



## Protestant Theological University

### Met Luther de spanning uithouden tussen twee soorten gerechtigheid

Reeling Brouwer, R.H.

*Published in:*  
Hoop in de bajes

Published: 01/01/2018

*Document Version*  
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication](#)

*Citation for pulished version (APA):*  
Reeling Brouwer, R. H. (2018). Met Luther de spanning uithouden tussen twee soorten gerechtigheid. In *Hoop in de bajes* (pp. 53-67). (Publicatiereeks van het Centrum voor Justitiepastoraat; Vol. 12).

#### **Copyright**

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons). You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal.

This publication might have been made available through the PThU Research Portal under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the PThU website: <https://www.pthu.nl/over-ptthu/bibliotheek-ptthu/diensten/article-25fa-taverne-amendement-end-user-agreement.pdf>

#### **Takedown policy**

If you believe that this document breaches copyright, please contact us providing details, and we will investigate your claim and remove access to the work if necessary: [bibliotheek@pthu.nl](mailto:bibliotheek@pthu.nl).

Downloaded from the PThU Research Portal (Pure): <https://pure.pthu.nl>.

# ‘Met Luther de spanning uithouden tussen twee soorten gerechtigheid’

door R.H. Reeling Brouwer

23 april 2020

37 min. leestijd

[Plaats een reactie](#)

Rinse Reeling Brouwer, Amsterdam

## Met Luther de spanning uithouden

## tussen twee soorten gerechtigheid

### 1. Inleiding<sup>[1]</sup>

#### 1.1. Protestantse *justitiepastores*

Mijn hartelijke dank voor de uitnodiging. Ik hoop maar dat ik u als historicus van de theologie, met het oog op het thema van vandaag – de reformatie – behulpzaam kan zijn. En ik moet bekennen: ik heb altijd tegen justitiepastores opgekeken, al in de gemeente en sinds ik aan de academie verblijf nog meer. Ik herinner mij dat ik halverwege de jaren zeventig aanwezig was bij de bevestiging van Wiechert Hoekert, die ik kende uit Berlijn, als justitiepredikant (naar ik meen) in Assen. Hij was er nauwelijks, of de Molukse treinkapers werden binnengebracht. Met hen voerde hij pittige gesprekken, maar de directie vertrouwde het niet helemaal, zodat de secretaris-generaal van de Hervormde Synode hem zelf in het ambt kwam bevestigen om te onderstrepen dat de kerk toch een eigen rol vervulde, ook in een dergelijk kritiek oord. Later, toen ik Amsterdamse predikant was, werd hij aan de Bijlmerbajes verbonden en zoog ik zijn verhalen in mij op. Maar er waren wel meer contactpunten: vanuit de gemeente in Westzuidwest begeleidde ik enkele jongeren die meededen aan een bezoekgroep in het Huis van Bewaring in de Havenstraat, en later heeft Anne Kooi, die bij Herman Noordegraaf en mij wilde promoveren, ons rondgeleid in (toen nog) de Koepel in Haarlem. Bij al zulke ontmoetingen ervoer ik: daar vallen beslissingen, dag aan dag; en wat ik doe is louter toerusting vooraf en achteraf, áchter het front. Of zich en zo ja, hoe zich tussen mijn denkwerk achter het front en uw werk aan het front een vruchtbare wisselwerking kan ontwikkelen, zullen we vandaag samen moeten verkennen.

#### 1.2. *Protestantse* justitiepastores

Dank vervolgens ook voor het mij voorgelegde thema. Het lijkt na de viering van 500 jaar reformatie wat obligaat,<sup>[2]</sup> maar het is het naar mijn waarneming allerminst. In het wereldwijde veld van protestantse theologen zie ik twee centrifugale bewegingen optreden. Aan de ene kant gaat er een grote zuigkracht uit van de oecumenische

