidt tot de compacte thesen 5.31 en 5.32: ‘Jesus Christus is wahrer Gott, insofern Gott sich im Ereignis seines Selbstverhältnisses (seines Gottseins) zu Jesus von Nazareth und so zu allen Menschen verhält. Gottes Selbstverhältnis *ist* sein Verhältnis zu diesem Menschen. (...) Jesus Christus ist wahrer Mensch, insofern sich Jesus von Nazareth im Ereignis seines Selbstverhältnisses (seines Menschseins) zu Gott verhält. Jesu Selbstverhältnis *ist* sein Verhältnis zu Gott’.

<sup>125</sup> Vgl. CChr, 43: ‘Gott und Mensch in J.X. [Jesus Christus] sind nicht als einander konkurrierende, schädigende Wirklichkeiten in der einen Person J.X. zu verstehen. In dieser einen Person sind sie beieinander im Frieden, pro nobis, um unseres Heils willen, die eine Wirklichkeit J.X. ausmachend’.



sein vermag'.<sup>126</sup> Ook bij Iwand zagen we dit *interior intimo meo* al passeren. We komen er in de volgende paragraaf verder op terug, waar Jüngel dit verbindt met de notie van het *Sprachereignis*. Waar het hier om gaat is dat Jezus ons als de menselijke mens nader komt dan wij onszelf zijn. Zelf leefde Hij zo, dat *God Hem* nader was dan Hij zichzelf was. En daarom komt *Hij ons* in het verlengde daarvan nader dan we onszelf zijn. Want terwijl Jezus met God overeenkomt, komen wij niet met Jezus overeen. Zoals Jezus anhypostatisch leefde uit God, zo zou het ook voor ons *ontologisch* wezenlijk zijn om geheel uit God te leven, als kinderen van de Vader: 'Ontologisch ist der Mensch das ganz und gar nicht in sich selbst begründete Wesen. Er kann gar nicht zu sich selber kommen, ohne schon immer bei einem anderen zu sein'.<sup>127</sup> Maar in werkelijkheid, *ontisch*, beantwoordt de mens niet aan zijn wezen, maar is hij van zichzelf vervreemd. Dat is de keerzijde van de kwalitatieve 'zeldzaamheid' van Jezus:

Ontisch *will* der Mensch allerdings sich in sich selber begründen. Er ist beherrscht vom Willen zu sich selbst. (...) Identität als Selbstidentifikation ist das anthropologische Postulat des vom Willen zu sich selbst beherrschten Menschen. Der christliche Glaube versteht diese ontische Tendenz des Menschen zur Selbstbegründung als *Sünde*.<sup>128</sup>

Ook bij Jüngel zien we hier zoiets als een leer van de onvrije wil. Terwijl Jezus wilde dat God God was, wil de mens dat niet. Hij wil zelf als God zijn en niet uit God leven, maar uit zichzelf.<sup>129</sup> Dat is het diametraal tegenovergestelde van het menszijn van Jezus. Mensen kunnen in die zin kennelijk ook *onmenselijk* zijn. Sterker nog, dat is de universele realiteit: 'Der *homo sapiens* und der *homo humanus* sind offensichtlich nicht unmittelbar identisch. Seine Menschlichkeit muß der Mensch vielmehr allererst finden und stets aufs neue bewähren'.<sup>130</sup> De mens heeft zijn menselijkheid verloren. Zo ontstaat opnieuw het beeld van een plaats die Christus kan innemen, omdat die *leeg* is. Jezus bekleedt krachtens zijn volmaakte passiviteit ten overstaan van God de plaats van de menselijke mens. Wij zijn niet op die plaats; we zijn op allerlei andere plaatsen, we zijn verstrooid in de zonde en op allerlei manieren bezig

---

<sup>126</sup> Vgl. uit de vele teksten waar Jüngel dit punt maakt met name GGW, 404 noot 26, CChr, 68: 'Das Fremdsein dieser Person, indem sie uns so nahe kommt, näher als wir uns selbst nah sein können (*homoousios hämin*). Auf J.X. hinweisen kann nur, wer ihn schon kennt. (...) In dieser Person kommt der Mensch zu sich selbst' (juist het *homoousios* maakt Hem ons vreemd!) en verder autobiografisch in *Toward the Heart of the Matter*: 'The Augustinian interior *intimo meo* ("nearer than I am to myself") became something of a hermeneutical key, not only for the correct understanding of God but also for the correct understanding of the human being, whose subjective godlessness is mercifully anticipated by God's objective humanity'. Ook hier gaat Jüngels denken terug op Barth, vgl. daarvoor vooral zijn '...keine Menschenlosigkeit Gottes... Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus', 346: 'Aus der These, daß es keine Menschenlosigkeit Gottes und deshalb keine ontologische Gottlosigkeit des Menschen gibt, darf man folgern, daß der Mensch theologisch gerade dadurch definiert ist, daß Gott ihm näher ist als er sich selbst'.

<sup>127</sup> TE 2, 'Der Gott entsprechende Mensch', 298.

<sup>128</sup> TE 2, 'Der Gott entsprechende Mensch', 298v.

<sup>129</sup> Vgl. TE 2, 'Der Gott entsprechende Mensch', 316 en BS, '...keine Menschenlosigkeit Gottes...', 342: 'Luthers gegen Gabriel Biel gerichteter Satz: "Non potest homo naturaliter velle deum esse deum, Immo vellet se esse deum et deum non esse deum" wäre im Sinne Barths dahin zu ergänzen, daß der selbst Gott sein wollende Mensch Gott gerade darin nicht Gott sein läßt, daß er ihn nicht Mensch werden lassen wollen kann'. Citaat in citaat uit WA 1, *Disputatio contra scholasticam theologiam*, 225.

<sup>130</sup> TE 3, 'Der menschliche Mensch', 196v.

onzelf in onze activiteiten te verwerkelijken en erkenning te verschaffen. Christus alleen is de menselijke mens.

Toch is dat voor Jüngel nog niet het eigenlijke punt dat hij in dit kader wil maken. Voor Iwand is het ware cq. werkelijke menszijn van Jezus op zichzelf genomen al heil, omdat God in Hem openbaart dat Hij de werkelijke mens wil vergeven. Voor Jüngel is het menselijke menszijn van Jezus daarnaast ook *instrumenteel*. Door de menselijke mens te zijn maakt Jezus als het ware plaats voor het handelen van God, niet alleen in zijn lijden en sterven, maar in heel zijn leven. In het volgende citaat brengt Jüngel daaromtrent een aantal lijnen bij elkaar:

Insofern Jesu Tod als Integral seiner irdischen Existenz gilt, hat auch das Leiden und Sterben Jesu, aber ebenso das seiner Passionsgeschichte vorausgehende Leben, Wirken und Verhalten Jesu stellvertretende Bedeutung: der für uns gestorben ist, hat für uns gelitten und für uns gelebt. Die formale Bedeutung des Todes Jesu als Integral seiner irdischen Existenz offenbart das ganze Leben Jesu als ein Leben, das die dem Sünder zukommende Vernichtung auf sich nimmt und überwindet, indem Jesus nichts aus sich selbst und nichts für sich selbst ist.<sup>131</sup>

Doordat Jezus niet uit zichzelf en voor zichzelf leefde, maar anhypostatisch uit God leefde, stond heel zijn leven in het teken van het handelen van God. Hij deed als het ware niets anders, dan daarvoor plaats te maken. Als Hij spreekt, zijn het de woorden van God. Wanneer Hij de zondaren aanneemt, doet Hij dat omdat God de zondaren aanneemt. Als Hij geneest, geneest God. Als Hij vergeeft, vergeeft God. Als hij zich in zijn omgang met de armen, ellendigen en maatschappelijk uitgesloten, in zijn genezing van zieken en in zijn uitdrijving van demonen begeeft in het land van de schaduwen van de dood, is dat symbool voor hoe God zelf zich verhoudt tot de dood.<sup>132</sup> En wanneer Hij, als het uur gekomen is, het kruis op zich neemt, als culminatie van zijn leven als de menselijke mens, maakt Hij ook daarin plaats voor God, die de ‘Vernichtung’ die de zondaar toekomt op zich neemt, als culminatie van Gods Godheid. Zoals Christus niet schold maar verdroeg en vergaf wat Hem werd aangedaan, zo neemt in Hem nu door de identificatie God zelf de dood in vrije liefde op zich, om die in zichzelf te dragen en de schuld te vergeven tot een nieuw begin. De ‘overdracht’ vindt plaats op het moment dat God zich met de gekruisigde en verlaten Christus identificeert en de ‘verborgen geladenheid’ van de anhypostatische existentie tot openbaring komt. Het an/enhypostatisch leven van Jezus is zo als het ware het instrument en het kanaal voor de grote werken Gods. Wat bij God in de hoogste mate een vrij *handelen* en activiteit is (zodanig dat Hij daardoor zichzelf tot in alle eeuwigheid definieert als liefde) is bij Jezus in de hoogste mate een vrij *ondergaan* en passiviteit.

Zo komen Vader en Zoon met elkaar overeen: ‘gerade in seiner Armut ist Jesus der Statthalter Gottes’.<sup>133</sup> Hier blijkt de evenredigheid (de ‘Entsprechung’) van de Vader en de Zoon. Jezus ‘naar zijn menselijke natuur’ (dus als mens in relatie tot God) komt geheel overeen met Jezus ‘naar zijn goddelijke natuur’ (dus God in relatie tot de mens). Dat God verkiest de menselijke God te zijn, komt overeen met de gehoorzaamheid van Jezus om de menselijke mens te zijn, tot in de dood. Zoals God er geheel voor de mens is, zo is ook Jezus er geheel voor de medemens.

---

<sup>131</sup> TE 2, ‘Das Sein Jesu Christi’, 283 (thesen 12.4 en 12.5).

<sup>132</sup> *Tod*, 141.

<sup>133</sup> TE 1, ‘“Theologische Wissenschaft und Glaube” im Blick auf die Armut Jesu’, 28.

Ook langs deze weg is er dus geen sprake van de door Socinus en Kant gehekelde toerekening van schuld en straf aan een derde. De plaatsbekleding is geen transactie over de hoofden heen, maar een besluit aangaande onze identiteit, genomen in de eenheid van Vader en Zoon. Christus maakt plaats voor de ontmoeting van God en mens, waarin beide tot zichzelf komen, als de genadige, rechtvaardigende God en de zondige, verloren mens. Zijn werk is geen plaatsvervangende, maar, met de term die ook bij Iwand al bruikbaar bleek, eerder een plaats**bereiding**. Door zijn an/enhypostatisch leven van ware menselijkheid bereidt Christus de plaats van het kruis, waar Gods vergeving in de identificatie de menselijke schuld raakt en het Leven de dood verslindt tot overwinning. Dat kruis is geen plaats waar onze autonomie ons wordt afgenomen, maar juist een plaats waar we onze menselijkheid bij God kunnen hervinden. Het geloof verzamelt ons en integreert ons tot de menselijke mens die we in Hem mogen worden: ‘Wer im Glauben das Geheimnis Jesu Christi erkennt, der wird folglich so aus sich herausgesetzt, daß er seinen existentialen Ort in diesem Geheimnis, in Christo (2Kor 5,17), findet’.<sup>134</sup> Zijn an/enhypostasie zet zich in ons dan als het ware voort, zodat wij, Johanneïsch gesproken, in Hem zijn en Hij in ons. Onze ‘hypostase’ of zelfstandigheid ligt niet in onszelf, maar in Hem als de ‘seltsam’ menselijke mens.

In zijn colleges speelt Jüngel in dit verband taalkundig met het begrip ‘plaats’. Wie gelooft, verlaat zich als Abraham op God. Hij verlaat zijn plaats en is niet meer aanwezig, maar buiten zichzelf. Geloof is in die zin principieel extatisch. Men loopt zelfs het gevaar om als ‘verrückt erklärt’ te worden, zo merkt hij op, maar dat is nog niet eens zo’n vreemde typering: ‘Der Mensch wird im Ereignis der Gotteserkenntnis in der Tat ver-rückt, er erfährt einen existenziellen Ortswechsel’.<sup>135</sup> Voor deze verplaatsing is het echter kenmerkend, dat ze het ‘Bezug zum früheren Ort’ niet verliest, maar die slechts opnieuw vormgeeft. De mens die buiten zichzelf bij God is, raakt zichzelf niet kwijt en verliest zich niet, maar komt tot zichzelf en kan zo juist vanuit de extatische ervaring, waarin het bestaande is onderbroken, terug het leven in om de extase te ‘verarbeiten’.<sup>136</sup> We komen hier in hoofdstuk 6 nog op terug.

We vatten samen. Jüngel reikt vanuit de ‘menselijke God’ en de ‘menselijke mens’ twee denklijnen aan om het *pro nobis* te verstaan. Het kruis is allereerst voor ons omdat het de plaats is waar God verkiest om ons menselijk bestaan te dragen tot in de dood en er daarmee voor kiest genadig, vergevend, barmhartig en inkluderend te zijn voor de mens. Aan het kruis komt God tot zichzelf als de menselijke God-voor-ons. Daarnaast is het de plaats waar de mens tot zichzelf komt, in de persoon van Jezus Christus. Hij is de menselijke mens, die met God overeenkomt en uit Hem leeft tot in de dood, ja de dood van het kruis. Hij leefde als de menselijke mens niet voor zichzelf, maar geheel voor God en voor ons en was bereid alle schuld, smaad, laster, vloek, dood en Godverlatenheid op zich te nemen. Daarin is Hij voor ons

---

<sup>134</sup> TE 4, ‘Zum Wesen des Christentums’, 23. Vgl. TE 5, ‘Ganzheitsbegriffe – in theologischer Perspektive’, 45: ‘Unter *glauben* ist dabei im Sinne der reformatorischen Theologie jene fides ekstatica zu verstehen, die den immer schon “zerstreut” existierenden, immer schon um seine Ganzheit gebrachten menschen so aus sich heraussetzt, daß er in das Zusammensein mit Gott versetzt wird’ en CChr 70v.: ‘Der erkennende erkennt sich selbst als von ihm [Christus] bestimmt, als an einen anderen Ort versetzt. In einen neuen Seinszusammenhang versetzt’.

<sup>135</sup> CChr, 69.

<sup>136</sup> CChr, 69.

de ‘Statthalter Gottes’ en via de identificatie het kanaal van het dragend en vergevend handelen van God.

Beide lijnen convergeren min of meer in de logica van vergeving als ‘dragen’. In dat dragen komen de mensheid van Jezus en de Godheid van God essentieel met elkaar overeen (‘Entsprechung’): binnen de godsleer komt het aan de orde in termen van de dubbele predestinatie waardoor God ervoor kiest *pro nobis* te zijn en binnen de christologie komt het aan de orde in termen van en/anhypostasie waarin Jezus gehoorzaamt door niets-voor-zichzelf te zijn en onze schuld op zich te nemen als het Lam van God.

Ter onderstreping van deze conclusie geven we nog een citaat uit een voetnoot van Jüngels hoofdwerk, waarin hij dit ook zelf zo samenvattend verwoord:

Man wird die Kategorie der Stellvertretung christologisch sogar doppelt bemühen müssen: (...). Daß der Mensch Jesus nicht nur der an Gottes Stelle Wirkende, sondern in einer Person zugleich der an unserer Stelle Leidende, und zwar der den Tod der Gottverlassenheit Erleidende ist, daß Jesus Christus als Mensch zugleich die Person ist, in der Gott selbst die Gottverlassenheit des Menschengeschlechtes erträgt, das macht den Kreuzestod Jesu Christi zum Heilsereignis schlechthin.<sup>137</sup>

Deze twee denklijnen lopen opvallend parallel aan de twee denklijnen die we Iwand zagen aanreiken. Die parallelie kunnen we nog een keer voortzetten, door ook nu weer een derde paragraaf toe te voegen over het woordkarakter van de incarnatie.

### 4.3 Verzoening als *Sprachereignis*

Net als Iwand brengt ook Jüngel namelijk een belangrijke kwalificatie aan bij zijn spreken over de incarnatie cq. identificatie. De verzoening is geen feit, waar vervolgens de verkondiging secundair over informeert, maar zij is ‘Tat-Wort’ (R. Heinrich), van Gods nieuwe, eschatologische werkelijkheid in Christus, waar de Geest anticiperend deel aan geeft door de verkondiging. Bij Jüngel blijkt de verzoening nu eveneens woordkarakter te hebben, waarbij dat woord ons zelfverstaan diepgaand onderbreekt en transformeert. Het eschatologisch werk van de Geest komt bij hem aan de orde in hermeneutische termen.<sup>138</sup> Het komen van de verzoening geschiedt in het woord als ‘Anrede’. De verzoening ‘is’ in de zin van een eschatologisch *Sprachereignis*. Dat is het parallelle begrip van wat Heinrich bij Iwand ‘Tat-Wort’ noemde.

En net als bij Iwand is het ook bij Jüngel nauwelijks meer mogelijk om op dit punt nog te onderscheiden tussen het Woord met een hoofdletter, Christus, en het woord met een kleine letter, de prediking en verkondiging van verzoening. Het onderscheid tussen ‘toen en daar’ enerzijds en ‘hier en nu’ anderzijds, tussen objectief en subjectief, wordt opgeheven. De identificatie van de gekruisigde Christus op Golgotha is immers geloofswerkelijkheid. Het is een belijdenis: geen objectief vaststelbaar feit. Het eschatologische *Sprachereignis* van Gods identificatie met de gekruisigde Christus spreekt ons heden ten dage aan. Het gaat om één

---

<sup>137</sup> GGW, 503 noot 54.

<sup>138</sup> Zo P.R. Hinlicky, ‘Metaphorical Truth and the Language of Christian Theology’, in: Nelson (ed), 100.

enkele ‘Geschehenszusammenhang’<sup>139</sup>, waarvoor we Iwand de metafoor zagen gebruiken van de opgaande zon die haar stralen over de aarde werpt. In dat spreken zegt God tot ons dat Hij *pro nobis* is. Het kruis is dus zo gezien *pro nobis*, omdat het tot ons *gesproken* wordt. We betreden hier (dus *in* de christologie!) het veld van de hermeneutiek, opnieuw een terrein waarop Jüngel een aanzienlijke bijdrage heeft geleverd aan de theologie, door zijn verwerking van de hermeneutische wending die in de filosofie halverwege de twintigste eeuw plaatsvond. Een wat langere aanloop is nodig om de relevantie van deze dimensie van zijn theologie voor onze vraagstelling in beeld te krijgen.

### 4.3.1 Nieuwe hermeneutiek in de context van sprakeloosheid

Deze dimensie van zijn theologie heeft Jüngel niet zozeer aan Barth, maar aan zijn andere leermeester Ernst Fuchs te danken. Barth had op dit punt, volgens R. Dvorak, nog een soort witte vlek in zijn theologie. In zijn verzoeningsleer van de jaren vijftig had hij weliswaar een heel deel gereserveerd voor het woordkarakter van de verzoening (KD IV/3, over het profetisch ambt van Christus), maar daarbij leek hij toch de menselijk-talige ‘Vermittlung’ van dat Woord ‘außer acht zu lassen’.<sup>140</sup> De door Christus in dienst genomen menselijke taal was als wereldlijk fenomeen voor hem eigenlijk geen thema. Vanaf dezelfde jaren vijftig begon zich echter vanuit de filosofie een hermeneutische wending aan te dienen, waarbij de taal juist in allerlei opzichten in de belangstelling kwam. Uitgerekend Jüngels promotor Fuchs was een van de eersten die deze wending theologisch verwerkte. Diens notie van het ‘Sprachereignis’ wordt voor Jüngel nu *de* categorie om het woordkarakter van de verzoening, zoals bij Barth in KD IV/3 ter tafel, verder te doordenken.<sup>141</sup>

Ernst Fuchs (1903–1983) geldt als creatieve leerling van Bultmann. Hij ging verder dan Bultmann door in aansluiting bij de latere Heidegger het fenomeen van de taal en *Sprachlichkeit* van het bestaan als uitgangspunt te nemen voor de existentiële interpretatie, waar Bultmann, in aansluiting bij de vroegere Heidegger, gefixeerd bleef op de existentie en *Fraglichkeit* van het bestaan.<sup>142</sup> Fuchs probeerde niet langer om achter de mythologische taal van het Nieuwe Testament door te dringen tot de ‘eigenlijke’ betekenis, maar zocht naar

---

<sup>139</sup> GGW, 392, vgl. 391v.: ‘Die den Kreuzestod Jesu Christi zur Sprache bringende Rede von Gott wird hier [in het woord van het kruis] in ihrer Seinsweise als Rede in das Geschehen einbezogen, von dem sie redet. Der Ereignischarakter dieses Geschehens, seine *δὴναμις*, teilt sich der Sprache mit, der davon redet. In der Mitteilung über den Sachverhalt wird über diesen nicht nur informiert. Der Sachverhalt teilt sich so mit, daß zwischen ihm und der Rede von ihm nur durch eine Abstraktion unterschieden werden kann’.

<sup>140</sup> Dvorak, *Liebe*, 269.

<sup>141</sup> GSW, 13 noot 1: het is een ‘sich um die bei Barth im munus propheticum [KD IV/3] behandelte Problematik bemühende Kategorie’. Voor de notie bij Fuchs vgl. diens ‘Das Sprachereignis in der Verkündigung Jesu, in der Theologie des Paulus und im Ostergeschehen’ (1959), in: idem, *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentielle Interpretation* (Tübingen: Mohr Siebeck 1965<sup>2</sup>), 280–305 en secundair bijvoorbeeld A.C. Thiselton, ‘The Parables as Language-Event. Some Comments on Fuchs’s Hermeneutics in the Light of Linguistic Philosophy’, in: *Scottish Journal of Theology* 23 (1970), 437–468.

<sup>142</sup> Dvorak, *Liebe*, 259vv.

datgene, ‘was *durch* das Phänomen des “Textes” erschlossen werden soll’<sup>143</sup>. Wie het Nieuwe Testament werkelijk wil verstaan moet niet kijken naar de ‘Vorstellungen’ en de ‘Aussagen’, om die te ontleden en existentieel te ontsluiten, maar naar de ‘Einstellungen’ en ‘Zusagen’.<sup>144</sup> Interessant is met andere woorden wat er *gebeurt* in en door een tekst: de perlocutie. De tekst doet iets met de lezer of hoorder en heeft performatieve betekenis. Dat geldt niet alleen voor het Nieuwe Testament, maar voor ons spreken in het algemeen. Het menselijk bestaan is wezenlijk gestempeld door *Sprachlichkeit*. Met de weergave van Fuchs bij H.W. de Knijff: ‘de werkelijkheid werkt *als* taal, al sprekend verwerkelijkt zij zichzelf, zoekt zij en belichaamt zij de waarheid. Waarheid gaat niet *voor* het woord uit, zodat zij het woord achteraf in dienst kan stellen, zij geschiedt *in* het woord’.<sup>145</sup> Dit algemene inzicht probeert Fuchs dus te verdisconteren in zijn eigen verstaan van het Nieuwe Testament.

Jüngel probeert nu deze hermeneutiek te verwerken in zijn eigen denken. In *Gott als Geheimnis der Welt* is dat terug te zien waar hij direct in zijn ‘Problemanzeige’ (van het atheïsme) al zwaar leunt op Fuchs’ analyse van taal. Jüngel duidt het atheïsme namelijk als een fenomeen dat kon ontstaan binnen het kader van de ‘traditionelle Signifikationshermeneutik’.<sup>146</sup> In die traditie werd taal volgens hem grotendeels opgevat als een systeem van tekens (*signa*) die boven zichzelf uit verwezen naar een werkelijkheid (*res*). De tekens representeren een afwezige zaak (het woord ‘hond’ is zelf geen hond, maar verwijst naar de hond die je gisteren heeft gebeten of hier naast je hebt lopen). Maar als deze hermeneutiek wordt toegepast op het spreken over God ontstaat een probleem. Gods werkelijkheid (*res*) wordt in deze traditie namelijk voorgesteld als datgene waarboven niets hogers gedacht kan worden (IQM). Daardoor ‘lukt’ het de *signa* niet om betekenisvol naar deze werkelijkheid te verwijzen. Het lukt niet om deze afwezige zaak adequaat te representeren. De taal kan op deze werkelijkheid geen grip krijgen en verliest haar betekenende potentie, want *Deus semper maior*, hij overstijgt al onze begrippen. We kunnen God wel vader, koning of herder noemen, maar uiteindelijk zegt dat niets. Hij lijkt altijd meer niet dan wel op onze tekens. Zo maakt Gods oneindige verhevenheid uiteindelijk sprakeloos. Daarin ligt voor Jüngel als gezegd een belangrijke oorzaak van het ontstaan van het atheïsme.

Dat atheïsme kan dan ook alleen overwonnen worden als deze traditionele betekenisleer wordt overwonnen. De op de oude leest geschoeide theologie zal altijd in de straat van het verstommen blijven doodlopen. Er is een nieuwe leest nodig. Dat is wat Jüngel beoogt te doen in deel D van zijn studie, onder de titel ‘Zur Sagbarkeit Gottes’, waarin hij bovenstaande analyse verder uitwerkt aan de hand van een – niet onomstreden<sup>147</sup> – lezing van Thomas van Aquino (par. 15: ‘Die klassische These: “Unsagbar ist das Göttliche und unbegreiflich”’). Bij hem ziet Jüngel de door hem afgewezen ‘Hermeneutik der immer noch größeren Unähnlichkeit

---

<sup>143</sup> Citaat van Fuchs bij Dvorak, *Liebe*, 261.

<sup>144</sup> Dvorak, *Liebe*, 261.

<sup>145</sup> H.W. de Knijff, *Sleutel en slot. Beknopte geschiedenis van de Bijbelse hermeneutiek* (Kampen: Kok 1980), 130.

<sup>146</sup> GGW, 3. Vgl. voor het volgende De Klerk, *Onderbrekingen*, hoofdstuk 3 (‘Jüngels theologisch programma: God opnieuw ter sprake’) en R.D. Nelson, *The Interruptive Word: Eberhard Jüngel on the Sacramental Structure of God’s Relation to the World* (London: Bloomsbury T&T Clark 2013).

<sup>147</sup> Vgl. DeHart, ‘On the Contrary: Thomistic Second Thoughts on Analogy and Trinity in Eberhard Jüngel’, in: Nelson (ed.), *Indicative of Grace*, 51–69.

zwischen Gott und dem von ihm redenden Wort<sup>148</sup> op klassieke wijze functioneren, waar Thomas zegt dat we over God eigenlijk alleen weten wat Hij niet is ('de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit'<sup>149</sup>). Jüngel erkent hierbij overigens wel dat de oude traditie van negatieve theologie een sterk motief had. Dat was namelijk om te waarborgen dat God een geheimenis is (par. 16: 'Umstrittenes Geheimnis'). Men hanteerde hier wat hij noemt een negatief geheimenisbegrip: de gedachte dat alleen datgene geheimenis kan blijven, waar wij mensen niet bij kunnen en wat ons overstijgt. We kunnen daar dan alleen via de mystiek nog echt aan raken en verder alleen spreken 'opdat we niet geheel en al zouden zwijgen' (Augustinus).<sup>150</sup>

Tegenover deze traditionele hermeneutiek sluit Jüngel zich dan aan bij de nieuwere zoals ontwikkeld door onder meer Fuchs. De precieze denklijn is soms moeilijk te volgen en doet bij vlagen aan als een vreemde mix van theologische, linguïstische en filosofische inzichten. Jüngel is wel genoeg leerling van Barth om erop bedacht te zijn dat de natuurlijke theologie niet alsnog via de achterdeur binnenkomt. Wil hij bij het doortrekken van de lijnen van KD IV/3 tot in de hermeneutiek de erfenis van Barth niet verspelen, dan vraagt dat om een 'Sprachverständnis, das selbst offenbarungsbestimmt ist': om een *theologische doordening van de menselijke vorm van het woordkarakter van de openbaring*.<sup>151</sup> Jüngel ziet dat desideraat en neemt de handschoen op. Maar voor de taxatie van de mate waarin hij daarin geslaagd is helpt het niet mee dat hij zijn boek, naar eigen zeggen, *secundum rationem cognoscendi* heeft ingedeeld, zodat hij zijn hermeneutische partijen in deel D voorafgaand aan het materiële deel E kan ontwikkelen, maar daar wel telkens op vooruit grijpt. Er doet zich hier een zelfde ambivalentie voor als rond de vraag of Jüngel de liefde nu allereerst fenomenologisch of toch theologisch begrijpt. Deze ambivalentie ligt ook voor de hand met zijn beweging van 'ontologische expansie' ten opzichte van Barth.

Hoe het ook zij, gaandeweg wordt toch duidelijk waar Jüngel naartoe wil. Hij legt een aantal bouwstenen neer, op basis waarvan hij op een nieuwe manier over God hoopt te kunnen gaan spreken, voorbij de patstelling tussen IQM-theïsme en atheïsme. Het gaat hem om een antwoord op de vraag, hoe we als mensen *zinvol* over God kunnen spreken, zonder tegelijk zijn goddelijkheid en verhevenheid geweld aan te doen.<sup>152</sup>

In de eerste plaats wijst Jüngel erop, dat de oude traditie bestreden *moet* worden. Dat is theologisch noodzakelijk en wel vanwege de rechtvaardigingsleer. Als God ons in Christus

---

<sup>148</sup> GGW, 333.

<sup>149</sup> GGW, 316.

<sup>150</sup> GGW, 344.

<sup>151</sup> Dvorak, *Liebe*, 269.

<sup>152</sup> GGW, 313: 'Wie man von Gott menschlich reden kann, ohne seine Göttlichkeit zu verfehlen, das ist das über die Denkbarkeit Gottes letztlich entscheidende Problem der Theologie. Wir nennen es das Problem der Sagbarkeit Gottes'. In zekere zin gaat het hier nog steeds om hetzelfde probleembewustzijn als in de beroemde woorden van Barth dat we als theologen over God moeten spreken, maar mensen zijn en dat als zodanig niet kunnen en vanuit het weten van beide God de eer moeten geven. Jüngel kan voortbouwen op de ontwikkeling die Barth rond dit vraagstuk heeft doorgemaakt, uitlopend op de *analogia relationis* in de KD: vgl. zijn BS, 'Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie. Eine Untersuchung zum Analogieverständnis Karl Barths', 210–232. Maar de doordening in termen van de menselijke *vorm* van taal in verband met het hermeneutisch probleem is nieuw (vgl. idem, 226v.).

rechtvaardigt, dan impliceert dat immers ‘Anerkennung’.<sup>153</sup> God ‘erkent’ ons. Maar dat impliceert op zijn beurt dat we ook God moeten kunnen kennen. Als we niet zouden weten wie ons rechtvaardigt, kunnen we daar ook niet in geloven. Door een totaal onbekende die alle begrippen overstijgt en eigenlijk sprakeloos maakt kan men zich niet laten erkennen. Dus moet het rechtvaardigingsgebeuren in Christus ons tegelijk zeggen wie God is. ‘Der Rechtfertigungslehre behauptet deshalb, daß Gott, indem er den Menschen rechtfertigt, zu erkennen gibt, wer er eigentlich ist’.<sup>154</sup> Dat is opnieuw, in andere vorm, Jüngels beginnen bij de ‘kus’. De gedachte dat God uiteindelijk onzegbaar en ondenkbaar is, wordt door deze ‘kus’ onmogelijk gemaakt. God heeft zich geopenbaard en deze openbaring bestaat niet in lege woorden die uiteindelijk altijd nog meer onwaar zijn dan waar, maar in echte, waarachtige zelfopenbaring waarin God met zichzelf overeenkomt.

Jüngel constateert ten tweede met Fuchs dat woorden vaak veel meer zijn dan enkel tekens die naar een afwezige zaak verwijzen. In bijvoorbeeld een gedicht, een grap of scheldwoord, een belofte, een liefdesverklaring of een vonnis is veel meer aan de hand. Het zijn ‘niet nur Mitteilungen, Signale, sondern sozusagen *Einbeziehungen*’, perlocutionair-attractief van aard.<sup>155</sup> Ze zijn geen tekens van een afwezige zaak, maar van een *aanwezige* zaak, waar men al sprekend-luisterend in betrokken wordt. De traditionele hermeneutiek kan aan deze performatieve vormen van taal geen recht doen.<sup>156</sup> Er is daarom een nieuwe nodig. Centraal begrip daarin zal dan de notie van het *Sprachereignis* zijn. In die term is aangeduid wat taal nog meer kan doen dan alleen maar een afwezige zaak betekenen, namelijk iets aanwezig stellen en *laten gebeuren*:

Im Sprachereignis geschieht mehr als nur Kommunikation von Bewußtsein zu Bewußtsein. Im Sprachereignis wird vielmehr das Sein eines Sachverhaltes so zur Sprache gebracht, daß es das Sein des Menschen anspricht und dieser durch das ihn anredende Wort aus sich herausgerufen und in dem ihn anredenden Wort zu sich selber gebracht beziehungsweise von sich selber entfernt wird. Im Sprachereignis geschieht also dies, daß der Mensch ins Wort versammelt wird und dort, extra se, bei einem anderen zu sich selbst kommt.<sup>157</sup>

Ook hier kan de gelijkenis van Nathan bij David dienen als voorbeeld. Die is niet een omslachtige verwijzing naar de moord op Uria, maar doet veel meer. Nathan ‘verzamelt’ David in het verhaal dat hij vertelt, om hem via de pointe in dat verhaal met zichzelf te confronteren en tot zichzelf te laten komen. In het verhaal komt Nathan David nader dan hij zichzelf was, want David zag tot dan toe niet in waar hij mee bezig was. Nathan spreekt David namens God indringend aan op een manier zoals hij, David, zichzelf nog niet kende: *interior intimo meo*. Daardoor wordt hij na het ‘gij zijt die man’ zichzelf voor een moment vreemd (‘aus sich herausgerufen’): *ben ik dat?* En in een flits van inzicht komt het besef: *ja dat ben ik*. Door het moment van vervreemding wordt de hoorder ‘onderbroken’, maar leert hij vervolgens ook

---

<sup>153</sup> GGW, 314.

<sup>154</sup> GGW, 314v.

<sup>155</sup> GGW, 11.

<sup>156</sup> Dvorak, *Liebe*, 74vv. en anderen hebben laten zien dat Jüngel de traditie hier te makkelijk wegzet: ook daarin was wel degelijk oog voor de performatieve potentie van taal. Dat neemt echter niet weg dat er een hermeneutische wending heeft plaatsgevonden.

<sup>157</sup> GGW, 13.



zichzelf op een nieuwe manier kennen en komt hij in het woord ('dort, extra se') tot zichzelf. In dit geval krijgt David berouw.

Dat alles kan de taal in een *Sprachereignis* dus doen. Een derde bouwsteen is de ontwikkeling van een *positief* geheimenisbegrip. Jüngel erkent het goed recht van de notie van het geheimenis. Hij signaleert zelfs dat dit begrip zeer ten onrechte in onbruik dreigt te raken. Maar wil het niet ieder spreken over God onmogelijk en zinloos maken (omdat het altijd meer niet dan wel klopt) dan moet de slag gemaakt worden van het negatieve geheimenisbegrip naar een meer positief geheimenisbegrip. Jüngel wijst op twee vereisten: ten eerste dat het 'wenn man es ergreift, nicht aufhört, Geheimnis zu sein' en ten tweede dat het juist 'dem Geheimnis wesentlich ist, sich ergreifen zu lassen'.<sup>158</sup> Een positief geheimenis wil gekend worden en houdt daardoor niet op geheimenis te zijn, zoals een raadsel wel ophoudt raadsel te zijn als eenmaal de oplossing bekend is. Een positief geheimenis is niet datgene waar we niet bij kunnen, maar juist datgene wat zich aan ons geeft en door ons begrepen wil worden. Het *trekt aan* en 'macht mit sich selbst als einem Geheimnis vertraut. Das Mysterium ist also selber das Subjekt des Sich-ergreifen-Lassens: es *offenbart* sich als Geheimnis'.<sup>159</sup> Zo'n geheimenis slaat het denken niet dood, maar geeft juist te denken. Een mens gaat pas vragen stellen als hij eerst wordt aangesproken.<sup>160</sup> Dit positieve geheimenisbegrip ziet Jüngel functioneren in het Nieuwe Testament, bijvoorbeeld in 1 Korintiërs 9:16 en 1 Timotheüs 3:16. Het negatieve geheimenisbegrip maakt volgens hem de fout te veronderstellen dat God als het ware 'jaloers' is en zich alleen kan handhaven voor zover Hij *niet* gekend wordt. God wordt door zich mee te delen echter evenmin 'depotenziert' als een liefhebbende door zich te geven minder wordt.<sup>161</sup> Met deze drie bouwstenen heeft Jüngel genoeg in huis om zich te zetten aan het 'Problem analoger Rede von Gott' (par. 14). Hoe kunnen we zo over God spreken, dat het werkelijk over God gaat? Hoe is God zegbaar? Het voert te ver om zijn denkweg hier in detail na te gaan, dat is ook reeds gedaan. Van belang is hier zijn resultaat: dat Gods openbaring (eerste bouwsteen) begrepen moet worden als een *Sprachereignis* (tweede bouwsteen), waardoor Hij denkbaar wordt als positief geheimenis (derde bouwsteen, *Gott als Geheimnis der Welt*), en wij weer zinvol over God kunnen spreken (conclusie). Gods openbaring in Christus is geen depositum van *signa* die uiteindelijk niet overeenkomen met de oneindig hoog verheven *res*, maar is een *Sprachereignis*, waarin God de mens in de menselijke mens Jezus nader komt dan die zichzelf nabij is. Daarom maakt de openbaring niet sprakeloos, maar trekt die ons aan als een positief geheimenis, dat overeenkomt en 'klopt' met wie God zelf, als de menselijke God, is. Jezus is '*das Gleichnis Gottes*' en deze 'christologische Satz hat als Grundsatz einer Hermeneutik der Sagbarkeit Gottes zu gelten'.<sup>162</sup>

In de traditionele hermeneutiek was het menselijk spreken over God altijd nog meer onwaar dan waar. Jüngel draait dit analogiebegrip nu op basis van Gods identificatie in Christus om, door te zeggen dat het Bijbels spreken over God altijd nog meer waar dan onwaar is. Het

---

<sup>158</sup> GGW, 341.

<sup>159</sup> GGW, 341.

<sup>160</sup> GGW, 337.

<sup>161</sup> GGW, 356.

<sup>162</sup> GGW, 394.

benoemt écht hoe God is. Als God zich in de mens Jezus heeft geïdentificeerd als een *menselijke God*, dan ‘klopt’ dat ook.<sup>163</sup> Natuurlijk is Hij geen ‘letterlijk’ mens, maar in een altijd nog diepere zin is Hij dat wel. Als God concreet in de gelijkenissen<sup>164</sup> van Jezus ter sprake komt als menselijke God dan kunnen we er op vertrouwen dat Hij echt zo is. Hij is écht als die koning die tienduizend talenten kwijtscheldt, écht als die herder die dat ene schaap opzoekt en écht als die vader die zijn verloren zoon tegemoet gaat. Hij is niet ‘letterlijk’ koning, herder en vader, maar toch, wezenlijk is Hij het altijd meer wel dan niet. Dat scheidt vertrouwen, terwijl de omgekeerde regel juist wantrouwen en angst voor een *deus absconditus* voedt.<sup>165</sup> Zoals God in de gelijkenissen ter sprake komt, zo is Hij ook. God is daarin geen afwezige zaak, maar aanwezig als geheimenis dat ons te denken geeft. Vanuit ons aangesproken-zijn door dat geheimenis kunnen wij over God spreken.

R. David Nelson stelt in zijn onderzoek naar deze dimensie van Jüngels theologie dat Jüngel op deze manier uiteindelijk uitkomt bij een ‘sacramental character of the word of God’<sup>166</sup>. God is in dat Woord aanwezig, zoals ook in de sacramenten. ‘The word of God is thus, for Jüngel, the *location* of God in the world, the place where God allows himself to be grasped by faith’.<sup>167</sup> Wat het woord ‘signaleert’ is zelf ‘*im Wort zu finden*, genauer: darin, daß bestimmte Worte den Menschen (...) treffen’.<sup>168</sup> Het woord ‘God’ is in de context van een *Sprachereignis* daadwerkelijk ‘*nota praesentis rei*’, dus teken van een aanwezige zaak.<sup>169</sup> Zo bezien is God niet afwezig of zelfs ‘dood’, maar levend onder ons aanwezig. Op grond daarvan is Hij denkbaar en zegbaar:

Als *nota praesentis rei kann* das Wort ‘Gott’ im syntaktischen Verbund mit anderen Wörtern und im Bezug auf eine konkrete Situation (...) so etwas wie ein Sprachereignis werden, das Gott und den angeredeten Menschen sprachlich und deshalb wirklich zusammenkommen läßt. Kommen Gott und Mensch im Ereignis des Wortes so zueinander, daß sie im Wort *sind*, dann kann Gott

---

<sup>163</sup> GGW, 393: ‘Als den einmaligen, aber überbietbaren Fall sich inmitten noch so großer Unähnlichkeit ereignender immer noch größerer Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch bekennt der christliche Glaube die Menschwerdung Gottes, die Fleischwerdung des Wortes Gottes in Jesus Christus’.

<sup>164</sup> Volgens Jüngel participeren in feite ‘alle Sprachformen des Glaubens an der Struktur der Gleichnissprache’ (GGW, 400), waardoor hij zich verder meent te kunnen beperken tot dit ene genre. Nelson, *Interruptive Word*, 46 stelt echter (net als eerder Aerts, *Gleichnisse*, 242vv.) o.i. terecht dat Jüngels denken hier gewoon een lacune vertoont, die ‘points to the reductive character of his concept of *Sprachereignis*: only Jesus’ parables of the kingdom and the post-resurrection word-events of the gospel are identified as the events through which God draws intimately near to humanity by inhabiting human language’. Zijn generalisatie moet dit verhullen.

<sup>165</sup> GGW, 378.

<sup>166</sup> Nelson, *Interruptive Word*, deel 1.

<sup>167</sup> Nelson, *Interruptive Word*, 11.

<sup>168</sup> GGW, 12. Een deelprobleem in de Jüngelinterpretatie is de vraag of God bij hem nog *buiten* de taal staat of niet. Zo niet, dan lijkt er weinig verschil met het atheïsme en lijkt ‘God’ uiteindelijk toch slechts een naam voor de ervaring aangesproken of boven jezelf uitgetild te worden. Zo wel, dan lijkt er uiteindelijk weinig verschil met de traditionele opvatting en heeft Jüngel alleen veel mooie dingen te berde gebracht over de werking van taal. In lijn met de positionering van Dvorak, Webster, Dekker, De Klerk en anderen interpreteren we Jüngels denken ook hier congeniaal als een poging om tussen deze beide uitersten een integrerende hermeneutiek te ontwikkelen. De geschetste tegenstelling wordt daarbij dan getransformeerd tot een verhouding van twee *polen*, tussen enerzijds Gods afwezigheid en anderzijds zijn aanwezigheid en daartussen Gods wezen als ‘im Kommen’ (vgl. GGW, par. 6: ‘Wo ist Gott?’). Dat laat echter nog wel een aantal vragen open.

<sup>169</sup> GGW, 12.

nicht mehr nur als der *über uns* Seiende, dann muß er auch nicht mehr als der Undenkbare gedacht werden. Er ist dann ja im Ereignis des Wortes unter uns – als der uns in dieses Ereignis Einbeziehende.<sup>170</sup>

Deze visie werkt Jüngel nu naar een aantal zijden verder uit. In die uitwerking wordt zichtbaar hoe het voor Jüngel mogelijk is dat het werk van Christus, *als Sprachereignis pro nobis* is. Dat is het, omdat God daarin de ‘Einbeziehende’ is.

Jüngel heeft overigens wel het verwijt gekregen dat hij vanuit zijn hermeneutiek veel te goed denkt te kunnen nagaan hoe Gods Woord ‘werkt’. Karl Barth vond de notie van het *Sprachereignis* maar ‘etwas bombastisch’.<sup>171</sup> Toch meent Jüngel dat het nodig is. De situatie van het opkomend atheïsme en toenemende sprakeloosheid rond het woord ‘God’ nopen ertoe buiten de gebaande wegen te gaan. Jüngel gaat hierbij zelfs zo ver, dat hij meent dat zijn analogiebegrip ook weer gestut wordt door zijn godsbegrip.<sup>172</sup> Dat lijkt wel heel hoog gegrepen, maar het hermeneutisch programma van hem en anderen rond de gedachte dat God in het woord (van de prediking) niet alleen als object maar ook als subject ‘ter sprake komt’ heeft navolging gekregen. Ons gaat het nu om het belang voor de verzoeningsleer.

### 4.3.2 Sprachereignis en pro nobis

Kort samengevat kan Jüngels denken in dit perspectief zo samengevat worden, dat kruis en opstanding *pro nobis* zijn omdat het niet *zomaar* een gebeuren is, maar een uitzonderlijk *sprekend* gebeuren. Was de verzoening een objectief ‘feit’, dan moet in tweede instantie de vraag opkomen, wat dit feit voor mij betekent. Het werk van Christus is echter geen stom feit, maar een *Sprachereignis* waarin ons op bijzonder indringende wijze de vergeving van zonden wordt toegezegd. Zoals God in de gelijkenissen van Jezus uitzonderlijk sprekend ter sprake komt, zo komt Hij ook in Jezus als het ‘Gleichnis Gottes’ uitzonderlijk sprekend ter sprake:

Gilt von den Gleichnissen Jesu, daß Gott in ihnen den menschlichen Hörern näher kommt, als sie sich selber nahe sind, so gilt von Jesus als dem Gleichnis Gottes, daß Gott in ihm *der Menschheit* näher gekommen ist, als diese sich selber nahe zu sein vermag.<sup>173</sup>

---

<sup>170</sup> GGW, 13.

<sup>171</sup> Barth, *Einführung in die evangelische Theologie* (Zürich: Zollikon 1962), 198; vgl. echter Jüngels repliek in GSW, 12v. noot 1.

<sup>172</sup> GGW, 407: ‘Was sich hermeneutisch im Blick auf die Rede von Gott als je immer größere Ähnlichkeit in noch so großer Unähnlichkeit erweist, muß sich (...) auch *ontologisch* im Blick auf das Sein Gottes angeben und formulieren lassen. Wie ist dasjenige Sein zu nennen, das in noch so großer Unähnlichkeit auf je immer größere Ähnlichkeit, in noch so großer Ferne auf je immer größere Nähe, in noch so großer Hoheit auf je immer größere Kondeszendenz, in noch so großer Unterschiedenheit auf je immer intensivere Beziehung bedacht ist? Oder um paulinisch zu fragen (wir haben es ja in alledem mit Gottes Verhältnis zum homo peccator zu tun): wie ist dasjenige Sein zu nennen, das der sich mehrenden Sünde mit noch mehr Gnade begegnet (Röm 5,20)?’ Het antwoord kennen we: als liefde. De hermeneutische notie van analogie tussen God en mens is de ‘sprachlogische Ausdruck’ voor het zijn van God zelf, ‘das sich als die *inmitten noch so großer Selbstbezogenheit immer noch größere Selbstlosigkeit* vollzieht und insofern *Liebe* ist’ (408).

<sup>173</sup> GGW, 407.

Het is zo indringend, omdat het ons nader komt dan we onszelf nabij zijn. In Christus zien we de menselijke mens die we zelf niet zijn en in Hem zien we ook de menselijke God die we de rug hebben toegekeerd terwijl Hij onze oorsprong is. Daarom komt in Hem de verzoening zo dichtbij.

Hier zijn we, naar het zich laat aanzien, weer zeer dicht bij Iwand. Ook die stelde met zoveel woorden dat Christus ons nader komt dan we onszelf zijn, omdat we als mensen onze eigen werkelijkheid ontvluchten. Bij de weergave van zijn herinterpretatie van het natuurbegrip in termen van geschiedenis citeerden we reeds de kernachtige woorden van H. Assel: ‘Gott begegnet der Selbstentfremdung der Sünder, indem er Christus zu ihrer Parabel macht’.<sup>174</sup> En met verwijzing naar het Augustijnse *interior intimo meo*: “Das Wort ward Fleisch” heißt: “Das Wort ist dir nahe” (Röm 10,8). Nur als das euch nahe Wort könnt ihr es hören. Es ist euch näher, als ihr euch selber seid’ (C 457).

Het *Sprachereignis* is een gebeuren dat ons aantrekt en betreft in de zaak waar het om gaat. Bij de gelijkenissen van Jezus is dat duidelijk zichtbaar uit de reactie van de omstanders. Ze zijn in aanraking gekomen met het geheimenis van de menselijke God, hebben ook zichzelf op een nieuwe manier leren kennen en kunnen daar niet meer achter terug. Opeens wordt de vanzelfsprekende scheidslijn tussen goed en fout doorbroken en moeten de farizeeën zichzelf herkennen in de oudste zoon, die geen feest wil vieren als tollenaars tot bekering komen (Lucas 15:32). Ze moeten zich nu ofwel in geloof overgeven, ofwel verharden: ofwel zich door de gelijkenis *laten* identificeren en daar consequenties van bekering aan verbinden, ofwel de identificatie van de hand wijzen en verdringen. We kunnen niet om het *Sprachereignis* heen, omdat het met gezag indringend binnenkomt.<sup>175</sup>

Het uitzonderlijk indringende duidt erop dat in zo’n gelijkenis daadwerkelijk God ter sprake komt. Hij is geen afwezige zaak waar de *signa* van de gelijkenis altijd nog meer onwaar dan waar naar verwijzen, maar reëel aanwezig in het gebeuren dat de mens uit zijn oude zekerheden wordt gezet, buiten zichzelf geraakt (het Lutherse *ponit nos extra nos!*) en op een nieuwe manier tot zichzelf komt. Via dit gebeuren van ‘Entfernung’ en ‘Selbstentsicherung’<sup>176</sup> van de aangesproken persoon wordt het *Sprachereignis* tot een ontmoetingsgebeuren en opent zich een nieuwe realiteit van gemeenschap met God:

Das den Menschen in seine Ganzheit einsetzende Wort Gottes sammelt und konzentriert die menschliche Existenz, indem es die Geschichte Gottes mit dem sündigen Menschen erzählt und ihn durch solche Erzählung in diese Geschichte so verstrickt, daß er im Hören auf dieses Wort die Pointe seiner Existenz, das gelingende Zusammensein mit Gott, mit seinem Mitmenschen und das gelingende Bei-sich-selbst-Sein allererst *findet*. Indem er, vom Worte Gottes konzentriert, die Pointe seiner Existenz findet, findet er seine Ganzheit. Audiendo fit totus homo.<sup>177</sup>

---

<sup>174</sup> Assel, ‘Zur Sünde gemacht’, 204v.

<sup>175</sup> GGW, 404: ‘Am Ende ist sie mir sogar näher, als ich mir selbst nahe bin – ähnlich wie bei einem gelungenen Witz, der zum Lachen zwingt, auch wenn man sich selbst derart der Nächste sein sollte, daß man auf keinen Fall lachen will. Wo die Pointe des Gleichnisses von der Gottesherrschaft ankommt, da ist der Hörer eben nicht sich selbst der Nächste. Gott kommt ihm näher: deus interior intimo meo’.

<sup>176</sup> Vgl. GGW, 243.

<sup>177</sup> TE 5, ‘Ganzheitsbegriffe – in theologischer Perspektive’, 53; vgl. Nelson, *Interruptive Word*, 27.

Door de pointe komt de mens in aanraking met God en wordt hij geconfronteerd met zijn eigen (on)menselijkheid. Wanneer hij die waarheid van Godswege in geloof laat gelden wordt Gods koninkrijk daadwerkelijk in ons opgericht en gaan we het zien.<sup>178</sup>

*Precies ditzelfde geldt nu ook voor Jezus als de gelijkenis van God.* Ook het Woord van kruis en opstanding is een *Sprachereignis* waar de hoorder zichzelf en God op een nieuwe manier in tegenkomt, geïdentificeerd voorbij alle oude vanzelfsprekendheden. Wanneer de mens dit gebeuren door het geloof laat gebeuren ontstaat er in Hem een ‘Zusammensein’ van God en mens. Gods openbaring is een ‘Geschehen der Anteilgabe am Sein dessen, der sich offenbart. Und Glaube ist dementsprechend primär (...) das – Erkenntnis implizierende – Geschehen menschlicher Anteilnahme am Sein dessen, der offenbarend an seinem Sein Anteil gibt’.<sup>179</sup> De mens wordt hetzelfde Woord ingetrokken waarin God naar buiten treedt en zich geeft, opdat God en mens bijeen zijn in de verzoende gemeenschap van het Woord. In het Woord is God niet meer boven of buiten ons, maar onder ons en met ons. Het is de plaats van ontmoeting. De ‘language of address’ is de ‘location of the encounter between God and humanity’.<sup>180</sup>

Die ontmoeting komt de mens ten goede. Het kruis is Gods *heilzame* aanspraak, waardoor de mens boven zijn oude zelf wordt uitgetild en wordt betrokken op het koninkrijk van God. De geschiedenis van het kruis is Gods geschiedenis, die ons verzamelt (recapituleert) om ons net als David bij Nathan stil te zetten en een nieuw begin te geven. Bij Iwand zagen we hoe hier via het beloftekarakter van de verzoening de eschatologie ging meespelen: de verzoening is Gods beloofde koninkrijk, dat door de Geest in het geloof dynamisch present gesteld wordt in het heden waar we God gelijk geven. Iets dergelijks is ook aan de orde bij Jüngel, maar Jüngel verbindt de noties van ‘toekomst’ en ‘koninkrijk van God’ wel zeer nadrukkelijk met noties van ‘nabijheid’. Essentieel in zijn theologische hermeneutiek is de dynamiek dat God ter sprake *komt*. God is zelf ‘im Kommen’ en menselijk spreken over God ‘*entspricht* Gott darin, daß sie ihn *kommen läßt*’.<sup>181</sup> De gelijkenissen doen dat en laten God ‘komen’, zoals een clou of pointe binnenkomt. Daarin doen ze dus recht aan hun onderwerp, de komst van het koninkrijk van God. Vorm en inhoud zijn dan helemaal één.<sup>182</sup> Het *Sprachereignis* is in feite niets anders dan het *Ereignis* van de komst van Gods koninkrijk. Maar als dat koninkrijk op deze wijze komt, dan komt het *dichtbij*, nader nog dan we onszelf nabij zijn. Het koninkrijk van God is niet veraf, maar nabij gekomen en midden onder ons. Het gaat om een ‘eschatologische Nähe’, die *interior intimo meo* is.<sup>183</sup> De ware menselijkheid waartoe we door het *Sprachereignis*

---

<sup>178</sup> GGW, 402: ‘Und während diese Geschichte erzählt wird, wird der Hörende eingestellt auf die Pointe. Er wird gesammelt, indem das Gleichnis sich selber sozusagen sammelt. Und mit der Pointe *kommt* dann die Gottesherrschaft im Gleichnis selber beim Hörer *an*, wenn dieser sich auf das Gleichnis einläßt und sich durch dieses versammeln läßt’.

<sup>179</sup> GGW, 310.

<sup>180</sup> Nelson, *Interruptive Word*, 15–27.

<sup>181</sup> GGW, 308.

<sup>182</sup> Vgl. GGW, 402; vgl. Dvorak, *Liebe*, 295.

<sup>183</sup> Vgl. GGW, 245: ‘Eine derart neue, weil zugleich das Verwirkte nichtende Nähe des Menschen zu sich selbst nennen wir *eschatologische* Nähe. Diese eschatologische Nähe des Menschen zu sich selbst schafft das Wort Gottes, indem es den Menschen auf den ihn ansprechenden Gott so bezieht, daß Gott dem Menschen *näher* kommt, als dieser sich selbst jemals nahe zu sein vermag. Gott ist mein Nächster. Er kommt mir näher als ich mir selbst. Auf diese Nähe Gottes läßt sich der Glaube ein. Daß ich mir im Glauben in eschatologisch neuer Weise nahe komme, ist also in Gottes eigenem Nahekommen begründet. Indem Gott dem Menschen nahe kommt, bringt er den Menschen zu sich selbst.’

gebracht worden is tegelijkertijd intiemer dan onze intimiteit én een eschatologisch begrip; het is een menselijkheid die ons principieel transcendent (*extra nos*) blijft, zoals Jezus de ‘seltsam’ menselijke mens is. We kunnen in dit leven slechts aan Hem gelijk *worden*, niet aan Hem gelijk *zijn*: ons zijn is in wording.<sup>184</sup>

*Het Sprachereignis is op deze manier de modus van het pro nobis.* God is ‘voor ons’ op de wijze van een geheimenis dat ons in Christus indringend aanspreekt en op eschatologische wijze tot onszelf laat komen. Het betreft ons in het geheimenis dat God in Christus verkoren heeft voor de mens te willen zijn. Wanneer we ons in geloof aan dat indringende geheimenis overgeven hervinden we in Hem onze plaats als gerechtvaardigde zondaar bij God. Het geloof grijpt de eeuwige verkiezing aan en ontvangt in de kennis van het geheimenis van God de vergeving en rechtvaardiging om niet.

Zo bezien krijgt de vraag van de socinianen, Kant en Nietzsche ook vanuit dit perspectief een antwoord. Het kruis is *pro nobis* omdat het niet stom is, maar woordkarakter heeft. Het is een *Sprachereignis* dat mensen op God betreft door ons nader te komen dan we onszelf nabij zijn. Het zegt ons op indringende wijze dat we zondaren zijn, maar tegelijk dat God zondaren vergeeft door hun bestaan aan te nemen. Zo, omdat het als woord van God *interior intimo meo* komt, is het *extra nos* voor ons *pro nobis* en sticht het verzoening.<sup>185</sup>

---

Daß wir unsererseits nicht zu uns selber kommen können, ohne dazu gebracht zu werden, ist Ausdruck für eine Identität des Ich mit sich selber, die nur bei einem anderen zu finden ist. Der Mensch kann nur identisch werden, insofern ein anderer als er schon bei ihm ist’.

<sup>184</sup> Op de achtergrond speelt hier Jüngels verwerking van de ontologie van Martin Heidegger. Als we in het *Sprachereignis* door God worden aangesproken, ontstaat er volgens Jüngel een ‘Steigerung’ van het zijn, waarbij God nieuwe mogelijkheden opent in de werkelijkheid. Gods aanspraak opent nieuwe wegen en stelt in de ruimte. We komen hier in hoofdstuk 6 nog op terug en vatten het voor nu samen met Nelson, *Interruptive Word*, 19: ‘Were being ontically fixed in actuality, there would be no movement or increase to being, for being, so defined, would be actual and just so static. On the contrary, Jüngel insists that being is liberated from the tyranny of the actual by the coming-to-speech of eschatological possibilities. (...) Human being, therefore, is eschatological being, being that is always in *becoming*’. Iwand zegt in principe ook dat de mens door het Woord altijd ‘in becoming’ is: ‘Es ist *eine* Wahrheit, die beide, Gott und Mensch, erfüllt: in Gott liegt sie in ihrem Sein, der Mensch erfaßt sie im Werden’ (GA II, ‘Glaubensgerechtigkeit’, 29). Het verschil is dat ‘werkelijkheid’ bij Jüngel vooral een hamartiologisch, maar bij Iwand daarnaast ook een soteriologisch begrip is.

<sup>185</sup> Jüngel geeft dit alles ergens nog een speciaal accent, door het in verband te brengen met een bekende, cryptische passage bij Luther. In zijn geschrift tegen Latomus zegt Luther dat 2 Korintiërs 5,21 (Christus is ‘tot zonde gemaakt’) *metaforisch* verstaan moet worden: Christus ‘ist zur Sünde gemacht in metaphorischem Sinn, da er einem Sünder in allem so ähnlich gewesen ist, verdammt, verlassen, verstoßen war, daß er sich durch nichts von einem wahren Sünder unterschied, außer daß er die Schuld und die Sünde, die er trug, nicht selbst getan hatte’ (TE 4, ‘Zur Freiheit eines Christenmenschen’, 110v.; WA 8, ‘Rationis Latomianae confutatio’, 87). Bij een metafoor lijkt iets op iets zonder er identiek aan te zijn: Achilles ‘is’ een leeuw, maar ‘is’ geen leeuw. Zo is ook Christus een zondaar, maar geen zondaar. Hij is hen in alles gelijk geworden, behalve de zonde. Maar er is meer aan de hand, analyseert Jüngel terwijl hij het vervolg van het citaat geeft: ‘Der *Inhalt* solcher neutestamentlicher Aussagen geht nun aber nach Luther über den metaphorischen Gebrauch bloß des Wortes “Sünde” hinaus, insofern diese Sätze besagen, daß unsere Sünde auf Christus *tatsächlich* übertragen worden ist. Ihn kühner Wendung gibt Luther der *grammatischen* Figur der *μεταφορά* *ontische* Relevanz. “Und in dieser Übertragung liegt nicht nur eine solche der Worte vor, sondern auch der Dinge. Denn auch in Wahrheit sind unsere Sünde von uns weg übertragen und auf ihn gelegt [*a nobis translata sunt et posita super ipsum*], so daß ein jeder, der eben dies glaubt, in Wahrheit keine Sünden hat; sie sind vielmehr auf Christus übertragen, in ihm sind sie verschlungen und verdammen ihn nicht mehr (...)”. In diesem Sinn hat Paulus Röm 8,3 von der Sünde gehandelt: Gott hat, indem er unsere Sünde auf Christus *übertrug* und so diesen zur Sünde machte, die Sünde durch die Sünde verdammt. Wir haben es also mit einem *Ereignis des Seins* zu tun, wenn wir es mit dem

Er *moest* ook tot ons gesproken worden, om vrede te stichten. Dat is het onderwerp van ons volgende hoofdstuk. Eerst nog een kleine tussenbalans.

## 4.4 Tussenbalans

In de achterliggende twee hoofdstukken ging het om de vraag naar de mogelijkheid van het *pro nobis*. Het antwoord op die vraag ligt voor Iwand en Jüngel in de incarnatie, die zij verstaan *als* de plaatsbekleding. Hun denken vertoont daarbij grote inhoudelijke overeenkomst, ook al verschillen de zwaartepunten, de terminologie en de accenten.

Bij Iwand is het werk van Christus allereerst *pro nobis* omdat Hij de *werkelijke* mens is. Als werkelijke mens is hij de mens die wij niet willen zijn. Christus kan onze plaats innemen, omdat wij die leeg laten. De plaatsbekleding is zo de keerzijde van een ‘hamartiologie van de lege plaats’. Ook Jüngel geeft een antwoord op de vraag naar het *pro nobis* vanuit het menszijn van Jezus, maar stelt hierbij centraal dat Jezus de *menselijke* mens is. Zijn menszijn komt ons nader dan we onszelf nabij zijn. Jüngel werkt dat minder hamartiologisch uit dan Iwand. Hem gaat het erom dat Christus zo de mens is die geheel met God overeenkomt. Zoals God er geheel is voor de mens, zo is Hij er geheel voor de medemens. Bovendien maakt Hij op deze wijze plaats voor het identificerend handelen van God. Hij is niets voor zichzelf (de ‘anhypostasie’),

---

*Sprach-Ereignis* christologischer Metaphern zu tun haben. Die translatio verborum impliziert eine translatio rerum.’ (TE 4, ‘Zur Freiheit eines Christenmenschen’, 110; WA 8, ‘Rationis Latomianae confutatio’, 86v.: ‘Christus dum offerretur pro nobis, factus est peccatum metaphorice, cum peccator ita fuerit per omnia similis, damnatus, derelictus, confusus, ut nulla re differret a vero peccatore, quam quod reatum et peccatum, quod tulit, ipse non fecerat. (...) Et in hac translatione, non solum est verborum sed et rerum metaphora. Nam vere peccata nostra a nobis translata sunt et posita super ipsum, ut omnis qui ho ipsum credit, vere nulla peccata habeat, sed translata super Christum absorpta in ipso, eum amplius non damnet.’ Voor een detailanalyse van het citaat zie Anna Vind, “‘Christus factus est peccatum metaphorice’”. Über die theologische Verwendung rhetorischer Figuren bei Luther unter Einbeziehung Quintilians’, in: O Bayer & B. Gleede (Hrsg.), *Creator est creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation* (Berlin: De Gruyter 2007), 95–124 en vgl. Hinlicky, ‘Metaphorical Truth’, 96v.). De meta-foor werkt dus in dit unieke geval niet alleen woordelijk, maar ook zakelijk. Er is niet alleen sprake van overdrachtelijk taalgebruik, maar ook daadwerkelijk van een overdracht. Dat doet God. Hij is het die Christus tot zonde heeft gemaakt om de zonde te verdoemen in het vlees: ‘Das hat aber nur dann einen Sinn, wenn in der Person Jesu Christi der das Sein dem Nichts aussetzende und aus dem Nichts wiederum neues Sein hervorbringende Gott so am Werke ist, daß in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi der Gegensatz von Leben und Tod, von Sein und Nichtsein zugunsten neuen Seins und ewigen Lebens zum Austrag kommt’ (TE 4, ‘Zur Freiheit eines Christenmenschen’, 111). We kunnen dit nu als volgt interpreteren. Dat Christus tot zonde gemaakt is, is een *Sprachereignis* in die zin dat het ons ‘vangt’ en aanspreekt zoals de gelijkenis van Nathan bij David. In dit Woord van het kruis komen we tot onszelf: dat ben ik. Hij is tot zonde geworden, omdat ik een zondaar ben. Hij draagt *mijn* zonden. Als we daarin betrokken worden, komen we tot berouw en bekering. Maar tegelijk is het ook een *Ereignis des Seins*. Want ook God komt in dit kruisgebeuren tot zichzelf. Ook Hij zegt: dat ben ik. Zoals we zagen betekent dat, dat God ervoor kiest ons niet uit zijn gemeenschap weg te doen, maar ons aan te nemen en te vergeven. In een en dezelfde beweging komen God en mens dus bij elkaar tot zichzelf in het meta-forisch woord van het kruis. Beide nemen de schuld op zich: de reddende en verlossende God in de vergeving, de arme, verloren mens in geloof, berouw en bekering. Het *Ereignis des Seins* in God is tegelijk een *Sprachereignis* tot ons, als ‘Einbeziehung’ in de gemeenschap met God. De beide momenten maken samen de verzoening.

maar leeft volkomen uit God. Wanneer God zich zijnerzijds met Hem identificeert (de 'enhypostasie'), wordt daarom zijn lijden en sterven opgenomen in God.

In de tweede plaats is het werk van Christus *pro nobis* omdat daarin de werkelijke God, tegen wie wij gezondigd hebben, handelend aanwezig is. Dat God zich identificeert met de gekruisigde Christus en het menselijk vlees aanneemt, betekent dat God de menselijke zonde wil dragen en op zich nemen in de afgrond van zijn vergeving. Christus brengt geen verzoening als 'derde' tussen God en mens, maar *is* de eenheid van de zondige mens en de vergevende God. Vergeving geschiedt niet 'op grond van' de verdienste van Christus, maar is *identiek* aan het gebeuren waarin God besluit het menselijk bestaan aan te nemen. Dat is een keuze die openbaart wie God *is*. Terwijl Iwand dat nauwelijks verder thematiseert, werkt Jüngel dit uit tot een triniteitsleer waarin God wordt begrepen als de eenheid van leven en dood ten gunste van het leven, oftewel als liefde. Zijn vergevend handelen komt op uit de oerbeslissing van de verkiezing om een menselijke God te zijn, die de werkelijke mens niet loslaat, maar draagt. Gods vergeving betekent voor God dat Hij zich vernedert om de mens te kunnen verhogen.

Tot slot is het gebeuren van kruis en opstanding ook *pro nobis* omdat het een gebeuren is dat ons zeer indringend aanspreekt, in het *Sprachereignis* (Jüngel) of 'Tat-Wort' (Iwand) van het Woord van God. De incarnatie en identificatie betekenen immers de vleeswording van het *Woord*. De verzoening in Christus is geen objectief feit, maar komt als een belofte van genade tot ons. God benoemt in Christus onze werkelijkheid en belooft dat er voor die werkelijkheid plaats is bij Hem als de werkelijke God (Iwand). Hij spreekt ons aan op onze ware menselijkheid, die ook de zijne is, en komt ons zo nader dan we onszelf zijn om ons buiten onszelf, bij Hem, tot onszelf te laten komen in de gemeenschap met Hem (Jüngel). Door het geloof hervinden we onze werkelijkheid en menselijkheid en zo onze plaats bij God. Op dit woordkarakter van de verzoening in Christus zullen we dieper ingaan in hoofdstuk 6, omdat het essentieel blijkt voor het verstaan van de reikwijdte van de verzoening.

Over de hele linie is zichtbaar geworden hoe de accenten verschuiven, maar de inhoud gelijk blijft. Iwand en Jüngel hebben tot dusver op hoofdlijnen een zelfde verzoeningsleer, gecentreerd rond het geloofsgeheimenis van de aanneming van de menselijke natuur, verstaan vanuit kruis en opstanding als het gebeuren waarin God vergeeft. Zij ontwikkelen hiermee een verzoeningsleer die enerzijds vasthoudt aan het *extra nos* en anderzijds op geen enkele wijze in strijd is met het axioma van persoonlijke verantwoordelijkheid. Christus 'vervangt' ons niet, maar heeft ons een plaats bereid bij God waar wij tot onszelf kunnen komen door Hem gelijk te geven. Wanneer Hij die plaats niet had ingenomen waren we als dwalende schapen; maar nu Hij de zonde heeft gedragen op het hout, opdat wij voor de zonde dood voor de gerechtigheid zouden leven, hebben we een Herder en Opziener van onze zielen (1 Petrus 2:24-25).



# 5. Noodzakelijkheid, kruis en opstanding

Bij de inleiding van de vorige hoofdstukken gaven we aan dat we Jüngels en Iwands verstaan van de verzoening in zekere zin twee keer bespreken. Kruis en opstanding zijn voor hen geen tweede acte na de eerste van de menswording, maar de voltooiing en bevestiging daarvan. ‘Der Ausgang bestätigt sozusagen diesen Eingang’ (C 488), zegt Iwand in zijn korte tekst ‘Tod und Auferstehung’, een uiteindelijk niet gebruikte schets voor de christologiecolleges uit 1959. De twee-eenheid van kruis en opstanding is in zekere zin een herhaling van de twee-eenheid van vlees en Woord bij de incarnatie. Bij Jüngel zijn kruis, opstanding en incarnatie zelfs nog meer in elkaar geschoven.<sup>1</sup>

Toch doen we hier geen dubbel werk. We benaderen alles nu vanuit een andere invalshoek, vanuit de vraag die Anselmus zich al zo nadrukkelijk stelde, naar de noodzakelijkheid van het werk van Christus: kon het niet op een andere manier? Kon God niet ‘gewoon’ vergeven? Waarom moest het via deze ‘omweg’ van menswording, kruis en opstanding? Wat is de ‘logica’ daarvan, op welke wijze maakt nu juist *dit* handelen van God het verschil tussen de oude situatie van vijandschap en de nieuwe situatie van vrede?

Met deze zoektocht naar ‘logica’ en ‘noodzakelijkheid’ bevinden we ons echter wel op glad ijs. Met name Iwand hamert erop dat zoiets als een ‘logica’ van de verzoening ons denken principieel te boven gaat. Was dat niet zo en konden we *a priori* deduceren waarom de weg van Christus noodzakelijk is voor de verzoening, dan was de openbaring geen openbaring meer en de *Logos* (‘logica’!) van God niet meer *extra nos*, maar in onze macht (C 301). Gods wijsheid is in geen mensenhart opgekomen (1 Korintiërs 2). Daarom is het kruis niet als een soort schaakstuk dat we op het schaakbord van de dogmatiek kunnen verplaatsen zoals we willen, aldus Iwand met een gezegde dat hij ontleent aan zijn leermeester Rudolf Hermann.<sup>2</sup> De vroegkerkelijke en Anselmiaanse verzoeningsleer gaan wat dat betreft volgens hem hun boekje

---

<sup>1</sup> Vgl. TE 4, ‘Zur Freiheit eines Christenmenschen’, 92: eerst is (ons vorige hoofdstuk) ‘mit dem Rekurs auf die Einheit von Gott und Mensch in der Person Jesu Christi der – wenn man so will: ontische – Grund für die Möglichkeit des frohen Wechsels zwischen der göttlichen Gerechtigkeit und Freiheit einerseits und der menschlichen Sünde und Unfreiheit andererseits angegeben’, nu volgt dan nog hoe die ‘christologische Zwei-Naturen-Lehre sozusagen in Funktion’ wordt ‘gesetzt’.

<sup>2</sup> A. Wiebel, ‘Motive aus Hans Joachim Iwands früher Christologie (1928/29), die in seinem späteren Werk wiederkehren’, in: G.C. den Hertog & E. Lempp (Hg.), *Erleuchtender Geist – umkehrendes Denken – gerechtes Handeln*. Festschrift für Edgar Thaidigsmann zum 65. Geburtstag (Apeldoorn: Theologische Universiteit 2006), 353v.

nogal eens te buiten. Origines wist zoveel over de duivel dat hij daar de noodzaak van het werk van Christus meende uit te kunnen afleiden. Anselmus deed hetzelfde vanuit zijn verstaan van Gods gerechtigheid en eer (C 340), zoals later ook de protestantse orthodoxie de verzoening deduceerde uit de noodzaak van Gods ‘rechtshandhaving en wetshandhaving’.<sup>3</sup> Maar ook Hegel probeerde het weer, vanuit zijn verstaan van de dialectiek van these en antithese: daar moest dan wel de synthese van de verzoening op volgen. Telkens weer overschreed men de grens van het kennen en liet men de openbaring niet aan de Geest, die alléén de diepten van God doorzoekt en openbaart (1 Korintiërs 2:10).

Het geloof mag op zoek naar inzicht en daarbij is de vraag naar de noodzakelijkheid onmisbaar. Zoals Anselmus het evangelie niet op water wilde schilderen, zo stelt ook Iwand: ‘Nur das Gewisse läßt sich glauben’.<sup>4</sup> Maar als we het kruis daarmee van zijn transcendente hardheid en vreemdheid ontdoen en het rationeel klein gekregen hebben en begrijpen als middel tot een doel, dan weten we dat we te ver zijn gegaan en het kruis niet werkelijk hebben gezien zoals het is: ‘Wir haben uns die Härte des Kreuzes, der Offenbarung Gottes im Kreuz Jesu Christi, dadurch erträglich gemacht, daß wir es in seiner Notwendigkeit für den Heilsprozeß verstehen lernten’ (C 408).<sup>5</sup> Verzoeningsleer is alleen *a posteriori* mogelijk, in een *theologia crucis* die God niet rationalistisch voorrekent, maar gelovig narekent (C 406, 409).

Daarbij wijst niet alleen Iwand, maar ook Jüngel vervolgens met grote nadruk op één begrip, als sleutel waarmee de weg van Christus *a posteriori* uitgelegd wil worden. Dat is Gods gerechtigheid. ‘Der hat verstanden, was Jesus Christus bedeutet, der in ihm die *dikaïosyne theou* findet. Die *dikaïosyne theou* ist der Angelpunkt. (...) Von diesem Begriff her müssen wir wieder Christus verstehen, darum wird es hier gehen’, aldus Iwand eind jaren 30.<sup>6</sup> Jüngel zegt het in zijn studie over de rechtvaardigingsleer van 1998 precies zo, en net zoals hij ruim dertig jaar eerder ook al zei: ‘Im Verständnis dieses Wortes kommt an den Tag, was es mit dem

---

<sup>3</sup> Vgl. onder die titel exemplarisch Van den Brink, *Tot zonde gemaakt*, hoofdstuk 5 en eerder W. Metz, *Necessitas Satisfactionis? Eine systematische Studie zu den Fragen 12–18 des Heidelberger Catechismus und zur Theologie des Zacharias Ursinus* (Zürich: Zwingli Verlag 1970). Vgl. NWN 2, 388, waar Iwand met A. Ritschl zegt dat het bedenkelijk is wanneer ‘sie [de objectieve verzoeningsleer] von einem rationalen, ohne Beziehung auf den Tod Christi geformten, rein juristischen Begriff von satisfactio ausgeht’.

<sup>4</sup> NW 1, 279.

<sup>5</sup> Vgl. NWN 2, 489: ‘Sie [de Bijbel] sieht ihn [de dood van Christus] dunkler, todesähnlicher, todeswirklicher, als wir ihn sehen, wenn wir ihn durch die Leistung verklären. Sie sieht ihn wirklich als den Tod, als das Wirklichwerden des Todes an diesem einen einzigen Menschen.’

<sup>6</sup> NW 4, 14; vgl. kernachtig VChr 88: ‘Wir sagten es bereits in der vorigen Stunde, daß die Rechtfertigungslehre des Paulus der Begleittext ist zu dem Bilde des Gekreuzigten. Warum bedarf denn dieses Bild einen erklärenden Text. Darum, weil in ihm der Tod Jesu anschaulich gemacht ist. In diesem liegt das tiefe Geheimnis seines Lebens, wenn anders er in Gehorsam, nicht aus Naturnotwendigkeit starb. Ein anderes Gesetz, als das der Natur, ist hier wirksam. Und wie der Tod der Menschen uns das Gesetz der Natur vor Augen stellt, so Christi Tod das andere Gesetz, das ihn mit Unabänderlichkeit in den Tod brachte. So birgt der Tod Christi, von innen her, d.h. von seinem freiwilligen Vollzuge her angesehen ein tiefes Geheimnis, das gelöst sein will. Und nicht gelöst, derart, daß es aufhörte, ein Geheimnis zu sein, gerade erst als Geheimnis entdeckt. Einen Einblick in das Gefüge der Ordnung Gottes, in der dieser Tod seine Stelle hat, will Paulus geben. Er will es erreichen, daß die Menschen, denen dieser Tod gilt, mit der Anschauung desselben im Bilde des Gekreuzigten den dazugehörigen Begriff verbinden können. Welchen Begriff: den der δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ’.

christlichen Glauben auf sich hat'.<sup>7</sup> Dit is de term en de zaak waar het om draait. De noodzaak van het werk van Christus krijgt profiel tegen de achtergrond van Gods gerechtigheid.

Ook voor dit begrip geldt dat we niet vanuit een eigen idee omtrent die gerechtigheid de betekenis van het kruis kunnen deduceren. Het is ook hier omgekeerd: het kruis is het ijkpunt om te leren verstaan wat Gods gerechtigheid inhoudt. In het kruis is Gods gerechtigheid 'Ereignis geworden' (C 365, vgl. C 378), aldus Iwand. Dáár heeft God ons zelf uitgelegd wat het wil zeggen dat Hij rechtvaardig is. Jüngel noemt Gods gerechtigheid de 'Titel eines Ereignisses'<sup>8</sup>, de naam van het gebeuren van het kruis. Ze beroepen zich daarvoor allebei op Romeinen 1:17, waar Paulus schrijft dat Gods gerechtigheid 'in het evangelie openbaar' wordt. Jüngel: 'Im Evangelium – das ist eine Ortsangabe. Und nun kommt alles darauf an, diese Ortsangabe richtig zu verstehen'.<sup>9</sup>

Daar gaat het ons om in dit hoofdstuk. Voor we de weg weer splitsen in parallelle paragrafen over Iwand en over Jüngel kunnen we ze rondom dit begrip van Gods gerechtigheid eerst nog kort op drie punten samen bespreken.

## 5.1 Gods gerechtigheid

In de eerste plaats is van belang hoe zij zich allebei op Luther beroepen. Van daaruit gaan beide theologen ook terug naar Paulus. Tot slot staat heel de thematiek van dit hoofdstuk en de wijze waarop Iwand en Jüngel die benaderen onder het voorteken van Barths befaamde 'omkering van wet en evangelie'. Ze taxeren die verschillend, maar verhouden zich tot hetzelfde. Deze drie namen Luther, Paulus en Barth vormen zo een onmisbare horizon voor onze verdere verkenning.

### 5.1.1 Luther: ut eadem iustitia Deus et nos iusti simus

In de beroemde voorrede op de Latijnse uitgave van zijn werken uit 1545<sup>10</sup> beschrijft Luther hoe hij ontdekte dat 'Gods gerechtigheid' in Romeinen 1:17 iets anders betekende dan hij altijd

---

<sup>7</sup> TE 1, 'Gottes umstrittene Gerechtigkeit. Eine reformatorische Besinnung zum paulinischen Begriff δικαιοσύνη θεοῦ', 67; ER, 43.

<sup>8</sup> ER, 66. Vgl. Barth, KD IV/1, 576: 'Der Begriff des Rechtes ist das formale Prinzip der hier zu gebenden Erklärung. Er kann nur ihr formales Prinzip sein. Und was "Recht" hier bedeutet, kann sich nur aus der in Frage stehende Sache, aus der hier zu erklärende Geschichte ergeben'.

<sup>9</sup> TE 1, 'Gottes umstrittene Gerechtigkeit', 70.

<sup>10</sup> WA 54, 185v.: 'Miro certe ardore captus fueram cognoscendi Pauli in epistola ad Rom., sed obstiterit hactenus non frigidus circum praecordia sanguis, sed unicum vocabulum, quod est Cap. I: Iustitia Dei revelatur in illo. Oderam enim vocabulum istud "Iustitia Dei", quod usu et consuetudine omnium doctorum doctus eram philosophice intelligere de iustitia (ut vocant) formali seu activa, qua Deus est iustus, et peccatores iniustosque punit. Donec miserente Deo meditabundus dies et noctes connexionem verborum attenderem, nempe: Iustitia Dei revelatur in illo, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit, ibi iustitiam Dei coepi intelligere eam, qua iustus dono Dei vivit, nempe ex fide, et esse hanc sententiam, revelari per euangelium iustitiam Dei, scilicet passivam, qua nos Deus misericors iustificat per fidem, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit. Hic me prorsus renatum esse sensi, et apertis portis in ipsam paradisum intrasse. Ibi

had gedacht. Eerst begreep hij dat vers niet goed, zolang hij Gods gerechtigheid verstond als de ‘actieve’ gerechtigheid waarmee God in zichzelf rechtvaardig is en de goeden en godsdienstigen beloont, maar de goddelozen en slechten straft (*suum cuique*, ‘ieder het zijne’). Pas toen hij goed op de context lette begon hij te zien dat Paulus een ‘passieve’ gerechtigheid bedoelde, volgens welke God zondaars rechtvaardigt, door het geloof. Hier krijgt dus niet ieder het zijne (goeden loon en zondaars straf), maar worden zondaars juist gerechtvaardigd. Ook over de andere eigenschappen van God (bijvoorbeeld zijn kracht of wijsheid) spreken de Schriften in deze passieve zin, realiseert Luther zich opeens. ‘Gods kracht’ is de kracht waarmee Hij mensen sterk maakt, ‘Gods wijsheid’ die waarmee Hij mensen wijs maakt. Zo was het dan ook bij Gods gerechtigheid: die moet opgevat worden als een ‘zugleich dem Menschen zukommende’, zo stelt Iwand in het tweede hoofdstuk van zijn *Habilitationsschrift*.<sup>11</sup> De Reformatie kwam niet voort uit de ervaring van een ‘Fiasko der Werkgerechtigkeit’ (die onmacht onderkende de Duitse mystiek al tientallen jaren)<sup>12</sup>, maar uit ‘die Beifügung des *in nobis* zu den Prädikaten Gottes’.<sup>13</sup>

Iwand onderbouwt zijn visie op Luther met een verwijzing naar een passage uit de *Operationes in Psalmos* uit 1519. Hij heeft daar een ‘seltsamen Satz’<sup>14</sup> gevonden in Luthers uitleg van Psalm 5,9. Die ‘Satz’ bij Luther is als volgt:

Deze manier van spreken over Gods gerechtigheid verschilt van de gebruikelijke menselijke manier van spreken en heeft daarom voor velen veel moeilijkheden opgeleverd. (...) Het is zo, dat God en wij in een en dezelfde gerechtigheid rechtvaardig zijn (*ut eadem iustitia Deus et nos iusti simus*), zoals ook God met hetzelfde Woord scheidt en wij zijn wat Hij scheidt (*sicut eodem verbo deus facit et nos sumus*), zodat wij in Hem zijn en zijn zijn ons zijn is (*ut in ipso simus, et suum esse nostrum esse sit*).<sup>15</sup>

Het citaat is voor Iwand het bewijs dat Gods rechtvaardig-zijn en zijn rechtvaardig-maken bij Luther samenvallen. Gods zijn is scheppen: als Hij rechtvaardig is, dan is Hij dat op zo’n manier dat Hij gerechtigheid creëert. Het verschil met de oorspronkelijke schepping is slechts dat God hier niet scheidt uit het niets, maar ons eerst nog tot niets moet maken om ons te kunnen herscheppen, aldus Iwand later in *Glaubensgerechtigkeit*, waarin hij eveneens het citaat uit de *Operationes* te hulp roept om de *Vorrede* te duiden: ‘um zu schaffen, muß Gott zuvor

---

continuo alia mihi facies totius scripturae apparuit. Discurrebam deinde per scripturas, ut habebat memoria, et colligebam etiam in aliis vocabulis analogiam, ut opus Dei, id est, quod operatur in nobis Deus, virtus Dei, qua nos potentes facit, sapientia Dei, qua nos sapientes facit, fortitudo Dei, salus Dei, gloria Dei. Iam quanto odio vocabulum “iustitia Dei” oderam ante, tanto amore dulcissimum mihi vocabulum extollebam, ita mihi iste locus Pauli fuit vere porta paradisi’.

<sup>11</sup> RuC, 32.

<sup>12</sup> RuC, 6v.

<sup>13</sup> Vgl. Pritzke, *Rechtfertigungslehre*, 213.

<sup>14</sup> GA II, ‘Glaubensgerechtigkeit’, 111; vgl. RuC, 33v.: ‘(...) führt uns die hier gebotene Formulierung über die bisher üblichen Erklärungen hinaus.’

<sup>15</sup> WA 5, 144: ‘Atque hic tropus loquendi de iustitia dei, quia alius est ab usitato humanae locutionis modo, multas multas difficultates peperit, quanquam non sit penitus reiiciendum, iustitiam dei etiam tropo iam dicto esse iustitiam, qua deus iustus est, ut eadem iustitia Deus et nos iusti simus, sicut eodem verbo deus facit et nos sumus, quod ipse est, ut in ipso simus, et suum esse nostrum esse sit’.

zunichte maken, was wir geschaffen haben'.<sup>16</sup> Vanwege dit verschil is ook het Woord waardoor God deze tweede schepping tot stand brengt tweeledig: wet en evangelie. De wet voert terug in het niets en het evangelie scheidt uit het niets. Al sprekend deelt God zichzelf mee en maakt Hij alles weer aan zichzelf gelijkvormig. Daarmee is de rechtvaardiging als synthetisch oordeel tegelijk ook effectief. 'Die Gerechtsprechung "extra nos" umfaßt konstitutiv, eben weil sie Gottes Wortwerk ist, die Rechtmachung "in nobis".'<sup>17</sup> Volgens M. Schulze was deze Lutherinterpretatie destijds nieuw. Opnieuw ging Iwand tussen de fronten door: rechtvaardiging niet als strikt forensisch-synthetische acte, ook niet als effectief-analytische acte (zo bijvoorbeeld Joseph Lortz), maar als allebei.<sup>18</sup> En opnieuw is achter Iwands visie voortdurend het motief van een verlangen naar werkelijkheid voelbaar.<sup>19</sup>

Iwand staat nog aan het begin van het hernieuwde Lutheronderzoek. Als Jüngel het toneel betreedt kan hij de resultaten daarvan oogsten. In 1968 houdt hij ter gelegenheid van 450 jaar Reformatie een lezing over 'Gottes umstrittene Gerechtigkeit. Eine reformatorische Besinnung zum paulinischen Begriff δικαιοσύνη θεοῦ'.<sup>20</sup> Onvermijdelijk neemt hetzelfde citaat van Luthers terugblik uit 1545 een grote plaats in. Jüngel legt die meer dan Iwand uit vanuit de

---

<sup>16</sup> GA II, 'Glaubensgerechtigkeit', 112. Iwand citeert WA 5,195v., bij Psalm 5,13: 'Qui volet iustus fieri, peccator fiat necesse est, qui volet sanus, bonus, rectus, denique deiformis, Christianus Catholicusque fieri, insanus, malus, perversus, denique diabolicus, haereticus, infidelis, Turca fiat, et ut Paulus dixit "Qui vult inter vos esse sapiens, stultus fiat, ut sit sapiens". Stat, inquam, haec sententia firma, quia sic est voluntas in coelo, quod per stultitiam sapientes, per malitiam bonos, per peccatum iustos, per perversitatem rectos, per insaniam sanos, per haeresim Catholicos, per infidelitatem Christianos, per diabolicam formam deiformes facere proposuit. Quaeris, quo modo? cito et breviter dicetur. Talis non poteris fieri in deo, qualis vis, nisi talis prius fias in teipso et hominibus, qualem ipse vult. Vult autem te fieri in teipso et hominibus hoc, quod vere es, idest peccator, malus, insanus, perversus, diabolicus etc. Haec nomina tua, haec res tua, haec veritas ipsa, haec humilitas est, quae ubi facta fuerint, iam talis es coram deo, qualis tu volebas, idest sanctus, bonus, verax, rectus, pius etc. Hac ratione alius tibi et hominibus, alius soli dei eris. Quid ergo miraris? Quid turbaris, si vel tibi vel hominibus displices? Quibus nisi displiceas, deo placere non possis.' ('Wie rechtvaardig wil worden moet tot zondaar worden, wie gezond wil worden, goed en rechtvaardig en zoals God en een christelijk lidmaat van de kerk, die moet ziek worden, slecht, verkeerd, ja duivels, ketters, ongelovig als een Turk, zoals Paulus zegt: "Wie onder u wijs wil zijn, die worde dwaas, opdat hij wijs worde" (1 Korintiërs 3:18). Zo moge dan deze regel vaststaan, want zo is het de wil van God in de hemel, dat Hij zich voorgenomen heeft om door dwaasheid heen wijs, door slechtheid heen goed, door zonde rechtvaardig, door verkeerdheid recht, door ongezondheid gezond, door ketterij kerkelijk, door ongeloof christelijk, door de duivelsgestalte naar het beeld van God te scheppen. Je zegt: hoe? Dat zal ik kort en goed zeggen: je kunt niet dat in God worden wat je zou willen, als je niet eerst in jezelf en voor de mensen wordt hoe Hij je wil hebben. Hij wil echter dat je in jezelf en voor de mensen wordt wat je in werkelijkheid bent, namelijk zondaar, boosaardig, ongezond, verkeerd, duivels. Dat zijn je namen. Dat is hoe je ervoor staat, dat is de waarheid over je en dat is de veroetmoediging. Zodra dat gebeurd is ben je voor God reeds wat je wenste te zijn, namelijk heilig, goed, waarachtig, recht en vroom. Hierom zul je voor jezelf en voor de mensen een ander mens zijn als voor God. Waarom ben je hier zo verbaasd over? Waarom word je onrustig als je jezelf en andere mensen zou mishagen? Als je hen niet zou mishagen, zou je God niet kunnen behagen.')

<sup>17</sup> M. Schulze, 'Hans Joachim Iwand: Kampf um Luther im Dritten Reich. Rechtfertigung, Erfahrung und Ideologie', in: Klappert & Schulze (Hrsg.), *Aus der Umkehr leben*, 55.

<sup>18</sup> Schulze, 'Kampf um Luther', 55.

