

prof.dr. Gerrit de Kruijf

Kleine wendingen

De realistische ethiek van Emil Brunner



Protestantse Theologische **Universiteit**

Kleine wendingen

De realistische ethiek van Emil Brunner

Rede

*Uitgesproken bij de viering van de derde dies natalis
van de Protestantse Theologische Universiteit*

7 december 2009

Janskerk, Utrecht

prof.dr. Gerrit de Kruijf

hoogleraar ethiek, vestiging Leiden

Mijnheer de rector, dames en heren,

Emil Brunner was bang dat hij na vijftig jaar niet meer gelezen zou worden.¹ Dat valt mee. Recent verscheen een biografie over hem, zijn boeken zijn nog verkrijgbaar, in Zürich wordt nog steeds over zijn preken in de Fraumünster gesproken, in Amerika heeft hij nog steeds aanhang – en ook ik heb hem weer gelezen. Maar zijn vrees was niet ongegrond. Hij was overtuigd van de waarde van zijn werk, maar wist dat hij het moest afleggen tegen Karl Barth. Zijn hele leven speelde zich af in de schaduw van Barth. En dat is ook na hun dood zo gebleven. Als Brunners naam valt, is dat zelden zonder directe referentie aan Barth, en Brunner geldt dan meestal als degene die ‘het’ niet goed begrepen heeft, zoals Hans de Kniijff mij eens vertelde. Ook ik kende Brunner nauwelijks anders dan in het beroemde geding met Barth, dat na diens *Römerbrief* tot een tweede schok in de theologie van de twintigste eeuw leidde, toen Barth het besliste met een brochure getiteld *Nein!*. Toen Brunner aan de koffietafel van zijn gezin de post opende en dit *Nein! Antwort an Emil Brunner* tevoorschijn kwam, verstarde hij, vertelt zijn zoon. Dit gebeuren heeft hem nooit meer losgelaten.² Brunner sprak vaak over ‘*der Mächtige aus Basel*’. Vanaf hun eerste briefwisseling is er inderdaad een machtsverschil, Brunner is de *Unterlegene*. De soevereine Barth deed uiteraard altijd ironisch over dit soort verhoudingskwesies en negeerde Brunners verlangen naar erkenning volkomen. Later in het leven, als ‘de rekeningen worden opgemaakt’ (Frida Vogels), wilde Brunner laten zien dat het allemaal veel korter kon dan Barth meende: waar Barth veertien delen nodig had voor een *Unvollendete* kwam Brunner met drie delen. Maar die hebben nooit voor veel opwinding gezorgd. Heel laat in het leven is het tot een verzoenende ontmoeting gekomen. En waar velen wellicht denken ‘te laat’, was Brunner er zielsgelukkig mee.

¹ Frank Jehle, *Emil Brunner. Theologe im 20. Jahrhundert*, Zürich 2006, 383.

² Hans Heinrich Brunner, *Mein Vater und sein Alteter*, Zürich 1986, 91. Vgl. ook *Karl Barth – Emil Brunner. Briefwechsel 1916-1966* (Karl Barth Gesamtausgabe), Zürich 2000.

Theologie en biografie

Deze tragisch gestemde introductie lijkt geen goed begin voor een opwekkend verhaal dat een diesrede toch mag zijn. Toch zal mijn boodschap opwekkend blijven en acht ik deze biografische opening in dat kader zelfs een plus. Dit plus betreft verdieping van het nog steeds niet vanzelfsprekende inzicht dat biografische en psychologische factoren invloed oefenen op de theologiebeoefening. (Wat trouwens nog geen bijval betekent aan de stelling van Peter von Knorre bij zijn dit jaar aan de PThU verdedigde dissertatie: 'Theologie *is* biografie'.³ Maar wellicht bedoelde de promovendus theologie als spreken over het leven van God en dan staan de stukken ineens heel anders op het bord: theologie als beschrijving van geloof als dimensie van mijn eigen leven *of* theologie als vertellen over Gods geschiedenis met mensen – een wereld van verschil, al komt het volgens sommigen op hetzelfde neer. Maar dit terzijde.) Bestudering van Brunners gehele werk en van zijn biografie leidde mij tot de conclusie, dat het zijn werk tot aan Barths *Nein!* is, waar Brunner met grote vitaliteit en ongeremd zijn bijdrage leverde aan de theologie, en wel vooral aan de ethiek. Hoewel hij uiteindelijk als dogmaticus is bijgezet, beschouwde hij ook zelf zijn ethiek-boek *Das Gebot und die Ordnungen* als het hoogtepunt van zijn theologiebeoefening.⁴ Over die bijdrage wil ik graag met u spreken. Dat ik op het idee kwam bij Brunner in de schaduw te gaan staan, is te danken aan de invloed die Kune Biezeveld op mij uitoefende. In haar boek *Als scherven spreken* is ze op zoek naar wat verloren is gegaan als profeten van Elia tot Karl Barth cultureel de overhand krijgen.⁵ Waar zij geïnspireerd werd door een scherf waarop Jahwe een vrouw aan zijn zijde heeft, inspireerde zij mij om dit slachtoffer van Barth op mij te laten inwerken. Evenals Kune Biezeveld vraag ik: is daar in die strijd iets waardevols verloren gegaan?