hoofdstroom van oosters-orthodoxen, rooms-katholieken en anglicanen, die veel protestantse deelnemers aan het gesprek ertoe brengt al te harde toespitsingen van de reformatorische leer van de rechtvaardiging af te zwakken, zo niet in te trekken en op een meer consensusgerichte wijze opnieuw te formuleren.[3] En inderdaad is er grote voortgang geboekt in het wederzijds verstaan, maar tegelijk was het protest van verschillende Duitse theologen van naam[4] tegen de gezamenlijke verklaring van de Lutherse Wereldbond en het Vaticaan over de leer van de rechtvaardiging ook weer niet zonder grond. Aan de andere kant is er de sterke groei van evangelische- en pinkstergemeenschappen. Daar doet een beproefde, door piëtisme en methodisme gekleurde verwerking van de inzichten van de reformatie nog altijd goed dienst, maar de nadere bezinning op de daarmee gegeven theologische problemen vindt wel bij sommige theologen plaats, maar werkt het mij voorkomt minder in de pastorale praktijk door dan in de, zoals dat tegenwoordig vooral onder invloed van de doperse geschiedschrijving heet, *magisterial reformation*. Of, zoals ik me kan voorstellen dat u deze ingewikkeld geformuleerde stand van zaken dagelijks tegenkomt: de rooms-katholieke priester heeft zijn kracht in het aanbod van de sacramentsbediening, de opwekkingsprediker in het op eenvoudige noemer gebrachte evangelie dat Jezus redt van alle schuld, mits je hem aanneemt. Wat moet de protestantse pastor, met alle ingewikkelde vragen die hij vanuit de traditie met zich meestorst, daarnaast nog voorstellen? Zo staat de bezinning op de grondvragen van de reformatie, zoals de grondvraag naar de verhouding van – zoals uw voorbereidingsgroep het aanduidde – ‘geloof en verantwoordelijkheid’ [of meer technisch, in de taal van de gereformeerde dogmatiek uitgedrukt: ‘rechtvaardiging en heiliging’] van twee kanten onder druk. Dat ervaar ik op mijn plaats, dat zult u op de uwe ervaren. En daarom is het dapper dat u zich vandaag nader op deze grondvragen wilt bezinnen. Het wordt tijd ter zake te komen.

## 2. Geloof en Verantwoordelijkheid

### *acht kernpunten van het getuigenis van de reformatie en hun problemen*

#### 2.1. *Het protest tegen de verdienstenleer*

In een van zijn stellingen voor een dispuut van het kapittel van de congregatie van de augustijner heremieten, waartoe Luther behoorde, te Heidelberg in april 1518, formuleert hij: ‘Een mens die meent, dat hij daardoor genade kan verwerven dat hij doet wat in hem is, stapelt zonde op zonde, zodat hij dubbel schuldig wordt’ (stelling 16).[5] De uitdrukking waarvan Luther zich hier distantieert, *facere quod in se est* is onder meer te vinden bij de 14<sup>e</sup> eeuwse Engelse nominalist en dominicaner broeder David Holcot. Gezien vanuit Gods eeuwige, absolute macht, zo redeneert deze, heeft de mens uiteraard niets in te brengen, maar binnen de genadige orde waarin God omgaat met zijn schepselen kan de mens God toch een heel eind tegemoet komen.[6] Luther, hoewel nominalistisch geschoold, had zich gaandeweg van deze these vervreemd, en zijn verzet ertegen werd een kernpunt in zijn conflict met de kerkelijke autoriteiten. Nee, de mens laat zich niet definiëren vanuit wat hij zelf kan. In deze illusie levend vermeerdert hij zijn zonden alleen maar. Genade kan hij niet verdienen, uitsluitend ontvangen, daar is ze nu juist genade voor.

In haar middeleeuwse vorm is de verdienstenleer waartegen Luther zich verzet voor velen vandaag minder herkenbaar. Hoe actueel is de vraag, of ik het eeuwig leven kan verdienen? Tegelijk wijst het gegeven dat een vooraanstaand humanist als Erasmus haar bijviel er misschien wel op, dat ze ook een bijdrage heeft geleverd aan de vorming van de moderniteit. Bevindt ze zich niet ook op de overgang van standenmaatschappij naar meritocratie? Ze definieert de mens niet vanuit geboorte of afkomst, maar vanuit wat hij kan en wat hij bewerkt, vanuit zelfredzaamheid en werken aan jezelf. En in zoverre valt ze, hermeneutisch, bij uitstek als juist nu actueel te verstaan.