<sup>19</sup> Vgl. NW 6, 127 waar Iwand betoegt dat Luther daadwerkelijk ondervonden moet hebben dat Gods gerechtigheid iets aan hem deed, hem veranderde en hem herschiep. De 'passieve' begrippen waren niet meer slechts materiaal voor zijn denken, maar raakten hem persoonlijk; Luther 'onderging' Gods eigenschappen: 'Die Analogien lehren, daß die Begriffe agens, sapientia, virtus etc. als Prädikate Gottes aufhören, Begriffe zu sein, die bloß das inhaltslose "ich denke" bei sich haben, sondern solche, in denen das Ich stets als *Objekt* gesetzt ist. Sie werden religiöse Begriffe. (Leider ist mit diese Definition nicht ganz gelungen, ich denke, Sie werden schon wissen, was ich meine.)'.

<sup>20</sup> TE 1, 'Gottes umstrittene Gerechtigkeit', 60–79.

tegenstelling tussen wet en evangelie. Dat Gods gerechtigheid in het evangelie is geopenbaard betekent volgens Jüngel bij Luther zoveel als: ‘niet in de wet’: ‘Gottes Gerechtigkeit geschieht im Evangelium oder sie geschieht überhaupt nicht – das will Paulus sagen. Gottes Gerechtigkeit ist also *nicht im Gesetz zu Hause*’.<sup>21</sup> Het basisprincipe van de wet is *suum cuique*, ‘ieder het zijne’ toerekenen, niets meer en niets minder. Zolang dat principe voor ons nog geldt missen we nog het evangelische leven en zijn we wettisch: ‘*gesetzlich*, dh. remoto Christo und deshalb *ohne Freude*’.<sup>22</sup> Als het principe van ‘ieder het zijne’ de verhouding van de mens tot God bepaalt, is er geen uitweg. Dan moet Hij onze goede daden belonen en onze slechte daden straffen. Dat komt uiteindelijk neer op straffen, want er is niemand die goed doet: ‘Der nach dem Gesetz gerechte Gott hätte letztlich nichts weiter zu tun, als Sünder zu bestrafen’.<sup>23</sup> Dat eindigt in een toestand van volkomen ‘Kommunikationslosigkeit’ waarin de mens alleen met zichzelf overblijft.

Die toestand zou werkelijkheid zijn als Gods gerechtigheid niet in het evangelie was geopenbaard. In Jüngels uitwerking daarvan is het alsof hij Iwand voortdurend bij de hand heeft gehad. Ook Jüngel verwijst naar de passage uit Luthers uitleg van Psalm 5,9 en vervolgt:

Man beachte, daß in diesem Satz (grammatisch sehr hart) Gott mit uns unter dasselbe Prädikat fällt: ‘ut eadem iustitia *Deus* et nos iusti simus’. So untrennbar ist Gottes Gerechtigkeit von unserer Gerechtigkeit! Durch das Wort, in dem Gott sich ausspricht, haben wir Seinsgemeinschaft mit ihm. Man muß die Vorstellung fahren lassen, als ließe Gottes Wort den Sünder ‘nur’ vor Gott gerecht *gelten*, ohne ihn gerecht zu *machen*. Als ob Gottes Urteil nicht die Vollzugskraft in sich trüge! Was vor Gott gilt, hat Sein.<sup>24</sup>

Ook hier zien we dus de gedachte dat Gods gerechtigheid communicatief is en dat deze communicatie plaatsvindt in het hersceppende Woord. Dit woordkarakter van de rechtvaardiging krijgt in Jüngels studie uit 1998, waar hij zijn visie op Luther nog eens uit de doeken doet, zelfs een nog sterker accent dan voorheen.<sup>25</sup>

Zo stellen dus zowel Iwand als Jüngel dat Luther Gods gerechtigheid als heilzaam en communicatief heeft verstaan. Dat is niet alleen hun visie op Luther, maar zij delen die visie ook zelf, omdat ze er ook een authentieke weergave van Paulus in herkennen.

## 5.1.2 Paulus: δικαιοσύνη Θεοῦ

In Jüngels *Das Evangelium von der Rechtfertigung* lijken de scherpe kanten van zijn lezing uit 1968 er wat vanaf te zijn gegaan. Hij stelt niet meer dat alle gerechtigheid buiten Christus wettisch en vreugdeloos is, maar wijst met instemming op ‘Loblieder’ op de gerechtigheid bij

---

<sup>21</sup> TE 1, ‘Gottes umstrittene Gerechtigkeit’, 70.

<sup>22</sup> TE 1, ‘Gottes umstrittene Gerechtigkeit’, 71.

<sup>23</sup> TE 1, ‘Gottes umstrittene Gerechtigkeit’, 73.

<sup>24</sup> TE 1, ‘Gottes umstrittene Gerechtigkeit’, 76.

<sup>25</sup> ER, 61: ‘Ist das Evangelium das Wort, in dem Gott selber *zugunsten* des Menschen spricht, ist das Evangelium also nicht nur informative Anrede, sondern *schöpferischer Zuspruch*, dann muß die im *Evangelium* offenbar werdende Gerechtigkeit Gottes im Unterschied zu der *gesetzliche* jedem das Seine gebenden Gerechtigkeit die *Gerechtersprechung* des ungerechten Menschen durch Gott meinen’.

onder meer Kant, Aristoteles en Plato.<sup>26</sup> Gerechtigheid als toestand waarin de verhoudingen op orde zijn is een groot goed. Als iedereen zijn plaats weet binnen het grotere geheel en iedereen doet wat hij of zij moet doen, dan is dat reden tot dankbaarheid. Waar deze gerechtigheid woont, daar woont vrede. In het Oude Testament wordt daarom ook de liefde voor de Torah bezongen, omdat het de Torah is die de verhoudingen heilzaam proportioneert en het leven in orde maakt. Maar ook het Nieuwe Testament deelt deze visie op gerechtigheid als ‘Wohlordnung der Lebensverhältnisse’.<sup>27</sup>

Alleen voor Paulus was dit begrip van Gods gerechtigheid ‘offensichtlich Ergänzungsbedürftig’, aldus Jüngel.<sup>28</sup> Hij veronderstelde het wel, maar als we goed lezen, zegt Jüngel, plaatst hij er telkens ‘Zusätze’ bij: ‘door het geloof’, of: ‘niet uit de werken’, of: ‘zonder de wet’, waarbij de laatste twee de negatieve, polemische keerzijde zijn van de positieve eerste. Hier is Jüngel plotseling weer helemaal terug in de scherpe tegenstelling van voorheen:

‘Ohne das Gesetz’ ist Antithese zu ‘Gerechtigkeit durch das Gesetz’. (...) Schon daraus geht hervor, daß Gott und das Gesetz im Blick auf die Gerechtigkeit einander ausschließen. (...) ‘Gott’ und ‘das Gesetz’ konkurrieren miteinander – und zwar im Blick auf das Zustandekommen der Gerechtigkeit. Von Phil 3,9 her (‘die Gerechtigkeit, die aus Gott kommt’) legt es sich nahe, die Genitivverbindung *Gerechtigkeit Gottes* als Genitiv auctoris zu verstehen: die Gerechtigkeit, die *Gott bewirkt*.<sup>29</sup>

Door de aanvulling van het ‘zonder de wet’ liet Paulus dus uitkomen dat gerechtigheid van God zelf komt, en niet van mensen. De mens wil zijn eigen gerechtigheid bewerken door zich aan de wet op te trekken en een eigen gerechtigheid te scheppen, van de mens en voor de mens. Maar daarin loopt hij vast. Hij moet het juist hebben van een ‘vreemde gerechtigheid’, van God voor de mens. God is zo rechtvaardig, dat Hij tegelijk voor de gerechtigheid van de mens zorg wil dragen, ‘daß sie *eine sich mitteilende*, eine von Gott auf den Menschen *übergehende Gerechtigkeit* ist’.<sup>30</sup> En pas dat is ware gerechtigheid, die gerechtigheid ook om zich heen willen scheppen. Deze gerechtigheid is uitsluitend heilzaam en genezend. Maar zij heeft wel een onthullende werking. Dat is Gods toorn. Met de komst van Christus wordt ook duidelijk dat deze wereld die komst nodig had en in zichzelf ten dode was opgeschreven. Het gaat bij Paulus om één openbaringsgebeuren, ‘das sich aber in zwei einander entgegengesetzten Kategorien von Offenbarungsweisen vollzieht’; de openbaring van Gods gerechtigheid heeft het primaat en ‘setzt (sich) die Offenbarung des Zornes Gottes voraus und begrenzt sie zugleich’.<sup>31</sup>

---

<sup>26</sup> ER, 44–52; Jüngel neemt in dit hoofdstuk in ER veel uit zijn TE 3, ‘Leben aus Gerechtigkeit. Gottes Handeln – menschliches Tun’ van tien jaar eerder ongewijzigd over.

<sup>27</sup> ER, 45.

<sup>28</sup> ER, 53.

<sup>29</sup> ER, 53.

<sup>30</sup> ER, 54.

<sup>31</sup> ER, 57, vgl. 58: ‘Die eschatologische Offenbarung der Gottesgerechtigkeit im Evangelium setzt (sich) die Offenbarung des Zornes Gottes vom Himmel her so voraus, daß die von Gott *neu gemachte Gegenwart* die *alte Gegenwart*, in der die Menschheit lebte und noch immer lebt, als *Folge* der eigenen *Vergangenheit* und insofern *selber der Vergangenheit verhaftet* enthüllt’.

Bij Iwand zijn weer dezelfde lijnen zichtbaar, waarbij hij iets meer de continuïteit tussen Paulus en het Oude Testament lijkt te willen benadrukken dan Jüngel. Paulus' theologie rond dit begrip komt niet uit de lucht vallen, maar staat in 'engsten Zusammenhang' met het Oude Testament, waar men immers ook steeds een beroep doet op de reddende betekenis van Gods gerechtigheid.<sup>32</sup> De oude visie dat gerechtigheid bij het Oude Testament hoort en liefde bij het Nieuwe is 'einfach falsch'. Dat idee stamde uit de Verlichting, werd door Schleiermacher en Adolf von Harnack 'ziemlich unkritisch' overgenomen en bepaalt helaas voor velen nog altijd het beeld, 'als ob der Weg vom Alten zum Neuen Testament ein Wandel im Gottesbegriff (...) wäre'.<sup>33</sup> Al in het Oude Testament worden Gods gerechtigheid en zijn barmhartigheid in één adem genoemd (Iwand wijst op Psalm 36:11, Psalm 116:5 en Jeremia 9:23). Paulus heeft slechts expliciet gemaakt wat daarvoor misschien iets minder expliciet al net zo goed aanwezig was, aldus Iwand: dat Gods gerechtigheid scheppend is. Romeinen 3:26 is de kerntekst:

Diese Einheit von δίκαιον εἶναι und δικαιοῦν ist das Kennzeichen der im Evangelium verkündeten δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ. Und beides, Gericht und Gnade, ist so eins, daß wir mit keinem kritischen Verstande eins vom anderen lösen können. Gott ist *simul iustus et iustificans*.<sup>34</sup>

Ook Bijbels-theologisch kan Iwand dus niet anders zeggen dan dat Gods gerechtigheid communicatief en heilzaam is.

Uit deze korte impressie blijkt zo tot dusver dat Iwand en Jüngel een duidelijk omlinjende visie delen op Luther en op Paulus. Gods gerechtigheid is de eigenschap van God waarmee Hij zondaars rechtvaardig maakt, niet allereerst een vergeldende, retributieve gerechtigheid waarmee Hij zondaars veroordeelt. *Het negatieve moment is er wel, maar dat is omsloten door een positief, restoratief einddoel.* Voor we daar verder op ingaan moeten we nu nog stilstaan bij Barths omkering van wet en evangelie. Daarin krijgen de theologiehistorische en exegetische inzichten rond Luther en Paulus een brede systematisch-theologische verankering

### 5.1.3 Barth: Evangelium und Gesetz

Met Luthers ontdekking verdween het traditionele verstaan van Gods gerechtigheid niet opeens geheel uit beeld. Iedere gedachte aan persoonlijke verdienstelijkheid en genoegdoening voor de zonden door middel van het doen van goede werken (aflaten, pelgrimages, boetedoeningen, aalmoezen) werd in het protestantisme weliswaar radicaal uitgebannen, maar tegelijk werd, tegen de achtergrond van Gods retributieve gerechtigheid, de eis van genoegdoening paradoxaal genoeg juist tot het fundament van de verzoeningsleer. In de twintigste eeuw heeft Karl Barth bij deze spanning de vinger gelegd als een riskant restant van natuurlijke theologie.<sup>35</sup> Het is *ons* soort gerechtigheid om 'ieder het zijne' te geven, maar dit komt volgens hem niet overeen met Gods zelfopenbaring in Jezus Christus. Volgens Barth werkte de protestantse orthodoxie van de zeventiende en achttiende eeuw structureel vanuit een

---

<sup>32</sup> TRf III, 2.

<sup>33</sup> TRf III, 2.

<sup>34</sup> VChr, 100; vgl. 88v.

<sup>35</sup> Vgl. KD IV/1, 22–35 en 57–70.



‘nomologisch raamwerk’ (zo de typering van Barths denken op dit punt door B. Klappert<sup>36</sup>). Men postuleerde een rechtsorde (‘werkverbond’) als referentiekader voor de verhouding tussen God en mens. Die rechtsorde was het ‘Interpretationsrahmen’ om ‘das pro nobis der Versöhnung (...) nomologisch (...) zu verifizieren, abzuleiten bzw zu begründen’.<sup>37</sup> Dat wil zeggen: alle theologische begrippen werden vanuit dit kader begrepen en ingevuld. Zonde is overtreding van de rechtsorde, verzoening is genoegdoening aan de rechtsorde en heiliging is het opnieuw leren leven naar de rechtsorde, volgens het *tertius usus legis*. Telkens is het zo de ‘wet’ cq. Gods vergeldende gerechtigheid die voorsorteert welke betekenis Christus en de Geest zullen kunnen hebben.

Barth verwerpt dit uitgangspunt. Met H.W. de Knijff:

Barth stelt de gehele verzoeningsleer – ja zelfs zijn gehele theologie – onder de noemer van het verbond. Niet de rechtsorde noch ook de mens-in-zijn-ellende vormen de context, waarin deze verzoeningsleer is gedacht, maar het verbond als de alles voorafgaande in God zelf verankerde relatie tussen God en mens.<sup>38</sup>

Barth verantwoordt deze zeer fundamentele beslissing onder meer in zijn omstreden artikel uit 1935 *Evangelium und Gesetz* – in die volgorde. Hij keert de rangorde van wet en evangelie om, waardoor de structuur van de theologie van karakter verandert. De traditionele lineaire en historiserende drieslag van schepping/wet – zonde – verzoening/verlossing transformeert hij tot een meer cirkelvormige dialectiek van schepping/verzoening – zonde – verzoening/verlossing.<sup>39</sup> Van oudsher lag het uitgangspunt van de menselijke situatie binnen het nomologisch kader in schepping en zonde: de wet stelt de gevallen mens schuldig en vanuit die situatie moet hij tot genade gebracht worden (‘Hoe krijg ik een genadig God?’), die in Christus te vinden is. Voor Barth ligt het uitgangspunt voor het verstaan van de menselijke situatie in Christus. Gods eerste woord tot de mens is nooit gestempeld geweest door een eisende gerechtigheid, maar altijd door belofte, genade en goedheid zoals die ten volle openbaar geworden zijn in Christus, kortom door zijn schenkende gerechtigheid. Zonde is zonde tegen die schenkende, genadige gerechtigheid.

Iwand en Jüngel hebben zich tot deze omkering min of meer positief verhouden, zoals we in hoofdstuk 6 verder zullen uitwerken. Dat is in de vorige hoofdstukken ook reeds gebleken, waar we hen hebben horen spreken over Jezus Christus als de werkelijke mens en de menselijke mens. Dit roept wel de vraag op, wat in deze nieuwe structuur dan nog de betekenis van Gods gerechtigheid is voor de verzoeningsleer. Als Christus niet allereerst gekomen is om

---

<sup>36</sup> Klappert, *Auferweckung*, 239 noot 11.

<sup>37</sup> Klappert, *Auferweckung*, 239 noot 11. Vgl. bijvoorbeeld W. à Brakel, *Redelijke Godsdienst*. Band I (Utrecht: De Banier 1967, oorspronkelijke uitgave 1700), 383, in zijn bespreking van de noodzakelijkheid van de voldoening (hoofdstuk XVII): ‘De rechter is God, die komt hier voor niet zozeer als Schuldheer, of als Heer en verongelijkte partij, maar als Rechter. Een schuldheer mag wel kwijschelden als hij wil, een heer en verongelijkte partij mag van zijn recht wel afstaan; die vrijheid heeft de opperste Rechter aan de mens gegeven; maar een rechter mag niet afstaan van de gerechtigheid, en alzo niet van het straffen der misdaden’.

<sup>38</sup> De Knijff, ‘Enkele aspecten van de verzoeningsleer’, 67.

<sup>39</sup> Vgl. R.H. Reeling Brouwer, *Grondvormen van theologische systematiek* (Skandalon: Vught 2009), 312 die spreekt van een ‘breuk’ met een ‘historiserend’ denken en de overgang naar een denken in ‘gezichtspunten’. Althaus spreekt over ‘Epochenlosigkeit’, een term waar Jüngel als Barthinterpreet mee kan instemmen: BS, ‘Evangelium und Gesetz. Zugleich zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik’, 201.

aan Gods gerechtigheid de vereiste genoegdoening te geven, waarom was zijn lijden en sterven dan noodzakelijk? Daarnaast is aan Barth op dit punt vanuit de gereformeerde traditie telkens weer de indringende vraag gesteld of hij door zijn omkering geen alverzoening leerde en of de verzoening zo geen objectieve stand van zaken werd, waarnaast het geloof als de subjectieve verhouding daartoe er niet echt meer toe doet. In hoeverre is er dan ook bij Iwand en Jüngel sprake van alverzoening? Doordat ze allebei, zoals we in de vorige hoofdstukken zagen, de plaatsbekleding willen verstaan vanuit de incarnatie en die incarnatie als aanneming van de menselijke natuur (de *assumptio humanae naturae*), is er hoe dan ook een universele denklijn hun theologie binnengekomen. Ontkomen zij nog aan het universalisme? Het gaat hier om wezenlijke vragen. We zullen nog zien hoe hier tussen Iwand en Jüngel de wegen ook enigszins uiteen gaan, uitlopend op wat we zullen omschrijven als een ‘eschatologische differentie’ bij de eerste en een ‘ontologische differentie’ bij de tweede.

In ieder geval zijn Iwand en Jüngel niet goed te begrijpen zonder de omkering van Barth. We geven daarom nu een korte schets van Barths achtergronden en motieven (1), zijn theologische keuzes (2), de kritiek die hij daarop te verduren kreeg (3) en zijn antwoord op die kritiek (4). Dit alles in de vorm van een excurs.<sup>40</sup>

– Excurs II: Motieven, inhoud en kritiek van *Evangelium und Gesetz* –

1. *Motieven*. Barths belangrijkste motief is onmiskenbaar zijn afwijzing van de natuurlijke theologie, in de kerkstrijd toegespitst op de leer van de *Volksnomos*, zoals die door onder meer Friedrich Gogarten werd uitgedragen.<sup>41</sup> Gogarten verzette zich tegen de individualisering, subjectivering en privatisering van de moraal die hij waarnam in de republiek van Weimar van na de Eerste Wereldoorlog. Die maakte het volgens hem onmogelijk om nog zinvol over schuld en zonde te spreken, en dus ook om de betekenis van het evangelie uit te leggen. In een cultuur waarin je vrij bent om je leven naar eigen goeddunken vorm te geven kun je immers weinig verkeerd doen en heb je dus ook geen behoefte aan genade en vergeving. Alleen door een hernieuwd zicht op de objectiviteit en het absolute gezag van de moraal zou men volgens Gogarten weer overtuigd kunnen worden van schuld. Hij moest dus op zoek naar autoriteit. Als er met de beurscrisis van 1929 een einde komt aan de relatieve politieke stabiliteit, gaat hij die steeds meer vinden in de natuurlijke ordeningen van volk en staat.<sup>42</sup> Gods absolute gebod is volgens hem af te lezen uit de werkelijkheid om ons heen en uit de ordeningen van de maatschappij, zoals die via de door God ingestelde overheid worden bepaald voor het Duitse volk. God werkt immers door middel van natuurlijke verbanden en heeft de volken elk hun

---

<sup>40</sup> De literatuur is niet te overzien. Voor een kritische bespreking van Barths omkering vgl. O. Bayer, *Theologie*. Handbuch Systematischer Theologie (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994), 356vv., voor een meer congeniale B. Klappert, *Promissio und Bund. Gesetz und Evangelium bei Luther und Barth* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976). Ook Jüngel heeft een artikel aan de thematiek gewijd, het in de vorige noot genoemde ‘Evangelium und Gesetz’, in: BS, 180–209. We pretenderen hier geen synthese van al deze stemmen, maar een weergave op relatief onbetwiste hoofdlijnen. Vgl. mijn ‘Metapher des Lückenbüßers’, 172–177.

<sup>41</sup> Vgl. uit de vele literatuur E. Wolf, *Barmen. Kirche zwischen Versuchung und Gnade* (München: Chr. Kaiser 1957) en Klappert, *Promissio und Bund*, 80vv.

<sup>42</sup> Vgl. Den Hertog, *Bevrijdende kennis*, 126.

eigen plek en gemeenschapsvormend principe toebedeeld.<sup>43</sup> Die vigerende ordeningen zijn het die ons schuldig stellen voor zover we ons er niet naar voegen. Zo drijven ze ons uit naar Christus en omgekeerd geeft het evangelie ons nieuwe kracht om deze wet te vervullen. De ontologie levert dus het nomologisch kader waarbinnen het evangelie functioneert. Het behoeft geen betoog dat Gogarten met deze leer van de *Volksnomos* bepaald niet bijdroeg aan het kritisch vermogen van de kerk om te voorzien wat er gebeurde toen Adolf Hitler in 1933 de macht greep.

Barth zag deze manier van denken niet als een contextueel bepaalde toevalligheid, maar als consequentie van een eeuwenlang beproefde vorm van theologiebeoefening, die hij hekelde als natuurlijke theologie. Men liet zich volgens hem allang niet meer gezeggen door Gods zelfopenbaring in Christus, maar dacht onkritisch extrapolierend vanuit de aardse werkelijkheid, zonder te verdisconteren dat die onder de zonde en dus onder het oordeel ligt. Het gevolg was dat allerlei elementen zich van de kritiek van het evangelie los konden zingen en absolute aanspraken voor zich konden doen gelden. Zo ontstaat een invalspoort voor de vergoddelijking van actuele idealen, waarden en normen en maken we ons onvermijdelijk een god naar ons eigen beeld en gelijkenis, aldus Barth. Zelf was hij geneigd om de moderniteit en de teloorgang van de zogenaamde objectieve fundering van de moraal die Gogarten zo dwarszat te accepteren.<sup>44</sup> Het zogeheten grondlagenprobleem liet hij als het ware convergeren met zijn overtuiging, dat niet de wet (als het ‘Vergeltungsgesetz’<sup>45</sup>) Gods eerste en wezenlijke woord aan de mensen is, maar de genade van Christus.

Omdat de schepping onder de zonde en het oordeel ligt, is het volgens Barth niet mogelijk om Gods wet daar op onmiddellijke wijze uit af te leiden. Ook de Bijbeltekst is op zichzelf genomen, zonder voortdurende hermeneutische binding aan en herleiding tot Christus, te kwetsbaar voor natuurlijke projecties. De invalspoort voor vergoddelijkte idealen als die van Hitler kan alleen gesloten worden door de wet te verstaan vanuit Christus en het evangelie. Hij alleen is bron en norm voor alle theologie.

2. *Inhoud.* In *Evangelium und Gesetz* heeft Barth deze visie uitgewerkt. Het geschrift is opgezet aan de hand van het onderscheid tussen waarheid en werkelijkheid. Het menselijk bestaan speelt zich volgens Barth af in een dialectiek hiertussen. We tekenen nu de hoofdlijn na (met bladzijdennummers tussen haakjes<sup>46</sup>) en zetten daar telkens kort de bijbehorende plaats uit de *Kirchliche Dogmatik* naast.

I) De **waarheid** van ons bestaan is bepaald door enerzijds de *genade als inhoud* van het evangelie (1-6). Die genade ‘heißt und ist Jesus Christus’ (5) en wordt ons toegezegd vanwege zijn werk in menswording, kruisiging en opstanding. In de tweede plaats is de waarheid van

---

<sup>43</sup> Voor achtergronden zie Meier, *Gesetz und Evangelium*, 88vv.

<sup>44</sup> Vgl. D. Schellong, ‘Karl Barth als Theologe der Neuzeit’, in: D. Schellong & K.G. Steck, *Karl Barth und die Neuzeit* (München: Chr. Kaiser 1973) met de stelling dat Barths theologie ‘in der Substanz – und nicht nur im Formalen – moderne Konturen trägt’ (34) en Gestrich, *Neuzeitliches Denken*, 110–165.

<sup>45</sup> Zo H. Gollwitzer, ‘Zur Einheit von Gesetz und Evangelium’, in: E. Wolf, Ch. von Kirschbaum & R. Frey (Hrsg.), *Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956* (Zürich: Zollikon 1956), 303.

<sup>46</sup> We hanteren de uitgave in de verzamelbundel E. Kinder & K. Haendler (Hrsg.), *Gesetz und Evangelium. Beiträge zur Gegenwärtigen Theologischen Diskussion* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1968), 1–30, met bijdragen van onder meer Iwand, Gollwitzer, Vogel, Berkhof, Gogarten, Elert en Althaus.

ons bestaan anderzijds ook bepaald door het *gebod als vorm* van het evangelie (6–13). Want uit hetgeen God in Christus voor ons gedaan heeft, lezen we af wat Hij van ons vraagt. Dat is allereerst het geloof. Geloof is de vervulling van het eerste gebod en daarmee tevens van alle andere geboden. Wie in God gelooft, leeft overeenkomstig het evangelie.

Deze waarheid over ons bestaan gaat voor Barth uiteindelijk terug tot wie God zelf heeft verkozen te willen zijn. In zijn verkiezingsleer van enkele jaren later, die we al zijn tegengekomen in het vorige excurs, komt hij tot de stelling dat God zichzelf er in Christus eens en voorgoed toe heeft bepaald er voor de mens te willen zijn als de genadige Verbondsgod. Maar in elk verbond zijn twee delen begrepen. Daarom legt die keuze van God ook beslag op de mens, in de vorm van het gebod. Op het ‘Ik zal u tot een God zijn’ volgt het ‘en gij zult Mij tot een volk zijn’. Zo volgt in KD II/2 het hoofdstuk over ‘Gottes Gebot’ op dat over ‘Gottes Gnadenwahl’. Deze structuur in KD II/2 heeft weer een christologische pendant in de banden KD IV/1 en IV/2, over Christus als de ‘Herr als Knecht’ en ‘Knecht als Herr’.<sup>47</sup>

II) Nadat Barth zo evangelie en wet naast elkaar geplaatst heeft als waarheid over het menselijk bestaan, spreekt hij in een tweede rondgang over hun **werkelijkheid**. Evangelie en wet zijn namelijk geen idealen, maar zijn ons als zondige mensen daadwerkelijk in handen gegeven (13). Mensen mogen het evangelie verkondigen en de wet houden. Uiteraard niet eigenmachtig, maar zoals God ze bedoeld heeft, dus naar hun waarheid. Maar, zegt Barth, we gaan er altijd weer mee aan de haal, tegen de eigenlijke zin en bedoeling in (14). Van de wet maken we een middel om onszelf te rechtvaardigen (14–18). We willen niet dat God onze plaats voor ons heeft ingenomen maar willen voor onszelf instaan en eigenmachtig onze gerechtigheid bewerkstelligen. Zo onderwerpen we ons aan allerlei knechting en letterdienst (17–18) en de wet die bedoeld was voor het leven uit Gods genade slaat om in het tegendeel. Ook het evangelie buigen we naar onszelf toe (18–20). Als tegenwicht tegen ons wettische streven naar eigengerechtigheid hebben we iets nodig om ons falen daarin te kunnen bedekken. We gebruiken de boodschap van het evangelie om onszelf daarmee wit te wassen en om er zogenaamd kracht aan te ontlenen om daarmee de wet te kunnen vervullen. Christus wordt onze ‘Lückenbüßer’, de grote crediteur die al onze tekorten dekt (19). De genade wordt niet meer passief ontvangen, maar geïnstrumentaliseerd als middel tot het doel van de zelfrechtvaardiging. Dat noemt Barth het summum van de zonde.

In KD IV/1–3 legt Barth de zonde consequent uit in het licht van de persoon en het werk van Christus. De zonde is bepaald door haar karakter van weerstand tegen vorm en inhoud van de genade; het is de ongelovige weigering om in geloof, liefde, hoop en gepaste dankbaarheid en gehoorzaamheid naar het evangelie te leven.

III.) Het derde moment in de dialectiek (na de ‘these’ van de waarheid en de ‘antithese’ van de werkelijkheid) betreft de vraag, ‘was denn bei jenem Betrug der Sünde (...) aus diesem [Gesetz und Evangelium] wird’, dus wat er gegeven onze zondige omgang met wet en evangelie uit dat evangelie en die wet wordt (20). Barths tekening beperkt zich dus niet tot een statische verhouding van waarheid en werkelijkheid, maar er gebeurt ook iets tussen die twee. Het gaat ergens heen, de *simul*-situatie van waarheid en werkelijkheid is **teleologisch** van aard.

---

<sup>47</sup> Vgl. Klappert, *Promissio und Bund*, 35–96, met drie hoofdstukken over de ‘bundestheologische’, de ‘christologische’ en de ‘trinitarisch-christologische’ ‘Grundlegung der Vorordnung des Evangeliums vor dem Gebot’.

De wet, ten eerste, blijft eenvoudigweg Gods aanspraak op de mens (21–23). Hij houdt ons gevangen in ons streven naar eigen gerechtigheid, door ons er telkens weer mee te confronteren dat het onmogelijk is. We lopen vast en ondergaan zo Gods toorn en verdoemenis over onze vrome werken. Dat geldt bovenal de manier waarop we het evangelie instrumentaliseren. Ook daarin lopen we vast. Het lukt ons niet om met behulp van de goedkope genade van Christus als gatenvuller van onze schuld los komen.

Maar nog veel meer dan de wet blijft ook het evangelie wat het is (24–29). Nu pas wordt duidelijk hoe heerlijk en machtig het is. Het is niet slechts een goede boodschap op zichzelf, maar een goede boodschap voor *ons*, verloren zondaren. Juist voor mensen die voortdurend bezig zijn zichzelf te rechtvaardigen en vrij te pleiten is Christus mens geworden, om hen van die zonde te verlossen. Het evangelie zet zich door tegen ons misbruik ervan. Voor zover we het evangelie niet meer voor onze eigen doeleinden misbruiken maar het werkelijk in geloof ontvangen, komt Gods genade bij ons alsnog tot zijn doel en krijgt die vorm in ons leven.

Deze derde beweging is zichtbaar in KD IV/3, onder de titel ‘Jesus ist Sieger’. Christus heeft naar zijn priesterlijk en koninklijk ambt de verzoening aangebracht (KD IV/1-2): nu zorgt Hij naar zijn profetisch ambt ook dat deze verzoening zich meedeelt en overwint.

De dialectiek van waarheid en werkelijkheid (I, II en III) is dus bepalend voor dit artikel en breder voor Barths theologie in het algemeen. In de Barthreceptie wordt juist deze dialectiek door de complexe structuur echter niet overal op dezelfde manier begrepen en geïnterpreteerd. In de interpretatie van B. Klappert, bijvoorbeeld, moet die verstaan worden als dialectiek tussen de verbondsgeschiedenis enerzijds en de christologisch-kerygmatische doorvoering daarvan vis-à-vis de zonde anderzijds (een ‘siegreiche Durchsetzung der Wahrheitsgeschichte in und gegenüber der Wirklichkeitsgeschichte’<sup>48</sup>).<sup>49</sup> Het is in de ‘gestalte’ van de verzoening en de verkondiging daarvan dat het ‘gehalte’ van Gods verbondswaarheid zich doorzet tegen onze werkelijkheid in. Het Woord der waarheid onthult onze werkelijkheid als een schijnwerkelijkheid, die voor God geen bestand heeft. De differentie van waarheid en werkelijkheid is dan dus tegelijk ook die van waarheid en schijn. Volgens O. Bayer is de denkvorm bij Barth echter ‘unverkennbar platonisch’ door de relativering van de werkelijkheid ten gunste van een soort idealiteit.<sup>50</sup> Dat brengt ons bij het derde punt, van de kritiek op Barth.

3. *Kritiek*. Van de vele kritiek die Barth gedurende zijn leven te verduren kreeg, heeft hij veel terzijde geschoven omdat hij zich daarin niet serieus genomen wist. Pas wanneer hij zich echt gehoord voelde, ging hij er op in. Met betrekking tot het onderwerp van dit hoofdstuk heeft Barth nu zo’n ‘gewiß ein des Nachdenkens und der Beantwortung würdiger Einwand’ gekregen, namelijk van G.C. Berkouwer in zijn bekende boek *De triomf der genade in de theologie van Karl Barth* (1954; citaten in deze sectie met bladzijnummers in de hoofdtekst).

Berkouwers kritiek op Barth komt neer op de vraag of de prioriteit van het evangelie niet tot een soort ‘stolp’ wordt: een ultieme factor buiten de haakjes die heel de menselijke realiteit die zich binnen die haakjes afspeelt relativeert. Doet Barth wel recht aan de concrete werkelijkheid, maakt hij van de strijd tegen de zonde geen schijngevecht? Als heel het bestaan

---

<sup>48</sup> Klappert, *Promissio und Bund*, 61; vgl. 107–123.

<sup>49</sup> Vgl. Klappert, *Promissio und Bund*, 32, 59v.

<sup>50</sup> Bayer, *Theologie*, 358–365.

gefundeerd is in Gods genade en als de zonde en het kwaad slechts een machteloze poging zijn om die genade te weerstaan, kan de geschiedenis dan nog méér zijn dan de in wezen ongevaarlijke, niet-problematische afwikkeling van wat reeds besloten ligt in de ‘premissie’ cq. het ‘principe’ van de triomf der genade? Is de geschiedenis dan niet slechts een proces van gelijkschakeling aan wat in de triomf der genade altijd al vast lag? En is het geloof dan niet slechts een kennisname van wat feitelijk het geval is? Berkouwer kan zich hier beroepen op passages als de volgende, die lijken te tenderen naar heilsobjectivisme:

Die Hand Gottes des Versöhners ist über allen Menschen. Jesus Christus ist für sie alle geboren, gestorben, auferstanden. Das Werk der Versöhnung, die Umkehrung des Menschen zu Gott hin ist für sie alle vollbracht. Das Wort Gottes ist zu ihnen allen gesprochen, d.h. Gottes Urteil, Weisung und Verheißung ist gültig über sie alle ergangen. Gerechtfertigt, geheiligt und berufen sind insofern, sind objektiv, sie Alle. Aber so hat Gottes Hand noch nicht Alle berührt, daß sie das alles auch sehen, hören, vernehmen, an- und aufnehmen könnten, was Gott für Alle und so auch für sie ist, von woher also auch sie existieren, denken, leben dürften. Das Axiom, daß Jesus Christus Sieger ist, ist denen, die Gottes Hand so noch nicht berührt hat, als solches unbekannt. Es ist ja auch das christliche und kein allgemeines Axiom: wohl allgemein gültig, aber nicht allgemein beachtet und anerkannt.<sup>51</sup>

Dit schema van ‘wel algemeen geldig maar niet algemeen erkend’ (wel objectief, niet subjectief) dreigt volgens Berkouwer de ernst van de verkondiging te relativieren. Barth mag de ‘levensgevaarlijkheid van het ongeloof’ dan nog wel poneren, maar volgens Berkouwer kan hij dat niet meer kerygmatisch duidelijk maken (263, vgl. 105–115). Het kerygma verbleekt tot een mededeling zonder werkelijk appel, dat slechts verschil maakt tussen kennen en niet-kennen, maar niet meer tussen verloren gaan en behouden worden. Zonder te willen speculeren over Barths verdere ontwikkeling (Berkouwers boek verscheen in 1954, toen Barth nog volop actief was) constateert Berkouwer dat Barth op een tweekluis staat: ‘De ene weg is die der apokatastasis, waarin de feitelijkheid der gevallen beslissing zonder meer identiek verklaard wordt met de universaliteit van de verzoening. De andere weg is die van de *nieuwe* bezinning over de beslissingsernst, waarmee naar het overweldigend getuigenis der Schrift het kerugma uitgaat in de wereld’ (287).

4. *Repliek*. Op het verwijt van universalisme had Barth eerder al aangegeven dat hij de alverzoening niet leert, maar ook niet niet.<sup>52</sup> Hij voelt zich door Berkouwer dan ook uitgedaagd om zijn visie te verhelderen en neemt daar in KD IV/3.1, vijf jaar na verschijning van Berkouwers boek, ruim de tijd voor (blz. 198–206). Hij benadrukt daarbij vooral dat hij niet van een ‘triumf der genade’ spreekt, maar van ‘Jesus ist Sieger’. Christologisch denken is volgens hem heel iets anders dan denken vanuit een principe. Het gaat niet om een Christus-principe (of genadetriumf-principe), maar om Jezus Christus *zelf*, als de levende Heere, die alle macht gegeven is in hemel en op aarde. Hij is *persoon* en daarom kan Barth nooit met zijn genade als met een principe werken, alsof hij erboven staat en het beheerst. Kan men teveel op

---

<sup>51</sup> KD IV/1, 163.

<sup>52</sup> KD II/2, 462v.; vgl. Bruce L. McCormack, ‘So That He May Be Merciful to All: Karl Barth and the Problem of Universalism’, in: B.L. McCormack & C.B. Anderson (ed.), *Karl Barth and American Evangelicalism* (Grand Rapids: Eerdmans 2011), 246vv.

deze persoon en zijn almacht vertrouwen? Mag men van Hem niet inderdaad de overwinning verwachten? Is Hem niet alle macht gegeven?

Barth zegt hier in 1959 duidelijker dan in zijn artikel uit 1935 dat het Jezus Christus zelf is die zijn verzoenend werk ten uitvoer brengt. Het 'objectieve' van het heil is niet los verkrijgbaar, ook geen stand van zaken of een tijdloze waarheid, maar is de objectiviteit waarmee Jezus Christus van buiten ons tot ons komt en onze weerstand overwint. Het is de voorwerpelijkheid waarin God zich voor ons tot een voorwerp van kennis maakt, maar tegelijk altijd onophefbaar subject blijft: 'er ist ja ein lebendig handelnder "Gegenstand"' (IV/3, 248).<sup>53</sup> Zo herneemt Barth in KD IV/3 in soteriologische termen zijn uitgangspunt dat Gods zijn altijd een 'Sein in der Tat' is (KD II/1, 288–305, vgl. ons eerste excurs). Het 'Sein' van de verzoening werkt hij in IV/3.1 uit onder de titel 'Das Licht des Lebens' (40–188) en het 'in der Tat' onder de titel 'Jesus ist Sieger' (188–317), analoog aan zijn eerdere werkwijze in KD IV/1 en IV/2 (vgl. zijn overzicht in KD IV/3.1, 317).

De geschiedenis is volgens Barth dus zeker geen afwikkeling van wat in een principe is voorgegeven, maar een 'dynamisch-teleologisch' (192) gebeuren van strijd tussen licht en duisternis, oftewel de geschiedenis waarin Christus al zijn vijanden als een voetbank aan zijn voeten legt (188–317). Direct aan het begin van KD IV/3 zegt hij het zo: 'Die Versöhnung ist eben kein stummes, sondern ein lautes, kein dunkles, sondern ein helles und also kein in sich verschlossenes, sondern ein transeuntes, ein kommunikatives Geschehen' (7). Verzoening is niet een afgesloten geschiedenis 'toen en daar' op Golgotha, maar een open en 'einbegreifende Geschichte' (209), een 'sich selbst potenzierende Geschichte' (242), die onze geschiedenis omzet naar Gods koninkrijk. 'Das Faktum dort, das Faktum von gestern wird heute, wird hier – eben damit, daß es erscheint, sich selbst bekannt macht – zum Faktor'. (336)

Praktisch betekent dit dat de verkondiging van het evangelie nooit een spanningsloze mededeling van waarheden kan zijn (243–252). Barth kan zelfs zeggen dat de verzoening *gebeurt* in de geloofskennis ervan. Pas waar de verkondiging daadwerkelijk gehoor vindt in de kracht van de Heilige Geest wordt de verzoening volkomen tweezijdig werkelijkheid. Dan pas is er behalve de 'Zueignung' ook sprake van 'Aneignung'. Dat gaat ook altijd gepaard met bekering van de gehele mens (209vv.):

Ihr Gegenstand selbst sorgt nämlich dafür, daß ihn anzuschauen und zu begreifen, ihn 'für wahr' zu halten, über ihn nachzudenken unmöglich eine 'bloß intellektuelles Tun' sein und werden kann. Was in wirklicher christlicher Erkenntnis *geschieht*, ist vielmehr dies, daß durch den in ihr die Initiative ergreifenden und führenden Gegenstand – wir denken noch einmal an den neutestamentlichen Begriff der Metanoia – der *ganze* Mensch mit *allen* seinen Möglichkeiten, mit all seinen Erfahrungs- und Verhaltensweisen in einem Winkel von 180 Graden herumgerissen, zu ihm, ihrem Gegenstand hingerissen, *ganz* auf ihn ausgerichtet wird. (251)

Het leren kennen van de verzoening is dus niet hetzelfde als het leren kennen van informatie, maar een levensveranderende gebeurtenis. Zo sluiten het objectieve (ontische) en het subjectieve (noëtische) elkaar niet uit, maar komt het objectieve tot voltooiing in het subjectieve:

---

<sup>53</sup> Vgl. Barths exposé van Gods 'secundaire voorwerpelijkheid' in KD II/1, 15 en verder, dat hieraan ten grondslag ligt.

Es absorbiert, es verschluckt also in der Geschichte, in welcher Offenbarung Erkenntnis begründet – und Erkenntnis, christliche Erkenntnis durch Offenbarung begründet wird, weder das ontische das noetische, noch das noetische das ontische, weder das objektive das subjektive, noch das subjektive das objektive Moment. Sie sind Momente einer *Relation*, die eben den Charakter einer *Begegnung* hat, behält und immer wieder bekommt, in der also keinem von beiden seine Selbständigkeit und also seine Unterscheidung vom anderen genommen wird. Keinem von beiden wird aber auch seine besondere Stellung und Funktion in dieser Begegnung genommen. (...) Immer geht das *esse* (...) – immer geht Jesus Christus in seinem hohepriesterlichen und in seinem königlichen Werk und nun auch in dem seiner Prophetie *voran*. (...) Und immer kann ihm das *nosse* als das Werk seiner Prophetie, das subjektive Geschehen der Erkenntnis, können ihm die Christen nur *folgen*. (244)

De verzoening is met andere woorden eenzijdig ('monopleurisch') in het *ontstaan* en tweezijdig ('dipleurisch') in het *bestaan*. Die tweezijdigheid is essentieel, want verzoening is een relationele werkelijkheid.<sup>54</sup> Een 'objectieve' verzoening zonder betrokkenheid van het subject is een *contradictio in adiecto*.

We ronden af. Barths theologie heeft in de vorige eeuw veel discussies over de reikwijdte van de verzoening losgemaakt, vooral in het gereformeerd protestantisme. Zijn royaal gebruik van de termen 'objectief' en 'subjectief' gaf ook gereede aanleiding tot de verdenking van heilsobjectivisme en -universalisme. Het is echter de vraag of daarbij altijd de complexiteit van de structuur van Barths theologie voldoende werd gehonoreerd. Die structuur is naar zijn eigen zeggen niet spanningsloos tweeledig maar teleologisch drieledig. De band KD IV/3 kan beschouwd worden als een majeure verheldering hiervan. Een eerlijke beoordeling van Berkouwers kritiek zal deze repliek zorgvuldig moeten overwegen, meer dan tot dusver wel het geval lijkt geweest.

– Einde excurs –

In hoofdstuk 6 zullen we nagaan hoe Iwand en Jüngel zich in hun eigen denken over de reikwijdte van het heil tot Barth hebben verhouden. Berkouwers tweesprong krijgt daarbij tussen hen beiden een nieuwe betekenis. Maar in elk geval gaan zij in zoverre mee in Barths omkering dat niet de eisende, maar de schenkende gerechtigheid het kader vormt voor hun denken over de verzoening. Staande op de schouders van Paulus, Luther en Barth stellen zij dat God vanuit zijn communicatieve gerechtigheid heeft gehandeld en nog steeds handelt om de wereld met zich te verzoenen.

Dat was *nodig*. Want de wereld lag als dood onder het gewicht van de zonde. We bezien nu eerst in de volgende paragraaf hoe Iwand en Jüngel denken over de zonde, en vervolgens in 5.3 wat God in zijn gerechtigheid aan die zonde heeft gedaan.

---

<sup>54</sup> Vgl. KD IV/1, 22: "‘Versöhnung’ ist die neue Bestätigung, die Wiederaufnahme einer zuvor *bestehenden*, dann mit Aufhebung bedrohten *Gemeinschaft*: ihre Behauptung, Wiederherstellung und Durchsetzung gegenüber einem sie störenden, trennenden, unterbrechenden Element'.



## 5.2 Het gewicht van de zonde

Anselmus geeft zijn antwoord op de vraag naar de noodzaak van het werk van Christus door te wijzen op de aard van het probleem van de zonde, in zijn beroemde woorden dat zijn gesprekspartner Boso ‘het gewicht van de zonde nog niet heeft gewogen’.<sup>55</sup> Ook voor Iwand en Jüngel is het antwoord uiteindelijk hier en nergens anders te vinden. De ‘logica’ van het gebeuren van kruis en opstanding wordt zichtbaar wanneer we bedenken dat daarin Gods gerechtigheid in aanraking komt met de menselijke zonde. Hij daalt af in de werkelijkheid, in de hierboven door Barth onderscheiden zin: een werkelijkheid die getekend en verscheurd blijkt door de dynamiek van het kwaad en de gevangenschap onder de machten van zonde, dood en wet. Die situatie is voor Iwand en Jüngel de achtergrond waartegen zij de zogenaamde ‘omweg’ van het werk van Christus uitleggen. God *draagt* in zijn gerechtigheid het gewicht van de zonde.

### 5.2.1 Iwand: drie grendels

Iwand constateert ergens dat de vraag naar de noodzaak al vanaf Athanasius in de verzoeningsleer rondwaart: ‘Athanasius wirft einmal die Frage auf, die dann nie mehr still geworden ist: warum Gott das, was er wollte, nicht  $\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\ \mu\acute{o}\nu\omega\ \pi\omicron\iota\eta\sigma\alpha\iota$  – mit einem Wink allein tun konnte?’<sup>56</sup> Inderdaad werd die vraag niet meer stil, want bij Anselmus is hij er nog steeds. God kan toch alles wat Hij wil? Hij is toch niet gebonden door enige noodzaak, er is toch geen wet waar Hij aan gebonden is en aan moet voldoen? ‘Von der Omnipotenz wird die *necessitas* immer wieder in Frage gestellt’<sup>57</sup>, ziet Iwand. Dat neemt na Anselmus, als het voluntarisme van Ockham en Duns Scotus het terrein gaat beheersen, alleen maar verder toe. Vanaf het socinianisme is het hek van de dam. Bij hen wordt de verzoeningsleer met de hefboom van een radicaal voluntarisme geheel uit de voegen gelicht.<sup>58</sup> God is in zijn almacht slechts gebonden aan zijn eigen wil. Dus als Hij om niet wil vergeven, dan kan Hij dat doen. Daarmee vervalt ogenschijnlijk de noodzaak van Christus en is de weg vrij voor unitarisme, deïsme en uiteindelijk atheïsme.

Het probleem van de noodzaak wordt volgens Iwand dus niet van buitenaf aan de theologie opgedrongen, maar komt op uit haar eigen belijdenis. God is *vrij*. God is *barmhartig*. God is *God*. Waarom is dan toch de Middelaar nodig? Toch weet het geloof dat het zo is. Direct na zijn weergave van het probleem bij Athanasius vervolgt hij: ‘Nur wer die Sünde als ein Nichts, den Tod als Farce ansieht, kann fragen: Warum erlöst uns Gott nicht unmittelbar, sondern durch den Mittler?’<sup>59</sup> De zonde is niet niets, maar heeft *gewicht* en de dood is geen farce, maar weegt *zwaar*. Alleen vanuit een weging van zonde en dood en alles wat ons verder nog bij God

---

<sup>55</sup> Anselmus, *Cur deus homo*, I, 21: ‘Nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum’.

<sup>56</sup> VChr, 208.

<sup>57</sup> TRf II, 19, vgl. 16–18.

<sup>58</sup> Zo ook de analyse van de herkomst van het socinianisme bij Wenz, *Geschichte der Versöhnungslehre* Bd. 1, 87–127.

<sup>59</sup> VChr, 208.

vandaan houdt, valt te begrijpen waarom de Middelaar nodig was.<sup>60</sup> *Dat* het langs die weg moest gaan staat voor het geloof vast, omdat het langs die weg *is* gegaan. Maar *hoe*, dat vraagt om reflectie.

Het is daarbij voor Iwand, zoals we zagen, de leer van de onvrije wil die ons de ‘klare und reine Spiegel’ voorhoudt van dat, ‘was Gott in Jesus Christus getan hat’.<sup>61</sup> Daar omheen cirkelen nog meer hamartiologische begrippen. Iwand zet ze in een meditatie over 1 Korintiërs 15 op een rij, waar hij spreekt over een ‘Dreibund’ van machten die de mens gevangen houden. Samen bepalen en beheersen ze de werkelijkheid buiten Christus:

In drei Positionen wird diese Menschheitsgeschichte hier umrissen, indem der *Tod* den Ausgangspunkt bildet, um von ihm aus zur *Sünde* und von dieser wiederum zum *Gesetze* fortzuschreiten. (...) *Alle* drei Riegel sind unbeweglich. Und in diesem Gefängnis sind wir *alle* beschlossen.<sup>62</sup>

Dood, zonde en wet zijn als drie grendels op de deur van onze gevangenschap in de vijandschap tegen God. Ze ‘stützen’ elkaar, ‘greifen ineinander wie ein unheimlicher Mechanismus und schließen das Tor des Lebens vor uns hermetisch zu’.<sup>63</sup> Het uitgangspunt ligt bij de dood, die we nu als eerste zullen bespreken. Daarna volgt de zonde, waarin het onderscheid tussen daadzonden en erfzonde (*peccatum originale*) bij Iwand is ingebed in en wordt bepaald door zijn leer van de onvrije wil. De laatste grendel is de wet.

## 1. Dood

De dood is volgens Iwand in de moderniteit en in de liberale theologie vaak verdrongen en voor theologisch irrelevant verklaard.<sup>64</sup> Het gaat in de religie dan om de overwinning van het

---

<sup>60</sup> Vgl. NWN 2, 341: ‘Es geht um die These – nennen wir das einmal so –, daß dieses Ereignis des Todes Jesu Christi einerseits und die Sünde, die Übertretung und Schuld des Menschen, unsere Verfehlung vor Gott, andererseits miteinander etwas zu tun haben (...). Das ist der Inbegriff der mit diesem Ereignis verbundenen Lehre’. Vgl. de kernachtige formuleringen bij J.T. Bakker, ‘Verzoening als levensvorm’, in: idem, *Geloven vragenderwijs* (Kampen: Kok 1981), 158, waar hij de verzoeningsleer van Calvijn bespreekt: bij de reformator ‘valt bij de uitleg van elk element uit het christologisch gedeelte van het Credo de nadruk erop, dat ze stuk voor stuk onmisbaar zijn voor onze verlossingsgeschiedenis. Zo wordt het “ene” heil als het ware in stukken gebroken en ons uitgedeeld: “Immers de verlossing zou onvolledig worden, als hij (Jezus) ons niet in een voortdurende voortgang tot het einddoel van de zaligheid zou leiden.” [*Institutie* II, 16,1] En bij die voortgang roept de nood van de mens de weg van God op en wordt in de weg van God de nood van de mens onthuld. Zo ontstaat er echte geschiedenis; een omgang en gesprek tussen God en mens. Maar zo wordt het donker van het kruis ook tot het licht des levens en worden in deze weg de contouren van de ware humaniteit zichtbaar. Zo vlecht Calvijn van stap tot stap het christologische, het soteriologische en het antropologische ineen. Het roept elkaar op en het legt elkaar uit’.

<sup>61</sup> NW 5, 89; vgl. ook weer de ‘Erläuterungen’, 305: ‘alles, was über den unfreien Willen gelehrt wird, ist eigentlich nur eine Auslegung des Kreuzes Christi’.

<sup>62</sup> PM II, ‘Ostermontag. 1 Korinther 15,54–58’, 146; vgl. NW 4, 25: ‘Gesetz, Sünde, Tod, das sind die drei großen Riegel, die mich in der Finsternis halten’.

<sup>63</sup> PM II, ‘Ostermontag’, 147.

<sup>64</sup> Vgl. Zur Mühlen, ‘Das Lutherverständnis Hans Joachim Iwands’, 95: ‘Gegen die neuzeitliche Verdrängung des Todes liegt für Iwand alles daran, die Schrecken des Todes und die Gottfeindlichkeit des Todes nicht zu übersehen, sondern in ihrer wirklichen Macht ernst zu nehmen’. Vgl. NWN 2, 87, over Fr. Gogarten: ‘Ist damit wirklich der Tod als Tod, ist die Sünde als Sünde aufgehoben, oder sind Sünde und Tod nur aufgehoben in dem, was sie “für mich” bedeuten: also in dem Befangensein in der Angst, in meinem schuldhaften Verhaftetsein?’.

schuldbewustzijn. Er is niet iets ‘objectiefs’ met de dood gebeurd, het geloof helpt slechts om het gegeven van onze sterfelijkheid subjectief een plaats te geven. Maar dat volstaat niet, aldus Iwand. Wanneer de fysieke dood van de theologische agenda verdwijnt, wordt het fysieke en wereldlijke ook aan de macht van de verlossing onttrokken.<sup>65</sup> Het geloof wordt dan een private aangelegenheid. Daarom: ‘Wir werden in der Theologie noch lernen müssen, daß die Lehre von der Sünde nicht zu entfalten ist ohne die Lehre vom Tod’.<sup>66</sup> De vergeving van zonden heeft zelfs geen enkele zin als de dood, als laatste macht, niet overwonnen is. Want de zonde ontleent haar macht aan de angst voor de dood en zal de mens dus telkens opnieuw in haar macht krijgen, hoe vaak de zonden ons ook vergeven worden, als de dood niet is overwonnen. Zonde baart dood en dood provoceert zonde: dat is de cirkel en dat is het ‘Umsonst’ van 1 Korintiërs 15: als Christus de dood niet heeft overwonnen, is verder alles tevergeefs: ‘Darum konzentriert sich dann die Frage nach den Mächten um den Tod’.<sup>67</sup>

Iwand is met deze aandacht voor de betekenis van de dood net als veel andere theologen van zijn generatie schatplichtig aan Martin Heidegger. In diens hoofdwerk *Sein und Zeit* (1927) heeft de filosofie de dood als nooit tevoren waargenomen als filosofisch thema, zo zegt Iwand in zijn colleges over Luthers theologie in de jaren 50 (tussen de twee series christologie in). Achter Heidegger staat de haast apocalyptische ervaring van de loopgraven van de Eerste Wereldoorlog. In die verschrikking toonde de dood zich in zijn ware gedaante als een kosmische macht die heel het leven overschaduwde, zoals voelbaar is in de ‘zorg’ om het bestaan.<sup>68</sup> Maar Heidegger kon als filosoof niet meer doen dan analyseren wat het geval is. De filosofie kan slechts proberen te doorzien hoe het leven door de macht van de dood gestempeld is en een weg wijzen om zich daartoe te verhouden. Maar zij kan daar niet overheen wijzen, naar een andere, nieuwe werkelijkheid. De theologie hoort echter naar het Woord van God, waarin de dood is overwonnen. Zij leert niet een nieuwe houding ten opzichte van de dood in te nemen, maar gelooft dat de dood zelf wordt ‘aufgehoben’ en als een gevallen reus aan de hoon is prijsgegeven.<sup>69</sup> Ter illustratie van zijn stelling dat er theologisch meer over de dood kan en moet gezegd worden dan filosofisch mogelijk is, wijst Iwand op Luthers uitleg van Psalm 90, waarin Luther zegt dat Mozes de ware betekenis van de dood heeft ontdekt:

---

<sup>65</sup> NWN 2, 178: ‘Der ganze Bereich der Leiblichkeit ist sozusagen aus der Erlösung ausgeschieden. Damit ist auch der Zusammenhang von Sünde und Tod ausgeschieden. Die Sünde ist als ein ethisches Phänomen verstanden, aber nicht mehr als eine Macht, der gegenüber wir ohnmächtig, der wir mit einem unfreien Willen verhaftet sind’ (vgl. 310).

<sup>66</sup> NW 5, 189; vgl. NWN 2, 301v. en 310: ‘Die Bibel (...) sieht Tod und Sünde immer zusammen, es ist unmöglich, das eine ohne das andere aufzuheben. Und sie sieht beides zusammen, weil auch der Tod Jesu und seine Auferstehung eins sind’.

<sup>67</sup> NW 5, 188; vgl. NWN 2, 309: ‘Kann man denn überhaupt an die Vergebung der Sünden glauben, wenn man nicht auch über den Tod hinaussieht? Wenn die Vergebung nur innerhalb des Todesschiedsals und der Todeswirklichkeit mächtig werden soll, dann kann sie eben nicht mächtig werden’. Vgl. Hoffmann, *Bezeugte Versöhnung*, 92–100.

<sup>68</sup> NW 5, 194: ‘Diese neue Sicht des Todes, geradezu ein Mythos des Todes, stammt aus der ersten Begegnung der jungen Generation mit dem Tod im Ersten Weltkrieg, die keinen Glauben an die Auferstehung mitbrachte, die dem Tod und dem Todesphänomen als solchem preisgegeben war, die den Tod nur zu bestehen hatte in der Tapferkeit der heroischen Existenz’.

<sup>69</sup> PM II, ‘Ostermontag’, 144v.

Die griechischen Philosophen hätten den Tod nicht so gesehen, sie hätten sich im Grunde genommen das Bild des Todes immer wieder aus den Augen geschlagen. Mose aber habe entdeckt, daß der Tod ‘ira Dei’ sei.<sup>70</sup>

De dood als toorn van God – dat is een visie die boven de filosofie uitstijgt en alleen theologisch mogelijk is. De dood is niet het natuurlijke levenseinde, dat we dapper onder ogen moeten leren zien. De waarheid van de dood is onthuld in de kruisdood van Christus. Hoe wij in het algemeen vanuit onszelf de dood zien

ist nicht der Tod, wie die Bibel ihn sieht. Sie sieht ihn dunkler, todesähnlicher, todeswirklicher, als wir ihn sehen, wenn wir ihn durch die Leistung verklären. Sie sieht ihn wirklich als den Tod, als das Wirklichwerden des Todes an diesem einzigen Menschen. Einmal wurde der Tod enthüllt nach dem, was er wirklich ist, einmal mußte er seine Wirklichkeit zeigen, seinen Schein, seine Erträglichkeit, seine Natürlichkeit verlieren; einmal wurde er nach seiner ganzen Tiefe und Furchtbarkeit herausgezogen aus dem Versteck, in dem er steckt und in dem wir ihn so gern lassen, einmal wurde er offen zur Schau gestellt; einmal kam es zu einem echten Kampf mit dem Tode und – was dasselbe ist – zu einem Sieg über ihn: Das geschah in dem Sterben dieses einen Menschen. (C 489)

In Christus zijn alle schatten van wijsheid en kennis verborgen: ook met betrekking tot het wezen van de dood. Vanuit de kennis van Christus moet er binnen de dood onderscheiden worden. De ware betekenis van de dood is niet zomaar zichtbaar, maar verbergt zich. Pas *sub specie Dei*, of nog specifieker: *sub specie crucis*, wordt de dood zichtbaar in zijn ware gedaante als een vreselijke, vijandige macht. Dat is de ‘grote’ dood. Hij vertegenwoordigt Gods toorn over de zonde en is voor de natuurlijke mens een onoverwinnelijke *Angstgegner*, die zich meldt in het geweten.<sup>71</sup> Daarnaast is er de ‘kleine’ dood. Dat is de dood als natuurlijk einde van het leven, waaraan de angel ontnomen is. Als de grote dood eruit is, is de kleine dood een inslapen in de hoop op de wederopstanding.<sup>72</sup> Hoe Iwand dat pastoraal verwerkt is goed te zien in enkele bewaard gebleven rouwpreken, waaronder de aangrijpende preek van de eeuwigheidszondag van het jaar 1945.<sup>73</sup>

De grote dood heeft volgens Iwand een macht over ons, waar we zelf, zonder Christus, niet tegenop kunnen. We kunnen onszelf niet uit eigen kracht onze angst voor deze dood en voor Gods toorn uit het hoofd praten en hem op eigen kracht ‘klein’ maken:

Der Tod hört nicht einfach auf, gegen den Menschen zu sein, wenn man diesen aufklärt, wenn man ihm die Todesfurcht ausredet und nimmt, sondern er ist wirklich gegen uns (...). Ohne daß Gott den Tod selbst übernimmt und damit aufhebt, ist er nicht aufgehoben.<sup>74</sup>

---

<sup>70</sup> NW 5, 193.

<sup>71</sup> Vgl. voor het geweten, dat we hier niet afzonderlijk bespreken, NW 5, 176–188.

<sup>72</sup> Vgl. NW 5, 188–203, 197: ‘Das Entscheidende und Große an Luthers Theologie wird gerade an Luthers Auffassung vom Tod deutlich. Luther unterscheidet zwischen den zweierlei Toden. Der eine Tod ist das Sterben des alten Menschen, ist der Tod des Todes, ist das Leben aus dem Wort, ist der große Akt der Befreiung. Der andere ist das “Tödlein”, der kleine Tod, das Sterben, der Rest, der dem Tode gelassen wird, das Fleisch, das (...) verwandelt werden muß’.

<sup>73</sup> NWN 5, 225–269; vgl. N. Schwarz, “Erschein mir in dem Bilde zu Trost in meiner Not”. Die Traueransprache als Bewährungsfall von Verkündigung bei Hans Joachim Iwand’, in: A. Huijgen, N.C. Smits, E. Lempp (Hrsg.), *Schuld und Freiheit. Festgabe für Gerard Cornelis den Hertog* (Münster: Lit Verlag 2017), 145–166.

<sup>74</sup> NW 5, 202.

Zolang we de grote dood nog voor ons zien en niet geloven dat we die in Christus reeds achter ons hebben kan niemand zich aan zijn macht onttrekken. Dat roept in ons een houding van angst en onderhorigheid op, vanuit het besef dat we niet voor Gods toorn kunnen bestaan. We vluchten weg, ofwel in de slavernij aan de begeerten (antinomisme)<sup>75</sup>, ofwel in slavernij aan de wet (nomisme). In beide gevallen doen we het uit angst voor de dood. Het is onmogelijk om in het geweten ‘froh und frei’ te zijn en te geloven in de vergeving van zonden zonder te geloven dat de dood werkelijk overwonnen is.<sup>76</sup>

Van hieruit doet Iwand wat hij de liberale traditie verwijt te hebben nagelaten: doorstoten naar de politiek-maatschappelijke situatie. Een sprekend voorbeeld hiervan is, zoals we al eerder zagen, zijn artikel over de atoombom.<sup>77</sup> De nazi’s hadden in hun propaganda systematisch angst gezaaid voor de ‘ander’, vooral ‘de Rus’. Na de Tweede Wereldoorlog was die angst gebleven en werd de wereld opnieuw opgedeeld in twee delen, West tegenover Oost. Uit angst voor de ander zoeken beide partijen naar zekerheid, zo analyseert Iwand. Ze gaan daarin zover dat ze als het ware een pact met de dood sluiten en grijpen naar een middel dat onherroepelijk ook de eigen ondergang zou betekenen. De dood wordt ingebouwd in de ‘Daseinsform’.<sup>78</sup> Dat is nihilistisch. Wie zichzelf (als land, als cultuur) liefheeft en zich daarbij afgrenst van de ander zal onderhuids door angst worden uitgehold en uiteindelijk zijn leven verliezen. Wie de ander liefheeft en zorg voor hem of haar draagt, zal zijn leven winnen. Het komt erop aan het verschil tussen zekerheid *tegen* elkaar en vrede *met* elkaar te leren begrijpen: ‘Sicherheit bedeutet, daß ich die größtmögliche Garantie zu gewinnen trachte, um diese *Angst* zu bannen. Es kann politische Situationen geben, in denen man sogar den Frieden diesem Bestreben nach Sicherheit opfert’.<sup>79</sup> De wil tot vrede betekent dat we de ander weer als naaste zien: ‘Unter dem Glauben an den Frieden verstehe ich dies, daß wir an die ganze Menschheit denken, daß wir an ihre ideelle Einheit wirklich *glauben*’.<sup>80</sup> Dat geloof wordt geboren uit de verkondiging van de overwinning van Christus op de macht van de dood.

Iwands artikel over de atoombom is slechts één voorbeeld van hoe hij hamartiologische begrippen operatief maakt in een maatschappelijk en politiek engagement. De geschiedenis en de publieke ruimte zijn geen neutraal terrein. Ze vragen om theologische oordeelsvorming en ontmaskering van de machten die allerlei ontwikkelingen aanjagen. Op die manier moeten alle gebieden van het leven worden ‘opengelegd’ naar Gods koninkrijk, vanuit de openbaring in Christus.<sup>81</sup>

---

<sup>75</sup> Vgl. DV, ‘Rechtfertigungslehre’, 149: ‘Die Berührung mit dem Tod an sich erhöht im natürlichen Menschen nur die Gier nach Leben, sie entfesselt die Angst vor dem Tod, und diese ist die Wurzel jenes Alles-mitnehmen-Wollens, jenes heidnischen “carpe diem”, jenes “lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot”. Je näher eine Zivilisation mit dem Tod als solchem in Berührung kommt, desto deutlicher treten auch die Pestzeichen der schalen und leeren Lebenslust in ihr auf’.

<sup>76</sup> NW 5, 189.

<sup>77</sup> FO, ‘Das geschichtliche Phänomen der Atomwaffe und die Angst – Ein Versuch ihrer Überwindung’: vgl. Den Hertog, *Bevrijdende kennis*, 364vv. en Hoffmann, *Bezeugte Versöhnung*, 241vv.

<sup>78</sup> FO, ‘Atomwaffe und Angst’, 113.

<sup>79</sup> FO, ‘Atomwaffe und Angst’, 119.

<sup>80</sup> FO, ‘Atomwaffe und Angst’, 120.

<sup>81</sup> Den Hertog, *Bevrijdende kennis*, 299: ‘Iwands oogmerk laat zich typeren als een consequente poging alle gebieden van het leven naar Gods openbaring in Christus toe, dat is naar God zelf toe, open te leggen’.

Zo is de grote, angstaanjagende dood de eerste grendel op de deur naar vrijheid. Het gewicht ervan zet ons vast in onderlinge vijandschap. De dood en de dynamiek die hij oproept is een ‘probleem’ waar wij geen oplossing voor hebben.

## 2. Zonde

De dood laat ons *zondigen*. Daarmee schuift er een tweede grendel op de deur. Begin jaren dertig schrijft Iwand een aantal artikelen, waarin hij uitwerkt hoe dit in zijn werk gaat en hoe de zonde vat krijgt op ons willen.

Wie de vrije wil leert, plaatst de mens volgens Iwand buiten de werkelijkheid. Goed en kwaad zijn dan ‘opties’, *mogelijkheden*, waar men al of niet voor kan kiezen. Pas als de mens een van beide opties realiseert gaat het gekozene dan zogenaamd deel uitmaken van zijn werkelijkheid. Maar waar staat die mens dan voorafgaand aan die keuze? Is hij dan nog onbepaald en neutraal? Zo blijkt dat het idee van een vrije wil de mens neutraliseert: ‘Die Zumutung einer absoluten Entscheidung neutralisiert den Menschen’.<sup>82</sup> De leer van de vrije wil plaatst de mens boven of buiten of voorafgaand aan de tegenstelling tussen goed en kwaad.

Dat is theologisch gezien problematisch, aldus Iwand. De mens leeft juist altijd al in een werkelijkheid. Hij staat ‘voorgesorteerd’ in zijn willen. Niet alleen door de geschiedenis aan keuzes die de mens achter zich heeft liggen en waarin zijn werkelijkheid reeds vorm gekregen heeft, maar op een nog veel dieper niveau. Er bestaat principieel geen indifferent willen, maar slechts een *velle bonum* en een *velle malum*. Het willen is slechts zoets als de energie, waarmee we ons richten op de doelen die we voor ogen hebben. En dat doel ligt hetzij buiten ons in God en de naaste, hetzij in onszelf. Dat zijn de enige twee opties. We zijn ofwel op de smalle, ofwel op de brede weg; ofwel een goede, ofwel een slechte boom.<sup>83</sup> Er is sprake van een samenhang of ‘Verflochtenheit’<sup>84</sup> van willen en zijn: *of* de boom is goed en wil goed en draagt goede vrucht, *of* de boom is kwaad en wil kwaad en draagt kwade vrucht. Wat we willen hangt af van wie we zijn en omgekeerd. De wil ‘repräsentiert ein Sein des Menschen, das in ihm in Erscheinung tritt, durch ihn offenbar wird’.<sup>85</sup> Al ons willen is bepaald door wie we zijn. Het maakt dat we onderhuids altijd al ergens héén willen, hetzij naar het goede hetzij naar het kwade. Een ‘neutraal’ willen dat nog nergens heen wil is er niet, net zo min als de mens een wezen is dat neutraal tegenover God staat.

Voor de mens buiten Christus is deze werkelijkheid de werkelijkheid van het *velle malum*: tegen God en de naaste gericht en op zichzelf gericht. De zondaar wil niet dat God God is, maar dat hij zelf God is. Heel zijn willen is daarom op hemzelf gericht. Alle overwegingen

---

<sup>82</sup> GA I, ‘Studien zum Problem des unfreien Willens’, 54.

<sup>83</sup> GA I, ‘Studien zum Problem des unfreien Willens’, 55v.: ‘Der Freiheitsglaube schreibt dem Menschen ein absolutum velle zu, ein unbestimmtes Vermögen reiner Aktivität, das ihn befähigt, Entscheidungen zu treffen, auch in den Fragen von Gut und Böse, auch für oder wider Gott. Der Gottesglaube hingegen unterstellt alles Wollen von vornherein dem Gegensatz von Gut und Böse, der Wille des Menschen ist entweder aus Gott geboren – dann ist er unabwendbar auf ihn gerichtet, oder er steht in Auflehnung wider ihn – dann muß er in allem, was er erstrebt und begehrt das Seine suchen. Ein notwendiger Zusammenhang des Willens mit den (theologischen) Seinsbestimmungen des Menschen wird deutlich’ (cursivering van Iwand).

<sup>84</sup> GA I, ‘Studien zum Problem des unfreien Willens’, 56.

<sup>85</sup> GA I, ‘Studien zum Problem des unfreien Willens’, 57.

vallen uit in het voordeel van die handelingsoptie die onszelf het meest dient in onze ikerichtheid. Dat is het kwade. Dat is de werkelijkheid waar God in zijn heilshandelen op stuit en aan werkt, zoals Iwand later, in 1957, zegt:

Der *impius* ist (...) nicht der Mensch in seinen *Möglichkeiten*, sondern in einer so und nicht anders gerichteten *Wirklichkeit*. (...) Diese ist eine so und nicht anders – nämlich gegen Gott – ausgerichtete. Die *justificatio impii* hebt eine Wirklichkeit des Menschen auf, eine Wirklichkeit, die die Möglichkeit ihrer eigenen Überwindung eben nicht, in keiner Weise, in sich trägt.<sup>86</sup>

De zondaar heeft niet de mogelijkheid om zichzelf te veranderen en als het ware aan de haren uit het moeras te tillen en tot een ander mens te maken. Wie eenmaal op een bepaalde manier ‘functioneert’ kan zichzelf niet meer de andere kant op buigen. Voor zo’n verandering zou men namelijk eerst die verandering moeten *willen*. En die wil is er nu juist niet. De wil kan niets aan zichzelf veranderen, omdat ze juist zichzelf is en zichzelf wil:

Die Lehre von der Unfreiheit des Willens behauptet (...) eine unbeirrbarre Neigung und Bestrebung im Willen selbst als Grundlage alles Wollens. Sie behauptet, daß der Wille keine Wendung dieser seiner eigenen Tendenz zuwege bringen kann, daß er seiner eigenen Bestimmtheit gegenüber ‘ohne Willen’ ist, daß er also ein abgeleitetes Vermögen darstellt.<sup>87</sup>

De tendens van de wil kan niet uit zichzelf stappen om haar eigen richting te veranderen, net zomin als een rivier haar eigen loop van binnenuit kan aanpassen: ‘So wie der Strom seine Gefälle, so hat der fleischliche Wille seine Geneigtheit und nichts was innerhalb seiner eigenen, also unserer menschlichen Möglichkeiten liegt, kann uns darüber hinausweisen’.<sup>88</sup>

Als de wil niet meer de instantie is die ‘kiest’ tussen goed en kwaad, maar zelf allang door goed of kwaad gestempeld is, komt wel de vraag op waar die bepaling dan vandaan komt. Waardoor en hoe wordt de wil goed dan wel kwaad? Er is kennelijk een ‘Bestimmtheit’ van de mens waar de mens niet zelf voor kiest, maar die toch allesbepalend is. Waar komt deze bepaling vandaan? Deze vraag naar het ‘Woher’ is volgens Iwand ‘in Wahrheit die Frage nach dem Wohin?’.<sup>89</sup> De bepaaldheid van de wil ontstaat door de *doeleinden* die de mens zich heeft gesteld, op de meest fundamentele wijze. Het menselijk leven is als het ware de ketting tussen de *terminus a quo* die we momenteel zijn en de *terminus ad quem* die we willen zijn. Als de mens al was wie hij wilde zijn, hoefde hij ook niets te willen en nergens meer naar te streven. Maar

Weil das Sein des Menschen immer ein noch-nicht-Sein ist, darum tritt es als Wille in Erscheinung. Der Wille des Menschen ist also nichts anderes als das Werden dessen, was der Mensch endgültig sein wird, in der Form des Selbst. (...) Der Wille ist nichts anderes als das Gestaltgewinnen der Bestimmtheit des Menschen im Ablauf seines zeitlichen Daseins.<sup>90</sup>

De wil brengt in de tijd ten uitvoer wie de mens wil *zijn*; wat het *doel* is dat als noemer boven het geheel van zijn leven geschreven staat.

---

<sup>86</sup> GA I, ‘Die Freiheit des Christen und die Unfreiheit des Willens’, 252v.

<sup>87</sup> GA I, ‘Studien zum Problem des unfreien Willens’, 58v.

<sup>88</sup> GA I, ‘Die Freiheit des Christen und die Unfreiheit des Willens’, 259.

<sup>89</sup> GA I, ‘Studien zum Problem des unfreien Willens’, 58.

<sup>90</sup> GA I, ‘Studien zum Problem des unfreien Willens’, 59.

Hier raakt Iwands analyse van de onvrije wil aan zijn verstaan van de macht van de dood. Het doel dat de mens zich stelt is namelijk afhankelijk van zijn verhouding tot de dood, specifiek: de *grote* dood, zoals we die in de vorige sectie zagen. Tegenover de dreiging en de angst die hiervan uitgaan is hij *ofwel* buiten Christus ertoe overgeleverd om zichzelf te willen behouden. Dat is dan zijn doel: zichzelf te behouden. *Ofwel* hij kan zichzelf in het geloof verliezen aan Christus. Dan wordt hij vrij van de angst en de dwang om zichzelf te willen behouden en kan hij zijn doel weer vinden in het liefhebben van God boven alles en de naaste als zichzelf.

Het filosofisch jargon waar Iwand zich in deze vroege artikelen van bedient is bij de latere Iwand minder nadrukkelijk aanwezig. Zakelijk brengt Iwand op dit punt echter geen grote wijzigingen meer aan. We zagen in 2.2 bijvoorbeeld al het belangrijke artikel uit de oorlogsjaren over de erfzonde. In een preekmeditatie voor het kerkelijk jaar 1956/57 over Johannes 8:30–36 legt Iwand vers 34 ('wie de zonde doet, is een slaaf van de zonde') zo uit, dat Jezus hier de daad (zonde doen) herleidt tot een zijn (slaaf zijn). De Joden met wie Jezus in de betreffende passage in gesprek is, scheiden hun zijn en hun doen van elkaar en zien in zondige daden iets *accidenteels*, dat te wijten is aan de omstandigheden ('nur ein Akzidentielles, ein durch Welt, Umwelt und Umstände Bedingtes'<sup>91</sup>). Daarom zien ze niet hoe gebonden ze zijn. Ze denken dat ze weliswaar zonde hebben gedaan, maar altijd nog vrij waren om het anders gedaan te hebben. Maar dat is een illusie, die maakt dat ze zichzelf niet herkennen in hun eigen daden. Ze knippen de band tussen daad en zijn door. Maar dat de mens zondigt, vloeit direct en noodzakelijk voort uit wie hij is. Jezus kent daarom de boom aan de vrucht. Hij zegt: 'Das bist du!'<sup>92</sup> Bij Jezus, die onze daden doorziet tot op hun herkomst uit ons hart, krijgen onze daden iets definitiefs, 'ein uns bis dahin unbekanntes, ein in unserem Sein treffendes Gewicht'.<sup>93</sup> In Zijn aanwezigheid wijzen onze werken opeens als een pijl terug naar de gevangenis waarin we opgesloten zijn in onszelf. De mens moet opnieuw geboren worden wil hij daaruit komen.

Deze antropologie werkt ook door in het verstaan van de schuld. Omdat de daadzonden niet contingent zijn, alsof ze gedaan zijn vanuit een neutrale en vrije wil, maar noodzakelijk voortkomen uit de boom vanuit ons eigen wezen, betreft de schuld ook ons eigen *zijn*. We zijn schuldig aan wie we zijn. Ons *wezen* zouden we voor God moeten verantwoorden. En dat gaat niet:

Das Christentum lebt von der Überzeugung, daß die Frage von Schuld und Erlösung für die ganze Welt von Gott her am Kreuz beantwortet ist. Es lebt von der These, daß die Schuld nicht schon damit überwunden sein kann, daß man sich verantwortlich zu ihr bekennt. Zu echter Schuld kann sich der Mensch innerhalb seiner eigenen Möglichkeiten nicht bekennen. Es ist ein Gegensatz gesetzt zwischen ihm und seiner Schuld. Denn die Schuld ist zu groß, als daß sie ihm vergeben werden könnte. Sich zu unvergebener Schuld zu bekennen, das aber heißt verzweifeln, also um seine Täterschaft wissen und doch in solchem Wissen nicht frei werden. Schuld kann sein wie ein Stein, der uns in die Tiefe reißt. (C 302)<sup>94</sup>

---

<sup>91</sup> PM I, 'Reformationsfest. Joh 8,30–36', 583.

<sup>92</sup> PM I, 'Reformationsfest', 583.

<sup>93</sup> PM I, 'Reformationsfest', 583.

<sup>94</sup> Vgl. voor het beeld van de steen die ons de diepte intrekt ook GA I, 'Zur Versöhnungslehre', 218: 'Stellen wir uns vor, die Welt wäre wie ein großes Meer, wir müßten uns über Wasser halten, da ist aber eine Last, die zieht uns in die



Het ligt volgens Iwand niet in ons vermogen om écht schuld te belijden. Echte schuld, waar we niet min of meer vanwege omstandigheden of per ongeluk in geraakt zijn, maar die we werkelijk vanuit onszelf op ons geladen hebben, is schuld die te diep zit. We kunnen ons niet meer verontschuldigen door te zeggen dat we ‘onszelf niet waren’, want we zijn in die daadzonden juist *wel* onszelf. Zulke schuld die onthult wie we zijn is als een steen die ons naar beneden doet zinken. We komen niet van onszelf los. We kunnen geen afstand nemen van onszelf. We zitten aan onszelf vast.

Van schuldgevoelens kunnen we ons desnoods zelf wel verlossen, hoewel het geweten een taaie tegenstander is. Maar van de schuld zelf kunnen we ons dat niet.<sup>95</sup> Wie niet gelooft dat Christus gekomen is om de schuld weg te nemen blijft daadwerkelijk met die schuld alleen en staat daadwerkelijk alleen tegenover de toorn van God. Dat resulteert in angst voor de grote dood en die angst zet de mens weer vast in de alomvattende neiging om zichzelf te behouden. We vluchten in het ideaal, in de blinde overtuiging dat we het morgen beter zullen doen, onszelf zullen transcenderen en vrij van onszelf zullen worden. Maar zo creëren we slechts de dynamiek van zelfrechtvaardiging en de bijbehorende tegenstelling tussen farizeeërs en tollenaars.

Samengevat kunnen we concluderen dat Iwand in de hamartiologie de gewichten verhangt van het bewustzijn naar het zijn. Willen we vrij worden van zonde en schuld, dan moet er iets met die grootheden *zelf* gebeuren. Dat brengt Iwand nog eens heel expliciet naar voren in een laatste citaat over de vergeving:

Wir denken uns die Vergebung der Schuld zu leicht, zu menschlich, wir denken sie uns meist so, daß das Schuldbewußtsein beschwichtigt und aufs neue das Vertrauen des Menschen zu Gott wiederhergestellt wird – wir sehen auf die Wirkungen, die Sünde und Schuld haben. Aber hier geht es um mehr als um die Wirkungen, hier geht es um die Sache selbst. Die Sünde als solche soll aufgehoben werden, sie soll der Vernichtung, dem Nicht-Sein übergeben werden. (...) Denn wie der Tod eine Realität für sich ist, die das Sterben ausmacht, wie wir es erleiden, so ist auch die Sünde eine Macht, die ihren Sitz und ihre Wurzel in sich selbst hat und als solche die Voraussetzung alles Sündigens, aller Übertretung ist. (C 363)<sup>96</sup>

---

Tiefe, sie ist an uns gehängt mit unserer eigenen Natur, es ist ein Gefälle in uns, das uns nach unten reißt, wie einen Stein in die Tiefe. Es kennt niemand das geheime Gefüge, wo wir und unsere Verfehlungen miteinander in eins verflochten sind. Die menschliche Natur ist nicht einfach identisch mit ihrer Sünde und auf der anderen Seite hat doch die Sünde ihre Wurzeln in eben dieser Natur’.

<sup>95</sup> Vgl. DV, ‘Rechtfertigungslehre’, 145: ‘nicht entscheidend ist, ob und wie weit er mit seinem eigenen Sündenbewusstsein “fertig wird” – es gibt altbewährte Methoden, damit fertig zu werden: sich selbst zu rechtfertigen und zu vergeben –, sondern wie weit unser Bewusstsein unserem Sein entspricht. Was tun wir, wenn Gott von seinem Tribunal her sein Wort sendet und dieses uns verurteilt und richtet? Das ist die entscheidende Frage’. Vgl. PM I, ‘Karfreitag. Hebr. 9,15.23–28’, 682: ‘Unsere Schuld steht vor *Gottes* Thron und eben daß sie dort steht, dort gekannt, dort festgehalten wird, dort Realität ist, dort auf uns wartet, macht sie für uns und unsere “toten Werke” so unüberwindlich’.

<sup>96</sup> Vgl. NWN 2, 199, 177: ‘Die Sünde hat nicht nur im Schuldbewußtsein, also im Selbstverständnis des Menschen, ihren Sitz, es kommt nicht lediglich auf die Vorstellung an, die wir uns von Christus machen, denn abseits und jenseits von allen Vorstellungen liegt die Wirklichkeit als solche, die dann und wann auch in die vorgestellte Welt einbricht’. Vgl. ook Iwands meditatie over Matteüs 12:31–37 en de zonde tegen de Heilige Geest, PM I, ‘Buß- und Bettag. Mt. 12,31–37’, 321.

Iwand ziet de zonde en de dood niet slechts als bewustzijnsfenomenen, maar als ontologische werkelijkheden. Het gaat in de hamartiologie, evenals straks in de soteriologie, over wie we *zijn*. Dat is voor Iwand een kwestie van theologisch realisme: ‘Um das “Ist” dreht sich alles’ (C 238).<sup>97</sup> Daarom bestaat er geen ‘gewoon’ vergeven, maar zal het een daadwerkelijk handelen moeten zijn, waarin God het gewicht van de zonde draagt. Vergeving is een concrete *daad*, waarin de zonde als zodanig wordt ‘opgeheven’ en aan de *Vernichtung* prijsgegeven, of, met de profeet Micha, aan de ‘diepten der zee’ (Micha 7:19).<sup>98</sup>

### 3. *Wet*

Als we zondigen, stelt dat ons schuldig voor de wet. Daarmee schuift ook de derde en laatste grendel op de deur.

Iwands denken over de wet is zeer wijd vertakt en gecompliceerd, niet het minst omdat hij gaandeweg in zijn tweede en derde fase een verschuiving doormaakt van een meer klassiek-Luthers denken vanuit de volgorde ‘wet en evangelie’ naar een meer Barthiaans denken vanuit de volgorde ‘evangelie en wet’. Het precieze verloop en de strekking van deze transitie zijn binnen het onderzoek naar Iwands theologie omstreden, maar voor ons hier weinig relevant. Het gaat ons om de functie van de wet in hamartiologisch perspectief. Iwand zet zijn vooroorlogse colleges over *Gesetz und Evangelium* uit 1937, waar we hier op focussen, duidelijk in bij de bijzondere geloofskennis in Christus. De leer van wet en evangelie is ‘ein Stück der Christologie’.<sup>99</sup> Zoals de werkelijke dood en de werkelijke mens alleen kenbaar zijn in Hem, zo is ook de ware aard van de wet alleen openbaar in Hem. Ieder die niet gelooft in Jezus Christus, geeft de wet dan ook noodzakelijk een betekenis die hij niet heeft. Dat is voor Iwand een belangrijk inzicht, als keerzijde van de ware kennis in Christus: ‘Der Mensch kann nicht anders, er muß mit dem Gesetz ein illusionären Sinn verbinden. Dieser Trug des gesetzlichen Lebens ist der Fluch, dem jeder Mensch von Natur erliegt’.<sup>100</sup>

---

<sup>97</sup> Vgl. NWN 2, 180: ‘[wir haben] den Regreß aus dem “Bewußtsein” auf das “Sein” unternommen. Man kann auch sagen: Wir haben die Theologie aus der Umklammerung durch die Psychologie gelöst’. Vgl. Heinrich, *Verheißung des Kreuzes*, 245v. en 154–160 (die het omschrijft als een tegenstelling van ‘kwantitatief’ en ‘kwalitatief’ en Seim, ““Was die Vergangenheit zu sagen hat.” Geschichtliche Schuld – im Denken Hans Joachim Iwands’, in: *Iwand-Studien*, 128v.: ‘Es geht (...) um eine Fehlentwicklung in der Theologie, die Iwand bei Schleiermacher eingeleitet sieht und die mit der Gleichsetzung von Schuld und Schuldbewußtsein bis in die Psychoanalyse hineinwirkt, wo Schuld annulliert ist, wenn das Schuldgefühl therapiert wird; als sei beides dasselbe’. Vgl. ook Iwands eerste van de ‘Abschließende Thesen’ bij het hoofdstuk over ‘christologische Erkenntnistheorie’, NWN 2, 431: ‘Entweder wir deuten ihn [Christus’ kruisdood] uns als ein Zeichen der hingebenden Liebe Gottes, die uns bewegt, auch in Beziehung auf uns an die Vergebung der Sünde zu glauben. Oder es ist wirklich unser Tod und unser Sterben, das dort erlitten wurde und es sind wirklich der Tod und die Sünde in ihrer Realität aufgehoben worden, als die wahren gottfeindlichen Größen, unter deren Macht wir stehen. Wir haben uns für den zweiten Weg entschieden, den wir als den Weg des theologischen Realismus ansehen’. Het ‘ist’ uit het citaat in de hoofdtekst kan ook als een verwijzing naar Luthers avondmaalsleer gezien worden; vgl. Den Hertog, “Kein ‘lutherisches Prinzip’”. Iwands Sakramentsverständnis in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts’, in: *Zeitschrift für dialektische Theologie* 31/2 (2015), 122-140.

<sup>98</sup> Vgl. Maurer, ‘Vom Geheimnis des Personseins’, 186: ‘Die Vergebung wird nicht einfach proklamiert – das wäre wieder nur eine “personale”, auf das Selbstbewusstsein bezogene Anrede –, sondern als hartes Faktum in die Geschichte “eingerammt”’.

<sup>99</sup> NW 4, 13.

<sup>100</sup> NW 4, 20v.

Verderop in de colleges geeft Iwand aan, dat hij dit vroeger nog niet zo beseftte. Om zijn latere visie goed te kunnen begrijpen is het wel van belang dit element van zijn ontwikkeling helder te krijgen:

Ich habe früher gedacht, das sei eine ontologische Bestimmung, daß der Mensch an sich unter dem Gesetz steht: Das Sein ist ein Sein unter dem Gesetz. Dieser Satz ist falsch, denn nicht an sich steht jeder Mensch unter dem Gesetz, sondern das Evangelium stellt oder bezeugt unser Leben als ein Leben unter dem Gesetz.<sup>101</sup>

Dat ‘früher’ is min of meer te traceren in zijn studie over Luthers rechtvaardigingsleer en zijn colleges over de christologie uit 1928/29. Daar fundeert hij de verantwoordelijkheid van de mens tegenover God nog meer direct vanuit de schepping.<sup>102</sup> Dat de mens door God geschapen is, betekent *eo ipso* dat hij geroepen is verantwoording af te leggen voor het forum van Gods gerechtigheid. Hij staat onder de *iustitia* en is daarom *iustificandus*. Hij is nog niet gerechtvaardigd, maar moet gerechtvaardigd worden. Niet de gerechtigheid van het evangelie is Gods eerste woord, maar de gerechtigheid van de wet. Aan die wet moet ‘voldaan’ worden hetzij door onszelf, hetzij door een ander. De noodzaak om met God in het reine te komen, levert bij deze vroegste Iwand het ‘Oberbegriff’ en de ‘Sinnzusammenhang’ op voor de tegenstelling van ‘door het geloof’ versus ‘door de werken’.<sup>103</sup> Hier staat Iwand in zijn verstaan van Gods gerechtigheid nog dichtbij het nomologisch referentiekader van de objectieve verzoeningsleer. De uitgangssituatie is de eisende gerechtigheid van God en alleen het werk van Christus biedt ons een ‘Ruhe- und Stützpunkt’.<sup>104</sup> In 1937 heeft Iwand van deze positie dus afstand genomen. Het zijn onder de wet als *iustificandus* is niet meer realiteit, maar schijn. Het is de illusie waar de mens zich in opsluit voor zover hij niet gelooft dat hij in Christus *iustificatus* is.<sup>105</sup> De visie waar hij nu afstand van heeft genomen traceert Iwand tot een traditie die begon bij Melancton en uitloopt op de Duitse christenen, wier optreden voor hem de *Entdeckungszusammenhang* werd voor zijn nieuwe visie.<sup>106</sup>

---

<sup>101</sup> NW 4, 31.

<sup>102</sup> VChr, 93v.; vgl. Meier, *Gesetz und Evangelium*, 83v.