³ Peter von Knorre, *Vergeblicher Gottesdienst: Die kultpolemischen Texte des Alten Testaments*.

⁴ Jehle, 253-272.

⁵ Kune Biezeveld, *Als scherven spreken. Over God in het leven van alledag*, Zoetermeer 2008.

Eristiek

Voordat ik echter inga op Brunners ethiek, wil ik iets zeggen over zijn eristiek. Zo noemde hij zijn missionaire benadering, waarvoor hij bij Barth erkenning zocht en die wel bekend staat als een pleidooi voor het bestaan van een 'aanknopingspunt' tussen God en mens. Brunners eristiek verklaart ook de belangstelling van deze dogmaticus voor de ethiek: hij wil zich met zijn theologie bewegen in het concrete leven, het gewone leven waarin veel dingen niet zo duidelijk zijn, waarin de menselijke maat telkens te klein blijkt voor de grote uitdagingen en eisen van het gebod Gods.⁶ Hij gelooft in de grote woorden, maar beluistert ze in de context van mensen voor wie die woorden, hoewel voor hen bestemd, te machtig zijn. Hij wil de verbinding tot stand brengen, laten zien waar die grote woorden een raakpunt hebben in de menselijke existentie, ongedacht en toch werkelijk. Hij spreekt over het stempel dat God op zijn schepselen gedrukt heeft.⁷ Wij zijn ons dat misschien niet bewust, maar als het evangelie komt, dan raakt het dat stempel aan, we zijn er vatbaar voor – *dat* moment wil Brunner ter sprake brengen. De eristiek onderscheidt zich van de dogmatiek doordat ze er meer op let *met wie* ze over het geloof spreekt.⁸ Als grote eristici beschouwt hij Pascal, Hamann, Kierkegaard. En hij kan zich niet voorstellen dat Barth het hierover niet met hem eens is, maar vindt soms dat Barth het gevaar loopt meer te declameren dan toe te spreken.⁹ Het evangelie komt ons aanvankelijk wel vreemd voor, maar uiteindelijk kunnen we er de stem van onze schepper in horen en kan de omgang met God vertrouwd worden. Naar dit verhaal had Barth in de jaren dertig geen oren, maar als Brunner in de jaren vijftig Barths antropologie leest (*Kirchliche Dogmatik* III,2), dan spreekt hij van de nieuwe Karl Barth, die daar eristisch bezig is.¹⁰ Hij had naar mijn mening volkomen gelijk, maar zocht dus tevergeefs naar Barths erkenning. De Barth die na de Tweede Wereldoorlog zei nu meer ja te kunnen

⁶ Jehle, 159.

⁷ Emil Brunner, 'Natur und Gnade' (1934), in: Emil Brunner, *Ein offenes Wort. Vorträge und Aufsätze 1917-1962*, Zürich 1981, 342.

⁸ Brunner, 'Die andere Aufgabe der Theologie' (1929), in: *ibidem*, 180.

⁹ *ibidem*, 192.

¹⁰ Emil Brunner, 'The New Barth: Observations on Karl Barth's Doctrine of Man' in: *Scottish Journal of Theology* 4 (1951), 123-135.

zeggen waar hij vroeger nee moest zeggen, bracht het toen nog lang niet op Brunner in het ja te betrekken, terwijl hem dat zeker toekwam. Op een afstand bezien was de theologische kloof tussen Barth en Brunner niet bijzonder groot, maar werd Barths positiekeuze sterk bepaald door contextuele factoren, terwijl Brunner daarvan toch ook wilde abstraheren en naar de grote geesteshistorische verbanden zocht. Wie dat onderkent verbaast zich niet als het conflict zich gaat herhalen in de koude oorlog, als Brunner vindt dat het communisme even verwerpelijk want totalitair is als het nazisme, terwijl Barth vindt dat er een belangrijk onderscheid is: het communisme stelt het westen voor de vraag van de gerechtigheid.