Paul Tillich heeft datgene wat Luther, in onderscheid van de voorgaande scholastiek, opvatte als rechtvaardiging, op de noemer gebracht van het woord 'aanvaarding'.<sup>[7]</sup> Wie zich opwerkt in de richting van God, zet zichzelf alleen maar verder vast. Het is zaak, het geloof in eigen goedheid op te geven en zijn toevlucht te nemen bij de gekruisigde, die zegt: 'ik, de Zoon van God, begeef me onder de goddelozen, waartoe ook jij behoort. Ik aanvaard niet jouw goddeloosheid, maar wel jou in je goddeloosheid. Je mag er zijn voor mij. En met dat er-zijn schenk ik je een nieuw zijn.'

Ik weet niet hoe het onder uw gedetineerde pastoranten is. De opstellers van de Heidelberger Catechismus waren er niet gerust op: 'Maakt deze leer [die de bijdrage van de verdiensten loochent] dan geen zorgeloze en woeste lieden?' (Z. 24/vr. 64 volgens de oudste, Emdense vertaling). Een woeste misdadiger zou zich er op kunnen beroepen: het is niet aan mijn inspanning te danken, maar aan wat mij toevalt dat ik over macht, vermogen en invloed op anderen beschik. Het antwoord van de Catechismus brengt hier uiteraard het nodige tegenin.

## 2.2. Tweeërlei gerechtigheid

Wanneer een mens verwacht, een beloning te krijgen naar verdienste, moet er ook een norm zijn aan de hand waarvan die verdienstelijkheid wordt vastgesteld. Die norm is te vinden in de Wet, want de Wet wordt verondersteld vast te leggen wat als rechtvaardig (billijk, gelijkwaardig) kan gelden. Luther heeft in latere jaren meermalen – onder meer in het voorwoord van zijn Latijnse werken, verschenen in 1545 – ervan getuigd, hoezeer hij aanvankelijk met het begrip van de *iustitia* overhoop heeft gelegen.<sup>[8]</sup> Hoe kon de apostel zeggen dat 'de gerechtigheid van God, door het evangelie geopenbaard, een kracht tot bevrijding' is (Rom. 1:16v), als gerechtigheid te maken heeft met de billijke, gerechte straf die ik verdien? Hogelijks opgelucht was hij dat de Schrift anders dan de klassieke vormen van gerechtigheid, zoals Aristoteles die leert (commutatief – vereffenend – op de markt, distributief – verdelend – in het gewogen oordeel) een *iustitia salutifera*, een heilbrengende gerechtigheid kent! Blijkbaar bestaat er naast een actieve en filosofische gerechtigheid – die optreedt als je 'met de justitie te maken krijgt' – ook een passieve of theologische gerechtigheid, de gerechtigheid waarmee God ons bekleedt wanneer Hij ons rechtvaardig máákt. Alleen die laatste gerechtigheid kan in het evangelie staan. Want het evangelie onderkent de *iustitia Dei* als onderdeel van Zijn *misericordia*: het is Zijn voornemen, gegrond in Zijn goddelijke liefde die een en al ontferming is, ons onverdiend als een rechtvaardige voor Zijn aangezicht te doen verschijnen. Let wel: dit is geen genade vóór

recht of bóven recht. Het is de genade die de achtergrond vormt voor een ándere gestalte van recht.

Dat lijkt me voor uw werk een cruciaal punt. De genoemde Wiechert Hoekert heeft behalve theologie ook rechten gestudeerd, en dat lijkt me verstandig. Een pastor bij justitie moet zowel van gerechtigheid bij Aristoteles als van gerechtigheid bij Paulus weten, en bovenal van het onderscheid tussen beide om te vermijden dat hij of zij beide vermengt. Want bij vermenging maakt hij het evangelie dienstbaar aan het gegeven rechtsstelsel, waar het toch een eigen kracht tot behoud en een kritische vraag van terzijde behelst.