<sup>103</sup> RuC, 11; vgl. VChr, 91; ‘Jeder Gegensatz, der sinnvoll ist, muß in der Entgegensetzung zweier, miteinander vergleichbarer Größen bestehen. Man kann Schwarz und Weiß einander entgegensetzen, weil es Farben sind, Groß und Klein, weil es Maße sind etc. Welche gemeinsame Basis verbindet die beiden gegensätzlichen Größen πίστις und ἔργον νόμου? Wenn Sie etwa den Satz Römer III,28 nehmen: λογίζομεθα γὰρ δικαιοῦσθαι [πίστει] ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου, dann erkennen Sie sofort, daß δικαιοῦσθαι der Oberbegriff ist, durch den der Gegensatz von πίστις und ἔργα νόμου sinnvoll wird’.

<sup>104</sup> RuC, 20.

<sup>105</sup> Vgl. de latere PM I, ‘7. Sonntag nach Trinitatis. Römer 6,19–23’, 266 (vgl. 529v.): ‘Das alte Schema von Gesetz und Evangelium muß hinausgeworfen werden, wonach wir zunächst die Realität der Sünde feststellen (man nennt das heute Desillusionierung!), um dann mit dem Evangelium den – subjektiven Trost der Gnade darzubieten. So wird die Gnade Gottes in Jesus Christus zur “Ausnahme” von der Regel. In Wirklichkeit sind Sünde und Tod “regelwidrig”; die ‘regel’ is die van de genade: Gods rechtvaardiging is ‘die *Realität* aller Realitäten’, aldus Iwand enkele zinnen eerder. Vgl. Meier, *Gesetz und Evangelium*, 157vv.

<sup>106</sup> Vgl. voor Melancton onder meer NW 4, 309–358, 344v.: ‘So geht also *eine* Linie von dieser Problematik des Gesetzes, wie sie Melancton erstmalig entfaltet, bis in unser Heute. Mehr und mehr verliert das *Gesetz* seinen Zusammenhang mit der Offenbarung, das bedeutet aber dasselbe wie mit *Christus* – es wird herausgelöst aus dem *Bund* und der damit gesetzten *Gerechtigkeit*, es ist nicht mehr Erweis, Aufriß dieses im Gnadenbund gegebenen Lebens’. In Iwands oude visie vertaalde zijn fundering van de wet in de schepping zich naar een eveneens

De wet is bij de latere Iwand een grendel in zijn *illusionaire*, onware, irreële betekenis. Het is een grendel die we zelf op de deur schuiven, doordat we de wet niet juist, uit Christus, maar onjuist, vanuit ons eigen geweten, verstaan. Voor zover we dat doen maken we het onszelf als het ware nodeloos moeilijk. We doen de deur weer dicht, terwijl die in Christus al voor ons werd geopend. We doen dat vanuit het geloof dat de werken de persoon maken. In werkelijkheid maakt de persoon het werk (de boom de vrucht). Maar dat zou betekenen dat de zonden die we doen echt iets zeggen over wie we zijn. Dat kan de mens niet verdragen, uit angst voor de grote dood (gewetensangst), en daarom keert hij het om. Hij klampt zich vast aan het idee dat hij beschikt over een vrije wil en in staat is zichzelf door zijn werken te constitueren. Dat is zijn onware axioma: hoe beter de werken die ik doe, hoe meer ik zeker kan zijn van mezelf en hoe minder angst voor de dood ik hoef te hebben. Zo ontstaat er buiten Christus op basis van een onwaar geloof in de vrijheid een dynamiek van ‘Selbstvergewisserung des Menschen vermittelt seiner Werke’<sup>107</sup>; een onwaar en angstig ‘Selbstverhältnis’ waarin de mens zich optrekt aan de hoop dat hij zichzelf aan de hand van de wet zal kunnen rechtvaardigen.<sup>108</sup> De werken der wet, zoals Paulus daarover spreekt, moeten volgens Iwand verstaan worden als ‘ein Werk, dem ich mich als dem über mich ergehenden Gericht unterwerfe. Durch diese Zusammenfügung von Werk und Gesetz erlangen die Werke eine richterliche Funktion über mein endgültiges Sein’.<sup>109</sup> We beoordelen onszelf op onze werken en zoeken daarin onze eigen gerechtigheid. Maar deze poging om onszelf te rechtvaardigen zal nooit lukken. De God die de idealisten aanbidden en die zij menen te dienen door de wet te houden en goede werken te doen keert zich tegen hen. Zijn wet oordeelt hen. Hij wil geen schijnrechtvaardigen, maar eerlijke zondaren; mensen die hun eigen werkelijkheid niet ontvluchten en verhullen in wetsbetrachting, maar die waar worden voor God en Hem gelijk geven in zijn oordeel. God laat zich niet bedriegen met zijn eigen wet. Zijn wet is niet naar de letter, maar geestelijk te verstaan. Gods toorn is niets anders dan dat Hij ons overgeeft aan het ongeloof in zijn genade waar we zelf voor kiezen.<sup>110</sup> Zolang we God niet kennen in Christus, maar alleen ‘als den, der mir sein “du sollst” sagt, solange bin ich durch Gott selbst eingeschlossen unter die Macht der Sünde und des Todes’.<sup>111</sup> Behalve de *illusionaire* betekenis die de mens buiten Christus aan de wet geeft, heeft de wet ook een *echte* betekenis, van Godswege in Christus. Deze betekenis ligt in de overtuiging van zonden. De *illusionaire* betekenis is de *verhulling* van zonden, omdat de wet suggereert dat we

---

scheppingstheologische fundering van de staat, als ‘incarnatie’ van de wet, die schepping en samenleving van Godswege behoedt tegen het verval en de revolutie. Iwand stond hiermee dichtbij Friedrich Gogarten en even dreigt er begin jaren 30 een ‘Umkippen zur politischen Theologie’ (Neddens, *Politische Theologie*, 541–554, 543; vgl. B. Klappert, ‘Die Thora ist in sich immer geistlich. Der Weg H.J. Iwands mit dem Thema “Gesetz und Evangelium”’, in: *Aus der Umkehr Leben*, 119–124). Op het beslissende moment keert Iwand zich echter van deze visie af en kiest hij partij voor de *Bekennende Kirche*.

<sup>107</sup> Thaidigsmann, ‘Das Urteil Gottes und der urteilende Mensch’, 275; vgl. in termen van het geweten NW 5, 187: de opera legis zijn ‘solche Werke des Gesetzes, die den Menschen vor dem Einbruch seines Gewissens retten, indem er die Meinung ist, wenn er sie tut, sei er vor dem Spruch des Gewissens sicher’.

<sup>108</sup> Vgl. Thaidigsmann, ‘Das Urteil Gottes und der urteilende Mensch’, 274v.

<sup>109</sup> DV, ‘Rechtfertigungslehre’, 153.

<sup>110</sup> Vgl. DV, ‘Rechtfertigungslehre’, 151.

<sup>111</sup> NW 4, 25.

onzelf te boven kunnen komen. Maar de echte wet onthult ons ware bestaan als arme zondaar. In deze functie is de wet echter al geen grendel meer op de gevangenschap, maar laat zij de mens zijn situatie in die gevangenschap inzien. Mozes is gekomen om het bedrog van de satan te onthullen, zo citeert Iwand uit Luthers geschrift tegen Erasmus: de ‘Täuschung’ bestaat ‘gerade darin, daß er sich für gut, gerecht, fromm, für lebendig, für gesund, für ewig hält’.<sup>112</sup> Dat is hoe wij onszelf zien. Maar de wet toont hoe God ons ziet. Hij prikt de schijnwereld door. De wet is erop uit dat deze mens (deze ‘in der Hülle des Gesetzeswerks verummten, verborgenen, sozusagen unter dieser Maske unverwandelt, ungetauft, ohne zu sterben und aufzuerstehen, in das Reich Gottes eindringen wollenden Menschen’<sup>113</sup>) berouw krijgt en God eindelijk gelijk geeft in zijn oordeel over ons. De zin van de wet is de schuldbelijdenis: ‘Tut Buße, das ist das recht gepredigte Gesetz, das von Christus her gepredigte Gesetz.’<sup>114</sup> De mens die boete doet is al niet meer onder de wet, maar onder de genade. Want de passieve en de actieve rechtvaardiging van God vallen samen.<sup>115</sup>

Over dit laatste aspect, van de evangelische prediking van de wet, schreef Iwand drie jaar eerder al het artikel *Die Predigt des Gesetzes*, dat volgens enkele onderzoekers de doorbraak markeert van zijn eerdere opvatting naar zijn latere.<sup>116</sup> Het evangelie is vreugde, vrede, blijdschap, ootmoed, gemeenschap; het vertelt ons van vergeving, van liefde, van geloof en van hoop. De wet herinnert eraan, dat zó inderdaad het leven bedoeld is. Dat is een boodschap die de mens in zijn hart maar al te goed kent, beter dan hem lief is. Zij komt hem nader dan hij zichzelf is: ‘die Rede, die ihn an sein Woher und Wohin erinnert, und die der Mensch nur darum nicht zu verstehen scheint, weil er sie nicht verstehen will und darf. Denn wer kann sie hören, ohne an ihr zu verzweifeln?’<sup>117</sup> Een prediking die een bepaalde vigerende norm over de hoorder uitrolt, werpt hem terug op zichzelf. Maar een prediking die herinnert aan de oorsprong, het leven zoals het bedoeld was, zoals het hersteld is in Christus, en zoals het zijn zal, brengt de hoorder buiten zichzelf tot zichzelf. Dat schrijnt en haalt de pleisters op de wonden van het leven open. Geconfronteerd met verzoening, herstel en heil zal de hoorder het uitroepen: ik weet het, maar hoe zou een mens ooit weer in de moederschoot kunnen terugkeren, alle verloren onschuld ongedaan maken en opnieuw beginnen!<sup>118</sup> ‘Darum geben uns die Menschen im Grunde Recht, bevor wir anfangen, das Gesetz auszulegen, und bitten uns, ihre stumme Not nicht auszuschreien, wenn wir kein Mittel haben, um sie zu wenden’.<sup>119</sup>

---

<sup>112</sup> NW 4, 23.

<sup>113</sup> DV, ‘Rechtfertigungslehre’, 153.

<sup>114</sup> NW 4, 22.

<sup>115</sup> NW 4, 26; Pritzke wijst in zijn *Rechtfertigungslehre*, 249 op de invloed van J. Schniewind op dit punt, overigens niet zonder daar de kritische vraag bij te stellen, ‘ob die Nähe von Gesetz und Evangelium in Iwands Offenbarungsbegriff nicht in Gefahr ist, in eine Identität aufzugehen’ (254).

<sup>116</sup> Vgl. Klappert, ‘Thora’, 124–133, Meier, *Gesetz und Evangelium*, 92vv., en Neddens, *Politische Theologie*, 561, 559: ‘Das Wort vom Kreuz ist die einzige Realität, an der der Glaube hängt. Dieses Wort als Predigt zu entdecken, insbesondere darin die *Predigt des Gesetzes* zu entdecken, ist in Iwands Denken der befreiende Fortschritt, der sich freilich von 1928 bis 1933/34 erst allmählich durchringen muss und dann in der konkreten Auseinandersetzung mit der Volksnomoslehre gänzlich aufbricht’.

<sup>117</sup> GA II, ‘Die Predigt des Gesetzes’, 152.

<sup>118</sup> GA II, ‘Die Predigt des Gesetzes’, 154.

<sup>119</sup> GA II, ‘Die Predigt des Gesetzes’, 152.

De prediking van de wet laat zien dat de zonde niet maar een incident is, maar een macht, die ons te sterk is.<sup>120</sup>

Zo vraagt ook de wet om de komst van Christus. Zonder Hem is zij een grendel, door Hem alleen werkt de wet geestelijk als tuchtmeester tot Christus.<sup>121</sup>

We hebben nu gezien hoe Iwand op drie machten wijst, die samen de mens buiten Christus opsluiten in zijn vijandschap tegenover God. Zonde, wet en dood grijpen in elkaar en versterken elkaar tot een onneembaar bastion. Hun macht is te groot en hun gewicht is te zwaar om voor de mens te overwinnen. We blijven ze vereren en geloof verlenen. Dat is het grote menselijk ‘probleem’: *Doordat de mens buiten Christus is overgeleverd aan angst voor de grote dood kan hij niet anders willen dan zichzelf vastklampen aan de wet en in een blind geloof aan zijn eigen vrijheid proberen om zichzelf te rechtvaardigen.* Hij kan God geen gelijk geven in zijn oordeel over ons en kan God geen God laten zijn. Dat is uiteindelijk de essentie van de zonde: de *annihilatio Dei*.<sup>122</sup> De mens wil zelf God zijn en zijn gerechtigheid zelf in de hand houden. Dat is de situatie die de komst en het werk van Christus noodzakelijk maakt voor de verzoening met God: ‘Die Göttähnlichkeit, das Götter-spielen-Wollen ist es, wovon der Mensch erlöst werden muß’.<sup>123</sup>

Iwand heeft dit alles halverwege zijn colleges over wet en evangelie uitgedrukt in een prachtige passage, die we hier op de drempel van de bespreking van het werk van Christus in zijn geheel weergeven, zonder verder commentaar:

Glauben an Gott heißt also, erkannt haben, daß die Sünde mächtiger ist als der Mensch, und erkannt haben, daß Gott mächtiger ist als die Sünde. Die Ohnmacht des Menschen und die Ohnmacht der Sünde, die muß man erkennen. Röm 5,20: ‘Wo die Sünde mächtig geworden ist, da ist doch die Gnade viel mächtiger geworden.’ Wer aber nicht erkannt hat, daß die Sünde mächtiger ist als der Mensch, der weiß nicht, was es bedeutet, daß Gott mächtiger ist als die Sünde. (...) Das Gesetz offenbart die Macht der Sünde, das Evangelium offenbart an der Macht der Sünde die Übermacht Gottes. ‘Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen, von dem Leibe dieses Todes?’ ‘Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gegeben hat durch unsern Herrn Jesus Christus.’ Nichts anderes, als der Übergang von Röm 7 zu Röm 8 ist damit ausgedrückt. Es muß also an der Erkenntnis der Sünde zur Erkenntnis der Macht Gottes kommen. Wer darum sich der Erkenntnis der Sünde verschließt, kann niemals erkennen, was für eine Macht Gott hat. Und die Erkenntnis der Macht Gottes über die Sünde, das ist die Christologie. Wenn ich dem nachgehe, wie Gott mächtig geworden ist über die Sünde, dann verstehe ich Christus, das heißt Christologie. (Anselm: *Cur deus homo*. (...)) Alle christologischen Äußerungen müssen infolgedessen immer dahin auslaufen, daß sie unsern Glauben, unsere Zuversicht stärken.<sup>124</sup>

Hoe ligt dit alles bij Jüngel?

---

<sup>120</sup> Vgl. NW 4, 41.

<sup>121</sup> Vgl. Den Hertog, *Bevrijdende kennis*, 152: ‘De wet is niet bedoeld om de mens te veranderen, maar alleen om hem de kennis bij te brengen, dat die verandering van hemzelf uit onmogelijk is. (...) De wet brengt ons bij die grens, het evangelie alleen bezit de kracht ons eroverheen te helpen’.

<sup>122</sup> Vgl. NW 4, 44: ‘Die Sünde ist die Macht, die den Menschen befähigt, Gott aufzuheben, Gott zu leugnen. Ich könnte so sagen: Es gibt nur einen Lebensraum ohne Gott, und dieser Lebensraum, wo wir ohne Gott sind, ist die Sünde. Willst du im Widerspruch zu Gott leben, dann mußst du im Lebensraum der Sünde leben, denn in der Schöpfung selbst ist kein Raum für solch ein Leben’.

<sup>123</sup> GA II, ‘Sed originale per hominum unum’, 192.

<sup>124</sup> NW 4, 52v.

## 5.2.2 Jüngel: relatieloosheid

Ook voor Jüngel wordt de noodzaak en ‘logica’ van het werk van Christus zichtbaar vanuit de aard van de zonde. Hij spreekt niet zo geprononceerd over ‘grendels’ en heeft geen uitgesproken leer van de onvrije wil. Maar het is duidelijk dat de zonde ook voor hem geen ‘niets’ is dat ‘gewoon’ vergeven kan worden, maar een gewicht heeft dat alleen God zelf kan dragen. Zonde is voor hem allereerst de verstoring van *relaties*, zo werkt hij uit in zijn boek over de rechtvaardigingsleer (ER; citaten in de hoofdttekst hieruit). Dat willen we nu bezien, aan de hand van dezelfde drie kernbegrippen zonde, dood en wet. Daarbij gaan we ook na hoe Jüngel zich Barths omkering van wet en evangelie eigen maakt en hoe hij dit doortrekt tot in de ontologie.

### 1. Zonde

Jüngel zet zijn vijftig pagina’s tellende bespreking van de zonde in met de stelling dat zonde primair een *motus aversionis a deo* (Augustinus) is: een zich onttrekken aan de relatie tussen Schepper en schepsel. Diezelfde Augustinus typeert de zonde als *privatio boni*, het ‘ontbreken van het goede’. Maar het goede is in laatste instantie de gevulde communicatieve<sup>125</sup> relationaliteit van de liefde (78v.), zoals in een huwelijk. Daarom spitst hij de klassieke definitie toe tot *privatio relationis*, verstoring van relaties.

God heeft de mens geschapen tot relatie. De relatie is goed voor zover het een *echt* samen-zijn is, gedragen door een daad van ‘Bejahung’ (89) en wederzijdse erkenning. Van Gods kant klinkt dit ‘ja’ voortdurend, duidelijk en niet voor misverstand vatbaar. In Christus is het betuigd en verzegeld. Van Gods kant is de relatie gestempeld door de keuze en wil tot genade, vergeving, nabijheid, goedheid en liefde, niet alleen voor de mens als schepsel maar ook voor de mens als zondaar. God *is* er voor de mens, met zonde en al. Maar omdat elk verbond twee kanten heeft, wordt de mens geroepen om dit ‘ja’ van God te beantwoorden met een dankbaar ‘ja’ van zichzelf. Dat antwoord is hij aan God verschuldigd. En hier ontstaat nu de zonde: niet eens zozeer omdat de mens glashard ‘nee’ zegt in plaats van ‘ja’, maar omdat hij misschien wel ‘ja’ zegt, maar intussen ‘nee’ bedoelt en daar ook naar leeft:

ist (...) das Sein als Zusammensein *gut*, weil und insofern es sich dem Ja Gottes verdankt und ihm entspricht, dann beginnt *das Böse* mit dem *falschen Ja*, das der Mensch zu Gott und damit auch zu sich selber sagt: mit dem *falschen Ja*, das sich vom schöpferischen Ja Gottes emanzipiert, indem es, statt Gott in freier Dankbarkeit zu bejahen, ihm gegenüber seinerseits schöpferisch zu sein beansprucht. (90)

De mens onttrekt zich niet geheel en al aan de relatie, maar wil die onderhouden op eigen voorwaarden, bijvoorbeeld in de gestalte van een bepaalde religiositeit of zelfverwerkelijking. De mens zou Gods vrije liefde in gelovige dankbaarheid en passiviteit mogen ontvangen, maar

---

<sup>125</sup> De relatie is *talig*. Ook de zonde voltrekt zich in taligheid, als leugen en onwaarheid: vandaar de titel van Jüngels bespreking, ‘Die Unwahrheit der Sünde’. We zullen deze dimensie hier echter niet benadrukken, vgl. de sectie bij Malysz, *Trinity, Freedom, and Love*, 20–24 over de mens als ‘linguistic being’: ‘language is inextricably linked with human relationality’ (24).

in plaats daarvan matigt hij zich een eigen activiteit aan, om deze liefde zogenaamd te verdienen (*do ut des*). Hij imiteert de Schepper<sup>126</sup> door zelf ook actief ('schöpferisch') te willen zijn: 'Sie will sich das Gute, das Gott gibt, nicht geben lassen. Sie will selber die Geberin sein. Das ist ihr *Hochmut*, ihre *Hybris*, ihre *superbia*. (...) *Imitierend* versucht sie, *wie Gott* zu sein' (96). De mens kan zich Gods genade niet 'gunnen' en van genade te mogen leven is hem een ergernis. Zo vervalt hij tot ondankbaarheid en misplaatste trots. Dat is schuld: 'indem er Gott den Dank schuldig bleibt, ist er vor Gott in der *Schuld*, ist er ein *schuldiger Mensch*' (121). Schuldig zijn we volgens Jüngel dus niet allereerst omdat we de wet niet houden, maar omdat we ondankbaar zijn. Daarin ligt vervolgens wel de reden waarom we ook de wet niet zullen houden:

So, sich selbst *nicht von Gott her empfangend*, bleibt der Mensch in ursprünglicher Weise sich selber Gott schuldig. Und daraufhin bleibt er sich selber Gott dann auch in der Weise schuldig, daß er sich von Gott *nicht fordern* lassen will, daß er sich der *Beanspruchung* durch Gott entzieht. (123)

De ondankbare mens zal zich dus ook niet meer door God laten gezegen. Hij onttrekt zich zowel aan het evangelie als aan de wet. Dat alles doordat hij niet passief-ontvangend wil zijn, maar zoals God zelf actief-bewerkend.<sup>127</sup>

Met deze nadruk op de dimensie van activiteit versus passiviteit brengt Jüngel in de praktijk dat hij de rechtvaardiging als 'hermeneutische Kategorie' (40–42) voor heel de theologie beschouwt. De tegenstelling tussen de rechtvaardiging om niet enerzijds en de poging tot zelfrechtvaardiging uit goede werken anderzijds moet doorwerken in heel de theologie, dus ook in de leer van de zonde. Het gaat om de oerhouding tussen God en mens. De mens wil niet arm, leeg, dankbaar en 'hol' zijn tegenover Gods liefde en genade, maar 'bolt' zich en maakt zich groot. Daardoor gaat de juiste verhouding tussen God en mens verloren. Er is geen *Entsprechung* meer tussen Gods genadige activiteit en onze dankbare passiviteit, maar de mens raakt van God verwijderd: 'Das Wie-Gott-sein-Wollen entfernt den Menschen von Gott'.<sup>128</sup> Zo

---

<sup>126</sup> Net als Iwand citeert ook Jüngel graag de zeventiende stelling uit Luthers disputatie tegen de scholastici: 'Non potest homo naturaliter velle deum esse deum, Immo vellet se esse deum et deum non esse deum', bijvoorbeeld in TE 2, 'Der Gott entsprechende Mensch', 316. Als God geeft, wil hij zelf ook kunnen geven en niet slechts hoeven ontvangen.

<sup>127</sup> Vgl. Malysz, *Trinity, Freedom, and Love*, hoofdstuk 1, met een toespitsing op de betekenis van Jüngels denken in relatie tot de notie van zelfverwerkelijking: 'For Jüngel (...) self-determination does not deliver the freedom it promises but only reinforces one's unfreedom. This captivity has a number of facets. (...) At bottom, self-actualization is unfreedom, in that it makes the individual captive to his or her works. It reduces the person to works. (...) Self-actualization means self-destructive existence under the tyranny of one's own ego' (56). Malysz stelt hierbij de vraag, zoals we in 2.3 reeds zagen, of Jüngel zo God in feite niet tot de zondaar bij uitstek maakt: 'as a subject God seems to mirror the types of self-related subjectivity that Jüngel identifies anthropologically as unfree' (15). Deze taxatie is o.i. echter om twee redenen problematisch. In de eerste plaats kan ook in een asymmetrische intermenselijke relatie voor de een verkeerd zijn om te doen wat voor de ander juist plicht is, bijvoorbeeld tussen ouder en kind. Wat *voor God* goed is om te doen, kan *voor de mens* juist verkeerd zijn om te willen doen. In de tweede plaats is Gods zijn bij Jüngel juist wezenlijk *pro nobis* en dus bij iedere mogelijke 'self-related subjectivity' al gerelateerd aan de mens. Dit geldt niet voor de mens: diens 'self-related subjectivity' is niet *pro Deo*, maar *pro se* en verwijst dus (egoïstisch) naar zichzelf.

<sup>128</sup> TE 3, 'Zur dogmatischen Bedeutung', 241.



is de zonde een ‘Drang in die Beziehungslosigkeit und damit zugleich in die Verhältnislosigkeit’ (95). Want ‘usurpierte Nähe macht die wahre Nähe unmöglich’.<sup>129</sup>

De tegenstelling tussen activiteit en passiviteit loopt bij Jüngel parallel aan de Barthiaanse dialectische structuur van een teleologische verhouding van ‘waarheid en werkelijkheid’. Daarbij gebruikt hij bij voorkeur de meer filosofische terminologie van ‘essentie en existentie’, ‘wezen en werkelijkheid’ en ‘ontologisch en ontisch’. In wezen en ontologisch is de mens essentieel ‘das ganz und gar nicht in sich selbst begründete Wesen’.<sup>130</sup> In werkelijkheid, ontisch en existentieel ‘*will* der Mensch allerdings sich in sich selber begründen. Er ist beherrscht vom Willen zu sich selbst’.<sup>131</sup> Zo kan Jüngel zeggen dat de mens tot zichzelf komt naarmate hij passiever en meer ontvangend leeft uit Gods hand en van zichzelf vervreemd raakt naarmate hij zich actief en groot maakt in eigen verdienstelijkheid om zichzelf te funderen. Hoe passiever (gelovig-ontvangend) hoe menselijker en hoe actiever (verdienstelijker) hoe onmenselijker. Christus is de volledig menselijke mens (*vere homo* en *homo humanus*), omdat Hij zich volledig ontvangt uit Gods hand. Aan de andere kant van het spectrum staat de onmenselijke mens: de totaal ondankbare die zich niets gunt en zijn bestaansrecht volledig ontleent aan eigen kunnen. *Coram deo* (‘voor het aangezicht van God’) staat tegenover *sicut deus* (‘als God’), waarbij in het laatste geval het beeld van God dan welteverstaan grondig is vertekend.

De (post)moderne zoektocht naar identiteit en zelfverwerkelijking verstaat Jüngel van hieruit ronduit als zonde: ‘Die heute so uneingeschränkt positiv verwendete Kategorie der Selbstverwirklichung ist also nach biblischem Verständnis eher der Inbegriff der Sünde’.<sup>132</sup> Zonde is de drang tot zelfverwerkelijking, met de nadruk op *zelf*. Op zich is zelfverwerkelijking net als het ontplooiën van activiteiten uiteraard legitiem, maar wanneer de mens in zijn *amor sui* (‘eigenliefde’) alles hieraan ondergeschikt maakt en wanneer het tot doel heeft om zich ultiem bestaansrecht te verschaffen, verliest de moderne mens uiteindelijk zichzelf. Hij streeft dan naar een *possessio sui* (‘zelfbeschikking’), waarin hij zichzelf volledig bezit en van niemand meer afhankelijk is. Maar ‘mit dem Willen, sich selbst zu besitzen, begreift sich der Mensch nach dem Modell der *Dinge*, die er hat, verdinglicht er sich also selbst und ist gerade so statt ein freies Ich sein eigener Knecht’.<sup>133</sup> De onmenselijke mens die zichzelf

---

<sup>129</sup> CChr, 89.

<sup>130</sup> TE 2, ‘Der Gott entsprechende Mensch’, 298.

<sup>131</sup> TE 2, ‘Der Gott entsprechende Mensch’, 298. Vgl. in termen van secularisatie TE 2, ‘Säkularisierung’, 286: “‘Welt’ (abstractive et systematice) ist die *Möglichkeit*, ihr Wesen oder ihr Unwesen zu verwirklichen. “Welt“ (concretive et existentialiter) ist die Verwirklichung entweder ihres Wesens oder ihres Unwesens. Das Wesen der Welt *wird* von Gott verwirklicht. Das Unwesen der Welt *verwirklicht sich*. Das Unwesen der Welt kann sich nur verwirklichen, insofern Gott das Wesen der Welt verwirklicht. Wesen und Unwesen der Welt sind nicht ein gutes bzw. böses Etwas, sondern die von Gott bejahte bzw. verneinte Weise der Welt, Welt zu sein. (...) Das Wesentliche im Unwesen der Welt ist die Selbstidentifikation des Unwesens der Welt mit dem Wesen der Welt. Das als Welt verwirklichte Wesen der Welt läßt die Welt *vor Gott* existieren. Das als Welt sich verwirklichende Unwesen der Welt läßt die Welt “*wie Gott*“ existieren”.

<sup>132</sup> TE 3, ‘Der menschliche Mensch’, 210. Vgl. 199–204, 208v en M.C. Mattes, *The Role of Justification in Contemporary Theology* (Grand Rapids: Eerdmans 2004), in zijn bespreking van Jüngel: ‘Modernity consistently seeks to have humans ground themselves within themselves – in their ability to think, feel, or do – and thus reduces the dignity of the human to merit, the ability to contribute to modernity’s own agenda’ (28).

<sup>133</sup> TE 4, ‘Zum Wesen des Christentums’, 13.

niet wil 'krijgen', maar 'hebben' is als een ding geworden. Alleen door de dankbare, passieve betrekking op God buiten ons kunnen we tot onszelf komen als mens:

es ist die größte Täuschung des Menschen über sich selbst und sein Leben, wenn er das Leben in der Beziehung zu sich selbst – im 'Identischwerden'! – sich vollenden sieht. Wer in diesem Sinne das Leben sucht, wird es vielmehr gerade verwirken. Wer sich selber verwirklicht, verwirkt sich selbst. Denn er erkennt, daß der Mensch nur außer sich bei sich selbst sein kann.<sup>134</sup>

Op dit punt botst Jüngel dus frontaal met de moderniteit.<sup>135</sup>

In de vorige alinea's zagen we Jüngel betogen dat de mens op zichzelf genomen, dus voor zover hij zich onttrekt aan de relatie tot God, niet vrij is, maar 'beherrscht vom Willen zu sich selbst'. Hier komt Jüngel dicht bij de leer van de onvrije wil, hoewel zonder dat zo expliciet te benoemen. Net als Iwand constateert hij dat de zonde als 'macht' en als 'zijn' in de moderniteit niet veel aandacht krijgt. Alle aandacht is gericht op de daadzonden. Maar die komen slechts moralistisch in het vizier. Men vraagt niet door naar de *bron* van waaruit die daadzonden opwellen. Jüngel zegt het zelf niet met zoveel woorden, maar we kunnen invullen: die vraagstelling is geblokkeerd door de leer van de *vrije* wil, waarin daden niets zeggen over de persoon die ze doet, omdat die altijd ook anders had kunnen doen:

Besteht nicht die Moralisierung des Sündenbegriffs genau eben darin, die Sünde nur noch als menschliche *Tat*, nicht mehr jedoch als eine das menschliche *Sein* bestimmende Macht zu begreifen? Und bedeutet diese Moralisierung des Sündenbegriffs nicht die radikale Enttheologisierung desselben? (99)

Dat zijn analyses waar Iwand het van harte mee eens zou zijn. Alleen als we inzake de zonde doorvragen naar wie we werkelijk *zijn*, kan het ook echt over God gaan. Moralisering is privatisering en ontheologisering. De echte bron van de zonde is dat we ons onttrekken aan de relatie tot God. Daardoor vervreemden we van onszelf, want de mens is pas zichzelf in de relatie tot God. Die vervreemding kunnen we tegelijk echter niet verdragen: we *willen* wel onszelf zijn. Zo worden we door de zonde slaaf van de wil om onszelf te zijn. Net als Iwand wijst ook Jüngel hier op de Reformatie in het algemeen en Luther in het bijzonder als vindplaats van dieper theologisch inzicht. Bij Luther geldt: 'das concretum der Sünde ist der Sünder in Person' (103). Alleen van daaruit kan men werkelijk tot de zondebelijdenis komen, dat *ik* het ben, die gezondigd heeft. Mijn daden staan niet op zichzelf als toevallige en vrije keuzes, maar ze zijn een vrucht van de boom van mijn zondige identiteit, die ik heb losgemaakt uit de relatie tot God.

Vanuit dit zijnsmatige van de zonde wordt nu de noodzaak van het werk van Christus, waar we in deze paragraaf naar zoeken, zichtbaar. Als daden losse keuzes waren, was er zagezegd

---

<sup>134</sup> TE 2, 'Der Tod als Geheimnis des Lebens', 340.

<sup>135</sup> Vgl. J. Webster, 'Justification, Analogy and Action. Passivity and Activity in Jüngels Anthropology', in: idem (ed.), *The Possibilities of Theology*, 106–142, 108, 114: 'Jüngel thinks of modern society as haunted, both theoretically and practically, by the image of the human person as achiever'. Opvallend is dat de dimensie van zonde als 'traagheid', zoals Barth die aan de orde stelde in KD IV/2, bij Jüngel vrijwel geheel uit beeld lijkt te raken. Waar Barth niet alleen de zonde van de activiteit (in KD IV/1) maar ook de zonde van de nalatigheid (in KD IV/2) bespreekt, lijkt Jüngel het zicht op die tweede dimensie door zijn focus op 'werken' haast te blokkeren. Vgl. KD IV/2, 453: 'Wir sind im Protestantismus und vielleicht im abendländischen Christentum überhaupt in einer gewissen Versuchung, diese Seite der Sache zu übersehen oder doch in ihrem Gewicht zu unterschätzen'.

weinig aan de hand. Dan moesten we gewoon anders leren kiezen en was de komst van Christus niet nodig. Maar nu is de daad vrucht van een boom, en wordt die boom beheerst door de zonde. Het Bijbels spreken over de menselijke existentie als een bestaan ‘onder de zonde’ (Jüngel wijst op Romeinen 3:9; 7:14; 11:32 en Galaten 3:22) maakt volgens Jüngel duidelijk hoezeer de mens gevangen is. De mens is echt onderworpen door de macht van de zonde. God moest zich ‘in der Person des Sohnes Gottes selber unter diese Macht begeben, um sie zu brechen’ (100). Daadzonden verjaren, maar de bron van het *peccatum originale* niet:

Es kann per definitionem nicht verjähren. Denn es ist immer schon da. Und es ist immer wieder schon da. Von ihm kann man nur *erlöst*, kann man nur *weggerissen* werden. Es ist der von der Macht der Sünde beherrschte, unter das Gesetz der Sünde und des Todes (Röm 8,2) verklärte Mensch, der in Röm 7,24 verzweifelt schreit: (100)

Ik ellendig mens! Wie zal mij uit het lichaam van deze ‘Todesexistenz’ verlossen? – dat is voor Jüngel de ervaring die de noodzaak van Christus openbaart.

De moderniteit kent zichzelf niet meer en is daarom blind voor die noodzaak. Zij schermt zich af tegen het inzicht dat slechte vruchten wel uit een slechte boom moeten zijn voortgekomen, door juist het omgekeerde tot principe te verheffen: *opus facit personam*, werken maken de mens, zoals kleren de man. Iedereen is in principe neutraal en kan zichzelf ontwerpen en verwerkelijken. Men is wat men van zich maakt. Onze identiteit ligt daarom in deze visie altijd nog vóór ons, ge-pro-jecteerd. Maar het is een vlucht naar voren, om niet de eigen identiteit als zondaar onder ogen te hoeven zien. Buiten Christus, dus voor zover we ons in ondankbaarheid losmaken uit de relatie tot God, heeft de zondaar geen alternatief dan alleen een ‘incessant pursuit’ naar zekerheid.<sup>136</sup>

De waarheid is dat *esse* voorafgaat aan *operari*. Dat is volgens Jüngel de essentie van de leer van de erfzonde. Existentieel geïnterpreteerd gaat het daarin niet om de historiciteit van de zondeval en de overerving van de zonde door de voortplanting, maar om de ‘Interesse an der Wurzel der menschlichen Verkehrtheit im Sein der sündigen Person’ (107) – exact ook de opvatting van Iwand in zijn artikel over de erfzonde. Het is deze erfzonde, als definitie van ons menszijn buiten de relatie tot God, die om de komst van Christus roept. De moderne mens, die zich met zijn daden identificeert, kan hier weinig mee; hij heeft voor de erfzonde ‘keinen anthropologischen Ort’ (104). Maar het is buiten Christus ons aller realiteit. De mens staat niet neutraal buiten de werkelijkheid, maar is altijd bepaald door degene of datgene waardoor hij wordt beheerst. Dat is ofwel de zonde, ofwel Christus:

Wo er herrscht, wo seine Herrschaft Glauben findet, kann die Sünde nicht mehr herrschen. Wer sich jedoch seiner Herrschaft entzieht, ist schon immer wieder unter die Herrschaft der Sünde Adams, des *peccatum originis* oder *originale*. (105)

Zoals Luther het zei: de mens is een rijdier, bereden door de duivel of God.

Bereden te worden door de duivel is niet vrijblijvend. Hij rijdt namelijk ergens héén. Dat eindpunt is zowel consequentie als straf. Het is de dood.

---

<sup>136</sup> Zo Malysz, *Trinity, Freedom and Love*, 18.

## 2. Dood

De noties van straf en toorn worden in de theologie vaak vermeden, omdat ze achterhaald zouden zijn, zo signaleert Jüngel. Ze zijn echter onmisbaar. Toorn en straf zijn niets anders dan datgene waar de zonde toe leidt als God de zondaar laat begaan.<sup>137</sup> De zonde is zwanger van haar eigen straf, zoals ook de ervaring leert: ‘dat krijg je er nu van’. Zonde is *privatio relationis*, de straf is ook niets anders dan die *privatio relationis*. Wie relaties verstoort, blijft zonder relaties alleen achter. Wie de relatie tot God verstoort en niet van genade wil leven, levert zichzelf daarmee over aan de verschrikkelijke beklemming om zichzelf bestaansrecht te moeten verschaffen. De uiterste consequentie van de zonde is de dood. Jüngel benadrukt vaak dat ook de dood geen externe ‘maatregel’ van buitenaf is, maar een logisch en intrinsiek gevolg van de zonde zelf:

der Tod selbst ist das Fazit dieses Dranges in die Verhältnislosigkeit: das Ereignis, in dem auch die letzte Beziehung abbricht, auch das letzte Verhältnis zusammenbricht – die Beziehung, die ich zu mir selber habe, das Selbstverhältnis. Der Tod ist der Eintritt, ist das Ereignis schlechthiniger Verhältnislosigkeit.<sup>138</sup>

De dood is dus het gevolg van de zonde, waaraan God de zondaar ‘overgeeft’ (παρέδωκεν, Romeinen 1:24,26,28).

Jüngel heeft opvallend veel over de dood geschreven.<sup>139</sup> Het verraadt misschien de invloed van Heidegger maar daarnaast vloeit het ook voort uit zijn ‘staurologische concentratie’: de dood van Christus is voor hem immers het midden van de theologie. Net als Iwand maakt ook hij daarbij onderscheid tussen de dood zoals die het loon is op de zonde, maar gedragen is door Christus, enerzijds (de ‘grote’ dood) en de ‘resterende’ natuurlijke (‘kleine’) dood anderzijds.<sup>140</sup> De dood is volgens Jüngel een ‘Ereignis am Leben’, of zelfs het *geheim* van het leven.<sup>141</sup> Het sterven-moeten is het ons meest eigene (niemand pakt het van ons af), maar tegelijk het ons meest bevremdende: ‘als unser Ureigenstes das uns Fremdeste und umgekehrt als das uns Fremdeste unser Ureigenstes’.<sup>142</sup> De dood roept afschuw op, maar ook fascinatie; hij is hatelijk, maar toont ons ook wie God is.

In het Oude Testament is de God van Israël de God van het *leven*. Wie met deze God leeft, leeft pas echt. Want Gods goede wet regelt het goede leven en laat relaties bloeien. ‘Leben heißt allemal: ein Verhältnis haben – zum Nächsten, zum Volk, zu sich selbst und vor allem zu Gott. Und diese Lebensverhältnisse sind im Gesetz klar geregelt’.<sup>143</sup> De dood is datgene wat dit

---

<sup>137</sup> Vgl. ER, 56: ‘Die Offenbarung des Zornes Gottes besteht darin, daß offenbart wird, was geschieht, wenn Gott den Menschen in seinem Unrecht *gewähren* läßt: nämlich Potenzierung der Verkehrtheit, die die Wahrheit in Unrecht unterdrückt. Die Offenbarung des eschatologischen Zorns Gottes ist im Grunde *die bloße Feststellung* des Fazits des *vom Menschen bestimmten Weltlaufs*’.

<sup>138</sup> TE 2, ‘Der Tod als Geheimnis des Lebens’, 340; vgl. *Tod*, 112.

<sup>139</sup> Behalve in verband met de godsleer in o.a. GGW en TE 1, ‘Vom Tod des lebendigen Gottes. Ein Plakat’ (1968) ook over de dood als menselijke ervaring: *Tod* (1971) en tot slot in TE 2, ‘Der Tod als Geheimnis des Lebens’ (1976), ‘die einige Überlegungen aus meinem Buch *Tod* aufnimmt und weiterführt’ (327).

<sup>140</sup> *Tod*, 111–112.

<sup>141</sup> TE 2, ‘Der Tod als Geheimnis des Lebens’, 331.

<sup>142</sup> TE 2, ‘Der Tod als Geheimnis des Lebens’, 334.

<sup>143</sup> TE 2, ‘Der Tod als Geheimnis des Lebens’, 339.

netwerk van relaties bedreigt. In een door W. Logister aangehaalde preek brengt Jüngel dat heel concreet dichtbij (vertaling van Logister): ‘Overall waar menselijke relaties kapotgaan, waar men elkaar geen woord meer waard acht, waar men aan dezelfde tafel zonder contact bij elkaar zit, sluipt de dood naderbij. De mensheid is getekend door zijn slinkse heerschappij. En de levensloop van iedere mens is erdoor getekend’.<sup>144</sup> Voor zover de mens deze heerschappij van de dood in stand houdt of zelfs versterkt, door mee te gaan in de destructie van relaties, is hij een zondaar. Hij ontregelt het leven en is daarmee schuldig tegenover de God van het leven en diens goede wet voor het leven. Als zondaar levert hij zichzelf uit aan de dood. Hij roept de donkere schaduw over zichzelf af.

De dood is als consequentie van de zonde dan ook niet ‘gewoon’ het einde. Op zich is het mogelijk dat de dood een natuurlijke, kleine dood is, voor wie ‘oud en der dagen zat’ is als de aartsvaders. Maar door de zonde bevat de dood een venijnige prikkel: ‘de facto ist es anders. (...) De facto ist er ein Fluch’.<sup>145</sup> Want als we zondigen doen we dat toch om ‘rücksichtsloser, beziehungsloser unser eigenes Leben leben zu können’.<sup>146</sup> De zonde is gemotiveerd door een verkeerd gerichte wil tot leven, een wil die zich heeft losgemaakt van God, maar nog steeds een wil tot leven is. Dit leven is buiten God niet te vinden. Daarom blijft de zondaar er rusteloos naar op zoek en kan hij helemaal nog niet voldaan sterven. De dood wordt door de zonde tot een onmogelijke werkelijkheid en tot een vloek, door de zondaar zelf over zich afgeroepen:

Erst das, was wir aus unserem Leben in seinem Verlaufe machen, macht den Tod zu einer unheimlichen Macht, die nicht nur den einzelnen, sonder ganze Völker, ja die ganze Welt bedroht. Es ist der Mensch, der den Tod so mächtig gemacht hat. Mit seinem Leben hat der Mensch das Ereignis seines Lebensendes, hat er den Tod dämonisch aufgeladen.<sup>147</sup>

De dood is met andere woorden zo venijnig, omdat hij de ‘zichtbaarheid van schuld’ (Karl Rahner) is: de zondaar oogst erin, wat hij zelf gezaaid heeft. Hij denkt zijn leven te kunnen behouden door ten koste van anderen te leven; maar omdat het waarachtige leven juist een leven in relaties is, gaat het van kwaad tot erger. Zo roept hij een zelfde dynamiek over zichzelf af als we in de vorige sectie zagen. Door vrij te willen zijn van God, maakt hij zich slaaf van zichzelf. Zo geldt ook: door te willen leven buiten God, komt hij onder de macht van de dood. De dood *heerst*, op meedogenloze wijze:

Man ist ihm ausgeliefert. Doch eben diese vernichtende Macht des Todes ist die Macht, die der Mensch gegen sich selbst aufbietet. Nichts ist mächtiger auf Erden als diejenige Konsequenz unseres Tuns, die wir nicht beabsichtigen: der Fluchtod herrscht in der Konsequenz unseres Tuns.<sup>148</sup>

---

<sup>144</sup> Logister, ‘De ene ervaring is de andere niet’, 366; origineel in Jüngel, *Predigten 2*, ‘Römer 6,9’, 123: ‘Überall, wo menschliche Beziehungen zerbrechen, wo man kein Wort mehr füreinander übrig hat, wo man am selben Tisch beziehungslos nebeneinander sitzt und vielleicht sogar im selben Bett beziehungslos beieinander ist, da schleicht sich der Tod herbei. Die Menschheit ist von seiner schleichenden Herrschaft gezeichnet. Und der Lebenslauf eines jeden Menschen zeichnet sie nach’.

<sup>145</sup> *Tod*, 94.

<sup>146</sup> TE 2, ‘Der Tod als Geheimnis des Lebens’, 341.

<sup>147</sup> TE 2, ‘Der Tod als Geheimnis des Lebens’, 341.

<sup>148</sup> *Tod*, 11.

Dat maakt ons bang. De Bijbelse metaforen voor de dood als grijpende hand, met net en strik, als een hebzuchtige, gulzige mond zeggen genoeg. Jüngel raakt hier aan de angst om in het drijfzand weg te zakken en te ervaren dat iedere poging om los te komen averechts werkt. Dat is de onontkoombare en genadeloze rekensom van de dood. Het woord van Jezus komt uit: ‘ieder die zijn leven wil behouden, zal het verliezen’ (Marcus 8:35). Jüngel vertaalt: ‘wer rücksichtslos sich selbst verwirklichen will, wird sich selbst verwirken’.<sup>149</sup> Sterven te moeten zonder sterven te kunnen – ‘das ist die Hölle, die der Mensch sich mit seinem Leben bereitet’.<sup>150</sup> Zo is de dood naast de zonde een tweede macht, die de mens over zichzelf afroept. Hoe meer hij die macht zonder God probeert te bezweren, hoe dieper hij eronder in de macht komt. De dood heerst over Adam.

### 3. *Wet*

Door de parallelle behandeling van onze beide gidstheologen zijn we nu toe aan de wet. Hierover valt bij Jüngel echter een stuk minder te zeggen. Bij Iwand is de wet nog voluit een derde ‘grendel’ op de deur van de gevangenschap: voluit een ‘macht’ die ons vastzet. Wel zagen we hoe hij gaandeweg overtuigd raakte van de omkering van wet en evangelie bij Barth, waardoor de wet niet meer daadwerkelijk Gods eerste woord is, maar alleen nog in onze illusionaire beleving. Buiten Christus sluiten we onszelf op onder de eis van de wet. Maar die illusie is voor Iwand wel een universeel, dogmatisch menselijk gegeven.

Op zichzelf zal ook Jüngel het wel voor mogelijk houden dat men zich God zal voorstellen als eisend, wanneer men zich aan de relatie onttrekt; allicht. Dat is voor hem echter niet een dogmatisch gegeven dat veel aandacht vraagt. Het enige artikel waarin Jüngel specifiek ingaat op de wet is exegetisch van aard en bouwt voort op zijn dissertatie over *Paulus und Jesus*: ‘Das Gesetz zwischen Adam und Christus. Eine theologische Studie zu Röm 5,12–21’ uit 1963. De wet heeft in Romeinen 5 volgens Jüngel de functie om de zonde ‘eschatologisch’ als zonde te onthullen. Als er geen wet is (zoals in de periode tussen Adam en Mozes), zien we slechts een serie daden en daaropvolgend de dood. Zonder tussenkomst van de wet is niet duidelijk dat die daden ook *zondig* waren en dat *daarom* de dood erop volgde: ‘Das Wesen der Sünde und des Todes ist nämlich mit dem *Folgezusammenhang* von Sünde und Tod noch keineswegs erkannt’.<sup>151</sup> Dat doet de wet; hij noemt de zonde als het ware bij name en brengt die in rekening. De wet wordt zo de noemer van de oude heilshistorische ‘periode’, die echter (met Barth en Bultmann) niet zozeer historiserend als wel dialectisch-existentieel verstaan moet worden als omschrijving van het bestaan buiten Christus.

Sie [de wet] bringt den ‘inneren Zusammenhang’ zwischen den im Mythos einfach aufeinander folgenden ‘beiden Perioden der Menschheitsgeschichte’ zum Ausdruck, indem sie diesen Zusammenhang äußerlich ‘heilsgeschichtlich’, sachlich aber existential (nicht subjektiv-individuell) bestimmt.<sup>152</sup>

---

<sup>149</sup> TE 3, ‘Leben aus Gerechtigkeit’, 356.

<sup>150</sup> TE 2, ‘Der Tod als Geheimnis des Lebens’, 341.

<sup>151</sup> TE 1, ‘Das Gesetz zwischen Adam und Christus. Eine theologische Studie zu Röm 5,12–21’, 158.

<sup>152</sup> TE 1, ‘Adam und Christus’, 171; citaten in citaat van Bultmann.

Het leven buiten Christus in zonde en dood is een leven ‘onder’ de wet. Dat is de ene noemer. Het leven in Christus is het leven ‘onder’ de genade. Dat is de andere noemer. ‘Onder de wet’ is de samenvattende, recapitulerende, ‘eschatologische’ beschrijving van heel het bestaan voor zover het bepaald wordt door de dynamiek van zonde en dood.

Das Gesetz qualifiziert, indem es die Sünde, die es immer schon beim Menschen vorfindet, eschatologisch als Sünde zur Geltung bringt, *die ganze Adamseite* mit ihrem Folgezusammenhang von Sünde und Tod *negativ eschatologisch*.<sup>153</sup>

Zo staat dus de wet tussen Adam en Christus in, als definiërende scheidslijn. De wet stelt vast dat de mens zondigt en zo de dood over zich afroept. Hij moet hem veroordelen: ‘Das Gesetz behaftet den Übertreter des Gesetzes bei seinen Übertretungen und ihren Folgen. Genau das ist seine Zorneswirkung’.<sup>154</sup> De wet trekt dus de conclusie van Gods toorn over de mens die niet uit het evangelie leeft.<sup>155</sup>

We hebben nu in deze paragraaf gezien hoe Iwand en Jüngel de situatie van de mens onder de machten van zonde, dood en wet beschrijven. Het ging om een peiling van het ‘gewicht’ van de zonde (Anselmus), om in het oog te krijgen waarom die toestand roept om de komst van Christus. Waarom kan God niet ‘gewoon’ vergeven, *sola misericordia*, zonder Christus?

Allereerst: ‘gewoon’ vergeven bestaat niet. Vergeven is altijd een ongewone *daad*, meestal talig maar vaak ook vergezeld door het lichaam, die voeten in de aarde heeft. De uitspraak ‘ik vergeef je’ is een performatieve taalhandeling, waarin de vergeving *bewerkt* wordt. Maar bovendien, het gaat tussen God en mens niet om losse daadzonden, voortvloeiend uit toevallige ‘keuzes’; het gaat om wie de mens *is*. De mens is niet ‘neutraal’, maar heeft zich van God afgekeerd. Hij is met die oriëntatie van zijn willen op weg naar de afgrond van de dood. Hoe meer hij zich probeert te rechtvaardigen, hoe eenzamer en angstiger hij wordt; maar hoe angstiger hij wordt, hoe meer hij zal blijven vasthouden aan zichzelf. Dat is een dynamiek die de mens overgroeit. De zonde is machtiger dan de mens. We haalden het al eerder aan, maar het volgende citaat van Iwand maakt hier beslissend duidelijk waar het om gaat:

Wir denken uns die Vergebung der Schuld zu leicht, zu menschlich, wir denken sie uns meist so, daß das Schuldbewußtsein beschwichtigt und aufs neue das Vertrauen des Menschen zu Gott wiederhergestellt wird – wir sehen auf die Wirkungen, die Sünde und Schuld haben. Aber hier geht es um mehr als um die Wirkungen, hier geht es um die Sache selbst. Die Sünde als solche soll aufgehoben werden, sie soll der Vernichtung, dem Nicht-Sein übergeben werden. (C 363)

Het gaat om het ‘theologisch realisme’ van de zaak zelf. De vergeving moet even reëel zijn als de zonde. Als de zonde niet een kwestie is van ‘keuzes’, maar machtiger is dan de mens, dan moet de vergeving ook niet een enkele ‘keuze’ van God zijn, maar machtiger dan de zonde. Om vanuit de werkelijkheid van deze ‘diepe’ zonde tot verzoening te komen, moet ook de vergeving zeer diep reiken, tot in de diepste werkelijkheid van ons bestaan. Met een zeer kernachtige typering van J.T. Bakker ten aanzien van Iwand: ‘De moderne machten die even

---

<sup>153</sup> TE 1, ‘Adam und Christus’, 158v.

<sup>154</sup> ER, 56.

<sup>155</sup> Vgl. voor Jüngels visie op de verhouding van wet en evangelie verder hoofdstuk 6 en voetnoot 227 van Dvorak, *Liebe*, 99vv.

hard en onvermurwbaar zijn als Luthers wet, dood en geweten maken a.h.w. per negationem duidelijk, hoe aards en “geïncarneerd” evangeliewoorden van vergeving, opstanding en verzoening zullen moeten zijn, zullen ze de doem, waarin wij gevangen zijn, doorbreken’.<sup>156</sup> De vergeving is geen abstracte, onwerkelijke keuze zonder gestalte, maar een hoogst concrete keuze in de gestalte van het kruis, waar de werkelijke, menselijke God de last van de zonde op zich neemt. Oftewel: *God kan terdege vergeven om niet – maar dat is juist wat zich in Christus concreet voltrekt*. Gods vermogen tot vergeving zet de noodzaak van het werk van Christus niet op losse schroeven, maar is juist wat Hij in dit werk van Christus heeft gerealiseerd. In de situatie waar het gewicht van zonde en schuld en dood de mens opsluiten in vijandschap tegen God, heeft God naar zijn gerechtigheid (zoals in 5.1 verstaan) het gewicht van de zonde op zich genomen, om verzoening tot stand te brengen, naar de bede van onder meer Psalm 71:2: ‘Red mij door uw gerechtigheid’. Dat is het onderwerp van onze volgende paragraaf 5.3. Er is bij Jüngel echter nog een aspect dat om aandacht vraagt. In zijn hoofdwerk heeft hij zich namelijk kritisch uitgelaten over de categorie van ‘noodzakelijkheid’ in de theologie als zodanig. Zijn stelling is daarbij dat we God ons niet als ‘noodzakelijk’, maar als ‘meer dan noodzakelijk’ moeten denken. De vraag die we onder ogen willen zien is hoe dat doorwerkt in de verzoeningsleer.

#### 4. Meer dan noodzakelijk?

In zekere zin ligt hier namelijk een ‘bom’ onder heel Jüngels verzoeningsleer. We hebben zojuist, vooruitlopend op onze volgende paragraaf, geconstateerd dat het werk van Christus volgens Jüngel noodzakelijk is omdat de mens anders bevangen blijft onder de machten van zonde en dood. Voor zover de mens zich losmaakt uit de heilzame relatie tot God vervreemdt hij van zichzelf, want zijn menselijkheid bestaat in het gelovig beamen en ‘ja’-zeggen tegen Gods liefde. Maar tegelijk constateert dezelfde Jüngel in 1977 in verband met de secularisatietheorie ‘daß der Mensch ohne Gott menschlich sein kann’.<sup>157</sup> Dat kan hij zonder enige twijfel, zegt hij zelfs:

der Mensch kann menschlich sein ohne Gott. Zweifellos, der Mensch kann das. Er kann leben, ohne Gott zu erleben. Er kann sprechen, hören, denken, handeln, ohne von Gott zu reden, ohne Gott zu vernehmen, ohne an ihn zu denken, ohne für ihn zu arbeiten. Und er kann das alles sogar recht gut und durchaus verantwortungsvoll. Der Mensch kann ohne Gott gut leben, aufmerksam hören, streng denken, verantwortungsvoll handeln.<sup>158</sup>

Op de achtergrond spelen hier de gevangenisbrieven van Dietrich Bonhoeffer en zijn weerstand tegen de gedachte van God als ‘gatenvuller’ (*Lückenbüßer*). De moderne mens is mondig en kan zich in deze wereld doorgaans prima redden zonder religie en zonder God. Met andere woorden: ‘Gott ist *weltlich nicht notwendig*’.<sup>159</sup> Dat vloeit volgens Jüngel ook logisch voort uit de goedheid en compleetheid van de schepping. God heeft de schepping niet ‘mank’

---

<sup>156</sup> J.T. Bakker, ‘Hans Joachim Iwand: Gods gebod en het leven’, in: *Gereformeerd theologisch tijdschrift* 81/3 (1981), 136 (themanummer Iwand).

<sup>157</sup> GGW, 18v.

<sup>158</sup> GGW, 24.

<sup>159</sup> GGW, 19.



geschapen, zodat ze als het ware telkens nog de kruik van God nodig heeft, maar heeft de schepping daadwerkelijk op eigen benen gezet. Ze kan desgewenst, als een emanciperend kind, de vrijheid nemen om van God los te leven. Dat kan en dat gaat. De atheïst is niet zelden menselijker dan de christen.<sup>160</sup>

Het valt moeilijk te ontkennen dat Jüngel zichzelf hier toch wel mee tegenspreekt. De mens was volgens hem toch juist niet in die zin op eigen benen gezet, dat de mens zijn identiteit ongestoord in zichzelf kon vinden? De mens was toch een ek-centrisch wezen? De mate van zijn menselijkheid was toch recht evenredig met de mate van passiviteit tegenover Gods heilshandelen? Onze menselijkheid was toch geïkt in Jezus Christus, de menselijke mens die zich geheel uit God ontvangt (4.2)? Is het menselijk bestaan dan toch niet vervuld in God?

Deze spanning zit diep in Jüngels theologie (we komen er in het volgende hoofdstuk nog uitgebreid op terug) en laat zich moeilijk oplossen. Wellicht dat de tijdgeest van de jaren 70 heeft bijgedragen aan de formuleringen in Jüngels hoofdwerk en zou hij vandaag de dag minder stellig zijn over de menselijkheid van de postmoderne mens. Zijn hamartiologie is in die zin dan misschien realistischer geweest dan zijn verwerking van de secularisatie. Of wellicht is het juist omgekeerd en is Jüngels hamartiologie verhoudingsgewijs te donker en schril getoonzet.

In elk geval blijft Jüngels doordenking van de notie van Gods ‘noodzakelijkheid’ een nuttig correctief. Hij spreekt het vermoeden uit dat aan het spreken over Gods noodzakelijkheid wel eens machtskwesties ten grondslag zouden kunnen liggen. Als we aannemelijk kunnen maken dat ‘ons soort God’ noodzakelijk is, hebben we daarmee immers een middel in handen om anderen aan ons te binden. We maken onszelf dan ‘nodig’. Dat verwijt zou inderdaad het in deze paragraaf ontwikkelde kunnen aangaan: dat Iwand en Jüngel de mens definiëren als een door zonde en dood getekend wezen, om vervolgens hun Christus als de noodzakelijke ‘gatenvuller’ te kunnen propageren. Is dat wel zuiver?

Om een antwoord uit deze impasse te vinden neemt Jüngel het begrip ‘noodzakelijkheid’ nog eens onder de loep. Vaak staat dit begrip tegenover ‘willekeur’. Het is niet noodzakelijk om op schaaakles te gaan, iedereen mag dat zelf weten: het is willekeurig. En omgekeerd: het is niet willekeurig of je voedsel tot je neemt, maar noodzakelijk: anders zul je overlijden. Er zit volgens Jüngel echter nog iets tussen die twee uitersten in. Het noodzakelijke is altijd omwille van iets anders van belang, aldus Jüngel: zoals voedsel om in leven te blijven. Maar iets kan volgens hem ook nog *meer dan noodzakelijk* zijn. Dan is het niet om iets anders, maar om zichzelf van belang. Het is dan een doel-op-zich en heeft een intrinsieke waarde. En zo is nu ook God meer dan noodzakelijk, zegt Jüngel. Hij is niet noodzakelijk zoals het nuttigen van voedsel, voor iets anders. In die zin is God ook niet noodzakelijk voor onze menselijkheid. Dan denken wij Hem instrumenteel en dat is te min (‘Der Satz “Gott ist notwendig” ist ein

---

<sup>160</sup> Vgl. zo mogelijk nog stelliger in *Toward the Heart of the Matter*: ‘It goes without saying that I resolutely reject any old-style or new-style theological apologetics that denounces atheism as a deficient mode of human existence. What gives us the right to suppose that the atheist is less a human person than the pious Jew or Christian? On the basis of such religious propaganda the proclamation of the justification of the godless can hardly flourish. Whoever wishes to advocate the overcoming of godlessness through God would do much better to take the atheist seriously as a particularly mature specimen of *homo humanus*’.

schäbiger Satz. Er ist Gottes nicht würdig<sup>161</sup>). Maar religie is ook niet zoals schaaksport de vrijblijvende hobby van het ‘aan God doen’. God is omwille van zichzelf van belang, evenals de mens, stelt Jüngel.<sup>162</sup> Hier is ook Schleiermacher bij Jüngel present, die in zijn eerste van de vijf *Reden über die Religion* op soortgelijke wijze stelde dat religie er niet is omwille van de moraal of de metafysica, maar een eigen ‘Provinz im Gemüte’ toebehoort: ‘Was nur um eines außer ihm liegenden Vorteils willen geliebt und geschätzt wird, das mag wohl not tun, aber es ist nicht in sich notwendig’.<sup>163</sup> Dat ‘in sich’ bedoelt Jüngel met het ‘meer dan’.

Zo kunnen we stellen dat het werk van Christus bij Jüngel wel noodzakelijk is voor de verzoening, maar dat die verzoening zelf niet meer noodzakelijk is voor iets anders. Het gaat niet om het bereiken van de hemel of het ontkomen aan de dood en de hel, maar om de hernieuwde gemeenschap met God zelf. Dáár houden de dood en de zonde als *privatio relationis* ons bij vandaan en wie God kent, zal belijden dat die vervreemding het missen van de heerlijkheid Gods is, ook al kan men zonder Hem nog zo menselijk en goed leven. De verzoening met God is omwille van zichzelf van belang, omdat God omwille van zichzelf van belang is. Daarom kan de noodzakelijkheid waar het in dit hoofdstuk over gaat ook nooit dwingend zijn, maar komt het woord van de verzoening bij Jüngel tot ons als een *bede* om verzoening, zoals we in hoofdstuk 6 zullen zien.

Uiteindelijk zou Jüngel misschien zelfs de stelling willen verdedigen dat het werk van Christus *zelf* niet noodzakelijk is voor een hoger doel, maar omwille van zichzelf. Dat is het grenslied van het *felix culpa*.

## 5.3 Kruis en opstanding

We zijn toegekomen aan de betekenis van kruis en opstanding. Onvermijdelijk is er in het voorgaande al veel aan de orde gekomen en zijn de contouren van de betekenis van het werk van Christus bij Iwand en Jüngel al behoorlijk duidelijk geworden. Toch is de diepste laag nog altijd niet aangeboord. Daar komen we nu pas aan toe, als we willen bezien *hoe Gods gerechtigheid zich ten aanzien van het gewicht van de zonde manifesteert in kruis en opstanding*. Deze gerechtigheid bleef in de hoofdstukken 3 en 4 nog veelal buiten beeld, maar is voor Iwand en Jüngel de sleutel tot het binnenste van de verzoeningsleer, zoals we zagen aan het begin van dit hoofdstuk 5. Christus’ kruis en opstanding zijn Gods vleesgeworden gerechtigheid in een wereld van vleesgeworden vijandschap tegen God. Die heilbrengende gerechtigheid staat niet tegenover barmhartigheid, genade en liefde, maar is daar een eenheid mee. Er kan geen tegenstelling zijn tussen Gods eigenschappen en die is er ook niet. Gods

---

<sup>161</sup> GGW, 31.

<sup>162</sup> Vgl. de drie stellingen in GGW, 43: ‘1. Der Mensch und seine Welt sind um ihrer selbst willen interessant. 2. Gott ist erst recht um seiner selbst willen interessant. 3. Gott macht den um seiner selbst willen interessanten Menschen in neuer Weise interessant’.

<sup>163</sup> F.D.E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Mit einem Nachwort von Carl Heinz Ratschow (Berlin: Reclam 2017), 26.

gerechtigheid is barmhartig en zijn barmhartigheid is rechtvaardig. ‘Gott ist mit seiner Gnade im Recht’.<sup>164</sup>

Wat is er in kruis en opstanding gebeurd? Hoe en volgens welke ‘logica’ manifesteert zich daarin Gods gerechtigheid, zodat het door dat gebeuren heen tot verzoening komt?

### 5.3.1 Iwand: bevrijdende gerechtigheid

Voor Iwand zijn kruis en opstanding het gebeuren van Godswege waardoor de drie grendels van zonde dood en wet van de deur worden afgeschoven. Het kruis opent de grendels van zonde en wet, de opstanding opent de grendel van de dood. Samen tonen ze wat Gods gerechtigheid vermag. Dit alles komt bij Iwand zo geconcentreerd en zo verweven samen, dat het niet goed mogelijk is alle lijnen en aspecten nog uit elkaar te houden en stuk voor stuk te analyseren; de volgende secties moeten daarom eigenlijk als één geheel gelezen worden.

#### 1. *Kruis*

Het kruis is voor Iwand vóór alles een plaats van *oordeel*.<sup>165</sup> ‘Oordeel’ heeft veelal negatieve connotaties, maar een zuiver oordeel is een groot goed. Een oordeel maakt in een voorliggende casus onderscheid tussen schijn en zijn en benoemt de werkelijkheid. Het verhoudt zich tot conflicterende visies en spreekt uit hoe de casus voortaan gezien moet worden. Als ‘uitspraak’ is een oordeel altijd een *woord*: niet slechts een informerend woord, maar een performatieve acte die een nieuwe situatie creëert.<sup>166</sup> Een onrechtvaardige rechter creëert hierbij een verkeerde, verdraaide realiteit (bijvoorbeeld door een schuldig maar bevriend politicus vrij te spreken), maar een rechtvaardige rechter doet recht en maakt de weg vrij voor een nieuw begin.

Boven Golgotha staat nu als het ware Gods troon, van waaruit Hij oordeelt naar zijn gerechtigheid. Zoals ooit het oordeel van Salomo tussen de twee vrouwen (1 Koningen 3) liet zien hoe wijs Salomo was, zo laat het oordeel van God over alle mensen in Christus ons zien hoe rechtvaardig God is en op welke manier:

Das Endgericht über die Sünde und den Tod hat mitten unter uns stattgefunden, und zwar auf dieser Erde, mitten unter den Völkern; Zion ist die seit langem dafür bereitete Richtstätte, wo Gott seine die Welt rettende Gerechtigkeit erweisen sollte und erwiesen hat. (...) Hierhin werden wir eingeladen, diesen Tag Gottes, da er selbst Richter und Gerichteter ist, anzuschauen und zu bedenken. Hier, an diesem Geschehen ist abzulesen, was ‘Gerechtigkeit Gottes’ heißt.<sup>167</sup>

---

<sup>164</sup> TE 3, ‘Leben aus Gerechtigkeit’, 354.

<sup>165</sup> Vgl. voor het volgende het gehele artikel van Thaidigsmann, ‘Das Urteil Gottes und der urteilende Mensch’, 274v.

<sup>166</sup> Vgl. de definitie bij O. O’Donovan, *The Ways of Judgment* (Grand Rapids: Eerdmans 2005), 7: ‘judgment is an act of moral discrimination that pronounces upon a preceding act or existing state of affairs to establish a new public context’.

<sup>167</sup> DV, ‘Rechtfertigungslehre’, 129v., vgl. 146: ‘Das Wort Gottes ist in sich sozusagen bestimmt und geprägt durch die Tatsache, dass Gott Herr und Richter ist. In seinem Wort richtet er. Richten und Urteilen ist darum Inbegriff seiner Offenbarung’.

De ene 'visie' waartoe deze Rechter zich verhoudt is de visie van de mens op zichzelf. De mens brengt deze visie naar voren door op zijn beurt Jezus Christus te veroordelen en over te geven aan de dood. De leiders van Israël willen zijn boodschap niet waar hebben en willen er niet aan geloven dat in Hem Gods koninkrijk gekomen is. Dat oordeel krijgt gerechtelijk gestalte in zijn kruisiging. Het is een verhullend oordeel, tegen beter weten in, waarin de mens zichzelf ontloopt en voor zichzelf op de vlucht is. Hij maakt daarin God tot een leugenaar en blijft gevangen achter de grendels van zonde, dood en wet. Terwijl we Christus veroordelen, veroordelen we onszelf en terwijl we zijn vonnis tekenen, tekenen we dat van onszelf.

In diezelfde beweging voltrekt zich dan ook het oordeel van God. Tegenover de menselijke 'visie' plaatst God zijn eigen 'visie'. Allereerst veroordeelt Hij de menselijke visie. Wat hier, op Golgotha, gebeurt is *niet* juist. Het onthult een diepe corruptie en openbaart de ware aard van de mens, gevangen als hij is onder zonde, dood en wet. De enige manier om daar recht aan te doen, is door de zonde te veroordelen in een duidelijk 'nee'. Hij neemt die veroordeling zelf op zich, zoals nog zal blijken, maar toch is en blijft het een echte veroordeling. Daarover spreekt Iwand in een cruciale passage in de christologiecolleges, waar hij 2 Korintiërs 5:14v. ('Want de liefde van Christus dringt ons, die tot dit oordeel gekomen zijn: als Eén voor allen gestorven is, dan zijn zij allen gestorven') bespreekt:

Der Tod Jesu ist die entscheidende Krisis des Menschengeschlechts. Wir sind dort alle gerichtet. Hier ist der Tod Jesu nicht als ein isoliertes Ereignis geschehen, sondern Jesus ist dabei unser Repräsentant. Er erleidet den Tod stellvertretend für uns alle, und was ihn trifft, trifft alle. In seinem Tode ist unser aller Tod – ja aller Menschen Tod – vorweggenommen, ist das Verborgene offenbar gemacht und herausgestellt, daß der Zorn Gottes über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen entbrannt ist (Röm 1). In diesem Tode Jesu ist der Mensch schlechthin unter ein endgültiges Gericht Gottes gestellt. Von Jesus Christus und seinem Sterben her fällt ein Licht auf alle Menschen. Wenn einer für alle starb, so zeigt und offenbart diese Liebe, daß sie alle offenbar den Tod verdient hatten, daß sie alle todgeweiht, verloren waren. (C 375)

In Christus is, anticiperend op het jongste gericht, definitief de balans opgemaakt en is de conclusie getrokken die we zelf niet waar willen hebben: dat we de dood verdiend hebben. Maar hier geschiedt nu het wonder van de plaatsbekleding. Want de werkelijke God laat het niet bij de veroordeling van de mens. Want Hij wil de mens ondanks alles niet kwijt. Daarom kiest Hij er voor om deze veroordeling *zelf* op zich te nemen. Het oordeel dat de Rechter over *ons* velt, is een oordeel waar Hij *zelf* onder gaat staan. Hij is het zelf die zich in Christus door de mens *laat* veroordelen en die dat oordeel draagt *als* het oordeel over de mens. *Ons* oordeel is

in Gott selbst eingetragen, in Gott selbst eingezeichnet. Diese Welt liebt Gott und keine andere. Gott sagt nicht zu der Welt: Wenn du dich änderst, dann werde ich dich wieder anerkennen als mein Eigentum, sondern Gott sagt: Zu der Welt, zu dir, so wie du geworden bist, sende ich meinen Sohn.<sup>168</sup>

De werkelijke God neemt in zijn barmhartige gerechtigheid het menselijk vlees aan, om het vlees in het vlees te veroordelen. 'Der Richter und der Gerichtete sind eins!', hoorden we

---

<sup>168</sup> NW 4, 199.

Iwand al eerder zeggen met Karl Barth.<sup>169</sup> En daarom, met een lang citaat van Iwand waarin alles samenkomt (cursiveringen toegevoegd):

Der Mensch, Adam, bekommt seine Geschichte vor Gott, als ein gerichteter und geretteter, als Sünder und als Gerechter. *Indem Gott die menschliche Natur annimmt, ereignet sich etwas*: Er bringt den Menschen an sein Ende. Er offenbart, was dieser Mensch vor ihm ist: daß er verflucht ist und sterben muß. *Er übernimmt selbst diese unsere Geschichte vor ihm*. Das kann man nicht begreifen, ohne zu glauben. Das zu begreifen heißt aber auch zu wissen, daß *es in Jesus Christus zur Begegnung gekommen ist zwischen dem wirklichen Gott und dem wirklichen Menschen*, der hier offenbar wird als der ganz und gar widergöttliche, der nur durch den Tod und das Gericht hindurch zu rettende Mensch. Wir, als Menschen, sind hier von Gott ergriffen. Unser Leben ist es, das er damit *in Beziehung gesetzt hat zu sich*, unser wirkliches, durch keine Heuchelei verborgenes und gekünsteltes Leben. (...) Nicht das Sündenbewußtsein, sondern die Sünde selbst ist damit getroffen, ist gerichtet und aus Gottes Reich herausgetan; *wir aber sind eben damit hineingenommen*. Darum wird man gut tun, die antithetische Formel zu gebrauchen: *Indem Christus Gott und Mensch zugleich ist, ist beides zueinander in Beziehung gebracht: Gottes Gerechtigkeit – und unsere Sünde*. (C 188)

Iwand gebruikt hier de woorden ‘übernimmt’, ‘Begegnung’, ‘Beziehung’ en ‘hineingenommen’ om uit te drukken wat hier tussen God en mens gebeurt: termen met de klank van een ontmoetingsgebeuren. In Christus ontmoet de werkelijke mens de werkelijke God. De werkelijke mens treedt naar voren uit zijn schijn van godsdienstigheid en ontpopt zich op Golgotha als zuivere atheïst, die niet wil dat God God is, maar dat hij zelf God is. Hij veroordeelt de werkelijke God. Tegelijk is juist dat gebeuren ook de wijze waarop de werkelijke God *ons* ontmoet, namelijk door die veroordeling te dragen en op zich te nemen: ‘Das Kreuz heißt (...), daß sich Gott in den Gegensatz selbst hineinstellt, der zwischen ihm und uns besteht. Er übernimmt ihn als seine Last, sein Schicksal. Das ist der tiefere Sinn dessen, daß die Sünde von ihm getragen wird’ (C 409). Of hetzelfde, in termen van de wet: ‘Er hat an unserer Statt dem Gesetz sein Angesicht zugewendet, hat uns unter sich verborgen wie eine Henne ein Küchlein, wenn der Habicht über ihr steht, wenn der Blitz aus dem Gesetz zucken will’.<sup>170</sup> Deze bliksem hoeft hier maar één keer in te slaan, aldus Iwand. ‘Dieser Schlag, der hat genügt. Satisfecit’.<sup>171</sup> Er is geen sprake van dat God zijn wet ‘zurückzieht oder mildert, sondern daß er die Schwere des Gesetzes auf sich selber übernimmt, damit wir losgekauft werden’.<sup>172</sup> God plaatst zichzelf onder het oordeel van de wet, dat Hij zelf over de mens heeft

---

<sup>169</sup> PM I, ‘Karfreitag. Jesaja 43,22–26’, 383 (met verwijzing naar Barth, KD IV/1, vgl. bijv. 278: ‘Es geht also in der Versöhnung zentral um die *Beseitigung* der *Sünde*: in ihrem Charakter als die menschliche Rebellion gegen Gott und in ihrem Charakter als Grund des hoffnungslosen menschlichen Todesschicksals. Zum Vollzug dieses *Gerichtes* über die Sünde tritt Gottes Sohn als Menschen an unsere, der Sünder, Stelle. Er vollzieht aber dieses Gericht, indem er – als Mensch an unsere Stelle getreten – in der Vollmacht des Gottessohnes unser aller Werk, den Weg der Sünder, zu Ende geht bis zu ihrem bitteren Ziel im Tod, im Verderben, in der grenzenlosen Qual der Gottesferne: indem er also den sündigen Menschen seinem und mit ihm die Sünde selbst in seiner eigenen Person ihrem, dem ihr zukommenden *Nichtsein* überliefert – dem Nichtsein, ja der Nichtigkeit, der der Mensch als Sünder verfallen ist und unaufhaltsam entgegenläuft. Man kann auch sagen: er vollzieht dieses Gericht, indem er selbst die *Strafe* erleidet, die wir Alle auf uns gezogen haben’).

<sup>170</sup> NW 4, 85.

<sup>171</sup> NW 4, 86.

<sup>172</sup> NW 4, 91.

uitgesproken, en absorbeert het opdat Hij in zijn barmhartige gerechtigheid de mens niet zou kwijtraken, maar loskopen.

Zo blijkt Gods gerechtigheid een gerechtigheid die ons niet uit-, maar insluit.<sup>173</sup> Dat is synoniem aan de vergeving van zonden, zoals Iwand bijvoorbeeld ergens in een preek laat blijken: ‘Gottes Gerechtigkeit ist diese uns unsere Sünden nicht anrechnende Gerechtigkeit, ist seine souveräne Tat’.<sup>174</sup> Zijn vergeving *is* dit gebeuren, waarin God enerzijds de zonde veroordeelt in het vlees, maar anderzijds dat oordeel zelf op zich neemt door het vlees aan te nemen. Hij neemt ons als veroordeelde zondaars op in zijn gemeenschap en rechtvaardigt de goddeloze. De Christus die wij veroordelen en uit onze wereld wegkruisigen is de Christus die ons draagt, liefheeft en vergeeft. Wij hebben alles gedaan wat we konden om ‘Gott loszuwerden’ (C 208), maar God heeft zich als het ware niet laten afschudden. Hij draagt het. Dat is de ‘prinzipiële Unmöglichkeit aller Gottlosigkeit’ (C 208). Zijn oordeel is barmhartig en zijn barmhartigheid is oordeel. Ook dat laatste, want juist de aanneming van het vlees en de vergeving ontdekken aan zonde: ‘Die Vergebung macht die Sünde erst in ihrer abgründigen Tiefe und Bosheit offenbar’<sup>175</sup>, namelijk als zonde tegen Gods genade. Christus *zwijgt* wanneer Hij als een lam naar de slachtbank wordt geleid en Hij bidt voor hen, omdat ze niet weten wat ze doen. In dat dulden is zichtbaar dat het God zelf is die duldt. Maar het is deze God die wij veroordelen.

Zo voltrekt zich volgens Iwand binnen het ene oordeel van God in Christus dus een dubbele beweging: enerzijds worden wij veroordeeld, maar anderzijds neemt God in dezelfde beweging dat oordeel zelf op zich.<sup>176</sup> Voor ons als mensen heeft die dubbelheid in het oordeel tot gevolg, dat er iets in ons *gescheiden* wordt. Iets wat wij zelf niet kunnen scheiden, maar dat God hier in dit oordeel *wel* voor ons scheidt. God maakt hier voor ons een onderscheid tussen ‘persoon’ en ‘werk’. Dit onderscheid tussen persoon en werk is opnieuw niets anders dan een synoniem voor vergeving. God rekent ons onze werken niet meer toe. Hij verkiest ons niet aan te zien in onze werken. Wat hij veroordeelt zijn die werken op zich, inclusief de bron van de macht van de zonde waar ze uit voortkomen. Maar daar achter, daar onder, ziet Hij zijn schepsel. Dat schepsel rekent Hij die zonde niet toe (*non-imputatio*). Hij scheidt de zonde van de zondaar:

Er, Christus, trat zwischen mich und meine Sünde, mich und meinen Tod. Er steht dazwischen. In ihm bin ich nicht mehr identisch mit meinem Sosein und meinem Sogewordensein. (...) Er ist der

---

<sup>173</sup> DV, 129v.: een ons mensen ‘in sich schließende, uns darum mit Gott versöhnende Gerechtigkeit, die das Gegenteil der ausschließenden, auf Absonderung (hebr. “parasch”) bedachten Gerechtigkeit der Frommen [“Pharisäer”] ist’.

<sup>174</sup> NW 3, 287.

<sup>175</sup> PM I, ‘Buß- und Bettag. Mt. 12,31–37’, 322.

<sup>176</sup> Het gaat hier ook om een hernieuwd, incarnatorisch verstaan van het oude lutherse leerstuk van de idiomencommunicatie, aldus Iwand in NWN 2, 188–203, vgl. 201: ‘wo immer Gott und Mensch sich in einer Person, in einem Leben begegnen, da ist Gott derjenige, der gestaltet, und der Mensch die passive Empfänglichkeit, die gestaltet wird. Ähnlich wie da, wo in unserem Leben Gottes Gerechtigkeit auf unsere Sünde stößt: Da prägt nicht die Sünde die Gerechtigkeit Gottes, sondern da ist Gottes Gerechtigkeit Grenze und Wendung unserer Sünde’. De aanneming van de menselijke natuur is an/enhypostatisch van karakter, waardoor de idiomencommunicatie plaatsvindt. Maar zo wordt dan ook in het dragen van het kruis nog veel meer de zonde verzwolgen in Gods gerechtigheid. Waar Gods ‘eigenschap’ van gerechtigheid communiceert met onze ‘eigenschap’ van zonde verdwijnt onze armoede in zijn rijkdom. Vgl. ook Schellong, ‘Iwand als “reformierter Lutheraner”’, 237–246.

Mittler, das heißt: Er ist in die Mitte getreten, zwischen meinen Tod und mich, zwischen meine Schuld und mich (C 117).

Niet de mens als zodanig is weggedaan; hem vergeeft God juist en met hem maakt Hij juist in Christus een nieuw begin, door de menselijke zonde te betrekken op en absorberen in zijn gerechtigheid. Ook Christus is niet zelf veroordeeld. Hij is juist de enige gehoorzame mens, zonder zonde. Zijn dood is ‘nicht eigentlich ein Gericht über ihn und nicht ein Gericht über uns, sondern mehr, das Gericht Gottes über die Sünde und den Tod, in ihm’.<sup>177</sup> God heeft slechts Christus behandeld, ‘wie er die Sünde behandelt’ en zo op zich genomen wat eigenlijk de mens toekomt.<sup>178</sup> Wat in werkelijkheid veroordeeld is zijn de machten van zonde en dood als zodanig. Deze worden hier, in Gods oordeel, als het ware ‘apart genomen’:

In diesem Tode ist – von Gott her gesehen und darum nicht einfach einsichtig aus dem bloßen äußeren Verlauf des Todes – ein Akt Gottes erfolgt gegen die Sünde. Jesus hat das Gericht erlitten, welches der Sünde als solcher gilt, hat den Zorn zu schmecken bekommen, den diese ganz gottentfremdete und gottwidrige Wirklichkeit unseres Lebens verdient hat. (C 384)

De zonde is een macht. Voor de mens is deze macht niet te ontvlechten van zijn eigen bestaan. Wij mensen zijn als het ware drenkelingen in zee, zo hoorden we Iwand eerder zeggen: er is een last die ons naar beneden trekt, de diepte in, en die is niets anders dan onze eigen natuur. Niemand begrijpt de manier waarop die vervlochten is met de zonde en niemand kan die beide kanten uit elkaar halen. Maar Gods vergeving kan dat wel. In Christus rekent Hij ons de zonde niet toe en scheidt Hij dus de zonde van de zondaar. In Christus heeft Hij zijn ‘nee’ uitgesproken, ‘welches die Schuld von uns scheidet und so den Menschen errettet (...) er stellt sein göttliches Nein zwischen mich und meine Sünden’.<sup>179</sup> Dat doet Hij door het volle gewicht van de zonde te dragen en absorberen, waar wij Christus veroordelen. Zelfs *dan* nog, op Golgotha, maakt God onderscheid tussen persoon en werk. Hij neemt de persoon van Adam aan, terwijl hij het werk van Adam ondergaat.

God scheidt ons van de werkelijkheid waartoe we ons willens en wetens gemaakt hebben en nog maken. Dit is een *totale* scheiding. God scheidt niet tussen een deel dat nog niet en een deel dat al wel door de zonde bezoedeld is, maar tussen twee totale mensen. De zonde gaat even ver als de schepping (Noordmans) en dus moet het oordeel ook even ver gaan. Daarom heeft het de ‘vorm’ van kruis en dood. Het moet door het absolute nulpunt van de dood heen, omdat met ons aan deze kant van de dood niets meer te beginnen valt. We zijn de ‘nur durch den Tod und das Gericht hindurch zu rettende Mensch’ (C 187). Noëtisch gezien ligt het omgekeerd: dat de zonde ‘even ver’ gaat als de schepping weten we pas uit het oordeel dat God er hier op Golgotha over velt. Hier pas zien we de werkelijke mens in het gelaat en zien we hoe diep de zonde met onszelf verweven is:

Im Kreuz als Gericht wird erst offenkundig, daß nur Gott die Sünde aufzuheben vermag. Hier wird deutlich, wie weit die Sünde reicht, daß sie bis in die tiefsten Tiefen der Gottheit reicht, daß sie dort vernichtet, dort für uns – um unsretwillen! – überwunden werden muß, daß es keinen

---

<sup>177</sup> NW 4, 92; vgl. Assel, ‘zur Sünde gemacht’, 205.

<sup>178</sup> NW 4, 89. Vgl. NWN 2, 409: ‘Daß Gott Jesus ansah wie die Sünde selbst, ist tiefste Tiefe der Deutung. Sie ist Gottes eigene Deutung’.

<sup>179</sup> GA I, ‘Zur Versöhnungslehre’, 218.

anderen Weg gibt, ihrer ledig zu werden, als dieses hier von Gott selbst beschrittenen Weg. (C 409v.)

Zo diep dus, dat alleen deze weg van God zelf in de dood er nog het antwoord op kon zijn. God volvoert in Christus het gericht over de zonde door die op zichzelf te nemen en aan de dood over te leveren. Ons neemt Hij door het vuur van dat gericht heen mee naar de andere kant van het graf, waar wij met Hem mogen opstaan tot een nieuw leven in Gods koninkrijk. Want Gods leven is sterker dan de dood. *De diepte van de vergeving overwint de diepte van de schuld* en grendel na grendel schuift open.<sup>180</sup>

Dit oordeel – het jongste gericht midden in de tijd – is als gezegd een oordeel naar Gods gerechtigheid. Het toont ons die als een gerechtigheid waarin God enerzijds een duidelijk ‘nee’ uitspreekt tegen de zonde. Zij kan niet bestaan. Zij heeft geen bestaansrecht in zijn heilige ogen. Zij wordt aan de dood overgeleverd. Maar dat ‘nee’ is een moment binnen een groter en omvattend ‘ja’. Het staat ten dienste van een nieuw begin met de mens. Als God de zonde van de mens scheidt, doet Hij dat met het oog op een nieuw begin, vrij van de machten van zonde, dood en wet. Gods gerechtigheid is heilbrengend, zijn oordeel is op zo’n manier rechtvaardig, dat Hij rechtvaardig *maakt*. Onze menselijke gerechtigheid kent alleen het negatieve, uitsluitende moment. We geven ieder het zijne en de zondaar een ‘nee’. Maar bij God, in zijn ‘neue, demgegenüber völlig unfaßbare Gerechtigkeit’, is dat nee opgenomen in een nog veel groter ‘ja’.<sup>181</sup>

Soms lijkt Iwand het nieuwe en andere en herscheppende van Gods gerechtigheid zo sterk te benadrukken, dat het oordelende moment van het ‘nee’ er haast uit verdwijnt. Bijvoorbeeld in *Glaubensgerechtigkeit*:

Die in Christus offenbarte Gerechtigkeit Gottes schließt den Menschen mit ein, sie ist nicht eine richtende, sondern eine schaffende Gerechtigkeit. Von Christus her gesehen kann niemand sagen: ‘Gott ist gerecht und ich bin es nicht, Gott ist heilig und ich bin es nicht.’ Die in Jesus Christus vor der Welt offenbarte göttliche Gerechtigkeit schließt den Sünder nicht aus, sondern ein.<sup>182</sup>

Hij benoemt hier eenzijdig het positieve moment en stelt dat Gods gerechtigheid niet ‘richtend’ is. G. Sauter merkt als uitgever van deze tekst in een voetnoot op dat de tegenstelling ‘niet eine richtende, sondern eine schaffende’ voor zover hij weet niet hard te maken is met Luthercitaten: ‘Luther versteht die Rechtfertigung als schöpferischen Urteilsspruch Gottes, der eine neue Wirklichkeit ausspricht – und insofern auch als einen richtenden Akt’.<sup>183</sup> We hebben gezien dat dit element ook bij Iwand zelf elders wel degelijk aanwezig is. Er is een hard en helder ‘nee’, dat iedere vorm van goedkope genade uitsluit. Wat hij bedoelt is dat de *zondaar* niet veroordeeld wordt. De *zonde* wel, maar de *zondaar* niet. Voor ons als zondaren is Gods gerechtigheid dus louter scheppend. Maar hij schept door de zonde van ons af te nemen en die

---

<sup>180</sup> NW 4, 25: ‘Gesetz, Sünde, Tod, das sind die drei großen Riegel, die mich in der Finsternis halten, und wenn der Riegel des Gesetzes zurückgezogen wird, dann ist damit die Gefangenschaft unter Sünde und Tod hinfällig geworden’.

<sup>181</sup> NW 4, 82; vgl. NWN 2, 367vv., met het opschrift ‘Glaubensgerechtigkeit gegen Gesetzesgerechtigkeit’.

<sup>182</sup> GA II, ‘Glaubensgerechtigkeit’, 108.