Beeldvorming

Wel verbazingwekkend is daarom echter, dat in de nazi-tijd Brunners grote ethiek *Das Gebot und die Ordnungen* (1932) kort na verschijnen in Duitsland in beslag genomen werd.¹¹ Het zij met ere in herinnering gebracht. Waar Barth meteen riep dat Brunner door te spreken over scheppingsordeningen het nazisme in de kaart speelde, dacht de grote vijand daar blijkbaar anders over. En wie het boek leest, moet zeggen: gelijk had die vijand. Brunner spreekt onomwondener over het gevaar van het nazisme dan Barth. Zo contextloos theologiseerde Brunner dus ook weer niet.¹²

Het is een merkwaardig geval van beeldvorming, waarbij ik opnieuw aan het boek van Kune Biezeveld denk. Het beeld van Brunners ethiek is: scheppingsordeningen, dus conservatief. Maar in werkelijkheid heeft hij het over de *spanning* tussen schepping en verlossing (106vv.) en spreekt hij over een strijd tussen het rijk van God en dat van de duivel, waarin wij telkens een 'ethisch ogenblik' beleven waarin de liefde de enig mogelijke verbinding vormt tussen conservatisme en radicaliteit (113). Maar wie in die jaren dat soort dingen zei, stond toch volgens Barth aan de verkeerde kant, namelijk die van het *realisme* – een typering die Brunner zelf koos (113) en die hem ook met Reinhold Niebuhr verbond.¹³ We moeten in de gegeven omstandigheden

¹¹ *Ibidem*, 132.

¹² Vgl. Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, Tübingen 1932, 444-446. Volgende verwijzingen naar dit boek zijn in de tekst opgenomen.

¹³ Jehle, 246, 249. *The Theology of Emil Brunner*, ed. by C.W. Kegley, New York, 1962, 265-271.

Gods gebod zoeken (112). Daarmee neem je die gegeven omstandigheden als uitgangspunt en dus te serieus, vanuit Barth gezien. Bonhoeffer noemde dat de compromisoplossing¹⁴ en dat is precies het aura dat om Brunner ging hangen. Maar in de concrete uitwerking zie ik in *Kirchliche Dogmatik* III,4 niet zoveel anders gebeuren dan bij Brunner. Omdat er wel dertig jaar tussen zit, zou je zelfs mogen zeggen dat Brunner zijn tijd vooruit was.

Ethisch realisme

Op dit punt gekomen, veroorloof ik mij een uitweiding over het ethisch realisme. Toen mijn laatste boek in een recensie als 'burgerlijk' werd getypeerd¹⁵, herleefden voor mij die oude tijden en begreep ik beter waarom ik Brunner en ook Reinhold Niebuhr opnieuw ter hand genomen had en waarom ook Augustinus mij zo aanspreekt, terwijl bijvoorbeeld Bram van de Beek juist met die kerkvader problemen heeft, omdat Augustinus meer een pelgrim dan een vreemdeling in de wereld is, teveel iemand die *binnen* de wereld als christen wil leven.¹⁶ Ja, dat is een eeuwig dilemma in het christendom: haaks, kritisch, radicaal - of half, compromisbereid, realistisch. Pelgrim of vreemdeling, radicaal of realistisch. Ik kan dit realistische model naar een recept van de Leidse exegeet Henk Jan de Jonge eenvoudig duidelijk maken. Wie preekt over de rijke man die alles moest verkopen en de opbrengst aan de armen moest geven (Matteüs 19:16-22), heeft een probleem: vrijwel niemand die rijk is, inclusief de predicator, geeft gehoor aan deze oproep. Dit geldt eveneens voor het advies je oog uit te rukken als het je tot zonde verleidt (Matteüs 18:9). Radicaal ben je als je de oproep laat staan. De realistische dominee adviseert echter om tien procent van je bezit te schenken, 'tienden'. Niemand ontkomt dan aan de klem van deze oproep; wie tien procent geeft, voelt het als een tamelijk radicale stap, maar het is natuurlijk een slap compromis. Gaandeweg heb ik ontdekt, dat de radicale taal van het evangelie contact zoekt met dat binnenste zenuwcentrum van de mens, waar de beslissingen vallen: daar worden zaken gedaan van leven en dood, van sterven en

¹⁴ D. Bonhoeffer, 'De laatste en de voorlaatste dingen' (1940), in: Bonhoeffer, *Ethik* (Dietrich Bonhoeffer Werke 6), Gütersloh 1998, 137-162.