Overigens heeft nader historisch onderzoek aangewezen, dat er al middeleeuwse exegeten zijn geweest die het onderscheid van beide typen gerechtigheid kenden: ze zijn alleen Luther niet onder ogen gekomen.<sup>[9]</sup> En het onderzoek naar Thomas van Aquino (die in Luthers dagen weinig aandacht kreeg) staat, weliswaar op andere maar toch op vergelijkbare wijze, eveneens voor de vraag naar het onderscheid: in de genadeleer is *iustitia* ook in de *Summa theologica* blijkbaar niet hetzelfde als *iustitia* als een, aan de heidense filosofen te ontleen maar wel op de theologale deugden te betrekken, kardinale deugd in de ethische gedeelten van dat werk.<sup>[10]</sup>

### 2.3. Tweeërlei Woord

Op Romeinen 1:17 volgt in vers 18: ‘Want de toorn van God wordt geopenbaard vanuit de hemel over alle goddeloosheid en ongerechtigheid van de mensen, die de waarheid in ongerechtigheid ten onder houden’. Vanuit Luthers ontdekking van de gerechtigheid die in functie staat van het goddelijk erbarmen, valt de passage die aldus inzet te lezen als een uitwerking van de openbaring van Gods gerechtigheid in het evangelie: deze gerechtigheid is heilbrengend, omdat de terechte toorn over onze ongerechtigheid is neergekomen op Jezus Christus, die haar heeft gedragen en weggedragen, en in het licht van die éne openbaring verschijnt zo de mens als zondaar die door Christus ten grave is gedragen. Dat is zeker een legitieme reformatorische uitleg.

Toch kan de redenering bij de reformatoren soms ook anders verlopen. Omdat in de laatmiddeleeuwse verdienstenleer de nadruk ligt op het menselijk vermogen op eigen kracht de Wet te vervullen, ligt het accent dan daarop, dat de Wet je erbij bepaalt dat je wel weet wat je zou moeten doen, maar feitelijk niet doet. De *aanklagende* functie van de Wet heet dat, door Melanchthon de voornaamste functie genoemd.<sup>[11]</sup> En in zijn beroemde traktaat over *De vrijheid van een christenmens* uit 1520 tekent Luther zijn hermeneutische uitgangspunt uit, dat we in het éne Woord Gods streng moeten onderscheiden tussen de aanklagende functie van de Wet, en daartegenover de bevrijdende functie van het Evangelie.<sup>[12]</sup> De tendens is dan dat de Wet – en daarmee, al valt dit niet geheel met de Wet samen, het Oude Testament – alleen maar geboden biedt die ons inprenten dat we hen niet houden kunnen. Daarmee gaat de Wet als het ware de stem vertolken van de gerechtigheid in ‘filosofische’ zin. Nu is het zeker juist, dat Mozes en de profeten spreken van *misjpāt*, een recht dat vergelijkbaar is met de rechtspleging van de volkeren, maar dat is dan wel de uiterlijke gestalte van de *tседаqah*, dat wat deugdelijk (Buber vertaalt: ‘wahr’, ‘wahrhaftig’) is, dus van gerechtigheid in theologische zin. En wat kan je daarmee nog doen,

als je eenmaal bij het onderscheid van Wet en Evangelie hebt ingezet? Dit punt zou wel eens van belang kunnen zijn voor de prediking in de bajes. Als de Wet die bij het evangelie hoort wordt vernomen als erg gelijkend op de Wet van het Wetboek van Strafrecht, wat predik je dan meer dan de morele of zelfs moralistische grond voor wat de officier van justitie in de rechtszaal ook al gesteld heeft? Maar als het Evangelie wordt gepredikt als een liefde die niet ook de gedaante van *misjpāt* aanneemt, hoe kan het dan anders functioneren dan als koren op de molen van de onschuld die de advocaat van de verdachte juist weer probeert te onderstrepen? Een goede preek laat zich in geen van beide vertogen vangen.