<sup>183</sup> GA II, ‘Glaubensgerechtigkeit’, 108 noot 201.



te veroordelen in het kruis: door de tweeheid van wet en evangelie heen. ‘Gerechtigheit Gottes ist der eigentliche Oberbegriff von Gesetz und Evangelium’.<sup>184</sup>

Deze gerechtigheit is feitelijk identiek aan Gods liefde, aldus Iwand (C 378). Die heeft precies dezelfde structuur, van een ‘ja’ dat een negatief, kritisch moment in zich draagt: ‘Wenn die Liebe Gottes vom Tode seines Sohnes her interpretiert wird, dann stoßen wir nicht nur auf ein einfaches, schlichtes Ja zu uns, sondern zunächst liegt in ihr ein hartes, unübersehbares Nein’ (C 372).<sup>185</sup> Alleen een dergelijke liefde die ons een halt toeroept en afwijst wat we van ons leven gemaakt hebben, verdient de naam van liefde. Anders is het valse sentimentaliteit, die uiteindelijk niet echt geeft om de ander:

Sie hat die große liebende Kraft zu diesem Haß, zu diesem Nein, weil sie wirklich rein und schlechthin liebt, weil sie mich nicht hinnimmt, wie ich bin – das kann die Liebe niet –, sondern weil sie unterscheidet zwischen dem, was sie sich erwählt, und dem, was sie verwirft. (...) Darum die Härte des Todes, die in diese Liebe Gottes eingezeichnet ist, darum die Nachtseite des Zornes und Gerichtes Gottes. (C 373)<sup>186</sup>

Maar net zo goed als de liefde een ‘nee’ in zich bergt, is ze ook herscheppend en vernieuwend en bevrijdend. Ze roept het niet-zijnde tevoorschijn uit het niets. Mensen hebben lief wat ze beminnelijk vinden, maar Gods liefde treft het voorwerp van haar liefde niet aan; zij scheidt het, zoals Luther verwoordde in de *Heidelberger disputatie*. In Iwands exegese:

seine Liebe sucht nicht den guten Menschen, sondern sie macht den Menschen gut, sie sucht nicht den gerechten, vollkommenen, heiligen Menschen, sondern sie macht den Sünder gerecht, den Schwachen vollkommen, den Unreinen heilig. Sie schafft, was sie liebt, und sie liebt nur, was sie selbst schafft, nicht was ihr aus euch machen wollt.<sup>187</sup>

---

<sup>184</sup> NW 4, 14; vgl. op dit belangrijke punt de volgende stemmen uit het Iwandonderzoek: Lempp & Thaidigsmann, *Gottes Gerechtigheit*, 57. ‘die schaffende Gerechtigheit Gottes [fungiert] als ein Überbegriff, dem die Lehre vom Gesetz und die Christologie in antithetischer Entsprechung untergeordnet sind. Gottes schaffende Gerechtigheit ist Inbegriff seines wirkenden Geistes. Gesetz und Christus sind die beiden zusammengehörigen Weisen seines tödenden und lebendigmachenden Wirkens’; Hoffmann, *Bezeugte Versöhnung*, 65: Het ‘läßt sich feststellen, daß Iwand das Versöhnungsgeschehen in der Struktur von “Evangelium und Gesetz” beschreibt. Eindeutig steht Gottes Ja zum Menschen und zur Welt im Vordergrund (...) Gottes Nein zum Menschen in seiner vorfindlichen Wirklichkeit ist demgegenüber (...) ein notwendiges und funktional zugeordnetes Implikat des Ja’; en Meier, *Gesetz und Evangelium*, 149. ‘Am Kreuz Christi, in der Versöhnungstat Gottes, kommen für Iwand Gesetz und Evangelium zusammen. (...) Die Einheit von Gesetz und Evangelium ist mit Iwand nicht so zu verstehen, daß die beiden Worte Gesetz und Evangelium in ein Wort aufgelöst würden, sondern in dem einen Wort Gottes in Jesus Christus werden die zwei Worte Gesetz und Evangelium laut, so daß “die frohe Botschaft Gottes in Jesus Christus uns von zwei Seiten her gesagt wird: Gott tötet und macht lebendig (Dt 32,39).” Diese zwei Seiten der frohen Botschaft sind in Jesus Christus offenbar, den Gott in den Tod gegeben und wieder auferweckt hat. (...) Das Gesetz wird in seiner ganzen Tiefe und Schärfe am Gericht offenbart, das Christus stellvertretend erleidet. Ebenso wird die Grenze und die Ohnmacht des Gesetzes erkennbar: Das Sein unter dem Gesetz führt in das Gericht und in den Tod. In Christus wird aber auch das Evangelium als Sieg des Lebens über den Tod erkannt, als die Übermacht Gottes über die Macht der Sünde’.

<sup>185</sup> Vgl. NWN 2, 383 en NWN 2, 378, na enkele opmerkingen over Gods gerechtigheit: ‘Genau dasselbe gilt nun auch von der Liebe Gottes’.

<sup>186</sup> Vgl. NWN 2, 188: ‘Wie sollte Gott uns denn sonst zeigen, daß er für uns ist, wenn nicht so, daß er zugleich gegen die Sünde ist, die unsere Natur ausmacht. Nur jemand, der so für mich ist, der so die Welt liebt, konnte wirklich göttlich, hilfreich, befreiend für mich sein. Wer uns nur liebt, indem er uns in unserer sündhaften Natur beläßt, der liebt uns in Wahrheit eben nicht, der ist nicht nur nicht für uns, der ist in Wahrheit gegen uns’.

<sup>187</sup> Iwand, ‘Menschwerdung Gottes – nicht Vergottung des Menschen’, 5.

Deze liefde is dus scheppend werkzaam. Zij is voor ons net als Gods gerechtigheid geen leerstuk of eigenschap die tijdloos waar is, maar een *gebeuren*, waarin wij veranderd worden en van onszelf losgemaakt. Want Gods werkt draagt het dubbele stempel van ‘seine Unvereinbarkeit mit der Sünde und seine Vereinbarkeit mit dem Sünder’ (C 386).

Het gevolg van de scheiding die God voltrekt *voor ons* is dat ons valse axioma wordt doorbroken. Waar God persoon en werk scheidt, daar moeten wij ons waanbeeld loslaten dat we door onze werken onze persoon moeten rechtvaardigen. Er woont nog steeds zonde in ons, maar we zijn vrij van de *macht* die de zonde vanuit dat axioma over ons had. We zitten niet meer vast in de illusie van de wet:

Paulus sagt, daß die Bindung zwischen Mensch und Werk durch Christi Tod vollständig zerrissen worden ist. Nicht ein anderes feineres Gesetz bringt er, sondern die Kunde von der Ungültigkeit jedes Gesetzes, auch des Dekalogs, auch des Sittengesetzes. Die Fessel ist zerrissen. (...) Mit der Lösung dieser Fessel hört nicht die Sünde auf, aber die δουλεία unter sie hört auf.<sup>188</sup>

Waar God ons vergeeft en wij die vergeving in geloof voor ons laten gelden, verdwijnt de ingebeelde noodzaak om onszelf in Gods oordeel en voor Gods wet overeind te houden. Het hoeft niet meer, want we mogen leven van Gods genadige vergeving in Christus. Hij veroordeelt niet ons, maar alleen onze werken. Ons neemt hij terwijl wij nog zondaren zijn aan in zijn liefde.

Het leven uit de vergeving geeft God gelijk (*Deum iustificare*). Daardoor worden we eindelijk weer gewoon mens: een arm mens die God nodig heeft, en geen godmens die de ware God overbodig wil maken. Het kruis en het lijden van Christus maken uit ongelukkige en hoogmoedige goden ware mensen, dat wil zeggen arme zondaren, zo hoorden we Iwand eerder al ook op dit punt Luther naspreken. Wij wilden het onderscheid tussen God en mens opheffen, maar Jezus ‘stelt den Unterschied wieder her’<sup>189</sup>: ‘Darum ist er selbst stellvertretend, d.h. an die Stelle dessen tretend, der diesen Platz verlassen hat, Mensch geworden. Gott hat in der Einheit von Vater und Sohn die Unterschiedenheit von Gott und Mensch neu herausgestellt, hat sie uns allen in der Menschwerdung seines Sohnes offenbart’ (C 60). Zoals zonde bestaat in het als-God-willen-zijn en dus het niet-willen-zondigen (vluchten in eigen gerechtigheid), zo bestaat het ware menszijn, dus een menszijn dat is vrijgemaakt van de macht van de zonde, in het zondaar-zijn. Alleen wie vrijgemaakt is van de macht van de zonde kan zondaar zijn voor God. Wie zich een zondaar weet, is het als het ware precies op dat moment al niet meer. De passieve en de actieve rechtvaardiging Gods vallen samen: ‘Von der Wirklichkeit Gottes in Jesus Christus her gesehen heißt Mensch-Sein Sünder-Sein; aber eben so, daß diese Erkenntnis die eines Sterbenden ist, eines, der eben damit, daß er das sieht, sich bereits diesem Gesetz der Sünde und des Todes enthoben sieht’ (C 188). We moeten mens zijn en geen God, daar komt het op neer.<sup>190</sup>

Tot zover ging het over de heilzame, bevrijdende betekenis van Gods oordeel voor de mens. Maar intussen dringt de vraag zich op, wat Iwand nu precies bedoelt met de keerzijde daarvan: als hij zegt dat God het oordeel over de zonde ‘op zich heeft genomen’. Gaat hij dezelfde kant

---

<sup>188</sup> VChr, 183.

<sup>189</sup> NWN 3, 412.

<sup>190</sup> Vgl. Pritzke, *Rechtfertigungslehre*, 332, noot 282.

op als Jüngel, zodat hij tendeert naar een godsleer waar het kruis in is ‘ingetekend’? Als God de dood voor ons draagt, is Hij dan ook bij Iwand uiteindelijk de ‘eenheid van leven en dood ten gunste van het leven’? Hij spreekt immers ook zelf over een nieuw, ‘aus Tod und Auferstehung Jesu gewonnenen Gottes-Begriff’ (C 307)? Valt er in het licht van dit hoofdstuk méér te zeggen dan we tot dusver konden doen in par. 3.2?

Voor Jüngel staat achter de aangehaalde formule de gestalte van Hegel. In een ongepubliceerd college over de *Prinzipienlehre* (prolegomena), uit Iwands laatste jaren, laat ook Iwand zich in dit verband over Hegel uit. Het zijn maar enkele rudimentaire aanduidingen, maar het is duidelijk dat Iwand op dit punt toch aarzelt. De stap die Jüngel later zal zetten, zou hij waarschijnlijk te ver vinden gaan:

Das Problem des Atheismus! Und was meint Golgatha mit dem *Tode Jesu*? Ist das der Tod Gottes? Oder nicht vielmehr der *Sieg* Gottes. Freilich meint das Hegel auch, aber er sieht es an als Hineinnahme des Negativen in Gott! Frage: Ist das nicht der wahre Sinn der Trinitätslehre, dass eben der Tod *nicht* hineingenommen wird in den *Vater* und der Sohn gehorsam in den Tod geht. Es ist der Tod eines *Menschen*, der für die Sünde erlitten wird. Dass der Tod überwunden ist, ist *Urteil* Gottes!<sup>191</sup>

Het citaat valt niet eenvoudig te interpreteren, maar oog in oog met Hegel lijkt Iwand zich hier toch wat terug te trekken van de lijn die we hem in het vorige hoofdstuk, in minder polemisch vaarwater, zagen zoeken en waar we hem bijvoorbeeld hoorden zeggen dat het ‘letzte Geheimnis Gottes ist identisch geworden mit dem Geheimnis der Hingabe Jesu Christi, seines Ganges in den Tod’.<sup>192</sup> Nu, bij Hegel, lijkt hij de dood toch niet op zo’n manier te willen laten doorklinken tot in de godsleer. De overwinning op de dood is niet het absorberen (‘Hineinnahme’) van het negatieve in Gods *wezen*, maar alleen het absorberen van het negatieve in Gods *handelen*. Alleen de Zoon is in de dood gegaan. En de Zoon is het Woord, het *oordeel* van God.

Op andere plaatsen lijkt Iwand wel weer wat dichter bij Hegel te komen, bijvoorbeeld waar hij wil benadrukken dat het kruis op zichzelf een diepe nacht is, die ons alle geloof uit handen slaat: ‘Hegel hat das Kreuz definiert: “Gott ist tot.” Er hat wahrscheinlich damit richtig gesehen, daß hier die Nacht der wirklichen, der letzten und undeutbaren Gottesferne vor uns steht’ (C 407). Een afgeronde visie op Hegel of een verwerking van Hegels denken in de godsleer laat zich uit deze en andere opmerkingen uiteindelijk niet goed destilleren. Iwand probeert duidelijk te sturen tussen sympathie en behoedzaamheid. We zullen in elk geval ‘der harten Rede vom Tod Gottes gegenüber vorsichtig sein müssen, die Bibel redet nie so’ (C 345). God is niet ‘dood’<sup>193</sup>, hoezeer Hij ook de dood voor ons gedragen heeft.

De dood is juist veroordeeld en aan het niets overgegeven, gedood, buiten alles en iedereen, in de buitenste duisternis. De scheiding tussen zonde en zondaar betekent dat God de *zondaar* aanneemt en draagt, maar de *zonde* wegdoet in de dood. Zoals we Iwand hoorden zeggen in het

---

<sup>191</sup> Manuscript *Prinzipienlehre*, 80 (niet opgenomen in DV). Vgl. Walter, ‘Iwand and the Captivity of the Will’, 438.

<sup>192</sup> PM I, ‘Karfreitag. 2 Kor 5,19–21’, 551.

<sup>193</sup> Vgl. Den Hertog, *Bevrijdende kennis*, 360, noot 155, die stelt dat Iwand ‘niet zover gaat als Moltmann, dat hij de triniteit de intekening van het kruis in de godsleer noemt. Dan zouden de “immanente triniteit” en de “oeconomische triniteit” samenvallen – een consequentie, die Moltmann inderdaad trekt. Iwand gaat niet verder dan het kruis in te tekenen in de openbaring’.

lange citaat waar we deze sectie mee begonnen: ‘die Sünde selbst ist damit getroffen, ist gerichtet und aus Gottes Reich herausgetan; wir aber sind eben damit hineingenommen’. Wat God in zich opneemt is uiteindelijk niet de dood als zodanig, maar zijn wij, als zondaars, zoals de Vader de verloren Zoon bij zich opnam en in zijn kleed hulde. Met F. Pritzke kan in het licht hiervan gezegd worden dat niet zozeer de dood, maar de mensheid zelf bij Iwand is ‘ingetekend’ in de triniteit.<sup>194</sup> Dat gaat zover, dat Iwand ergens zelfs spreekt over een ‘transsubstantiatie’ van onze zonde en Gods gerechtigheid.<sup>195</sup>

Tegenover deze interpretatie staan dan weer enkele uitspraken die een andere kant op wijzen, zoals een raadselachtige passage in Iwands colleges over *Gesetz und Evangelium* uit 1937. Hij oppert daar dat Gods gerechtigheid gelijk is aan de verhouding van de drie personen in de Triniteit. Dat zou betekenen, dat het gebeuren van Gods gerechtigheid, zoals dat plaatsvindt in de dubbele beweging van zijn oordeel, wel degelijk constitutief is voor Gods wezen:

Christus ist Gottes Gerechtigkeit, nicht wahr, das heißt dann: Wenn wir den Satz wagen ‘Christus ist Gottes Gerechtigkeit’ (1 Kor 1,30), dann sagen wir: Durch Christus ist Gott wirklich in sich selbst. Ich weiß nicht, ob Sie mich verstehen, wenn ich das sage, weil das noch kein theologisch gut durchgebildeter Satz ist. – Das Verhältnis der drei Personen in der Trinität ist die *dikaiosyne tou theou*. Die Gerechtigkeit ist die Art und Weise, wie Gott im Sohn und der Sohn wieder durch den Geist im Vater ist und lebt. Die Gerechtigkeit Gottes ist im letzten Grunde das Bei-sich-Sein Gottes.<sup>196</sup>

F. Pritzke merkt hierbij op dat Iwand hier verder gaat dan Barth, die het ‘Bei-Sich-Sein Gottes’ in zijn leer van de immanente triniteit alleen als onderlinge liefdesbetrekking had gedacht.<sup>197</sup> Iwand is met deze fragmentarische gedachten volgens hem uniek. Het is echter nog niet zo duidelijk wat Iwand hier nu precies bedoelt: zonder het werk van Christus was God nog niet werkelijk ‘bij zichzelf’, pas door kruis en opstanding, Zoon en Geest in hun oeconomisch werk, komt er als het ware iets in God tot rust? Dat zou onmiddellijk doen denken aan Jüngel. Die lijkt in zijn studie over de rechtvaardigingsleer exact op dit punt de hint van Iwand op te pakken, waar hij spreekt over ‘Das Ereignis der Gerechtigkeit Gottes in der Person Jesu Christi’.<sup>198</sup> Hier heet het zonder omhaal dat God ‘tot zichzelf komt’ in en door het werk van Christus, omdat God *a se* = God *pro nobis*. Bij Iwand lijken we ons met passages als deze echter te bevinden aan de rand van zijn denken. Verder de Godsleer in wil hij niet. Maar het is wel zijn belijdenis, *dat* God zo is:

Dem *pro me* Gottes, an das ich mich im festen Glauben halte, liegt ein *pro se* Gottes zugrunde! Es geht Gott hier, in der Tilgung und Aufhebung meiner Sünden, um *seine* Gerechtigkeit und seine Gnadenwahl. Gerechtigkeit Gottes ist ein *positiver* Begriff im AT, er ist *identisch* mit der Erwählung.<sup>199</sup>

---

<sup>194</sup> Pritzke, *Rechtfertigungslehre*, 329: ‘In Jesus Christus ist, so wird man folgern dürfen, die Menschheit eingezeichnet in die Trinität.’

<sup>195</sup> GA I, ‘Zur Versöhnungslehre’, 221.

<sup>196</sup> NW 4, 84.

<sup>197</sup> Pritzke, *Rechtfertigungslehre*, 258.

<sup>198</sup> ER, 65vv. (paragraaftitel).

<sup>199</sup> PM I, ‘Karfreitag. Jesaja 43,22–26’, 384, bij het ‘om Mijnentwil’.

Daarmee kunnen we nog weer een nieuw lid toevoegen aan de lange rij van gelijkstellingen: incarnatie = recapitulatie = identificatie = plaatsbekleding = schuld dragen = vergeving = verkiezing = *Gods gerechtigheid*.

## 2. Opstanding

Kruis en opstanding zijn in Iwands theologie niet goed te scheiden. In het voorgaande hebben we de opstanding in feite al verondersteld, waar het ging over hoe God in Christus zelf het kruis voor ons heeft gedragen. Met het geloof dat Hij hier handelend subject is, zijn we al in de opstandingswerkelijkheid. Toch heeft Iwands denken over de opstanding naast het spreken over het kruis nog een heel eigen strekking. Waar het kruis Gods antwoord is op de grendels van zonde en wet is de opstanding zijn antwoord op de dood:

Wenn es beim Tode Jesu um die Aufhebung der Sünde ging, um das Verlegen der Sünde auf ihn, in dem sie endgültig und für immer dahin ist, so muß in der Auferstehung die andere Seite der Sache offenbar werden: daß mit der Sünde auch der Tod fällt. (C 415)

En als het kruis veroordeling is, dan de opstanding vrijspraak:

Wenn dieser [Tod] uns als Gericht trifft, als das verdiente Gericht über alles, was Fleisch ist, dann geht uns die Auferstehung an als Rechtfertigung, als ein von Gott angesichts des Todes gefällter Urteilsspruch, daß wir leben sollen! (C 309)<sup>200</sup>

De opstanding is de belofte van vergeving en een nieuw begin. Dat hangt zakelijk met elkaar samen. Want, met J.T. Bakker, ‘omdat Iwand de dood van Christus niet als incident, maar als gericht van God over heel onze wereld interpreteert, hangt de bestaanbaarheid van onze wereld na dit sterven aan de realiteit van de opstanding’.<sup>201</sup> De vraag die het kruis op zichzelf genomen oproept, is of wij er nog mogen zijn; of ons bestaan gezien de inhoud van het oordeel nog gerechtvaardigd is. Wanneer God de zonde zou toerekenen, wie zal dan bestaan? De opstanding is op die vraag het antwoord: de zonde is veroordeeld maar de zondaar mag, gescheiden van zijn zonde, opstaan uit het graf tot een nieuw leven in vrede met God, omdat God zelf de last gedragen heeft. De grote dood ligt nu achter hem.

De dood leek als toorn van God ons definitieve einde. Daarom boezemde die ons ook zoveel angst in, die we uit onszelf niet konden overwinnen. Maar op de paasmorgen is ‘offenbar geworden, daß die Gleichsetzung zwischen Tod und Gott falsch ist’ (C 490). In Christus heeft God de grote dood van ons overgenomen, waardoor voor ons alleen de kleine nog overblijft. De opstanding is het grote Woord van God, waarin Hij tot aan de einden der aarde toezegt dat Hij ons de zonden niet toerekent, maar een nieuw begin maakt; dat wij om onze vijandschap weliswaar de dood verdienden, maar dat Hij die voor ons weggedragen heeft en overwonnen. Iwand zegt daarover in een wat cryptisch citaat het volgende:

Er [Christus’ dood] ist der Tod des Todes. Wir können auch sagen: Er ist das In-Erscheinung-Treten der Widrigkeit des Todes als solchen und damit die Bestätigung dessen, was bereits das Alte Testament vom Tode zu sagen wußte. Der Tod Jesu ist das Gegenüber von Gott und Tod,

---

<sup>200</sup> Met verwijzing naar KD IV/1; vgl. Seim, *Biographie*, 453–456.

<sup>201</sup> J.T. Bakker, ‘Gods gebod en het leven’, 150.

ist die Entzweiung dessen, was bei jedem anderen Todesfall eines ist: Hier Gott – dort den Tod.  
(...) Hier ist die Grenze gesetzt, das Non-plus-Ultra des Todes. (C 491)

De dood van Christus maakt een einde aan de dood in zijn hoedanigheid als toorn van God. Nog één keer vlamt de grote dood in alle hevigheid op, in de totale duisternis en godverlatenheid van het kruis. Maar daarmee komt hij tegelijk ten einde. Hij verliest het recht om zich namens God tegen de mens te keren. Want God heeft deze dood nu voor de mens gedragen: ‘der Tod ist damit, daß er als der Tod dieses einen Menschen eintritt, entrechtet, hat sein Daseinsrecht verloren. Er ist rechtlos geworden im Reiche Gottes’ (C 491). Hij heeft zijn hand overspeeld en is voor de mens niet meer Gods toorn en straf over de zonde. Buiten Christus lijkt dat wel zo. Daar lijkt hij werktuig van Gods toorn, voelen we de angst en vluchten we in eigen gerechtigheid. Dat moet de dood ook laten voelen, het is een functie van Godswege, om de mens in te sluiten in de gevangenis waar hij zich buiten Christus in opsluit. Maar hier in Christus is deze werking van de dood een grens gesteld. De dood is reeds gedragen en daarmee van zijn angel ontdaan. Christus heeft de dood gedood. Waar de dood zich tegenover Christus toch weer groot maakt en macht naar zich toetrekt, daar is hij een antigoddelijke macht.

Dat is wat Iwand bedoelt met de ‘objectieve’ overwinning van de dood, in plaats van alleen de ‘subjectieve’. Er moet echt iets met de dood zelf gebeurd zijn. De dood moet voor ons zijn autoriteit verliezen, hij moet zich als het ware belachelijk en ongeloofwaardig maken. Dat is gebeurd in Christus; in Hem heeft God de dood klein gekregen. Doordat zijn macht hier objectief gebroken is, kunnen wij er ook subjectief vrij van worden.<sup>202</sup> Zo treedt met de onthulling van het ware gezicht van de dood het leven aan de dag:

Wie der Tod Jesu die Wirklichkeit des Todes enthüllte, wie er ihn gleichsam herauszog aus seiner Verborgenheit und eben damit besiegt; wie der Tod sein mußte, was er von Hause aus ist, nämlich der Feind Gottes, und an dieser seiner Wahrheit starb, so trat in demselben Moment auch das Leben in Erscheinung, und zwar das Leben, das Gott schafft, das wir alle noch nicht kennen, das auf uns wartet und das erst voll und ganz den Namen Leben verdient. (C 492)

Het is een leven dat wij nog niet goed kennen, aldus Iwand. Wij kennen alleen een leven dat gemengd is met angst voor de dood. Maar in Christus worden van die angst bevrijd. De prikkel gaat eruit. We hebben de grote dood achter ons en onder ons en mogen opstaan tot een nieuw leven, vrijgemaakt tot ware liefde, die de vrees uitsluit:

Das Leben, das wir kennen, ist eine Mischung von Leben und Tod, und zwar eine solche, die mehr und mehr auf den Tod hin gravitiert. Aber hier ist etwas Neues geworden: Hier ist ein Leben erschienen, das den Tod ausscheidet, das mehr und mehr auf den Sieg des Lebens hin ausgerichtet ist. (C 492)

Dit leven zal overwinnen.

Ook hier blijft Iwand hameren op het woordkarakter van de openbaring en de verzoening (vgl. par. 3.3). God gaat in zijn oordeel al *sprekend* de strijd aan met zonde, dood en wet. Hij gaat sprekend door de gevangenis om gesloten deuren te openen en de grendels te verbreken. Het

---

<sup>202</sup> Vgl. Korthaus, *Kreuzestheologie*, 129v.: de dood van Christus bewerkt ‘nicht bloß einen “Bewußtseinswandel” in uns – auch das ist wieder gegen Schleiermacher und den von ihm ausgehenden Typ der Versöhnungslehre (man denke nur an Ritschl!) gerichtet –, sondern überwindet faktisch die Sünde und den Tod’.

Woord van het kruis is als belofte van vergeving het medium waarin God de doden tot leven wekt. Iwand spreekt hierover bijna nergens zo uitvoerig als in zijn colleges over Luther:

Es ist das Merkwürdige bei Luther, daß er niemals den Glauben an die Auferstehung nur an dem Faktum des Auferstehungsberichtes exemplifiziert. Die ganze Auferstehung ist für Luther primär Evangelium, ist Botschaft. Und wenn wir bei Luther fragen, ob er meine, da wäre wirklich ein Engel aufgetreten, dann würden wir bald korrigiert werden. Luther hat den Glauben an die Auferstehung nicht nur auf die Auferstehungsberichte gegründet, sondern auf die Tatsache, daß Gott mit uns redet, also auf das erste Gebot. Darauf kommt er immer wieder: Wenn Gott sagt: 'Ich bin der Herr, dein Gott', dann sei damit schon die Auferstehung gegeben. (...) Was bezeugt wird in der Auferstehung Jesu, ist nichts anderes, als daß Gott Gott ist.<sup>203</sup>

De opstanding is de evangelieboodschap dat God God is en dat Hij de dood overwint – door die in het vlees zelf op zich te nemen: 'Wo das Wort Gottes kommt, da springen die Türen des Todes auf. Wo das Wort Fleisch wird (Joh 1,14), da muß die Auferstehung sein'.<sup>204</sup> Met het spreken Gods is de opstanding in feite al gegeven, zoals Hij eens door het 'Er zij licht' het licht schiep uit de duisternis. De opstanding betekent dat dezelfde God nog altijd spreekt en 'daß mit dem Wort Gottes die neue Welt da ist' temidden van de vijandige machten en de duisternis die de oude wereld beheerst.<sup>205</sup> Het spreken Gods inaugureert een nieuwe wereld. Het breekt het 'monistischen Begriff von Geschichte' open en 'stellt die Konstante des Todes in Frage' (C 317). Waar dat gebeurt verdwijnt de angst en komt er ruimte voor verzoening en vrede en gaat de woestijn bloeien.

We breken hier af, om deze draad weer op te pakken in de volgende paragraaf, waar het gaat over het werk van de Geest. In het Woord van God wordt bij Iwand de tijd opgeheven, waardoor onderscheidingen als objectief en subjectief of verwerving en toepassing komen te vervallen en een afgebakende bespreking haast onmogelijk wordt.<sup>206</sup> We bezien nu tot slot van deze paragraaf nog kort hoe Iwand zich verhoudt tot een andere categorie binnen de verzoeningsleer, die van het offer.

### 3. Offer

Iwands insteek op dit terrein komt goed naar voren in zijn artikel 'Blut Christi II. Dogmatisch' dat hij verzorgde in de derde editie van *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. In Christus komt de oudtestamentische cultus volgens Iwand tot vervulling.<sup>207</sup> Dat betekent praktisch dat hij terughoudend is om vanuit Bijbels-theologische inzichten met betrekking tot het

---

<sup>203</sup> NW 5, 195.

<sup>204</sup> NW 5, 197.

<sup>205</sup> NW 5, 203v.

<sup>206</sup> Het komt bij hem bijvoorbeeld tot zinnen als de volgende, die niet sporen met de chronologische tijd: 'Es ist ein schöpferischer Akt, den Gott in diesem Tode Jesu an uns allen vollzieht dank dessen, daß wir Gottes Gerechtigkeit auch unsere Gerechtigkeit sein lassen' (NWN 2, 378).

<sup>207</sup> Iwand, 'Blut Christi II. Dogmatisch', in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 3. Auflage. Bd. 1 (Tübingen: Mohr Siebeck 1986, eerste druk 1957), 1330: 'Mit dem Tode Jesu ist die Substanz dieses kultischen Denkens im Innersten verwandelt. (...) Jetzt gewinnen die Begriffe des at. Kultes ihre rechte, d.h. der Sache und dem Tun Gottes entsprechende Verwendung'.

oudtestamentische offerwezen lijnen door te trekken naar het werk van Christus. Pas op Golgotha gaat het offerwezen met terugwerkende kracht open.

In maar liefst drie meditatie's over Hebr. 9 is te zien hoe Iwand dit naar de prediking probeert toe te brengen.<sup>208</sup> Hier blijkt ook dat hij zeker niet bedoelt het Oude Testament af te schrijven. Israëls cultus levert wel degelijk beelden en concepten om het heil in Christus te begrijpen. Maar dat is alleen mogelijk omdat het eeuwige handelen van de Zoon met de Vader er reeds als een 'Urbild' aan ten grondslag ligt. Dat Christus zich 'door de eeuwige Geest' (Hebr. 9:14) heeft geofferd, betekent dat in dit offer tijd en eeuwigheid elkaar raken en dat dit offer daarom voor alle tijden uitgaat. De mensheid is zelfs geschapen en de zondeval is zelfs toegelaten omdat in de eeuwigheid reeds dit offer gebracht was, citeert Iwand A. Tholuck instemmend.<sup>209</sup> Het offer werpt vanaf Golgotha als het ware via de eeuwigheid zijn schaduwen vooruit het Oude Testament in, zodat het Israëlitische offerwezen de 'adaequaten Umrisse' geeft om de betekenis van het werk van Christus te verstaan.<sup>210</sup>

Die omtrekken komen volgens Iwand het meest duidelijk naar voren op grote verzoendag: eens per jaar 'tut sich der Hintergrund des ganzen israelitischen Kultes auf'<sup>211</sup>: dan kondigt de toekomstige openbaring zich het meest duidelijk in de oude cultus aan. De hogepriester treedt plaatsbekledend als zondaar voor de zondaars binnen in het heilige der heiligen en sprenkelt het bloed.<sup>212</sup> Hij recapituleert als het ware de schuld van het volk in zichzelf en representeert hen, zoals later Christus dat zal doen voor alle mensen. Hij gaat naar binnen door het voorhangsel, dat de grens symboliseert tussen Gods heiligheid en de menselijke schuld. Daar, waar hij eigenlijk niet kan bestaan, sprenkelt hij het bloed. Toch komt hij levend terug en mag hij namens de Heere de verzoening toezeggen en de gemeente reinigen. Het verleden jaar wordt afgesloten en er komt een nieuw begin.

Dat ritueel van naar binnen gaan, bloed sprenkelen en terugkomen representeert als *signum* de *res* van kruis en opstanding.<sup>213</sup> Beide kanten zijn present in de ene term 'bloed', vanwege de dubbele connotatie van dood enerzijds en de daaruit voortvloeiende cultische heiliging en reiniging anderzijds:

Das Blut Christi nimmt teil an der Erniedrigung und Erhöhung Jesu Christi selbst. Auf der einen Seite erinnert uns dieses Wort daran, daß wir teuer erkaufte sind, wer der war, der das Lösegeld bezahlte, und worin es bestand. Auf der anderen Seite sind wir im Glauben durch den in seinem Blut geschlossenen Bund der Sünde und dem Tod für immer entnommen. Das Blut Christi umschließt die Wirkung des Todes und der Auferstehung. Es weist auf jene Mitte, wo Tod und Leben in Jesus Christus wie auch in uns in eins greifen.<sup>214</sup>

Het bloed reinigt van de zonden langs de weg van en op de manier van kruis en opstanding. De 'ganze Aktivität' van het werk van Christus ligt erin besloten. Dat moeten we ons niet

---

<sup>208</sup> PM II, 'Judika. Hebr. 9,11-15', 227-230 (1942); PM I, 'Judika. Hebr. 9,11-15', 485-492 (1955/56); PM I, 'Karfreitag. Hebr. 9,15.23-28', 675-684 (1959/60);

<sup>209</sup> PM I, 'Karfreitag. Hebr. 9,15.23-28', 676.

<sup>210</sup> PM II, 'Judika. Hebr. 9,11-15', 227.

<sup>211</sup> PM I, 'Karfreitag. Hebr. 9,15.23-28', 678.

<sup>212</sup> PM I, 'Karfreitag. Hebr. 9,15.23-28', 678.

<sup>213</sup> PM I, 'Judika. Hebr. 9,11-15', 489.

<sup>214</sup> Iwand, 'Blut Christi', 1331.



voorstellen alsof Christus ergens in de hemel daadwerkelijk voor de troon staat om zijn bloed als offer te brengen, zegt Iwand met een schuin oog naar het debat over ontmythologisering<sup>215</sup>, maar het ‘Sich-vor-Gott-zeigen’ waar de Hebreeënbrief over spreekt ‘verweist auf den Weg, den Jesus zum Kreuz ging’, naar de concrete weg naar Golgotha. Het ‘vor Gott hintreten’ is hetzelfde als ‘Jesu Geschichte auf Erden’, Gods geschiedenis in onze eigen geschiedenis.<sup>216</sup> In die weg, uitlopend op de dood, is eveneens het verleden afgesloten, precies zoals ook bij de hogepriester in het oude verbond. De band van de schuld die ons aan het verleden bindt wordt doorgesneden, omdat Hij er tussen treedt. Nu kan het heden weer opengaan door Gods belofte.<sup>217</sup>

De eenmaligheid en ‘objectiviteit’ krijgen hier van Iwand het volle gewicht. Niet ons geloof in het bloed, maar het bloed zelf reinigt van de zonden. Het gaat hier om de ‘*satisfactorische Tat*, deren volles, für Zeit und Ewigkeit gültiges Genügen (d.h. *satis!*) den neuen Bund in den Stand setzt’.<sup>218</sup> Het ‘eenmaal’ van vers 25 (Christus heeft zich ‘bij de voleinding van de eeuwen eenmaal geopenbaard om de zonde teniet te doen door het offer van Zichzelf’) is voor Iwand de rots van het geloof en het hoogtepunt van heel de Hebreeënbrief. Toch sluit Iwand ook in dit taalveld iedere verzakelijking uit.<sup>219</sup> In de eerste plaats is het namelijk al niet juist om te zeggen dat het bloed op zichzelf genomen reinigt. Het is Christus als de *hogepriester* die dat doet. Persoon en werk zijn één.<sup>220</sup> Niet de voldoening als heilsfeit, maar de levende Christus treedt tussen God en mens in als middelaar. De verzoening is niet iets dat de hogepriester verricht, ‘vielmehr er selbst *ist* die Versöhnung’ (C 258v.). Dat is volgens Iwand de grote verdienste van de brief aan de Hebreeën, dat die laat zien dat het werk niet los te maken is van de persoon maar dat de hogepriester zelf het offer ‘verwaltet’<sup>221</sup> en is: ‘der sich Opfernde *und* der Geopferte (...), das Aktiv und das Passiv in einem’.<sup>222</sup> Hier ligt voor Iwand zoals we in 3.3 reeds zagen een fundamenteel probleem bij de protestants-orthodoxe verzoeningsleer. Objectivering van de verdienste van Christus is de crux van de ‘sonst so tiefen und bedeutsamen Satisfaktionstheorie’, waaraan deze theorie volgens hem uiteindelijk ‘zerbrochen’ is (C 328).

Daarnaast is het werk van deze hogepriester ook al direct betrokken op de mens. Christus verwerft niet eerst een verzoening die pas in een tweede acte toegepast wordt, maar reinigt de gewetens zelf. In het werk van Christus als hogepriester handelt God met zichzelf, maar tegelijk ook met ons.<sup>223</sup> Opnieuw komt hier de chronologische tijd onder druk te staan: de menselijke geschiedenis heeft haar bestand in dit ene gebeuren, niet omgekeerd.<sup>224</sup> Dat is

---

<sup>215</sup> PM I, ‘Karfreitag. Hebr. 9,15.23–28’, 683

<sup>216</sup> PM I, ‘Karfreitag. Hebr. 9,15.23–28’, 683.

<sup>217</sup> PM I, ‘Karfreitag. Hebr. 9,15.23–28’, 681.

<sup>218</sup> PM II, ‘Judika. Hebr. 9,11–15’, 226, vgl. 228v.

<sup>219</sup> Vgl. PM II, ‘Judika. Hebr. 9,11–15’, 227.

<sup>220</sup> PM I, ‘Karfreitag. Hebr. 9,15.23–28’, 679.

<sup>221</sup> PM II, ‘Judika. Hebr. 9,11–15’, 226, vgl. 229.

<sup>222</sup> NW 4, 103.

<sup>223</sup> PM I, ‘Karfreitag. Hebr. 9,15.23–28’, 680.

<sup>224</sup> PM I, ‘Karfreitag. Hebr. 9,15.23–28’, 678.

volgens Iwand de betekenis van wat de Hebreeënbrief schrijft over het binnengaan van Christus in het eeuwige heiligdom.

Zo gaat het in het offer om de actuele geloofsomgang tussen Christus als levende en sprekende Hogepriester enerzijds en ons met ons geweten dat door Zijn bloed alleen gereinigd wordt anderzijds. ‘Bloed’ en ‘offer’ zijn voor Iwand min of meer synoniem aan de samenhang van kruis en opstanding en het hogepriesterschap convergeert in zijn denken sterk met de ‘onophefbare subjectiviteit’ van het woordkarakter van de verzoening. De cultische terminologie is voor Iwand, kortom, een ander taalkleed van hetzelfde evangelie. Iets dergelijks zullen we zien bij Jüngel.

### 5.3.2 Jüngel: nieuwe relaties

Ook bij Jüngel is het te danken aan Gods gerechtigheid dat de mens uit zijn ellendige toestand onder zonde, dood en wet wordt gered: ‘Das ist Gottes Gerechtigkeit, daß er des Sünders *Elend* erreicht und nicht ohne den Sünder wieder verläßt’.<sup>225</sup> Was God slechts rechtvaardig in de traditionele zin, zoals mensen onderling zogenaamd rechtvaardig zijn, dan zou Hij in zijn oordeel de mens de zonde toerekenen en van zich afstoten. Als de mens zich onttrekt aan de relatie en structureel ‘nee’ zegt (of ‘ja’ zegt maar ‘nee’ bedoelt) op Gods volkomen ‘ja’ in Christus, dan is het immers billijk om van deze mens afscheid te nemen. Een verbond kan geen voortgang hebben als een van de verbondspartners zich zo opstelt. Dan zou Gods gerechtigheid voor ons niets anders dan toorn en straf kunnen betekenen.<sup>226</sup> Maar Gods gerechtigheid is anders. Zij is ‘*eine sich mitteilende, eine von Gott auf den Menschen übergehende*’ gerechtigheid.<sup>227</sup> God is op zo’n manier rechtvaardig, dat Hij voor het herstel van de relatie zorg wil dragen, door het herstel van de gerechtigheid van de mens. Daarom is Gods gerechtigheid altijd een *evangelische* gerechtigheid en een blijde boodschap.

Net als bij Iwand splitst zich dit weer uit in de twee momenten van kruis en opstanding en omvat het blijde en volkomen ‘ja’ van God ook een streng ‘nee’. Het is één openbaringsgebeuren, ‘das sich aber in zwei einander entgegengesetzten Kategorien von Offenbarungsweisen vollzieht’.<sup>228</sup> Daarbij is het kruis weer Gods antwoord op de zonde, de opstanding het antwoord op de dood.

#### 1. *Kruis*

Bij Iwand volgden we de volgende rode draad: 1) het kruis is Gods oordeel; 2) God neemt dit oordeel naar zijn gerechtigheid zelf op zich; 3) dat bewerkt in de mens een scheiding tussen wie hij is en wat hij doet; 4) deze gerechtigheid is feitelijk identiek aan de liefde; 5) dit alles betekent ook iets voor God zelf. Diezelfde lijn blijken we ook hier te kunnen volgen. En ook

---

<sup>225</sup> TE 1, ‘Gottes umstrittene Gerechtigkeit’, 77.

<sup>226</sup> ER, 52.

<sup>227</sup> ER, 54, vgl. 55: ‘Zur wahren Gerechtigkeit gehört der *Drang*, von der partikulären eigenen zur universalen Gerechtigkeit zu erlangen’.

<sup>228</sup> ER, 57.

voor Jüngel is dit gebeuren van Gods gerechtigheid en de rechtvaardiging van de goddeloze weer synoniem aan de vergeving van zonden.<sup>229</sup> Opnieuw springt zo de grote congenialiteit tussen beide theologen in het oog. Vanwege de vele overeenkomsten volstaan we met een wat beknopter bespreking, in de vorm van een analyse van de belangrijkste stelling 12 uit Jüngels artikel over de verzoening: *‘Im Tod Jesu Christi vollzieht sich Gottes gericht über das Leben des Sünders, indem Gott die Folgen dieses Gerichtes an sich selbst erträgt und so die Welt mit sich versöhnt’*.<sup>230</sup> In deze stelling komt elk van de vijf elementen aan de orde.

In de eerste plaats is het kruis van Christus volgens deze stelling gericht en oordeel: niet een oordeel over het leven van Jezus zelf, maar over het leven van de zondige mensheid. Het gericht wordt krachtens de identificatie (dat wil bij Jüngel uiteindelijk zeggen, zoals we zagen in hoofdstuk 4.1: krachtens de *verkiezing*) gedragen door God in Christus, maar het is van toepassing op wat de mens van zijn leven gemaakt heeft. Dat oordeel bestaat in de consequentie van de zonde van *privatio relationis*. Die bestaat in de voltooiing van de *privatio relationis* in de Godverlaten dood van het kruis. God neemt die zelf op zich, door die Godverlatenheid te dragen, maar het is en blijft de consequentie van het zondig menselijk handelen, dat de dood in zicht draagt.

God veroordeelt die zonde echter niet op de manier van onze menselijke vergeldende gerechtigheid, maar naar zijn eigen goddelijke gerechtigheid: *door die te dragen*. Dat is het tweede. Het dragen doet niets af aan het oordeel, maar is de *vorm* van het oordeel; de wijze waarop God zijn oordeel fundeert, waar maakt en voltrekt. Het oordeel voltrekt zich *‘indem’* God de gevolgen ervan draagt, aldus de stelling. Zo wordt het oordeel pas onontkoombaar. Jüngel legt hier zeer sterk de nadruk op in de paragraaf waarin hij zijn verstaan van de zonde uiteenzet. De zonde is zonder het evangelie volgens hem niet kenbaar. Als we de zonde beoordelen aan de hand van een bepaalde wet zijn er altijd wel uitwegen en omstandigheden denkbaar om de zonde te verontschuldigen. Het is de zonde eigen om geen zonde te willen zijn, zegt Jüngel net als Iwand, met een beroep op Luther, Kierkegaard en Barth.<sup>231</sup> Maar God benoemt en veroordeelt de zonde op de meest ondubbelzinnige wijze door die zelf op zich te nemen, te dragen en te vergeven. Zonde is, zoals we zagen in par. 5.2, voor Jüngel een *‘nee’* (of een huichelachtig *‘ja’*) tegen het *‘ja’* van God; dat is niet zomaar een *‘ja’*, maar *een genadig ‘ja’ ten overstaan van een vijandelijk ‘nee’*. Dus is het *‘nee’* vijandschap tegen het *‘ja’*. Zo wordt de zonde als het ware vastgepind als wat zij is: *‘Es ist die die Sünde und das Böse überwindende Gnade Gottes, die die Sünde und das Böse in ihrer Anonymität und Pseudonymität dingfest macht’*.<sup>232</sup> Door zich met Jezus te identificeren, onthult God dat in de kruisiging van Jezus niets anders is belichaamd dan een vijandschap tegen God.

Dit oordeel betreft alle mensen, niemand uitgezonderd. De dood van Christus heeft door de identificatie universele betekenis. Door de vijandschap te dragen onthult God zo de diepte van

---

<sup>229</sup> Vgl. ER, 12, 25: *‘die Rechtfertigung des sündigenden Menschen (...) als Vergebung der Sünden’*.

<sup>230</sup> TE 2, *‘Das Sein Jesu Christi’*, 282 (these 12).

<sup>231</sup> ER, 80: *‘Die Verhandlung der Problematik des Bösen und der Sünde innerhalb der Rechtfertigungslehre bringt mit großer Klarheit zum Ausdruck, daß es des Wortes der Wahrheit bedarf, um die Unwahrheit der Sünde und des Bösen aufzudecken’*.

<sup>232</sup> ER, 82, vgl. 84: *‘Daß die Sünde, indem sie vergeben wird, als Sünde dingfest gemacht ist, daß das Böse, indem es überwunden wird, als Böses identifiziert und erkannt wird, das kan niemand bestreiten’*.

de universele menselijke schuld. In Hem gaat het gericht over de wereld en zijn dood is onze dood.<sup>233</sup> Daarom zegt het Nieuwe Testament ook telkens, dat wij ‘met Hem’ zijn gekruisigd en gestorven, zegt Jüngel met een beroep op onder meer 2 Korintiërs 5:21, Galaten 2:10 en Romeinen 6:6.<sup>234</sup> De vergeving en als keerzijde daarvan de veroordeling van de zonde is de ‘tiefste aller nur denkbare Eingriffe in den Zusammenhang menschlichen Lebens und in den Lebenszusammenhang einer gottlosen Welt’.<sup>235</sup> Jüngel gebruikt hier het begrip ‘Eingriff’, maar de overkoepelende term voor wat hij hier wil uitdrukken is bij hem die van een fundamentele, elementaire *onderbreking*.<sup>236</sup> Deze notie van ‘onderbreking’ wordt gaandeweg steeds belangrijker in Jüngels denken en zullen we nog meermaals tegenkomen.<sup>237</sup> Het kruis is als Gods oordeel de fundamentele onderbreking van het bestaande. Met dit oordeel achter ons staan we fundamenteel anders in het leven. We kunnen nog slechts als Jakob hinkend verder.<sup>238</sup> Door de diepte van de dodelijke onderbreking heen kan een nieuw begin alleen nog een ‘eschatologischen Neuanfang’ zijn, of, wat hetzelfde is: een ‘eschatologischen Neuqualifikation des bisherigen Lebens’.<sup>239</sup> Dat is niets minder dan een nieuwe schepping. Zo diepgaand onderbreekt God de wereld. Zijn oordeel gaat tot op de bodem van ons bestaan. Het is zoals wanneer een misdadiger zijn gang gaat, tot hij wordt gegrepen en veroordeeld. Dat onderbreekt zijn bestaan als misdadiger en als het goed is kan hij na een dergelijke onderbreking niet meer op dezelfde voet verder. Zo is ook het kruis als oordeel een onderbreking, niet op hoop van zegen, maar als Gods machtige en fundamentele ingrijpen waarin het koninkrijk reeds aanbreekt.

Op zich had Gods identificatie met Jezus nog simpelweg het einde kunnen betekenen. Dan was in de kruisiging onze vijandschap tegen God op de meest onomstotelijke wijze aangetoond en hadden wij ons definitief onmogelijk gemaakt. Maar het wonder van de verzoening is dat God ‘so’, dwars door het oordeel heen, ‘*die Welt mit sich versöhnt*’, aldus het laatste element van de kernthese. God identificeert zich niet met de gekruisigde en draagt de dood niet om ons zo als

---

<sup>233</sup> ER, 141: ‘Integriert das Menschsein Jesu kraft seiner Identität mit der Person des Sohnes Gottes das Menschsein aller Menschen, dann *ist* sein Tod unser aller Tod’.

<sup>234</sup> TE 3, ‘Leben aus Gerechtigkeit’, 355.

<sup>235</sup> ER, 67, vgl. 72: ‘Der Gekreuzigte steht dafür gut, daß die Ungerechtigkeit aus der Welt geschafft werden wird. Am Kreuz ergeht über sie das Gericht’.

<sup>236</sup> Vgl. op dezelfde pagina: ‘Dies geschieht, insofern Gottes Gerechtigkeit diesen Wirklichkeits- und Lebenszusammenhang der Welt am Kreuz Jesu *elementar unterbrochen* hat und im “Wort vom Kreuz” stets neu *unterbricht*’; zie ook bijvoorbeeld TE 2, ‘Das Sein Jesu Christi’, 282 (stelling 11.2): ‘Die universale Bedeutung des Todes Jesu besteht in der im Ereignis dieses Todes geschehenen tödlichen Unterbrechung aller Lebenszusammenhänge’.

<sup>237</sup> Dvorak signaleert dat deze term vanaf halverwege de jaren 70 bij Jüngel steeds prominenter naar voren komt en citeert uit een terugblik op de derde druk van GSW uit 1975, waarin Jüngel zelf ook aangeeft dat de notie van ‘Unterbrechung’ voor hem ‘immer wichtiger’ werd (Dvorak, *Liebe*, 56 n. 49).

<sup>238</sup> J.P. Case, ‘The Death of Jesus and the Truth of the Triune God’, in: *Journal for Christian Theological Research* 9 (2004), 9v. interpreteert Jüngel hier zo, dat de onderbreking ook een goddelijke ‘zelfonderbreking’ is: ‘God allows himself to be interrupted by the truth of our God-forsakenness. (...) This divine self-interruption on our behalf assures us that our encounter with God will not be deadly, as it would be if we were to be confronted by God’s uninterrupted eternity’. Die lezing lijkt problematisch, omdat Jüngel nu juist wil voorkomen dat er ook maar de minste ruimte zit tussen God *a se* en God *pro nobis*, zoals we verderop opnieuw zullen zien. Als God zichzelf in deze onderbreking heeft geïdentificeerd, kan Hij zichzelf daardoor niet meer onderbreken.

<sup>239</sup> TE 2, ‘Das Sein Jesu Christi’, 282 (these 11.4).

het ware op de daad te kunnen grijpen en vervolgens definitief van zich af te kunnen stoten, maar *Hij draagt onze vijandschap om zelfs in die vijandschap bij ons te zijn*. Waar wij ‘nee’ zeggen, blijft Hij ‘ja’ zeggen. Hij rekent ons ons ‘nee’ niet toe. Zijn dragen is reeds zijn genade. Hij maakt onderscheid tussen de zonde, die Hij veroordeelt door die op zich te nemen, en de zondaar; tussen persoon en werk. Het oordeel staat vast en geldt *de iure* voor alle goddeloosheid zoals die in de kruisiging openbaar komt; maar Hij rekent dat ons *de facto* niet toe en doet ons niet naar onze daden, maar neemt die daden op in de afgrond van zijn vergeving. Hij opent zich tot de eenheid van leven en dood ten gunste van het leven. Zijn gerechtigheid is niet vergeldend, maar zoekt het herstel van de gemeenschap: ‘indem er den tödlichen Fluch der Sünde an sich selber erträgt, setzt er seine Gerechtigkeit (...) bei uns so durch, daß er ihn uns zuwendet und uns eben dadurch zu gerechtfertigten Sündern macht’.<sup>240</sup> Zijn recht is zo genadig dat Hij de zondaar niet kwijt wil en zijn genade is zo rechtvaardig dat Hij de zonde veroordeelt.

Zo wordt de mens dus, ten derde, van ‘zichzelf’, dat wil zeggen van zijn zonde, gescheiden. Zoals Iwand betoogde dat God in Christus ‘die Unterschiedenheit von Gott und Mensch neu herausgestellt’ heeft, zo stelt ook Jüngel met nadruk dat God mens geworden is om God en mens weer te onderscheiden. God scheidt door zijn fundamentele onderbreking de werkelijke van de ware mens, de ontische van de ontologische, de existentiële van de essentiële, de zondaar van het schepsel, de *sicut-Deus*-mens van de *coram-Deo*-mens.<sup>241</sup> Het oordeel dat Hij zelf op zich neemt behelst een

Ur-teilung, eine soteriologische Ur-teilung eind und desselben Menschen: in alten und neuen Menschen, äußeren und inneren Menschen, Fleisch und Geist, Existenz unter dem Gesetz und unter der Gnade etc. Dabei ist der derart unterschiedene Mensch nicht etwa beides je zur Hälfte, sondern beides ganz.<sup>242</sup>

Vergeving betekent dat God *verschil* maakt: Hij zet zijnentwegen een punt achter het oude, vleselijke bestaan in de vijandschap van het ‘nee’ en zegt ons een nieuw begin toe, in gemeenschap met Hem. Ook dit heeft bij Jüngel een universele reikwijdte, zodanig dat hij het zelfs doortrekt tot in de ontologie, zoals we in het volgende hoofdstuk nog zullen zien. Daarom kan hij een rechtstreeks verband leggen met de ethiek en het samenleven. De oer-deling betekent bijvoorbeeld dat het ook ons niet meer toekomt iemand met zijn of haar daden te identificeren. Iemand is altijd méér dan wat hij of zij van zijn of haar leven gemaakt heeft. ‘Die Rechtfertigung des Sünders verbietet es, die beste Tat, aber auch die schlimmste Untat, mit dem Ich zu identifizieren, das sie tat’.<sup>243</sup> Het evangelie ontmythologiseert hierdoor niet alleen de mythe dat we onszelf door onze daden kunnen opwerken tot *Übermensch*, maar tegelijk en net zo goed ook de mythe dat we onszelf door onze daden kunnen verlagen tot on-mens. Ieder mens is en blijft een mens, ook al zijn onze daden onmenselijk of eventueel ‘goddelijk’. Want *God* maakt dat verschil, *Hij* onderscheidt tussen persoon en werk en rekent ons het werk niet

---

<sup>240</sup> TE 3, ‘Leben aus Gerechtigkeit’, 356.

<sup>241</sup> Vgl. in kosmologisch verband ook nog GGW, 213: ‘Das andere, das von Gott mit auf den Weg genommen wird, heißt in der Bibel seine *Schöpfung*, während das von seinen Wegen ausgeschlossene andere *das Chaos* heißt’.

<sup>242</sup> ER, 191.

<sup>243</sup> ER, 228.

toe. Dat betekent dat de mens zich alleen al ‘durch sein bloßes Dasein’<sup>244</sup> als persoon gerechtvaardigd mag weten. We zullen nog zien dat hier een verschil ligt met Iwand. Gods gerechtigheid, zoals die zich manifesteert in het dragen van het oordeel, bewijst, in de vierde plaats, Gods liefde jegens ons:

Das Ereignis der Rechtfertigung des Gottlosen lehrt uns Gottes Göttlichkeit erkennen als das Ereignis eines selbstlosen Selbsteinsatzes Gottes. Das Neue Testament nennt diesen selbstlosen Selbsteinsatz Gottes *Liebe*, und zwar pointiert die *dem Menschen* zugewendete Liebe. In diesem selbstlosen Selbsteinsatz, also in seiner *Liebe* zum Menschen, *ist* Gott *gerecht*, ist er ‘in Ordnung’, entspricht er sich selbst.<sup>245</sup>

Het is Gods liefde die Hem beweegt om het oordeel niet op de mens te doen neerkomen, maar dat in de persoon van Christus zelf te dragen. Wanneer Hij op deze manier rechtvaardig is, doet Hij niets wat strijdig is met zijn wezen, maar komt Hij geheel met zichzelf overeen. Daarmee zijn we direct ook bij het vijfde punt. Wat betekent het voor God zelf, dat Hij naar zijn gerechtigheid onze dood zelf op zich genomen heeft? Als het waar is wat Jüngel schrijft:

Ohne daß Gott selbst die Folgen menschlicher Gottlosigkeit an sich erträgt und gerade so Gott bleibt, ist die Rechtfertigung des Gottlosen nicht denkbar. Allein in der Identität mit dem *gekreuzigten*, mit dem in seinem Fluchtod schlechthin *gottlos gemachten Christus* ist Gottes Gerechtigkeit so auf dem Plan, daß die sich selber *gottlos machenden Menschen* gerecht (das heißt Gott *entsprechende* Menschen) werden. In Jesus Christus gilt also beides: in ihm *ist* Gott gerecht und in ihm *werden* wir gerecht.<sup>246</sup>

wat betekenen dan die ‘Folgen menschlicher Gottlosigkeit’ voor God? Hoe kan Hij daaronder ‘gerade so’ God blijven? Wat bedoelt Jüngel als hij ergens zegt, ‘daß menschliche Gottlosigkeit und Schuld an Gott selbst ihre Spuren hinterläßt’<sup>247</sup>? Dat God de zonde weerstaat, ‘indem er sie auf sich nimmt’? Wie is God, als Hij ons zo als het ware de andere wang toekeert?

Iwand zagen we op dit punt aarzelen. Bij Jüngel naderen we hier echter weer het middelpunt van zijn denken, waar we inmiddels diverse keren omheen gecirkeld hebben, nu echter vanuit het perspectief van Gods gerechtigheid. Het is voor Jüngel van essentieel belang dat we ons verstaan van Gods gerechtigheid, zoals die in het evangelie is geopenbaard, ‘doorrekenen’ tot in het hart van de godsleer. Met Luther en als correctie op onder meer Augustinus en Melancton wil hij consequent en stellig volhouden dat God in zijn rechtvaardiging van de goddeloze ook rechtvaardig *is*. God doet niets verkeerd door te vergeven, maar is daarmee in het volste recht. Augustinus maakte hier nog onderscheid. Volgens hem is de reddende gerechtigheid niet de (ontologische) gerechtigheid waarmee God zelf rechtvaardig is, maar alleen de (functionele) gerechtigheid waarmee Hij mensen rechtvaardigt, zo citeert Jüngel hem.<sup>248</sup> Dit onderscheid was volgens hem nodig, omdat God naar het tweede zondaars rechtvaardigt, terwijl Hij hen naar het eerste toch ‘eigenlijk’ zou moeten veroordelen. Jüngel is

---

<sup>244</sup> TE 4, ‘Zum Wesen des Christentums’, 13.

<sup>245</sup> ER, 66.

<sup>246</sup> ER, 66.

<sup>247</sup> *Tod*, 144.

<sup>248</sup> ER, 62: ‘Iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua induit hominem’. vgl. RuC 32 noot 3, waar ook Iwand dit en meer citaten van Augustinus aanhaalt.

voor zo'n verschil tussen de oeconomische en immanente triniteit zeer beducht. Gods handelen moet 'in die Tiefen des Gottesgedanken hinein'<sup>249</sup> gevolgd worden, stelt hij met een desideraat dat Karl Holl ooit formuleerde. Dat wil zeggen: 'Gerechtigkeit Gottes ist als Genitivus auctoris so zu verstehen, daß der zugleich immer vorausgesetzte Genitivus subjectivus als Tiefendimension des Genitivus auctoris erhalten bleibt und neu interpretiert wird'.<sup>250</sup> Zo, inclusief vorm van het werkwoord 'zijn', staat het immers in Romeinen 3:26 ('zodat Hij rechtvaardig is en rechtvaardigt degene die uit het geloof in Jezus is'). En alleen zo is ook vol te houden

daß Gott sich selber gegenüber treu ist, daß er sich selber entspricht, wenn er den Gottlosen, den Sünder, den Ungerechten rechtfertigt. Gott vergibt *sich* nichts, wenn er uns *vergibt*. (...) Gerade das, was zunächst als Widerspruch erscheint [rechtvaardiging van de goddelozen], muß aufgrund des Gottseins Gottes als reine Widerspruchslosigkeit begriffen werden.<sup>251</sup>

Er staat dus volgens Jüngel iets op het spel: lukt het niet, dan begrijpen we niet meer hoe God met zichzelf overeenkomt. Als we niet duidelijk kunnen maken hoe God in overeenstemming met zichzelf handelt als Hij de goddelozen rechtvaardigt en ons vergeeft, zullen we altijd in heilonzekerheid blijven of er toch niet een 'God achter God' is die de goddelozen toch straft en alleen de goeden rechtvaardigt. Het doel is om de *Entsprechung* te denken.

De enige manier om die analogie tussen handelen en zijn te verstaan is volgens Jüngel vanuit de gedachte dat God zich in dit handelen identificeert en definieert. Gods openbaring is 'Selbstinterpretation', zo hoorden we hem reeds zeggen in hoofdstuk 2. We hebben reeds gezien hoe hij dat uitwerkte in termen van God als de eenheid van leven en dood ten gunste van het leven, maar hetzelfde doet hij nu ook in termen van gerechtigheid, in zijn hoofdstuk 'Das Ereignis der Gerechtigkeit Gottes in der Person Jesu Christi'.<sup>252</sup> Zoals hij de zin 'God is liefde' trinitarisch-theologisch uitlegt, zo doet hij dat hier ook met de zin 'God is rechtvaardig'. God is rechtvaardig door in Christus 'ja' te zeggen tegen de zondaar. Als de volmaakt heilige zegt Hij 'ja' tegen wat geheel *anders* is. Met die ontferming gaat Hij niet tegen zichzelf in, maar zo *is* Hij. Want ook in zichzelf zegt Hij 'ja' tegen andersheid en rechtvaardigen de drie personen elkaar.<sup>253</sup> Zo komt God in zijn rechtvaardigend werk met zichzelf overeen. Hij *is* de beweging van gemeenschap met het andere. Jüngel verwijst hier opnieuw naar Karl Barth (citatens in citaat), in een gedachtegang die sterk overeenkomt met wat we in rudimentaire vorm bij Iwand tegenkwamen, waar Iwand zei dat 'Die Gerechtigkeit Gottes ist im letzten Grunde das Bei-sich-Sein Gottes':

So, das Anderssein nicht aus sich ausschließend, sondern in sich selber behahend, ist Gott in Übereinstimmung mit sich selbst. So ist er gerecht. Denn das ist (...) das Zentrum oder der Kern der Gerechtigkeit Gottes: daß Gott mit selber übereinstimmt, daß Gott "in sich richtig" ist, daß

---

<sup>249</sup> ER, 63.

<sup>250</sup> ER, 63.

<sup>251</sup> ER, 65.

<sup>252</sup> ER, 65–74.

<sup>253</sup> TE 3, 'Leben aus Gerechtigkeit', 353 : 'Es ist offensichtlich der Heilige Geist, in dem sich Vater und Sohn gegenseitig Recht geben und dem sie beide, indem sie sich so im Geist aufeinander beziehen, ihrerseits Recht geben. Und derselbe Geist gibt wiederum Gott dem Vater und Jesus Christus Recht, indem er von ihnen Zeugnis ablegt. Indem dies geschieht, wird in Gott selbst *Andersheit* bejaht'.

Gott sich auch und gerade inmitten noch so großer Unterschiedenheit von Vater, Sohn und Geist zutiefst entspricht. “Diese Übereinstimmung mit sich selbst ist Gottes Recht”. Und dieses im Sein Gottes selbst begründete Recht Gottes “ist das Rückgrat des Rechtfertigungsgeschehens”.<sup>254</sup>

Natuurlijk is de overeenkomst slechts formeel. De rechtvaardiging van de goddeloze is anders van inhoud dan de rechtvaardiging in de gemeenschap van Vader, Zoon en Geest. Vader, Zoon en Geest hoeven elkaar niet te oordelen en vergeven, terwijl de ‘Bejahung’ van zondaren ook altijd een diepgaande ‘Verneinung’ omvat en het herstel van de gemeenschap alleen tot stand kan komen door het gericht en het oordeel en de onderbreking heen. Maar dat neemt niet weg, dat het structureel dezelfde beweging is van rechtvaardiging van andersheid. *De verzoening van God met de mens is gefundeerd in de eenheid van God met God*. Of met wat uiteindelijk min of meer de kernzin en samenvatting van heel Jüngels verzoeningsleer is:

Indem Gott sich von sich selber unterscheidet und *so*, in Einheit mit dem gekreuzigten Jesus, als Gott der Sohn die Verlassenheit von Gott dem Vater erleidet, ist Gott der Versöhner. Gott versöhnt die Welt mit sich, indem er sich im Tode Jesu gegenübertritt als *Gott der Vater* und *Gott der Sohn*, ohne mit sich selbst uneins zu werden.<sup>255</sup>

Zo is de triniteitsleer voor Jüngel noodzakelijk als achtergrond voor een valide rechtvaardigingsleer, waarin de rechtvaardiging geen toevallige acte is, maar opkomt uit de diepten van Gods barmhartigheid. Met die ontferming gaat Hij niet tegen zichzelf in, maar zo *is* Hij. God *is* zo, dat Hij zichzelf geeft omwille van de mens. *Pro se* is bij Hem *pro nobis* (par. 4.1).

## 2. Opstanding

Bij Jüngel zijn kruis en opstanding nog minder goed van elkaar te scheiden dan bij Iwand. Ook hier hebben we in het voorgaande de opstanding daarom telkens al verondersteld. De opstanding is voor Jüngel immers identiek aan Gods identificatie met de gekruisigde Jezus Christus en dus ook voor het ‘dragen’ en vergeven van de zonde. Toch wordt pas hier, in het licht van de opstanding, duidelijk waarom Gods gerechtigheid niet alleen draagt en verdraagt en op zich neemt, maar ook *overwint*. Met andere woorden: waarom God als liefde niet slechts de eenheid is van leven en dood, maar de eenheid van leven en dood *ten gunste van het leven*. In het Oude Testament, zo zagen we in 5.2.2, was de dood volgens Jüngel een eenduidig negatief fenomeen. Het was het gevolg en de straf op de zonde als *privatio relationis* en de sfeer waar de God van het Leven *niet* was. Maar het Nieuwe Testament blijkt nu heel anders over de dood te spreken. Dat verschil binnen de Bijbel is geen kwestie van voortschrijdend inzicht, maar komt doordat er op de grens van Oude en Nieuwe Testament daadwerkelijk iets met dood is gebeurd.<sup>256</sup> Want *de dood is gedood*. De opstanding van Jezus Christus is geen revisie van dit ene ‘sterfgeval’, maar betreft de dood als zodanig: ‘Nicht ein Fall, sondern das Verhältnis von Leben und Tod ist revidiert worden, als Gott in den Tod ging’.<sup>257</sup>

---

<sup>254</sup> ER, 70; KD IV/1, 591v. Vgl. TE 3, ‘Leben aus Gerechtigkeit’, 353v.

<sup>255</sup> GGW, 504.

<sup>256</sup> *Tod*, 76.

<sup>257</sup> ‘Karfreitag’, *Von Zeit zu Zeit*, 44.



Zonde was als *privatio relationis* de tendens in de dood en het afbreken van alle relaties. Maar doordat God het oordeel over de zonde naar zijn gerechtigheid zelf op zich neemt, in de *Tod Gottes*, houdt Hij kennelijk de relatie in stand, waar de mens die afbreekt. De mens is ontrouw, maar God blijft trouw. Waar de mens goddeloos wil zijn, wil God niet mensenloos zijn. Maar zo is de dood reeds overwonnen. Want het ‘lukt’ dan dus niet om de relatie te verbreken, als God die tot in de kruisdood van zijn Zoon Jezus Christus *blijft* volhouden en vernieuwen. *De vergeving overwint de zonde!* Op dit punt van zijn denken gebruikt Jüngel vaak de uitdrukking dat alleen de liefde nieuwe relaties schept:

In der Person des gekreuzigten Christus hat [Gott] sich selber an unserer Stelle der tödlichen Beziehungslosigkeit ausgesetzt, um genau eben da, wo das Leben aufgrund der Sünde endet, mit seiner Liebe einen neuen Anfang zu machen. Denn wo alles verhältnislos wird, wo die Beziehungen für immer zerbrochen sind, wo Verhältnis- und Beziehungslosigkeit sich vollendet, schafft nur die Liebe, schafft allein der Gott, der selber die Liebe ist, neue Beziehungen und also neues Leben.<sup>258</sup>

Jüngel verwijst voor dit verband van liefde, relaties en de dood graag naar de zinsnede uit Hooglied 8:6, die zegt dat de liefde sterk is als de dood.<sup>259</sup> Wie sterk is als de dood, is tegelijk al sterker dan de dood, aldus Jüngel. Want wie sterk is als de dood en in de dood nog bij iemand is, die houdt dus in de dood nog een relatie gaande, terwijl de dood juist alle relaties wil beëindigen. Het is dus Gods relationaliteit, zijn verkiezing in Christus om tot in de dood *pro nobis* te zijn, die in de opstanding Gods overwinning op de dood constitueert: ‘das bedeutet die im Evangelium proklamierte Auferstehung Jesu Christi von den Toten: daß Gott sich für immer mit dem Menschen verbündet und diesen mit sich zusammengeschlossen hat’.<sup>260</sup>

De dood van God betekent dus niet het einde van God, maar wel de dood van de dood, *mors mortis*. Dat betekent echter wel dat God de dood in zichzelf heeft opgenomen. De dood is van zijn prikkel ontdaan, maar ‘Wenn der Tod den Stachel verloren hat, dann muß er ja irgendwo geblieben sein’.<sup>261</sup> Dat is in God. Hij *draagt* de dood. In Gods identificatie heeft God de dood als relatiebreuk van de mens als het ware in zichzelf gelocaliseerd, en *zo* de relatieloosheid overwonnen. Zoals een persoon die vergeeft het aangedane kwaad in zichzelf opbergt en niet meer toerekent, om de relatiebreuk te overwinnen, zo ook God. Wat dat betekent zagen we al in eerdere hoofdstukken, maar tekenen we hier nog een keer kort na, vanuit het perspectief dat we inmiddels verkregen hebben:

Die Rede vom Tod Gottes besagt (...) in ihrer Interpretation durch die Verkündigung der Auferstehung Jesu: a) daß Gott sich auf das Nichts eingelassen hat; b) daß Gott sich in der Weise des Kampfes auf das Nichts eingelassen hat; c) daß Gott das Nichts bekämpft, indem er ihm einen Ort anweist; d) daß Gott dem Nichts einen Ort im Sein gibt, indem er es auf sich nimmt. Als Gott sich mit dem toten Jesu identifizierte, hat er das Nichts *innerhalb* des göttlichen Lebens geortet.<sup>262</sup>

---

<sup>258</sup> ER, 73; vgl. TE 2, ‘Das Sein Jesu Christi’, 283 (these 12.3).

<sup>259</sup> TE 2, ‘Der Tod als Geheimnis des Lebens’, 350.

<sup>260</sup> ER, 87.

<sup>261</sup> TE 2, ‘Der Tod als Geheimnis des Lebens’, 335.

<sup>262</sup> GGW, 229; vgl. TE 1, ‘Vom Tod des lebendigen Gottes’, 123: ‘Im Ereignis des Todes Gottes läßt Gott den Tod das Sein Gottes bestimmen und hat damit schon über den Tod bestimmt. Im Ereignis des Todes Gottes wird der Tod dazu bestimmt, ein Gottesphänomen zu werden’. Jüngel borduurt in GGW ook filosofisch verder op het ‘niets’, wat Berkhof

Dus voor God betekent zijn identificatie met Christus dat Hij de dood cq. het niets een plek gewezen heeft in zichzelf als zijnde de Levende. Zo maakt Hij zichzelf tot de eenheid van leven en dood. En het leven wint. De liefde is almachtig. God is niet machtig omdat Hij boven de dood is verheven, maar omdat Hij die in zichzelf draagt en overwint. Hij gaat de strijd met de negatieve macht bij uitstek niet uit de weg, maar vat die aan en stelt zich er aan bloot door zich met Christus te identificeren: ‘Gott hat sich dem ihm fremden Wesensakt des Todes ausgesetzt. Im Ereignis des Todes Jesu treffen Gottes Wesen und des Todes Wesen so aufeinander, daß das Wesen des Einen am Wesen des Anderen das eigene Wesen in Frage stellt’.<sup>263</sup> God confronteert zich met de menselijke vijandschap en absorbeert die. Zo haalt Hij de angel uit de dood, door het gif van de relatiebreuk uit te putten in de oneindige relationaliteit van de liefde.<sup>264</sup> Zoals Jezus oproept de dynamiek van het kwaad tot staan te brengen door de andere wang toe te keren, zo heeft God dat ook zelf gedaan, doordat Hij ‘die Verneinung des Todes an sich erträgt’, net zoals ‘weise und barmherzige Menschen’ de slechtheid van anderen ‘dadurch besiegen, daß sie sie ertragen’.<sup>265</sup>

Deze goddelijke liefde door de Heilige Geest scheidt nieuwe relaties, waar alles afbreekt. God is als liefde die zich opent voor zondaren de eenheid van leven en dood ten gunste van het leven. Met stelling 1.3 uit het artikel over de verzoening:

Das sich in der personalen Selbstunterscheidung von Vater, Sohn und Heiliger Geist schlechthin *öffnende* Selbstverhältnis Gottes verwirklicht sich als das den – unüberbietbaren – *Gegensatz* von Leben und Tod *widerspruchslos* vereinigende Wesen, indem das Leben den Tod erträgt, so überwindet und sich darin als *lebendige Liebe* erweist.<sup>266</sup>

God verzoent de wereld met andere woorden ‘indem er an dem Frieden seines die tiefsten Gegensätze vereinenden Lebens als Vater, Sohn und Heiliger Geist Anteil gibt’<sup>267</sup>: precies zoals we zo-even ook onder de noemer van het kruis zagen is de verzoening van God met de mens gefundeerd in de eenheid van God met God. De trinitarische onderscheiding in God is ‘ontologische Rückgrat des Rechtfertigungsgeschehens’<sup>268</sup> en ‘weit entfernt davon, eine sich von der Frage nach dem Heil des Menschen dispensierende Spekulation zu sein – das soteriologische Lehrstück schlechthin’.<sup>269</sup> Over deze triniteitsleer kan men ruzie maken, zoals naar verluid ooit op de vismarkten in Nicea, omdat die ons onmiddellijk aangaat.

---

in zijn recensie deed verzuchten dat Jüngel bij vlagen net zo speculatief is als Duns Scotus. Het niets ‘verliest’ volgens Jüngel ‘in Gott seine nichtige Attraktion und damit seine vernichtende Wirkung. Es wird, einmal in Gottes Sein aufgenommen, sozusagen schöpferisch umfunktioniert’ (298). Het krijgt een nieuwe bestemming en moet zich beperken tot concrete negatie, om zo de mogelijkheden van het zijn vrij te spelen. Als zodanig wordt het ‘zur differenzierenden Kraft in der Identität des Seins’. Vgl. verder Dekker, *Relationaliteit*, 220v.

<sup>263</sup> TE 1, ‘Vom Tod des lebendigen Gottes’, 120; vgl. *Tod*, 141 en GGW, 304: ‘Nicht das dem Nichts entfliehende extra nihilum sistere, sondern das schöpferische in nihilum sistere ist der Grundzug des *Sieges* über den Tod’.

<sup>264</sup> De dood wordt zo ‘zum Sterben entmythologisiert’, zegt Jüngel in TE 1, ‘Vom Tod des lebendigen Gottes’, 124; hij wordt met Luther gesproken van groot klein.

<sup>265</sup> ‘Karfreitag’, *Von Zeit zu Zeit*, 49; vgl. TE 5, ‘Nemo contra deum’, 252: ‘Denn der Gott, der die Liebe ist, *erleidet* das Böse, das er nicht will, und *besiegt* es gerade eben dadurch, daß er es erleidet’.

<sup>266</sup> TE 2, ‘Das Sein Jesu Christi’, 277.

<sup>267</sup> TE 3, ‘“Meine Theologie” – kurz gefaßt’, 14.

<sup>268</sup> ER, 69.

<sup>269</sup> GGW, 471.

Ook Jüngel zegt ditzelfde nog op een andere manier, in termen van het offer. ‘Der Glaube an den dreieinigen Gott hat seinen konkreten Grund im Glauben an das *Sühnopfer*, in dem Gott gegen Gott aufgeboden wird’.<sup>270</sup>

### 3. Offer

In Jüngels artikel uit 1978 over verzoening komt de term ‘offer’ nog niet voor. De reden daarvoor is te vinden in een noot in zijn hoofdwerk van een jaar eerder. Hij geeft daar aan dat hij zich wel realiseert dat allerlei Bijbelteksten over het offer van Christus spreken, maar vanwege de ‘schier unausrottbaren Mißverständnisse, die sich mit dem Ausdruck assoziieren’<sup>271</sup> wil hij dat zelf liever nalaten. De offercategorie is volgens Jüngel in 1977 dus te zeer voor misverstand vatbaar geworden om nog bruikbaar te zijn. In zijn boekje *Tod* had hij enkele jaren eerder al op vergelijkbare wijze afstand van de terminologie genomen.<sup>272</sup> Het ligt voor de hand dat Jüngel hier gestempeld is door de kritische houding van Bultmann.

In hetzelfde jaar waarin Jüngel zijn artikel over de verzoening publiceert, opent de oudtestamenticus H. Gese echter nieuw zicht op de Bijbelse *Sühne*.<sup>273</sup> Daarmee komt de notie van het offer ook in het onderzoek naar het Nieuwe Testament en in de systematische theologie weer in de belangstelling.<sup>274</sup> Er ontwikkelt zich een kring van geleerden rond de zogeheten ‘Tübinger antithese’, die contra Bultmann stelt dat de offercategorie, mits op de juiste wijze Bijbels-theologisch geïnterpreteerd, toch zeer relevant is om de betekenis van het lijden en sterven van Christus te ontsluiten. Jüngel sluit zich in zijn artikel ‘Das Opfer Jesu Christi als sacramentum et exemplum’ uit 1982 (in zijn boek over de rechtvaardiging met aanvullingen opgenomen) bij deze Tübinger antithese aan. Die aansluiting verloopt soepel: hij hoeft zijn denken er niet voor aan te passen, maar kan datgene wat hij eerst zonder de offercategorie wilde zeggen nu ook in deze vernieuwde terminologie uitdrukken. Vooral de noties van

---

<sup>270</sup> TE 5, ‘Nemo contra deum’, 248.

<sup>271</sup> GGW, 481 noot 21.

<sup>272</sup> *Tod*, 143: ‘Wenn im Zusammenhang des Todes Jesu von einem Opfer die Rede sein soll, dann von dem Opfer göttlicher Jenseitigkeit, göttlicher Unberührtheit, göttlicher Absolutheit, kurz: vom Opfer schlechthiniger Gegensätzlichkeit Gottes gegenüber seinem sündigen Geschöpf. Denn Identität Gottes mit dem toten Jesus bedeutet dies alles’.

<sup>273</sup> H. Gese, ‘Die Sühne’, in: idem, *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge* (Tübingen: Mohr Siebeck 1989<sup>3</sup>), 85–106.

<sup>274</sup> B. Janowski preciseerde Geses aanzetten in 1982 en schreef in 1997 nog eens een studie over plaatsvervangende. De oudtestamentische impulsen werden door onder meer M. Hengel (1981), J. Becker (1990), P. Stuhlmacher (1981/1992), H. Merklein (1985), M. Theobald (1992), O. Hofius (1983vv) en C. Breytenbach (1989/1993) verwerkt voor het Nieuwe Testament. Met name Hofius, Hengel en Stuhlmacher vormden de Tübinger antithese tegen een lijn die vanaf R. Bultmann, via E. Käsemann naar G. Friedrich en C. Breytenbach loopt. De exegetische ontdekkingen werden systematisch verwerkt door onder andere G. Ebeling (1990) en I.U. Dalferth (1984, 1991, 1994/1995). De lijn van de Tübingers werd het uitgangspunt van de lemma’s ‘Opfer’, ‘Sühne’ en ‘Versöhnung’ in de TRE. Zie I.U. Dalferth, ‘Die Soteriologische Relevanz der Kategorie des Opfers. Dogmatische Erwägungen im Anschluß an die gegenwärtige exegetische Diskussion’, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 6 (1991), 173–194; Chr. Gestrich, *Christentum und Stellvertretung*, 10–11 (noten 5, 6 en 7) en 347vv.; G.C. den Hertog, “‘Verstaat gij wat gij leest?’ Hermeneutische en bijbels-theologische notities bij de recente discussie over de verzoening’, in: *Theologia Reformata* 41 (1998), 24–42 en P. Stuhlmacher, ‘Cilliers Breytenbachs Sicht von Sühne und Versöhnung’, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 6 (1991), 339–354.

‘Hingabe’ (die we tot dusver nog niet breed belicht hebben) en ‘Stellvertretung’ krijgen zo bij Jüngel een doorstart. In het volgende gaan we na hoe deze latere Jüngel over het offer spreekt, overigens in het besef dat de Tübinger antithese in het Bijbels-theologisch onderzoek intussen, naar het zich laat aanzien, als gedateerd geldt.<sup>275</sup>

Aan Gese ontleent Jüngel in de eerste plaats dat in de na-exilische tijd een heroriëntatie van de cultus optrad: de ‘Sühne’ werd vanaf die tijd de basis voor alle andere offers: ‘alle Opfer sühnen’.<sup>276</sup> Dat is dan vervolgens ook de horizon voor het nieuwtestamenteisch spreken over het offer: als Christus’ dood een offer was, dan was het een *zoenoffer*. Wat is een *zoenoffer*? Geen ‘Wiedergutmachung’, maar ‘Gesühnt wird vielmehr, was nicht wiedergutzumachen ist’.<sup>277</sup> De schuld van de schuldige is vaak groter dan dat die voldaan zou kunnen worden. Zulke schuld kan niet meer ongedaan gemaakt worden: ‘Sie bleibt. Ihr mißliches Ende kann, wenn überhaupt, nur mit dem Ende des Schuldigen identisch sein. Er muß nicht etwa etwas – und sei es noch so viel! –, sondern er muß sich selbst, er muß sein Leben hergeben, um seine Schuld zu sühnen’.<sup>278</sup>

Om niet zelf te hoeven sterven, brengt de schuldige dan een offer, waarbij een dier voor hem in de plaats sterft als *pars pro toto*. Een oprecht *zoenoffer* impliceert dat de zondaar zich ervan bewust is dat het dier het leven verliest dat de offeraar eigenlijk zelf schuldig is. Dat besef is gemarkeerd in het ritueel van de handoplegging. Dat betekende niet de overdracht van *schuld*, maar als het ware de overdracht van het *zelf*, een ‘Subjektübertragung’, ‘so daß der Opfernde sich selbst im tödlichen Geschick des Opfers wiedererkennt’.<sup>279</sup> Als het offerdier sterft, is de offeraar daar dus via de handoplegging symbolisch bij inbegrepen en in geïncorporeerd.

De dood van het offerdier is geen ‘bloße Vernichtung’, alsof door het doden van dit dier de schuld kon worden voldaan. In dat geval zou de zondaar zijn verzoening zelf in de hand hebben. Hij kan dan door het offer te brengen genoegdoening bieden aan de rechtsorde en zo zichzelf via een transactie vrijmaken.<sup>280</sup> Die opvatting (volgens Jüngel die van Anselmus, of dat zo is laten we rusten) is volgens hem ‘ganz und gar unbiblich’:

Nicht Gott wird versöhnt, sondern Gott versöhnt die Welt. Nicht der sündige Mensch entschüht sich, sondern der heilige Gott entschüht den sündigen Menschen. Und er tut dies, indem er seine Heiligkeit dem ganz und gar Unheiligen zuwendet. Diese Zuwendung, dieser Kontakt des Heiligen mit dem Unheiligen ist es, was *tötet*. (...) Und nur insofern sich der heilige Gott die Subjektübertragung vom sündigen Menschen auf das Opfertier gefallen läßt, kann der Tod des

---

<sup>275</sup> Vooral door het werk van Chr. Eberhart, *Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen* (Neukirchen-Vluyn 2002) en *Kultmetaphorik und Christologie: Opfer- und Sühneterminologie im Neuen Testament* (Tübingen: Mohr Siebeck 2013). Zie ook diens artikel ‘Sühne’, in WiBiLex: M. Bauks, K. Koenen, S. Alkier (Hrsg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (Stuttgart 2006vv.). Het offer betekent volgens hem primair ‘Reinigung und Weihe aufgrund des im Blut enthaltenen Lebens’ (*Kultmetaphorik*, 203).

<sup>276</sup> Gese, ‘Sühne’, 94; geciteerd in ER, 135.

<sup>277</sup> ER, 136.

<sup>278</sup> ER, 136.

<sup>279</sup> ER, 136.

<sup>280</sup> ER, 136.

Opfertieres als Entsühnung des offernden Menschen gelten, kraft deren dieser „dem verdienten Tod entrissen“ [H. Gese] wird.<sup>281</sup>

Het doden van het dier heeft dus op zichzelf genomen geen enkele verzoenende werking. Het is geen acte van of namens de offeraar, alsof die daardoor aan een bepaalde eis zou voldoen en aanspraak kon maken op God via de logica van het *do ut des*. De idee van het offerwezen is, nog steeds volgens de Tübinger antithese, dat het dier sterft omdat de heilige God de zondaar weer in zijn gemeenschap opneemt. De dood van het offerdier symboliseert die toewending en is slechts in zoverre daadwerkelijk *Entsühnung* als niet alleen het symbool, maar ook de zaak waar dat symbool naar verwijst aanwezig is, doordat God de zondaar daadwerkelijk weer in zijn gemeenschap toelaat.

Het offerdier ondergaat dus *de facto* wat *de iure* eigenlijk de offeraar verdiende. God rekent het de zondaar niet toe, maar neemt het offer aan in plaats van de dood van de zondaar, omdat de offeraar zich door de handoplegging met het te doden dier identificeerde. Er vindt in het offer dus geen *satisfactio* plaats, maar een ‘Ersatz’ daarvan. De straf is niet *de iure* ‘overgedragen’ (dat zou weer de morele en juridische problematiek rond de mogelijkheid van het *pro nobis* oproepen!), maar juist kwijtgescholden. Dat is gesymboliseerd in de aanneming van het offerdier.

Israëls offers waren intussen *ad hoc* en moesten daarom telkens herhaald worden omdat er ook telkens weer gezondigd werd. Om de zonde van de gehele wereld te verzoenen konden de dierenoffers niet volstaan. Ze waren wel *pars pro toto*, maar slechts op de beperkte schaal van het enkele individu. Wat zou genoeg zijn om in te staan voor de zonde van heel de wereld? Jüngel vult het in: ‘dazu bedarf es einer Gegenwart, in der die ganze Schöpfung präsent ist. Und das kann nur heißen: dazu bedarf es der Gegenwart des göttlichen Schöpfers in der Gestalt des Geschöpfes’.<sup>282</sup> Dat is volgens hem nu het geheimenis van Jezus Christus, met wie God zelf zijn ‘subject overdroeg’ door zich met Hem te identificeren:

Im Blut dieses Menschen hat sich der ewige Hohepriester (vgl. Hebr 7,20–27) selber, und zwar ein für allemal, durch den ewigen Geist makellos Gott dargebracht (Hebr 9,14.23.26). Nun kann pointiert der eingeborene Sohn Gottes (Joh 1,18.14) das Lamm Gottes heißen, das die Sünde der Welt trägt (Joh 1,19).<sup>283</sup>

Hier was geen sprake meer van een *pars pro toto*, maar van een ware, ‘ontologisch angemessene Stellvertretung’. Daarin werd heel het offerwezen vervuld en kwam het ten einde. Zo komt het offerprincipe wel van binnenuit onder grote spanning te staan, want normaal gesproken is het de zondaar die zich identificeert, maar hier heeft God zelf dat gedaan. Ten opzichte van de oudtestamentische offers vindt dan ook een omkering in de volgorde van de voltrekking van het offer plaats, zegt Jüngel in aansluiting bij zijn leerling I.U. Dalferth.<sup>284</sup> In

---

<sup>281</sup> ER, 136v.

<sup>282</sup> ER, 137.

<sup>283</sup> ER, 138.

<sup>284</sup> Dalferth, ‘Die Soteriologische Relevanz der Kategorie des Opfers’, 189vv. S. Brandt spreekt in haar *Opfer als Gedächtnis. Auf dem Weg zu einer befreienden theologischen Rede von Opfer* (Münster: Lit 2001), 333–348 van het ‘sühnopfertheologische Paradigma’ van Dalferth en Jüngel en onderscheidt tussen de ‘stellvertretungstheoretische’ variant van de tweede en de ‘anti-stellvertretungstheologische’ van de eerste. Zelf kan Brandt niet mee met Gese, maar zij zegt wel dat wie zich bij Gese zou aansluiten, zich ‘möglicherweise’ ook bij ‘ihrer systematisch-theologischer

het Oude Testament was de volgorde altijd: eerst identificatie door handoplegging, dan doding van het offerdier en zo hernieuwde incorporatie in het heilige. Maar aan het kruis gebeurde het derde element als eerste: ‘am Kreuz Jesu Christi vollzieht Gott die Inkorporation der sündigen Menschheit in sein eigenes Leben, in das Leben des heiligen Gottes’.<sup>285</sup> Dit moment is nu de ‘grundlegende Akt’ geworden, omdat God zich in Christus *zelf* met het Lam heeft geïdentificeerd. Het eerste moment, dat van de identificatie, is daardoor gemodificeerd naar de andere kant geschoven en neemt de vorm aan van het *geloof*. Dat is nu de ‘Identitätsübertragung, durch die der einzelne Mensch sich mit dem Geschick Jesu Christi so identifiziert, daß er sich *in ihm* gestorben und *in ihm* von den Toten auferweckt weiß’.<sup>286</sup> De mens mag zich door het geloof laten betrekken in de reeds geschiedde incorporatie. Wat we Jüngel in de vorige secties zagen thematiseren onder de noemer van ‘oordeel’ en ‘gericht’ komt hier terug in het taalkleed van ‘incorporatie door de dood heen’.

Omdat het handelen van God nu voorop gaat, is de daad van het geloof (in het offer dus analoog aan de geste van de handoplegging) niet meer zozeer actief, als wel passief. De mens hoeft niet zelf Christus te offeren, maar mag zich erin verheugen dat het offer van Christus reeds gebracht is, of we het geloven of niet: ‘Für dieses unser Heil können wir gar nichts tun. Wir können es uns nur schenken, d.h. gefallen und wohlgefallen lassen. Sich das Sühnopfer Christi gefallen und wohlgefallen lassen – das heißt aus Glauben gerechtfertigt werden und deshalb Frieden haben’.<sup>287</sup> Het is reeds ontologisch, wezenlijk waar dat de toegang tot God door het werk van Christus is geopend. We hoeven het ons slechts te laten welgevalen (Iwand zou hier spreken over het *Deum iustificare*). Alleen wanneer we dat offer afwijzen en er ‘nee’ tegen zeggen (of ‘ja’, maar ‘nee’ bedoelen) plaatsen we ons er ontisch, in werkelijkheid buiten. Dan onttrekken we ons aan de relatie die God zelf in Christus door het offer heeft hersteld. Zo is de cirkel rond.

Voordat Jüngel de offerterminologie weer bruikbaar achtte, gebruikte hij op dit punt vooral het woord ‘Hingabe’, ‘overgave’ (bijvoorbeeld in zijn artikel uit 1978, stelling 12.7: de dood van Jezus Christus is ‘der Vollzug vollkommener Hingabe des mit dem Menschen Jesus identischen Sohnes Gottes *an Gott den Vater*’). Dat is op zichzelf al geen slechte vertaling van het Hebreeuwse ‘offer’, maar toont ook nog eens aan hoezeer Jüngel het offer relationeel denkt. ‘Hingabe’ is immers ook een woord uit het domein van de liefde. Dat God liefde is, betekent dat God het gebeuren is van wederzijdse *Hingabe* tussen Vader, Zoon en Geest. Jüngel citeert de woorden van Jezus dat wie zijn leven verliest het zal behouden en stelt:

---

Fortschreibung durch Dalferth (und Jüngel) im Blick auf die neutestamentliche Rede von Opfer’ zou kunnen aansluiten. Brandt meent dat voor heel de Tübinger antithese vast schijnt te staan, ‘*daß es für Gott ohne Verurteilung kein Erbarmen, ohne Verdammnis keine Rettung, ohne Zorn keine Versöhnung, ohne Opfertod kein Leben, ohne Fluch keinen Segen, ohne Leid keine Befreiung, ohne Abrechnung keinen Frieden, ohne Gewalt keine Liebe geben könne*’ (6; cursivering van Brandt). Tegenover dat ‘theologischen “Ambiguismus”’ will zij uitgaan van ‘Gottes Feindesliebe als Kriterium der Rede von Gottes Liebe’ (7). De vraag is hoe zij daarin dan het kruis wil plaatsen.

<sup>285</sup> ER, 139.

<sup>286</sup> ER, 140.

<sup>287</sup> TE 3, ‘Das Opfer Jesu Christi als sacramentum et exemplum’, 274. Vgl. Dalferth, ‘Soteriologische Relevanz’, 190: ‘Nicht ich übertrage meine Identität auf Christus, sondern ich lasse es mir gefallen, daß er sich mit mir identifiziert *hat* (1 Kor 1,30). (...) Glaube erweist sich von daher für uns nicht nur als Identitätsübertragung, sondern konkreter als *Identitätsgewinn* (...), Anteilgabe an der Person Jesu Christi’.