¹⁵ Wouter Klouwen, 'Vragen van een welwillende', in: *In de waagschaal* 38 (2009), nr. 4.

¹⁶ A. van de Beek, *God doet recht. Eschatologie als christologie*, Zoetermeer 2008, 359v.

opstaan, van oordeel en genade, van bekering en verharding. En die radicale taal komt niet tot ons als een algemene geestelijke beschouwing, maar concreet; ze spreekt van de andere wang en van de tweede jas. De confrontatie met God vindt plaats in het leven van alledag. Ze wil daar een wending brengen. Daarvoor is vaak een harde botsing nodig. Maar als het godswonder plaatsvindt dat er nieuw leven gewekt wordt, dan uit zich dat in kleine wendingen, in vriendelijkheid en bescheidenheid, in het verborgene, in de ombuiging van het ijzer als het heet is. Wie echter het radicale absolute gestalte wil geven in het sociale leven, zal merken dat het geruchten van oorlog veroorzaakt, of wanhoop om de mislukking, of een vlucht in de mystiek. Juist het realisme heeft wortels in de radicaliteit van het evangelie.

Scheppingsordeningen

Tot zover over de algemene strekking en de beeldvorming. Als we een volgende stap zetten in Brunners ethiek, belanden we in de 'ordeningen'. Dat zijn basale structuren van menselijk samenleven, zoals het op elkaar aangelegd zijn van man en vrouw, de economie en de staat. Ze wijzen mensen op elkaar aan, ze voegen hen samen, ze dwingen mensen die daar vaak eigenlijk geen zin in hebben tot gemeenschap – en maken juist zo menselijk leven mogelijk (194). De ordeningen vormen het kader waarin wij onze keuzes maken (202). Dat kader is niet slechts formeel van aard, het zegt al iets over wat God wil, we moeten ons er in voegen, maar we moeten ons er ook in bewegen, ons protest laten horen tegen misstanden die in de historie op die terreinen zijn gegroeid (202, 275). De kritische houding tegenover concrete historische varianten van de ordeningen vergezelt bij Brunner altijd het pleidooi voor het serieus nemen van de onderliggende sociale structuur. Dat blijkt niet alleen uit zijn algemene bespreking van het thema (bv. 319, 320), maar ook uit zijn uitingen over de vrouwenbeweging (340) en over het nazisme (444-455).

Arbeid en roeping

Als concrete thematiek kies ik vandaag echter voor de arbeid. Voor Brunner is arbeid het van God komende beroep tot dienst aan de naaste (373). Arbeid hangt samen met je roeping. Dat is een diep gewortelde overtuiging in culturen die door de reformatie gestempeld zijn en het Calvijn-jaar biedt een goede gelegenheid er de gereformeerde