#### 2.4. *Het evangelie. De vreemde en vrolijke ruil.*

Het vrijheidstraktaat zet ondertussen in met een ander onderscheid, aan Plato en Paulus (2 Kor. 4:16 etc.) ontleend: dat van de uiterlijke en de innerlijke mens. Te bedenken valt: de laatstgenoemde, de innerlijke, geestelijke of nieuwe mens bestáát uit zichzelf voor Luther eigenlijk helemaal niet. Want juist de menselijke ziel heeft zich ingekapseld in een cocon waar ze uit zichzelf niet meer uitkomt. Uitgangspunt is niet haar vrijheid, maar integendeel haar gevangenschap. Er moet een woord klinken. Een goede boodschap moet doordringen tot de ziel, en haar vrij maken. Alleen dan gebeurt er iets. *Ein Wörtlein kann ihn* (de vorst dezer wereld) *fällen*, zingt Luther in 'Ein feste Burg': dat wordeke breekt de kluis open. Bedenk: het is een liefdeswoord. Met de liefde nu is het zo gesteld: waar de liefde van een méns ontspringt aan dat wat hem het liefhebben waard lijkt, treft de goddelijke liefde dat wat zij wil liefhebben niet op voorhand áán, maar scheidt het eerst (these nr. 28 van de genoemde Heidelberger disputatie): de ziel komt dus pas tot leven, waar het Woord haar wekt, ja haar schept.

*Opmerking. Luthers these dat de goddelijke liefde haar eigen voorwerp eerst schept, kan de vraag oproepen of elk mensenkind dan niet al als schepsel kind is van God?*<sup>[13]</sup> Vanuit de reformatoren gezien, kan het antwoord luiden: zeker is dat zo, maar door de diepte van de zonde weten we dat alleen wanneer we op Christus zien, in wie God de menselijke natuur heeft aangenomen en Zijn beeld heeft ingedrukt. De fundering van de waardigheid van ieder mens verloopt theologisch dus via Christus. De Middelaar zit er tussen. Maar in de Middelaar ziet de ander ons als zodanig aan.

De ziel leeft dus op in het horen van de verblijdende boodschap van het Woord [par. 5], en dat Woord is het Woord van Christus (Romeinen 10:17 [par. 25 Latijnse tekst]). De ziel ontwaakt, wanneer de mond van Christus haar lippen kust. Luther beweegt zich hier in de aloude mystieke traditie van de heilige Bernardus en de zijnen, die in het Hooglied de liefde bezongen weten tussen de koninklijke bruidegom en zijn bruid. Die twee gaan de meest innige vereniging aan (Efeze 5:30), en met die vereniging – daar heb je toch ook het juridische aspect – komen de huwelijks goederen mee: 'al het zijne is het mijne, en al het mijne is het zijne', mag de ziel nu zeggen [par. 12]. Maar bedenk: dit is geen symmetrische verhouding. Luther vertelt hier het sprookje van de rijke prins en het arme, verachte en slechte meisje, dat zich op straat als hoer verkocht. De prins overlaadt haar met goederen (de hemelse deugden) en doet haar delen in zijn aanzien, maar ja, omgekeerd wordt hij toch wel te kijk gezet door zo'n schandalige verbinding aan te gaan, al háár schande komt op hém terecht. Van gelijkwaardigheid (*aequitas*) is geen sprake. De prins geeft alles, maar



wat krijgt hij terug? Christus neemt het afzichtelijke van die hoer op zich, en toch begeert hij haar, scheidt haar als degene die hij om haarzelf begeert. Een wonderbare omkering van verhoudingen, waar Luther vrolijk van wordt.

We stellen vast: de rechtvaardigingsleer wordt dan wel vaak *forensisch* genoemd, dat wil zeggen zich articulerend in het beeld van een rechtszaal. Maar het is wel een merkwaardig recht dat hier gesproken wordt. De gerechtigheid van Christus heet hier overwinnende gerechtigheid [par. 12], *iustitia salutifera* dus. En een *vreemde* vrijspraak vindt plaats (K.H. Miskotte) van wie wel degelijk schuldig is: *iustitia aliena*. Bovendien is het dominante beeld niet dat van de rechtszaal maar dat van het bruidsbed, en staat het juridische als aspect in dienst dáárvan. In het pastorale gesprek in de bajes, zo kan ik me voorstellen, wordt deze rangorde concreet: de liefde van de bruidegom voor wie in het geheel niet deugt is de dragende grond voor alle communicatie en wordt samen door pastor en pastorant gezocht, maar dat wil niet zeggen dat de consequenties in termen van rechtdoen en genoegdoening dus maar onbesproken kunnen blijven.