Das gilt auch von Gott. Theologie des Gekreuzigten redet also von einer Steigerung, von einem Überströmen des göttlichen Seins, wenn sie Gott als die im Tode Jesu sich vollendende Dahingabe für alle Menschen bedenkt. Insofern Gott diese Dahingabe *ist*, also nicht nur der Dahingebende und der Dahingebene, sondern das Ereignis der Dahingabe selbst, gilt der neutestamentliche Satz: Gott ist Liebe.<sup>288</sup>

God 'is' in deze zin zelf het offer. De incarnatie = identificatie = recapitulatie = plaatsbekleding = schuld dragen = vergeving = verkiezing = Gods gerechtigheid en, tot slot, = *Hingabe* en offer.

## 5.4 Tussenbalans

Voor we de overstap maken van christologie naar pneumatologie weer een korte tussenbalans. We hebben in dit hoofdstuk gevraagd naar de noodzaak en 'logica' van de verzoening. Hoe maken kruis en opstanding het verschil tussen vijandschap en vrede? Waarom moest het langs die 'omweg', kon God niet 'gewoon' (Anselmus: *sola misericordia*) vergeven?

Het antwoord dat we zowel Iwand als Jüngel hebben zien geven is verrassend: *God vergeeft inderdaad uit grondeloze barmhartigheid; maar dat is nu juist wat er in kruis en opstanding plaatsvindt*. Vergeving is geen 'Selbstgespräch'<sup>289</sup> en niet het aannemen van een andere 'houding' of 'opvatting' tegenover het feit van de zonde, alsof die niets weegt; het is een sprekende *daad* en een concreet dragend handelen ten aanzien van het volle gewicht van de zonde. Deze sprekende daad heeft de werkelijke, menselijke God in het offer van kruis en opstanding van Christus verricht.

Vergeving betekent allereerst, dat er iets te vergeven *valt*. Het gewicht van de zonde is groot. Door zich te identificeren met de gekruisigde Christus laat God dat gewicht voelen en openbaart Hij de werkelijke mens. De zonde is niet maar een enkele keuze of daad van een verder neutraal wezen, maar is vijandschap tegen God die ons overgroeit en in haar macht krijgt en ertoe aanzet God in het vlees te kruisigen. Niets veroordeelt deze zonde zozeer als juist dat God haar draagt. Het zenden van de Zoon veroordeelt de zonde in het vlees (Romeinen 8:3). Het kruis spreekt ons van oordeel en einde.

Tegelijk betekent het dragen dat God ons onze vijandschap niet toerekent. Hij neemt die immers op zich. Hij draagt en ondergaat de zonde en de vijandschap en draagt die zó weg. Aan het kruis draagt Christus wel de straf-als-consequentie op de zonde (de Godverlatenheid), maar het is bij Iwand en Jüngel minder juist om te zeggen dat Hij *wordt* gestraft. De 'logica' van de verzoening is niet de vereffening van straf, maar juist de logica van de *non-imputatio*. Het vergevend handelen Gods verbreekt de macht van de zonde en overwint die. God laat zich, zagezgd, niet overwinnen door het kwade, maar overwint het kwade door het goede en hoopt vurige kolen op ons hoofd (Romeinen 12:20-21; Spreuken 25:21-22). In de opstanding blijkt

---

<sup>288</sup> GGW, 505.

<sup>289</sup> Scheiber, *Vergebung*, 276: 'Vergebung ist kein Selbstgespräch, in welchem die verletzte Person auf die eigene Verletzung bzw. das eigene Übelnehmen reagiert'.

dat God de zonde en de dood heeft ‘uitgeput’ in de afgrond van zijn liefde en dat de dood is verslonden tot overwinning. De zonde en vijandschap zijn niet ultiem, maar verliezen hun macht doordat God de zonde niet toerekent. De opstanding spreekt ons van vrijspraak en een nieuw begin.

Gods vergevend handelen in Christus komt niet in mindering op zijn gerechtigheid, maar is juist de hoogste manifestatie daarvan. Gods gerechtigheid is namelijk (kennelijk!) zijn verbondstrouw. Waar de mens ontrouw is, blijft God trouw tot in de dood. Hij draagt in Christus het gevallen menselijk bestaan in zijn vergeving, zoals Hij dat reeds in het Oude Testament deed met het volk Israël. Dit is wezenlijk voor wie God is. Hij is de God die tegelijk enerzijds de schuldige niet voor onschuldig houdt en anderzijds ongerechtigheid, overtreding en zonde vergeeft (Exodus 34:7; vgl. Micha 7:18–20). Daarmee is Hij de God die zijn volk draagt. Hij veroordeelt Israëls afgoderij, maar laat zijn volk nooit los. Hij wijst het werk af, maar neemt de persoon aan. Hij rechtvaardigt de goddeloze, omdat Hij de God is die zijn vijanden liefheeft. Gods gerechtigheid is zijn liefde. Daarbij wil Iwand niet zo ver gaan als Jüngel, die van hieruit spreekt over God als de eenheid van leven en dood ten gunste van het leven. Waar Iwand het ‘dragen’ van de dood lijkt te beperken tot de oeconomische triniteit cq. Gods handelen, trekt Jüngel de lijnen door tot in de immanente triniteit, om zo uit te komen bij God *als* liefde.

De vergeving is als gezegd een *sprekend* gebeuren. Gods oordeel over de zonde roept om onze instemming. Dat Hij dat oordeel draagt roept om onze dankbaarheid. Door zijn genadig dragen beweegt God ons ertoe Hem in dit oordeel gelijk te geven en ons in geloof aan Hem over te geven. Het werk van Christus heeft ons een plaats bereid en roept ons om op die plaats tot onszelf te komen bij God. De vergeving heeft zijn doel in de afsluiting van de oude vijandschap en de aanvang van de vernieuwde relatie van het nieuwe verbond. De vergeving is een *aanbod* van vergeving, dat de zondaar treft als een diepgaande onderbreking van zijn bestaan, die alles ‘losmaakt’. Men kan dat aanbod aannemen en erkennen dat vergeving nodig was (*Deum iustificare*), of het aanbod weigeren en zich verharden in het eigen gelijk.

Daarmee zijn we bij de thematiek van ons laatste hoofdstuk, over de werkelijkheid en reikwijdte van de verzoening. Zoals bij de opzet in de inleiding gezegd gaat het hier nog om de laatste zinsnede van de zin uit 2 Korintiërs 5:19: ‘God was in Christus, / de wereld met Zichzelf verzoenende, hun zonden hun niet toerekenende; / *en heeft het woord der verzoening in ons gelegd*’. Daarmee krijgen de paragrafen 3.3 en 4.3 over ‘verzoening als belofte’ en ‘verzoening als *Sprachereignis*’ hun vervolg.



## 6. Pinksteren en de werkelijkheid

In dit laatste deel vragen we tot slot naar de ‘reikwijdte’ of ‘werkelijkheid’ van de verzoening in Christus. In Hem heeft God de wereld met zich verzoend en rekent Hij de zonden niet toe. Maar betekent dat ook dat alle mensen behouden worden? Hoe verhoudt zich bij Iwand en Jüngel het universele werk van Christus tot het particuliere werk van de Heilige Geest? Hoe groot is voor Iwand en Jüngel het belang van persoonlijk geloof en bekering? En hoe werkt de universele denklijn door in de ethiek?

Het gaat hier om vragen die ten aanzien van de theologie van Barth altijd als prangend zijn ervaren. De waarde van zijn inzet bij de openbaring werd vaak wel onderkend, maar zijn universalisme was voor bijvoorbeeld het gereformeerd protestantisme altijd een brug te ver.<sup>1</sup> We zagen in het excurs in 5.1.3 al hoe Berkouwer bij Barth vreesde voor een relativisering van de ‘levensgevaarlijkheid van het ongelof’, omdat het wordt gereduceerd tot een ‘niet-weten’. Barth staat voor hem voor een objectivisme dat geen recht doet aan de ‘spankracht’ van het Bijbels kerygma en dat het gebeuren in de tijd relativeert vanuit de eeuwige *Gnadenwahl*. We geven nog eens een samenvattend citaat, om het probleem te markeren:

Het *verschil* [tussen geloof en ongelof] ligt uitsluitend in het al of niet *weet-hebben* van dat feitelijk gebeuren in de beslissing Gods. Vanuit deze beschouwing, die voortdurend bij Barth weerkeert, kán feitelijk de verkondiging niet anders meer verstaan worden dan als ‘mededeling’ van een bepaalde *stand van zaken*, van een gevallen beslissing, die in de prediking ‘bekend-gemaakt’ wordt. Al ontkennen we geenszins, dat Barth langs een andere weg het *appellerende* in de prediking des heils weer een plaats geeft (de ‘open situatie’ der verkondiging), dat neemt niet weg, dat feitelijk vanuit zijn visie op de gevallen beslissing alleen nog maar van verkondiging *als mededeling* sprake kan zijn, mededeling van het voldongen feit van Gods beslissende genade over allen. Daarmee komt men echter op een ander niveau dan wanneer de Schrift over het ‘kerygma’ des heils spreekt. (...) In zulk een mededelings-karakter van het kerygma is de bezinning over het heil Gods gevangen geraakt in een *objectivering* van de triomf der genade.<sup>2</sup>

Berkouwer ziet verder ook nog het gevaar van antinomisme en wijst Barth op dit punt daarom beleefd maar duidelijk af. Zijn combinatie van universalisme en objectivisme kan volgens hem

---

<sup>1</sup> Vgl. C.M. van Driel, *Het volk zonder applaus. De receptie van Karl Barth in hervormd-gereformeerde en christelijk-gereformeerde kring* (Barneveld: De Vuurbaak 2014); Berkouwers *Triomf der genade* was hierbij veelal het ijkpunt.

<sup>2</sup> Berkouwer, *Triomf der genade*, 272, 275 (cursivering origineel). Berkouwer beroept zich ook op de jonge H. Berkhof in diens bekende geschrift *Crisis der middenorthodoxie* (Nijkerk: Callenbach 1952: dus net als de studie van Berkouwer ruim vóór het verschijnen van KD IV/3).

niet anders dan uitlopen op de leer van de alverzoening (*apokatastasis*), waardoor de geschiedenis en het persoonlijk geloof hun betekenis verliezen.<sup>3</sup>

Tegelijk heeft deze zelfde Berkouwer altijd onderkend dat het subjectivisme evenmin een begaanbare weg is. Een te grote ‘nadruk’ op het belang van het persoonlijk geloof leidt al snel tot een gedachtegang waarin de verzoening niet meer van het werk van Christus, maar van de wil van het subject afhangt. Dan verwordt de verkondiging tot een aanhoudend, nomistisch schrill appel om zich te laten verzoenen en wordt de zelfstandige betekenis van het werk van Christus gerelativeerd: ‘Altijd weer heeft men de “verzoening” en het “zich laten verzoenen” uit elkaar gerukt. Of het zich *laten* verzoenen verloor vanuit de verzoening alle zin en betekenis óf vanuit het “zich laten verzoenen” werd in de beslissingsvrijheid van de mens de objectiviteit van het handelen Gods aangetast’.<sup>4</sup> Zelf zoekt Berkouwer dan naar een ‘correlatie’, waarin beide momenten elkaar niet opheffen, maar een eenheid vormen: ‘Wat in de strijd der meningen menigmaal uiteengerukt werd, wordt in zijn *eenheid* verstaan, wanneer het geloof het antwoord, de echo is op de boodschap der verzoening’.<sup>5</sup>

In het betreffende excurs zagen we ook al, hoe Barth van mening was dat hij in feite naar een zelfde soort correlatie zocht. In het verwijt van objectivisme heeft hij zich niet herkend. Of dat terecht is kunnen we nog steeds in het midden laten, maar Barth zelf bestrijdt dat de verkondiging bij hem slechts mededeling is van wat in Christus objectief is verworven. De verzoening is niet ‘verworven’ in een afgesloten geschiedenis ‘toen en daar’ op Golgotha, maar een open en ‘einbegreifende Geschichte’ (KD IV/3, 209), een ‘sich selbst potenziierende Geschichte’ (242), waarin Christus in zijn profetisch ambt onze geschiedenis door woord en Geest omzet naar Gods koninkrijk. De verzoening is *gaande* en *maakt* zo juist onze

---

<sup>3</sup> Naast het universeel objectivisme onderscheidt Berkouwer ook een particulier objectivisme, waarin de verzoening als objectief verworven en volledig gerealiseerd geldt voor het getal van de uitverkorenen (vgl. zijn bespreking van de ‘Rechtvaardiging van eeuwigheid?’ in zijn *Geloof en rechtvaardiging*. Dogmatische studiën (Kampen: Kok 1949), 143–176). Ook dan is het geloof slechts subjectieve bewustwording van wat reeds voorafgaand aan het bewustzijn bestaat (idem, 146, met verwijzing naar een metafoor van Kuiper: ‘brood wordt niet brood door het eten, maar moet brood zijn om gegeten te worden; door het eten ontstaat alleen toeëigening of gewaarwording’), met als uiterste consequentie het antinomianisme als een ‘zeer merkwaardig theologisch verschijnsel, omdat het onvermoeid en exclusief wijst op het volstrekt volbrachte werk van Christus aan het kruis, waarin de verzoening tot stand is gekomen’ (idem, 150). Wanneer de verzoening wordt verstaan als volledig gerealiseerd door de genoegdoening aan Gods gerechtigheid doet het er uiteindelijk niet toe of de reikwijdte universeel of particulier is: in beide gevallen is de verzoening dan ‘objectief’ – en dreigt de prediking dus opnieuw haar ‘dringend karakter’ te verliezen. Voor de objectieve verzoeningsleer is evenwel de vraag, hoe de verzoening door voldoening *niet* volledig objectief zou kunnen zijn. De genoegdoening geschiedt als plaatsvervangend straflijden immers onafhankelijk van welke inbreng van het geloof dan ook. De bundel Gibson & Gibson, *From Heaven He Came and Sought Her* legt hier juist alle nadruk op, vgl. het inleidend artikel van de redacteuren: ‘precisely because Christ does not win a hypothetical salvation for hypothetical believers, but rather a real salvation for his people, the effectiveness of the atonement flows from its penal substitutionary nature. At issue here is the precise meaning of the cross as *punishment* for sin (...). This is why the particularity of the atonement cannot be introduced at the point of application, for we were united to Christ in his death and resurrection *prior* to appropriating the benefits of his atonement by faith – which means that the scope of redemption accomplished and applied are necessarily coextensive’ (48v.).

<sup>4</sup> G.C. Berkouwer, *Het werk van Christus*. Dogmatische studiën (Kampen: Kok 1953), 322.

<sup>5</sup> Berkouwer, *Het werk van Christus*, 323; vgl. D. van Keulen, ‘Het correlatiebegrip van G.C. Berkouwer. Een poging tot terminologische verheldering’, in: G.C. den Hertog (red.), *Correlatie. Tussen bijbelwetenschap en systematische theologie* (Apeldoorn: Theologische Universiteit 2010), 9–22.

geschiedenis betekenisvol. We citeerden de passage waarin Barth stelt dat het objectieve en het subjectieve elkaar niet uitsluiten, maar begrepen moeten worden als ‘Momente einer *Relation*, die eben den Charakter einer *Begegnung* hat’ (244). Het gaat daarin om de ontmoeting van Christus als het Woord in zijn profetisch ambt enerzijds en de hoorder die Hem al of niet gelooft anderzijds. Het werk van Christus heeft altijd prioriteit en gaat altijd voorop. Het heeft zonder meer zelfstandige betekenis. Maar tegelijk is het als zodanig slechts een *moment* in de relationaliteit tussen God en mens. Het andere moment is het geloof, dat eveneens zelfstandige betekenis heeft, ook al is het altijd secundair en passief ten opzichte van Gods voorafgaande initiatief. De ontmoeting tussen God en mens is voor Barth zo altijd eenzijdig in het *ontstaan* en tweezijdig in het *bestaan*. De verzoening kan niet objectief ‘verworven’ zijn en *bestaan* zonder geloof, omdat verzoening per definitie verzoening is van twee of meer partijen: een relationele werkelijkheid. Maar de verzoening kan wel eenzijdig en objectief *ontstaan*, vanuit het soeverein initiatief van Gods handelen en spreken in Christus.

Het gaat ons hier niet om Barth, maar om Iwand en Jüngel. Maar de wijze waarop zij Barth op dit punt hebben verwerkt, is van groot belang voor onze analyse van hun eigen spreken over de reikwijdte van de verzoening. We zullen zien dat de verzoening ook voor hen een relationele werkelijkheid is en dat ook voor hen beslissend is dat de verzoening in Christus woordkarakter heeft. Tegelijk blijkt de receptie van Barth rond deze thematiek ook een lens die zicht geeft op hun onderlinge verschillen. Opvallend genoeg lijkt Jüngel, hoewel juist hij bij uitstek relationeel wil denken, toch weer naar objectivisme te tenderen, waar hij met de verzoening gaat rekenen in de ontologie. Dit wordt bij hem wel getemperd of misschien uiteindelijk zelfs overboden door het woordkarakter van de openbaring, maar is toch typerend anders dan bij Iwand, die stelt dat de verbinding van Woord en ontologie pas in het eschaton geopenbaard zal worden.

Veel van wat in dit hoofdstuk gezegd zou kunnen worden is al aan de orde geweest in het kader van onze andere twee vraagstellingen. Het woordkarakter hebben we al benoemd in het kader van de incarnatie als vleeswording van het Woord (3.3 en 4.3: verzoening als belofte en als *Sprachereignis*) en in het vorige hoofdstuk zagen we bovendien hoe dit Woord in kruis en opstanding het Woord van oordeel en genade blijkt te zijn (5.3.1 en 5.3.2). Ook hebben we al gezien hoe Iwand in het woordkarakter van de openbaring zijn synthese zoekt tussen objectivisme en subjectivisme in het Lutheronderzoek (2.2.5) en Jüngel tussen objectivisme en subjectivisme in de godsleer (2.3.1). We hebben Iwand duidelijk zien maken dat de boodschap niet secundair is ten opzichte van een voorafgaand aan die boodschap voldongen stand van zaken, maar performatief bestanddeel. Het kerygma is bij het feit inbegrepen. Zoals Christus het Woord van God is, zo is de verzoening in Hem ook het Woord van God. Precies zo hebben we ook Jüngel breed zien uitwerken dat de verzoening en het samenzijn van God en mens plaatsvindt in het Woord. Het gebeuren van kruis en opstanding is niet afgesloten, maar een *Sprachereignis* waarin God de mens nader komt dan hij zichzelf nabij is en hem er zo toe aanzet om tot zichzelf te komen bij God.

Dit alles hoeven we nu niet meer tot in detail te herhalen. Het gaat ons vooral om de specifieke consequenties voor de vraag naar de reikwijdte en werkelijkheid van de verzoening. De opzet van dit hoofdstuk is daarom als volgt. In de twee paragrafen (6.1 over Iwand, 6.2 over Jüngel) gaan we eerst dieper in op de receptie van Barth rond de kwestie van het heilsuniversalisme.

Bij Iwand spreken we over een ‘eschatologische differentie’ (6.1.1), bij Jüngel over een ‘ontologische differentie’ (6.2.1). Daarna stellen we scherp op het werk van de Geest. Iwand legt daarbij een accent bij de ‘boden’ van verzoening die ons roepen tot ‘omkeer’ (6.1.2), Jüngel bij de ‘bede’ om verzoening waardoor we ons laten ‘onderbreken’ (6.2.2). Hier moet duidelijk worden in hoeverre de prediking bij hen een ‘dringend karakter’ (Berkouwer) heeft dan wel verbleekt tot een mededeling. Tot slot bezien we hoe bij Iwand en Jüngel de verzoening de horizon vormt voor de ethiek (6.1.3 en 6.2.3). Vooral Iwand blijkt hier te komen tot een uitgesproken *engagement*, maar ook voor Jüngel opent de verzoening in Christus wereldlijke handelingsperspectieven.

Doordat bij Iwand en Jüngel het werk van Christus en de Geest formeel en materieel sterk overeenkomen ontstaat hier in dit pneumatologische hoofdstuk wellicht, nogmaals, de indruk van herhaling van wat eerder in de christologische hoofdstukken al aan de orde kwam. Maar wanneer de dogmatische regel geldt dat de *opera trinitatis ad extra sunt indivisa* (de werken van de Drie-enige God zijn onafscheidelijk) is dat onvermijdelijk. De Zoon en de Geest bewerken *samen* de verzoening, als de twee ‘handen’ van God. Langs deze weg hopen we tot een genuanceerd antwoord te kunnen komen op de vraag of Iwand en Jüngel een ‘alverzoening’ hebben geleerd.

## 6.1 Iwand: omkeer

### 6.1.1 Eschatologische differentie

Iwand laat er in zijn artikel over de verzoeningsleer geen enkel misverstand over bestaan:

der Welt, nicht nur der Kirche gilt die Versöhnung. Es heißt nicht: Gott war es, der in Christus die Kirche reinigte, sondern es heißt: der die Welt mit sich versöhnte. (...) Die Nichtanrechnung der Sünden ist kein Privileg, das nur besonderen Menschen gilt, besonders ernsten, besonders frommen, besonders unter ihrer Schuld leidenden, denen natürlich auch! Aber die Versöhnung gilt vorbehaltlos.<sup>6</sup>

God rekent de *wereld* haar zonden niet toe. Maar de ‘Art und Weise, wie Gott das Werk der Versöhnung an uns heranbringt’<sup>7</sup> (hoe dus deze *non-imputatio* tot ons komt) is de wijze van het Woord. Christus zelf is reeds het vleesgeworden Woord van God en Hij spreekt ook nu nog, in de gestalte van zijn boden. De nieuwe werkelijkheid van de verzoening wordt ons *toegezegd* en *beloofd*. De verzoening heeft haar plaats in dit Woord en daarin alleen is zij waar.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> GA II, ‘Zür Versöhnungslehre’, 219.

<sup>7</sup> Idem.

<sup>8</sup> NWN 2, 326: ‘Es hat seinen Platz im Wort. Es ist dort allein wahr’.

Typierend voor Iwand is nu, hoe hij benadrukt dat Christus als belofte van Gods nieuwe werkelijkheid de *strijd* aangaat met de oude werkelijkheid.<sup>9</sup> De wereld is immers geen neutrale plaats, die een boodschap van vergeving en verzoening welwillend zal aanhoren en ter kennis zal nemen. Dat de boodschap de verzoening als inhoud heeft zegt al genoeg. De toezegging van vergeving zal niet met gejuich worden ontvangen, maar juist des te meer weerstand en vijandschap oproepen, tenzij de boodschap sterker is dan de weerstand. De oude werkelijkheid wordt immers beheerst door ongeloof. Dat gelooft niet in het aanbod van verzoening en vergeving en verschanst zich in de schijn van eigen gelijk en eigen gerechtigheid. Het gelooft niet dat God het vlees heeft aangenomen, het verdeelt de wereld farizeeïsch in goed en kwaad en roept zo de machten van zonde, dood en wet op (par. 5.2), om de oude werkelijkheid in stand te kunnen blijven houden tegenover de komst van het koninkrijk van God. De volharding in deze schijnwerkelijkheid is geen vrije keuze, maar beheerst ons denken en willen. Het menselijk zelfverstaan is niet van binnenuit reparabel; men kan zich niet aan de haren uit het moeras tillen, maar is wat betreft de waarneming van zichzelf bevangen in een *ignorantia invincibilis*.<sup>10</sup>

Zo is er sprake van een ‘eschatologische differentie’ tussen Gods toekomstige werkelijkheid en onze oude werkelijkheid. Gods toekomst botst op en strijdt met de macht van ons verleden. De verzoening is daar, waar God de strijd wint en het Woord ons te sterk wordt. Dan sluit zich als het ware de differentie en krijgen we reeds in het heden deel aan de toekomst. Dat is het werk van de Heilige Geest. Hij confronteert de onwerkelijke mens en zijn zelfbeeld met het beeld van Jezus Christus als de werkelijke mens en komt hem daardoor nader dan hij zichzelf nabij is (*interior intimo meo*); een onweerstaanbare genade, waardoor de mens niet anders meer kan dan God gelijk te geven. Voor zover de mens zo het oordeel van God overneemt (*Deum iustificare*) geraakt hij buiten zichzelf. Hij komt los van zijn eigen denkbeelden en gaat delen in het inzicht van de Geest. Zijn ogen worden geopend, de machten verliezen hun macht en hij treedt binnen in Gods werkelijkheid; *glaubst du, so hast du*, zoals Luther het verwoordde.<sup>11</sup>

Geloof is dus niet de ‘keuze’ om de verzoening al of niet voor waar te houden, maar een relationeel gebeuren waarin de zondaar wordt overwonnen door het Woord:

Es ist also nicht so, daß auf die eine Seite die Botschaft zu stehen käme, die uns erst einmal ‘objektiv’ Gottes Tat in Christus darstellt und verstehen lehrt, und auf die andere Seite wir mit unseren Möglichkeiten einer annehmenden oder auch ablehnenden Stellungnahme, unter diesen dann auch die des christlichen Glaubens; der Glaube ist vielmehr in diese Botschaft eingeschlossen. Glaube heißt: Die Wahrheit Gottes ist in mir mächtig geworden. Ich lebe nun in einer Welt und Wirklichkeit, wie ich sie zuvor nie gekannt habe. Es ist die Welt Gottes, in die ich eingetreten bin, hier gibt es keine Sünde, keinen Tod, keinen Zweifel, hier gilt nur das, was Gott

---

<sup>9</sup> Vgl. Lempp & Thaidigsmann, *Gottes Gerechtigkeit*, 98: ‘So sehr Iwands Theologie von der Versöhnung und Vergebung her denkt und auf den Frieden der neuen Welt Gottes ausblickt, so sehr ist sie eine Theologie des Widerspruchs und des Kampfes’.

<sup>10</sup> Vgl. GA II, ‘Sed originale’, 179.

<sup>11</sup> Vgl. NW 6, 307.

in Jesus Christus getan hat. Glauben ist das wirkliche und standhafte Gegründet-Sein außerhalb seiner selbst (stare extra se). (C 331)<sup>12</sup>

Geloof is niet het voor-waar-houden-van of het eens-zijn-met een bepaalde leer, dogma, wonder, historiciteit of andere stand van zaken, maar een overwonnen-zijn-door God zelf die met ons handelt in zijn Woord. Tussen Gods Woord om Christus aangaande onze werkelijkheid en onze eigen visie op onze werkelijkheid bestaat geen neutraal terrein van 'de' werkelijkheid. Dan zou er een criterium zijn aan de hand waarvan we de waarheid van beide claims konden afmeten. Maar het is Woord tegen woord. Wetenschapstheoretisch gezegd: paradigma staat incommensurabel tegenover paradigma.<sup>13</sup> 'De' werkelijkheid is dat er een strijd gaande is om wat werkelijk is. Het paradigma van het geloof is gedefinieerd in het axioma van Jezus Christus als de werkelijke God en de werkelijke mens. Het paradigma van het ongeloof is gedefinieerd in het axioma dat we een vrije wil hebben en onszelf kunnen rechtvaardigen. Het verschil tussen deze beide paradigma's is vanuit het ongeloof gezien ultiem, want het kruisigt Jezus Christus. Maar God overwint het ongeloof door het kruis te dragen en de vijandschap te overwinnen in het Woord van vergeving. In die nederigheid, zonder kracht of geweld, wordt Hij ons te sterk. Telkens opnieuw botst die nederigheid op ons hoogmoedig zelfbeeld, zodat vrede met God altijd tegelijk strijd betekent met onszelf.<sup>14</sup> Maar het geloof gelooft dat God gelijk heeft. Niet ons woord, maar *zijn* Woord is waarheid. Alle mensen zijn leugenaars, maar Gods oordeel is waarachtig. De natuurlijke mens ziet de werkelijkheid verkeerd, maar God ziet die zoals die is, zegt Iwand in een meditatie over 2 Korintiërs 5:19-21:

Die Wirklichkeit sehen, wie sie ist, das hieße, die Welt vom Kreuze Christi sehen. Die in der Versöhnung und in der Botschaft von der Versöhnung (diese Doppelheit bildet die Einheit der Tat Gottes in Jesus Christus) kundgemachte Wirklichkeit duldet kein zweites Bild neben sich.<sup>15</sup>

De verzoening is daarom een werkelijkheid die onze schijnwerkelijkheid doorbreekt en naar het verleden verwijst. *Wij* geloven in zonde en dood, maar voor God zijn ze weggedragen. *Wij*

---

<sup>12</sup> Vgl. Thaidigsmann, 'Theologischer Realismus', in: *Zeitschrift für dialektische Theologie* 9/3 (Sondernummer 1993), 14: 'Im Urteilsgeschehen von Kreuzigung und Auferstehung Jesu ist die Wirklichkeit eines jeden Menschen in Wahrheit, weil von Gott her erschlossen als eine solche, die von Gott gerichtet ist, weil sie die Wahrheit verstellt, verbirgt und unterdrückt. Erschlossen ist sie aber zugleich als eine solche, die in der Kraft des Urteils Gottes aufgerichtet wird. Verurteilt, *gerichtet*, ist der Mensch, der selbst über die wahre Wirklichkeit und die Wirklichkeit der Wahrheit befindet. *Aufgerichtet* wird der Mensch, der aus dem Urteil Gottes lebt, es übernimmt und im Glauben für sich gelten läßt. In solchem glaubenden Anerkennen und Geltenlassen ist der Mensch "außer sich", gerät er aus dem Bann dessen, daß alle Wirklichkeit nur Wirklichkeit "für ihn" ist. Er tritt in das Licht und in die Kraft der Wirklichkeit, wie sie "für Gott" ist'. Vgl. Lempp & Thaidigsmann, *Gottes Gerechtigkeit*, 14: 'Es wird mit dem Begriff der *wahren Wirklichkeit* eine Differenz im Begriff der Wirklichkeit selbst behauptet'.

<sup>13</sup> Vgl. G. van den Brink, *Een publieke zaak. Theologie tussen geloof en wetenschap* (Zoetermeer: Boekencentrum 2004), 68.

<sup>14</sup> GA II, 'Glaubensgerechtigkeit', 22 met verwijzing naar WA 2,456v., bij Galaten 1:3: 'Et ita oritur bellum, bellum foris, pax intus' ('zo ontstaat oorlog, van buiten oorlog, van binnen vrede'). 'Binnen' betekent hier: in de relatie tot God, 'buiten': in de ervaring.

<sup>15</sup> PM I, 'Karfreitag. 2 Kor 5,19-21', 550. Vgl. TRf II, 6: 'Wenn Gott recht hat mit der Auferstehung, dann kann unsere Todeswelt *nicht* Recht haben. Der Glaube steht dieser *gegenüber*, darum verkündet er *nicht* das Dasein, gibt keine subjektiven Trost'. De notie van de strijd om de werkelijkheid is dus voor Iwand van belang met het oog op de kritiek dat het geloof slechts 'hetzelfde anders ziet' (Kuitert), zodat de mens zich goedkoop kan troosten.

organiseren ons zelfverstaan nog rond deze machten, maar voor God is dat al verleden tijd. Boven de meditatie zet Iwand een Luthercitaat, waarin Luther stelt dat de zonde en de dood ‘niet in de wereld zijn’. De filosofie meent van wel, maar de theologie gelooft dat het niet zo is. Ze zijn niet in de wereld, maar in Christus.<sup>16</sup> De boze machten van zonde en dood hebben alle ‘Realgrund ihrer Existenz’ verloren:

Niemand kann im Ernst an die Realität Gottes und an die jener entgöttlichten Mächte zugleich glauben. Entweder Gott bestimmt mit seiner Versöhnungstat in Christo die Welt, dann haben diese Mächte der Sünde und des Todes keinen Anspruch auf Realität, bzw. was sie an Realität noch haben, verdanken sie unserem Unglauben; oder sie sind real, sie machen den Realitätsgrund dieser Welt aus, dann ist Gott keine Realität, dann ist er weder unser Schöpfer noch unser Versöhner noch Erlöser, sondern nur noch ein Gegenstand, eine hypostasierte Größe des frommen Bewußtseins.<sup>17</sup>

Iwand is hier naar het lijkt tussen de regels door in discussie met een personalistisch, conservatief denken, dat bezweert dat de wereld vol is van zonde en kwaad en dat er alleen veiligheid te vinden is in het christelijk bastion. Maar het wereldbeeld waarin zonde en dood regeren is ‘gänzlich subjektiv’ en loochent de werkelijkheid zoals die ons toegezegd wordt in Christus. Ieder die zich zogenaamd realistisch beroept op de realiteit van zonde en kwaad, is in werkelijkheid allesbehalve realistisch: hij rekent niet met God. Dat is het zuurdeeg van het ongeloof dat uiteindelijk alles zal doortrekken. Het zal deze ‘realisten’ steeds meer in de macht laten komen van wat geen macht zou hoeven hebben, maar wat zij zelf machtig *maken*. Te rekenen met God is niet utopisch, idealistisch of ‘schwärmerisch’, maar theologisch realisme. Want God rekende de overtredingen in Christus niet toe, maar heeft het op zich genomen in Christus.

Deze insteek loopt voor Iwand uit op een ethiek van geloof, zoals we nog zullen zien.<sup>18</sup> Dat is een ethiek waarin zonde niet wordt toegerekend, maar die zoekt naar solidariteit rondom het kruis; waarin angst voor de ander en voor de dood geen beslissende factor is, maar waar tussenmuren en maatschappelijke scheidslijnen tussen ‘goed’ en ‘fout’ wegvallen.

De finale overwinning van het Woord is nog geen realiteit, maar belofte. Er is nog een eschatologische differentie en het koninkrijk van God is nog komende. We leven nog in geloof en niet in aanschouwen: eens zal ‘aus der Theologie des “Es steht geschrieben” eine Ontologie

---

<sup>16</sup> PM I, ‘Karfreitag. 2 Kor 5,19–21’, 547; citaat uit WA 40/I, 29: ‘Ratio est, quod peccata totius mundi non sunt ibi, ubi spectantur et sentiuntur. Nam secundum theologiam nulla mors, nullum peccatum est in mundo. Sed secundum philosophiam et rationem peccata nusquam sunt nisi in mundo (...) haec omnia sunt impia; vero autem doctrina est, quod revera nullum peccatum sit in mundo, quia Christus peccatum vicit in suo corpore’. Het citaat komt vaker bij Iwand voor, vgl. PM I, 385. In een brief aan Hermann (NW 6, 307) schrijft hij over zijn ontdekking van dit citaat, en dat hij zich nog altijd verplicht voelt dit in het Lutheronderzoek te berde te brengen; een eerste aanloop daarvoor is te vinden in het fragment ‘Gesetz und Evangelium in Luthers Vorlesung zum Galaterbrief von 1531/35’, NW 4,404–440, vgl. 419v.

<sup>17</sup> PM I, ‘Karfreitag. 2 Kor 5,19–21’, 550. Vgl. Neddens, *Politische Theologie*, 57vv. en het in de vorige noot genoemde NW 6, 307, over de opzet van het boek van Th. Harnack: ‘Diese ganze Einteilung Th. Harnacks einer “Welt außer Christo” und einer “in Christo” wird mir mehr und mehr bei meinen Lutherstudien fraglich. Das “außer Christo” ist doch nur so weit gültig, als ich damit “sine fide” und “operibus” eine Wirklichkeit *setze*, die als solche eben nicht Gottes Wirklichkeit *ist*. *Ich* konstruiere eben diese Welt “extra Christum”, sie ist nicht Gottes Welt und Gottes Wirklichkeit, denn diese ist immer in Christo’.

<sup>18</sup> Vgl. PM I, ‘Ostersonntag. 1 Kor. 5,7b–8’, 257v.

des “Es ist geschehen” werden, einmal werden wir *schauen*’.<sup>19</sup> Maar zover is het nog niet.<sup>20</sup> De verzoening ‘is’, maar zij is als eschaton. Zij is de Werkelijkheid met een hoofdletter. Het is de nieuwe wereld die we hier en nu nog niet ‘hebben’, maar waarin we door de Geest reeds kunnen wandelen in geloof. Zolang dat toekomstige koninkrijk nog niet is geopenbaard, komt Christus ons er door de Geest in deze wereld indringend aan herinneren. Hij stelt de toekomst van de verzoening present in het heden. Hij breekt de wereld open door er nieuw, eschatologisch licht in te laten vallen. Dat gaat niet zonder slag of stoot, maar de overwinning van het licht op de duisternis is een militant gebeuren waarvoor Iwand woorden gebruikt als: ‘sprengen’, ‘aufbrechen’, ‘anbrechen’, ‘hervorbrechen’ en ‘hineinschallen’, zoals we zagen. Het is een openbreken van de grendels van onze gevangenis, tussen het reeds en het nog niet. Keer op keer bewijst de Geest, als advocaat van Christus, dat Christus de werkelijke mens en de werkelijke God is, door ons nader te komen dan we onszelf nabij zijn. Rusteloos strijdend maakt Hij onderscheid tussen ons en onze oude werkelijkheid en haalt Hij ons uit de zonde weg door ons over te zetten in het koninkrijk van Gods liefde.

Het is dit karakter van eschatologische strijd om de werkelijkheid waarin Iwand, volgens een consensus die zich aftekent in het onderzoek naar zijn theologie<sup>21</sup>, verschilt van Barth. Zo zag Iwand het althans ook zelf; in hoeverre het recht doet aan Barth (vgl. onze inleidende opmerkingen bij dit hoofdstuk) kunnen we in deze studie niet beoordelen. Bij Barth bestaat het werk van de Geest in het tot overeenkomst (*Entsprechung*, analogie) brengen van de werkelijkheid met de waarheid (excurs II.2). De Geest laat subjectief-particulier delen in de objectief-universeel door Christus verzoende werkelijkheid. Thaidigsmann verwoordt het verschil met Iwand in dat licht als volgt:

An der Stelle der Analogie bei Barth steht bei Iwand die Dialektik. Nicht die Entsprechung zur Erfüllung in Jesus Christus, sondern der Streit zwischen Geist und Fleisch hin zur eschatologischen Entsprechung bezeichnet das Verhältnis des Menschen zu dem in Jesus Christus offenbaren und wirklichen Gott. Wo Barths spätere Theologie den Frieden der Versöhnung in Jesus Christus atmet, da ist Iwands Theologie geprägt von einer gewissen Atemlosigkeit des Kampfes und des Rufes zur Umkehr.<sup>22</sup>

De vraag is, nogmaals, of dit uiteindelijk zo’n groot verschil is, want ook Barths *Entsprechung* en geloofskennis komen immers niet zomaar tot stand, maar door de strijd en het werk van de Geest heen (excurs II.4). Jezus is wel ‘Sieger’, maar dat is geen perfectum, maar praesens. Thaidigsmann voegt er dan ook aan toe: ‘Beides aber gehört doch wohl zusammen’. Toch geeft de metafoor van ‘rustig ademen’ tegenover ‘ademloosheid’ wel iets aan. In de volgende paragraaf zullen we betogen dat Jünger vanuit het gezamenlijke vertrekpunt in Barth een

---

<sup>19</sup> PM II, ‘Ostermontag. 1 Korinther 15,54–58’, 143.

<sup>20</sup> Vgl. *Verheißung des Kreuzes*, 228–232 en Hoffmann, *Bezeugte Versöhnung*, 49–60.

<sup>21</sup> Vgl. Den Hertog, *Bevrijdende kennis*, 143–150, de excursen bij Hoffmann, *Bezeugte Versöhnung*, 74–81, Lempp & Thaidigsmann, *Gottes Gerechtigkeit*, 103–112, Vollmer, *Gott Recht geben*, 231–235, de twee artikelen van J. Seim, ‘Die Lehre von Gesetz und Evangelium bei Hans J. Iwand’, in: *Evangelische Theologie* 44 (1984), 77–94 en ‘Die Lehre von Evangelium und Gesetz bei Hans J. Iwand’, in: *Evangelische Theologie* 46 (1986), 231–246 en Klappert, ‘Thora’. Lessing, *Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie Bd. III*, 123 typeert Iwand als een van de kartrekkers van de Barthianen die pleitten voor ‘eine den Adressaten des Wortes Gottes eindeutiger einbeziehende Theologie’ en verklaart van daaruit ‘daß das Wort Ontologie in der Gruppe weitgehend negativ besetzt ist’.

<sup>22</sup> Thaidigsmann, ‘Der wirkliche Gott’, 219; vgl. Moltmann, ‘Iwand entdecken’, 234v.



schema ontwerpt dat in elk geval het risico van een zekere spanningsloosheid in zich draagt. Van een ademloosheid en oproep tot bekering zoals bij Iwand is bij hem inderdaad een stuk minder sprake.

Voor Iwand is de oproep tot bekering juist essentieel. Op de *Herborner Tagung* van 1951 geeft hij aan dat hij meegaat in Barths omkering van wet en evangelie. Maar aan het slot van zijn referaat stelt hij daar de vraag, of de omkering ook betekent ‘daß die Frage der poenitentia überflüssig wird, oder muß sie “umgebaut” d.h. an anderer Stelle eingebaut werden?’<sup>23</sup> En in zijn christologiecolleges twee jaar later: ‘Die Frage, die uns bleibt, ist die, wo denn die Antithese von Geist und Fleisch hingeraten ist, das Widereinander und die Lehre von den “beiden Menschen in einem Menschen”. Das kann Barth darum nicht sagen, weil für ihn Adam das Gleichnis und Abbild des Menschen Jesus ist’ (C 152). Hier is voelbaar hoezeer de omkering en eenheid van wet en evangelie voor kortsluiting zorgt binnen de lutherse meterkast. Of zoals Iwand zelf zegt, in zijn colleges over de rechtvaardiging uit 1958: sinds Barth in zijn studie *Evangelium und Gesetz* ‘den Finger auf diese Wunde gelegt hat, ist sie offen geblieben im Körper der protestantischen Theologie und bildet gegenwärtig eines der schwierigsten Probleme zwischen den beiden protestantischen Konfessionen’.<sup>24</sup>

Maar ook al gaat Iwand dus min of meer mee in de omkering van wet en evangelie, zodat het evangelie het eerste Woord van God is, dan nog blijft voor hem cruciaal dat de mens van zijn kant dat evangelie niet waar wil hebben. De Geest stuit op het vlees. Zonde die primair zonde is tegen de genade in plaats van primair tegen de wet is nog steeds zonde.<sup>25</sup> Die zonde is niet bij voorbaat opgeheven in de genade, maar is daadwerkelijk een versmiden van de genade, waarmee men zich onttrekt aan de werkelijke God en zich opsluit in eigen gerechtigheid:

man kann die Gnade nur verschmähen, wo sie angeboten ist. (...) Das eigentliche Ja und das eigentliche Nein zu Gott kann nur innerhalb der Offenbarung gesprochen werden, und dieses Nein bedeutet: ‘aus den Werken des Gesetzes’ das ‘Gesetz der Gerechtigkeit’ erreichen wollen.<sup>26</sup>

Gods aanbod van genade is universeel, maar het komt erop aan, of *ik* dat aanbod ook aanneem dan volhard in het doen van de werken van de wet. Wanneer ik God geen gelijk wil geven laat ik de plaats waar Christus verzoening heeft bereid leeg. Dat is de onvergeeflijke zonde: dat ik mij de zonden niet wil laten vergeven.<sup>27</sup> Het komt aan op bekering en niet slechts op ‘Bewußtwerdung’ (C 285).<sup>28</sup> De verkondiging van de verzoening is Gods strijd om onze bekering, zodat we deel krijgen aan zijn koninkrijk. Die bekering omvat ook de *poenitentia*, de zondebelijdenis, waarin we worden wie we werkelijk zijn voor God, zoals geopenbaard in de

---

<sup>23</sup> Geciteerd bij Vollmer, *Gott Recht geben*, 234.

<sup>24</sup> Reeds als bijlage opgenomen in NW 4, 441; vgl. de redactionele analyse van E. Lempp, ‘Einführung in die Rechtfertigungslehre [Iwands]’, DV, 115.

<sup>25</sup> Vgl. Meier, *Gesetz und Evangelium*, 158v., 164.

<sup>26</sup> DV, 127.

<sup>27</sup> Zo Iwand in zijn uitleg van de zonde tegen de Heilige Geest, PM I, ‘Buß- und Bettag. Mt. 12,31–37’, 320–326.

<sup>28</sup> Iwand stelt hier in zijn college over Barth de vraag: ‘Wie verhalten sich ontologische und fideistische Bestimmung des Menschen zueinander? Wenn der Mensch kraft der Erwählung in Jesus Christus je schon mit Gott ist, was bringt der Glaube hinzu? Ergreift er nur das Sein? Jawohl: aber dieses Sein in Jesus Christus will in besondrer Weise ergriffen sein, nicht nur in dem Akt der Bewußtwerdung’. Met als notitie in de kantlijn: ‘Sein = mein künftiges Sein’.

werkelijke mens Christus. ‘Es geht um Versöhnung nicht nur mit Gott, sondern zugleich mit unserer menschlichen Existenz, mit unserer adamitischen Natur’ (C 285). Oftewel:

Ich muß mich von dieser Bewegung, die von oben nach unten, vom Himmel auf die Erde geht, zur Umkehr rufen lassen, weil ich mich als Mensch immer in der anderen Bewegung befinde, von unten nach oben, aus der Tiefe in die Höhe, also in Wahrheit hinweg vom wahren Menschsein, während Gottes Bewegung eine solche ist, die zum wahren Menschsein hinget. (C, 42)

Die dimensie van berouw en bekering ontbreekt volgens hem teveel bij Barth, waar de verkondiging bij hem volgens Iwand beheerst lijkt te worden door het schema van objectief heil en subjectieve kennisname daarvan, waarbij de zonde bij voorbaat achterhaald is. De genade is dan ‘zijn’ en de zonde ‘schijn’. Barth denkt vanuit het schema *in veritate / in vanitate* (in werkelijkheid / in schijn), zo stelt Iwand in een preekmeditatie.<sup>29</sup> Hij gebruikt dit woordpaar in het door Iwand aangehaalde artikel naar het lijkt zelf niet, maar volgens Iwand is het een goede omschrijving van zijn denken. Daarom voelt Iwand zich genoodzaakt te onderstrepen dat die schijn dan wel een zeer *reële* schijn is. Het is misschien een illusionaire werkelijkheid, maar daarmee roepen we wel degelijk allerlei machten op, die ons te sterk zijn en die ons boven het hoofd groeien. En daarmee plaatsen we ons ook wel degelijk buiten de verzoende betrekking tot God. Daarom moeten we blijven spreken in termen van het reformatorische *peccator in re / iustus in spe*, dat wil zeggen: onze huidige werkelijkheid tegenover Gods toekomstige werkelijkheid. Een ontologie van de genade is niet mogelijk; de gemeenschappelijke wortel van ‘Woord’ en ‘zijn’ ligt buiten ons bereik in het eschaton. Als de genade een ontologisch ‘zijn’ wordt, ontstaan er altijd weer contouren van een ‘christendom’ en ‘christelijkheid’ waarmee we onszelf kunnen rechtvaardigen, door eraan te voldoen. Christen is men echter volgens Iwand altijd ‘im Werden’.<sup>30</sup> Hij blijft daarom de termen objectief en subjectief, waar Barth royaal gebruik van maakt, vermijden.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> PM I, ‘4. Advent. Röm 5,12–14; 17–21’, 595 noot 3.

<sup>30</sup> Vgl. RuC, 54: ‘Da die christliche Persönlichkeit in unaufhaltsamen Werden begriffen ist, kann das Glaubensleben keine deskriptive, sondern nur eine normativ-kritische Erfassung erfahren’. Iwand wijst in dit verband (RuC, hoofdstuk 3) op Luthers uitleg van Romeinen 5:2 in zijn colleges uit 1515/16, waarin het *extra nos* en het *in nobis* naast elkaar staan: ‘Wij dan, gerechtvaardigd uit het geloof, hebben vrede met God door onze Heere Jezus Christus’. Luther: ‘Heel eenvoudig zet de apostel beide naast elkaar, “door Christus” enerzijds en “door het geloof” anderzijds, net als eerder [in Rom 3,22]: “Gerechtvaardigd uit het geloof door onze Heere” etc. Het eerste is gericht tegen de vermetelen (*presumptuosos*), die menen zonder Christus tot God te kunnen gaan, alsof het voldoende was om enkel maar geloof te hebben, niet door Christus maar buiten Christus om (...). Het tweede is gericht tegen hen die al te zeker binnentreden door Christus (*qui nimium securi incedunt per Christum*), niet door het geloof, alsof ze op zo’n wijze gered zijn dat ze zelf niets meer hoeven te doen en geen geloof hoeven te tonen’ (WA 56, bij Rom 5,2: ‘Utilissime utrunque Apostolus coniungit, utrunque “per Christum”, “per fidem”, sicut et supra: “Justificati ex fide per Dominum nostrum” etc. [Rom 3,22] Primo contra presumptuosos, qui sine Christo confidunt accedere ad Deum, quasi sufficiat eis credidisse ac sic sola fide, non per Christum, sed iuxta Christum (...). Secundo contra eos, qui nimium securi incedunt per Christum, non per fidem, quasi sic per Christum salvandi sint, ut ipsi nihil operentur, nihil exhibeant de fide’). Iwand laat zien hoe voor Luther de verzelfstandiging van een van beide momenten altijd moet uitlopen op een verkeerd ‘roemen’ tegenover God. Zowel wie de rechtvaardiging door het geloof isoleert als wie de rechtvaardiging om Christus isoleert wordt zelfverzekerd, want we vallen daarmee uit ‘gelijktijdigheid’ terug in een ‘natijsdigheid’. Bij Barth zal Iwand het tweede probleem van de ‘Selbtsicherheit durch die Isolierung der fides Jesu Christi’ (RuC, 45vv.) gevreesd hebben.

<sup>31</sup> Vgl. Den Hertog, *Bevrijdende kennis*, 174–179, 179: ‘Het *verbum Dei* is voluit kritisch tegenover onze werkelijkheid. In dit opzicht heeft Iwand dankbaar van Barth geleerd. Maar zijn vraag is en blijft wat en hoe dat Woord in de werkelijkheid werkt. Iwand is beducht voor iedere tendens in de richting van een ontologisering van het Woord,

Iwands vraag naar de plaats van de bekering bij Barth vertoont overeenkomsten met de vragen van Berkouwer. Zoals we zagen heeft Barth die beantwoord in KD IV/3.1 (gepubliceerd 1959), door zijn opvatting over objectiviteit en subjectiviteit te verduidelijken. De subjectieve kennis van het in Christus objectief geschonken heil is geen kwestie van kennisname van feitelijkheid, maar een gebeuren waarin de mens geheel en al van zichzelf wordt losgemaakt. Met nogmaals het citaat uit het excurs in 5.1.3:

Was in wirklicher christlicher Erkenntnis *geschichte*, ist vielmehr dies, daß durch den in ihr die Initiative ergreifenden und führenden Gegenstand – wir denken noch einmal an den neutestamentlichen Begriff der Metanoia – der *ganze* Mensch mit *allen* seinen Möglichkeiten, mit all seinen Erfahrungs- und Verhaltensweisen in einem Winkel von 180 Graden herumgerissen, zu ihm, ihrem Gegenstand hingerissen, *ganz* auf ihn ausgerichtet wird. (KD IV/3.1, 251)

Iwand, overleden in 1960, lijkt dit niet meer te hebben waargenomen. De levenslange ‘noodzaak van bekering’ is voor hem essentieel en hij meent dat dit bij Barth tekortkomt, door een te noëtisch geloofsbegrip. Het gaat Iwand erom dat de verzoening geen ‘verworven kapitaal’ is, dat wij ons secundair kunnen toe-eigenen en dat de bekering een bekering is van de gehele mens, vanuit de schijnwerkelijkheid van het eigen gelijk naar de eschatologische werkelijkheid van vergeving. Christus houdt zijn offer als hogepriester zelf in de hand. De verzoening is geen principe, maar een Naam en een aanbod binnen een relatie. In zoverre kan verzoening nooit ‘objectief’ zijn. We worden erin betrokken op de wijze van het God-gelijken tegen onszelf in, door de Geest (vgl. C 494: ‘Daß der Lebendige das Subjekt ist, das wird in der Schrift damit ausgedrückt, daß es der Geist ist, der uns tröstet, reinigt, belebt’). Naar onze indruk stelt Barth dit alles in KD IV/3 dus uiteindelijk zelf ook, maar dat is een kwestie voor het Barthonderzoek.<sup>32</sup>

---

waardoor het bóven deze werkelijkheid zou komen te staan. Wezenlijk voor zijn verstaan van het Woord Gods is, dat het wil ingaan in deze werkelijkheid en die omzetten. Hoe – dat kan en moet ook heel precies bepaald: door de zondaar bij Christus te brengen’. In NWN 2, 146v. formuleert Iwand aan het einde van zijn lange beschouwing van Barths KD III/2 daarom de volgende kritische vraag: ‘Die wahre Menschlichkeit, die “Grundform” derselben, kann doch wohl nur in der Umkehr erkannt werden! Oder wechseln wir hier nur zwei Verständnisse von Humanität aus? Ist Karl Barth nicht in Gefahr – jede Anthropologie gerät in diese Gefahr – Mitmenschlichkeit als “Vorverständnis” der christlichen Existenz zu behaupten? (...) So scheint mir doch (...) wahre Menschlichkeit zusammenzufallen mit dem “Sündersein”, d.h. mit einem erkannten, begriffenen, als Schuld erkannten und begriffenen Sündersein’. Deze kritiek vertoont overeenkomsten met die van O. Noordmans, ‘De scheppingsleer van Barth’, in: *Verzamelde werken 3. Ontmoetingen. De actualiteit der historie* (Kampen: Kok 1981), 688: ‘De incarnatie = dat Christus voor ons tot zonde gemaakt is; niet een afbeelding van oorspronkelijke vorm’. Vgl. echter Jüngel, BS, ‘Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie. Eine Untersuchung zum Analogieverständnis Karl Barths’, 210–232, die versus dergelijke stemmen betoogt dat Barths antropologie niet via een omweg alsnog neerkomt op *analogia entis* maar teruggaat op de verkiezing. Christus is de ware mens omdat Hij *imago Dei* is en omdat God ervoor gekozen heeft ‘menselijk’ te zijn. De vraag aan Iwand is in dat licht hoe ‘ware menselijkheid’ kan samenvallen met ‘zondaar-zijn’ en tegelijk ‘beeld van God’ kan zijn.

<sup>32</sup> De verhouding van christologie en eschatologie bij Barth geldt daarin als omstrede. Is het eschaton nog iets anders, nieuw en meer dan de onthulling en bekendmaking van wat in Christus reeds besloten is? Thaidigsmann stelt bijvoorbeeld dat ‘anders als bei Barth behält in Iwands Theologie die Eschatologie gegenüber der Christologie eine eigenständige Bedeutung’ (‘Theologischer Realismus’, 12). Jüngel daarentegen benadrukt dat de eschatologie voor Barth wel degelijk een zelfstandig thema was: ‘Für die fehlende Eschatologie sind nicht wenige Ansatzpunkte erkennbar, die die gelegentlich vertretene Auffassung, diese Theologie mache eine Lehre vom Eschatos/Eschaton unmöglich, als unqualifiziert erscheinen lassen’ (BS, ‘Einführung in Leben und Werk Karl Barths’, 59).

Hoe het ook zij, het is duidelijk wat Iwand *niet* wil: een ontologisering van de genade. De verzoening is niet een ‘objectieve’ werkelijkheid, die voor ons ‘geldt’ of we het waar willen hebben of niet. Het *aanbod* van genade blijft staan en is universeel *extra nos* gefundeerd in het werk van Christus. De plaats bij God is ingenomen en toegankelijk gemaakt. Maar dat alles is *belofte* en het komt erop aan of we ons door het Woord laten overwinnen en God gelijk geven in de persoonlijke belijdenis van zonden. Verzoening is pas tweezijdig realiteit als de mens zich door de belofte laat bewegen tot omkeer en de verloren zoon met berouw en bekering zijn plaats hervindt bij de Vader. Dan treden we binnen in de toekomst. God zendt zijn boden van verzoening om die toekomst te proclameren, dat wil zeggen: de komst van het koninkrijk van God te verkondigen.

## 6.1.2 De boodschap van verzoening

We zoeken in dit hoofdstuk naar de ‘werkelijkheid’ van de verzoening. Iwand localiseert die in het Woord. Tot nu toe hebben we over dat Woord nog vooral in abstracte zin gesproken. Maar dit Woord komt hoogst concreet tot ons de *verkondiging*. In het concrete woord van de verzoening, met kleine letter, dat ‘in ons is gelegd’ (2 Korintiërs 5:19), met alle aardsheid van Paulus’ zendingsreizen, harde kerkbanken, zeepkist, krantenartikel of persoonlijk gesprek, gaat God het conflict aan met onze schijnwerkelijkheid. Daar komt het tot de werkelijkheid van de verzoening. Iwand werkt dit uit in zijn colleges over homiletiek, die hij in de zomer van 1937 hield in het illegale *Predigerseminar* van de *Bekennende Kirche* in Bloestau (Oostpruisen).<sup>33</sup> Deze vallen weliswaar niet in dezelfde tijd als de christologiecolleges, maar de aansluiting is nauw, zoals ook blijkt in het gedeelte van de christologiecolleges dat de uitgevers het opschrift: ‘Die Form der Christologie: Die Botschaft’ (C 319–341) hebben gegeven, een tweede belangrijke brontekst. Zonder deze homiletiek blijft zijn christologie een torso, of beter gezegd juist een hoofd, zonder lichaam.

De homiletiek is voor Iwand door en door verweven met de christologie, omdat de preek in essentie het werk van Christus zelf is. Hij stemt in met het gezegde van Martin Kähler dat de werkelijke Christus de gepredikte Christus is: ‘Jesus Christus, der Herr, ist selbst der, welcher

---

<sup>33</sup> NWN 5, *Homiletik-Vorlesung*, 417–507; bij zijn plotselinge arrestatie op 20 juni 1937 en de opheffing van het *Seminar* had Iwand zijn colleges bijna afgerond. Opvallend is dat behalve Iwand ook Dietrich Bonhoeffer en Karl Barth in de jaren 30 colleges homiletiek gaven (Barth in 1932/33 in Bonn, Bonhoeffer tussen 1935 en 1939 in Finkenwalde). Na de vraagstellingen van de jaren 20, waarbij Barth de taak van de theologie zo ongeveer had geïdentificeerd met de dienstbaarheid aan de prediking, werd in dit decennium kennelijk gezocht naar de praktijk. Volgens Pritzke begint zo ook bij Iwand begin jaren 30 een nieuw probleembewustzijn te dagen. De rechtvaardigingsleer die hij in zijn habilitatie had gevonden wil hij nu betrekken op ‘werkelijkheid’. De bemiddeling vind hij in de prediking, waarin wet en evangelie, bepaald door de christologie, onderscheiden worden. Daar wint God het van de werkelijkheid van onze onvrige wil (Pritzke, *Rechtfertigungslehre*, 191–218, 220, 234 en 222 noot 11). Daarom geeft Iwand volgens Pritzke in het *Predigerseminar* precies de twee collegeseries die hij gehouden heeft, een over wet en evangelie en een over homiletiek. Vgl. ook A. Grözinger, ‘Die Homiletik Hans Joachim Iwands’ in: B. Klappert & M. Schulze, *Aus der Umkehr leben*, 187 en idem, ‘Hans Joachim Iwand als Homiletiker und Prediger in seinem geistesgeschichtlichen Kontext und darüber hinaus’, NWN 5, 511–516. Iwands homiletiek is reeds van commentaar voorzien in vier dissertaties (behalve door Pritzke in 2002 ook door Gandras in 1975, door Velema in 1991 en door Schwarz in 2008).

unter der Gestalt seiner Boten redet' (C 327). Christus is het vleesgeworden Woord, en dat Woord vormt een eenheid met de verkondiging van de verzoening. Zoals de zon niet kan opgaan zonder stralen, zo kon Christus niet ontstaan uit de dood zonder dat het verkondigd werd. Iwand gaat zelfs zover te zeggen, dat zonder het preekambt de opstanding fantasie zou zijn.<sup>34</sup> In de opstanding heeft Christus weliswaar *extra nos* gezegevierd over de machten van zonde en dood. Hem is nu alle macht gegeven in hemel en op aarde, of men dat gelooft of niet.<sup>35</sup> Maar pas in de verkondiging treedt die overwinning en heerschappij van Christus ook echt in werking *in nobis*. De troonsbestijging is geschied, maar nu moet de wereld die nog erkennen. Anders is het niet meer dan een theaterstuk, want een 'Thronbesteigung geht nicht nur den etwas an, der den Thron besteigt, sondern alle, die zu seinem Reich gehören'.<sup>36</sup> Daarom moet de opstanding bekend gemaakt worden. Dat doen de boden: zij verkondigen wat er in Christus gebeurd is, en roepen op om de vergeving te aanvaarden en zich met God te laten verzoenen. Heel het christendom is niets anders dan de '*Proklamation* des großen *Versöhnungstages*, so daß alle Menschen, alle Nationen, alle Völker dazu gerufen und eingeladen sind', zal Iwand later schrijven, in 1951.<sup>37</sup> De prediking is volgens Iwand zo de plek, waar Gods koninkrijk onze werkelijkheid binnenvalt als een lichtstraal in de duisternis. Het licht is niet hetzelfde als de zon (versus het subjectivisme), maar het is ook niet secundair-informerend over de zon (versus het objectivisme). Het is het *licht van de zon*.

De opstanding past niet in de huidige werkelijkheid, maar staat daar als eschatologische werkelijkheid haaks op. De boodschap kan daarom op aarde nooit 'thuis' zijn en heeft louter vanuit het ondermaanse niets te zeggen. Prediken is niet de religieuze gevoelens van de gemeente te vertolken en sturen, maar proclamatie van Godswege van de nog onzichtbare werkelijkheid van de troonsbestijging. Daarom heeft God dus boden of getuigen nodig, 'weil er sonst niemanden hat, dem er sein Wort anvertrauen kann, weil er sein Wort nicht in den Weltbestand als solchen legen kann'.<sup>38</sup> Zij worden in hun ambt gelijkvormig gemaakt aan hun zender. Zoals Iwand de incarnatie sterk op het kruis betreft, zo doet hij dat ook met de verkondiging. Ook de boden gaan in deze wereld een kruisweg. Dat kan ook niet anders, omdat het de Gekruisigde zelf is die in hun gestalte optreedt. Ze krijgen deel aan de weg die God gaat 'in die Niedrigkeit des Wortes'.<sup>39</sup> Het is één doorgaande beweging, waarin God onze menselijkheid aanneemt en in dienst neemt: 'weil und wie die Menschwerdung Christi der Grund unseres Heils ist, darum und so ist für die Verkündigung des Evangeliums die Gestalt

---

<sup>34</sup> NWN 5, 419.

<sup>35</sup> NWN 2, 333: 'Es ist ja die Sünde der ganzen Welt, es ist die Sünde schlechthin, für die Jesus Christus in den Tod gegangen ist, also nicht nur die Fehler und Sünden des Gottesvolkes Israel, nein, auch die der Heiden. Der Radius der hier geschehenen Versöhnung geht weit über die hinaus, die das Wort annehmen und glauben. (...) die Tat der Gnade Gottes in Jesu Kreuz gilt faktisch auch da, wo ihre Geltung nicht anerkannt wird. Sie läuft der Umkehr und dem Glauben vorweg'; vgl. 321: 'die Kundgebung an die ganze Welt entspricht der Tatsache, daß eben diese Welt schon eingeschlossen ist in das hier Geschehene und daß der Auferstandene den Titel "Herr" (Kyrios) erhalten hat, der Himmel, Welt und Unterwelt umfaßt'.

<sup>36</sup> NWN 5, 435.

<sup>37</sup> FO, 'Deutschland zwischen Weiß und Rot', 72v.

<sup>38</sup> NWN 5, 420, vgl. 436: prediking 'ist nicht ein Ereignis an sich, sondern hat nur soviel Bedeutung für die Welt, als Boten da sind, die die Menschen dieser Welt in Pflicht nehmen für den Sohn Gottes'.

<sup>39</sup> Pritzke, *Rechtfertigungslehre*, 232.

des Evangeliums als Menschenwort konstitutiv'.<sup>40</sup> Dat Iwand de preek begrijpt vanuit de opstanding resulteert dus allesbehalve in een *homiletica gloriae*, alsof de prediker publiekelijk zou delen in de heerlijkheid van Christus. Integendeel, die publieke erkenning is eschatologische verwachting, maar nu staat alles nog in het teken van strijd en kruis. De preek komt weliswaar op uit de opstanding, maar de boden gaan op weg in een door dood en schuld getekende wereld. Hen staat een strijd met de (reeds onttroonde!) machten te wachten. En dat niet alleen als een strijd met machten die over *anderen* willen heersen, maar ook als een strijd met zichzelf. God wilde levende mensen van vlees en bloed op de kansel, die zelf ook zondaars zijn en middenin het strijdgewoel staan tussen vlees en Geest. Ze moeten uit ondervinding weten van de verzoening die ze te verkondigen hebben. Dan kunnen ze medelijden hebben met de zwakken, net als Christus die ook ons vlees gedragen heeft. De prediker moet de nood van de hoorders op zich nemen, een worden met de goddeloosheid en zich al het onbegrip voor het Woord eigen maken en zelf ook 'dwaas' worden. Dat is het 'Gleichwerden'<sup>41</sup> dat ook Christus voor ons heeft gedaan. Het betekent praktisch in een 'gewissen Solidarität' (C 324) te leven met hen die hun heil nog niet hebben gezien. De *theologia crucis* bepaalt zo bij Iwand ook de homiletiek, en 'der Realismus seiner Homiletik insgesamt zehrt von dieser in sie eingeschriebenen *theologia crucis*'.<sup>42</sup>

Dat God de heilsboodschap toevertrouwt aan zijn boden wil intussen niet zeggen dat de boden ook het eigenlijke werk doen. Ze zijn niet meer dan een middel, een handlanger en medewerker Gods. Hun werk is niet alleen aan de ene kant begrensd door de opdracht van Christus (zonder die opdracht hadden ze niets te zeggen) maar ook aan de andere kant door het werk van de Heilige Geest. Niet de boden dragen de sleutelbos van het mensenhart, maar de deur van een mensenhart kan alleen van binnenuit worden geopend, door de werking van de Heilige Geest. De boden mogen planten en natmaken, het is God die de wasdom geeft: 'Wenn Ihnen der Auftrag gegeben wird zu predigen, so behält sich Gott das Gelingen dieses Auftrages selbst vor'.<sup>43</sup> Wie zich niet aan die grens houdt, maakt zichzelf tot derde persoon in de Triniteit.

Iwand brengt dit in verband met de discussie om het zogeheten 'aanknopingspunt'. Als de preek de hoorder zou aanspreken *qua schepsel* valt volgens hem niet te begrijpen waarom er verschil ontstaat tussen geloof en ongelooft. Dan zijn alle mensen immers in principe gelijk, want ze zijn allemaal evenzeer schepselen Gods. Het is dan niet uit te leggen hoe het komt dat er twee op het veld zijn en de een gelooft en de ander niet. Dus, zegt Iwand: 'Das Wort, das Evangelium, das wir verkündigen, knüpft nicht bei dem Geschaffensein des Menschen, bei der creatio Dei an, sondern es trifft den Menschen kraft der praedestinatio Dei, kraft seiner Erwählung'.<sup>44</sup> Met 'predestinatie' bedoelt Iwand hier dus niet, dat de prediker zich moet

---

<sup>40</sup> Pritzke, *Rechtfertigungslehre*, 230.

<sup>41</sup> NWN 5, 451v.

<sup>42</sup> Grözinger, 'Die Homiletik Iwands', 190; vgl. J. Gandras, *Predigt als Zeugendienst bei Hans Joachim Iwand. Aspekte und Perspektiven einer homiletischen Theorie und theologischen Kommunikation nach seinen Predigtmeditationen im Kontext seiner Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975), hoofdstuk IV over 'Zeugenschaft als Sachlichkeit der Verkündigung'.

<sup>43</sup> NWN 5, 430; vgl. NWN 2, 325.

<sup>44</sup> NWN 5, 476; vgl. TRf II, 35: 'Warum verwerfen es die einen? Warum halten es die andern fest? Warum kündige ich Gott nicht auf? Wir wissen es nicht. Der Wind weht, wo er will'.

verhouden tot twee statische groepen mensen – verkorenen en niet-verkorenen – waardoor hij de genade niet meer met goed geweten kan aanbieden (dat moet Hij vanwege zijn dienst aan de universeel-relevante troonsbestijging juist wel), maar dat het niet in de macht van de prediker ligt om het verschil te maken en dat er dus gebed nodig is om de Heilige Geest. Bovendien: zonder schepselmatig ‘aanknopingspunt’ lijkt het wellicht moeilijker om te preken, maar dat is juist niet zo, volgens Iwand. Nu kan de prediker namelijk ‘aanknopen’ bij de gehele werkelijkheid van de goddeloosheid. De preek knoopt aan bij de hoorder *qua zondaar*.

Het heil kan niet met kracht of geweld in de werkelijkheid gevestigd worden, maar komt in de zwakheid en onmacht van een woord, dat altijd weersproken kan worden. De boodschap luidt: ‘laat u met God verzoenen’. Die boodschap heeft de vorm van een *bede*, merkt Iwand op. ‘Die Art und Weise, wie Gott das Werk der Versöhnung an uns heranbringt, geschieht in der Form der Bitte’.<sup>45</sup> En ook dat komt weer op uit de bijzondere inhoud van het gezegde. Het gaat om *verzoening*, om het herstel van een relatie, waarbij de verloren partner tot herstel wordt genodigd. Dan kan de prediking dus nooit dwingend zijn, of de hoorders voor een voldongen feit stellen, ‘over de hoofden heen’: ‘Die Form der Einladung “Laßt euch versöhnen mit Gott” ist die einzig angemessene für eine Botschaft, mit der Gott den Menschen zum Bundespartner machen will’.<sup>46</sup> De verkondiging is niets anders dan de vraag, of de hoorder zich herkent in de spiegel van de geschiedenis van Jezus Christus: ‘Das ist die Frage, die uns die Geschichte Jesu Christi stellt: ob wir bereit sind, die Wahrheit des Menschen, wie sie uns da entgegentritt, als die von uns vergessene Wahrheit anzuerkennen und ihr die Bilder zu opfern, in denen sich unser Denken, vornehmlich unser sittliches Denken, bewegt’ (C 23). Als de hoorder tot de erkenning komt, dat in Christus zijn werkelijkheid is geopenbaard, dan komt de eigenlijke verzoening tot stand. De Geest heeft dan het Woord *interior intimo meo* gebracht en de mens hervindt buiten zichzelf zijn plaats, door Christus bereid, voor God. Dan laat de hoorder zich met God verzoenen.

Het Woord dat door de Geest werkelijk ‘binnen’ komt, bewerkt een *omkeer*. De zondaar, bevangen in zijn idealisme en zich distantieënd van de zondaars om in zijn droom te kunnen blijven geloven, wordt in de prediking geconfronteerd met zijn ware zelf. Enerzijds ziet hij in Christus zijn waarheid, hoe hij bedoeld was in de vervulling van de wet der liefde. Anderzijds ziet hij in Christus zijn werkelijkheid, wat er van hem geworden is door de zonde en de dood. In Christus ziet hij zo zichzelf onder ogen als veroordeeld en aangenomen tegelijk. Wet en evangelie samen brengen de mens terug op zijn plaats, die hij verlaten had en die Jezus Christus voor hem ingenomen en bereid heeft. Het hart en verstand worden verlicht door de Geest, met gebruikmaking van de dienst van de boden: ‘Er verinnerlicht das Geschehen: Er macht Jesus zum Spiegel, damit wir uns darin sehen, der Mensch sich in diesem Spiegel sieht. Das ist keine Reflexion menschlicher oder geistiger, das ist die Reflexion geistlicher Art. “Durch sein Hervortreten führt uns (Gott) zur Einkehr in uns selbst”’ (C 171). Het Luthercitaat kennen we inmiddels.

De correlatie van christologie en antropologie blijkt zo in de praktische theologie te resulteren in een homiletiek die is gericht op een pneumatologisch moment van *herkenning*. Bekering

---

<sup>45</sup> GA I, ‘Zur Versöhnungslehre’, 219; vgl. NW 3, 285.

<sup>46</sup> Hoffmann, *Bezeugte Versöhnung*, 66; vgl. GA I, ‘Zur Versöhnungslehre’, 219v.

(*metanoia*) is ‘tot zichzelf komen’ (vgl. de jongste zoon in Lucas 15:17). De Geest legt een verbinding tussen het diepste wezen van de mens enerzijds en het Woord van de Gekruisigde Christus anderzijds:

Es ist eine Korrespondenz zwischen dem Innersten in uns, dessen wir selbst nicht Herr sind, also dem Ort, wo die unüberschreitbaren Grenzen unserer Freiheit liegen, und einem Ereignis, von dem wir Kunde bekommen, anders und unvergleichlich der Art, wie wir sonst von Ereignissen unterrichtet werden. (C 305)

De mens die een verkeerd beeld van zichzelf heeft, ontdekt dat hij in Christus beter begrepen is dan hij zichzelf begrijpt en dieper gekend is dan hij zichzelf kent. Zo treedt hij door het Woord als ‘deur’ binnen in Gods nieuwe werkelijkheid, waarin er verzoening is tussen God en mens.<sup>47</sup> Daar komt Gods menswording tot zijn doel, want het gaat God om de *mens*:

um ihn in seinem innersten Verhältnis zu sich selbst, um jenes von außen unzugänglichste Internum, das wir das Gewissen nennen, eine Art von Wissen, wie es sonst nicht vorkommt und wie es uns zuweilen auch nicht gerade allzu wichtig erscheint. Um den Menschen in seinem *Gewissen* geht es Gott.<sup>48</sup>

God wil zijn mens terug; niet in een uiterlijke zin, maar met hart en ziel, verstand en geweten. Net als Kierkegaard spreekt Iwand hier over een ‘Vereinzeling’, waarin ieder voor zichzelf tot een uiterste eerlijkheid over zichzelf komt. Die ‘Vereinzeling’ heeft als spits de belijdenis van zonden. Zoals Christus de zonde op zich nam, zo nemen ook de zijnen verantwoordelijkheid en schuld op zich in het berouw dat God gelijk geeft.<sup>49</sup> Dat is als een persoonlijke herhaling van het sterven van Christus:

Christ wird man dadurch, daß man durch die Verkündigung in die Einsamkeit der Todesstunde versetzt wird. Sterben mit Christus (vgl. Röm 6,8), das heißt vereinzelt werden, daß man mit Ihm ganz allein ist und in Ihm Genüge hat (vgl. Joh 10,10). (...) Die Verkündigung ist die Durchsetzung der Herrschaft Jesu Christi, aber diese Herrschaft ergreift nur jeden für sich.<sup>50</sup>

In dat licht kan Iwand zeggen: ‘der Tod ist in der Tat die enge Pforte, durch die jedermann hindurch muß, wenn wir in die Gemeinschaft mit Jesus treten wollen’ (C, 298). Of zoals Heinrich het puntig typeert: de belijdenis van zonden is negatie van de negatie.<sup>51</sup>

In diezelfde beweging voltrekt zich dan ook reeds de rechtvaardiging. De *iustificatio Dei passiva* en de *iustificatio Dei activa* vormen samen het dynamisch gebeuren waardoor de Geest de mens laat participeren in Christus’ kruis en opstanding.<sup>52</sup> Hij gebruikt daarvoor de twee-

---

<sup>47</sup> Vgl. PM I, ‘Karfreitag. Jesaja 43,22–26’, 385. Vollmer, *Gott Recht geben*, 229 wijst hier op het onderscheid tussen het uitwendig en inwendig Woord van God: de verkondiging is *verbum Dei extrinsece*, ‘das dem Hörenden zum *verbum Dei intrinsece*, zum unmittelbaren *Gotteswort*, wird, wenn er sich dem in Kreuz und auferweckung ergangenen eschatologische *Urteil* Gottes unterstellt’.

<sup>48</sup> NW 2, ‘Protestantismus als Aufgabe’, 312.

<sup>49</sup> Vollmer, *Gott Recht geben*, 244: ‘Zur personalen Schuldfähigkeit kommt es letztlich erst angesichts dessen, der sie trägt; der sie trägt kraft dessen, dass er in der Inkarnation das Sündenfleisch angenommen hat’.

<sup>50</sup> NWN 5, 429.

<sup>51</sup> Heinrich, *Verheißung des Kreuzes*, 242.

<sup>52</sup> Vgl. Lempp, ‘Einführung Rechtfertigungslehre’, DV, 116: ‘Im geistgewirkten Vollzug des Rechtfertigungsurteils geht es zentral um Leben und Tod des Menschen, indem dieser in mortificatio und vivificatio Anteil bekommt



eenheid van wet en evangelie. De hoorder wordt gedood door de wet en levend gemaakt door het evangelie. In die onderscheidenheid ‘wird die Wirklichkeit des Menschen bearbeitet, ja mehr: Gott tötet durch das Gesetz den Menschen und schafft ihn durch das Evangelium neu. Der Ort an dem das geschieht, ist die Predigt, in der das Wort Gottes laut wird’, zoals Pritzke uitwerkt.<sup>53</sup> Die door wet en evangelie bewerkte omkeer is de ‘anthropologische Sinn der Wende, die mit Jesus Christus in die Welt gekommen ist’.<sup>54</sup> Daarin komt de verzoening tot haar doel en wordt zij werkelijkheid: als eenheid van Gods vergeving met de menselijke omkeer.

Zo zijn homiletiek, antropologie, soteriologie, pneumatologie en christologie verbonden tot een coherent geheel rond kruis en opstanding, waarin het berouw en de omkeer, als antropologisch moment van verantwoording voor de schuld, het exacte spiegelbeeld vormen van de goddelijke vergeving. Ook de ecclesiologie, tot slot, draagt bij Iwand ditzelfde waarmerk en is een ‘Kapitel seiner Kreuzestheologie’.<sup>55</sup> De gemeente van Jezus Christus is voor Iwand de ‘Realität der auf Versöhnung gegründeten Gemeinschaft’<sup>56</sup>; het is de kring van Christus en de zijnen. Maar Iwand is uiterst voorzichtig en kritisch om van hieruit de contouren van een ‘zichtbare kerk’ vast te stellen. Dat is ten enenmale onmogelijk. Heiligen zijn in eigen oog altijd zondaar, hoewel ze in werkelijkheid gerechtvaardigd worden, maar huichelaars zijn in eigen oog altijd rechtvaardig, hoewel ze in werkelijkheid zondaars zijn: dat betekent dat het christelijk leven principieel *onzichtbaar* is. De uiterlijke verschijning is altijd voor verschillende uitleg vatbaar is (het Lutherse *opus externum indifferens est*).<sup>57</sup> De kerk draagt haar identiteit niet in zichzelf, maar buiten zichzelf in haar Hoofd Jezus Christus. De ware kerk is de kerk die leeft uit Hem als het *verbum Dei*, die zich uit dat Woord haar identiteit als gerechtvaardigde zondaar laat toezeggen en die zich door wet en evangelie continu laat bewerken tot de beweging van omkeer.<sup>58</sup>

Deze onzichtbare kerk leeft uit het geloof in de belofte en is als zodanig de kritiek op een zichtbare kerk die zich definieert uit het verschil met de wereld. De ware kerk getuigt juist dat de tegenstellingen tussen ‘goed’ en ‘fout’ in Christus zijn opgeheven. Zo werkt zij mee aan Gods verzoenend handelen, vanuit een ethiek die begint bij het geloof dat God de werkelijkheid benoemt.

---

(participatio) an Tod und Auferstehung Jesu Christi’; vgl. ook de brede bespreking bij Pritzke, *Rechtfertigungslehre*, 273–287.

<sup>53</sup> Pritzke, *Rechtfertigungslehre*, 220; vgl. 330: ‘Das die Sünde aufzeigende Nein des Gesetzes steht im Dienste des Ja des Evangeliums. Das Nein und das Ja zusammen bewegen den Menschen zur Umkehr’.

<sup>54</sup> Lempp & Thaidigsmann, *Gottes Gerechtigkeit*, 89.

<sup>55</sup> G.C. den Hertog, ‘Iwands Ekklesiologie als Kapitel seiner Kreuzestheologie’, in: *Zeitschrift für dialektische Theologie* 9/3 (Sondernummer 1993), 67–87.

<sup>56</sup> Zo in zijn ontwerp voor het *Darmstädter Wort*, FO, 21.

<sup>57</sup> GA II, ‘Zur Entstehung von Luthers Kirchenbegriff. Ein kritischer Beitrag zu dem gleichnamigen Aufsatz von Karl Holl’, 213.

<sup>58</sup> GA II, ‘Zur Entstehung von Luthers Kirchenbegriff’, 224.

### 6.1.3 Ethiek

De verkondiging van de verzoening neemt de christen en de kerk niet alleen *coram Deo*, maar ook in het wereldlijk bestaan in beslag. – Dat is reeds een kardinale beslissing. Iwand wil, zo zagen we bij de bespreking van zijn artikel *Wider den Mißbrauch des pro me* in 2.2, niet mee in een Kantiaans georiënteerde, zich onheus op Luthers tweerijkenleer beroepende tweedeling tussen geloven en denken, tussen zogenaamd subjectieve *Werturteile* enerzijds en zogenaamd objectieve *Seinsurteile* anderzijds. Zoals hij zich daar wat betreft de dogmatiek tegen verzet met een beroep op Hegel, zo verzet hij zich daar wat betreft de ethiek tegen met een beroep op Schleiermacher, wiens *Anliegen* hij in een zeer diepgravend opstel uit 1951 typeert als: ‘Gott und Welt nicht zu trennen und die Ethik zu erlösen aus der Beziehungslosigkeit, in die sie durch jede Trennung von Natürlichem und Geistlichem geraten muß’.<sup>59</sup>

Aan het eind van het artikel, na een breed opgezet gesprek met Schleiermacher, blijkt hoe voor Iwand ook hier de eschatologische differentie allesbepalend is: ‘Ethik’, zo definieert hij in de slotzin,

heißt dann nichts anderes als dieser Versöhnung [waar hij Schleiermachers ethiek op een bepaalde manier in ziet culmineren], die von Gott her Wahrheit und Wirklichkeit zugleich ist, nun auch da Raum zu geben, wo Wahrheit und Wirklichkeit noch im Gegensatze miteinander ringen, weil dieser Gegensatz schon zugunsten der Kinder Gottes entschieden ist.<sup>60</sup>

Zoals de zonde een totaliteit is, die niet alleen God en mens scheidt maar ook mensen onderling, zo is ook de verzoening een totaliteit. Na Genesis 3 komt Genesis 4 en bij de vrede met God hoort de vrede op aarde.<sup>61</sup> Of zoals Hoffmann concluderend stelt in zijn onderzoek naar Iwands verzoeningsethiek, waaraan we hier veel ontleen: ‘Christliches Ethos bedeutet für Iwand Fortgang der Versöhnung durch die Teilnahme am Kampf des Geistes Gottes um seine Schöpfung’.<sup>62</sup>

Iwands denken en engagement van hieruit is goed gedocumenteerd (vooral in de bundel *Frieden mit dem Osten*) en onderzocht.<sup>63</sup> We volstaan daarom met enkele coördinaten:

1. Hoe wij handelen is in het algemeen sterk afhankelijk van hoe wij een bepaalde casus of thematiek *zien*. De waarneming informeert de deliberatie die ten grondslag ligt aan keuzes op beslissende wijze. Dit geldt niet alleen op het niveau van de feitelijkheid (‘zijn er in Irak massavernietigingswapens waargenomen of niet?’) maar ook dieper: nemen we de werkelijkheid waar als een wereld van markt en strijd en botsende belangen, vanuit een ontologie zonder gemene deler, of zien we achter de particulariteiten een diepere eenheid en

---

<sup>59</sup> NWN 3, ‘Schleiermacher als Ethiker’, 202.

<sup>60</sup> NWN 3, ‘Schleiermacher als Ethiker’, 220; vgl. de analyse van het artikel bij Hoffmann, *Bezeugte Versöhnung*, 39–49 en voor de inzet bij de eschatologische differentie vervolgens 49–60.

<sup>61</sup> Zo in een preek over 1 Johannes 2:9–11, NWN 5, 414: ‘Denn so wie die Sünde ein Ganzes ist, wie sie nicht nur Gott und Mensch, sondern auch Bruder und Bruder entzweit, so ist auch die Versöhnung ein Ganzes. Ihr könnt nicht das Adamserbe ablegen und das Kainszeichen weiter tragen’.

<sup>62</sup> Hoffmann, *Bezeugte Versöhnung*, 116, 225.

<sup>63</sup> Vgl. uit de vele literatuur bijvoorbeeld B. Klappert, ‘Versöhnung, Reich Gottes und Gesellschaft. H.J. Iwands theologische Existenz im Dienst der einen Menschheit’, in: *Evangelische Theologie* 49 (1989), 341–369, inclusief een bespreking van de betekenis van Iwands denken voor de verhouding tot het jodendom.

verbondenheid? Christelijke ethiek onderscheidt zich voor Iwand van andersoortige ethiek doordat zij de ultieme werkelijkheid niet vanuit een bepaalde ideologie, maar vanuit de belofte in Christus wil waarnemen. Het axioma en archimedisch punt van de ethiek ligt daarmee in de dubbelheid van het verzoenend oordeel in kruis en opstanding.<sup>64</sup> Hierin is de werkelijkheid van Godswege gedefinieerd en vanuit dit paradigma moet de kerk de werkelijkheid leren waarnemen. Bij Iwand geldt daarom de ‘Versöhnungslehre als Begründung der Ethik’.<sup>65</sup>

2. Hoe ziet de werkelijkheid er in dit Licht der wereld uit? Het werk van Christus betekent allereerst dat de mensheid één is.<sup>66</sup> Tegenstellingen als die tussen Oost en West, ‘goddeloos’ en ‘christelijk’ of welke andere ook maar zijn nooit absoluut, maar altijd relatief. Zoals er in Christus geen jood of Griek, slaaf of vrije en man of vrouw is, zo is er in Hem ook geen enkele andere tegenstelling die fundamentele distantieering rechtvaardigt. Hoe dienstig, vleierend of politiek-pragmatisch het ook lijkt om de werkelijkheid op te delen in ‘goed’ en ‘fout’ en de ander zijn menselijkheid te ontzeggen, alle mensen zijn door kruis en opstanding gelijkelijk onder de zonde besloten, opdat God zich over hen allen zou ontfermen, want in Christus is niet een bepaalde groep mensen, maar de gevallen menselijke natuur als zodanig aangenomen. Dit besef maakt vrij om de enige scheidslijn die er werkelijk toe doet waar te nemen: die tussen hen die onrecht doen en hen die onrecht lijden.<sup>67</sup> Menselijkheid is niet voorbehouden aan een partij, maar ‘Menschlichkeit heißt Nähe zu den Verlorenen’ (C 169). De christelijke tweerijkenleer bedoelt volgens Iwand niet (kwantitatief) te onderscheiden tussen twee domeinen binnen de bestaande werkelijkheid, waarbij het een heilig is en het ander profaan (‘kerk’ versus ‘wereld’), maar moet eschatologisch (kwalitatief) begrepen worden als differentie tussen het rijk der duisternis en het komende rijk van God dat nu reeds door de Geest present gesteld wordt.<sup>68</sup>

3. Deze waarneming helpt ons vervolgens om te zien dat zonde, dood en wet *fictief-reële* machten zijn. De zonde wil geen zonde zijn en distantieert zich als ‘goed’ van de ‘foute’ ander, aan de hand van een zelfgestelde ideologische wet, ten diepste vanuit angst voor de dood. De scheidslijnen die we zo aanbrengen zijn fictief, omdat we ze zelf in het leven roepen door ons ongelooft. Ook de dood waar we bang voor zijn is niet meer ‘groot’ maar overwonnen in kruis en opstanding. We hoeven er niet mee te rekenen in een zogenaamde ‘realistische’ ethiek en

---

<sup>64</sup> Vgl. PM I, ‘Ostersonntag’. 1 Kor. 5,7b–8’, 257v., waar Iwand uitwerkt hoe het ‘geslachte paaslam’ waar Paulus in dit gedeelte over spreekt beslissend blijkt voor de ethiek: ‘Dies kleine, als Ostertext herausgehobene Sätzchen ist in der Tat so etwas wie ein Nagel, an dem alles andere, was über das ethische Verhalten der Gemeinde gesagt wird, aufgehängt ist. Hier sieht man auf einmal, wo der Apostel seinen dieser ethischen Wirrniss und Anarchie überlegenen Standpunkt bezieht. Er steht damit auf einem Punkte, der aller ethischen Relativität entzogen und doch gerade im Blick auf das Ethos mit letzter Autorität ausgestattet ist. Das ist sein “stare extra se” (Luther)’.

<sup>65</sup> Zo Hoffmann, *Bezeugte Versöhnung*, Teil 2.B.I.1 (61–81). Zijn verdere uitbouw tot een trinitarische ethiek heeft niet iedereen in het Iwand-onderzoek kunnen overtuigen. Voor de waarneming als uitgangspunt vgl. ook zijn ‘Iwands Versöhnungsethik – Impulse für eine politische Ethik heute’, in: *Zeitschrift für dialektische Theologie* 9/3 (Sondernummer 1993), 94v.

<sup>66</sup> Vgl. G.C. den Hertog, ‘Wider die Aufteilung der einen Wirklichkeit. Hans Joachim Iwands “angel’s eye view”’, in: *Über das Zusammenleben in einer Welt*, 24–63 en in dezelfde bundel W. Lienemann, ‘Eine Magna Carta christlicher Friedensethik – Hans Joachim Iwands Vision der Einen Welt im Licht des Evangeliums’, *Zusammenleben*, 67–94.

<sup>67</sup> Den Hertog, ‘Angel’s eye view’, 33.

<sup>68</sup> GA I, ‘Die politische Existenz des Christen unter dem Auftrag und die Verheißung des Evangeliums von Jesus Christus’, 183–186.