Brunner op te bevragen. Hij noemt de paulijns-lutherse beroepsgedachte een van de belangrijkste gedachten ever (183). Hij bedoelt het dan wel iets breder dan alleen de kwalificatie van een baan als roeping. God roept je, zondaar en wel, tot zijn dienst, en of je priester of bakker bent maakt voor je *vocatio* geen verschil. 'Het was een wereldschokkende daad van Luther om deze gedachte [van het algemeen priesterschap van de gelovigen] onder het puin van de aristotelische en ascetisch bedorven kerkelijke moraal aan de vergetelheid te ontrukken.' (183) Met dit puin doelt hij op de dubbele moraal van de roeping tot volkomenheid voor de monnik enerzijds en de roeping tot wereldlijk leven door de massa anderzijds – de contemplatie waarmee de wereld ontvlucht wordt en het compromis waarmee de wereld met een slecht geweten aanvaard wordt. Luther overwint dat valse alternatief: 'Door de beroepsgedachte wordt het in-de-wereld-zijn tegelijk in zijn zondigheid ontdekt en door de vergeving bedekt en wordt het de gelovige gegund met goed geweten werelds te leven zonder zich aan een compromis schuldig te voelen.' (190) Je bent burger van een rijk in de hemel, maar: 'Diese Überweltlichkeit des Berufs wirkt sich in der Welt aus durch Dienst am Bruder und Schwester.' (191) In de loop van de tijd is deze gedachte verwereldlijkt, schandelijk getrivialiseerd en verburgerlijkt tot een hoge plichtsopvatting, een strenge economische moraal met gelijktijdige vreugdevolle aanvaarding van de wereld. De *Weltfreudigkeit des Protestantismus* viel algemeen op, maar niet meer de inbedding ervan in de eschatologische verwachting. Juist die spanning tussen wereldaanvaarding en burgerschap van het rijk Gods, kenmerkt volgens Brunner die grootse greep van Paulus in 1 Korintiërs 7 en van Luther. Juist zij zorgt ervoor dat arbeid niet puur instrumenteel wordt verstaan maar als dienst aan de naaste. Als we nu echter verderop in het boek de bredere uiteenzetting over arbeid bekijken, dan blijkt dat Brunner het begrip 'dienst' ook via de scheppingsordering op het spoor komt; arbeid is een gemeenschapsaangelegenheid, waarin mensen op elkaar zijn aangewezen en waarbij de gedachte van het beroep als dienst aan de naaste goed past (373). De eerder zo noodzakelijk geachte eschatologische spanning keert dan niet echt meer terug. Bij nader inzien komt dus de vraag op, of dat werken met scheppingsordeningen niet als vanzelf ook leidt tot de eerder aan de kaak gestelde trivialisering. Die vraag dringt zich nog sterker op, als we lezen dat de moderne economie het arbeiders vaak onmogelijk maakt hun werk te aanvaarden als een beroep dat God

op hen doet (379). Hangt het dan toch van de aard van het werk af, of van de omstandigheden of je je werk als roeping kunt beleven?

Deze vraag maakt het urgent te achterhalen wat Brunner zich nu precies voorstelt bij het verband tussen arbeid en roeping. Daarop geeft hij nauwkeurig antwoord. En wel tweeledig, vanuit de schepping gedacht en vanuit de verlossing. Vanuit de schepping gedacht betekent de beroepsgedachte: je doet wat 'men' op een bepaalde plaats gesteld doet, maar je doet het '- pas dat is het ethische moment – in vreugdevolle gehoorzaamheid aan Gods wil' (236). Dan is roepingsbeleving dus een kwestie van gezindheid, niet van handeling. (Merk op, dat Brunner het ethische heel kantiaans met gezindheid identificeert.) Maar je doet het ook 'anders' ('kritisch' 256). Dat is vanuit de verlossing gedacht. Brunner maakt dat als volgt concreet: 'Je koopt niet altijd waar het het goedkoopst is, en je verkoopt niet altijd zo duur als het maar kan, je behandelt je medewerkers niet slechts volgens economische maatstaven, want je trekt hen als je naasten in de kring van je zorg; je behartigt in de politiek niet alleen je eigen belang, maar je helpt misschien op verrassende wijze soms ook je tegenpartij; je hebt een opvallend open hand voor wie in nood zijn.' (242)

Ik concludeer, dat Brunner ook in zijn uitwerking van een thema als arbeid het concept scheppingsordening gebruikt om een *terminus a quo* te hebben, een kader dat al een zekere normativiteit in zich heeft maar niet samenvalt met de *terminus ad quem*: er gaat een roep uit van de belofte en die roep geeft richting aan het concrete handelen zonder strijdig te zijn met de *terminus a quo*, die immers net als de verlossing op menselijke gemeenschap gericht is. Maar de belofte van de verlossing brengt de menselijke nood in rekening, terwijl het vertrekpunt meer op menselijke ontplooiing gericht is. Dit werken met de categorieën schepping en verlossing zorgt voor een eigensoortige structuur in vergelijking met die andere paren: natuur en bovennatuur, en zonde en genade. Het heeft verwantschap met het model van de wegbereiding (Bonhoeffer) en van de anticipatie (Moltmann, bij wie ik het gebruik van de terminologie *a quo* en *ad quem* in dit verband tegenkwam¹⁷).