## 2.5. Toerekening. Deelname.

Ten aanzien van de verhouding van deze beide beelden tot elkaar is binnen de reformatorische beweging altijd een zekere spanning blijven bestaan.

Het meer juridische gezichtspunt treedt naar voren in het spreken van de zogenaamde *imputatio*, toerekening, dat de voorkeur had van Melanchthon en daarmee in verschillende Lutherse belijdenisgeschriften is terechtgekomen. 'Abrahams vertrouwen werd (hem) gerekend tot gerechtigheid'. Luther [slot par. 11, Lat.] neemt hier de passieve vorm over waarin Paulus in Romeinen 4 (vs. 3) Genesis 15:6 aanhaalt. Hij die oordeelt, spreekt: het is recht! Ik reken het je tot recht! Vrijspraak! 'Toerekenen', dat kan alleen de rechter voor wie ik verschijn. Ik kan dat mezelf niet doen. Het is een onverwachte uitspraak, onverdiend ook. Het probleem van deze zegswijze is, dat het kan lijken of het oordeel niet alleen *extra nos*, buiten ons gesproken is – waarmee gezegd is dat we de genade niet in en uit onszelf gevonden hebben –, maar ook een zaak blijft die zich buiten ons afspeelt. Andreas Osiander vroeg al snel – en het latere piëtisme zou zich daarbij aansluiten: wanneer een mens in Christus rechtvaardig gemaakt wordt, dan *is* hij of zij dat toch ook, dan is dat toch niet alleen een uitspraak die óver hem gezegd wordt? [\[14\]](#) Dan is er toch iets met mij veranderd?

Vandaar dat er ook een ander gezichtspunt kan worden ingenomen, Romeinen 8:1 zegt: 'zo is er dan niets verdoemenswaardig voor hen die in Christus Jezus zijn'. Ook hier is sprake van vrijspraak, maar deze is veel sterker betrokken op die merkwaardige prins die aan het smerige hoertje al zijn pracht heeft geschonken: ze hoort bij hem, ze is zijn bruid. De *participatio Christi*, de deelname van de mens die door genade en in geloof onverbrekkelijk met de bruidegom is verbonden, het 'in Christus zijn', vormt hier de dragende grond.

Een voordeel van de tweede benadering is, dat deze vermijdt te spreken in termen van abstracta, waarover als het ware een *deal* wordt getroffen: Christus lost niet zo maar als

borg jouw schulden af, alsof die schulden eigenlijk iets zijn waar jij zelf niet zoveel mee te maken hebt. Nee, jij, zondaar gaat er aan! En jij, gerechtvaardigde, wordt in een nieuw bestaan geplaatst. Prachtig heeft Luther dat tot uitdrukking gebracht in zijn vroege colleges van 1515-16 over de Romeinenbrief, die vol staan van ontdekkingen. Romeinen 7:25b luidt: '*mente* (Luther ging toen nog uit van een Latijnse tekst, vertaal zoiets als: met mijn zedelijk bewustzijn) dien ik de wet van God, met mijn vlees de wet van de zonde.' Luther merkt op: het is een en hetzelfde ik, onder een tweevoudige dienstbaarheid gesteld, tegelijk rechtvaardige en zondaar; rechtvaardige *in spe* [in hope], vanwege het geloof, zondaar *re vera* [in werkelijkheid], omdat ik feitelijk de wet niet vervul. We zijn er dus niet, als we er met de ons vóórgaande leraren mee menen te kunnen volstaan te zeggen, dat de zonde wordt weggenomen, zoals je het wit van de muur kunt vegen. Nee, 'het is *de mens* die weggenomen wordt, en dan blijft alleen de zonde als residu over'.[\[15\]](#)