*Realpolitik*, die in feite door angst is ingegeven. Toch zijn de machten wel reëel, omdat we ze daadwerkelijk over onszelf afroepen en ze ons ook te boven kunnen groeien. De angst voor de ander en voor de dood en het rekenen met een wet kan ons daadwerkelijk beheersen. Ze laten ons de mensheid daadwerkelijk opdelen in vriend en vijand, om zo onszelf te kunnen behouden. Iwand schrijft in dit kader beeldend over het ijzeren gordijn. Alleen het feit al dat er zo'n muur staat roept angst op; een angst die op zichzelf genomen nog nergens op gebaseerd is. Maar omdat het een muur is, verwacht je dat die nodig is en dat zich achter die muur een vijand bevindt. Je neemt een geweer, je houdt alles angstvallig in de gaten en als ergens een deur opengaat schiet je – maar het is je broeder. Zo roept de angst werkelijkheden op die dat op zichzelf genomen in het geheel niet zijn en verstrikt die ons in het kwaad.<sup>69</sup> De kerk is geroepen om deze reëel-fictieve machten te bestrijden door te onthullen hoe onwerkelijk ze zijn in het licht van de verzoening. We moeten met God over de muur springen.<sup>70</sup>

4. De waarneming van de eenheid van de mensheid en van het fictief-reële karakter van de machten leidt voor Iwands ethiek tot een hoopvolle, *eschatologische oriëntatie op vrede*. Niet het rekenen met vijandschap is realistisch, maar de hoop op vrede; niet de verwachting van verzoening is idealistisch, maar de verabsolutering van 'goed' en 'fout'. Toen een van de voormannen van de EKD, Otto Dibelius, Iwand en enkele van zijn geestverwanten 'schwärmerisch' (overtrokken idealistisch) noemde om hun pleidooi tegen de atomaire herbewapening, verweerde Iwand zich daar in een open brief heftig tegen: 'Wir müssen Täter des Wortes sein. (...) Zwischen den Realisten, zu denen Sie offensichtlich die Ja-Sager [jastemmers inzake de herbewapening] rechnen, und den "Schwärmern" gibt es noch ein Drittes'.<sup>71</sup> Iwand gelooft hartstochtelijk in de mogelijkheid van synthese. De communistische veroordeling van het kapitalisme en de kapitalistische veroordeling van het communisme staan onverzoenlijk tegenover elkaar; men probeert niet meer om om elkaar te bereiken en ieder die niet in de polarisatie meegaat wordt verdacht van laffe neutraliteit. Maar die dichotomie heeft uiteindelijk geen bestand; men is slechts elkaars echo en spiegelbeeld, als these en antithese:

Synthesis nennen sie Neutralität und Neutralität ist auf höchsten Befehl der Verachtung und Lächerlichkeit preiszugeben. Synthesis bedeutet in Wahrheit immer noch Geist, bedeutet Freiheit des Denkens, bedeutet Möglichkeit nach vorn durchzustossen. Synthesis besagt: dass ein Drittes eingegriffen hat und damit der scheinbar auswegslose Gegensatz auf ein höhere Ebene gebracht wird. Es gibt noch eine bessere Lösung der Gegensätze dieser Welt als die der Vernichtung des

---

<sup>69</sup> FO, 'Die Verantwortung und die Aufgaben der Christen in der heutigen internationalen Situation', 195: 'Der eiserne Vorhang verursacht die Angst. Das ist ein seltsamer Vorgang. Ich habe vor etwas Angst, das gar nicht da ist. Aber ich glaube es ist da und nun handle ich so als wäre es da. Ich erwarte einen Feind, ich nehme ein Gewehr, eine Waffe, ich warte auf jedes Geräusch an der Tür, sie geht auf und ich schieße. Und es ist mein Bruder. Das ist das Schreckliche, die Angst schafft Wirklichkeiten, die an sich keine sind. Und damit schafft sie Verbrechen. Der eiserne Vorhang erhält diese Angst in Permanenz'.

<sup>70</sup> FO, 'Die Verantwortung und die Aufgaben', 194.

<sup>71</sup> BVP, 'An Otto Dibelius', 109–114, 114: 'Die Theologie des tertium non datur, die Sie vertreten, ist hier zu kurzschlüssig. Laokoon [met zijn waarschuwing tegen het binnenhalen van het Trojaanse paard] war kein Schwärmer'. Vgl. ook GA I, 'Die politische Existenz des Christen', 196vv.

Einen durch die Absolutsetzung des Anderen. Dieser dritte Weg ist der Weg der Kirche Jesu Christi. Es ist der Weg der Versöhnung.<sup>72</sup>

De synthese is voor Iwand dus niet als bij Hegel het product van *onze* geest en *onze* oplossing van een bepaalde politieke problematiek, maar van de Geest van God, die het uit Christus neemt. In Christus is de eenheid van de mensheid gegeven. De synthese is ‘nicht eine beliebige, sondern die Synthese, die uns vorgezeichnet ist’, namelijk in Hem.<sup>73</sup> Zich op de vrede die er is in Hem te willen richten is niet een laffe neutraliteit (wat Iwand wel is verweten), maar vraagt juist om moed. Het is de weg van het geloof, dwars door het mijnenveld van ‘goed’ en ‘fout’ heen.<sup>74</sup> De ‘these’ en de ‘antithese’ van conservatisme en utopie, ‘rechts’ en ‘links’, leven beide uit een ander geloof dan de christelijke verzoeningsethiek cq. isoleren daaruit een halve waarheid, hetzij in een eenzijdige oriëntatie op het bestaande en miskenning van het fictieve karakter van de machten, hetzij in een eenzijdige oriëntatie op het niet-bestaande en miskenning van het reële van de machten. De opstanding overstijgt die dichotomie en betekent dat Gods koninkrijk niet van deze wereld is, maar wel door de Geest present gesteld wordt in het heden.<sup>75</sup> Hij doet dat in de kerk, die daarom in de polarisatie niet mag resigneren maar zich moet blijven uitstrekken naar de vervulling van de belofte. Met Den Hertog:

De gemeente als die plaats in deze wereld, waar door het woord van vergeving en verzoening mensen vrijgesproken en in de ruimte gezet worden, is de weg van de hoop in de hopeloosheid, omdat ze temidden van menselijk oordelen en menselijke afrekening krachtens de Geest van Jezus Christus een gemeenschap belichaamt die op verzoening is gebaseerd. Zó is de gemeente niet een plaats – statisch en afgegrensd –, maar een weg – dynamisch en open –, die openstaat voor Gods Rijk. Door deze gemeente als weg in haar midden wordt de samenleving herinnerd aan

---

<sup>72</sup> Iwand, ‘Der Berliner Kirchentag’, in: *Junge Kirche* 12 (1951), 397; vgl. FO, ‘Deutschland zwischen Weiß und Rot’, 65: ‘Sie sind einer des anderen *Echo*. Sie machen einer dem anderen alles nach. Es ist Thesis und Antithesis, aber keine Synthesis. Versöhnung hieße *Synthesis*’ en G.C. den Hertog, ‘Hans Joachim Iwand – Theologie en biografie onder druk van de tijd’, in: *Gereformeerd theologisch tijdschrift* 81/3 (themanummer Iwand 1981), 172.

<sup>73</sup> FO, ‘Besuch bei den Glaubensbrüdern in der Tschechoslowakei’, 132; vgl. ‘Deutschland zwischen Weiß und Rot’, 73: ‘*Jesus* selbst ist die *Synthesis*, die wir suchten. Wirklich *Er*’.

<sup>74</sup> FO, ‘Die Teilung zwischen Ost und West als Anfechtung des Geistes’, 89v.: ‘Wer den Gegensatz von Ost und West heute überwinden will, muß entschlossen sein, gegen den Strom zu schwimmen; er muß entschlossen sein, einen radikalen Unglauben an den Tag zu legen gegenüber allen Parolen, die die Lösung von der Gewalt erhoffen. Er muß entschlossen sein, im Niemandsland der verfeimten Neutralität jene Sprache des Glaubens und der Liebe zu sprechen, das heißt im Wort und Tat zu bezeugen, wer den Menschen befreit und erlöst von der Verzauberung, von dem Freund-Feind-Denken, und ihn damit wieder gewinnt, in echter Gemeinschaft, aus der allein die Gesellschaft gesunden kann’, vgl. 80: ‘Sie ist keine farblose Neutralität, die durch ein Ausweichen von der Entscheidung gewonnen wird, sondern sie ist Neutralität in dem Sinne, daß in ihr eine Versöhnung des Gegensatzes auf einer höheren Ebene erhofft und gefunden würde’. Vgl. voor de metafoor van het niemandsland P.P. Sängler, ‘Das Niemandsland der Mitte. Ein Bildwort Hans Joachim Iwands zur Positionsbestimmung – nicht nur im kalten Krieg’, in: *Evangelische Theologie* 49 (1989), 320–340.

<sup>75</sup> Vgl. TRf II, 9: ‘So ergibt sich ein doppeltes: 1. In der Wirklichkeit dieser Welt kann ich niemals diese Gerechtigkeit erfüllen (gegen die Schwärmer); 2. Die Wirklichkeit dieser Gerechtigkeit ist aber ebensowenig Illusion (gegen die Realisten) (...). Die Zweireichelehre ist der Versuch, beide Wirklichkeiten nebeneinander zu sehen; sie stehen aber einander gegenüber. Die Rechtfertigungslehre ist eschatologisch zu verstehen: in dieser Welt wird die neue Welt Gottes heraufziehen, sowie sie in Jesus Christus heraufgezogen ist’.

het Rijk van God, aan het Evangelie van Jezus Christus, en langs die weg kan de kracht daarvan ook in de samenleving doorwerken.<sup>76</sup>

5. Het koninkrijk van God is ons dus nabij door de Geest, die strijdt om de verlossing van de schepping.<sup>77</sup> De kerk moet de Geest niet ‘boven de wateren laten zweven’,<sup>78</sup> maar bidden om zijn neerdaling, zodat Hij de samenleving herscheppend zal richten op het koninkrijk van Gods liefde. Dat opent voor de ethiek een brede pneumatologische horizon.<sup>79</sup> Allerlei begrippen die aspecten van de morele ervaring benoemen, zoals het ‘gebod’, het ‘geweten’, maar ook de ‘rede’, krijgen bij Iwand van hieruit een specifieke belichting. Het *gebod* heeft als geestelijk gebod niet alleen een ontdekkende functie maar is ook het gebod ten leven dat inbreekt op de macht van de dood. Zo wordt ‘gerade das Gebot Gottes zur Brücke zwischen der kommenden Wirklichkeit Gottes und gegenwärtiger Realität’.<sup>80</sup> Het *geweten* is niet de index van het verschil tussen ideaal en werkelijkheid, maar een antenne voor het koninkrijk van God: ‘Heißt Gewissen nicht, daß wir ein Geruch haben für das Kommende im Gegenwärtigen? Für das Letzte im Vorletzten? Für das Bleibende im Vergehenden? Nicht die Gerechten werden seliggesprochen, sondern die, die da hungert und dürstet nach Gerechtigkeit’.<sup>81</sup> Zelfs het geweten deelt dus voor Iwand in de eschatologische differentie: het geweten betekent dat de mens ‘die Möglichkeit hat, ja ist, der Wirklichkeit gegenüber zum Zeugen der Wahrheit zu werden’.<sup>82</sup> De *rede*, tot slot, wordt ook pas waarlijk vrijgemaakt door het evangelie. Buiten het evangelie is ons denken in de ban van ons zelfbeeld, in de idealistische binding van onze wil. Door de verzoening komt het tot bevrijding en genezing. De *Vernunft* leert wat werkelijkheid is en wordt vrij om de dingen te zien zoals ze zijn.<sup>83</sup> Ook is de bevrijde rede het verbindende element van de ene mensheid. Daar waar de werkelijkheid benoemd wordt, gaan mensen elkaar *verstaan*. Daar worden absolute tegenstellingen relatief en deelt men weer in een gemeenschappelijke *logos*. Dat ‘elkaar verstaan’ is voor Iwand zeer essentieel: hij brengt het diverse keren in verband met de Geest van Pinksteren, die de taalgrenzen overstijgt:

Hinter uns steht die Tat der Versöhnung der Welt mit Gott und der Sieg des gekreuzigten Jesus von Nazareth über den Tod. Wir sind eingeschlossen in seinem Triumph. Vor uns steht die

---

<sup>76</sup> G.C. den Hertog, *De passie van de hoop. Over de verhouding van eschatologie en ethiek* (Zoetermeer: Boekencentrum 2007), 83.

<sup>77</sup> Hoffmann, *Bezeugte Versöhnung*, 225–239. Vgl. voor het volgende ook Lempp & Thaidigsmann, *Gottes Gerechtigkeit*, hoofdstuk IV.

<sup>78</sup> Vgl. voor deze frase bij Iwand J.H. van der Laan, ‘Iwand en de prediking: een nood-zaak’, in: *Gereformeerd theologisch tijdschrift* 81/3 (themanummer Iwand 1981), 177–179.

<sup>79</sup> Vgl. Lempp & Thaidigsmann, *Gottes Gerechtigkeit*, 120–139.

<sup>80</sup> Hoffmann, ‘Iwands Versöhnungsethik’, 96; vgl. Bakker, ‘Gods gebod en het leven’, 145 en NW 2, ‘Das Gebot Gottes und das Leben’, 61: ‘Weil der Mensch, weil die Welt *Gottes* ist, und nicht des Teufels, weil sie von Gott bejaht ist und nicht verneint, weil Jesus nicht in der Welt steht, um sich von ihr abzuheben, sondern um die Treue Gottes, den neuen Bund Gottes mit der Welt in seinem Namen und mit seinem Blut zu bezeugen, darum gelten ihr, gelten uns die Gebote – darum und soweit als sie uns erinnern und ermahnen an Gottes große Barmherzigkeit’.

<sup>81</sup> NW 2, ‘Das Gewissen und das öffentliche Leben’, 132.

<sup>82</sup> NW 2, ‘Das Gewissen und das öffentliche Leben’, 141.

<sup>83</sup> Den Hertog, *Bevrijdende kennis*, 415–422.

Verheißung des Pfingstgeistes, der den Geist von Babel mit seiner Sprachverwirrung aufzuheben vermag.<sup>84</sup>

Spraakverwarring is een signaal van een opdeling van de mensheid in ‘goed’ en ‘fout’: een gevolg van de idealistische hoogmoed om als God te willen zijn. Maar waar de mens tot zichzelf komt kan hij leren om discussies op inhoud te voeren, tot op de synthese. Hier vindt Iwand aansluiting bij Immanuel Kant.

6. Gods gebod, het geweten en ook de rede zullen in het krachtenveld van de Geest van Christus altijd gezamenlijk en duidelijk één kant op wijzen: die van de *omkeer*. Ze signaleren alle van Godswege immers dat het koninkrijk van God niet van deze wereld is en breken deze wereld op die manier open. Het gaat er in de ethiek concreet om, waar te nemen op welke wijze de mens van de onvrije wil zich in deze wereld heeft verschanst en dáár de verkondiging van de verzoening te laten plaatsvinden, met het oog op omkeer en het werkelijk-worden van de verzoening. Want: ‘Nicht, wie die Versöhnung in Christus weltlichem Handeln zugute kommt, ist Iwands ethische Grundfrage, sondern: Wie der Mensch in seinem Willen neu bestimmt wird, daß er das Gute tun kann’.<sup>85</sup>

Daarbij is het neuralgische punt telkens dat van de *schuldbelijdenis*. Omkeer is immers niet alleen een toewending naar een nieuwe toekomst, maar ook een afwending van het oude verleden: niet in ontkenning, maar in volmondige erkenning. Dat vraagt de bereidheid om onder ogen te zien dat schuld geen toevallig incident is, maar een signaal en symptoom van een dieper *willen* om buiten God en zijn verzoenend werk te rekenen. Ook vraagt het om het nemen van verantwoordelijkheid voor de gevolgen van schuld. Want God laat niet met zich spotten maar weerstaat de hoogmoedigen.<sup>86</sup> De afloop van de Tweede Wereldoorlog in de enorme deceptie, puinhopen en verliezen is daarvan het meest sprekende voorbeeld. Zolang men daar geen verantwoordelijkheid voor neemt en de schuldvraag niet onder ogen ziet tot in het eigen willen, zolang spreken het gebod, het geweten en de rede nog tegen dovemansoren. Iwand weet hoe zwaar dit is en hoeveel het vraagt om schuld werkelijk onder ogen te zien. In een brief aan Josef L. Hromádka van 1959 schrijft hij hierover:

Es geht bei der Schuld nicht in erster Linie darum, wer schuldig ist. Manche Menschen kommen hinter den geschichtlichen Ereignissen her wie der Staatsanwalt, um festzustellen, wer Schuld hat und wer nicht. Bei der Schuld im geschichtlichen, also im irreparablen Sinne geht es um etwas anderes, da geht es darum, wer sie übernimmt. Sie ist die enge Pforte, durch die der Weg nach vorn führt. Sie ist an und für sich etwas, das wie ein Stein am Wege liegt. Niemand will ihn aufnehmen. Niemand will ihn tragen. Jeder, der nicht auf frischer Tat ergriffen wird, distanziert sich. So entlaufen wir unserer eigenen Geschichte, entziehen uns den Heimsuchungen Gottes und seiner Verheißung.<sup>87</sup>

De oorlog is een voorbeeld van zulke *Heimsuchungen Gottes*, waarin God in zijn toorn de mens de consequenties laat voelen van zijn keuzes. Maar niemand wil voor de oorlog of andere historische schuld de verantwoordelijkheid nemen. Daardoor plaatsen we onszelf buiten onze

---

<sup>84</sup> FO, ‘Entwurf eines Friedenswortes für die Synode der EKD von Berlin-Weißensee’, 42; vgl. FO, ‘Deutschland zwischen Ost und West’, 45.52; ‘Zur religiösen Lage der Flüchtlinge’, 29.

<sup>85</sup> Lempp & Thaidigsmann, *Gerechtigkeit*, 110.

<sup>86</sup> BVP, ‘An eine Studentin’, 137.

<sup>87</sup> BVP, ‘An Josef L. Hromádka’, 123; de brief staat ook in FO, 199–217.

eigen geschiedenis en wat belangrijker is: buiten Gods belofte om die geschiedenis op heilzame wijze te transformeren en te openen naar het koninkrijk van God. Verderop schrijft Iwand hoe de *Bekennende Kirche* wel geprobeerd heeft om schuld te belijden, maar naar zijn inzicht niet vergaand genoeg:

Schuldbekennnisse müssen total sein (...), sie müssen wirklich die faktische, die reale, die himmelschreiende Schuld selbst meinen, die am Tage liegt. Sie müssen die Zunge lösen und die Dämonie des Stummseins heilen. (130)

Alleen wanneer de volledige schuld benoemd en beleden wordt, komt het tot geloofsrealisme. De werkelijke God kan die werkelijke schuld áán en wil juist dwars door de agonie van de belijdenis heen persoon en werk scheiden en een nieuwe, vrije toekomst openen:

Realistisch ist alle Theologie, die nicht hereinfällt auf und nicht verführt wird zu dem erdachten Gott, dem Gott, der seine Gestalt gewinnt aus unseren Träumen und Vorstellungen, Bildern und Wünschen, sondern die sich hält an den wirklichen Gott, der sich in Jesus Christus offenbart und der sich in ihm anders kundgetan hat, als wir Menschen hofften und erwarteten. Realismus heute bedeutet für mich Umkehr und denken aus der Umkehr heraus. (132)

De ‘werkelijkheid’ van de verzoening wordt volgens Iwand dus geboren uit zulk ‘denken vanuit de omkeer’. Dat betekent dat heel de traditie, hoe lief en dierbaar die ons ook is, ter discussie gesteld moet kunnen worden. Wanneer een traditie uitloopt op schuld, zoals de Duitse protestantse traditie evident was uitgelopen op schuld, dan is het zaak die traditie schuld bewust onder ogen te zien – in gelijkvormigheid met het Woord van het kruis en precies zoals het ook in het persoonlijk geloof gaat om de *iustificatio Dei passiva*, om zo tot de ontdekking te komen dat God zondaars rechtvaardigt en Christus is opgewekt. Iwand zelf heeft zo op tal van terreinen de pen opgenomen en is zijn studenten na de oorlog voorgegaan in de diagnose. Zijn engagement ten aanzien van het nationaalsocialisme en zijn inzet voor vrede in de Koude Oorlog kennen we inmiddels, een zelfde noodzaak van omkeer wees hij ook aan met betrekking tot de *Heimatvertriebenen*<sup>88</sup> en in de verhouding van de kerk tot het jodendom (antisemitisme).<sup>89</sup>

Omkeer is zwaar werk van ‘stenen tillen’. Maar het is de moeite meer dan waard, want het is het begin van een weg van verzoening. En niets komt ons nader dan dat: ‘Nichts ist großartiger in der Welt als wenn irgendwo die Vergebung, die Versöhnung zur Realität wird’.<sup>90</sup>

## 6.2 Jünger: onderbreking

Waar Iwand werkt met een *eschatologische* differentie wordt in het onderzoek naar Jünger gesproken over een *ontologische* differentie.<sup>91</sup> Daarmee stuiten we naar het lijkt voor het eerst

---

<sup>88</sup> Vgl. zijn ‘Zur religiösen Lage der Flüchtlinge’, FO, 30: ‘Der Flüchtling trägt heute in unserem Volk ein Los, das von allen gemeinsam verschuldet ist’.

<sup>89</sup> Zie W. Kraus, ‘Kirche und Judentum – ein ungelöstes hermeneutisches Problem in der Theologie Hans Joachim Iwands und in der Ekklesiologie heute’, in: *Über das Zusammenleben in einer Welt*, 208–229.

<sup>90</sup> FO, ‘Besuch bei den Glaubensbrüdern in der Tschechoslowakei’, 134.



in dit onderzoek op een echt verschil tussen hun beider theologie. Toch ligt dat direct alweer genuanceerder dan het op het eerste gezicht lijkt, want het gaat in Jüngels ontologie dan wel om een ‘*eschatological ontology*’, aldus A. Neufeldt-Fast in zijn artikel over de invloed van Martin Heidegger op Jüngel (die juist op dit punt van aanzienlijk gewicht is).<sup>92</sup> Maar wat moeten we ons voorstellen bij een ‘eschatologische ontologie’? Is dat geen *contradictio in adjecto*, omdat de ontologie het zijn van de bestaande wereld (aan deze zijde van het graf) thematiseert, terwijl eschatologie toch gaat over Gods toekomstige wereld (aan gene zijde van het graf)? Wat bedoelt Jüngel precies?

Het gaat hier om ingewikkelde vragen, die zoals we al benoemden sterk samenhangen met de receptie van de theologie van Barth.

## 6.2.1 Ontologische differentie

We zagen in de hamartiologische sectie 5.2.2 reeds hoe Jüngel het menselijk bestaan op de spanning ziet staan tussen wezenlijk en werkelijk respectievelijk passiviteit en activiteit. Hij combineert die beide (de eerste meer ontleend aan Barth, de tweede meer aan Luther) tot de basale stelling dat, kort gezegd, de mens wezenlijker en menselijker wordt naarmate hij passiever, door het geloof uit Gods rechtvaardiging leeft. En omgekeerd: dat de mens dus onmenselijker wordt naarmate hij zich Gods genade niet gunt en meent zich door zijn activiteit zelf te moeten rechtvaardigen. De mens is essentieel en ontologisch ‘das ganz und gar nicht in sich selbst begründete Wesen’.<sup>93</sup> Het is zijn behoud om in overeenstemming daarmee te bestaan. Dan komt de verzoening daadwerkelijk onze werkelijkheid binnen. Maar ontisch-existentieel ‘*will* der Mensch allerdings sich in sich selber begründen’.<sup>94</sup> Hij leeft onder de zonde in tegenspraak met zichzelf.

Met de begrippen ‘ontisch’ en ‘ontologisch’ en de differentie daartussen betreedt Jüngel hier een taalveld dat in kringen van de dialectische theologie omstreden is.<sup>95</sup> Ontologie als leer van het zijn geldt hier wel als een legitiem thema van de filosofie, maar niet van de theologie. Die moet bij haar leest van de bijzondere geloofskennis blijven. In die zin hoorden we Iwand eerder (3.3) ook zeggen dat de gemeenschappelijke wortel van ‘Woord’ en ‘zijn’ buiten ons bereik ligt. Het is volgens hem niet mogelijk om de bijzondere geloofskennis in ontologische termen uit te bouwen tot een algemeen filosofisch ontwerp en (christelijke) wereldbeschouwing.<sup>96</sup> Het

---

<sup>91</sup> Vgl. voor het volgende in zijn algemeenheid paragraaf 3.5 (254–287) van Dekker, *Relationaliteit*, over ‘relationaliteit en onafhankelijkheid in de ontologie’ bij Jüngel.

<sup>92</sup> A. Neufeldt-Fast, ‘Martin Heidegger: *Anstoß* for Eberhard Jüngel’s Theology’, 200: ‘that is, one in which the revelation of God has universally binding anthropological relevance’.

<sup>93</sup> TE 2, ‘Der Gott entsprechende Mensch’, 298.

<sup>94</sup> TE 2, ‘Der Gott entsprechende Mensch’, 298.

<sup>95</sup> Vgl. zijn ‘Epilogomena’ bij de derde druk van GSW uit 1975, waarin hij ingaat op wat hij noemt het ‘merkwürdigen Tatbestand, daß die positive Verwendung des Wörtchens “ontologisch” im Kreis der sogenannten Barthianer jeweils eine regelrechte Phobie auslöst’ (128).

<sup>96</sup> Vgl. NWN 2, 322: de verzoening ‘ist eine Wahrheit, die nie apriori erkannt oder begriffen werden kann. Das wird zur Schwierigkeit in dem Moment, da die Theologie in den Raum der Wissenschaften eintritt. Sie hat auch Wahrheit; sie muß darauf bestehen, daß es Wahrheit ist im ewigen Sinne, Wahrheit von Gott her, in der sie sich mit ihrem

Woord van God benoemt wel de werkelijkheid, maar tegelijk staat het altijd haaks, kritisch en vreemd in diezelfde werkelijkheid en gaat het altijd tegen onze eigen ontwerpen en inzichten in, in strijd met de machten. Het komt altijd tot ons in de dynamiek van wet en evangelie en nooit in de vorm van algemeen inzichtelijke kennis. ‘Einmal wird aus der Theologie des “Es steht geschrieben” eine Ontologie des “Es ist geschehen” werden, einmal werden wir schauen’<sup>97</sup>, maar nu is dat nog niet mogelijk. Op de achtergrond speelt het motief dat het zogenaamde christelijke Westen de waarheid niet in pacht heeft (zodat zij vanuit het ‘bezit’ van het woord het zijn zou kunnen vatten), evenmin als het mogelijk is om vanuit natuurlijke theologie de werkelijke God ter sprake te brengen (vanuit het zijn aan het Woord voorbij God te kennen). Zo zeker als we altijd zondaar blijven, zo zeker staan we nooit boven of buiten, maar altijd *in de strijd* om de werkelijkheid en ‘hebben’ we de verzoening alleen als belofte. Pas op de jongste dag zullen we in die zin kennen zoals we gekend zijn.

Voor Jüngel is nu echter kenmerkend dat hij deze stap wél wil zetten. Niet omdat de theoloog nu zozeer de aangewezen persoon is om binnen het filosofisch speelveld met een nieuw ontologisch ontwerp voor de dag te komen, maar, zo is zijn overtuiging, omdat de rechtvaardiging in Christus óók ontologische implicaties heeft, die ‘konstitutive Momente’ van zijn ‘Königsherrschaft’ zijn.<sup>98</sup> De insteek bij het bijzondere blijft dus onverkort overeind. Jezus Christus is de Weg, de Waarheid en het Leven en er is niemand die tot de Vader komt dan door Hem. Dat staat voor Jüngel buiten kijf. Buiten Christus is er geen heil. Maar het punt is dat God dit heil in Christus voor *alle* mensen heeft bewerkt. Het werk van Christus heeft *universele* strekking. In Hem is heel de gevallen mensheid als zodanig gerechtvaardigd en het *Sprachereignis* van kruis en opstanding gaat heel de werkelijkheid aan. In zoverre zijn alle mensen dan dus ook *ontologisch* gedefinieerd met het predicaat: ‘in Christus gerechtvaardigde zondaar’. De implicaties daarvan mogen terdege een (kritische) functie vervullen binnen het filosofisch discours, waarin de wereld haar eigen zijn probeert te doorgronden. In een veranderde context van opkomend atheïsme en toenemende secularisatie vertrekt Jüngel zo vanuit het motief dat wat in Christus geopenbaard is ook echt wáár is en ‘dus’ (tussen aanhalingstekens, want in hoeverre dat vanzelfsprekend is staat ook voor Jüngel wel te bezien) in principe ook uitgelegd en in algemene termen inzichtelijk gemaakt moet kunnen worden. De ontologie van het geloof moet zich verstaanbaar kunnen maken temidden van de ontologieën van het ongeloof. Waar Iwand nog vooral strijd ziet, tussen twee incommensurabele paradigma’s, ziet Jüngel als het ware al de overwinning. Het gaat hem niet om verdere fundering van het christelijk bastion, laat staan om ongebroken natuurlijke theologie, maar om de reclamatie van de wereld als *Gods* wereld. De stap naar de ontologie is daarbij tamelijk uniek, maar volgens hemzelf consequent.

---

Denken und Lehren bewegt. Aber diese Wahrheit hat ein Datum, von dem an sie unter uns bekannt, offenbart, verfügbar ist’.

<sup>97</sup> PM II, ‘Ostermontag. 1 Korinther 15,54–58’, 143.

<sup>98</sup> TE 1, ‘Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre’, 220.

Tegelijk is het precies deze stap naar de ontologie die veel vragen heeft opgeroepen. Volgens sommigen is het een mooie, creatieve doordinking van de reformatorische theologie<sup>99</sup>, maar anderen zien bezwaren. Waar blijft zo de relationaliteit van de verzoening? Als het eschatologisch handelen van God gethematiseerd kan worden *in* de ontologie, is het dan ook niet mogelijk om *vanuit* de ontologie uitspraken te doen over God en zijn we zo niet terug bij de natuurlijke theologie? Hier moeten we ons nu toe verhouden, waarbij we ons zoveel als mogelijk beperken tot de directe thematiek van ons hoofdstuk. Het verband met de kwestie van de natuurlijke theologie is onlosmakelijk, maar daar kunnen we hier niet uitvoerig op ingaan.<sup>100</sup>

Allereerst merken we op dat Jüngel naast zijn eschatologische ontologie, wat dat ook moge wezen, ook in toenemende mate een futurische eschatologie kent. Er staat daadwerkelijk nog iets te gebeuren. De volkomen openbaring en de onthulling van alle verborgenheid is nog aanstaande. We leven nog in een tussentijd van aankondiging en getuigenis. Hoezeer hij ook benadrukt dat God zich in Christus volkomen heeft geopenbaard, toch heeft die openbaring altijd nog in een bepaalde dubbelzinnige gestalte plaatsgevonden. Eens zal de dag komen dat die dubbelzinnigheid voorbij is. Dan wordt er niet zozeer iets nieuws geopenbaard, maar wordt hetzelfde wel op andere wijze, ondubbelzinnig, geopenbaard. Het gehalte van de openbaring blijft hetzelfde, maar de gestalte verandert.<sup>101</sup> Deze futurische aspecten krijgen vooral in Jüngels latere werk een plaats.<sup>102</sup> Van een monografie over de eschatologie, die Jüngel wel min of meer in het vooruitzicht heeft gesteld, is het nooit gekomen. Wel van een aantal diepgravende artikelen over de hoop, het laatste oordeel en het eeuwige leven. Omdat deze buiten de directe vraagstelling van dit onderzoek vallen, laten we deze verder buiten beschouwing. Maar duidelijk is in elk geval wel, dat Jüngels koppeling van eschatologie en ontologie dus niet kan betekenen dat het futurische geheel wegvalt.

Waar het ons nu om gaat, is Jüngels stellingname dat datgene wat eens ondubbelzinnig openbaar zal zijn nu op verborgen wijze ook al op zo'n wijze realiteit is, dat het ontologisch thematiseerbaar is. Het 'nog niet' is niet *totaliter aliter* (geheel anders) dan het 'reeds', maar komt ermee overeen; een betere formule zou volgens Jüngel zijn: 'nu al en straks helemaal'.<sup>103</sup>

---

<sup>99</sup> Zo bijvoorbeeld Mattes, *The Role of Justification*, 26: 'Jüngel appeals to aspects of the doctrine of justification which were not obvious to the Reformers but which are consistent with their intentions. (...) Protestantism has failed to mine this doctrine for its resources and energies, particularly with regard to ontology'.

<sup>100</sup> Zeker de kwestie van de natuurlijke theologie is zeer complex en raakt het hart van de dialectische theologie; vgl. de al eerder aangehaalde en in hetzelfde jaar als Jüngels hoofdwerk verschenen studie van Chr. Gestrinch, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie* (1977).

<sup>101</sup> Dvorak, *Liebe*, 111v.

<sup>102</sup> Aldus Dvorak, *Liebe*, 115 in 1999, die erbij opmerkt dat Jüngel op dat moment helaas nog geen echte eschatologie heeft gepubliceerd en dat de leer van de Heilige Geest in zijn denken wel wat tekortkomt. In de jaren erna doet Jüngel dan echter een aantal artikelen het licht zien waarin hij juist hier op ingaat. Vooral 'Der Geist der Hoffnung und des Trostes. Thesen zur Begründung des eschatologischen Lehrstücks vom Reich der Freiheit' (2000) is hier van belang, maar ook 'Die Ewigkeit des ewigen Lebens. Thesen' uit hetzelfde jaar alsmede "'Die Weltgeschichte ist das Weltgericht'" aus theologischer Perspektive' van een jaar later (alle in TE 5, 306–353). Vgl. *Die Leidenschaft, Gott zu denken*, 79vv.

<sup>103</sup> *Die Leidenschaft, Gott zu denken*, 80: 'Wir haben gelernt: "Schon jetzt, aber noch nicht" – das sei die Grundstruktur, die auch vom Neuen Testament her für die eschatologische Verkündigung maßgeblich sei. So müsse man das Verhältnis von präsentischer und futurischer Eschatologie verstehen. Doch treffender wäre: "Schon jetzt und

De huidige wereld is ook in haar heden al aanspreekbaar op wat eens, in de toekomst, openbaar zal zijn. Onder de oppervlakte van het bestaan is iets aanwezig en inzichtelijk te maken van het fundamentele *Ereignis* van kruis en opstanding, dat immers heel dat bestaan heeft onderbroken en als zodanig kwalificeert. Van dat 'iets' weet niet alleen de christen of de theoloog, maar dat is voor allen kenbaar. Omgekeerd is het in die zin zelfs mogelijk, dat men vanuit de kennis van dat 'iets' tot ware, natuurlijke Godskennis zou kunnen komen. Met dit laatste is Jüngel intensief bezig in de periode voor zijn hoofdwerk, in gesprek met Wolfhart Pannenberg en zijn Tübinger collega Karl Rahner over de erfenis van Karl Barth. Daarbij blijkt de thematiek van de natuurlijke theologie voor Jüngel alles te maken te hebben met de reikwijdte van de verzoening, onder meer in verband met Rahners gedachte van 'anonieme christenen'. Alle problemen die zich voordoen rond het vraagstuk van de natuurlijke theologie komen uiteindelijk samen in het betreffende onderscheid tussen ontologisch en ontisch en dwingen om over de mens met twee woorden te spreken, aldus Jüngel in de hoofdstelling van zijn artikel met 'Gelegentliche Thesen zum Problem der natürlichen Theologie':

Alle Probleme der Frage nach einer natürlichen Theologie bündeln sich in der Notwendigkeit, zwischen der allein im Sein (Handeln) Gottes begründeten *ontologischen* Verbundenheit Gottes mit *allen* Menschen und insofern – aber auch nur insofern – *aller* Menschen mit Gott einerseits und dem im Verhalten des Menschen begründeten *ontisch-existentiellen* Gottesverhältnis des Menschen andererseits zu unterscheiden.<sup>104</sup>

Hier zien we in ander verband wat we eerder ook reeds zagen: enerzijds is er volgens Jüngel een 'ontologische Verbundenheit' van God met alle mensen. Deze verbondenheid is tot stand gebracht en geopenbaard in het verzoenend werk van Christus. Anderzijds is er de wijze waarop de mens van zijn kant deze verbondenheid existentieel recipieert, hetzij in geloof hetzij in ongelooft.

Het eerste, 'ontologisch' cq. 'wezenlijk', wil zeggen: naar de zin en mening en het handelend oordeel Gods, die de dingen maakt tot wat ze zijn. Voor God is de wereld in en door Christus verzoend, zodat alle mensen kinderen van de Vader zijn, of ze het willen en weten of niet. De verloren zoon van Lukas 15 *is* (ontologisch) een geliefd kind, ook toen hij nog het vermogen van zijn vader verkwistte in een ver land. Sinds hij thuis kwam, *is* hij ook (ontisch) een verzoend kind. In Christus is de mensheid al thuisgekomen bij de Vader. De Vader heeft de mensheid in Hem aangenomen. Daarom kunnen mensen in het algemeen nog wel andere goden dienen, goddeloos of atheïst zijn en in die zin ver van huis zijn, maar voor God zijn alle mensen in Christus toch geliefd, verzoend, aangenomen en vergeven. Want de wereld is in Christus gedefinieerd. Met Dekker: 'Jüngel ziet het wezen van de mens als de relatie van God tot de mens. Dat is een relationele werkelijkheid waarin de mens, in Christus, verzoend is met God. (...) Op zijn wezen heeft de mens zelf geen vat. Ieder mens is, of hij dit nu weet, gelooft

---

dann erst recht", so dass das, was wir jetzt erfahren als Gnade, dann noch einmal überboten sein wird, aber nicht überboten durch ein total anderes Leben, sondern durch ein gesteigertes Leben'.

<sup>104</sup> TE 2, 'Gelegentliche Thesen zum Problem der natürlichen Theologie', 200 (these 7).

en wil of niet, wezenlijk bepaald door het Woord van God dat hem in Christus zijn wezen verleent'.<sup>105</sup>

Daarom hebben Luther, Schleiermacher en Barth (de stemmen waar Jüngel zich in de discussie over de natuurlijke theologie op beroept) 'eine absolute Gottlosigkeit des Menschen für ontologisch unmöglich gehalten', wat precies is wat de natuurlijke theologie op een andere, onjuiste manier óók bedoelde met de stelling dat de mens van nature op God is aangelegd en er in zoverre altijd een 'aanknopingspunt' is voor het geloof.<sup>106</sup> In die zin zou ieder mens ook inderdaad als 'anonieme christen' gezien kunnen worden, maar Jüngel vindt de uitdrukking beslist ongelukkig en eigenlijk ongeschikt, alleen al omdat het christelijk geloof volgens hem 'ausgesprochen anonymitätsfeindlich' is.<sup>107</sup> De enige kern van waarheid die er in zit is dat alle mensen wat God betreft aangenomen en vergeven zijn.

Het tweede, de werkelijkheid van de mens, is vervolgens echter de wijze waarop de mens al of niet overeenkomt met zijn wezen, hetzij *entsprechend* in geloof, hoop en liefde, hetzij *im Widerspruch* in zonde. De werkelijkheid *kan* zo zijn, zoals God haar toezegt. Dat is zij door het geloof waarin de mens met God overeenstemt en zijn Woord laat gelden. Dan is alles 'in orde'; dit is een *mogelijke* werkelijkheid. Er is echter ook een *onmogelijke* werkelijkheid. Want de werkelijkheid kan weliswaar *de iure* niet anders zijn dan zoals God haar maakt, maar *de facto* probeert de werkelijke mens zich van die definitie los te maken. Dat kan echter nooit werkelijk slagen, net zomin als de verloren zoon het uithoudt in het verre land. De zonde is daarom een onmogelijke werkelijkheid die nooit 'in orde' is.<sup>108</sup> Opnieuw met Dekker: de

implicatie [van de theologische inzet bij de openbaring] is, dat, terwijl het wezen van alles in Christus met God verzoend is, de werkelijkheid tweevoudig is: de mogelijke werkelijkheid, die door God gerealiseerd wordt en waarin de mens met God overeenstemt, en de onmogelijke werkelijkheid, die de mens zelf realiseert en waarin hij God én zijn eigen wezen weerspreekt. Gods verhouding tot de onmogelijke werkelijkheid is die van ontkenning, mogelijk maken [*sic!*]

---

<sup>105</sup> Dekker, *Relationaliteit*, 263, die voor de verbinding van de noties van passiviteit en zijn wijst op de invloed van Heidegger: 'We kunnen er geen contact mee krijgen door ons actief op te stellen en door te heersen, maar alleen door ons passief op te stellen en te luisteren, ontvankelijk te worden voor het zijn, zodat wij er mee in *Entsprechung* geraken. (...) Het zijn is *Ereignis*, een gebeuren: het vindt plaats in gebeurtenissen. Het zijn is ook geen zelfstandig naamwoord, maar een werkwoord' (201).

<sup>106</sup> TE 2, 'Gott – um seiner selbst willen interessant. Plädoyer für eine natürlichere Theologie', 195, vgl. 194: 'Was die natürliche Theologie als wahrheit verkehrt vertritt, ist der Anspruch des höchst besonderen Ereignisses des Wortes Gottes auf Allgemeingültigkeit. Und die Verkehrung dieser Wahrheit besteht in der Umkehrung des *Allgemeingültigkeitsanspruches* dieses höchst besonderen Ereignisses zur Behauptung einer *Allgemeinheit*, der dann das einzigartige Ereignis als ein besonderer Fall eines umfassenderen Verhältnisses subsumiert wird'.

<sup>107</sup> TE 2, 'Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie? Evangelische Erwägungen zur "Anonymität" des Christenmenschen', 178.

<sup>108</sup> Vgl. TE 2, 'Extra Christum nulla salus', 191: 'Es kommt, wenn der Mensch sein Bejahtsein durch Gott seinerseits nicht bejaht, nicht zur Zerstörung der menschlichen Natur, wohl aber zu einem Selbstwiderspruch *im Vollzug* dessen, was der Mensch ist, insofern der Mensch seine passive Bejahtheit durch Gott nun durch eigene Aktivitäten, durch Selbstbejahung und Selbstrechtfertigung ersetzen zu müssen meint. Daß es jedoch nicht zur Selbstzerstörung des sein Anerkanntsein vor Gott ignorierenden bzw. bestreitenden und in der Konsequenz dieser Negation nur zu gern sich selbst gewaltsam Anerkennung verschaffenden Menschen kommt, ist wiederum in der Eigenart der Rechtfertigung selber begründet. Denn Rechtfertigung ist als Sündenvergebung ein göttlicher Angriff auf die Sünde des Menschen, der diese, ohne sie dadurch zu verharmlosen, zum Scheitern verurteilt. Sünde bleibt deshalb ein Versuch, der sich nicht vollenden läßt'.

bedoeld is wellicht ‘onmogelijk maken’], onderbreking en herschepping; die tot de mogelijke werkelijkheid die van bevestiging, mogelijk maken en verwerklijken.<sup>109</sup>

Met dit laatste (het mogelijk maken van het mogelijke en het onmogelijk maken van het onmogelijke) zijn we bij een nieuwe dimensie van Jüngels denken over de ontologische differentie, die we tot dusver nog niet zo in beeld hebben gebracht. Maar hier pas wordt goed duidelijk *wat eigenlijk de relatie is tussen God zelf en de differentie*.

Want de ontologische differentie is voor Jüngel niet een ‘toevallig’ natuurlijk kenmerk van het zijn of iets dergelijks, geen statische situatie, waarbij de mens neutraal en vrij voor de keus staat om op wezenlijke dan wel onwezenlijke wijze te bestaan. Integendeel, het is ‘Geschäft des Wortes’! God *maakt* verschil tussen ontisch en ontologisch, tussen de verloren zoon als zondaar en de verloren zoon als geliefd en vergeven kind. De mens heeft het in de spanning van de ontologische differentie niet met een abstract en onpersoonlijk kenmerk van het zijn van doen, maar veel fundamenteeler met God zelf, die het zijn in zijn Woord definieert en de differentie ‘opent’ (het zijn ‘onderbreekt’) en *zich via de differentie zèlf* tot ons verhoudt.<sup>110</sup>

Wezenlijk of onwezenlijk te bestaan is geen kwestie van een al of niet ordelijk en harmonisch menselijk leven te leiden, maar is een kwestie van hoe wij ons onzerzijds verhouden tot hoe de levende God zich onderbrekend tot ons verhoudt.

Dat de wereld ontologisch met God is verzoend betekent van hieruit dus niet dat de wereld de verzoening zelfstandig ‘heeft’ als inherente, objectieve kwaliteit, maar dat het die heeft in en door het Woord van God. Het betekent dat God van *Zijn* kant de wereld in Christus vergeeft, zoals de vader de verloren zoon, en dat alle zonde wat *Hem* betreft in die genade verdwijnt. Hij heeft zonde en dood in Christus op zich genomen. Het betekent echter niet dat alle mensen ook *ontisch* met God verzoend zijn. Dat is nog een heel andere kwestie, waarin het gaat om geloof of ongeloof van *onze* kant. Niet alle zonen en dochters komen van hun kant immers daadwerkelijk ootmoedig thuis bij de Vader. Dan pas zou er ook existentieel sprake zijn van verzoening. In zoverre is van alverzoening ook bij Jüngel geen sprake, simpelweg omdat verzoening een relationeel begrip is, tussen twee partijen. Alverzoening is zo gezien een verzakelijkend, objectiverend postulaat dat ‘over de hoofden heen’ aan die relationaliteit voorbijgaat.

Het gaat echter nog verder. God opent de differentie door zijn Woord. Maar dat Woord is Christus en heeft kruis en opstanding als inhoud. In het kruis oordeelt God de onmogelijke werkelijkheid van zonde en dood als onmogelijk en voert Hij die in het niets (*in nihilum redigere*), door die te dragen. Hij maakt onze wil tot relatieloosheid onmogelijk, door zelf de relatie te blijven volhouden. In de opstanding rechtvaardigt Hij het mogelijke als mogelijk en schept Hij het uit het niets (*creatio ex nihilo*). Door beide aspecten heen onderbreekt Hij het zijn, om het te vernieuwen tot liefde. De ontologische differentie is met andere woorden niets

---

<sup>109</sup> Dekker, *Relationaliteit*, 287.

<sup>110</sup> Vgl. Dekker, *Relationaliteit*, 202, die van hieruit het verschil tussen Jüngel en Heidegger benoemt: ‘Voor Heidegger is het zijn allesbepalend voor de menselijke werkelijkheid, maar tegelijk ongrijpbaar en ondenkbaar. Het zijn is als de laatste macht ook een duistere macht. Voor Jüngel daarentegen staat het zijn onder God en wordt het daarmee ook ontdaan van zijn allesbepalende, onkenbare en duistere karakter’.

anders dan het gevolg van het tweezijdig Woord van God in Christus, in oordeel en belofte, wet en evangelie:

Das Ereignis des Wortes Gottes läßt angesichts der (...) Wirklichkeit Möglichen möglich werden und überantwortet das unmöglich Gewordene dem Vergehen. Das heißt: das Wort Gottes ereignet sich, indem es zwischen dem Möglichen und dem Unmöglichen unterscheidet, als Verheißungswort und als Wort des Gerichtes.<sup>111</sup>

Zo blijkt Jüngels ontologie inderdaad niet ‘zelfstandig’ of ‘natuurlijk’, maar een *relationele* ontologie. ‘Ontologisch’ betekent voor hem geen substantie-denken, maar: volgens de relatie van God tot het zijn zoals die in Christus kenbaar is. Waar de moderniteit ontologie nog als een neutraal domein kan beschouwen lijkt Jüngel hier volop te delen in het postmoderne besef dat neutraliteit zelfs in de ontologie onmogelijk is. Niets staat op zichzelf, alles hangt samen met de subjectiviteit en haar verworteling. De geloofsontologie is verworteld in het Woord. God verhoudt zich blijkens zijn zelfidentificatie in Christus op dusdanige wijze tot het zijn, dat we over dat zijn met twee woorden moeten spreken, in termen van ontologische differentie. De mens is ontologisch verzoend, ook al zit hij ontisch nog zo diep in de zonde: hij is tegelijk zondaar en rechtvaardige, met de Lutherse kernbelijdenis.

Dat ‘tegelijk’ geldt bij Luther echter in principe alleen voor wie gelooft. Buiten het geloof is men alleen zondaar en niet tegelijk ook rechtvaardige, want de rechtvaardiging is door het geloof alleen. Zo zagen we ook Iwand stellen dat het ongeloof zich afsluit voor Gods werkelijkheid en dat de mens alleen door God gelijk te geven binnentreedt in Gods nieuwe werkelijkheid. Maar Jüngel maakt ook het *simul* ontologisch. *Alle* mensen zijn tegelijk zondaar en vergeven. En daarvoor beroept hij zich nu toch ook weer op Luther. Net als bij Iwand komt ook bij hem één bepaalde opmerking van Luther op dit punt telkens weer terug. Bij Iwand was dat Luthers uitspraak dat er geen zonde in de wereld is, omdat die in Christus is overwonnen, die Iwand zo uitlegde dat ‘Gott bestimmt mit seiner Versöhnungstat in Christo die Welt’. Jüngel maakt nu keer op keer een vergelijkbare denkbeweging rond Luthers ‘berühmter These, daß die theologische Definition des Menschen die Rechtfertigung allein aus Glauben sei’.<sup>112</sup> Luther poneerde in zijn stellingen over de mens dat de filosofie de mens niet kan definiëren. De theologie kan dat wel, in het voetspoor van Paulus. De mens is voor haar een wezen dat gerechtvaardigd wordt door het geloof alleen.

Het complicerende hierbij is dat de *particuliere* notie van het geloof hier is opgenomen in een *universele* definitie. In de artikelen over de natuurlijke theologie en in het gesprek met Pannenberg zien we hoe Jüngel daarmee balanceert en hoe daarbij opnieuw de relationaliteit voor hem bepalend is. Een lang citaat:

Wird der Mensch durch das Ereignis der iustificatio sola fide theologisch *definiert*, dann in dem Sinne, daß das definierende Ereignis selber zur definierten Sache hinzugehört. Es wäre dann aber die theologisch definierte Natur des Menschen, von Gott gerechtfertigt zu sein *und* sich diese

---

<sup>111</sup> TE 1, ‘Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit’, 223.

<sup>112</sup> TE 2, ‘Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Überlegungen für ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg’, 167v. en idem, ‘Extra Christum nulla salus’, 185; het citaat van Luther is uit WA 39/I, *Disputatio de homine* (1536), 176 (these 32): ‘Paulus Rom. 3: Arbitramur hominem iustificari fide absque operibus, breviter hominis definitionem colligit, dicens, Hominem iustificari fide’.

Rechtfertigung gefallen zu lassen. Das heißt: der Mensch kommt ontologisch von seiner in Christus Geschehenen Rechtfertigung durch Gott immer schon her und geht ontisch, insofern er glaubt, sowohl von ihr aus als auch auf sie zu. Im Glauben *existiert* der Mensch, was er in Christus schon *ist*. Was er in Christus schon *ist*, nämlich ein von Gott trotz seiner faktischen sündigen Existenz Anerkannter, impliziert aber die Ermöglichung der und die Aufforderung zu der diesem Sein entsprechenden *Existenz*, so daß zur vollen theologischen Definition des Menschseins die *Zumutung* des existenziellen Vollzuges dieses Seins hinzugehört. Der Mensch ist theologisch eben durch die Rechtfertigung *allein aus Glauben* definiert.<sup>113</sup>

Dus niet de gerechtigheid als rustende eigenschap, maar het *gebeuren* van de rechtvaardiging door het geloof definieert de mens (zoals in Jüngels theologie ook het *gebeuren* van de identificatie God zelf definieert, zo zouden we kunnen toevoegen). De relationele ontologie is in die zin ook een dynamische ontologie. ‘Zijn’ is zich-verhouden. Jüngel vergelijkt het met een muziekinstrument: zoals muziek er is voor een instrument, zo is de genade er voor de mens. Er is niet eerst een instrument en dan muziek, maar het instrument is *intrinsiek* muzikaal. Zo is het ook met de genade:

Die ihm äußerliche Musik ist gleichsam sein innerstes. Entsprechendes gilt von der Gnade. Die Gnade – oder besser: das Ereignis der Rechtfertigung des Menschen durch Gott – ist dem Menschen näher, als er sich selber nahe ist. Gerade deshalb aber ist sie das dem Menschen schlechthin Unverfügbare und Fremde. (...) Eben deshalb findet der Mensch sie nicht, ohne ganz und gar aus sich herauszugehen.<sup>114</sup>

De mens vindt de waarheid over zichzelf alleen buiten zichzelf, *extra nos*, in Christus. Hij heeft zichzelf slechts in relatie. God heeft in Christus zijn *plaats* bereid; dat is echt *zijn* plaats, of hij zich op die plaats bevindt of niet. Maar alleen het geloof hervindt die plaats. Dan pas is de mens werkelijk wie hij is.

Het is wel duidelijk dat het dialectische *simul* op deze manier op een uiterste spanning staat. Als de mens *universeel* en *ontologisch* tegelijk zondaar en rechtvaardige is, heffen die beide tegenpolen elkaar dan zonder tussenkomst van het geloof niet simpelweg op, zodat Jüngel in zijn theologie als het ware slechts de 0 omslachtig heeft verdeeld in -1 en +1? Het komt erop aan zorgvuldig te onderscheiden, zo merkt hij in elk geval zelf al op in een vroeg artikel, waar het weer over dezelfde thematiek gaat, nu inzake vrijheid en het recht op vrijheid. Zoals we hem hebben horen zeggen dat de mens ontologisch verzoend is, maar daar ontisch mee in tegenspraak kan bestaan, zo betoogt hij hier ook met zoveel woorden dat de mens ontologisch vrij is, maar ontisch onvrij:

unser Verhältnis zur Freiheit (...) ist dialektisch. Denn im Glauben gibt sich die Freiheit als das zu verstehen, was dem Menschen schlechterdings fehlt und zugleich doch ganz und gar zukommt. Wir müssen hier sorgfältig unterscheiden. Die im Glauben verstandene Freiheit steht dem Menschen keineswegs zu. Sie kommt ihm zu. Das ist zweierlei. (...) Zur Freiheit muß man also *frei gemacht* werden.<sup>115</sup>

---

<sup>113</sup> TE 2, ‘Das Dilemma der natürlichen Theologie’, 168.

<sup>114</sup> TE 2, ‘Das Dilemma der natürlichen Theologie’, 168v.

<sup>115</sup> TE 1, ‘Freiheitsrechte und Gerechtigkeit’, 247.



Met verderop de pointe: ‘Dies alles geschieht nach Paulus in der Geschichte Jesu Christi’.<sup>116</sup> Opnieuw redt Jüngel zich uit de kortsluiting door zijn relationele ontologie. Het heil van vrijheid, verzoening en genade is geen bezit dat ons toe-*behoort*, maar dat ons toe-*komt* als een definitief aanbod van genade in Christus. Dus *juist het ontologische heeft aanbodkarakter*:

Das neue Verhältnis von Tod und Leben, das die Selbstidentifikation Gottes mit dem Toten Jesus begründet hat, ist ein göttliches Angebot an die ganze Welt, deren Sein durch Tod und Auferstehung Jesu unwiderruflich bestimmt wird.<sup>117</sup>

Dood en opstanding van Christus hebben de wereld reeds onherroepelijk bepaald. Maar die bepaling komt als aanbod tot ons. Maar onwillekeurig komt toch steeds de vraag boven: en als men nu niet gelooft en het aanbod afwijst? Dan *zou* men vrij kunnen zijn, maar *is* men het toch niet? Dan *zou* men gerechtvaardigd kunnen zijn, maar *is* men het toch niet? Wat is dan nog de status en waarde van de ontologische definitie van de mens als een gerechtvaardigde zondaar? Of moet heel de ontologische definitie als optativus gelezen worden: ‘de mens is een wezen dat door het geloof gerechtvaardigd moge worden’?

Een essentiële vraag is in dit verband in hoeverre de ontische beweging bij Jüngel ook ‘beking’ mag heten. Is het verschil tussen de ontisch-existentiële relatie in *Entsprechung* enerzijds en de ontisch-existentiële relatie *im Widerspruch* anderzijds een verschil in bewustzijn of een verschil in zijn? In hoeverre is de mens buiten Christus in de greep van vijandige machten? Is het geloof dat zich op God verlaat een kwestie van bewustwording of van wedergeboorte? Of liggen die wellicht niet zo ver uit elkaar, omdat immers de verloren zoon die ‘tot zichzelf kwam’ van dood levend werd? Maar wat *bedoelt* Jüngel eigenlijk met ‘ontisch’, als hij het zo scherp onderscheidt van ‘ontologisch’?

We stuiten hier opnieuw op de ambivalentie die we in de hamartiologische sectie 5.2.2 ook reeds voor het voetlicht brachten, waar we Jüngel hoorden zeggen dat de mens zonder meer menselijk kan zijn zonder God. Als dat zo is, kan er van ‘beking’ in de volle zin van het woord geen sprake zijn en lijkt het verschil toch meer kwantitatief dan kwalitatief. Jüngel lijkt ook daadwerkelijk die kant op te denken in een complexe passage in een van zijn artikelen over de natuurlijke theologie. Dat de mens zonder God eigenlijk niet menselijk kan zijn is een ‘etwas fatale Sentenz’, die hij niet voor zijn rekening wil nemen, schrijft hij ook hier.<sup>118</sup> Maar toch bevat die een kern van waarheid, zo gaat hij verder. Die kern van waarheid ‘besteht in der Einsicht’, – en dan wordt het complex, maar we moeten hier beslist dóórvragen, want hier komt naast de ontologie ook de soteriologie steeds meer in beeld – :

daß Gott ein die Menschlichkeit des Menschen so unbedingt angehörendes Wesen ist, daß eine Offenbarung Gottes den Menschen in seiner Menschlichkeit thematisch macht. Doch das nun wiederum so, daß der Mensch seinerseits als ein Wesen offenbar wird, dessen Menschlichkeit darin besteht, *immer noch menschlicher* zu werden. Gegenüber der – inmitten und trotz aller Unmenschlichkeit – sich unbestreitbar immer auch schon behauptenden Menschlichkeit des Menschen erweist die Menschwerdung Gottes und die in ihr sich vollziehenden Rechtfertigung des Menschen durch Gott den Menschen als ein in seiner Menschlichkeit steigerungsfähiges

---

<sup>116</sup> TE 1, ‘Freiheitsrechte und Gerechtigkeit’, 249.

<sup>117</sup> ‘Ostern’, *Von Zeit zu Zeit*, 69.

<sup>118</sup> TE 2, ‘Extra Christum nulla salus’, 188.

Wesen. Der theologische Begriff der Menschlichkeit weist sich geradezu darin aus, daß er gegenüber dem menschlichen ein menschlicheres Menschsein kennt, auf das der menschliche Mensch anzusprechen ist. Der theologische Begriff der Menschlichkeit impliziert also den Komparativ des ‘immer noch menschlicher’. Dieser Komparativ (...) ist (...) ein eschatologischer Komparativ, der das, was jeweils als menschlich gilt, in ein neues Licht bringt (...). Und gegenüber dem Einwand, daß ein solcher eschatologischer Komparativ das Bisherige – zB. die Humanität einer Antigone oder eines Jan Palach – entwertet, ist darauf aufmerksam zu machen, daß nicht jede Steigerung eine Abwertung des Überbotenen impliziert. Das gegenüber dem Guten *Bessere* macht das Gute deshalb noch nicht zu einem *Schlechteren*, sondern läßt es *gut* bleiben.<sup>119</sup>

Hier wordt het spannend. Jan Palach (die zichzelf in januari 1969 in Praag demonstratief in brand stak uit protest tegen de bezetting van Tsjecho-Slowakije door de sovjets) staat hier symbool voor de niet-christelijke goede en menselijke mens, zoals in eerdere tijden ook Socrates en Plato daarvoor wel model stonden. Deze mens is weliswaar menselijk, maar, zegt Jüngel, hij is in die menselijkheid nog ‘steigerungsfähig’. Het kan altijd *nog* menselijker. Dat doet niets af aan het goede van het echt-menselijke, maar toch kan het wel *echter*. Die ‘verbetering’ tot ultieme menselijkheid geschiedt dan dus door het geloof, waarin de mens zich met God laat verzoenen. Dan is hij niet ‘gewoon’ menselijk, maar ‘eschatologisch’ menselijk, in die zin dat hij ervaring met God heeft opgedaan en daardoor een ‘Erfahrung mit der Erfahrung’. Dat laatste is Jüngels omschrijving voor de ervaring dat vanwege de Godservaring heel het verdere leven in ander licht komt te staan. In de ontmoeting met God wordt ons totale bestaan nog eens doorsneden en ter discussie gesteld. ‘God’ is niet in te passen binnen de samenhang van onze verdere ervaringen, maar treft ons op de wijze van *to be or not to be*.<sup>120</sup> Die confrontatie brengt ons buiten onszelf, wat leidt tot een ‘Steigerung des Seins’, waarbij het oude voorbij gaat en een nieuw leven aanbreekt in geloof, hoop en liefde. In die drie geestesbewegingen komt de mens buiten zichzelf tot zijn ware zelf, in de vrede met God. Geloof, maar ook hoop en liefde zijn een ‘Entsicherung’<sup>121</sup>, waarbij het subject losgemaakt wordt uit de zekerheden en offerend leert te leven in vertrouwen op die God die zichzelf eerst zelf geofferd heeft:

Insofern der Mensch durch Gott auf Gott angesprochen wird, kommt es nämlich zu einer *totalen Entfernung* des Ich gegenüber seinem Hiersein und Jetztsein und dementsprechend zu einer *völligen Neuqualifikation seiner Anwesenheit*, die man als *eschatologische Geistesgegenwart* bezeichnen könnte.<sup>122</sup>

Zo komt in beeld welke inhouden aan de orde zijn in Jüngels soteriologie in nauwere zin. In zekere zin laat zijn visie zich vergelijken met het rooms-katholieke onderscheid tussen de vier algemene en de drie christelijke deugden. De vier algemene deugden van bezonnenheid, rechtvaardigheid, dapperheid en matigheid staan voor de gewone, goede menselijkheid. De drie deugden van geloof, hoop en liefde verheffen deze menselijkheid tot in de vrede met God. Dat is het leven door de Geest.

---

<sup>119</sup> TE 2, ‘Extra Christum nulla salus’, 189.

<sup>120</sup> GGW 246: ‘Nur dem aus sich herausgesetzten Ich ist Gott gegenwärtig. (...) Das “nos poni extra nos” ist folglich die Struktur der Erfahrung mit der Erfahrung, die wir als Gotteserfahrung verstanden hatten’.

<sup>121</sup> Vgl. de gehele paragraaf 12 in GGW, 227–248.

<sup>122</sup> GGW, 235.

Deze denkfiguur van wat Jüngel noemt een ‘eschatologische comparatief’ heeft niet meer het antithetische en haast apocalyptische pathos dat we bij Iwand zagen, waar de boden van de verzoening de grote verzoendag proclameren temidden van een door duistere machten beheerste wereld, waar die boden daarom altijd het sterven van Christus met zich moeten omdragen en waar zondaars altijd denken dat ze heiligen zijn, maar het niet zijn, en heiligen altijd denken dat ze zondaars zijn, maar het niet zijn. Het zwart-wit van kerkstrijd, oorlogsjaren en onvrije wil maakt plaats voor comparatieve grijstinten in tijden van normalisatie en secularisatie. Geloof, hoop en liefde staan niet zozeer meer tegenover ongeloof, wanhoop en vijandschap, maar komen bovenop de ‘gewone’ menselijkheid; de Geest staat niet zozeer meer tegenover het vlees, maar verheft het vlees tot de gemeenschap met God. Wat Iwand zich ten aanzien van Barth afvroeg, lijkt des te meer aan de orde bij Jüngel: waar is de *poenitentia* gebleven?

In een artikel over de secularisatie is dezelfde comparatieve verhouding opnieuw duidelijk zichtbaar, nu niet in termen van ‘menselijkheid’ maar in termen van ‘wereldlijkheid’, in de stellingen 6 en 7:

6. Die einfache Welt ist darin weltlich, daß sie dem Menschen als eine Welt ohne Gott begegnen kann, ohne deshalb gottlos werden zu müssen.

7. Die einfache Welt wird darin geistlich, daß Gott sich in ihr als ihr Herr offenbart. Sie wird dadurch erst recht weltlich, insofern Gott ihr den Anspruch auf Göttlichkeit entzieht.<sup>123</sup>

De vraag is waar die ‘Anspruch auf Göttlichkeit’ uit stelling 7 in stelling 6 gebleven is (of anders wat het verschil is tussen aanspraak maken op goddelijkheid enerzijds en goddeloos zijn anderzijds). En hoe kan voor Jüngel de wereld niet-goddeloos zijn zonder geestelijk te zijn? Deze en dergelijke stellingen roepen de vraag op of zonde en dood buiten Christus voor Jüngel nog wel echt machten zijn, of dat zijn soteriologisch-ontologische exercities bij alle dialectiek toch niet het realiteitsgehalte van zijn hamartiologie ondermijnen of zelfs opheffen. Met R. Spjuth:

when redemption is seen as a divine Word-event received in passivity, it becomes difficult for Jüngel to break free from the modern tendency to place God in a defined existential realm, and to make the world so worldly that it can be rather untroubled by the faith that God makes everything new.<sup>124</sup>

Als er buiten de kennis van Christus ware, goede menselijkheid mogelijk is en als de wereld buiten de kerk niet goddeloos is, waarom zou er dan nog bekering nodig zijn? Waarom zouden de hoop en de verwachting van de komst van het koninkrijk van God dan nog onrustig maken? We staan hier dus voor een reëel verschil met Iwand. Voor wat betreft de vraag naar de reikwijdte is nu in principe duidelijk hoe Jüngel die verstaat in het kader van de ontologische differentie. De verzoening is werkelijk voor zover de mens in geloof ontisch-existentieel overeenkomt met zijn wezen, als door God gerechtvaardigde zondaar die leeft in geloof, hoop en liefde. Buiten dit geloof is de verzoening van God uit wel waar, maar voor de mens geen

---

<sup>123</sup> TE 2, ‘Säkularisierung’, 285.

<sup>124</sup> R. Spjuth, ‘Redemption without Actuality. A Critical Interrelation between Eberhard Jüngel’s and John Milbank’s ontological endeavours’, in: *Modern Theology* 14/4 (1998), 512.

werkelijkheid. Hij leeft dan in een onmogelijke werkelijkheid of althans – hier zit de ambivalentie – in ieder geval in een werkelijkheid die nog niet tot zijn eschatologische bestemming is gekomen. Hij leeft zonder geloof, hoop en liefde. Zijn plaats is bereid, maar hij is niet op zijn plaats. Toch kan hij volgens Jüngel ook als hij niet op zijn plaats is wel min of meer leven alsof hij op zijn plaats was. Hij kan menselijk leven. Maar hij kan niet leven met God.

Jüngel werkt dit behalve dogmatisch, filosofisch en in verband met de secularisatie ook *exegetisch* uit, in zijn artikel over Adam en Christus in Romeinen 5 – niet toevallig het hoofdstuk waar juist inzake de natuurlijke theologie veel over te doen is geweest, onder meer tussen Karl Barth en Rudolf Bultmann. We kunnen hier kort over zijn, omdat we het artikel al eerder bespraken en het op dit punt niets wezenlijks meer toevoegt. In Romeinen 5 gaat Paulus volgens Jüngel in op het probleem van het ‘reeds’ en het ‘nog niet’, dus de paradox dat weliswaar de heilstijd is aangebroken, maar tegelijk de oude tijd van zonde en dood nog ongestoord zijn heerschappij lijkt uit te oefenen. Het oude is al voorbijgegaan, maar het is er desondanks nog steeds. Het nieuwe is al gekomen, maar het is er desondanks nog niet. Dat leidt tot de vraag in hoeverre het heil dan wel ‘echt’ is en of de oude tijd wel echt voorbij is. Van wie is het heden? Wat is sterker, het oude of het nieuwe? Het verleden of de toekomst? Vijandschap of verzoening? Dat kan volgens Jüngel geen vraag zijn. Het oude en het nieuwe staan namelijk niet op gelijke voet tegenover elkaar, maar als het werk van mensen enerzijds tegenover het werk van God anderzijds: ‘wie in Adam “der Mensch gegen den einen Gott” stand, so steht in Christus “derselbe eine Gott für den Menschen”’, zegt Jüngel met Karl Barth.<sup>125</sup> En wat vermag de mens uiteindelijk tegen God? Zo God voor ons is, wie zal tegen ons zijn? Voor de zonde moet de mens werken. Maar voor de genade en de komst van het koninkrijk hoeft hij niets te doen dan alleen te geloven dat God iets doet. De oude werkelijkheid van zonde en dood is dus zo goed als verleden tijd. Het is een dwaas en zinloos *niet* laten gebeuren wat God wil laten gebeuren. Het heeft geen eigen kracht en potentie, maar is slechts een misvatting van Gods kracht en potentie. Zoals Jüngel elders schrijft: ‘Das im theologischen Sinne Alte hat seinen Ursprung vielmehr im falschen Umgang mit dem Neuen, das Gott schafft: es heißt *alt*, weil und insofern es das von Gott her kommende Neue verfehlt und verwirkt’.<sup>126</sup>

We ronden hier af. Eschatologische ontologie blijkt voor Jüngel te betekenen dat de mens wat God betreft in genade is aangenomen en in die zin wezenlijk een gerechtvaardigd zondaar is. Dat werkt door tot in de algemene ervaring dat het mogelijk is om menselijk te leven zonder geloof in God. Waar Iwand (terecht of niet) kritisch aan Barth vraagt, waar in zijn omkering van wet en evangelie de *poenitentia* is gebleven, legt Jüngel als latere leerling van Barth een duidelijk ander accent. Tegelijk komt de verzoening ook voor Jüngel wel echt pas tot zijn doel wanneer de mens van zijn kant het aanbod van genade aanvaardt en leert leven in geloof, hoop en liefde, tot de dag dat heel de werkelijkheid thuishoort in Gods rijk.

---

<sup>125</sup> TE 1, ‘Adam und Christus’, 169; citaat van Barth, *Christus und Adam nach Röm 5. Ein Beitrag zur Frage nach dem Menschen und der Menschheit*. Theologische Studien 35 (Zürich: EVZ 1952), 16.

<sup>126</sup> TE 3, ‘Das Entstehen von Neuem’, 145.

Dat is nog niet het geval. Er zijn ook futurische aspecten. De grote nieuwe mogelijkheid van Godswege is nog onderweg en de verzoening is *gaande*:

Was Friedrich Nietzsche vom Tode Gottes als dem angeblich größten neueren Ereignis behauptet hat, das gilt in Wahrheit vom Tode dessen, der für alle Menschen gestorben und um ihrer Rechtfertigung willen auferweckt worden ist: ‘Dies ungeheure Ereignis ist noch unterwegs und wandert’. Und ein Christ ist von allen anderen Menschen dadurch unterschieden, er ist vor aller Welt dadurch ausgezeichnet, dass er darauf hinzuweisen, dass er dies zu bezeugen hat: der Gekreuzigte und Auferstandene ist noch unterwegs und wandert.<sup>127</sup>

Die heenwijzing geschiedt in de *bede* om verzoening. In die *bede*, als *Sprachereignis*, wordt de verzoening *Ereignis*.<sup>128</sup>

## 6.2.2 De bede om verzoening

Jüngel hecht meer nog dan Iwand grote betekenis aan het bedekarakter van de verkondiging van de verzoening en vraagt er nadrukkelijk aandacht voor. Zo verdeelt hij zijn serie stellingen over de christologie in een deel A waarin hij vaststelt waar de christologie over moet gaan en een deel B waarin hij er zelf materieel over spreekt, onder de titel: ‘Das Sein Jesu Christi als Ereignis der Bitte Gottes an eine gottlose Welt: Die Herrschaft des Auferstandenen’. De geschiedenis van Jezus Christus moet dus volgens hem worden begrepen als een *verzoek*. Er gaat een vraag en een aanbod van uit, niet gratis, ook niet autoritair, maar met gezag. De heerschappij van Christus voltrekt zich ‘in der Autorität der Bitte’.<sup>129</sup> Daarmee zijn in feite reeds alle relevante piketpaaltjes geslagen om de vraag te kunnen beantwoorden in hoeverre de prediking bij Jüngel een ‘dringend karakter’ (Berkouwer) heeft. Omdat we in 4.3 al uitgebreid zijn ingegaan op Jüngels verstaan van de verzoening als *Sprachereignis* kunnen we weer volstaan met enkele afrondende, vooral op de homilese gerichte opmerkingen.

De bede om verzoening is volgens Jüngel allereerst een manier van spreken die bij uitstek past bij de inhoud van het gezegde.<sup>130</sup> Want zoals God zich in zijn overgave tot in de dood zelf op het spel heeft gezet, zo doet Hij dat in de bede ook: ‘Ein bittender Gott setzt (nicht weniger als ein leidender Gott) sein Ehre aufs Spiel. Und in der Tat vollzieht der bittende Gott sozusagen im Wort, was zuvor in seinem Tod an seinem Sein sich vollzogen hat’.<sup>131</sup> God is niet alleen de diepte van het menselijk bestaan ingegaan, maar *blijft* daar ook en roept ons *daar*, biddend door de verkondiging, tot zich op dezelfde nederige manier. Het roepen en bidden door de verkondiging is even ‘zwak’ als het kruis. Zoals Jezus Christus niet kwam met kracht en geweld en daardoor gekruisigd kon worden, zo is ook een bede niet dwingend, maar kan die

<sup>127</sup> TE 5, ‘Mission und Evangelisation’, 116v.

<sup>128</sup> Vgl. TE 1, ‘Gottes umstrittene Gerechtigkeit’, 63, waar Jüngel schrijft dat het er op aankomt ‘der Punkt zu bedenken, an dem sich die Wahrheit so in Wirklichkeit umsetzt, daß die Wahrheit wirklich und die Wirklichkeit wahr wird. Dieser Punkt ist also voll von Geschehen, gleichsam ein Ereignis-Punkt. Der Ereignis-Punkt ist für Luther das Wort’.

<sup>129</sup> TE 1, ‘Thesen zur Grundlegung der Christologie’, 294 (stelling 6).

<sup>130</sup> TE 1, ‘Thesen zur Grundlegung der Christologie’, 294 (stelling 6.25): ‘diejenige Form der Rede von der Versöhnung mit Gott, die durch die theologische Eigenart des Ereignisses, von dem sie redet, selber bestimmt ist’.

<sup>131</sup> ‘Karfreitag’, *Von Zeit zu Zeit*, 58.

afgewezen worden. Het karakter van de bede past bij die God, die niet noodzakelijk, maar méér dan noodzakelijk is.<sup>132</sup>

De inhoud van de bede is een aanbod van genade: het aanbod om het oude achter zich te laten en zich met God te laten verzoenen. Dit aanbod is louter als aanbod al van grote betekenis voor de wereld, zo zagen we in de vorige sectie. Het wil immers zeggen dat er voor God niets meer in de weg staat en dat wat Hem betreft de wereld verzoend is. Maar toch komt het aanbod pas tot haar doel in het antwoord van het geloof. Verzoening is immers, nogmaals, een relationeel gebeuren, dat niet eenzijdig, met voorbijgaan aan de ontisch-existentiële verhouding van de andere partij, ‘verworven’ is, hoezeer het handelen van de ene partij het zijn van de andere partij ook ontologisch definieert. De verkondiging kan dus nooit slechts een overdracht van ontologische informatie zijn, maar *wil* iets. Zij bidt en verzoekt de hoorders om in te gaan op het aanbod van verzoening, zich te *laten* verzoenen en zo binnen te treden in het Koninkrijk van God. Tegelijk is de bede niet alleen een appel, maar heeft zij zelf ook, wanneer de Heilige Geest zich erbij voegt, het *vermogen* om de hoorder te bewegen en over te zetten in dat Koninkrijk. Het *Sprachereignis* is geen imperatief, maar toe-zegging van een indicatief. Zij is ‘eminent schöpferische Anrede und als solche eschatologische Ansage: die Ansage der neuen Zeit, die jetzt angebrochen ist’.<sup>133</sup>

In zijn klassieke essay over wat de preek met de tekst van doen heeft<sup>134</sup> gaat Jüngel verder door op wat dit betekent voor de prediking. Hij begint zijn essay met onder woorden te brengen dat hij *geschokt* is. Hij ziet de situatie zich voordoen, dat de theologie wel is opgeleefd (vooral door de bijdrage van Karl Barth), maar dat vreemd genoeg de prediking juist lijkt te zijn vervlakt. Jüngel schrijft zijn essay in 1968, maar zijn verontrusting heeft raakvlakken met wat Berkhof ruim een decennium eerder al onder woorden had gebracht in zijn *Crisis der middenorthodoxie*. Jüngel wil de vervlakking niet afschuiven op externe factoren, maar theologisch doorvragen wat er nu precies aan de hand is. De ‘Leerlauf’ dwingt om de situatie van de verkondiging opnieuw te bezien.<sup>135</sup> Er is wellicht teveel ‘over de hoofden heen’ gepreekt, zonder toespitsing en toepassing op de concrete situatie.

‘Situatie’ is dan ook het kernbegrip van Jüngels essay. De theoloog heeft de taak om de situatie van de hoorder te kennen, zodat hij de boodschap *treffend* kan verkondigen, op zo’n manier dat het werkelijk van toepassing is op de hoorders. Hij heeft ook tot taak om de situatie van de tekst te kennen. In beide contexten is hermeneutiek nodig. Hermeneutiek is geen concurrent, maar volgens Jüngel een hardwerkende dienaar van de Heilige Geest.<sup>136</sup> Zorgvuldige hermeneuse helpt om op het spoor te komen, wat er in de teksten precies *gebeurt*. In de

---

<sup>132</sup> Vgl. TE 1, ‘Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit’, 230: ‘An Christi statt bittet der Apostel (2 Kor 5,20), ohne daß sein Wort aufhörte, zwingend zu sein, und ohne daß der Glaube aufhörte Gehorsam, aber eben freier Gehorsam zu sein. In der *Bitte* findet die *Liebe* Gottes ihren treffendsten Ausdruck, die dadurch, daß sie das Mögliche möglich und das Unmögliche unmöglich gemacht hat, indem sie das letztere in nihilum redigierte und das Mögliche ex nihilo heraufführte, die Welt mit Gott versöhnte’.

<sup>133</sup> ER, 57.

<sup>134</sup> ‘Was hat die Predigt mit dem Text zu tun?’, als bijlage opgenomen in *Predigten 1* (München: Chr. Kaiser 1968), vertaald als ‘Wat heeft de preek met de tekst van doen?’, in: Jüngel, *Lutherse preken bij het Oude Testament*. Ingeleid en vertaald door W.M. Dekker (Middelburg: Skandalon 2017), 131–147.

<sup>135</sup> ‘Predigt’, 126.

<sup>136</sup> ‘Predigt’, 128.

veelheid aan teksten is dat volgens Jüngel in essentie altijd hetzelfde. Telkens weer is wat er gebeurt dat onder woorden wordt gebracht dat God in Christus een *nieuwe situatie heeft geschapen*. Gods verzoenend handelen in Christus betekent voor de geadresseerden van de teksten van het Nieuwe Testament dat zij in een eschatologische nieuwe situatie van verzoening zijn geplaatst.<sup>137</sup> Het is die relocatie die de teksten mogelijk maar ook noodzakelijk heeft gemaakt. Want God wilde hen niet zonder dat zij van die nieuwe situatie wisten laten voortleven. De nieuwe situatie gaat namelijk over *hen* en hun verzoening. Daarom brengt God de nieuwe situatie *ter sprake* en laat Hij het woord van de verzoening verkondigen. Via de verkondiging laat Hij de nieuwe situatie aanzeggen, waarin de gelovigen met Hem samen zijn.

– Als we Jüngels visie in een metafoor zouden moeten vatten: het is alsof iemand teruggetrokken in een donker gebouw leeft in de veronderstelling dat buiten het gebouw overal gevaar loert, omdat de persoon in kwestie nogal wat vijanden heeft gemaakt; in werkelijkheid is er buiten echter vrede gesticht en wil men slechts nog verzoening. Aan de persoon in het gebouw moet dan verkondigd worden dat de situatie is veranderd. Er is een nieuwe tijd aangebroken. Men zal hem daarom dringend verzoeken naar buiten te komen en zich te laten verzoenen. Dat is geen vrijblijvend verzoek, maar *verplichtend*, voorzover men de persoon niet aan zijn lot over wil laten.

De hermeneuse moet deze dynamiek in de teksten dus op het spoor komen. Dat vraagt om luisteren en om alle mogelijke middelen van exegese, totdat de teksten hun zeggingskracht prijsgeven. De exegetische methoden zijn er niet om de Schrift helder te *maken*, maar om de helderheid van de Schrift te *ontdekken*. Wanneer de uitlegger ontdekt en helder krijgt hoe de teksten de nieuwe eschatologische situatie *ter sprake* hebben gebracht, ontstaat de ‘Nötigung’ om die nieuwe situatie ook in de eigen situatie *ter sprake* te gaan brengen.<sup>138</sup> Vanuit de ontdekking hoe een specifieke tekst specifieke geadresseerden uit hun donkere gebouwen tevoorschijn roept, zal de prediker diezelfde teksten ook willen en kunnen gaan inzetten om *andere* specifieke geadresseerden uit *hun* donkere gebouwen te roepen en hun *dezelfde* nieuwe situatie aan te zeggen, ‘der sich der Text verdankt und die er bezeugt’.<sup>139</sup> De prediking slaagt wanneer dit slaagt en hoorders zich laten verzoenen. In het sacrament toont zich volgens Jüngel dat het geloof de nieuwe situatie heeft begrepen. Hij werkt dat in deze tekst niet met zoveel woorden uit, maar we kunnen invullen: het doopvont is de drempel van de deur naar buiten, brood en beker zijn de maaltijd waarin de verzoening tweezijdig realiteit is.

Het ‘donkere gebouw’ dat we hier als metafoor gebruiken is voor Jüngel in feite zo wijd als de bestaande wereld. Het is de *onware ontische existentie*, tegenover de nieuwe situatie als *ware ontologische essentie* van de wereld. Hier wordt zo opnieuw duidelijk dat Jüngel in elk geval geen alverzoening leert op zo’n manier dat heel het wereldlijk bestaan daardoor wordt gelegitimeerd en gerechtvaardigd. Een lang citaat, voor het gemak uit de vertaling van Dekker:

De wereld is op zichzelf niet de door God geschapen nieuwe situatie. De wereld wordt veeleer door de door God gecreëerde nieuwe situatie de constante oude situatie. Het bestaan van de nieuwe situatie getuigt aan de wereld dat zij vergaat. Daarom spreekt de wereld als onze feitelijke

---

<sup>137</sup> ‘Predigt’, 133vv.

<sup>138</sup> ‘Predigt’, 136.

<sup>139</sup> ‘Predigt’, 136.

werkelijkheid de nieuwe situatie van de kerk tegen. De wereld wil God niet genadig ter sprake laten komen, omdat zij daarmee als voorbijgaande wereld onthuld wordt. De wereld wil blijven (*aei on* – het altijd blijvende!) en dus niet als voorbijgaande wereld ontdekt worden! De wereld – dat zijn in de eerste plaats wijzelf! Wij zijn het punt waar de wereld (als oude situatie) en de kerk (als nieuwe situatie) elkaar ontmoeten. Als wereld willen wij blijven en daarom blijven wij zondaars. Omdat de wereld niet voorbij wil gaan, stemt zij echter niet overeen met de feitelijke situatie (namelijk de nieuwe situatie). Dus wij staan ook scheef in de werkelijkheid, omdat wij niet willen vergaan (in het licht van de nieuwe situatie bezien).<sup>140</sup>

Vanwege deze weerstand in de wereld en in de persoon van de hoorder komt het erop aan de tekst zo te vertolken dat de nieuwe situatie zichzelf ruimte kan verschaffen in de wereld die met haar in strijd is. Die strijd was toen het geval en vandaag de dag nog steeds. Het ‘in-strijd-zijn-met-de-situatie’ verenigt de wereld van toen en nu. Tegelijk zijn de ‘donkere gebouwen’ wel telkens *anders*. Ieder gebouw behelst een specifieke vorm van de macht van de *zonde*, als dynamiek die ons wil opsluiten in onze relatieloosheid. De zonde is voor Jüngel zo het beginsel dat de preek uniek maakt (*principium individuationis*).<sup>141</sup> Net als bij Iwand is dus ook voor Jüngel niet de mens qua schepsel, maar de mens qua zondaar het aanknopingspunt van de prediking.

De prediking werkt voor Jüngel dan ook niet alleen maar positief. Het aanbod van genade is identiek aan de verkondiging van het koninkrijk van God, tussen ‘reeds’ en ‘nog niet’. Het *aanbod* is ‘reeds’ en universeel. Maar het antwoord op dat aanbod ‘nog niet’. Jüngel weet terdege van de mogelijkheid dat men het aanbod afwijst en niet wil zijn wie men voor God is en dus zou kunnen zijn. Dan sluit men de ogen voor het licht van de genade en blijft men in de duisternis, ook al schijnt buiten ons de zon der gerechtigheid. Men *blijft* dan in strijd met de situatie. Dat is de ernst van de christelijke boodschap. De hoorder kiest er dan voor zich niet naar buiten te laten roepen en in de duisternis te blijven. ‘Er bleibt aber nur deshalb in der Finsternis, weil er in ihr bleiben *will*’.<sup>142</sup> Jüngels visie op de reikwijdte van de verzoening komt zo al met al, naar het lijkt, sterk overeen met hoe ook bij een verstoorde menselijke relatie sprake kan zijn van een genuanceerd samenspel tussen ‘reeds’ en ‘nog niet’. Een vrouw kan bijvoorbeeld haar man voor zichzelf reeds iets vergeven hebben en haar man in zoverre zien als reeds weer aangenomen. Voor haar *is* hij (ontologisch) vergeven en wat haar betreft is er een nieuwe situatie. Maar toch is de vergeving er daarmee ‘nog niet’, want vergeving is een relationeel gebeuren en een concrete handeling tussen twee of meer personen. Pas wanneer de man het aanbod aanvaardt wordt hij (ontisch) wat hij voor de vrouw al was en treedt ook hij binnen in de nieuwe situatie. Wanneer hij het aanbod niet aanvaardt en zichzelf blijft rechtvaardigen, sluit hij zijn ogen voor de mogelijkheid van een nieuw begin. Hij blijft in de duisternis.

Ook wanneer de hoorder *wel* tot geloof komt gaat dat niet zonder slag of stoot. Omdat de hoorder een zondaar is, komt de *Anrede* bij hem binnen als een fundamentele onderbreking van zijn bestaan. Zoals een oppervlakkige conversatie waarin men om de hete brij heen draait fundamenteel wordt onderbroken wanneer iemand de koe bij de horens vat en de waarheid

---

<sup>140</sup> Jüngel, *Lutherse preken*, 145.

<sup>141</sup> Zo in de serie stellingen na zijn essay, stelling IV.2.

<sup>142</sup> TE 5, ‘Mission und Evangelisation’, 122.



zegt, zo onderbreekt de boodschap van kruis en opstanding de leugens en onwaarheden van deze wereld: niet om de conversatie te verstoren als doel op zich, maar om die op een hoger plan van waarheid en liefde te brengen. In het vorige hoofdstuk zagen we hoe Jüngel de onderbreking christologisch uitwerkt (5.3.2). Dat gaat naadloos over in pneumatologische termen, even naadloos als het Nieuwe Testament zegt dat wij ‘met Christus’ zijn gekruisigd en gestorven. Zoals God in Christus *pro nobis* de werkelijke van de ware mens heeft onderscheiden, de ontische van de ontologische, de zondaar van het scepseel, zo gebeurt dat *in nobis* wanneer de Heilige Geest die geschiedenis ons nader brengt dan we onszelf nabij zijn. De Heilige Geest is ‘die Macht der Vergegenwärtigung der Geschichte Jesu Christi, die als Geschichte zwischen Gott und Jesus die Geschichte Gottes mit der Welt ist’, en de ‘Durchsetzungskraft Gottes’<sup>143</sup>; de gave ‘in der und als die Gott sich so auf den Menschen bezieht, daß diese in das Geschehen göttlicher Liebe effektiv einbezogen werden’.<sup>144</sup> De Geest bewerkt dat de mens uit de duisternis wordt overgezet en zich *laat* overzetten in het Koninkrijk van Gods liefde: maar dat heeft als keerzijde dat de mens ook zal *vertrekken* uit de duisternis en zich dus van zijn tendens tot relateloosheid zal bekeren. Bij Iwand gaat het woord altijd en overal de strijd aan met de machten. Die vormen het duidelijke *contra quod* (‘tegenover’) van de verkondiging. Bij Jüngel is echter lang niet altijd duidelijk, *wat* er nu precies wordt ‘onderbroken’, *hoe* de wereld in strijd is met de nieuwe situatie en *waar* de hoorder zich van moet bekeren. Enerzijds spreekt hij indringend over leugen en dood als beheersende machten. Maar anderzijds blijken die machten voor hem niet dusdanig te zijn dat ze altijd destructief zijn. De wereld zonder God is niet per se goddeloos en kan ook goed menselijk zijn. De onderbreking zegt wel voluit de nieuwe mogelijkheden toe van de gemeenschap met God, maar Jüngel maakt minder duidelijk wat in diezelfde beweging als vlees tot het verleden wordt veroordeeld.

Het gaat hier, opnieuw, om de keerzijde van zijn opvatting dat God ‘meer dan noodzakelijk’ is. God is niet noodzakelijk, maar meer dan noodzakelijk; zo is ook het gehoor geven aan de prediking meer dan noodzakelijk. Men kan in het ‘donkere gebouw’ in principe wel min of meer menselijk leven. Maar men kan er niet met God leven. De prediking roept de hoorders naar buiten, tot een ‘Steigerung’ van het zijn in geloof, hoop en liefde in gemeenschap met de vergevende God. Zij bidt de zondaar om zich te laten verzoenen met die God die de tendens in de relateloosheid draagt en teniet doet in zijn wezen als eenheid van leven en dood ten gunste van het leven. Niet omdat men buiten God onmiddellijk is overgeleverd aan de demonen, maar omdat God omwille van zichzelf van belang is. Jüngel legt zich in zijn visie op het karakter van de prediking zo uiteindelijk vast op wie God zelf is. Gods eigenschappen moeten ook de eigenschappen van de prediking zijn. In de vertaling van Dekker:

God is niet saai, maar barmhartig. Daarom mag de preek niet saai zijn, maar elke preek moet barmhartig zijn. God is niet paniekerig, maar trouw. Daarom moet de preek niet paniekerig doen,

---

<sup>143</sup> Jüngel, ‘Zur Lehre vom heiligen Geist. Thesen’, in: U. Luz & H. Weder (Hrsg.), *Die Mitte des Neuen Testaments. Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie*. Festschrift für Eduard Schweizer zum 70. Geburtstag (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983), 109 (stelling 12.851) en 99 (stelling 6.2).

<sup>144</sup> GGW, 513v.

maar troosten en gerust stellen. Gods kracht wordt in zwakheid volbracht. Daarom moet de preek niet pralen of angstig zijn. Elke preek is heilzaam en krachtig.<sup>145</sup>

De preek heeft met andere woorden net zo'n 'dringend karakter' als God zelf. De prediking is de dringende nodiging om in te gaan op het aanbod van vergeving, zodat de relatie tot God hersteld wordt en God en mens weer samen zijn in de hogere eenheid van waarheid en liefde.

De 'drang' van de verkondiging is wel, dat de waarheid die ons wordt toegezegd *interior intimo meo* komt. De metafoor van de 'nieuwe situatie' is hiervan in feite het spiegelbeeld. De nieuwe situatie is niet optatief, maar is de oude situatie nader dan die zichzelf nabij is: zij definieert de persoon in het donkere gebouw dieper dan hij beseft. Wanneer hij zich niet laat verzoenen doet hij zichzelf ernstig tekort en leeft hij vervreemd van zijn diepste waarheid en menselijkheid. In Christus is God ons *buiten onszelf* nader gekomen dan we onszelf nabij zijn, door de plaats van de menselijke mens in te nemen. Door de Geest komt God ons ook *in ons* nader dan we onszelf nabij zijn, door ons met dat werk van Christus aan te spreken en ons zo buiten onszelf, in Hem, tot onszelf te laten komen. Er is hier geen enkel verschil meer tussen wat we Iwand hoorden zeggen ('Er verinnerlicht das Geschehen: Er macht Jesus zum Spiegel, damit wir uns darin sehen, der Mensch sich in diesem Spiegel sieht', C 171) en de visie van Jüngel, zoals Dvorak die bijvoorbeeld samenvat: 'Die Nähe Gottes is als ein Nahe-Kommen Gottes christologisch *und* pneumatologisch zu entfalten; und auch die in dieser Nähe waltende und von ihr umgriffene Ferne zwischen Gott und Mensch ist christologisch und pneumatologisch zu deuten'.<sup>146</sup> De afstand is in Christus eens en voorgoed overbrugd door de menswording waarin Hij een wordt met *ons*, de Geest overbrugt diezelfde afstand telkens opnieuw door ons een te laten worden met *Hem*. Christus heeft onze plaats voor ons ingenomen en ons zo een plaats bij God bereidt, de Geest brengt ons op die plaats thuis door ons *extra nos* te poneren. De mens 'wird in die Geschichte Jesu Christi entfernt und in der Wirklichkeit Gottes lokalisiert'.<sup>147</sup> Dat alles geschiedt met de drang van het *Sprachereignis* dat ons nader komt dan we onszelf nabij zijn. Men *moet* hier eigenlijk wel in geloof op antwoorden, maar tegelijk is dat een waagstuk. Het geloof is de antropologische vorm waarin de 'Ortswechsel' plaatsvindt. Het geloof laat met Abraham de eigen zekerheden achter zich om het te wagen op het woord en zich te hervinden in de zekerheid van God.