Brunner nu naar het kamp van een eschatologische ethiek op de wijze van Moltmann

¹⁷ Jürgen Moltmann, *Theologie van de hoop*, Utrecht 1964, 303.

trekken, is wat overdreven. Zelfs Reinhold Niebuhr schreef, dat conservatisme bij Brunner toch altijd meer voor de hand ligt dan verandering.¹⁸ Maar dat ligt toch misschien meer aan de aard van zijn persoonlijkheid dan aan zijn denkweg. Zijn methode karakteriseerde ik eerder als 'realistisch' en wie met aandacht zijn ethische uitwerkingen volgt, kan het eschatologische gehalte van dit realisme niet ontgaan. Realisme is juist een wijze om de eschatologische verwachting niet in utopie of apocalyptiek te laten opgaan, maar een licht te zien werpen op het leven van alledag. De realist denkt bovendien niet naïef of idealistisch over de notie schepping, maar ziet de *terminus a quo* ook door zonde getekend. Het leven van alledag wordt gekenmerkt door het najagen van eigenbelang, door machtsstrijd. De realist vraagt: hoe komen wij een stap verder in de goede richting? Brunner zet daarmee niet alleen een traditie voort van Augustinus tot Niebuhr,¹⁹ maar ook die van Machiavelli en Hobbes tot Popper, Kissinger en Helmut Schmidt.²⁰

Karl Barth

Hoewel Barth later dichtbij Brunners benadering kwam, heeft hij nooit willen erkennen, dat er wel degelijk een overgang van *Sein* naar *Sollen*, van *is* naar *ought* bij het geloof in schepping past. Het leven als schepping belijden impliceert het vertrouwen dat God zijn stempel op mens en wereld heeft gedrukt, dat opspeelt, onuitwisbaar blijkt.²¹ Omdat Barth voor deze gedachte geen plaats kon inruimen, blijft er in zijn ethiek altijd een zekere gewrongenheid in de argumentatie, zoals onder andere blijkt in *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, waar bijvoorbeeld openbaarheid van bestuur bepleit wordt met een beroep op Christus als het licht der wereld en de *trias politica* als een analogie gezien wordt van de verscheidenheid van de *charismata*.²² Methodisch gezien heeft Brunner ten onrechte het onderspit gedolven. Barths

¹⁸ Niebuhr in: C.W. Kegley (ed.), *The Theology of Emil Brunner*, New York 1962, 265-271.

¹⁹ Vgl. R. Niebuhr, *Christian Realism and Political Problems*, New York 1953 en Robin Lovin, *Christian Faith and Public Choices*, Philadelphia 1984.

²⁰ Zie mijn 'Godsdienst als factor in de internationale politiek', in: *De Islam en het Westen* (Leidse Lezingen), Kampen 2002, 17-30, vooral 24v.

²¹ Oliver O'Donovan, *Resurrection and Moral Order*, 17. Vgl. noot 7.

²² Karl Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, Zürich 1946.

argwaan tegen natuurlijke kennis had beter kunnen worden ingebracht in Brunners structuur van schepping en verlossing, en had dan even kritisch kunnen uitwerken. In plaats daarvan zitten we nu nog steeds opgescheept met de waan dat wie openbaringstheoloog wil zijn, niet vanuit schepping mag denken.²³

Na deze ode aan Brunner moet ook het andere worden gezegd: Barth was de grotere geest. Brunner is zelden verrassend, Barth voortdurend. Als we blijven bij onze toespitsing op de verbinding tussen arbeid en roeping, geeft Brunner een degelijke beschrijving van de gegroeide protestantse visie, terwijl Barth het aandurft arbeid als *parergon* te beschouwen bij de roeping getuige van Christus te zijn en dus het beroep niet als vorm van dat getuigenis te duiden.²⁴ Daarmee leek Barth af te wijken van de oer-reformatorische notie van roeping, maar bij nader inzien klopt het precies met Calvijns notie van arbeid als 'wachtpost'. Het is trouwens opvallend, dat Barths correctief vermogen op dit punt in de Nederlandse protestantse wereld niet veel invloed heeft gehad, zoals ik uit reacties op mijn eigen advies 'Ga niet op in je werk' heb mogen afleiden. Blijkbaar werkt er bij ons een kuypertiaanse trots op de ons van Rome onderscheidende notie van de heiliging van het gewone leven, die sterker is dan onze liefde voor de teksten van Calvijn. Het heeft mij eerlijk gezegd ook zelf veel moeite gekost Barths gelijk op dit punt te ontdekken, terwijl als de Franse ethicus Jacques Ellul je eenmaal de ogen heeft geopend voor de functie van roeping in de bijbel, namelijk dat mensen vaak juist worden weggeroepen van hun werk, het volkomen 'logisch' is om arbeid niet met roeping te identificeren.²⁵ Om een cruyffiaanse wijsheid in te brengen: je gaat het pas zien als je het doorhebt. In onze traditie hebben wij de gelijkschakeling van de priester en de bakker opgevat als een verhoging van de bakker om als bakker ook een roeping te hebben, terwijl het erom ging de priester