Dit pneumatisch gebeuren kan behalve door de prediking ook worden bemiddeld door concrete ontmoetingen, gesprekken, een aanraking, een maaltijd, de verdere liturgie van de zondagse eredienst (als 'onderbreking' van de werkweek!), een brief, luisterend oor of slechts een enkele blik.<sup>148</sup> God kan alles gebruiken om ons tot de nieuwe situatie te nodigen. Met, in en onder dat alles is het de Heilige Geest die de cirkel van Gods zelf-verhouding opent. Hij doet dit mede door de mens ook op *zijn* beurt te leren *bidden*. Zoals God bij monde van Paulus bidt om verzoening, zo leert ook de mens bidden om verzoening en vergeving. Dat is *zijn* 'bijdrage' aan de verzoening!

---

<sup>145</sup> Jüngel, *Lutherse preken*, 153; stellingen VI.1, VI.2 en VI.3.

<sup>146</sup> Dvorak, *Liebe*, 145.

<sup>147</sup> Dvorak, *Liebe*, 148.

<sup>148</sup> TE 5, 'Mission und Evangelisation', 127v.

Bittend, um Vergebung der Sünden und um Erlösung von dem Bösen bittend, um das unüberbietbare Gut des Zusammenseins mit dem erlösenden Gott bittend, tut der Sünder das Einzige, was er tun kann, um ein *gerechtfertigter* Sünder zu werden. Die Bitte um Vergebung der Sünden und um Erlösung von dem Bösen ist die auch in ihrer scheinbarsten Gestalt große menschliche Tat, mit der der Mensch seinen Beitrag leistet zur Rechtfertigung des Sünders allein aus Glauben.<sup>149</sup>

In deze tweezijdige bede zijn God en mens in *Entsprechung*, één rond het kruis.

Deze bede om vergeving zou met enige goede wil begrepen kunnen worden als de *poenitentia* die Iwand wil vasthouden. In dat licht laat zich heel de menselijke bijdrage aan de verzoening ook typeren onder de noemer van het berouw. Berouw is de wijze waarop de mens overeenkomt met de goddelijke vergeving en die *entspricht*; als de concaaf van de convex. Zoals de vergeving bestaat in het dragen van schuld, zo dan ook het berouw en het gebed om vergeving. Verzoening wordt werkelijkheid waar berouw en vergeving samenkomen, in het herstel van de relatie: daar waar het gebed wordt verhoord en de passieve en de actieve rechtvaardiging van God samenvallen.

## 6.2.3 Ethiek

Zoals in de inleiding reeds opgemerkt is bij Jüngel veel minder sprake van een duidelijk politiek-maatschappelijk engagement. Ook hier spelen de veranderingen in de tussenliggende decennia weer een belangrijke rol. In Iwands jaren vijftig dreigt een boedelscheiding tussen privaat geloof enerzijds en een door een ‘christelijke’ tweerijkenleer gedekte *Realpolitik* (met onder meer atomaire herbewapening) anderzijds. In die situatie gaat het Iwand om de eenheid van de werkelijkheid en zoekt hij naar de synthese van verzoening en vrede. In Jüngels jaren zestig, zeventig en tachtig is een heel andere context ontstaan. Het zijn de jaren van links activisme, bevrijdingstheologie en politieke theologie. Voor zover men zich nog wil beroepen op Barth wijst men graag op zijn affiniteit met het socialisme. Hier dreigt de waan van de dag de theologie zozeer in beslag te nemen dat zij niet meer aan haar eigen *proprium* toekomt of dat soms zelfs onder het mom van ‘metafysica’ geheel afwijst en inruilt voor de praxis. In die situatie hamert Jüngel op de bijzondere toegang tot de werkelijkheid in Christus en eist hij dat de theologie bij haar leest moet blijven.<sup>150</sup> In dat kader schrijft hij onder meer een zorgvuldige analyse van de vijfde van de Barmer Thesen over de verhouding van kerk en staat.<sup>151</sup> Het politieke was bij Barth weliswaar predicaat van de theologie, maar de theologie nooit predicaat van het politieke.<sup>152</sup>

---

<sup>149</sup> ER, 125; vgl. 184, 189, 234.

<sup>150</sup> Vgl. TE 2, ‘Theologie in der Spannung zwischen Wissenschaft und Bekenntnis’, 40v., 50v.: ‘Wer (...) im Horizont des opus proprium der Theologie *nichts* zu sagen hat, der kann auch nicht im Namen von Theologie und Kirche zu den gesellschaftspolitischen Ereignissen des Tages Stellung nehmen. Er soll in Gottes Namen schweigen und dann im eigenen Namen tun, was er für richtig hält’.

<sup>151</sup> TE 4, ‘Mit Frieden Staat zu machen. Politische Existenz nach Barmen V’, 161–204.

<sup>152</sup> BS, ‘Die theologischen Anfänge. Beobachtungen’, 126, als conclusie van een paragraaf over ‘Theologie als “die Theorie der Praxis”’. Politische Theologie?: ‘Kurz und knapp formuliert: Das Politische ist für Barth zwar Prädikat der Theologie, die Theologie aber niemals Prädikat des Politischen’.

Jüngel heeft dan ook geen ethiek geschreven. Wel heeft hij al in 1966 enkele ‘Erwägungen zur Grundlegung’ daarvan ten beste gegeven.<sup>153</sup> De (grote) lijnen die hij hier uitzet komen op uit zijn eigen verstaan van Barth en blijven in het verdere van zijn denken beeldbepalend, in enkele ethische artikelen en uitlopend op het specifiek ethische deel over ‘Leben aus der Gerechtigkeit Gottes’ in zijn boek over de rechtvaardiging uit 1998.

In het genoemde artikel definieert Jüngel ethiek als wetenschap die de vraag beantwoordt, wat er te doen staat.<sup>154</sup> De evangelische ethiek onderscheidt zich daarbij van andere doordat zij deze vraag beantwoordt vanuit de context van de rechtvaardigingsleer, waardoor de vraag wat er te doen staat zich differentieert in de vragen wat er *reeds* gedaan is en wat er nog *overblijft* om te doen. Christelijke ethiek begint met andere woorden niet bij zichzelf, maar is ingebed in de dogmatiek.<sup>155</sup> Het handelen Gods in Christus vormt de allesbepalende horizon voor ons eigen handelen. Als Paulus de gemeente van Rome vermaant, doet hij dat bij het erbarmen Gods in Christus (Romeinen 12:1). Dat is in zoverre voor Jüngel, net als voor Iwand, het axioma van de ethiek:

Damit ist das, was Gott ohne uns in Christi Tod getan hat, als einziger Grund der hier in Frage kommenden Ethik erwiesen. Denn das damals geschehene Erbarmen ist jetzt selbst das eigentliche Subjekt der Ermahnungen des Apostels und so der Formalgrund evangelischer Ethik.<sup>156</sup>

Jüngel herhaalt zijn punt nog eens door naast op Romeinen 12 vervolgens ook op 2 Korintiërs 5 te wijzen, waar de vermaning bij Gods barmhartigheid aan de orde is in termen van verzoening:

Das göttliche Erbarmen, die göttliche Versöhnungstat *geschah* nicht nur, sondern kam in eins damit *zur Sprache* und bringt sich seitdem zur Sprache als Versöhnung, Erbarmen und Trost gewährendes, aber eben so zugleich als zur Versöhnung, zur Barmherzigkeit und zur Tröstung ermahnendes Wort. Dieses christologische Wortgeschehen ist die formale Seite der Grundlegung evangelischer Ethik. Evangelische Ethik entspringt formal dem im Tode Jesu Christi öffentlich bekannt gemachten Ja-Wort Gottes zum Menschen, das sich als weisendes Wort der Ermahnung *wiederholt*.<sup>157</sup>

Formeel gezien is datgene wat ons te doen staat dus de ‘herhaling’ van wat God in Christus reeds gedaan heeft. God heeft zich in zijn verkiezend handelen verantwoordelijk gesteld voor de mens en spreekt hem in diezelfde beweging aan op zijn eigen verantwoordelijkheid, om Hem na te volgen. Materieel heeft dat, zoals te verwachten viel, de gestalte van de *liefde*. Wat God gedaan heeft is immers het gebeuren van zijn liefde. Dus is wat ons te doen staat ook niets meer of minder dan de liefde. *De passiviteit van het geloof drukt zich uit in de activiteit van de*

---

<sup>153</sup> TE 1, ‘Erwägungen zur Grundlegung evangelischer Ethik im Anschluss an die Theologie des Paulus. Eine biblische Meditation’, 234–245.

<sup>154</sup> TE 1, ‘Erwägungen’, 235; de definitie lijkt niet erg gelukkig, omdat de dimensie van reflectie erin ontbreekt en de ethiek dus in principe erg smal-prescriptief uit zou vallen. In de praktijk voldoen Jüngels ethische overwegingen dan ook niet aan zijn eigen definitie.

<sup>155</sup> Vgl. voor Jüngels verwerking van Barth op dit punt zijn BS, ‘Evangelium und Gesetz. Zugleich zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik’, 188, 207–209.

<sup>156</sup> TE 1, ‘Erwägungen’, 239.

<sup>157</sup> TE 1, ‘Erwägungen’, 239.

*liefde*.<sup>158</sup> Zoals Gods liefde uit de hoge afdaalde tot in het menselijk bestaan, zo zal ook de christelijke existentie gekenmerkt zijn door een doorgaande ‘Zug nach unten’, zo zegt Jüngel met Barth.<sup>159</sup> De goddelijke ‘Zug in die Tiefe’ op menselijke manier te ‘entsprechen’ en ‘nach unten zu folgen’ is hetgeen ons nog te doen staat. Praktisch betekent dat het herstel en behoud van relaties: zoveel mogelijk de vrede te bewaren, geen kwaad met kwaad te vergelden, voor alle mensen het goede te zoeken, blij te zijn met de blijden en te treuren met de treurenden, te zegenen wie vervloeken, aldus Jüngel verderop vanuit Romeinen 12:14–18: ‘Das alles aber gehört zu jenem durchgehenden Zug nach unten’.<sup>160</sup>

In de zinnen die volgen wordt dan opnieuw zichtbaar hoe Jüngel via de ontologie van hieruit naar aansluiting zoekt met het algemene. De ‘Zug nach unten’ gaat niet aan de werkelijkheid voorbij, maar ‘*trifft die Wirklichkeit der Welt*’ – soms als botsing, zoals bij Iwand, maar vaak ook in samenwerking met wat de wereld zelf doet. De kerk mag aansluiten bij ieder gewetensvol besluit, bij iedere vorm van ware liefde.<sup>161</sup> Opnieuw zien we hier iets van ontspanning optreden. En opnieuw roept dat de vraag op, wat voor Jüngel eigenlijk nog het *contra quod* van de ethiek is. Zoals hij de Geest niet scherp tegenover het vlees plaatst, zo ook de boodschap van de kerk niet temidden van de samenleving. De óók paulinische noties van het christelijk leven als strijd, die een wapenrusting vereist en van doen heeft met anti-goddelijke reëel-fictieve machten, benoemt Jüngel niet vaak. In verband daarmee lijken ook noties als collectieve schuld niet echt voor te komen op Jüngels ethische radar. Waar Iwands leer van de onvrije wil voor hem een zeer bruikbaar instrument wordt om maatschappelijke situaties te doorlichten lijken Jüngels hamartiologische opmerkingen dat de mens (ontisch) is ‘beherrscht vom Willen zu sich selbst’ niet echt door te werken in zijn ethiek en verstaan van de historische, maatschappelijke situatie. Als het christelijk ethos de werkelijkheid treft, treft het daar niet zozeer de door zichzelf beheerste mens aan, maar, naar het lijkt, toch vooral de medemenselijke mens. De vraag is waar deze discrepantie aan ligt: aan de hamartiologie of aan de ervaring van medemenselijkheid. Of rekent Jüngel, zogezegd, gewoonweg meer met de

---

<sup>158</sup> Vgl. TE 2, ‘Extra Christum nulla salus’, 191. Ivor J. Davidson, ‘The Crucified One’, in: Nelson (ed.), *Indicative of Grace*, 31, ziet hier bij Jüngel bepaalde spanningen ontstaan, die hij wijt aan de volgens hem kennelijk niet-compatibele invloeden van Luther enerzijds en Barth anderzijds: ‘In much of Jüngel’s work, especially from the early 1980s onwards, the respective influences of Luther and Barth jostle a fair bit, with two rather different accounts of human ethical agency seemingly in view: one which majors forcefully on human passivity and something closely akin to a theology of ‘two kingdoms’, and another which continues to envisage a self-consciously political theology as grounded in the divine reconciling work that establishes the human agent as creaturely correspondent to divine activity in the world’. Hij lijkt hier echter niet voldoende te verdisconteren dat passiviteit en activiteit bij Jüngel niet in hetzelfde vlak liggen, maar in de onderscheiden dimensies van wezen en werkelijkheid. Vgl. Mattes, *The Role of Justification*, 30: ‘We passively correspond to God in faith and actively correspond to our humanity in love to the neighbor opened by Faith’.

<sup>159</sup> TE 1, ‘Erwägungen’, 241, met verwijzing naar KD IV/1, 207, vgl. 209: ‘Die neutestamentliche Ethik ist (...) die *indirekte*, die nachträgliche (...) Bezeugung der wahren *Gottheit Christi*’.

<sup>160</sup> TE 1, ‘Erwägungen’, 244.

<sup>161</sup> TE 1, ‘Erwägungen’, 245: ‘Von dem Ja her, das Gott zur Welt sprach und das der Glaube nachspricht, fällt das Licht der Verheißung auf jedes ehrliche Ja, das die Welt zu sich selber sagt. Das von der Gnade getroffene Gewissen kennt die Würde jeder menschlichen Gewissensentscheidung. Die von der Liebe Gottes provozierte Liebe freut sich an echter Liebe in aller Welt’.

ontologische dan met de ontische mens, omdat het immers ook tot de liefde behoort geen kwaad te denken?

Hoe dan ook, verzoeningsethiek wil zeggen: meewerken aan de vrede en aan het wezenlijk worden van de werkelijkheid. In al zijn ethische passages steekt Jüngel telkens in met dit onderscheid. Ten aanzien van oorlog en vrede bijvoorbeeld als volgt: ‘mag die *Wirklichkeit* des Menschen noch so sehr durch Krieg bestimmt sein, die *Wahrheit* des Menschen widerspricht dieser Wirklichkeit. In Wahrheit ist der Mensch ein Wesen des Friedens’.<sup>162</sup> Verzoeningsethiek wil er zo aan bijdragen dat de wereld *thuis* komt in het koninkrijk van God. Vredesethiek heeft tot taak om de mens te bepalen bij wie hij in waarheid is en onderscheidingen aan te brengen die daarmee overeenkomen. De verhoudingen van het menselijk bestaan (tussen de mens en zijn naaste, de mens en zijn *Umwelt*, de mens en zichzelf, tussen kerk en staat en staten onderling) zijn vaak scheefgegroeid, waardoor het leven op spanning komt te staan en de werkelijkheid vastloopt en verhardt. Waarachtige, zuivere onderscheidingen werken dan bevrijdend. Zij onderbreken de werkelijkheid, zodat het leven weer op gang kan komen. Ook zijn vigerende ethische en politieke begrippen als gerechtigheid, vrede, recht en vrijheid vaak omstreden en daarmee ‘Wahrheitsbedürftig’.<sup>163</sup> De kerk kan deze begrippen helpen invullen vanuit de waarheid in Christus.

Deze onderscheidingen en betekenissen worden ons door het evangelie van de rechtvaardiging aangereikt. Het meest fundamenteel is het onderscheid tussen God en mens. In het licht daarvan zijn alle mensen gelijk. Overal waar dit veronachtzaamd wordt en de ene mens zich verheft en tot God maakt boven de andere, zal de werkelijkheid vastlopen in *Verhältnislosigkeit*. Maar in Gods menswording is deze onderscheiding definitief gegeven. Daarnaast is voor Jüngel ook het onderscheid tussen kerk en staat van groot belang, als dam tegen een ideologisch geladen staat en een kerk die zich verliest in politiek activisme. Jüngel aanvaardt volmondig de scheiding van kerk en staat, omdat de ware ‘christelijke staat’ volgens hem een eschatologisch begrip is: het is het koninkrijk van God. Tot die dag aanbreekt zijn kerk en staat onderscheiden. In de plurale samenleving kan de kerk haar boodschap nooit via wetgeving dwingend doorzetten, maar de waarheid alleen ‘*werbend* und *bittend*’ tot gelding proberen te brengen.<sup>164</sup> Zij mag de staat aanvaarden als seculier dienaar van God en moet de staat juist daarom kritisch bevragen op de wijze waarop zij deze dienst gestalte geeft. Vanuit het besef dat het evangelie zich niet door kracht of door geweld maar alleen door de Geest gehoor verschaft kan de kerk leven in een multiculturele samenleving en heeft zij een ‘Pluralismusfähigkeit’.<sup>165</sup>

Een andere onderscheiding die voor Jüngel volgt uit de rechtvaardigingsleer en van groot belang is voor zijn ethiek is de onderscheiding tussen persoon en werk. Op dit punt lijkt hij alle

---

<sup>162</sup> TE 5, ‘Zum Wesen des Friedens. Frieden als Kategorie theologischer Anthropologie’, 10.

<sup>163</sup> TE 1, ‘Mit Frieden Staat zu machen’, 190.

<sup>164</sup> TE 5, ‘Kirche und Staat in der pluralistischen Gesellschaft’, 305: ‘Das *Ich bitte* muß alle christliche Überzeugungsarbeit begleiten können, wenn der *formale* Anspruch der Wahrheit des Evangeliums auf Allgemeingültigkeit und Verbindlichkeit dem *materialen* Gehalt des Evangeliums als des Wortes von der Versöhnung nicht widersprechen soll. In der Kraft *bittender* Autorität kann die Kirche *weltgestaltend* tätig sein, ohne sich dabei dem Schema dieser Welt gleichschalten zu müssen’.

<sup>165</sup> TE 5, ‘Kirche und Staat’, 304.

voorzichtigheid met betrekking tot het *Ereignis*-karakter van de ontologische differentie te laten varen. Dit onderscheid is voor hem geen vraag, maar is in elk opzicht een in Christus voldongen feit. De mens kan en mag altijd los worden gezien van zijn daden. Er is een ‘unbedingten Vorrang der Person vor ihren Werken, nicht nur in geistlicher, sondern in jeder Hinsicht’.<sup>166</sup> De rechtvaardiging in Christus verbiedt het volgens Jüngel ‘die beste Tat, aber auch die schlimmste Untat, mit dem Ich zu identifizieren, das sie tat’.<sup>167</sup> Men mag dus, zo lijkt hij hier haast te stellen, niet uit de vruchten de boom willen kennen. Uit goede vrucht valt niet te concluderen tot een goede boom en uit slechte niet tot een slechte. Iedere boom is voor Gods aangezicht hetzelfde, namelijk een gerechtvaardigde zondaar. Dat betekent voor Jüngel concreet onder meer dat hij tegen de doodstraf is en een pleidooi voert voor respect voor kinderen, ouderen en politici. Ieder mens is van waarde, ook al draagt wat men doet misschien weinig meer bij of kan men zich totaal niet in iemands politieke visies vinden.<sup>168</sup>

Hier is de soteriologie onmiskenbaar verontologiseerd, wat leidt tot een zekere spanningsloosheid. We hebben gezien hoe Iwand nog betoogde dat persoon en werk (boom en vrucht) onlosmakelijk verbonden zijn, en alleen door het concrete gebeuren van (Gods) vergeving los te maken zijn, door wel het werk te veroordelen, maar toch de persoon aan te nemen en de schuld in die zin niet toe te rekenen. Jüngel zagen we hierboven ook wel betogen dat de ontologische differentie ‘Geschäft des Wortes’ is, maar hier trekt hij dit gebeuren toch wel massief door tot een algemene ontheffing van de persoon van zijn of haar werk. De relationaliteit gaat daarbij naar het lijkt verloren. Slechte mensen bestaan volgens hem niet; men moet altijd de mens achter diens daden blijven zien, hoe dan ook. Iwand plaatst hier altijd nog de bekering, het geloof in Christus en het werk van de Geest tussen en spreekt voorzichtiger. Bijvoorbeeld in zijn thesen over de verhouding van Karl Barth en Luther: ‘Die Unterscheidung zwischen Mensch und Sünde ist das Werk der Gnade Gottes, darum kann man nicht mit diesem Unterschied als einem vorgegebenen operieren’.<sup>169</sup> Ook Jüngel stelt wel dat de genade en het onderscheid tussen persoon en werk ons nader is dan we onszelf zijn en in zoverre ‘schlechthin Unverfügbar’, zodat de mens die niet vindt, ‘ohne ganz und gar aus sich herauszugehen’.<sup>170</sup> Maar in de ethiek blijkt het voor hem toch wel als theoretisch uitgangspunt te kunnen functioneren. De geloofsontologie reikt hem onderscheidingen aan die in principe ook algemeen inzichtelijk zijn. Iedereen kan volgens hem weten dat alle mensen gelijk zijn en dat mensen meer zijn dan hun daden, omdat het gaat om ontologische waarheid. Dat opent mogelijkheden tot samenwerking en gezamenlijke inzet.

Tot slot is er volgens Jüngel nog een zeer basaal fenomeen, waarin de verzoening zich aandient: de vredesgroet. In die groet (‘sjaloom’) zeggen mensen elkaar de indicatief van de vrede toe. ‘Im Gruß wird der Satz “homo homini lupus” [de mens de mens een wolf] falsifiziert und ersetzt durch den Satz “homo homini homo: der Mensch dem Menschen ein

---

<sup>166</sup> ER, 227.

<sup>167</sup> ER, 228.

<sup>168</sup> ER 228–230.

<sup>169</sup> NW 2, ‘Zwischen Karl Barth und Luther’, 401. Vgl. NW 4, 59: ‘Das Verhältnis von Person und Werk ist die christologische Bezogenheit des Menschen (...) ich sage nicht gerne “Verhältnis”, denn das ist das Seltsame, daß der Mensch vom Werk frei wird, [wenn] Christus dazwischentritt’.

<sup>170</sup> TE 2, ‘Das Dilemma der natürlichen Theologie’, 168v.

Mensch”<sup>171</sup>. Dat Jüngel zoveel waarde toekent aan zoiets ogenschijnlijk alledaags laat misschien wel beter dan al zijn filosofische onderscheidingen zien hoezeer verzoening en vrede voor hem vlak onder de oppervlakte van het dagelijks leven als belofte aanwezig zijn: als een wereldwijde, dagelijkse echo van Gods aanbod van genade.

## 6.3 Tussenbalans

Doordat voor Iwand en Jüngel de incarnatie de sleutel is tot het verstaan van de plaatsbekleding, komt er een universele denklijn hun verzoeningsleer binnen. In dit hoofdstuk hebben we de vraag gesteld, in hoeverre dat leidt tot een alverzoeningsleer en hebben we geconcludeerd dat daar om meerdere redenen geen sprake van is.

Beslissend is dat de verzoening voor Iwand en Jüngel een relationeel gebeuren is, waarbij het werk van Christus woordkarakter heeft. Het werk van Christus is niet ‘objectief’ maar komt als dringend *aanbod* van genade tot ons in de verkondiging van en de bede om verzoening. Het aanbod van genade is universeel geldig en de verzoening is in die zin eenzijdig in het *ontstaan*, maar de verzoening kan pas volledig tweezijdig *bestaan* als dit aanbod in geloof wordt ontvangen door de werking van de Geest. De eenzijdige vergeving is zogezegd plaatsbereidend voor de tweezijdige verzoening. Van Godswege *is* het de verzoening, maar dan zo, dat het kerygma bij het feit is inbegrepen en het dus tegelijk oproept om zich te *laten* verzoenen.

Wie zich niet laat verzoenen blijft in de duisternis en mist de gemeenschap met God. Maar wanneer God ons door zijn Geest nader komt dan we onszelf nabij zijn is dat onweerstaanbaar. Dan komen we in waarheid tot onszelf en hebben we vrede met God. De werkelijkheid van de tweezijdige verzoening is daar waar de Geest ons op *die* plaats brengt, die Christus door kruis en opstanding heeft bereid. Dat is een plaats waar we ons in Hem onze schuld toe-eigenen en een nieuw begin ontvangen in geloof, hoop en liefde. ‘Bekering’ en ‘bewustwording’ zijn geen tegenstelling, maar vallen samen, omdat we buiten die plaats in Christus niet leven uit de waarheid die *interior intimo meo* is. Zich te laten verzoenen betekent zich te laten onderbreken en zich te bekeren. De werkelijkheid van verzoening komt nooit tot ons zonder verschil te maken tussen oude en nieuwe mens.

Wanneer Iwand en Jüngel constant en consequent differentiëren tussen ontisch en ontologisch (Jüngel) cq. schijnwerkelijkheid en ware werkelijkheid (Iwand) is dat geen statisch onderscheid buiten de relatie met God om, maar een onderscheid dat God sprekend bewerkt. Het woord van kruis en opstanding onthult de aardse werkelijkheid als getekend door relatieloosheid en gebonden onder de machten van zonde, schuld en dood. Deze werkelijkheid is niet gerechtvaardigd en staat volop onder kritiek van het koninkrijk van God. De zonde wordt door de genade niet gelegitimeerd, maar daardoor juist fundamenteel geoordeeld en onderbroken. De werkelijkheid bevindt zich niet spanningsloos onder een stolp van genade, waardoor ‘uiteindelijk alles goed is’, maar wordt door de genade uitgedaagd, geconfronteerd, onderbroken, ontmaskerd en bevochten in het medium van de verkondiging van en de bede om

---

<sup>171</sup> TE 5, ‘Zum Wesen des Friedens’, 31.



verzoening en via het leven van de kerk, die altijd zal zoeken naar een ethiek van verzoening. De verzoening is *gaande*, als geschiedenis waarin de Geest de wereld overtuigt van zonde, gerechtigheid en oordeel en als advocaat van Christus de waarheid getuigenis geeft boven de werkelijkheid.

Tegelijk hebben we gezien dat Iwand meer wijst op het belang van de omkeer dan Jüngel en dat Jüngel meer geneigd is de universaliteit van het aanbod van genade door te trekken tot in een ontologie die ook algemeen inzichtelijk is. Daardoor lijkt hij soms terug te vallen uit de relationele synthese tot de these van het objectivisme. Zijn theologie behoudt een ‘dringend karakter’, maar dit is de drang van de bede om zich te geven aan hetgeen ‘meer dan noodzakelijk’ is. Iwand heeft meer dan Jüngel willen vasthouden dat het verzoenend werk van Christus nooit buiten de levende relatie tot Hem verkrijgbaar is, Jüngel wil juist uitwerken dat het christelijk geloof heilzaam is voor de samenleving. Deze verschuiving binnen de traditie van de dialectische theologie laat zich in elk geval ten dele verklaren doordat in hetzelfde tijdsbestek de apocalyptische, gespannen en totalitaire sfeer van de eerste helft van de twintigste eeuw plaatsmaakte voor normalisering, ontspanning en pluralisering in de tweede helft. Iwands wereld werd aanschouwelijker beheerst door machten van dood en verderf dan die van Jüngel.



# 7. Conclusies en evaluatie

Het doel van dit slothoofdstuk is tweeledig. Enerzijds willen we tot een afrondend en samenvattend antwoord komen op de drie vragen die we in de inleiding formuleerden. Hierbij veronderstellen we de tussenbalansen in de paragrafen 2.4, 4.4, 5.4 en 6.3 als bekend. Anderzijds doen we een poging om deze drie antwoorden te evalueren. We beginnen met nog een enkele overweging bij de kruistheologie waar Iwand en Jüngel voor staan in zijn algemeenheid.

## 7.1 Kruistheologie

De waarde en winst van ons onderzoek hangen uiteindelijk af van de vraag of Iwand en Jüngel goed hebben gedaan aan hun meest fundamentele beslissing om in heel hun theologie vanuit het kruis te denken, in het geloof dat het kruis de definitieve openbaring is van God en mens. Hiermee staat of valt al het verdere. Is een dergelijke openbaringstheologie nog houdbaar? En zo ja, hoe valide is het om die zozeer door het kruis te laten stempelen?

In Nederland heeft met name H.M. Kuitert kritiek geuit op theologie die wil denken vanuit de openbaring, het meest recent in *Allesbehalve kennis. Afkicken van de godgeleerdheid en opnieuw beginnen* (2011). Gelijksortige bedenkingen zijn ten aanzien van Iwand recentelijk geuit door de Duisburger hoogleraar F. Wittekind, in een bespreking van Iwands artikel over het misbruik van het *pro me*.<sup>1</sup> Wittekind stelt, zeer kritisch, dat Iwands uitgangspunt bij de openbaring uiteindelijk neerkomt op een ‘prinzipiell unkontrollierbaren Setzung des Theologen’. Iwand *stelt* volgens hem wel dat de werkelijkheid van God en mens in Christus is geopenbaard, maar dit is niet controleerbaar. Uiteindelijk is alle zogenaamde openbaringstheologie volgens hem vooral ponerende en postulerende theologie (en dus niet wetenschappelijk). Ook Jüngel is erop bevraagd of zijn positie niet impliceert ‘dat het spreken over God zich eenvoudig aan iedere vorm van verificatie onttrekt’.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> F. Wittekind, ‘Aporie oder “Etappenziel”? Religionstheoretische, erkenntnistheoretische und religionspluralistische Überlegungen zu Iwands Kampf wider den neuprotestantischen Missbrauch des reformatorischen “pro me”’, in: Chr. Neddens & G.C. den Hertog (Hrsg.), *Über das Zusammenleben in einer Welt. Grenzüberschreitende Anstöße Hans Joachim Iwands* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2014), 129–149.

<sup>2</sup> De Klerk, *Onderbrekingen*, 122, waar hij in een excurs ingaat op ‘Openbaringspositivisme bij Jüngel?’.

De vraag is echter of ‘controleerbaarheid’ en ‘verificeerbaarheid’ in dezen wel geëist kunnen worden. Het gaat hier om een groot en complex vraagstuk, dat we hier niet zelfstandig kunnen bespreken. Slechts het volgende: Iwand en Jüngel zullen zonder meer toestemmen dat er geen externe instantie is om aan af te meten in hoeverre de komst van Christus Gods openbaring is. Dan was het immers geen openbaring meer, maar dan was die kennis al bekend in die instantie. Die instantie zou dan zowel God als Christus moeten kennen, om te kunnen vaststellen dat de komst van Christus inderdaad de waarheid van God openbaarde. De notie van ‘openbaring’ als zodanig heeft een axiomatisch karakter: alles wat aanspraak maakt op ultimiteit, maakt aanspraak op oncontroleerbaarheid. Het doet slechts de *belofte* dat het ‘ziende’ maakt en dat in het licht van dit axioma de werkelijkheid zal oplichten.<sup>3</sup>

Wel zou Iwand moeite hebben gehad met de stelling dat zijn denken een ‘Setzung’ is. Het is in zijn ervaring immers geen eigen vrije ‘keuze’ om ‘aan openbaringstheologie te doen’, maar een kwestie van *geloof*, dat antwoordt op de verschijning van Christus. Het geloof is passief, voorzover het voorwerp van het geloof zich als geloofwaardig aannemelijk maakt. Openbaringstheologie is voor Iwand geen ‘Setzung’, maar noodzaak, omdat hij niet anders meer *kan* dan geloven dat God zich in Christus heeft geopenbaard. Zoals hij het verwoordt in de eerste van een serie stellingen over de verhouding van geloof en denken: ‘Nur das Gewisse läßt sich glauben’.<sup>4</sup> Precies zo is ook voor Jüngel het Woord van God ‘die von keiner Theologie zu *setzende* Voraussetzung, das von keiner Theologie zu *machende*, sondern nur zu *suchende* Axiom der Theologie’.<sup>5</sup>

Iwand en Jüngel spitsen hun openbaringstheologie verder toe op het *kruis*. Ook daarbij zijn vele bezwaren denkbaar. Is de betekenis van het kruis niet allereerst *heil*, en zou de theologie daarom de doordening van de betekenis van het kruis niet moeten beperken tot de soteriologie? Hoe komen Iwand en Jüngel ertoe het kruis zoveel verder naar ‘voren’ te halen en het zo massief in de prolegomena (kenleer) te situeren, waardoor het voorteken wordt voor het *geheel* van de theologie, tot de godsleer aan toe? Is dat niet overtrokken? Zijn er niet allerlei theologische thema’s waar het kruis hoegenaamd buiten staat cq. buiten *hoort* te staan? Neigt hun denken zo ook niet naar een heidense, monistische, zwaarmoedigheid?

In deze zin heeft onder meer Friedrich-Wilhelm Marquardt (1928–2002) protest aangetekend tegen Jüngel. Na de Shoah is het juist ten enenmale onmogelijk geworden om God en de dood samen te denken, aldus de Berlijnse hoogleraar in het tweede deel van zijn eschatologie (1994).<sup>6</sup> Dat ‘samendenken’ van God en de dood, zoals hij dat bij Jüngel ziet gebeuren, lijkt wellicht heel diepzinnig en gegeven de omstandigheden van de twintigste eeuw actueel. Maar

---

<sup>3</sup> GGW, 391. Vgl. Dvorak, *Liebe*, 42–47 over ‘Die Axiomatik des Glaubens’ en 190–197 over ‘Die Zumutung der Offenbarung Gottes’, waarin Dvorak zeer fijnzinnig ingaat op de vergelijkbare kritiek van Pannenberg en laat zien dat Pannenberg en Jüngel uiteindelijk veel overeenkomsten hebben: ‘Die beiden auf den ersten Blick methodisch unvereinbar erscheinenden theologischen Denkwege unterscheiden sich lediglich dadurch, daß einmal mit dieser Zumutung *begonnen*, ein andermal zu ihr *hingeführt* wird’.

<sup>4</sup> NW 1, 279.

<sup>5</sup> TE 2, ‘Die Freiheit der Theologie’, 19.

<sup>6</sup> F.W. Marquardt, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürfen? Eine Eschatologie* Band 2 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994), 62, 72.

als we werkelijk zien wat de dood is en wat die teweegbrengt, in het bijzonder de moord op de Joden, dan moet een gedachtegang als die van Jüngel dat de dood ‘ontologische’ betekenis heeft voor het zijn van God ons toch in de keel stokken. Hoe kunnen we, met in het achterhoofd de shoah, ooit nog zo dialectisch en beschouwelijk over de dood spreken en die nota bene een plaats in God zelf toekennen? Terughoudendheid is geboden, aldus Marquardt. Het is voor hem dus niet zozeer een metafysische leer van een *impassibilitas Dei*, maar allereerst een existentieel onvermogen dat hem de pas afsnijdt naar de theologie van Jüngel.

Ook hier hebben Iwand en Jüngel hun denken echter niet ervaren als een keuze, maar als een noodzakelijkheid. Het kruis is zo wezenlijk voor wie Jezus Christus is (recapitulatie, *Integral*) en Jezus Christus is zo wezenlijk voor wie God is en voor wie de mens is (*vere homo, vere deus*), dat geen enkel aspect van de theologie daar buiten kan blijven. Als Jezus Christus niet Gods laatste en allesbepalende Woord is, hoe zouden we Hem (en onszelf!) *dan* kennen?

Daarbij hebben we gezien hoe Iwand vooral kijkt naar de betekenis van het kruis voor de hamartiologie, omdat hij de *negatieve betekenis van het kruis als ‘vloek’ en ‘oordeel’* over de hele linie verdisconteert. Christus is aan het kruis ‘tot zonde’ geworden en recapituleert daarmee het gevallen menselijk geslacht. Hierdoor lijkt hij minder geneigd tot een *theologia crucifixi* als bij Jüngel: doordat hij het kruis zozeer negatief als vloek en oordeel verstaat, kan hij het minder goed doortrekken tot in de godsleer. Omgekeerd lijkt Jüngel inderdaad meer de *positieve betekenis van het kruis als ‘overgave’ en ‘anhypostasie’* over de hele linie meer te willen verwerken. Die noties kan hij een plaats geven in zijn godsleer. Hierdoor lijkt hij echter minder geneigd tot een *theologia crucis* als bij Iwand: doordat hij het kruis zozeer positief als overgave en anhypostasie verstaat, kan hij het niet meer op dezelfde manier als Iwand in verband brengen met de hamartiologie.

De discussie op dit punt is zeker niet ten einde. Zijn er naast de ingang van Christus, in wie alle schatten van wijsheid en kennis verborgen zijn, mogelijkheden voor relatief zelfstandige pneumatologische en scheppingstheologische ingangen in de theologie, zonder dat we daarmee ook direct hoeven te vervallen in natuurlijke theologie? Dat laat zich Bijbels-theologisch gezien toch wel denken, alleen al vanwege het ‘tegoed’ (Miskotte) van het Oude Testament. Is het werkelijk theologisch noodzakelijk om de openbaring in Christus te verstaan als ‘Selbstinterpretation Gottes’, of heeft die stringentie wellicht toch ook iets van een filosofische toespitsing die zich zó niet zonder meer uit de evangeliën laat aflezen?<sup>7</sup>

Tot slot kan gezegd worden dat de kruistheologie bepaald niet statisch is. Bij gelijk blijvende uitgangspunten hebben we tussen Iwand en Jüngel tal van transformaties kunnen waarnemen: Iwand zoekt vooral naar werkelijkheid, Jüngel naar menselijkheid; Iwand schrikt terug voor de godsleer, Jüngel ontwikkelt een speculatieve triniteitsleer; Iwand zoekt niet naar de ‘historische Jezus’, Jüngel wel; Iwand wil niet naar de ontologie en legt zich niet vast op filosofen, Jüngel wil wel naar de ontologie en is duidelijk schatplichtig aan Hegel en Heidegger; Iwand benadrukt reeds het woordkarakter van de verzoening, maar Jüngel werkt dit uit in een hermeneutische theorie; Iwand heeft veel oog voor de dynamiek van de machten, Jüngel minder; Iwand geeft blijk van een sterk maatschappelijk engagement, Jüngel minder. Het gaat hier om transformaties die duidelijk meebewegen met maatschappelijke ontwikkelingen en met

---

<sup>7</sup> Vgl. voor soortgelijke vragen aan Barth ook al Von Balthasar, *Darstellung und Deutung*, 253–259.

de voortgang van het theologisch discours. De kruistheologie blijkt zo in staat om zich in wisselend tijdsgewricht te verantwoorden. Dat lijkt in elk geval het geloof van J.H. Gunning jr. te bevestigen waar we de inleiding mee begonnen, dat het kruis de middelpunt-ster kan zijn van het geestelijk heelal, waar de andere sterren de geschiedenis door omheen cirkelen.

## 7.2 Verzoening in Christus

We hebben gezien hoe Iwand en Jüngel de vraag naar de mogelijkheid van ‘verzoening in Christus’ beantwoorden vanuit hun verstaan van de incarnatie, de vraag naar de noodzakelijkheid vanuit hun hamartiologie en de vraag naar de werkelijkheid vanuit hun pneumatologie, in het kader van een eschatologische cq. ontologische differentie. We willen dat alles nu kort recapitulieren en vervolgens concentreren in hoe we hen hebben zien spreken over vergeving. In deze notie, die ook in de fundamentele tekst in 2 Korintiërs 5 centraal staat, ligt naar onze overtuiging uiteindelijk de basis om te komen tot solide antwoorden. Allereerst een samenvatting.

De vergelijking van Iwand en Jüngel op hoofdlijnen in hoofdstuk 2 liet zien hoe zij de gekruisigde Jezus Christus begrijpen als het beginpunt van alle theologie. Zijn geschiedenis openbaart wat het uiteindelijk betekent om mens te zijn en wat uiteindelijk de identiteit is van God. Iwand komt van hieruit tot de overtuiging dat de mens gebonden is aan de zonde. Jüngel focust op de godsleer en komt tot een uitleg waarin God de eenheid is van leven en dood ten gunste van het leven.

In de hoofdstukken 3 en 4 zagen we hoe Iwand en Jüngel stellen dat incarnatie, kruis en opstanding nauw verbonden zijn en in sommige opzichten zelfs identiek. Incarnatie is niet een losse, zelfstandige acte als voorbereiding op het eigenlijke werk van Christus, maar het besluit van God om de last van zonde en dood op zich te nemen. Voor Jüngel is dit fundamentele ‘dragen’ geworteld in Gods eeuwige keuze om een menselijke God te zijn. De mens moge goddeloos zijn, maar God heeft verkozen nooit mensenloos te willen zijn, ook als de mens zondigt. In Christus treedt Hij in gemeenschap met de mens die Hem verwerpt. Dit besluit is het besluit om te vergeven en bepaalt het wezen van God als liefde (Jüngel gaat hier verder in het spoor van Barths leer van de *Gnadenwahl* in KD II/2). Voor Iwand vertelt de incarnatie het ware verhaal over wat het werkelijk betekent om mens te zijn. De mens vertelt zichzelf hierover een onwaar verhaal, vanwege de logica van de zonde, die altijd zichzelf ontkent. De zonde sluit de mens op in de noodzaak zichzelf te rechtvaardigen. Dat kan alleen wanneer hij zich als ‘goed’ distantieert van anderen als ‘slecht’. Die dynamiek van de zonde verscheurt de samenleving en vervreemdt de mens van zijn werkelijkheid. Maar in de incarnatie wordt de mensheid samengevat zoals hij is, als Christus het vlees aanneemt en tot zonde wordt gemaakt. Op deze manier leggen Iwand en Jüngel de plaatsbekleding niet zozeer uit als ‘vervanging’, maar als ‘identificatie’: als een gebeuren waarin God en mens openbaar worden zoals zij zijn. Christus ‘vervangt’ de mens niet, maar neemt een plaats in die leeg was: hij *bereidt* een plaats van ontmoeting tussen God en mens. Hij is ook geen ‘derde’ tussen God en mens, maar God die zich door de aanname van het vlees identificeert als liefde.

Ook hebben we in deze hoofdstukken gezien hoe voor Iwand en Jüngel fundamenteel is dat de incarnatie staat voor de vleeswording van het *Woord*. De geschiedenis van Christus heeft woordkarakter. Daardoor is verzoening nooit een ‘objectieve’ stand van zaken, maar altijd ingebed in de relationaliteit van Woord en geloof. Woord en geloof samen bewerken een ontmoeting van de werkelijke, liefhebbende, vergevende God en de werkelijke, vijandige, zondige mens op de plaats van verzoening die Christus heeft bereid. De geschiedenis van Jezus Christus is de geschiedenis waarin God zijn vergeving *aanbiedt* en *toezegt*. Dat aanbod komt ons nader dan we onszelf nabij kunnen komen. De augustijnse notie van *Deus interior intimo meo* (God is mij intiemer dan mijn intimiteit) bleek hier veelbetekenend. Iwand en Jüngel leggen deze notie christologisch uit en koppelen die aan het lutherse verstaan van de macht van het Woord van God om ons buiten onszelf tot onszelf te laten komen (*ponere nos extra nos*) in Christus.

In hoofdstuk 5 zagen we hoe Iwand en Jüngel spreken over de zonde en de wijze waarop kruis en opstanding daarop Gods antwoord zijn. Zonde is niet alleen een keuze, laat staan een vrije keuze van een neutraal subject, maar een macht die ons op allerlei manieren beheerst en een tendens in onze subjectiviteit waar we ons in diezelfde subjectiviteit niet aan kunnen ontworstelen. De zonde krijgt daardoor een gewicht dat de mens zelf niet van zich af kan tillen. De macht van de zonde kan alleen gebroken worden, als zij naar haar volle gewicht wordt gedragen. Dat geschiedt daar, waar Christus de plaats die de mens leeg laat inneemt en zich onder de zonde stelt. In Hem heeft God de zonde en de verwerping van heel het menselijk geslacht gedragen. In diezelfde beweging heeft Hij de zonde veroordeeld in het vlees (Romeinen 8:3). Hierbij kan niet zozeer gezegd worden dat Christus in onze plaats gestraft wordt, maar alleen dat de zonde gestraft wordt en dat Hij die straf ‘draagt’ – terwijl tegelijkertijd God de zonde in dezelfde beweging óók ‘draagt’, namelijk vergeeft en ons die niet toerekent. Niets veroordeelt de zonde meer dan vergeving. Niets doet meer recht aan de radicaliteit van het kwaad dan wanneer dat kwaad wordt toegeëigend en *daarom* niet wordt toegerekend. Dit doet niets af aan Gods gerechtigheid, maar valt daar juist geheel mee samen. Gods gerechtigheid blijkt in het evangelie namelijk te betekenen dat Hij trouw blijft aan de mens die Hem verwerpt en besluit om het gewicht van de zonde zelf op zich te nemen, om ons terug te winnen. Gods gerechtigheid sluit de zondaar niet uit, maar in.

Zo vergeeft God inderdaad om niet. Maar tegelijk wordt zichtbaar dat dit het werk van Christus niet overbodig maakt, alsof de vergeving om niet zou betekenen dat Christus ‘dus’ niet had hoeven lijden en sterven en opstaan. Integendeel: de vergeving vindt dus juist plaats *in de vorm van* een reële geschiedenis waarin God naar zijn eeuwige vrije verkiezing (de *Gnadenwahl*) in het kruis zelf het gewicht van de zonde op zich neemt en in de opstanding een nieuw begin maakt. Het kruis identificeert de mens als zondaar, maar tegelijk God als degene die het gewicht van zonde en dood voor hem draagt en uitwist in de afgrond van zijn liefde. De opstanding identificeert de mens als gerechtvaardigd en vergeven en tegelijk God als degene die het gewicht van zonde en dood *wegdraagt* en overwint in zijn eeuwige leven, liefde en genade. Dit wijst op een trinitarisch verstaan van God, waarin Hij de eenheid is van leven en dood ten gunste van het leven.

Kruis en opstanding delen in het woordkarakter van de incarnatie. Samen vormen ze het fundamentele *Sprachereignis* van God, waarin Hij de wereld oordeelt en onderbreekt, om een

einde te maken aan het verleden en een nieuwe toekomst te openen. In het *Sprachereignis* wordt de wereld op haar plaats gezet (namelijk in de nieuwe eschatologische situatie) en geroepen tot omkeer. In hoofdstuk 6 zagen we hoe dit *Sprachereignis* voor Iwand en Jüngel ontologische betekenis heeft. Iwand vermijdt hier de ontologie als filosofisch domein, maar ook hij stelt (met Luther) dat het gebeuren van incarnatie, kruis en opstanding zegt wat werkelijkheid is (*id quod res est*). Deze werkelijkheid is het koninkrijk van God, door Jüngel getypeerd als een ‘Steigerung’ van het bestaan tot geloof, hoop en liefde. De Geest plaatst de hoorders hier via de verkondiging en de bede midden in en geeft zo deel aan de werkelijkheid van de verzoening. Voor beide theologen is het niet vanzelfsprekend dat alle mensen behouden worden. Het gebeuren van incarnatie, kruis en opstanding is immers een *zeggen* wat werkelijkheid is: de verzoening heeft woordkarakter en komt tot ons als aanbod, bede en belofte. Het geloof geeft God gelijk en treedt zo binnen in de geloofswerkelijkheid van het koninkrijk van vrede en verzoening. Maar het ongeloof volhardt in het eigen gelijk en sluit zich op in een schijnwerkelijkheid van vijandschap. De werkelijkheid van de verzoening is dus nooit ‘objectief’, maar vraagt altijd om persoonlijk geloof en bekering, omdat verzoening per definitie relationeel is. Verzoening wordt werkelijkheid waar het woord van de verzoening gehoor vindt. Jüngel lijkt hierbij het door hemzelf beleden woord- en geloofskarakter van de verzoening soms wel uit het oog te verliezen.

De kerk mag in een wereld die vol is van antithetische claims op de werkelijkheid getuigen van Gods werkelijkheid. Dat is de werkelijkheid van een geestelijke synthese waarin de wereld niet is opgedeeld in ‘goed’ en ‘fout’, maar waarin zonde en dood zijn weggedaan en zondaars gerechtvaardigd worden bij God. Zo kunnen breuklijnen in de samenleving herstellen en is ieder mens meer dan zijn of haar daden. De kerk is geroepen om een gemeenschap van verzoening te zijn, die leeft uit de belofte van Christus en die de wereld bidt zich met God te laten verzoenen.

We willen deze denkweg nu concentreren in de notie van de vergeving van zonden.

## 7.3 Vergeving

Gaandeweg hebben we geconstateerd dat bij Iwand en Jüngel een heel aantal begrippen elkaar uitleggen en in zekere zin uitwisselbaar zijn. De incarnatie verstaan zij als identificatie en als recapitulatie. Omdat zij de incarnatie verstaan vanuit kruis en opstanding verstaan zij de incarnatie ook als plaatsbekleding, als offer en als het gebeuren van Gods gerechtigheid. Wanneer God mens wordt, *is* dat het gebeuren van zijn gerechtigheid en *is* dat het offer en de plaatsbekleding. Met name Jüngel betoogt hierbij dat de identificatie van God met de gekruisigde Jezus Christus als gebeuren in de tijd tegelijk het gebeuren is van Gods eeuwige verkiezing (*Gnadenwahl*), waarin Hij tot zichzelf komt. De identificatie etc. *is* dus de keuze van God om te vergeven. Gods eeuwige besluit om te vergeven realiseert zich in de tijd als het dragen van het gewicht van de zonde in Christus.

Zo wijst heel de verzoeningsleer terug naar Gods besluit om te vergeven. ‘God was in Christus, / de wereld met Zichzelf verzoenende, *hun zonden hun niet toerekenende*; / en heeft het woord der verzoening in ons gelegd’ (2 Korintiërs 5:19, statenvertaling). In deze notie van de



vergeving krijgen de drie grote vragen naar onze overtuiging uiteindelijk een definitief antwoord: van alle elkaar uitleggende begrippen is de vergeving de meest duidelijke lens om zicht te krijgen op Christus. Door deze lens willen we nu nog voor een laatste keer ingaan op de drie hoofdvragen en daarbij (vooral in de voetnoten) ook fragmentarisch en eclectisch iets aanduiden van een bredere verantwoording. Tot slot brengen we nog twee belangrijke verhelderingen aan: de eerste met betrekking tot de visie van A. van de Beek, de tweede aangaande de verhouding van vergeving en genoegdoening.

We beginnen bij de vraag van Anselmus: waarom kan God niet ‘gewoon’ vergeven en is het werk van Christus noodzakelijk? Vanuit Iwand en Jüngel hebben we gezien dat God terdege om niet vergeeft, maar dat het werk van Christus nu juist deze vergeving *is*. De vergeving voltrekt zich niet buiten ons zicht, in de hemelen, maar aanschouwelijk in kruis en opstanding. Hoe zouden we anders weten dat God vergeeft, als die vergeving nergens reëel en geloofwaardig van Godswege is uitgesproken en zichtbaar geworden? En hoe zou dit reëel en geloofwaardig uitgesproken en zichtbaar kunnen worden, anders dan in een concreet gebeuren? Vergeving is ook onder mensen geen inwendig, mentaal besluit dat iemand in het eigen bewustzijn ten overstaan van zichzelf voltrekt, maar een communicatief gebeuren van een perlocutionaire taaldaad binnen een verstoorde relatie. Het is een gebeuren waarin het kwaad op geen enkele wijze gerelativeerd wordt, maar juist tweezijdig uitgesproken en benoemd, om *vervolgens* dat kwaad niet toe te rekenen maar de persoon achter de dader aan te nemen.<sup>8</sup> Het uitspreken van vergeving (‘ik vergeef je’) betekent dat men de *daad* stelt om persoon en werk te onderscheiden, de last van de schuld van de persoon af te nemen en deze uit te wissen.<sup>9</sup> Zo kunnen we ook alleen op grond van een concreet gebeuren dat herkenbaar is als een gebeuren van vergeving, waarin het werk wordt veroordeeld en tegelijk de persoon wordt aangenomen, geloven dat God vergeeft.

Volgens Iwand en Jüngel is dit exact wat tussen God en mens geschiedt in kruis en opstanding. Het kruis is oordeel van het werk, de opstanding is aanname van de persoon. Het grote verschil met de intermenselijke vergeving is dat God in Christus de plaats inneemt van God en mens tegelijk. Hij neemt het *vlees* aan, om dat allereerst onder het oordeel te brengen. En tegelijk neemt Hij het vlees *aan*, door het oordeel zelf op zich te nemen. Zo bereidt Hij ons, vleselijk als we zijn, een plaats van ontmoeting en verzoening tussen de werkelijke mens en de werkelijke God. God heeft ons met zich verzoend terwijl wij nog vijanden waren, door die vijandschap op zich te nemen en te beantwoorden door van zijn kant naar zijn gerechtigheid de relatie vol te houden tot in de dood en daar doorheen. Hij gaat hierbij niet om de zonde heen,

---

<sup>8</sup> Vgl. de conclusies van Scheiber, *Vergebung*, 276: vergeving is te verstaan als ‘einen Akt moralischer Kommunikation, der eingebettet ist in einen umfassenderen kommunikativen Prozess, in welchem die moralischen Botschaften der Verletzung, des Übelnehmens und der Reue aufeinander folgen. Vergebung ist kein Selbstgespräch, in welchem die verletzte Person auf die eigene Verletzung bzw. das eigene Übelnehmen reagiert, sondern Antwort auf die Botschaft der Reue des Urheber der Verletzung’.

<sup>9</sup> Vgl. Scheiber, hoofdstuk 5, waar zij op grond van het werk van John L. Austin en John R. Searle stelt ‘dass der Satz “Ich vergebe dir” als performative Äußerung aufzufassen ist, dass also dabei nicht der lokutionäre, sondern der illokutionäre (und perlokutionäre!) Aspekt im Vordergrund steht, oder nochmals anders ausgedrückt, dass die entscheidende Frage bei dieser Äußerung nicht lautet, ob sie wahr oder falsch ist, sondern ob sie glücklich oder verunglückt’ (165).

maar oordeelt die. Het dragen van het oordeel door God in Christus kan echter niet zozeer getypeerd worden als het ‘straffen’ van Christus. De zonde wordt in Hem wel veroordeeld en Hij draagt wel de straf van het loon op de zonde, maar Hij wordt niet zelf gestraft. Integendeel, de schuld wordt juist vergeven en *niet* toegerekend.<sup>10</sup> De schuld wordt gedragen en zo *tenietgedaan* in de afgrond van Gods liefde, die de zonde wegdraagt. Deze volmaakte gerechtigheid, liefde en trouw van God zijn in het evangelie geopenbaard. In het licht van de performatieve, communicatieve betekenis van vergeving wordt duidelijk dat Gods vergeving niet ‘gewoon’ is, maar plaatsvindt in Christus.<sup>11</sup> Het werk van Christus is noodzakelijk omdat en voorzover de vergeving *zelf* noodzakelijk is.

In de tweede plaats komt zo ook het probleem dat verbonden is met de namen van Socinus en Kant, hoe verzoening ‘buiten ons voor ons’ mogelijk is gegeven het axioma van persoonlijke

---

<sup>10</sup> Vgl. S.H. Travis, ‘Christ as Bearer of Divine Judgement in Paul’s Thought about the Atonement’, in: J. Goldingay (ed.), *Atonement Today. A symposium at St. John’s College, Nottingham* (London: SPCK 1995), 21–38, die ingaat op de ‘key passages’ die zouden kunnen pleiten voor de gedachte van straf (Galaten 3:13, 2 Korintiërs 5:21, Romeinen 3:24vv. en Romeinen 5:9v.) maar genuanceerd concludeert: ‘we have seen reason to believe that in each case a retributive interpretation is not the most likely one. This is not to deny that, according to Paul, God takes human sin with absolute seriousness, or that Christ on the Cross experienced divine judgement on our behalf. But it is to suggest that to speak of Christ on the cross suffering our “punishment”, or enduring a retributive penalty for our sins, is to go further than Paul himself goes’ (33); ‘Rather than saying that in his death Christ experienced retributive punishment on behalf of humanity, Paul says that he entered into and bore on our behalf the destructive consequences of sin. Standing where we stand, he bore the consequences of our alienation from God. In so doing he absorbed and exhausted them, so that they should not fall on us’ (37); ‘The meaning of the cross is that in Christ God himself took responsibility for the world’s evil and absorbed its consequences into himself’ (38). Voor het Oude Testament verwezen we eerder al (hoofdstuk 3, noot 62) naar het idioom *naša ‘awon*, vgl. aanvullend daarop bijvoorbeeld B.J. Schwarz, ‘The bearing of sin in the Priestly literature’, in: D.P. Wright, D.N. Freeman & A. Hurvitz, *Pomegranates and golden bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom* (Winona Lake: Eisenbrauns 1995), 3–21, 9: ‘The terms (...) always mean precisely what they say: “to bear”, that is, hold up, haul about, carry sin. (...) In this particular idiom, sin is a burden, a load that must be borne. When the sinner himself “bears” his sin, he *may* suffer its consequences if such there be. In this usage, the phrase is a metaphor for the sinner’s unrelieved guilt. It is at most an oblique way of saying that the sinner deserves punishment; it is never indicative of punishment per se. However, when and if another party – most often, but not necessarily, God – “bears” the sinner’s burden, it no longer rests on the shoulders of the wrongdoer; the latter is relieved of his load and of its consequences, once again if such there be. In this second usage, the “bearing” of the sin by another is a metaphor for the guilty party’s release from guilt. The phrase has two *uses*, but only one *meaning*’. Vgl. ook R.T. Knierim, ‘On the Contours of Old Testament and Biblical Hamartiology’, in: idem, *The Task of Old Testament Theology. Method and Cases* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans 1995), 447: ‘The one who forgives bears and suffers the burden of suffered violation her/himself, thereby relieving the sinner at least forensically by declaring that the sin has lost its right to oppress or destroy the sinner’s life and future. Who, having suffered violation, can also suffer its effects so that the guilty are free to live, even in death, except God? If there is liberation from a guilt-determined fate, it is through the suffering of God, who “is bearing [אשון] guilt and crime and sin” (author’s translation of Exod 34:7)’.

<sup>11</sup> Dit lijkt ons het principiële probleem van de visie van bijvoorbeeld Van Veluw, *De straf die ons de vrede aanbrengt*. Hij stelt, met vele anderen, dat God om niet kan vergeven en dat de vergeving *dus* min of meer buiten het kruis om kan gaan. Het kruis heeft volgens hem vooral betekenis voor de verzoening tussen mensen onderling: ‘wij kunnen ons niet voorstellen dat God, die zelf mensen oproept om onvoorwaardelijk te vergeven, dit zelf niet ook zou doen’ (181, vgl. 188). Met het oog op Gods vergeving van zonden ‘heeft het kruis van Christus geen primaire functie (alleen dat het Gods vergevingsgezindheid toont)’ (204). Het onvoorwaardelijke ‘doen’ van God *is* bij Iwand en Jüngel echter nu juist het kruis van Christus. De ‘vergevingsgezindheid’ wordt getoond in de *werkelijkheid* van de vergeving en de *Gnadenwahl* realiseert zich in het concrete gebeuren van kruis en opstanding. Hoe zouden we anders kunnen geloven en weten van dit ‘doen’ van God?

verantwoordelijkheid, tot een oplossing. Christus heeft ons niet in onze plaats vervangen, maar is in onze plaats gekruisigd en opgestaan om ons op die plaats tot zich te nemen. Zijn werk betekent niet dat onze schuld aan een derde wordt toegerekend, maar dat onze schuld ons *niet* wordt toegerekend, omdat God die zelf naar zijn gerechtigheid voor ons draagt. Het niet-toerekenen *is* het dragen. En omgekeerd: de gerechtigheid die ons wordt toegerekend is niet de gerechtigheid van een derde, maar de gerechtigheid van God zelf. Hij zegt ons zijn eigen gerechtigheid toe. Plaatsvervanging als toerekening van vreemde straf aan een derde is inderdaad moreel ondenkbaar, omdat schuld zich niet op die manier laat overdragen. Maar schuld laat zich wel *coram Deo* ‘overdragen’ in het wonder van de vergeving.<sup>12</sup> Dan wordt schuld niet toegerekend, maar gedelgd en uitgewist in de afgrond van genade.

We hebben gezien hoe dit denken over de plaatsbekleding met name bij Iwand wordt geflankeerd door een ‘hamartiologie van de lege plaats’. De plaats die Christus heeft ingenomen is de plaats die de mens leeg laat. De mens *neemt* geen persoonlijke verantwoordelijkheid, maar is verstrikt in de dynamiek van de machten van zonde, dood en wet en gevangen in een tendens naar relateloosheid. Hij wil zichzelf funderen en zich niet *laten* funderen op de enige plaats waar hij tot zichzelf kan komen, bij God. Gods aanbod van vergeving roept hem om tot zichzelf te komen en het oordeel dat God in Christus heeft gesproken hoogstpersoonlijk gelijk te geven. Wat buiten ons in Christus is geschied komt als een *aanbod* van vergeving tot ons, namelijk als het aanbod om onze plaats bij God te hervinden als de arme zondaars die we zijn. In Christus is ons die plaats bij God bereid. In zoverre gaat het aanbod van vergeving aan het geloof vooraf en ligt het heil *extra nos*. Maar door het geloof in Hem komen we tot onszelf en hervinden we onze persoonlijke verantwoordelijkheid. Dat zal ook concreet betekenen, dat we als dader een weg voor ons geopend zien om naar de ander toe

---

<sup>12</sup> Vergeving is ‘always substitutionary’, aldus – eveneens tegen de achtergrond van de sociniaanse en Kantiaanse kritiek – J. Terry, ‘The Forgiveness of Sins and the Work of Christ: A Case for Substitutionary Atonement’, in: *Anglican Theological Review* 95/1 (2013), 9–24, 13, vanuit de gelijkenis van de onbarmhartige dienstknecht: ‘What was once the debt of the servant is now the bad debt of the king. What was once a word I should not have spoken or an action I should not have taken is now the insult borne or the pain absorbed by somebody else when they forgive me. On each such occasion one person suffers for the wrongdoing of another. As Mennonite scholar Myron S. Augsburger puts it, “True forgiveness means that the innocent one resolves his wrath occasioned by the sin of the guilty one and liberates the guilty person in freedom. Self-substitution is always the cost in forgiveness.” To offer forgiveness is to be willing that something that was owed to me is owed to me no more. What I was entitled to get back, I relinquish, so that the debt of the other is now my loss. Their problem is now my problem, which is an act of substitution. That is the nature of forgiveness. When we say that on the cross Jesus died for the sins of the world we mean that he bore the cost of forgiving sins’. Vgl. ook K. Rahner (met wie Jüngel veel heeft samengewerkt), ‘Versöhnung und Stellvertretung. Das Erlösungswerk Jesu Christi als Grund der Vergebung und Solidarität unter den Menschen’, in: *Geist und leben* 56 (1983), 104: ‘Wenn wir noch weiter fragen, wie diese Versöhnung durch Vergebung der von sich aus unaufhebbarer Schuld zu denken ist, dann muß zunächst gesagt werden, daß für die katholische Theologie diese Vergebung nicht als ein juridischer, gewissermaßen bloß gedanklicher Akt zu denken ist, dem die Mitteilung der göttlichen Gnade, die Rechtfertigung nur nachfolgt. Vielmehr geschieht diese Vergebung durch die göttliche Gnade, die Selbstmitteilung Gottes selber. Wir müssen also sagen, die Schuld ist so radikal, daß sie nur dadurch vergeben werden kann, daß Gott selbst in der unermesslichen Kraft seiner Liebe und Heiligkeit sich mitteilen und sich zur Dimension des Vergehens von Schuld machen muß, damit Vergebung und Versöhnung geschehe. Nur in der Liebe, die Gott selber ist, kann die Schuld ausgelöscht werden und Versöhnung sich ereignen. Darin aber wirklich radikal. Kol 1,19f, wo gesagt wird, daß “Gott mit seiner ganzen Fülle” in Jesus Christus wohnend “alles versöhnt”, kann gar nicht wörtlich genug genommen werden’.

te gaan en verantwoordelijkheid te nemen en te dragen. Het aanbod van vergeving heeft zo als intentie het *berouw* en *omkeer*, niet alleen tegenover God (*Deum iustificare*), maar ook in het tussenmenselijk en maatschappelijk verkeer.

Tot slot wordt langs deze lijnen duidelijk dat verzoening daar werkelijkheid wordt, waar het aanbod van vergeving gehoor vindt. Dat verheldert de kwestie die in de vorige eeuw zo nauw verbonden is geweest met de waardering van de theologie van Barth. De vergeving gaat vooral bij Iwand maar ook bij Jüngel als universeel *aanbod* wel aan het geloof vooraf, maar wordt pas relationeel realiteit wanneer het geloof de vergeving gelooft, door het werk van de Geest. De vergeving en verzoening zijn eenmaal geschiedt, in kruis en opstanding. In zoverre ligt het heil *extra nos*, in Christus. Maar dit gebeuren is als *sprekend* gebeuren nog niet afgesloten. Het kerygma is bij het feit inbegrepen. Dat sluit een theorie van ‘objectieve’ alverzoening uit, maar precies evenzeer een ‘objectieve’ particuliere verzoening. De universele werkelijkheid van verzoening is niet buiten de relationaliteit en correlatie van Woord en geloof verkrijgbaar.<sup>13</sup> Alleen wanneer het werk van Christus *als* aanbod van vergeving wordt begrepen, is de patstelling tussen objectivisme en subjectivisme, zo scherp gezien door Berkouwer, overwonnen. Het aanbod van genade vindt niet pas plaats in de prediking, maar reeds in Christus. De prediking voegt het woord van de verzoening niet aan de verzoening toe, maar het woord van de verzoening is in ons gelegd: God was in Christus de wereld met zich verzoenende, *laat* u om Christus wil dan ook met God verzoenen. Het is de Geest die dit laatste bewerkt. Door Hem wordt het *verbum externum* ook een *verbum internum* en komt het ons *interior intimo meo*. De vergeving brengt mij tot God én mijzelf.

Het aanbod van vergeving is voor eens en altijd toegezegd in het gebeuren van kruis en opstanding. Dat vraagt om een verkondiging die niets anders doet dan dit Woord na te spreken en opent mogelijkheden voor een ethiek die de werkelijkheid vanuit dat aanbod helpt waar te nemen. En dat niet alleen: wanneer de plaatsbekleding verstaan kan worden *als* vergeving, komen er ook analogieën vrij. Overal waar vergeving plaatsvindt, licht dan iets op van het geheim van Goede Vrijdag en Pasen. Aardse vergeving en verzoening zijn een *gelijkenis* van Gods vergeving en verzoening, zoals in de gelijkenissen van Christus, in de vijfde bedde van het Onze Vader en in de oproep om elkaar te vergeven zoals God ons in Christus vergeven heeft (Efeziërs 4:32). Dit kan de verkondiging ten goede komen en haar midden in het leven plaatsen. We hoeven de plaatsbekleding dan niet meer *alleen* sprakeloos te aanbidden, zoals bij Bavinck<sup>14</sup>, maar onze mond wordt ook geopend om het werk van Christus te bezingen in echte, menselijke, werkelijkheidsgetrouwe taal van verzoening, herkenbaar aan het besef van de

---

<sup>13</sup> Vgl. de conclusies van J. Adam, *Paulus und die Versöhnung Aller. Eine Studie zum paulinischen Heilsuniversalismus* (Neukirchen: Neukirchener Verlag 2009), 406: ‘Die Aussage von Röm 11,32 ist im Duktus des paulinischen Gedankengangs nicht nur innerhalb des Römerbriefs, sondern darüber hinaus als Zeugnis der paulinischen Christo-Logik insgesamt als prägnanter Beleg für den paulinischen Heilsuniversalismus zu begreifen. Dieser stellt sich in höchst differenzierter wie reflektierter Weise dar. Das Heil des einzelnen Menschen wie des gesamten κόσμος liegt allein und ausschließlich in Jesus Christus beschlossen; eine wie auch immer begründete ‘Allversöhnung’, die vom Bekenntnis zu *diesem* κύριος absehen möchte, ist eine paulinische Denk-Unmöglichkeit. Demzufolge geht der paulinische Heilsuniversalismus zwingend mit dem Signum des Glaubens an Jesus Christus einher, und *remoto Christo* hat der Mensch nichts als die gerechte Verurteilung vor dem Richterstuhl Gottes resp. Christi zu gewärtigen’.

<sup>14</sup> Vgl. de inleiding op de hoofdstukken 3 en 4, noot 7.

irrationaliteit van schuld en vergeving samen.<sup>15</sup> Niet de *logica* van vergeving en verzoening is irrationeel, maar het *besluit* tot vergeving en de verzoening zijn irrationeel. Genade is onbegrijpelijk, maar de weg waarlangs die tot ons komt niet. De heilsgeschiedenis heeft juist een diepe zin. Deze zin van God vormt het kader om ook in het maatschappelijk leven te leren onderscheiden tussen ware en onware vergeving. De verbinding van vergeving met dubbele predestinatie (*Gnadenwahl*) kan bijvoorbeeld duidelijk maken wat vergeving voor het subject ervan betekent, de verbinding met de plaatsbekleding wat vergeving voor het object ervan betekent. Het voorbeeld van God roept tot navolging. God is een God die ‘gaarne vergeeft’. Dat zegt iets over wie Hij is<sup>16</sup> maar evenzeer over waartoe wij geroepen zijn. Tot slot twee laatste verhelderingen.

## 1. Vergeving en verantwoordelijkheid

We hebben gesproken over vergeving als het ‘dragen’ van schuld. Maar wat betekent dit ‘dragen’ precies? Wil het ook zeggen dat God zichzelf *schuldig* verklaart aan de zonde? Betekent het dat Hij *verantwoordelijkheid neemt* voor het kwaad?

Dat is wat A. van de Beek suggereert in zijn *Jesus Kurios*, als eerste deel van zijn serie ‘Spoken over God’. Zijn denken komt op allerlei manieren met dat van Iwand en Jüngel overeen. Ook bij hem is de christologie, toegespitst op het kruis, het hart van de theologie. Ook hij zoekt niet naar een morele, maar naar een ‘fysische verlossingsleer, gegrond in de eenheid van God met ons, die zelf haar oorsprong vindt in de liefde van God die het menselijke vlees terwille van ons aanneemt’ en ook bij hem is het ‘grootste probleem’ niet ‘dat we zonde doen’ maar ‘dat we zondaar *zijn*’.<sup>17</sup> In dat kader wordt ook voor hem Gods ‘dragen’ fundament van de verzoeningsleer. Maar Van de Beek geeft hieraan een ander accent, dat we zo bij Iwand en Jüngel niet zijn tegengekomen:

God zelf spreekt de vervloeking uit. Hij spreekt de vervloeking uit over de geliefde Zoon. Hij spreekt de vervloeking uit over zichzelf. God neemt alle verantwoordelijkheid van ons mensen op zich. Daartoe is God mens geworden: om zichzelf te vervloeken. (...) En dan is het niet voldoende om te zeggen dat God de vloek *op zich nam*. Hij *is* vloek *geworden*. En Hij is het terecht geworden. Want het was Gods eigen oordeel. En het oordeel van God is altijd rechtvaardig. God vervloekt zichzelf, niet uit wanhoop, maar uit recht. God kruisigt zichzelf, niet omdat Hij het met de wereld en zichzelf niet meer ziet zitten, maar omdat Hij zichzelf en de

---

<sup>15</sup> Zoals in het lied ‘Zondag in Soweto’ van Stef Bos, waarin hij zingt over wat hij meemaakte in een kerkdienst in een van de *townships* van Johannesburg en waarin de onbegrijpelijkheid van schuld en vergeving sterk doorklinken. Hij ziet er nog de sporen van de ‘blinde haat’ van de Apartheid. De tijden zijn veranderd, maar voor sommigen te laat. Dan ziet hij een oude vrouw: ‘Ze bidt en ze beeft / Zij zegt dat zij / Iedereen vergeeft / Ik kan er met mijn hoofd niet bij / Zij vertelt hoe voor haar ogen / Een kind werd afgeschoten / En ik sta hier en ik weet niet wat ik zeggen moet’. Met het refrein: ‘Ik geloof / En vraag niet wat / Maar ik geloof / In deze dag / Ik geloof / Vraag niet in wie / Maar ik geloof / Wat ik hier zie’.

<sup>16</sup> Vgl. Peels, *Wie is als Gij?*, 132–144 die in het Oude Testament vier beweegredenen van Gods vergeving onderscheidt: de bewogenheid met het lijden, de trouw aan het verbond, de eer van Gods naam en als ‘allerdiepste motief’ de barmhartigheid die roemt tegen het oordeel: ‘Gods vergeving is gegrond in wat diep in de Here God zelf leeft’ (139).

<sup>17</sup> A. van de Beek, *Jesus Kurios. De christologie als hart van de theologie* (Kampen: Kok 1998), 21 (in de weergave van Cyrillus, die hij volgt) en 33.

wereld recht doet. (...) God neemt niet alleen de verantwoordelijkheid voor het lijden van mensen, maar ook voor hun schuld. Hij erkent die als zijn eigen schuld. Er is een conflict tussen God en de mensen. Het gaat tot het laatste. Het gaat tot de dood. In dat conflict is er een die verantwoordelijkheid durft te nemen. En het is terechte verantwoordelijkheid. Want Hij is de Almachtige, Schepper van hemel en aarde. Op het moment dat de schuld aanvaard wordt, is er de openheid van de verzoening.<sup>18</sup>

Iwand en Jüngel zagen het op zich nemen van de schuld en het dragen van het kruis als de *passieve* gehoorzaamheid van Christus. Hij *ondergaat* de schuld van mensen en zwijgt wanneer zij Hem veroordelen en Hij *ondergaat* de Godverlatenheid van het kruis. In die passiviteit ondergaat God zelf onze schuld, om die uit te putten in de afgrond van zijn liefde. Van de Beek schaart het op zich nemen van de schuld hier onder de *actieve* gehoorzaamheid van Christus. Dat er schuld is tussen God en mens, staat vast. Het gaat erom, wie zich die schuld toe-eigent. Die toe-eigening is de smalle poort naar een nieuw begin. In een werkelijk diepgaand conflict kan de schuld niet over de betrokkenen verdeeld worden. Maar volgens Van de Beek betekent het kruis dat God de schuld op zich neemt. In het kruis verklaart Hij zichzelf schuldig. Hij is Schepper en is daarmee uiteindelijk verantwoordelijk voor al het leed en voor alle manieren waarop de mens zich onder zijn toelating schuldig heeft gemaakt. Tegelijk vragen de boden van verzoening ons om op onze beurt *ook* verantwoordelijkheid te nemen en ook van onze kant te erkennen dat we schuldig zijn. ‘De werkelijke ontmoeting van de verzoening is, dat beide zich helemaal verantwoordelijk stellen voor het hele conflict. (...) De verzoening der zonden is dat God en mens samen sterven aan de schuld der wereld. Dat is in Christus geschied’.<sup>19</sup>

We zijn van mening dat Iwand en Jüngel deze stap terecht niet gemaakt hebben. Van de Beek kantelt het dragen van de zonde uit de passiviteit naar de activiteit. God draagt dan schuld in actieve zin, als ‘dader’ en auteur van de zonde. Dan is het ook consequent om te zeggen dat het *anders* had gemoeten. Er is dan in God onvoldoende liefde geweest en Hij heeft de mens dan onvoldoende hoog geacht. Consequent doorgedacht is Gods zelfvervloeking, zoals Van der Beek daarover spreekt, dan een vorm van berouw. God neemt dan afstand van zichzelf. Consequent zou er dan vervolgens ook tweezijdig sprake moeten zijn van vergeving. Wanneer de mens zijn verantwoordelijkheid neemt en zich de schuld toe-eigent, kan God die schuld vergeven. Maar dan is het evenzeer aan de mens om God *zijn* schuld te vergeven. De verzoening wordt dan niet alleen tweezijdig in het *bestaan*, maar ook tweezijdig in het *ontstaan*. Deze consequenties zijn volgens ons niet Bijbels-theologisch vol te houden, behalve misschien voor het boek Job, zoals Van de Beek indringend betoogt. Van de Beek zoekt ze zelf dan ook niet op. Maar ook los hiervan lijkt ons het grootste probleem voor zijn visie de betekenis van de opstanding. Bij Iwand en Jüngel betekent de opstanding dat God een nieuw begin maakt met de mens. Geheel onverdiend eindigt de onderbreking van het oordeel niet in de dood, maar scheidt God in zijn genade uit het niets de nieuwe relatie van het nieuwe verbond. De opstanding is geheel en al Gods soevereine daad van vernieuwing. Wanneer in Van de Beeks visie echter God zichzelf verantwoordelijk stelt, zou Hij in de opstanding ook *zichzelf*

---

<sup>18</sup> Van de Beek, *Jezus Kurios*, 155v.

<sup>19</sup> Van de Beek, *Jezus Kurios*, 156.

vergeven. *Wij* hebben Christus immers niet opgewekt uit de dood. Waaraan ontleent Hij, met eerbied gesproken, het ‘recht’ om zichzelf op te wekken uit de verdiende en ‘terechte’ dood? Van de Beek stelt wel dat de betekenis van de verrijzenis ‘complementair’ is met de betekenis van persoon en werk van Christus<sup>20</sup>, maar hier gaat deze complementariteit verloren. Doordat Van de Beek het schuld dragen actief opvat, raakt bovendien de passieve betekenis uit beeld. Het dragen van de schuld is bij hem niet meer identiek met het vergeven van de schuld. Bij Iwand en Jüngel is dit juist in alle duidelijkheid waar het om draait.

## 2. *Vergeving en genoegdoening*<sup>21</sup>

Door ons onderzoek heen hebben we bij Iwand en Jüngel heel wat kritische noten bij een al te rationalistische opvatting van verzoening door voldoening de revue zien passeren. Maar hoe ver gaat deze kritiek? Blijft er nog ruimte voor een niet-rationalistisch, ‘gezond’ verstaan van verzoening door voldoening? Of wordt het met de insteek bij vergeving hoe dan ook onmogelijk om nog zinvol over genoegdoening aan Gods gerechtigheid te spreken, omdat Socinus immers al betoogde dat vergeving en genoegdoening contradictoire begrippen zijn, die elkaar uitsluiten? En is genoegdoening niet juist een wezenlijke notie?

Onder andere G. van den Brink heeft betoogd, in zijn artikel ‘Eerherstel voor Anselmus’ (2000), dat iets als satisfactie althans in het maatschappelijk leven essentieel is en dat we ons hiervan weer in toenemende mate bewust lijken te worden:

Waren we in de tijd van de permissieve samenleving geneigd noties als straf en vergelding grotendeels voor primitief en overbodig te houden, sinds enige tijd is hier maatschappelijk gezien een duidelijke kentering te bespeuren. Van incest-slachtoffers verlangen we niet dat ze zonder meer vergeven – daarvoor vinden we het hen aangedane leed veelal te ernstig. Evenzo betrekken we de gedachte dat vergeven-zonder-meer een moreel veel hoogstaander vorm van schulddeging is dan verzoening-door-voldoening niet op overlevenden van de volkerenmoorden in bijv. voormalig Joegoslavië. Integendeel, we zijn ervan overtuigd (en vermoedelijk terecht) dat wil hier weer zo iets als verzoening tot stand komen er in elk geval dat kleine beetje gerechtigheid tot stand gebracht moet worden waarvoor het nog niet te laat is. Ook in het Nederlandse strafrecht lijkt de roep om vergelding weer groter te worden, zowel uit solidariteit met de slachtoffers als omdat men pogingen om daders langs andere weg tot ‘verandering’ te brengen vaak zag stranden. Wanneer we nu in intermenselijke relaties veelal overtuigd zijn van de noodzaak van een tot stand te brengen gerechtigheid, waarom vinden we datzelfde dan in de verhouding tot God zo moeilijk voorstelbaar? Hangt de gedachte dat God zonder meer moet kunnen vergeven niet samen met een onderschatting van de ernst van de zonde?<sup>22</sup>

We stemmen in met Van den Brinks taxatie van het belang van genoegdoening. Inderdaad zijn straf en vergelding in het maatschappelijk leven en in de juridische sfeer onmisbaar. De overheid draagt het zwaard niet zomaar en ook het internationaal straffhof is een belangrijke verworvenheid. ‘Genoegdoening’ kan inderdaad niet worden weggezet als een onbarmhartig ‘eerst betaling willen zien’, maar is wezenlijk voor de totstandkoming van vrede en recht. Toch

---

<sup>20</sup> Van de Beek, *Jezus Kurios*, 169.

<sup>21</sup> Vgl. mijn ‘Vergeving en genoegdoening. Een ongemakkelijk huwelijk’, 86vv.

<sup>22</sup> G. van den Brink, ‘Eerherstel voor Anselmus. De klassieke verzoeningsleer in het geding’, in: *Theologia Reformata* 43 (2000), 33v.

zijn er vanuit Iwand en Jüngel een aantal opmerkingen te maken. Daaraan verbinden we ook enkele Bijbels-theologische observaties (vertaling Schriftgedeelten telkens uit de Herziene Statenvertaling).

In de eerste plaats lijkt de genoegdoening waar Van den Brink over spreekt ons te zijn beloofd voor het laatste oordeel. Het oordeel in Christus is bij Iwand en Jüngel het *eerste* oordeel, waarin de zonde verdoemd wordt in zijn vlees. Maar de Schrift spreekt ook van een laatste oordeel, waarin de boeken zullen opengaan en ieder zal wegdragen wat hij gedaan heeft, hetzij goed hetzij kwaad (2 Korintiërs 5:10). Daar zal naar de belofte van het evangelie dus recht gedaan worden aan de slachtoffers. *Deze* genoegdoening kunnen we niet ‘alvast’ in de christologie ter sprake brengen (dat is ook niet wat Van den Brink beoogt<sup>23</sup>), maar hoort thuis in de eschatologie. Iwand en Jüngel hebben hier uitdrukkelijk aandacht voor gevraagd<sup>24</sup> en zo spreekt ook de gelijkenis van de onbarmhartige dienstknecht in Matteüs 18:34 van radicale genoegdoening en vereffening aan het einde, als de knecht zijn naaste niet vergeeft, terwijl hemzelf zoveel vergeven is: ‘En zijn heer, boos als hij was, gaf hem aan de pijnigers over, totdat hij alles wat hij hem schuldig was, betaald zou hebben’.

Hiermee is de vraag echter nog niet beantwoord of ook het werk van Christus ‘genoegdoening aan Gods gerechtigheid’ genoemd kan worden. De essentiële voorvraag hierbij lijkt ons: *genoeg waarvan?* Op *welke manier* kan de mens in de Schriften overeenkomen met en genoeg doen aan Gods gerechtigheid, opdat er vergeving kan zijn? Als de vergeving niet op zichzelf kan staan, waarmee gaat zij dan samen? Dezelfde gelijkenis uit Matteüs 18 geeft hiervoor naar ons besef heldere aanknopingspunten, verankerd in het geheel van de Schriften. Gods vergeving is hier zonder meer ‘om niet’, uit grondeloze barmhartigheid. De koning uit de gelijkenis scheldt uit louter medelijden het volledige verschuldigde bedrag kwijt, zonder dat de knecht er iets voor hoefde te doen. De kwijtschelding viel niet te verdienen. Maar tegelijk blijkt uit het vervolg van de gelijkenis dat die vergeving toch wel een bepaalde voorwaardelijkheid kent. Men kan op de vergeving nooit rechten doen gelden, maar men kan wel waardig of onwaardig met de vergeving omgaan. De betreffende slaaf was zijn vergeving niet waardig. Terwijl zijn eigen schuld was kwijtgescholden, bleef hij zijn naaste hardvochtig binden. Hij leefde niet uit dankbaarheid om de geschonken genade, maar zonder ootmoed, zonder berouw en zonder bekering. Daarom komt de koning terug op zijn besluit en eist hij alsnog genoegdoening.

Zo ontstaat in tweede instantie toch het beeld dat er iets met de vergeving samen moet gaan. Dat is ook zichtbaar in de profetische beloften in het Oude Testament, bijvoorbeeld in 2 Kronieken 7:13v.:

Wanneer Ik de hemel sluit, zodat er geen regen valt, of wanneer Ik de sprinkhaan gebied om het land te verslinden, of wanneer Ik pest onder Mijn volk zend, en Mijn volk, waarover Mijn Naam

---

<sup>23</sup> Wel wat Van Veluw betoogt, die stelt dat het kruis een ‘boetedoening’ van God is, waarin Hij als Schepper verantwoordelijkheid neemt voor het kwaad, ‘omdat de direct verantwoordelijke daders van het onrecht in deze wereld dat niet kunnen en/of willen’ (*De straf die ons de vrede aanbrengt*, 182). Deze visie lijkt ons het eschatologische en het christologische oordeel te verwarren.

<sup>24</sup> Vgl. bijvoorbeeld TE 5, ‘Die Geist der Hoffnung und des Trostes’, 318vv. (these 4.9 met subthesen); PM I, ‘Mt. 25,31–46’, 244vv.



is uitgeroepen, in ootmoed buigt en bidt, en zij Mijn aangezicht zoeken, en zij zich bekeren van hun slechte wegen, dan zal Ik vanuit de hemel horen, hun zonden vergeven en hun land genezen.

Als Israël zich *bekeert* en zich tot God wendt is er heil, genade en vergeving. Die vergeving is er dan niet *om* de bekering (dan zou de genade niet vrij zijn), maar wel *op* de bekering. Waar bekering is, is dat voor God telkens weer genoeg voor een nieuw begin. ‘Laat de goddeloze zijn weg verlaten, de man van ongerechtigheid zijn gedachten. Laat hij zich bekeren tot de HEERE, dan zal Hij Zich over hem ontfermen, tot onze God, want Hij vergeeft veelvuldig’ (Jesaja 55:7). De passieve en de actieve rechtvaardiging van God vallen samen, hoorden we Iwand zeggen met Luther. Precies zo is het in het Oude Testament: ‘Die Umkehr Israels und die Umkehrung seines Geschicks durch Gott sind (...) unmittelbar aufeinander bezogen’, aldus bijvoorbeeld R. Rendtorff.<sup>25</sup> God weerstaat de hoogmoedigen, maar de nederigen geeft Hij genade. ‘Hij zal niet voor altijd ter verantwoording roepen, niet voor eeuwig handhaaft Hij Zijn toorn. Hij doet ons niet naar onze zonden en vergeldt ons niet naar onze ongerechtigheden’ (Psalm 103:9v.).

De heilshistorische problematiek van het Oude Testament is echter, dat het volk Israël zich niet bekeert. Dat is onder meer het refrein bij Amos (4:6vv.), dat benoemt Jesaja (30:15) en dat klinkt indringend bij Jeremia:

Trek rond door de straten van Jeruzalem, kijk toch en let op, zoek op zijn pleinen, of u iemand vindt, of er een is die recht doet, een die betrouwbaarheid nastreeft, dan zal Ik Jeruzalem vergeven. (...) Hoe zou Ik u dit vergeven? Uw kinderen hebben Mij verlaten en zweren bij wat geen goden zijn. Als Ik hun overvloed geef, plegen zij overspel, en in het hoerenhuis drommen zij samen. (...) Zou Ik deze dingen niet straffen? spreekt de HEERE, of op een volk als dit Mijzelf niet wreken? (Jeremia 5:1,7,9)

God wil vergeven en een nieuw begin maken. Maar er valt niets te vergeven, want er is niemand die ootmoedig met God leeft en zijn vergeving zoekt. Israël volhardt in de afkeer van God. Dat is een doorlopend thema dat op allerlei manieren in het Oude Testament aan de orde is, aldus dezelfde Rendtorff; en ook na de ballingschap is de problematiek niet tot rust gekomen: ‘Nirgends ist von einer definitiv vollzogenen Umkehr Israels die Rede’.<sup>26</sup>

Wat Bijbels-theologisch samen moet gaan met de vergeving is dus berouw en bekering, als afwending van het oude leven en toewending tot een nieuwe gehoorzaamheid: datgene wat de Heidelberger Catechismus beschrijft in zondag 33 als de afsterving van de oude mens en de opstanding van de nieuwe mens. Waar dat aanwezig is, gaat de toekomst open. Waar dat niet aanwezig is, is er ook geen toekomst. De omkeer tot een nieuwe gehoorzaamheid is in de Bijbel de manier waarop de mens aan Gods gerechtigheid voldoet.

Ditzelfde is op indringende wijze aan de orde gesteld door Max Scheler, in een artikel waar Iwand een aantal keer met grote nadruk naar verwijst en dat de titel draagt: ‘Reue und Wiedergeburt’.<sup>27</sup> Scheler schrijft de tekst kort na de Eerste Wereldoorlog en uit alles is

---

<sup>25</sup> R. Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf*. Band 2: Thematische Entfaltung (Neukirchen: Neukirchener Verlag 2001), 263.

<sup>26</sup> Rendtorff, *Theologie*, 219.

<sup>27</sup> M. Scheler, ‘Reue und Wiedergeburt’, in: idem, *Vom Ewigen im Menschen*. Band I: Religiöse Erneuerung (Leipzig: Verlag der neue Geist 1921), 5–58. Vgl. bij Iwand onder meer FO, ‘Geistige Entscheidungen und die Politik’, 167v., waar hij de tekst een ‘Vermächtnis für die kommenden Wirren unseres Kontinents’ noemt.

duidelijk dat hij zoekt naar manieren om na het recente verleden een nieuw begin te maken. Dat kan volgens hem alleen langs de weg van berouw. In het berouw verhoudt het geweten zich volgens hem veroordelend tot het verleden. Berouw is geen ballast of zelfbedrog, maar de wijze waarop werkelijke heling tot stand komt en de gewonde, schuldige ziel van de persoon of het volk in kwestie tot zichzelf kan komen en genezen. In het berouw verandert de betekenis van het verleden. Wat gebeurd is, is gebeurd, maar wat het *betekent* dat het gebeurd is, staat open. Het maakt voor zowel dader als slachtoffer groot verschil of de dader zijn daden onder ogen ziet, zich de schuld toe-eigent en berouw heeft of niet. Veel meer dan straf en vereffening kan oprecht berouw voor slachtoffers of nabestaanden vrede bewerken en ‘genoeg’ zijn voor een nieuw begin. Door het berouw kunnen de daden werkelijk verleden tijd worden en verliest het verleden zijn beklemming. Straf alleen heeft niet die macht: wanneer een dader vrijkomt als zijn straf erop zit, blijkt het verleden voor nabestaanden juist weer pijnlijk en angstaanjagend tot leven te kunnen komen. Inderdaad ‘stranden’ pogingen om daders tot ‘verandering’ te brengen vaak, zoals Van den Brink waarneemt. De plaats van berouw en boete blijft leeg. Straf is dan inderdaad het enige waarmee we nog een ‘klein beetje’ gerechtigheid tot stand kunnen brengen. Maar de ware voldoening en de ware genoegdoening aan de gerechtigheid zou toch hebben bestaan in het berouw en de omkeer, waarin de mens op zijn plaats komt en zich met de werkelijkheid identificeert zoals die is.

Over *deze* genoegdoening hebben we Iwand en Jüngel volop zien spreken. Christus is voor hen de werkelijke mens (Iwand) en de menselijke mens (Jüngel). In zijn passieve gehoorzaamheid heeft Hij de schuld van de wereld op zich genomen en zich die volkomen toegeëigend. In Hem is de oude mens gestorven (2 Korintiërs 5:14). Hierop legt vooral Iwand de nadruk.<sup>28</sup> Jüngel zagen we daarnaast vooral uitwerken hoe Christus in zijn actieve gehoorzaamheid in volkomen overeenstemming heeft geleefd met God. In Hem is de nieuwe mens opgestaan, op wie Gods welbehagen rust. Deze dubbele, volkomen gehoorzaamheid van de Zoon is de vervulling van Gods gerechtigheid en de ontknoping van de heilshistorische problematiek van Israël. Zij wordt door de Vader aanvaard als losgeld voor een nieuw begin, voor jood en heiden samen. Door de gehoorzaamheid van de ene zullen velen rechtvaardig worden (Romeinen 5:19). Zo gaat de vergeving bij Iwand en Jüngel samen met het totstandbrengen van gerechtigheid. Zij stellen niet dat God ‘zonder meer moet kunnen vergeven’, maar dat God vergeeft in samenhang met de weg van Jezus Christus, die zijn eigen weg is. In Christus zijn vergeving en genoegdoening één, omdat Hij de eenheid is van God en mens.

---

<sup>28</sup> Vgl. FO, ‘Umkehr und Einsicht’, 157: ‘Max Scheler hat in seinem noch immer nicht überholten, immer noch nicht recht und nicht voll ausgewerteten Aufsatz über die Reue, den er unter dem Eindruck des ersten Weltkrieges geschrieben hat, gesagt: der Satz von der ewig stillstehenden Vergangenheit sei nicht wahr. Nur dem, der die Reue ablehnt, stehe die Vergangenheit still. Wer aber an den nur ihm selbst erkennbaren Punkt in der innersten Mitte seiner Geschichte tritt, wo der Mensch seiner Schuld ansichtig wird, dem bewegt sich auch die Vergangenheit. Er zerbricht ihre Fesseln und gibt dem stummen Schicksal den Mund, der es enträtselt. In ihm hebt es sich selbst auf. Denn wo immer der Mensch aus Umkehr zur Einsicht gelangt, da tritt die Wende der Geschichte ein, auf die alle Katastrophen hinzielen. Hat doch auch unser gemeinsames Menschenschicksal in *einem* Menschen und in seinem letzten *Schrei* seine tiefste, für immer gültige Enträtselung, seine bleibende Wendung erfahren’.

Op deze wijze leidt de verzoeningsleer uiteindelijk naar de vraag, *of de mens vergeving nodig heeft*. Wanneer die vraag in het interreligieus en maatschappelijk gesprek werkelijk aan de orde zou kunnen komen, kan een tweede vraag in dat gesprek zijn, of en waar deze vergeving te vinden is.<sup>29</sup> Vergeving kunnen we immers onszelf niet schenken, ook niet door haar te projecteren in een Godsbeeld. Zij kan alleen geloofwaardig zijn, waar zij ons nader komt dan we onszelf nabij zijn.

Uiteindelijk zijn deze vragen niet ‘controleerbaar’ en ‘verifieerbaar’ te beantwoorden, maar zijn het vragen voor het hart en haar authenticiteit. Voor Iwand en Jüngel kan het postmoderne concept authenticiteit alleen gelezen worden in verband met de oerreformatorische notie van de onvrije wil. Een levensverhaal kan pas authentiek zijn, als daarin schuld wordt toegeëigend. Anders blijft de plaats van het subject in het verhaal leeg. Christus heeft ons die plaats bereid. In Hem is er ‘waarheid in het binnenste’ (Psalm 51:8).<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Ook Van de Beek focust op deze twee vragen, in zijn bespreking van de islam, *Jezus Kurios*, 274: ‘Er is dus niet alleen verschil [tussen christendom en islam] in godsleer, maar ook in antropologie. God en mens zijn in het christelijk geloof beide veel dieper in het lage bestaan van het door de zonde geperverteerde leven gekomen’.

<sup>30</sup> Vgl. M. Alsford, ‘The Atonement and the Post-Modern Deconstruction of the Self’, in: Goldingay (ed.), *Atonement Today*, die verband legt tussen de verzoeningsleer en de postmoderne deconstructie van het autonome zelf: ‘true selfhood is a function of alterity’ (214).



# Summary

## To prepare a place

Atonement in Christ in the theology of  
Hans Joachim Iwand and Eberhard Jüngel

### *Chapter 1*

The christian doctrine of atonement continues to be haunted by difficult questions. This study takes three of them to be pivotal: those regarding the possibility, the necessity and the actuality of atonement in Christ. The first question is associated with Socinus, Kant and the liberal tradition of theology, in which the axiom of personal responsibility rules out the possibility of penal satisfaction. The second question has been pressing ever since Anselm of Canterbury asked why God couldn't freely forgive, without the work of Christ. The third may to some extent be typical for postmodernity and its chase for actuality, but the question regarding the 'scope' of salvation (universal or definite) has also been important in many ways for reformed traditions following the synod of Dordt, especially in distinguishing their appreciation of the theology of Karl Barth.

We turn to the German-speaking theologians Hans Joachim Iwand (1899–1960) and Eberhard Jüngel (1934) to find answers. Iwand took part in the *Bekennende Kirche* in World War II, Jüngel is widely recognized as one of the leading protestant theologians of the post-war era.

### *Chapter 2*

Both Iwand and Jüngel are heavily indebted to Martin Luther and Karl Barth and can be seen as representing a prominent movement of *Kreuzestheologie* (theology of the cross), together with e.g. Jürgen Moltmann and Gerhard Ebeling. A general comparison of Iwand and Jüngel shows how both understand Jesus Christ crucified to be the starting point of theology. The history of Christ reveals both what it finally means to be human and the final identity of God. Starting from here, Iwand focuses on theological anthropology and maintains humanity is bound to sin. Jüngel advances to the doctrine of God and proposes a trinitarian view in which God is to be understood as the unity of life and death for the sake of life. As such, He is love.

## Chapters 3 and 4

In these two chapters we enter into the heart of Iwands (ch. 3) and Jüngels (ch. 4) doctrine of atonement. Both theologians maintain incarnation, cross and resurrection are closely related, or even identical. Incarnation is not to be seen as a separate act, only preparing for the work of Christ (*conditio sine qua non*), but as the very act in which God takes the burden of sin and death upon himself. For Jüngel, this fundamental act of 'bearing' is rooted in God's eternal decision to be a human God. Man may be godless, but God has chosen never to be manless, even if man sins. In Christ, God enters into communion with those who reject him. This decision is the decision to forgive and as such determines the very essence of God as love. Jüngel is developing Barths doctrine of the *Gnadenwahl* in KD II/2 here. For Iwand, incarnation tells the true story of what it really means to be human. Humanity is bound to sin because of the inner logic of sin denying itself to be sin. Sin catches and ties man to projects of self-justification, which can only succeed if one distances oneself as 'good' from others who are to be seen as 'bad'. This dynamic of sin tears society apart and estranges man from his reality. However, the history of Christ unifies humanity at the cross, because Christ is made sin and as such reveals the truth humanity suppresses. Along these lines, Iwand and Jüngel understand the work of Christ not to be a (penal) 'substitution', but a (kind of penal) 'identification', in which both mankind and God are revealed as what they are. Christ does not 'replace' man, but takes in a place that had been empty: he *prepares* a place of encounter between God and man.

Moreover, incarnation is the *Word* become flesh. Therefore, the history of identification in Christ is verbal and reconciliation is not 'objective', but always embedded in the relationship of Word and faith. Word and faith make for the encounter of the real, loving, forgiving God and the real, hostile, sinful man on the place of reconciliation Christ prepared. The history of Christ is the history in which God offers forgiveness to those who believe their true story is told in Christ. The Word of the cross comes closer to us than we are able to come close to ourselves. The Augustinian phrase of *Deus interior intimo meo* is shown to be essential here for both Iwand and Jüngel: they interpret it in christological terms and in connection with the Lutheran understanding of the power of the Word of God to relocate us outside ourselves (*ponere nos extra nos*) in Christ.

## Chapter 5

An answer to the questions with regard to the necessity and logic of atonement in Christ can be found in how Iwand and Jüngel understand sin and the way in which cross and resurrection deal with it. Sin is not only a choice, but affects our being in several powerful ways. It is a burden man cannot lift on his own. Therefore, to overcome sin has to amount to overcoming the essential power of sin. This could only happen by condemning sin in the flesh (Romans 8:3). God's justice should however, according to Iwand and Jüngel, not primarily but only secondarily be taken as retributive. The restorative goal is all-encompassing. God's justice means He is faithful to humanity and decides to take the burden of sin upon himself, in order to win us back. The history in which he does so, is at the same time the history in which he condemns sin. Nothing could condemn sin more than forgiveness. In this way, the Judge

becomes the judged (Karl Barth). God forgives freely indeed: but this is a *real* act of lifting the burden of sin and making a new start in righteousness, taking place in the history of cross and resurrection.

The cross identifies man as sinner, but at the same time God as the One who bears the burden of sin. Resurrection identifies man as forgiven, and at the same time God as the One who lifts the burden of sin and death. This points to a trinitarian understanding of God, in which He is the unity of life and death for the sake of life. To be sure, cross and resurrection take part in the verbal character of the incarnation. Together they are the fundamental *Sprachereignis* (speech-act) of God, in which He judges and interrupts the world, to make an end to the sinful past and make for a new beginning.

## *Chapter 6*

Iwand and Jüngel understand the work of Christ to have ontological meaning, but this ontological meaning is never to be ‘objectively’ had outside the relationship of Word and faith. The speech-act of cross and resurrection deeply determines and establishes the *truth* of being. In faith, we justify God and agree to his truth. By doing so, we are relocated in his kingdom of peace and reconciliation and take part in the actuality of atonement. Outside faith, we stick to our own misguided perception and lock up ourselves in our own reality of violence and enmity. Both Iwand and Jüngel do not take for granted everyone will be saved, but Iwand can be seen to be more eschatologically oriented than Jüngel. This may at least in part have been due to how between Iwand and Jüngel apocalyptic scenes of war and division had made way for processes of normalisation and political encounter.

Iwand and Jüngel develop an evangelical ethic in which the perception of reality has to be guided by the history of cross and resurrection. This means among other things divisions between ‘good’ and ‘bad’ groups of people can never be ultimate, every person has to be seen as more than his or her deeds and church and state have to be carefully distinguished. The church is called to be a community of reconciliation, proclaiming the promise of Christ and praying the world to let herself be reconciled to God.

## *Chapter 7*

We conclude Iwand and Jüngel provide solid answers to the questions about the possibility, necessity and actuality of atonement in Christ. The remission of sin is seen to be key. Nothing in this world is more precious than the actuality of reconciliation. Christ prepared for it.





# Literatur

## Hans Joachim Iwand

- Ausgewählte Predigten. Nachgelassene Werke 3.* Hrsg. von H.H. Eßer & H. Gollwitzer (München: Chr. Kaiser 1963).
- Briefe an Rudolf Hermann. Nachgelassene Werke 6.* Hrsg. von K.G. Steck (München: Chr. Kaiser 1964).
- Briefe, Vorträge, Predigtmeditationen. Eine Auswahl.* Hrsg. von P.-P. Sängler (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1979).
- Christologie. Die Umkehrung des Menschen zur Menschlichkeit. Nachgelassene Werke. Neue Folge 2.* Bearbeitet, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von E. Lempp & E. Thaidigsmann (Gütersloh: Chr. Kaiser 1999).
- Das Bild Jesu Christi nach ausgewählten Zeugnissen seiner Gläubigen. Vorlesung Christologie 1928/29.* Hrsg. von A. Wiebel (2006; oproepbaar via [theologie.uni-greifswald.de](http://theologie.uni-greifswald.de)).
- Dogmatik-Vorlesungen 1957–1960. Ausgewählte Texte zur Prinzipienlehre, Schöpfungslehre, Rechtfertigungslehre, Christologie, Ekklesiologie mit Einführungen.* Hrsg. von Thomas Bergfeld & Edgar Thaidigsmann unter mitarbeit von Gerard den Hertog & Eberhard Lempp (Berlin: Lit Verlag 2013).
- Frieden mit den Osten. Texte 1933–1959.* Hrsg. von G.C. den Hertog (München: Chr. Kaiser 1988).
- Gesetz und Evangelium. Nachgelassene Werke 4.* Hrsg. von W. Kreck (München: Chr. Kaiser 1964).
- Glauben und Wissen. Nachgelassene Werke 1.* Hrsg. von H. Gollwitzer (München: Chr. Kaiser 1962).
- Glaubensgerechtigkeit. Gesammelte Aufsätze II.* Hrsg. von G. Sauter (München: Chr. Kaiser 1979).
- Kirche und Gesellschaft. Nachgelassene Werke. Neue Folge 1.* Bearbeitet, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von E. Börsch (Gütersloh: Chr. Kaiser 1998).
- Luthers Theologie. Nachgelassene Werke 5.* Hrsg. von J. Haar (München: Chr. Kaiser 1974).
- Predigten und Predigtlehre. Nachgelassene Werke. Neue Folge 5.* Bearbeitet, kommentiert und mit Nachworten versehen von A. Grözinger, B. Klappert, R. Landau & J. Seim (Gütersloh: Chr. Kaiser 2004).
- Predigtmeditationen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1963).

- Predigtmeditationen zweite Folge* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1974).
- Rechtfertigungslehre und Christusglaube. Eine Untersuchung zur Systematik der Rechtfertigungslehre Luthers in ihren Anfängen* (München: Chr. Kaiser 1961<sup>2</sup>, eerste druk Leipzig: J.C. Hinrichs 1930).
- Rechtfertigungslehre*, typoscript colleges (1958), Bundesarchiv Koblenz N1528/185 (in selectie uitgegeven in DV). TRf I is de tekst van Iwand zelf onder de titel ‘Die Rechtfertigungslehre allein aus Glauben’, TRf II de samenvatting van een student onder de titel ‘Die Rechtfertigungslehre’, TRf III een tweede tekst van Iwand over ‘Glaube und Rechtfertigung’, die ook gedigitaliseerd en binnen de *Iwand-Stiftung* verspreid is door A. Wiebel. De onderlinge verhouding van TRf I, II en III is onduidelijk.
- Theologiegeschichte des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts. “Väter und Söhne”. Nachgelassene Werke. Neue Folge 3.* Bearbeitet, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von G.C. den Hertog (Gütersloh: Chr. Kaiser 2001).
- Um den rechten Glauben. Gesammelte Aufsätze I.* Hrsg. von K.G. Steck (München: Chr. Kaiser 1959).
- Vorträge und Aufsätze. Nachgelassene Werke 2.* Hrsg. von D. Schellong & K.G. Steck (München: Chr. Kaiser 1966).
- “Sed originale per hominem unum”. Ein Beitrag zum Lehre vom Menschen’, GA II, 171–193.
- ‘An eine Studentin’, BVP, 136–139.
- ‘An Josef L. Hromádka’, BVP, 122–133.
- ‘An Otto Dibelius’, BVP, 109–115.
- ‘Besuch bei den Glaubensbrüdern in der Tschechoslowakei’, FO, 129–137.
- ‘Blut Christi II. Dogmatisch’, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 3. Auflage. Bd. 1 (Tübingen: Mohr Siebeck 1986, eerste druk 1957), 1330v.
- ‘Das Christentum und die geistige Krise der Gegenwart’, NW 2, 106–124.
- ‘Das Gebot Gottes und das Leben’, NW 2, 46–73.
- ‘Das geschichtliche Phänomen der Atomwaffe und die Angst – Ein Versuch ihrer Überwindung’, FO, 97–124.
- ‘Das Gewissen und das öffentliche Leben’, NW 2, 125–152.
- ‘Der Berliner Kirchentag’, in: *Junge Kirche* 12 (1951), 396–403.
- ‘Der Prinzipienstreit innerhalb der protestantischen Theologie’, GA I, 222–246.
- ‘Deutschland zwischen Ost und West’, FO, 44–55.
- ‘Deutschland zwischen Weiß und Rot’, FO, 62–75.
- ‘Die Bibel und die soziale Frage’, NWN 1, 231–261.
- ‘Die Freiheit des Christen und die Unfreiheit des Willens’, GA I, 247–268.
- ‘Die grundlegende Bedeutung der Lehre vom unfreien Willen für den Glauben’, GA I, 13–30.
- ‘Die politische Existenz des Christen unter dem Auftrag und der Verheißung des Evangeliums von Jesus Christus’, GA I, 183–201.
- ‘Die Teilung zwischen Ost und West als Anfechtung des Geistes’, FO, 76–96.
- ‘Die Verantwortung und die Aufgaben der Christen in der heutigen internationalen Situation’, FO, 182–198.
- ‘Entwurf zum Darmstädter Wort’, FO, 18–24 (ook in BVP, 281–282).

- ‘Erläuterungen’, in: M. Luther, *Vom unfreien Willen*. Ausgewählte Werke: Ergänzungsband 1. Hrsg. von H.H. Borchardt & G. Merz (München: Chr. Kaiser 1939).
- ‘Geistige Entscheidungen und die Politik’, FO, 159–175.
- ‘Geistige Grundlagen des 19. Jahrhundert’, NWN 3, 465–472.
- ‘Glauben und Wissen. Vorlesung’, NW 1, 27–216.
- ‘Glauben und Wissen. Vortrag 1955’, NW 1, 17–26.
- ‘Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre’, GA II, 11–125.
- ‘Immanuel Kant als Theologe und Philosoph’, NW 2, 321–337.
- ‘Jenseits von Gesetz und Evangelium? Eine kritische Besprechung der Lehre von dem Worte Gottes in Karl Barths “Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik” I/1’, GA I, 87–109.
- ‘Menschwerdung Gottes – nicht Vergottung des Menschen’, in: *Evangelisches Gemeindeblatt für Ost-Preußen* (1936), I, 3–5 en IV, 26–28.
- ‘Protestantismus als Aufgabe’, NW 2, 305–320.
- ‘Schleiermacher als Ethiker’, NWN 3, 201–220.
- ‘Studien zum Problem des unfreien Willens’, GA I, 31–61.
- ‘Theologia crucis’, NW 2, 381–398.
- ‘Theologie als Beruf. Vorlesung 1951’, NW 1, 228–274.
- ‘Theologie als Beruf. Vortrag 1929’, NW 1, 219–227.
- ‘Über das Verhältnis von Theologie und Kirche’, GA I, 202–213.
- ‘Umkehr und Einsicht’, FO, 153–158.
- ‘Vom Primat der Christologie’, in: E. Wolf, Ch. von Kirschbaum & R. Frey (Hrsg.), *Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956* (Zürich: Zollikon 1956), 172–189.
- ‘Vorwort’, in: E. Kienitz, *Das Opfer der größten Liebe. Zehn Predigten aus der Passions- und Verklärungszeit*. Hrsg. von H.J. Iwand (Siegen: Schneider-Verlag 1940), 3–6.
- ‘Wider den Mißbrauch des *pro me* als methodisches Prinzip in der Theologie’, BVP, 225–230.
- ‘Wir wandeln im Glauben, nicht im Schauen. Antwort auf W. Hauers “Deutsche Gottschau”’, in: *Evangelische Theologie* 2 (1935), 153–183.
- ‘Zur Entstehung von Luthers Kirchenbegriff. Ein kritischer Beitrag zu dem gleichnamigen Aufsatz von Karl Holl’, GA II, 198–239.
- ‘Zur religiösen Lage der Flüchtlinge’, FO, 25–32.
- ‘Zur Versöhnungslehre’, GA I, 214–221.
- ‘Zwischen Karl Barth und Luther’, NW 2, 399–405.

## Eberhard Jüngel

*Barth-Studien* (Zürich-Köln/Gütersloh: Benziger/Gütersloher Verlagshaus 1982).

*Christologiecolleges* WS 1984/85, ongepubliceerd en ongeautoriseerd afschrift door Jörg Frey van Jüngels colleges christologie in het wintersemester van 1984/85, blz. 1–95, par. 1–14. Breed in gebruik geweest onder Jüngels studenten.

*Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht* (Tübingen: Mohr Siebeck 20065, eerste druk 1998).

- Die Leidenschaft, Gott zu denken. Ein Gespräch über Denk- und Lebenserfahrungen* (Zürich: TVZ 2009).
- Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen 2* (München: Chr. Kaiser 1980).
- Ganz Werden. Theologische Erörterungen 5* (Tübingen: Mohr Siebeck 2003).
- Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* (Tübingen 2010, erste druck 1977).
- Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase* (Tübingen: Mohr Siebeck 1976<sup>3</sup>; erste druck 1965).
- Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen 4* (Tübingen: Mohr Siebeck 2000).
- Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie* (Tübingen: Mohr Siebeck 1962).
- Predigten 1–7* (Stuttgart: Radius Verlag 2013).
- Tod* (Stuttgart/Berlin: Kreuz-Verlag 1971).
- Toward the Heart of the Matter*, opropbar via religion-online.org.
- Unterwegs zur Sache. Theologische Erörterungen 1* (München: Chr. Kaiser 1972).
- Von Zeit zu Zeit. Betrachtungen zu den Festzeiten im Kirchenjahr* (München: Chr. Kaiser 1976).
- Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen 3* (Tübingen: Mohr Siebeck 2003, erste druck 1990).
- ‘“Die Weltgeschichte ist das Weltgericht” aus theologischer Perspektive’, TE 5, 323–344.
- ‘“Meine Theologie” – kurz gefaßt’, TE 3, 1–15.
- ‘“Theologische Wissenschaft und Glaube” im Blick auf die Armut Jesus’, TE 1, 11–33.
- ‘...keine Menschenlosigkeit Gottes... Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus’, BS, 332–347.
- ‘Anfechtung und Gewißheit des Glaubens. Wie bleibt die Kirche heute bei ihrer Sache?’, TE 5, 89–114.
- ‘Bekennen und Bekenntnis’, TE 5, 76–88.
- ‘Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Überlegungen für ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg’, TE 2, 158–192.
- ‘Das Entstehen von Neuem’, TE 3, 132–150.
- ‘Das Geheimnis der Stellvertretung. Ein dogmatisches Gespräch mit Heinrich Vogel’, TE 3, 243–260.
- ‘Das Gesetz zwischen Adam und Christus. Eine theologische Studie zu Röm 5,12–21’, TE 1, 145–172.
- ‘Das Opfer Jesu Christi als sacramentum et exemplum. Was bedeutet das Opfer Christi für den Beitrag der Kirchen zur Lebensbewältigung und Lebensgestaltung?’, TE 3, 261–282.
- ‘Das Sein Jesu Christi als Ereignis der Versöhnung Gottes mit einer gottlosen Welt: Die Hingabe des Gekreuzigten’, TE 2, 276–284.
- ‘Das Verhältnis von “ökonomischer” und “immanenter” Trinität. Erwägungen über eine biblische Begründung der Trinitätslehre – im Anschluß an und in Auseinandersetzung mit

- Karl Rahners Lehre vom dreifaltigen Gott als transzendtem Urgrund der Heilsgeschichte', TE 2, 265–275.
- 'Der Geist der Hoffnung und des Trostes. Thesen zur Begründung des eschatologischen Lehrstücks vom Reich der Freiheit', TE 5, 306–322.
- 'Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie', TE 2, 290–317.
- 'Der königliche Mensch. Eine christologische Reflexion auf die Würde des Menschen in der Theologie Karl Barths', BS, 233–246.
- 'Der menschliche Mensch. Die Bedeutung der reformatorischen Unterscheidung der Person von ihren Werken für das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen', TE 3, 194–213.
- 'Der Tod als Geheimnis des Lebens', TE 2, 327–354.
- 'Die Ewigkeit des ewigen Lebens. Thesen', TE 5, 345–353.
- 'Die Freiheit der Theologie', TE 2, 11–36.
- 'Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie. Eine Untersuchung zum Analogieverständnis Karl Barths', BS, 210–232.
- 'Die theologischen Anfänge. Beobachtungen', BS, 61–126.
- 'Die Wahrnehmung des Anderen in der Perspektive des christlichen Glaubens', TE 4, 205–230.
- 'Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre', TE 1, 206–233.
- 'Einführung in Leben und Werk Karl Barths', BS, 22–60.
- 'Erwägungen zur Grundlegung evangelischer Ethik im Anschluss an die Theologie des Paulus. Eine biblische Meditation', TE 1, 234–245.
- 'Evangelium und Gesetz. Zugleich zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik', BS, 180–209.
- 'Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie? Evangelische Erwägungen zur "Anonymität" des Christenmenschen', TE 2, 178–192.
- 'Ganzheitsbegriffe – in theologischer Perspektive', TE 5, 40–53.
- 'Gelegentliche Thesen zum Problem der natürlichen Theologie', TE 2, 198–201.
- 'Gott – um seiner selbst willen interessant. Plädoyer für eine natürlichere Theologie', TE 2, 193–197.
- 'Gottes umstrittene Gerechtigkeit. Eine reformatorische Besinnung zum paulinischen Begriff δικαιοσύνη θεοῦ', TE 1, 60–79.
- 'Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes. Ein hermeneutischer Beitrag zum christologischen Problem', TE 1, 126–144.
- 'Karl Barth', BS, 15–21.
- 'Kirche und Staat in der pluralistischen Gesellschaft', TE 5, 296–311.
- 'Leben aus Gerechtigkeit. Gottes Handeln – menschliches Tun', TE 3, 346–364.
- 'Mission und Evangelisation', TE 5, 115–136.
- 'Mit Frieden Staat zu machen. Politische Existenz nach Barmen V', TE 4, 161–204.
- 'Nemo contra deum nisi deus ipse. Zum Verhältnis von theologia crucis und Trinitätslehre', TE 5, 231–252.
- 'Säkularisierung – Theologische Anmerkungen zum Begriff einer weltlichen Welt', TE 2, 285–289.

- ‘Theologie in der Spannung zwischen Wissenschaft und Bekenntnis’, TE 2, 37–51.
- ‘Thesen zum Verhältnis von Existenz, Wesen und Eigenschaften Gottes’, TE 5, 253–273.
- ‘Thesen zur Grundlegung der Christologie’, TE 1, 274–295.
- ‘Vom Tod des lebendigen Gottes. Ein Plakat’, TE 1, 105–125.
- ‘Was hat die Predigt mit dem Text zu tun?’, in: *Predigten 1* (München: Chr. Kaiser 1968), 126–139.
- ‘Was ist “das unterscheidend Christliche”?’, TE 1, 296–299.
- ‘Zum Wesen des Christentums’, TE 4, 1–23.
- ‘Zum Wesen des Friedens. Frieden als Kategorie theologischer Anthropologie’, TE 5, 1–39.
- ‘Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus’, TE 3, 214–242.
- ‘Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift’, TE 4, 84–160.
- ‘Zur Lehre vom heiligen Geist. Thesen’, in: U. Luz & H. Weder (Hrsg.), *Die Mitte des Neuen Testaments. Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie*. Festschrift für Eduard Schweizer zum 70. Geburtstag (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983), 97–118.
- Lutherse preken bij het Oude Testament*. Ingeleid en vertaald door W.M. Dekker (Middelburg: Skandalon 2017), 131–147.

## Overig

- Aach, I., *The contextuality and unity of the theology of Hans-Joachim Iwand: an introduction for North American Protestants* (ongepubliceerde dissertatie McGill University 2007: oproepbaar via [collectionscanada.ca](http://collectionscanada.ca)).
- Achterberg, G., *Verzamelde gedichten* (Amsterdam: Querido 1963).
- Adam, J., *Paulus und die Versöhnung Aller. Eine Studie zum paulinischen Heilsuniversalismus* (Neukirchen: Neukirchener Verlag 2009).
- Aerts, L., *Gottesherrschaft als Gleichnis? Eine Untersuchung zur Auslegung der Gleichnisse nach Eberhard Jüngel* (Frankfurt a.M.: P. Lang 1990).
- Alsford, M., ‘The Atonement and the Post-Modern Deconstruction of the Self’, in: John Goldingay (ed.), *Atonement Today. A symposium at St. John’s College, Nottingham* (London: SPCK 1995), 203–221.
- Anselmus van Canterbury, *Over de menswording Gods (cur deus homo)*. Vertaald en toegelicht door P.C. IJsseling (Nijkerk: Callenbach 1908).
- Assel, H., *Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910-1935)* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994).
- , ‘Die Lutherrenaissance in Deutschland von 1900 bis 1960’, in: Chr. Helmer & B.K. Holm (Hrsg.), *Lutherrenaissance. Past and Present* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015), 23–53.
- , ‘“...für uns zur Sünde gemacht...” (2 Kor 5,21). Christologie und Anthropologie als Kreuzestheologie bei Hans Joachim Iwand’, in: *Evangelische Theologie* 60 (2000), 192–210.
- Asselt, W.J. van, ‘Verzoening in veelvoud?’, in: *Kerk & Theologie* 50 (1999), 189–204.

- Aulén, G., *Christus Victor. An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*. Authorized Translation by A.G. Herbert (London: SPCK 2010; eerste druk origineel 1930).
- Bakker, J.T., *Coram Deo. Bijdrage tot het onderzoek naar de structuur van Luthers theologie* (Kampen: Kok 1956).
- , ‘Hans Joachim Iwand: Gods gebod en het leven’, in: *Gereformeerd theologisch tijdschrift* 81/3 (themanummer Iwand 1981), 133–152..
- , ‘In Christus: verzoening als levensvorm’ (1978), in: idem, *Geloven vragenderwijs* (Kampen: Kok 1981), 153–167.
- Balthasar, H.U. von, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Olten: Im Summa-Verlag 1951).
- Barth, G., *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments* (Neukirchen: Neukirchener Verlag 1992).
- Barth, K., *Christus und Adam nach Röm 5. Ein Beitrag zur Frage nach dem Menschen und der Menschheit*. Theologische Studien 35 (Zürich: EVZ 1952).
- , *Die Kirchliche Dogmatik*. Bd. I/1–IV/3 (Zürich: EVZ 1932–1967).
- , *Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlaß. Vorlesungen 1959–1961*. Hrsg. von H.-A. Drewes & E. Jüngel (Zürich: TVZ 1976).
- , *Einführung in die evangelische Theologie* (Zürich: EVZ 1962).
- , ‘Evangelium und Gesetz’, in: E. Kinder & K. Haendler (Hrsg.), *Gesetz und Evangelium. Beiträge zur Gegenwärtigen Theologischen Diskussion* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1968), 1–30.
- Bauke-Ruegg, J., *Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie* (Berlin: De Gruyter 1998).
- Bavinck, H., *Gereformeerde dogmatiek*. Deel III (Kampen: Kok 1929<sup>4</sup>).
- Bayer, O., *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971).
- , *Theologie*. Handbuch Systematischer Theologie Band 1 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994).
- Beek, A. van de, *Jezus Kurios. De christologie als hart van de theologie* (Kampen: Kok 1998).
- Beilby, J.K. & P.R. Eddy (ed.), *The Nature of the Atonement. Four Views* (Downers Grove: IVP Academic 2006).
- Beintker, M., *Die Dialektik in der “dialektischen Theologie” Karl Barths. Studien zur Entwicklung der Barthschen Theologie und zur Vorgeschichte der “kirchlichen Dogmatik”* (München: Chr. Kaiser 1987).
- , G. Plasger & M. Trowitzsch (Hrsg.), *Karl Barth als Lehrer der Versöhnung (1950–1968): Vertiefung – Öffnung – Hoffnung*. Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1. bis 4. Mai 2014 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden (Zürich: TVZ-Verlag 2016).
- Belousek, D.W.S., *Atonement, Justice and Peace. The Message of the Cross and the Mission of the Church* (Grand Rapids: Eerdmans 2012).
- Berkhof, H., *Crisis der middenorthodoxie* (Nijkerk: Callenbach 1952).
- , *200 Jahre Theologie. Ein Reisebericht* (Neukirchen: Neukirchener Verlag 1985).

- , ‘Recensie van: E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*’, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 33 (1979), 154–157.
- Berkouwer, G.C., *De triomf der genade in de theologie van Karl Barth* (Kampen: Kok 1954).
- , *Geloof en rechtvaardiging*. Dogmatische studiën (Kampen: Kok 1949).
- , *Het werk van Christus*. Dogmatische studiën (Kampen: Kok 1953).
- Bizer, E., *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther* (Neukirchen: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins 1958).
- Bok, N. den & G. Labooy, *Wat God bewoog mens te worden. Gedachten over de incarnatie* (Zoetermeer: Boekencentrum 2003).
- Bonhoeffer, D., *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*. Dietrich Bonhoeffer Werke 1. Hrsg. von J. von Soosten (München: Chr. Kaiser 1986).
- , *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*. Dietrich Bonhoeffer Werke 2. Hrsg. von H.-R. Reuter (Gütersloh: Chr. Kaiser 2002<sup>2</sup>).
- Borger-Koetsier, G.H. *Verzoening tussen God en mens in Christus. Theologiehistorisch onderzoek naar de opvattingen in het twintigste-eeuwse Nederland* (Zoetermeer: Boekencentrum 2006).
- Brakel, W. à, *Redelijke Godsdienst*. Band I (Utrecht: De Banier 1967, oorspronkelijke uitgave 1700).
- Brandt, S., *Opfer als Gedächtnis. Auf dem Weg zu einer befreienden theologischen Rede von Opfer* (Münster: Lit 2001).
- Braun, H., ‘Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments’ (1960), in: idem, *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (Tübingen: Mohr Siebeck 1962), 325–341.
- Brink, G. van den, *Een publieke zaak. Theologie tussen geloof en wetenschap* (Zoetermeer: Boekencentrum 2004).
- , ‘De hedendaagse Renaissance van de triniteitsleer. Een oriënterend overzicht’, in: *Theologia Reformata* 46 (2003), 210–240.
- , ‘Eerherstel voor Anselmus. De klassieke verzoeningsleer in het geding’, in: *Theologia Reformata* 43 (2000), 18–36.
- , ‘Verzoening als motief voor de menswording bij Anselmus en in de Heidelbergse Catechismus’, in: N. den Bok en G. Labooy, *Wat God bewoog mens te worden. Gedachten over de incarnatie* (Zoetermeer: Boekencentrum 2003), 94–114.
- Brink, G.A. van den, *Tot zonde gemaakt. De Engelse antinomiaanse controverse (1690–1700) over de toerekening van zonden aan Christus, met bijzondere aandacht voor Herman Witsius’ Animadversiones Irenica (1696)* (Kampen: Summum Academic 2016).
- Brunner, E., *Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben* (Tübingen: Mohr 1927).
- Bühler, P., *Kreuz und Eschatologie. Eine Auseinandersetzung mit der politischen Theologie im Anschluß an Luthers theologia crucis* (Tübingen: Mohr Siebeck 1981).
- Buijs, G.J., *Tussen God en duivel. Totalitarisme, politiek en transcendentie bij Eric Voegelin* (Amsterdam: Boom 1998).



- Bultmann, R., 'Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus', in: *Glauben und Verstehen*. Gesammelte Aufsätze Bd. 1 (Tübingen: Mohr Siebeck 1958<sup>3</sup>), 188–213.
- Burger, H. & R. Sonneveld (red.), *Cruciaal. De verrassende betekenis van Jezus' kruisiging* (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn 2014).
- Busch, E., *Meine Zeit mit Karl Barth. Tagebuch 1965–1968* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011).
- Calvijn, J., *Institutie, of onderwijzing in de christelijke godsdienst*. Uit het Latijn vertaald door dr. C.A. de Niet; met een inleiding van prof. dr. W. van't Spijker. Deel 1-2 (Houten: Den Hertog 2009).
- Case, J.P., 'The Death of Jesus and the Truth of the Triune God in Wolfhart Pannenberg and Eberhard Jüngel', in: *Journal for Christian Theological Research* 9 (2004), 1–13.
- Dalferth, I.U., 'Die Soteriologische Relevanz der Kategorie des Opfers. Dogmatische Erwägungen im Anschluß an die gegenwärtige exegetische Diskussion', in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 6 (1991), 173–194.
- Davidson, I.J., 'The Crucified One', in: R.D. Nelson (ed.), *Indicative of Grace – Imperative of Freedom. Essays in Honour of Eberhard Jüngel in his 80th Year* (London: Bloomsbury T&T Clark 2014), 29–50.
- DeHart, P.J., *Divine Simplicity: Theistic Reconstruction in Eberhard Jüngel's Trinitarian Glaubenslehre* (Chicago: ongepubliceerd 1997).
- , 'On the Contrary: Thomistic Second Thoughts on Analogy and Trinity in Eberhard Jüngel', in: R.D. Nelson (ed.), *Indicative of Grace – Imperative of Freedom. Essays in Honour of Eberhard Jüngel in his 80th Year* (London: Bloomsbury T&T Clark 2014), 51–69.
- Dekker, W.M., *De relationaliteit van God. Onafhankelijkheid en relatie in de godsleer en ontologie van Francesco Turretini en Eberhard Jüngel* (Zoetermeer: Boekencentrum 2008).
- , 'Beginnen bij de kus. Eberhard Jüngel blikte terug op vijftig jaar theologie', oproepbaar via [karlbarth.nl](http://karlbarth.nl).
- Driel, C.M. van, *Het volk zonder applaus. De receptie van Karl Barth in hervormd-gereformeerde en christelijk-gereformeerde kring* (Barneveld: De Vuurbaak 2014).
- Dvorak, R., *Gott ist Liebe. Eine Studie zur Grundlegung der Trinitätslehre bei Eberhard Jüngel* (Würzburg: Echter Verlag 1999).
- Eberhart, Chr., *Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen* (Neukirchen: Neukirchener Verlag 2002).
- , *Kultmetaphorik und Christologie: Opfer- und Sühneterminologie im Neuen Testament* (Tübingen: Mohr Siebeck 2013).
- , artikel 'Sühne', in: M. Bauks, K. Koenen, S. Alkier (Hrsg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)* (Stuttgart 2006vv.).
- Egmond, A. van, 'Theopaschitistische tendensen in de na-oorlogse protestantse theologie', in: idem, *Heilzaam geloof. Verzamelde artikelen* (Kampen: Kok 2001), 9–23.
- Feitsma, M., *Het theopaschitisme. Een dogma-historische studie over de ontwikkeling van het theopaschitisch denken* (Kampen: Kok 1956).

- Ford, D.F., 'Hosting a Dialogue: Jüngel and Lévinas on God, Self and Language' in: J. Webster (ed.), *The Possibilities of Theology. Studies in the Theology of Eberhard Jüngel in his Sixtieth Year* (London/New York: T&T Clark 1994), 23–59.
- Fuchs, E., 'Das Sprachereignis in der Verkündigung Jesu, in der Theologie des Paulus und im Ostergeschehen' (1959), in: idem, *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentielle Interpretation* (Tübingen: Mohr Siebeck 1965<sup>2</sup>), 280–305.
- Gandras, J., *Predigt als Zeugendienst bei Hans Joachim Iwand. Aspekte und Perspektiven einer homiletischen Theorie und theologischen Kommunikation nach seinen Predigtmeditationen im Kontext seiner Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975).
- Gese, H., 'Die Sühne', in: idem, *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge* (Tübingen: Mohr Siebeck 1989<sup>3</sup>), 85–106.
- Gestrich, Chr., *Christentum und Stellvertretung. Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie* (Tübingen: Mohr Siebeck 2001).
- , *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie* (Tübingen: Mohr Siebeck 1977).
- Geyer, H.G., 'Anfänge zum Begriff der Versöhnung' (1978), in: idem, *Andenken. Theologische Aufsätze*. Hrsg. von H.Th. Goebel, D. Korsch, H. Ruddies & J. Seim (Tübingen: Mohr Siebeck 2003), 208–226.
- Gibson, D. & J. Gibson (ed.), *From Heaven He Came and Sought Her. Definite Atonement in Historical, Biblical, Theological, and Pastoral Perspective* (Wheaton: Crossway 2013).
- Goldingay, J. (ed.), *Atonement Today. A symposium at St. John's College, Nottingham* (London: SPCK 1995).
- Gollwitzer, H., *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens* (1963). Ausgewählte Werke Bd. 2 (München: Chr. Kaiser 1988).
- , 'Zur Einheit von Gesetz und Evangelium', in: E. Wolf, Ch. von Kirschbaum & R. Frey (Hrsg.), *Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956* (Zürich: Zollikon 1956), 287–309.
- Gomes, A.W., "'De Jesu Christo servatore". Faustus Socinus on the Satisfaction of Christ', in: *Westminster Theological Journal* 55/2 (1993), 209–231.
- , *Faustus Socinus' de Jesu Christo Servatore, Part III: historical introduction, translation and critical notes* (oproepbaar via scribd.com).
- Greschat, M., 'Hans Joachim Iwand im Ost-West-Konflikt', in: Chr. Neddens & G.C. den Hertog (Hrsg.), *Über das Zusammenleben in einer Welt. Grenzüberschreitende Anstöße Hans Joachim Iwands* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2014), 50–63.
- Grözinger, A., 'Die Homiletik Hans Joachim Iwands', in: B. Klappert & M. Schulze, *Aus der Umkehr leben*, 183–197.
- , 'Hans Joachim Iwand als Homiletiker und Prediger in seinem geistesgeschichtlichen Kontext und darüber hinaus', *NWN* 5, 511–522
- Gunning jr., J.H., *Het kruis des Verlossers & De Prediking van de Toekomst des Heren*. Ingeleid door Albert de Lange en Leo Mietus (Barneveld: Nederlands Dagblad 2008).
- Gunton, C., *The Actuality of Atonement. A Study of Metaphor, Rationality and the Christian Tradition* (Edinburgh: T&T Clark 1988).

- , ‘The Being and Attributes of God. Eberhard Jüngel’s Dispute with the Classical Philosophical Tradition’, in: J. Webster (ed.), *The Possibilities of Theology. Studies in the Theology of Eberhard Jüngel in his Sixtieth Year* (London: T&T Clark 1994), 7–22
- Harnack, Th. *Luthers Theologie, mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre*. Neue Ausgabe Bd. II (München: Chr. Kaiser 1927, eerste druk Bd. I 1862, Bd. II 1886).
- Hartmann, N., *Ethik* (Berlin: Walter de Gruyter 1926).
- Heidegger, M., ‘Die Zeit des Weltbildes’, in: idem, *Holzwege* (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 1950), 69–104.
- Heinrich, R., *Verheißung des Kreuzes. Die Christologie Hans-Joachim Iwands* (München: Chr. Kaiser / Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1982).
- Hermann, R., ‘Anselms Lehre vom Werke Christi in ihrer bleibenden Bedeutung’, in: *Zeitschrift für Systematische Theologie* 1 (1923/24), 376–396.
- Hertog, G.C. den, *Bevrijdende Kennis. De ‘leer van de onvrije wil’ in de theologie van Hans Joachim Iwand* (’s Gravenhage: Boekencentrum 1989).
- , *De passie van de hoop. Over de verhouding van eschatologie en ethiek* (Zoetermeer: Boekencentrum 2007).
- & E. Lempp (Hrsg.), *Der „frühe Iwand“ (1923–1933). Arbeiten zur Theologie Hans Joachim Iwands* 3 (Waltrop: Hartmut Spenner 2008).
- & E. Lempp (Hrsg.), *Erleuchtender Geist – umkehrendes Denken – gerechtes Handeln*. Festschrift für Edgar Thaidigsmann zum 65. Geburtstag (Apeldoorn: Theologische Universiteit 2006).
- & J. Seim (Hrsg.), *Gottes Wort in der Zeit. Arbeiten zur Theologie Hans Joachim Iwands* 1 (Waltrop: Hartmut Spenner 2004).
- & E. Thaidigsmann (Hrsg.), *Nüchternheit und Leidenschaft. Festgabe für Pfr. Eberhard Lempp zum fünfundsiebszigsten Geburtstag am 4. März 2010* (Apeldoorn: Theologische Universiteit 2010).
- , ‘“Kein ‘lutherisches Prinzip’”. Iwands Sakramentsverständnis in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts’, in: *Zeitschrift für dialektische Theologie* 31/2 (2015), 122–140.
- , ‘“Verstaat gij wat gij leest?” Hermeneutische en bijbels-theologische notities bij de recente discussie over de verzoening’, in: *Theologia Reformata* 41 (1998), 24–42.
- , ‘Hans Joachim Iwand – Theologie en biografie onder druk van de tijd’, in: *Gereformeerd theologisch tijdschrift* 81/3 (themanummer Iwand 1981), 153–174.
- , ‘Iwands Ekklesiologie als Kapitel seiner Kreuzestheologie’, in: *Zeitschrift für dialektische Theologie* 9/3 (Sondernummer 1993), 67–87.
- , ‘Versuch einer Rekonstruktion’: recensie van: M. Hoffmann, *Bezeugte Versöhnung*, in: *Zeitschrift für dialektische Theologie* 6 (1990/91), 93–100.
- , ‘Wider die Aufteilung der einen Wirklichkeit. Hans Joachim Iwands “angel’s eye view”’, in: Chr. Neddens & G.C. den Hertog (Hrsg.), *Über das Zusammenleben in einer Welt. Grenzüberschreitende Anstöße Hans Joachim Iwands* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2014), 24–63.
- , recensie van: M. Korthaus, *Kreuzestheologie*, in: *Theologia Reformata* 53 (2010), 172.
- Heyer, C.J. den, *Verzoening. Bijbelse notities bij een omstreden thema* (Kampen: Kok 1998).

- Hinlicky, P.R., ‘Metaphorical Truth and the Language of Christian Theology’, in: R.D. Nelson (ed.), *Indicative of Grace – Imperative of Freedom. Essays in Honour of Eberhard Jüngel in his 80th Year* (London: Bloomsbury T&T Clark 2014), 89–100.
- Hoffmann, M., *Bezeugte Versöhnung. Die trinitarische Grundlegung der Ethik bei Hans Joachim Iwand* (Essen: Blaue Eule Verlag 1988).
- (Hrsg.), *Die Provokation des Kreuzes. Entdeckungen in der Theologie Hans Joachim Iwands* (Waltrop: Hartmut Spenner 1999).
- , ‘Iwands Versöhnungsethik – Impulse für eine politische Ethik heute’, in: *Zeitschrift für dialektische Theologie* 9/3 (Sondernummer 1993), 89–101.
- , ‘Luthers Wirkungsgeschichte im 20. Jahrhundert. Eine politische Theologie des Kreuzes bei Hans Joachim Iwand’, in: U. Duchrow & M. Hoffmann (Hrsg.), *Politik und Ökonomie der Befreiung. Politics and Economics of Liberation* (Berlin: Lit-Verlag 2015), 240–270.
- Hofius, O., ‘“Gott war in Christus”. Sprachliche und theologische Erwägungen zu der Versöhnungsaussage 2Kor 5,19a’, in: idem, *Exegetische Studien* (Tübingen: Mohr Siebeck 2008), 132–143.
- , ‘Das Wort von der Versöhnung und das Gesetz’, in: idem, *Exegetische Studien* (Tübingen: Mohr Siebeck 2008), 149–160.
- Holl, K., ‘Die iustitia dei in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes’, in: idem, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte III. Der Westen* (Tübingen: Mohr Siebeck 1928), 171–188.
- , ‘Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus’, in: idem, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte III. Der Westen* (Tübingen: Mohr Siebeck 1928), 525–557.
- , ‘Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit’, in: idem, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I. Luther* (Tübingen: Mohr Siebeck 1932<sup>6</sup>), 111–154.
- , ‘Was verstand Luther unter Religion?’, in: idem, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I. Luther* (Tübingen: Mohr Siebeck 1932<sup>6</sup>), 1–110.
- Holmes, Chr. J., *Revisiting the Doctrine of the Divine Attributes: In Dialogue with Karl Barth, Eberhard Jüngel and Wolf Krötke* (New York: Peter Lang 2007).
- , ‘Eberhard Jüngel’s Soteriologically Minded Doctrine of the Trinity: Some Commendations and Reservations’, in: R.D. Nelson (ed.), *Indicative of Grace – Imperative of Freedom. Essays in Honour of Eberhard Jüngel in his 80th Year* (London: Bloomsbury T&T Clark 2014), 101–114.
- Huijgen, A., *Divine Accommodation in John Calvin’s Theology. Analysis and Assessment* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011).
- Jeffery, S. & M. Overy & A. Sach, *Pierced for Our Transgressions. Rediscovering the Glory of Penal Substitution* (Wheaton: Crossway 2008).
- Kähler, M., *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (Leipzig: A. Deichert 1892).
- , ‘Das Kreuz. Grund und Maß für die Christologie’, in: *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie* 15 (1911), 5–14.

- Kant, I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793/94), in: idem, *Werke in Sechs Bänden*. Bd. IV. Hrsg. von W. Weischedel (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998), 645–879.
- Käsemann, E., ‘Das Problem des historischen Jesus’, in: idem, *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Bd. I (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1970), 187–214.
- Kater, M.J., *Kom en zie. Deel II: de pre-existentie van de Zoon belicht vanuit de existentie van Jezus, de Christus* (Apeldoorn: Theologische Universiteit 2011).
- Kellenbach, K. von, *The Mark of Cain: Guilt and Denial in the Post-War Lives of Nazi Perpetrators* (Oxford: University Press 2013).
- Keulen, D. van, ‘Het correlatiebegrip van G.C. Berkouwer. Een poging tot terminologische verheldering’, in: G.C. den Hertog (red.), *Correlatie. Tussen bijbelwetenschap en systematische theologie* (Apeldoorn: Theologische Universiteit 2010), 9–22.
- Klappert, B., *Die Auferweckung des Gekreuzigten. Der Ansatz der Christologie Karl Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart* (Neukirchen: Neukirchener Verlag 1981<sup>3</sup>).
- , *Promissio und Bund. Gesetz und Evangelium bei Luther und Barth* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976).
- & M. Schulze (Hrsg.), *Aus der Umkehr leben. Hans Joachim Iwand 1899–1999* (Wuppertal: Foedus Verlag / Neukirchen: Neukirchener Verlag 2001).
- & U. Weidner (Hrsg.), *Schritte zum Frieden. Theologische Texte zu Frieden und Abrüstung* (Wuppertal: Aussaat Verlag 1983).
- , ‘Die Thora ist in sich immer geistlich. Der Weg H.J. Iwands mit dem Thema “Gesetz und Evangelium”’, in: *Aus der Umkehr Leben*, 115–170.
- , ‘Versöhnung, Reich Gottes und Gesellschaft. H.J. Iwands theologische Existenz im Dienst der einen Menschheit’, in: *Evangelische Theologie* 49 (1989), 341–369.
- Klerk, J. de, *Onderbrekingen. Het begrip ‘metaforische waarheid’ in de theologie van Eberhard Jüngel* (Zoetermeer: Boekencentrum 2010).
- Knierim, R.T., ‘On the Contours of Old Testament and Biblical Hamartiology’, in: idem: *The Task of Old Testament Theology. Method and Cases* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans 1995), 416–467.
- Knijff, H.W. de, *Sleutel en slot. Beknopte geschiedenis van de Bijbelse hermeneutiek* (Kampen: Kok 1980).
- , *Tegenwoordigheid van geest als Europese uitdaging. Over secularisatie, wetenschap en christelijk geloof* (Zoetermeer: Boekencentrum 2013).
- , ‘Enkele aspecten van de verzoeningsleer in de theologische discussie van de laatste 25 jaar’ (1976), in: idem, *Woorden tegen willekeur. Verzamelde opstellen* (Kampen: Kok 1989), 51–70.
- Kooi, C. van der, *Als in een spiegel. God kennen volgens Calvijn en Barth. Een tweeluik* (Kampen: Kok 2005<sup>4</sup>).
- Korff, F.W.A., *Christologie. De leer van het komen Gods II* (Nijkerk: Callenbach 1941).
- Korthaus, M., *Kreuzestheologie. Geschichte und Gehalt eines Programmbegriffs in der evangelischen Theologie* (Tübingen: Mohr Siebeck 2007).
- Kraus, W., ‘Kirche und Judentum – ein ungelöstes hermeneutisches Problem in der Theologie Hans Joachim Iwands und in der Ekklesiologie heute’, in: Chr. Neddens & G.C. den Hertog

- (Hrsg.), *Über das Zusammenleben in einer Welt. Grenzüberschreitende Anstöße Hans Joachim Iwands* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2014), 208–229.
- Kreck, W., *Tradition und Verantwortung. Gesammelte Aufsätze* (Neukirchen: Neukirchener Verlag 1974).
- , ‘Das reformatorische “pro me” und die existentielle Interpretation heute’ (1967), in: idem, *Tradition und Verantwortung*, 145–168.
- , ‘Hans Joachim Iwand (1899–1960)’ (1968), in: idem, *Tradition und Verantwortung*, 244–261.
- Kronenberg, M.J. & B. de Wilde, *Grondtrekken van het Nederlandse strafrecht* (Deventer: Wolters Kluwer 2015<sup>6</sup>).
- Krüger, R.-D., *Versöhnt mit Gott: Rechtfertigung und Heiligung bei Hans Joachim Iwand* (Tübingen: Bölk 1993).
- Kuitert, H.M., *De realiteit van het geloof. Over de anti-metafysische tendens in de huidige theologische ontwikkeling* (Kampen: Kok 1966).
- Küng, H., *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Mit einem Geleitbrief von Karl Barth* (Einsiedeln: Johannes Verlag 1957<sup>4</sup>).
- Laan, J.H. van der, ‘Iwand en de prediking: een nood-zaak’, in: *Gereformeerd theologisch tijdschrift* 81/3 (themanummer Iwand 1981), 175–190.
- Leersum, E. van, *De onmogelijke wetenschap. Over de verhouding van geloven en weten in de theologie van Hans Joachim Iwand* (Gorinchem: Narratio 2002).
- Lempp, E., ‘Jesu Christus: schöpferisches Ebenbild Gottes, Urbild des Menschen, Wende der Heilsgeschichte. Zu Iwands Christologie 1928/29 (Teil 2)’, in: G.C. den Hertog & E. Lempp (Hrsg.), *Der „frühe Iwand“ (1923–1933). Arbeiten zur Theologie Hans Joachim Iwands* 3 (Waltrop: Hartmut Spenner 2008), 135–150.
- & E. Thaidigsmann, *Gottes Gerechtigkeit in der Dialektik der Aufklärung. Annäherungen an die Theologie Hans Joachim Iwands* (München: Chr. Kaiser 1990).
- , ‘Einführung in die Rechtfertigungslehre [Iwands]’, DV, 111–123.
- Lessing, E., *Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl zur Gegenwart. Band III: 1945 bis 1965* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009).
- Lienemann, W., ‘Eine Magna Carta christlicher Friedensethik – Hans Joachim Iwands Vision der Einen Welt im Licht des Evangeliums’, in: Chr. Neddens & G.C. den Hertog (Hrsg.), *Über das Zusammenleben in einer Welt. Grenzüberschreitende Anstöße Hans Joachim Iwands* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2014), 67–94.
- Loewenich, W. von, *Luthers Theologia crucis* (München: Chr. Kaiser 1929).
- Logister, W., ‘De ene ervaring is de andere niet. De theologische aanzet van Eberhard Jüngel’, in: *Tijdschrift voor Theologie* 19 (1979), 352–375.
- Lüpke, J. von, ‘Christologischer Realismus. Erkundungen zum Verständnis der Wirklichkeit bei Dietrich Bonhoeffer und Hans Joachim Iwand’, in: M. Basse & G.C. den Hertog (Hrsg.), *Dietrich Bonhoeffer und Hans Joachim Iwand – Kritische Theologen im Dienst der Kirche* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016), 149–163.
- Luther, M., *D. Martin Luthers Werke*. Kritische Gesamtausgabe (Weimar: Hermann Böhlau 1883vv.).

- Malysz, P.J., *Trinity, Freedom and Love. An Engagement with the Theology of Eberhard Jüngel* (London: T&T Clark 2012).
- Marquardt, F.W., *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie* Band 2 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994).
- Mattes, M.C., *The Role of Justification in Contemporary Theology* (Grand Rapids: Eerdmans 2004).
- Maurer, E., 'Vom Geheimnis des Personseins – Bemerkungen zur Anthropologie bei Hans Joachim Iwand und Karl Barth', in: Chr. Neddens & G.C. den Hertog (Hrsg.), *Über das Zusammenleben in einer Welt. Grenzüberschreitende Anstöße Hans Joachim Iwands* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2014), 174–189.
- McCormack, B.L., *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909–1936* (Oxford: Clarendon Press 1995).
- , 'Does God Suffer? Karl Barth's Contribution to a Growing Theological Controversy', in: M. Beintker, G. Plasger & M. Trowitzsch (Hrsg.), *Karl Barth als Lehrer der Versöhnung (1950–1968): Vertiefung – Öffnung – Hoffnung*. Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1. bis 4. Mai 2014 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden (Zürich: TVZ-Verlag 2016), 55–71.
- , 'God Is His Decision. The Jüngel-Gollwitzer Debate Revisited', in: B.L. McCormack & K. Bender (ed.), *Theology as Conversation: The Significance of Dialogue in Historical and Contemporary Theology* (Grand Rapids: Eerdmans 2009), 46–66.
- , 'So That He May Be Merciful to All: Karl Barth and the Problem of Universalism', in: B.L. McCormack & C.B. Anderson (ed.), *Karl Barth and American Evangelicalism* (Grand Rapids: Eerdmans 2011), 227–249.
- McIntyre, J., *The Shape of Soteriology* (Edinburgh: T&T Clark 1992).
- Meier, R., *Gesetz und Evangelium bei Hans Joachim Iwand* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997).
- Metz, W., *Necessitas Satisfactionis? Eine systematische Studie zu den Fragen 12–18 des Heidelberger Catechismus und zur Theologie des Zacharias Ursinus* (Zürich: Zwingli Verlag 1970).
- Moltmann, J., 'Hans Joachim Iwand entdecken', in: *Evangelische Theologie* 60 (2000), 230–236.
- Mühlen, K.-H. zur, 'Das Lutherverständnis Hans Joachim Iwands', in: B. Klappert & M. Schulze (Hrsg.), *Aus der Umkehr leben. Hans Joachim Iwand 1899–1999* (Wuppertal: Foedus Verlag / Neukirchen: Neukirchener Verlag 2001), 79–96.
- Muis, J., 'God opnieuw ter sprake gebracht. Recensie van E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*', in: *In de Waagschaal* nw. jrg. 9 (1980), 195–198, 260–264.
- , 'Jüngel en Lévinas. De overeenstemming in het verschil', in: *In de Waagschaal* nw. jrg. 24 (1995), 300–303.
- Muller, R.A., *Calvin and the Reformed Tradition. On the Work of Christ and the Order of Salvation* (Grand Rapids: Baker 2012).
- Neddens, Chr. J., *Politische Theologie und Theologie des Kreuzes. Werner Elert und Hans Joachim Iwand* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010).

- & G.C. den Hertog (Hrsg.), *Über das Zusammenleben in einer Welt. Grenzüberschreitende Anstöße Hans Joachim Iwands* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2014).
- Nelson, R.D., *The Interruptive Word: Eberhard Jüngel on the Sacramental Structure of God's Relation to the World* (London: Bloomsbury T&T Clark 2013).
- (ed.), *Indicative of Grace – Imperative of Freedom. Essays in Honour of Eberhard Jüngel in his 80th Year* (London: Bloomsbury T&T Clark 2014).
- , 'Eberhard Jüngel on Baptism and the Lord's Supper: Towards a Hermeneutic for Reading the Texts', in: idem (ed.), *Indicative of Grace – Imperative of Freedom* (London: Bloomsbury T&T Clark 2014), 167–186.
- Neufeldt-Fast, A., 'Martin Heidegger: *Anstoß* for Eberhard Jüngel's Theology', in: R.D. Nelson (ed.), *Indicative of Grace – Imperative of Freedom* (London: Bloomsbury T&T Clark 2014), 187–202.
- Neven, G., 'Die Selbigkeit Jesu Christi', in: G.C. den Hertog & J. Seim (Hrsg.), in: G.C. den Hertog & J. Seim (Hrsg.), *Gottes Wort in der Zeit. Arbeiten zur Theologie Hans Joachim Iwands I* (Waltrop: Hartmut Spenner 2004), 53–66.
- Nietzsche, F.W. *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum* (1888), in: G. Colli & M. Montinari, *Kritische Studienausgabe* Bd. 6 (München: Deutscher Taschenbuch / Berlin: De Gruyter 1988), 165–254.
- Noordmans, O., 'De scheppingsleer van Barth', in: *Verzamelde werken 3. Ontmoetingen. De actualiteit der historie* (Kampen: Kok 1981), 681–689.
- O'Donovan, O., *The Ways of Judgment* (Grand Rapids: Eerdmans 2005).
- Pannenberg, W., *Grundzüge der Christologie* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1964).
- Peels, H.G.L., *Wie is als Gij? Schaduwkanten van het oudtestamentische Godsbeeld* (Zoetermeer: Boekencentrum 2007).
- Pritzke, F., *Rechtfertigungslehre und Christologie. Eine Untersuchung zu ihrem Zusammenhang in der dogmatischen und homiletischen Arbeit und in den Predigten des jungen Iwand* (Neukirchen: Neukirchener Verlag 2002).
- , 'Vom Primat der Christologie. Christologische Brosamen oder: Ein Bröckchen Iwandscher Christologie', in: G.C. den Hertog & J. Seim (Hrsg.), *Gottes Wort in der Zeit. Arbeiten zur Theologie Hans Joachim Iwands I* (Waltrop: Hartmut Spenner 2004), 67–96.
- Rahner, K., 'Versöhnung und Stellvertretung. Das Erlösungswerk Jesu Christi als Grund der Vergebung und Solidarität unter den Menschen', in: *Geist und leben* 56 (1983), 89–110.
- Reeling Brouwer, R.H., *Grondvormen van theologische systematiek* (Skandalon: Vught 2009).
- Reichenbach, B.R., 'Healing View' in: J.K. Beilby & P.R. Eddy (ed.), *The Nature of the Atonement. Four Views* (Downers Grove: IVP Academic 2006), 117–142.
- Rendtorff, R., *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf*. Band 2: Thematische Entfaltung (Neukirchen: Neukirchener Verlag 2001).
- Ringleben, J., *Der lebendige Gott: Gotteslehre als Arbeit am Begriff* (Tübingen: Mohr Siebeck 2018).
- , *Interior intimo meo. Die Nähe Gottes nach den Konfessionen Augustins* (Zürich: Theologischer Verlag 1988).
- Ritschl, A., 'Studien über die Begriffe von der Genugthuung und von dem Verdienste Christi', in: *Jahrbüchern für deutsche Theologie* (Tübingen: Universitätsbibliothek 1860), 581–636.



- Robinson, J.A.T., *Honest to God* (London: SCM Press 1963).
- Roest, G.J., *The Gospel in the Western context: A missiological reading of Christology in dialogue with Hendrikus Berkhof and Colin Gunton* (Amsterdam: Vrije Universiteit 2016).
- Ruiter, T. de, *Jesus in ons. Een andere kijk op verzoening* (Kampen: Kok 2009).
- Safranski, R., *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit* (Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch 1997).
- Salatowsky, S., *Die Philosophie der Sozinianer. Transformationen zwischen Renaissance-Aristotelismus und Frühaufklärung* (Stuttgart: Frommann-Holzboog 2015).
- Sänger, P.P., ‘Das Niemandland der Mitte. Ein Bildwort Hans Joachim Iwands zur Positionsbestimmung – nicht nur im kalten Krieg’, in: *Evangelische Theologie* 49 (1989), 320–340.
- , ‘Theologia crucis als Mitte von Iwands Theologie?’, in: *Zeitschrift für dialektische Theologie* 9/3 (Sondernummer 1993), 21–30.
- Sauter, G., ‘Theologisches Feuer. Hans Joachim Iwands Anstöße für evangelische Theologie und Kirche’, in: B. Klappert & M. Schulze (Hrsg.), *Aus der Umkehr leben. Hans Joachim Iwand 1899–1999* (Wuppertal: Foedus Verlag 1999), 97–114.
- Schaede, S., *Stellvertretung. Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie* (Tübingen: Mohr Siebeck 2004).
- Scheiber, K., *Vergebung. Eine systematisch-theologische Untersuchung* (Tübingen: Mohr Siebeck 2006).
- Scheler, M., ‘Reue und Wiedergeburt’, in: idem, *Vom Ewigen im Menschen*. Band I: Religiöse Erneuerung (Leipzig: Verlag der neue Geist 1921), 5–58.
- Schellong, D., ‘“Ein gefährlichster Augenblick”. Zur Lage der evangelischen Theologie am Ausgang der Weimarer Zeit’, in: H. Cancik & H. Bausinger (Hrsg.), *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik* (Düsseldorf: Patmos 1982), 104–135.
- , ‘Iwand als “reformierter Lutheraner”? Gottes Gerechtigkeit und die Dialektik der Aufklärung’, in: G.C. den Hertog & E. Thaidigsman (Hrsg.), *Nüchternheit und Leidenschaft. Festgabe für Pfr. Eberhard Lempp zum fünfundsiebzehnten Geburtstag am 4. März 2010* (Apeldoorn: Theologische Universiteit 2010), 221–246.
- , ‘Karl Barth als Theologe der Neuzeit’, in: D. Schellong & K.G. Steck, *Karl Barth und die Neuzeit* (München: Chr. Kaiser 1973), 34–102.
- , ‘Von der bürgerlichen Gefangenschaft des christlichen Bewußtseins. Dargestellt an Beispielen aus der evangelischen Theologie’, in: G. Kehrer (Hrsg.), *Zur Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland* (München: Kösel-Verlag 1980), 132–166.
- Schleiermacher, Fr., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Mit einem Nachwort von Carl Heinz Ratschow (Berlin: Reclam 2017).
- Schlenke, D., ‘Versöhnung VI. Dogmatisch’ in: H.D. Betz, D.S. Browning, B. Janowski & E. Jüngel (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* 4, Bd. 8 (Tübingen: Mohr Siebeck 2005), 1059–1061.
- Schulz, M., *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G.W.F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die*

- Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H.U. v. Balthasar* (St. Ottilien: EOS Verlag 1995).
- Schulze, M., 'Hans Joachim Iwand: Kampf um Luther im Dritten Reich. Rechtfertigung, Erfahrung und Ideologie', in: B. Klappert & M. Schulze (Hrsg.), *Aus der Umkehr leben. Hans Joachim Iwand 1899-1999* (Wuppertal: Foedus Verlag / Neukirchen: Neukirchener Verlag 2001), 47–78.
- Schwarz, B.J., 'The bearing of sin in the Priestly literature', in: D.P. Wright, D.N. Freeman & A. Hurvitz, *Pomegranates and golden bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom* (Winona Lake: Eisenbrauns 1995), 3–21.
- Schwarz, N., "denn wenn ich schwach bin, bin ich stark". *Rezeptivität und Produktivität des Glaubenssubjektes in der Homiletik Hans Joachim Iwands* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008).
- , "Erschein mir in dem Bilde zu Trost in meiner Not". Die Traueransprache als Bewährungsfall von Verkündigung bei Hans Joachim Iwand', in: A. Huijgen, N.C. Smits, E. Lempp (Hrsg.), *Schuld und Freiheit. Festgabe für Gerard Cornelis den Hertog* (Münster: Lit Verlag 2017), 145–166.
- Schweitzer, A., *Von Reimarus zu Wrede. Geschichte der Leben Jesu-Forschung* (Tübingen: Mohr Siebeck 1906<sup>1</sup>/1913<sup>2</sup>).
- Seim, J., *Hans Joachim Iwand. Eine Biografie* (Gütersloh: Chr. Kaiser 1999<sup>2</sup>).
- , *Iwand-Studien. Aufsätze und Briefwechsel Hans Joachim Iwands mit Georg Eichholz und Heinrich Held* (Köln: Rheinland-Verlag 1999).
- , "Das Christuszeugnis des Alten Testaments." Hermeneutische Anstöße von Hans Joachim Iwand', in: *Iwand-Studien*, 119–125.
- , "Was die Vergangenheit zu sagen hat." Geschichtliche Schuld – im Denken Hans Joachim Iwands', in: *Iwand-Studien*, 126–135.
- , 'Christologie bei Hans Joachim Iwand' in: idem, *Iwand-Studien*, 101–118.
- , 'Das Eigene des Alten Testaments in der Christologie Hans J. Iwands', in: *Zeitschrift für dialektische Theologie* 9/3 (Sondernummer 1993), 31–46.
- , 'Die Lehre von Evangelium und Gesetz bei Hans J. Iwand', in: *Evangelische Theologie* 46 (1986), 231–246.
- , 'Die Lehre von Gesetz und Evangelium bei Hans J. Iwand', in: *Evangelische Theologie* 44 (1984), 77–94.
- Slenczka, N., 'Problemgeschichte der Christologie', in: E. Gräß-Schmidt & R. Preul, *Christologie. Marburger Jahrbuch Theologie XXIII* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011), 59–111.
- Smits, N.C., "Gut genug dessen Risse zu decken". Die Metapher des Lückenbüßers aus soteriologischer Perspektive bei Hans Joachim Iwand, Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer', in: M. Basse & G.C. den Hertog (Hrsg.), *Dietrich Bonhoeffer und Hans Joachim Iwand – Kritische Theologen im Dienst der Kirche* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016), 165–188.
- , "Interior intimo meo": ein augustinisches Wort lutherisch verwendet bei Hans Joachim Iwand und Eberhard Jüngel' (te verschijnen).

- , ‘Ken uw plaats. Verzoening en plaatsbekleding in de dialectische theologie’, in: W.A. den Boer (red.), *Hoe kan Jezus’ kruisdood ons verlossen? Christus Victor en verzoening door voldoening in verleden en heden* (Kampen: Theologische Universiteit 2020), 89–105.
- , ‘Vergeving en genoegdoening: een ongemakkelijk huwelijk’, in: H.G.L. Peels (red.), *Vergeving. Verkenningen rondom een delicaat thema* (Apeldoorn: Theologische Universiteit 2020), 73–88.
- Smits, P., ‘Waarvóór stierf Jezus’, in: *Kerk en Wereld* 51/7 (27 maart 1959), 1–2.
- Sölle, D., *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem “Tode Gottes”* (Stuttgart: Kreuz-Verlag 1965).
- Sonneveld, R., *Het vergeten evangelie. Het geheim van Jezus verandert alles* (Amsterdam: Buijten en Schipperheijn 2019).
- Southern, R.W., *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape* (Cambridge: University Press 1991<sup>2</sup>).
- Spjuth, R., ‘Redemption without Actuality. A Critical Interrelation between Eberhard Jüngel’s and John Milbank’s ontological endeavours’, in: *Modern Theology* 14/4 (1998), 505–522.
- Steffen, B., *Das Dogma vom Kreuz. Beiträge zu einer staurozentrischen Theologie* (Gütersloh: C. Bertelsmann 1920).
- Stuhlmacher, P., ‘Cilliers Breytenbachs Sicht von Sühne und Versöhnung’, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 6 (1991), 339–354.
- Terry, J., ‘The Forgiveness of Sins and the Work of Christ: A Case for Substitutionary Atonement’, in: *Anglican Theological Review* 95/1 (2013), 9–24.
- Travis, S.H., ‘Christ as Bearer of Divine Judgement in Paul’s Thought about the Atonement’, in: John Goldingay (ed.), *Atonement Today. A symposium at St. John’s College, Nottingham* (London: SPCK 1995), 21–38.
- Thaidigsmann, E., *Einsichte und Ausblicke. Theologische Studien*. Hrsg. von J. von Lüpke (Berlin: Lit-Verlag 2011).
- , ‘Das Urteil Gottes und der urteilende Mensch. Gerechtigkeit Gottes in Jesus Christus bei Hans Joachim Iwand’, in: idem, *Einsichte und Ausblicke*, 273–290.
- , ‘Der wirkliche Gott und der wirkliche Mensch. Iwands Verständnis der Theologie Luthers im Kontext der Lutherforschung’, in: idem, *Einsichte und Ausblicke*, 204–219.
- , ‘Geschehene und aufgegebene Versöhnung. Die Stellung Hans Joachim Iwands zur Philosophie Hegels’, in: idem, *Einsichte und Ausblicke*, 49–62.
- , ‘Theologischer Realismus bei Hans Joachim Iwand’, in: *Zeitschrift für dialektische Theologie* 9/3 (Sondernummer 1993), 7–19.
- , ‘Umkehr im Erkennen. Luthers “Heidelberger Disputation” in Iwands Theologie’, in: G.C. den Hertog & J. Seim (Hrsg.), *Gottes Wort in der Zeit. Arbeiten zur Theologie Hans Joachim Iwands I* (Waltrop: Hartmut Spinner 2004), 255–282.
- Thiselton, A.C., ‘The Parables as Language-Event. Some Comments on Fuchs’s Hermeneutics in the Light of Linguistic Philosophy’, in: *Scottish Journal of Theology* 23 (1970), 437–468.
- Veer, E. van der, *Cruciale verborgenheid. Een studie naar de reikwijdte van Luthers theologia crucis* (Kampen: Kok 1992).

- Velema, A.W., *God ter sprake. Een homiletisch onderzoek naar de vooronderstellingen van de prediking bij Karl Barth in vergelijking met Hans Joachim Iwand, Ernst Lange en Rudolf Bohren* ('s-Gravenhage: Boekencentrum 1991).
- Veluw, A.H. van, *De straf die ons de vrede aanbrengt. Over God, kruis, straf en de slachtoffers van deze wereld in de christelijke verzoeningsleer* (Zoetermeer: Boekencentrum 2002).
- Vind, A., “‘Christus factus est peccatum metaphorice’”. Über die theologische Verwendung rhetorischer Figuren bei Luther unter Einbeziehung Quintilians’, in: O Bayer & B. Gleede (Hrsg.), *Creator est creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomkommunikation* (Berlin: De Gruyter 2007), 95–124.
- Vollmer, R., *Gott Recht geben – im Gebet. Zur anthropologischen Bedeutung der Rechtfertigungslehre bei Rudolf Hermann und Hans Joachim Iwand* (Bad Salzuffen: MBK-Verlag 2006).
- Walter, G.A., ‘Hans Joachim Iwand (1899–1960)’, in: M.C. Mattes (ed.), *Twentieth-Century Lutheran Theologians* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013), 178–194.
- , ‘Hans Joachim Iwand (1899–1960) and the Captivity of the Will’, in: *Lutheran Quarterly* 21/4 (2007), 422–433.
- Weber, M., ‘Wissenschaft als Beruf’, in: idem, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Hrsg. von Johannes Winckelmann (Tübingen: Mohr Siebeck 1985<sup>6</sup>), 582–613.
- Weber, O., *Grundlagen der Dogmatik*. Bd. 1-2 (Neukirchen: Neukirchener Verlag 1972<sup>2</sup>, eerste druk 1962).
- , ‘Das dogmatische Problem der Versöhnungslehre’, in: idem, *Die Treue Gottes und die Kontinuität der menschlichen Existenz* (Neukirchen: Neukirchener Verlag 1967), 82–98.
- Webster, J.B., *Eberhard Jüngel. An Introduction to his Theology* (Cambridge: University Press 1986).
- (ed.), *The Possibilities of Theology. Studies in the Theology of Eberhard Jüngel in his Sixtieth Year* (London/New York: T&T Clark 1994).
- , ‘Jesus in the Theology of Eberhard Jüngel’, in: *Calvin Theological Journal* 32 (1997), 43–71.
- , ‘Justification, Analogy and Action. Passivity and Activity in Jüngels Anthropology’, in: *The Possibilities of Theology*, 106–142.
- Wenz, G., *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit. Bd. 1–2* (München: Chr. Kaiser 1984/86).
- Wiebel, A., ‘Diesseits von Zeit und Zeitlosigkeit. Ein Motiv aus Hans Joachim Iwands früherer Christologie (1928/1929)’, in: G.C. den Hertog & E. Lempp (Hrsg.), *Der „frühe Iwand“ (1923–1933). Arbeiten zur Theologie Hans Joachim Iwands 3* (Waltrop: Hartmut Spenner 2008), 115–133.
- , ‘Motive aus Hans Joachim Iwands früherer Christologie (1928/29), die in seinem späteren Werk wiederkehren’, in: G.C. den Hertog & E. Lempp (Hg.), *Erleuchtender Geist – umkehrendes Denken – gerechtes Handeln*. Festschrift für Edgar Thaidigsmann zum 65. Geburtstag (Apeldoorn: Theologische Universiteit 2006), 351–361.
- Wiersinga, H., *De verzoening in de theologische discussie* (Kampen: Kok 1971).

- Wittekind, F., 'Aporie oder "Etappenziel"? Religionstheoretische, erkenntnistheoretische und religionspluralistische Überlegungen zu Iwands Kampf wider den neuprotestantischen Missbrauch des reformatorischen "pro me"', in: Chr. Neddens & G.C. den Hertog (Hrsg.), *Über das Zusammenleben in einer Welt. Grenzüberschreitende Anstöße Hans Joachim Iwands* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2014), 129–149.
- Wolf, E., *Barmen. Kirche zwischen Versuchung und Gnade* (München: Chr. Kaiser 1957).
- Zinnecker-Rönchen, A., *Geschenkte Menschlichkeit. Über die Bedeutung des Kreuzes Jesu Christi für das Verständnis und die Beschreibung christlicher Identität in feministischer Theologie, bei D. Korsch und bei H.J. Iwand* (Berlin: Lit-Verlag 2007).



# Naamregister

- Aach, I., 28  
Achterberg, G., 68  
Adam, J., 294  
Adorno, Th.W., 45  
Aerts, L., 139, 156  
Alsford, M., 301  
Althaus, P., 44, 171, 173  
Anselmus van Canterbury, 1–2, 42, 74, 88,  
163–164, 179, 201, 230, 233, 291  
Arendt, H., 45  
Aristoteles, 72, 169  
Assel, H., 6, 9, 21–23, 32, 36, 76, 84, 158,  
209  
Asselt, W.J. van, 5  
Athanasius van Alexandrië, 42, 97–98, 179  
Augustinus van Hippo, 85, 101, 153, 193,  
224  
Aulén, G., 11, 14  
Austin, J.L., 291  
Bakker, J.T., 180, 202, 215, 256  
Balthasar, H.U. von, 122–123, 278  
Barth, G., 5  
Barth, K. (selectie), 4, 6–8, 10–13, 17, 47,  
50–53, 106, 109, 120–129, 134–136,  
157, 170–178, 235–237, 242–245, 259,  
270, 277, 194  
Basse, M., 8  
Bauke-Ruegg, J., 69  
Baur, F.Chr., 46  
Bavinck, H., 74–75, 294  
Bayer, O., 41, 172, 175  
Becker, J., 229  
Beek, A. van der, 20, 295–297, 301  
Beintker, M., 14, 18, 128  
Belousek, D.W.S., 4  
Berkhof, H., 45, 58, 67, 173, 227, 235, 272  
Berkouwer, G.C., 109, 122, 126, 132, 136,  
175–178, 235–236  
Berlin, I., 45  
Bizer, E., 33, 41  
Bok, N. den, 74, 77  
Bonhoeffer, D., 6, 8, 25, 50, 54, 74, 202,  
246  
Borger-Koetsier, G.H., 4, 73  
Bos, S., 295  
Brandt, S., 231  
Brandt, W., 10  
Braun, H., 50–52, 72, 120–121  
Breytenbach, C., 229  
Brink, G. van den, 11, 74, 240, 297–298  
Brink, G.A. van den, 2, 102, 164  
Brunner, E., 42, 46, 72, 90–91, 93, 98  
Bühler, P., 19  
Buijs, G.J., 35, 45  
Bultmann, R., 7, 10, 42–46, 50–52, 72, 92,  
111, 116, 121, 136–137, 141, 151, 200,  
229, 270  
Burger, H., 5  
Busch, E., 51, 117, 127–128  
Calvijn, J., 75, 108, 125, 180  
Case, J.P., 222  
Congar, Y.M.-J., 11  
Dalferth, I.U., 229, 231  
Davidson, I.J., 279  
DeHart, P.J., 132, 152

Dekker, W.M., 9, 52, 55, 57–61, 63–67, 69–70, 117, 119, 127, 156, 228, 259, 262–264, 272, 275  
 Dibelius, O., 254  
 Diem, H., 7  
 Driel, C.M. van, 235  
 Duns Scotus, J., 179, 228  
 Dvorak, R., 9, 11, 20, 50–52, 55–60, 65–66, 127–128, 137–138, 141–143, 145, 151–154, 156, 159, 201, 222, 261, 276, 286  
 Ebeling, G., 9, 11, 19–20, 146, 229  
 Eberhart, Chr., 230  
 Egmond, A. van, 11  
 Ehrhardt, I., 6  
 Elert, W., 11, 173  
 Feitsma, M., 11, 117  
 Feuerbach, L., 35  
 Ford, D.F., 140  
 Friedrich, G., 229  
 Fuchs, E., 9–10, 55, 61, 151–154  
 Gandras, J., 246, 248  
 Gerhard, J., 89  
 Gese, H., 229–231  
 Gestrich, Chr., 13, 75, 123, 173, 229, 261  
 Geyer, H.G., 73, 93  
 Gibson, D., 4, 236  
 Gibson, J., 4, 236  
 Gogarten, F., 6, 29, 42–46, 92, 146, 172–173, 180, 190  
 Gollwitzer, H., 8, 50–52, 58, 72, 109, 120–122, 173  
 Gomes, A.W., 2–3  
 Grözinger, A., 246, 248  
 Gunning jr., J.H., 1, 288  
 Gunton, C.E., 4, 69  
 Harnack, A. von, 108, 141, 170  
 Harnack, Th., 37–42, 72, 90–91, 241  
 Hartmann, N., 104–105  
 Hauer, J.W., 89  
 Hegel, G.W.F., 7, 11, 22, 43–47, 54, 63–66, 72, 116, 120, 164, 213, 252, 255, 287  
 Heidegger, M., 11, 45, 50, 151, 160, 181, 198, 259, 263–264, 287  
 Heim, K., 6, 43  
 Heinrich, R., 9, 22, 41, 93, 103, 106–107, 109–112, 137, 150, 188, 250  
 Hengel, M., 229  
 Hermann, R., 8, 24, 88, 97, 106–107, 114, 163, 241  
 Herrmann, W., 42–45, 50  
 Hertog, G.C. den, 5, 13, 19, 27–29, 35, 41, 43–44, 87, 89, 107, 111, 172, 183, 188, 192, 213, 229, 242, 244, 251, 253, 255–256  
 Heyer, C.J. den, 4–5, 14  
 Hitler, A., 5, 173  
 Hoffmann, M., 7, 9, 13, 41, 82, 181, 183, 211, 242, 249, 252–253, 256  
 Hofius, O., 15, 229  
 Holl, K., 37–41, 44–46, 72, 225  
 Holmes, Chr.J., 59, 69  
 Horkheimer, M., 45  
 Hromádka, J.L., 257  
 Huijgen, A., 56  
 Ireneüs van Lyon, 42, 82–83, 87, 97  
 Janowski, B., 229  
 Kähler, M., 17–18, 60, 107, 111, 116, 136–137, 246  
 Kant, I., 3, 6, 22–25, 29–30, 34, 42–44, 72–73, 104–105, 122, 149, 160, 169, 257, 292  
 Käsemann, E., 19, 137, 229  
 Kasper, W., 146  
 Kater, M.J., 60  
 Kellenbach, K. von, 7, 10  
 Keulen, D. van, 236  
 Kienitz, E., 18  
 Kierkegaard, S., 221, 250  
 Klappert, B., 7, 14, 47, 76, 138, 171–172, 174–175, 190–191, 242, 252  
 Klerk, J. de, 54–55, 132, 138, 152, 156, 285  
 Knierim, R.T., 292  
 Knijff, H.W. de, 14, 43, 45, 152, 171



Kooi, C. van der, 12, 50, 122–126  
 Korthaus, M., 17–20, 29, 34, 72, 216  
 Kraus, W., 258  
 Kreck, W., 7, 43  
 Kronenberg, M.J., 74  
 Krüger, R.-D., 7, 109, 112  
 Kuitert, H.M., 11, 240, 285  
 Küng, H., 109, 126  
 Laan, J.H. van der, 256  
 Labooy, G., 77  
 Leersum, E. van, 20, 41, 43, 95  
 Lempp, E., 22–23, 26, 39, 41, 87, 91, 106,  
 211, 239, 242–243, 250–251, 256–257  
 Lessing, E., 7, 242  
 Lessing, G.E., 34, 114, 116  
 Lévinas, E., 140  
 Loewenich, W. von, 18  
 Logister, W., 144, 199  
 Lortz, J., 167  
 Lüpke, J. von, 25  
 Luther, M. (selectie), 6, 8, 11, 18, 24, 29–  
 34, 37–41, 44, 82, 94, 117, 134, 165–  
 168, 181, 196, 210–211, 217, 224, 241,  
 265  
 Malysz, P.J., 59, 193–194, 197  
 Marquardt, F.W., 286–287  
 Marquardt, O., 26  
 Marx, K., 35  
 Mattes, M.C., 195, 261, 279  
 Maurer, E., 9, 99, 188  
 McCormack, B.L., 51–52, 122–123, 128–  
 129, 132, 143, 176  
 McIntyre, J., 5  
 Meier, R., 9, 173, 189, 191, 211, 243  
 Melanchton, P., 40, 42, 189, 224  
 Merklein, H., 229  
 Metz, W., 164  
 Migliore, D., 51  
 Milbank, J., 26  
 Miskotte, K.H., 287  
 Moltmann, J., 7, 18–20, 33, 213, 242  
 Mühlen, K.-H. zur, 6, 33, 180  
 Muis, J., 66, 140  
 Muller, R.A., 75  
 Neddens, Chr.J., 8, 18, 29, 34–35, 45, 107,  
 190–191, 241  
 Nelson, R.D., 13, 152, 156, 158–160  
 Neufeldt-Fast, A., 259  
 Neven, G., 9  
 Niemöller, M., 31  
 Nietzsche, F.W., 30, 35, 50, 73, 112, 129,  
 160, 271  
 Noordmans, O., 20, 209, 245  
 O'Donovan, O., 205  
 Ockham, W. van, 179  
 Origines van Alexandrië, 164  
 Palach, J., 268  
 Pannenberg, W., 61, 76, 146, 262, 265,  
 286  
 Pareus, D., 2  
 Peels, H.G.L., 103, 295  
 Pieper, J., 67  
 Plasger, G., 14  
 Plato, 169, 268  
 Popper, K., 45  
 Pritzke, F., 29, 33, 37, 41, 97, 106, 111,  
 113, 166, 191, 212, 214, 246–248, 251  
 Rahner, K., 59, 122, 127, 146, 199, 262,  
 293  
 Rembrandt van Rijn, 95, 100  
 Reeling Brouwer, R.H., 171  
 Rendtorff, R., 299  
 Richter, H.E., 26  
 Ringleben, J., 85  
 Ritschl, A., 37–38, 42–44, 45, 50, 73–74,  
 164, 216  
 Robinson, J.A.T., 50, 53  
 Roest, G.J., 4  
 Rosenberg, A., 88  
 Ruiters, T. de, 5, 14  
 Ruler, A.A., 84  
 Safranski, R., 45  
 Salatowsky, S., 2  
 Sängers, P.P., 20, 255  
 Sauter, G., 32, 109, 111, 210  
 Schaefer, S., 3, 75

Scheiber, K., 99, 233, 291  
 Scheler, M., 299  
 Schellong, D., 6–7, 11, 65–67, 173, 208  
 Schleiermacher, F.D.E., 7, 50, 57, 170,  
 204, 216, 252, 263  
 Schlenke, D., 4  
 Schleyer, H.M., 10  
 Schmitt, C., 27  
 Schniewind, J., 47, 101, 107, 191  
 Schulz, M., 63, 66  
 Schulze, M., 167  
 Schwarz, B.J., 292  
 Schwarz, N., 35, 182, 246  
 Schweitzer, A., 136  
 Searle, J.R., 291  
 Seim, J., 5, 8–9, 28, 96–97, 99, 110, 188,  
 215, 242  
 Slenczka, N., 15, 43  
 Smits, P., 4, 73, 105  
 Socinus, F., 2–3, 88–89, 92, 102, 149, 292,  
 297  
 Socrates, 119, 268  
 Sölle, D., 50, 53, 75  
 Sonneveld, R., 4–5, 14  
 Spinoza, B. de, 70  
 Spjuth, R., 269  
 Steck, K.G., 7  
 Steffen, B., 18  
 Stuhlmacher, P., 229  
 Terry, J., 293  
 Thaidigsmann, E., 6, 9, 22, 24, 34–35, 38–  
 39, 43, 47, 87, 106, 111, 190, 205, 211,  
 239–242, 245, 251, 256–257  
 Theobald, M., 229  
 Thiselton, A.C., 151  
 Tholuck, A., 218  
 Thomas van Aquino, 152  
 Tillich, P., 50  
 Travis, S.H., 292  
 Troeltsch, E., 142  
 Trowitzsch, M., 14  
 Ursinus, Z., 102  
 Veer, E. van der, 18  
 Velema, A.W., 103, 111, 246  
 Veluw, A.H. van, 4–5, 14, 292, 298  
 Vind, A., 161  
 Voegelin, E., 35  
 Vogel, H., 7, 133–134, 173  
 Vollmer, R., 9, 20, 25, 31–34, 41, 91, 109,  
 113–114, 242–243, 250  
 Walter, G.A., 6, 25, 91–92, 213  
 Weber, M., 45  
 Weber, O., 7, 74  
 Webster, J.B., 52, 55, 138, 140, 142–143,  
 156, 196  
 Weidner, U., 7  
 Wenz, G., 2, 22, 179  
 Wiebel, A., 41, 114, 163  
 Wiersinga, H., 4, 14  
 Wilde, B. de, 74  
 Wittekind, F., 285  
 Wolf, E., 7, 172  
 Zinnecker-Rönchen, A., 9  
 Zwingli, H., 117–118



# Curriculum vitae

Nanning Cornelis Smits werd op 10 februari 1986 geboren te Amersfoort. Van 1998 tot 2004 doorliep hij het gymnasium (Latijn) aan de Jacobus Fruytier Scholengemeenschap te Apeldoorn. Na in het collegejaar 2004/5 enkele maanden Biomedische Technologie te hebben gestudeerd aan de Universiteit van Twente te Enschede, wisselde hij van studie en vervolgde het jaar met de Vooropleiding Klassieke Talen (Grieks) te Kampen. De bachelor Theologie aan de Universiteit te Apeldoorn sloot hij af met een scriptie over het zondebegrip bij de vroege Dietrich Bonhoeffer, onder de titel 'Adam en Ik'. De master, met als hoofdvak dogmatiek en als bijvakken Oude en Nieuwe Testament, werd in januari 2012 afgesloten met een scriptie over de verzoeningsleer van Eberhard Jüngel (cum laude). Hierna werd hij in deeltijd wetenschappelijk medewerker voor de systematische vakken aan laatstgenoemde universiteit, naast een aanstelling aan de kerk-, cultuur- en opinieredactie van het Reformatorisch Dagblad. In 2015 werd hij toegelaten bij het admmissie-examen van de Christelijke Gereformeerde Kerken, waarna hij in 2017 werd bevestigd als predikant van de christelijke gereformeerde kerk te Purmerend. Hij is in 2008 getrouwd met Willemien Schilder. Samen hebben zij vier kinderen: Sophie (2010), Rick (2012), Willem (2014) en Carlijn (2019).