²³ Vgl. John W. Hart, *Karl Barth vs. Emil Brunner. The Formation and Dissolution of a Theological Alliance, 1916-1936*, New York 2001, C. van der Kooi, *Als in een spiegel. God kennen volgens Calvijn en Barth*, Kampen 2002, bv. 337, Gerhard Sauter, 'Theologisch miteinander streiten – Karl Barths Auseinandersetzung mit Emil Brunner', in: Michael Beintker, Christian Link, Michael Trowitsch (hg.), *Karl Barth in Deutschland (1921-1935)*, Zürich 2005, 267-284, en H.G. Hubbeling, *Natuur en genade bij Emil Brunner*, Assen 1956.

²⁴ Barth, *KD III*, 4, p. 599, 689vv.

²⁵ Vgl. mijn *Ethiek onderweg*, Zoetermeer 2008, 39-52, vgl. J. Ellul, *Les Combats de la liberté*, Paris 1984, 258-283.

te verlagen tot de positie van de bakker, en te erkennen dat een geestelijke geen betere uitgangssituatie heeft om getuige van Christus te zijn dan een ambachtsbeoefenaar. Niet het brood bakken en uitventen zelf is gehoorzaamheid aan je roeping, maar door met brood bakken en uitventen in je levensonderhoud te voorzien, heb je een basis voor getuigenis en dienst. Als de c-factor in onze Nederlandse cultuur op deze manier wordt bijgesteld, zie ik dat gaarne als voorname vrucht van het Calvijn-jaar.

Besluit

Aan het slot van deze rede gekomen, neem ik u graag mee naar de opening van Augustinus' *Confessiones*, in de prachtige nieuwe vertaling van Wim Sleddens:

'Groot bent u, Heer, u komt alle lof toe! Groot is uw kracht, uw inzicht is niet te meten. Nu wil een mens u prijzen, een deeltje van uw schepping, ja een mens die zijn sterfelijkheid met zich meedraagt, het bewijs van zijn zonde, het bewijs dat u zich tegen de hoogmoedigen keert. Toch wil hij u prijzen, deze mens, dit deeltje van uw schepping en u zet hem aan daar vreugde in te vinden. Want zo hebt u ons geschapen, gericht op u, en ons hart kent geen rust tot het rust vindt in u.'²⁶

Het komt mij voor, dat dit woorden zijn die Barth niet graag citeerde in zijn strijd met Brunner. Veel later doet hij het wel, in zijn antropologie,²⁷ precies waar Brunner vaststelde dat zijn eristiek door Barth zelf beoefend wordt. Ach, 'aanknopingspunt' is een veel te formeel woord voor het geheim dat Brunner ter sprake probeerde te brengen: dat God, hoewel gans anders dan wij, geen vreemde is voor mensen, maar herkend kan worden, omdat wij zijn stempel dragen – niet pas door de doop, maar al van geboorte.

Ik heb gezegd.

²⁶ Aurelius Augustinus, *Belijdenissen*, ingeleid, vertaald en van aantekeningen voorzien door Wim Sleddens O.S.A., Eindhoven 2009, I, 1, p. 39.

²⁷ Karl Barth, *KD III,2*, 494.

© 2009 Protestantse Theologische Universiteit (Utrecht - Kampen - Leiden)

CIP-gegevens Koninklijke Bibliotheek, Den Haag

De Kruijf, prof.dr. G.G.

Kleine wendingen – de realistische ethiek van Emil Brunner - PThU

Diesrede, Protestantse Theologische Universiteit

ISBN: 978-90-73954-92-2.

NUR 700

Trefw.: theologie

Vormgeving: www.enof.nl



Protestantse Theologische **Universiteit**