In het voorgesprek met enkele organisatoren van deze studiedag werd mij verteld, dat veroordeelden graag tot de pastor zeggen: 'only God can judge me', dat wil zeggen: 'de rechter heeft mij nu wel veroordeeld, maar ik weet nog wel een weg om daar tussenuit te glippen; uiteindelijk raakt het me niet...'. Nu ja, dan maakt het uiteraard wel uit wie dan die oordelende God is bij wie de gedetineerde zijn toevlucht zegt te nemen. Goed, kun je zeggen (simpeler dan ik het nu zeg), laat het geen rechter zijn die het filosofisch gerechtigheidsbegrip hanteert, maar een rechter voor wie Zijn gerechtigheid en toorn een uiting vormen van Zijn ontfermende liefde. Maar koester daarover dan geen illusies en weet wel: vreselijk is het te vallen in de handen van de levende God (Hebr. 10:31). Jij, voor zover je samen valt met je zondaar-zijn, gaat er áán in Zijn oordeel. Vrolijker kan ook Luther het niet zeggen. Want wie er ook opstaat op paasmorgen, niet de oude mens. En na Pasen terugkijkend, zie je de zondaar niet meer, want het graf is leeg.

*Opmerking. De prediking die bij Luthers ontdekkingen in de Romeinenbrief hoort noemen we 'dialectisch': aan de ene kant ben je (in re) helemaal zondaar, geoordeeld door de Wet en dienaar van de dood, en tegelijk ben je (in spe) dankzij het evangelie als kracht tot heil dat heil deelachtig. Hiervoor kan het oude, al bij Augustinus te vinden, beeld van morbum (ziekte) en remedium (medicijn) behulpzaam zijn.[\[16\]](#) Dit kan helpen bij een pastoraat dat gericht is op 'herstel' (van de verhouding van de dader tot God, tot het slachtoffer en tot de samenleving).[\[17\]](#) Anders dan in de opvatting van rechtvaardiging bij de leraren van de middeleeuwse kerk (als één voortgaande opklimmende weg naar heiligheid), anders ook dan in het schetsen van het heil in de (dikwijls in achtereenvolgende stappen uiteengelegde) ordo salutis zoals die onder invloed van het piëtisme later ook in de protestantse orthodoxie doordringt, komt in de reformatorische prediking dit heil dus niet als een voortgaand proces van verbetering ter sprake. De pastor die zich hierop oriënteert, zal zich van dit verschil in spreekvorm in theologie en (godsdienst)psychologie bewust zijn en voor zichzelf 'met twee woorden' kunnen spreken. De pastor die niet op de stoel van de rechter kan zitten, zit ook niet op de stoel van de therapeut – al zal zij of hij van het werk van de therapeut evenzeer enig verstand moeten hebben als van dat van de jurist. Want de therapeut kan wel een trauma helpen wegvegen, 'als het wit van de muur', maar weet niet van het eind van de zondaar.[\[18\]](#) De pastor op zijn of haar beurt levert niet opzettelijk een bijdrage aan een genezingsproces, maar zegt wel herstel aan. Hoe dat praktisch uitwerkt, kunt u mij vast beter vertellen dan ik u.*



## 2.6. God recht doen.

De bruidegom is een verhouding aangegaan met zijn bruid. Rechtvaardiging is dus een relationeel gebeuren. De beweging gaat twee kanten op, zoals vooral Hans-Joachim Iwand heeft onderstreeptans Hans.<sup>[19]</sup> Niet alleen mag ik voor Gods aangezicht verschijnen als de vrijgemaakte mens, dus de wonderbaar 'rechtvaardige', omgekeerd is het ook aan mij, op mijn beurt *deum justificare*, mijn Rechter 'recht te doen', 'tot zijn recht' te doen komen [- in het vrijheidstraktaat vinden we dit in par. 11]. De ziel erkent, alle goed van boven te ontvangen, erkent publiek en gaarne de gerechtigheid van zijn Redder, en 'heiligt Zijn Naam'. Het is het motief van Anselmus: waarom moest God mens worden? Opdat er althans één mens zou zijn die in heel zijn spreken en handelen God de Hem toekomende *honor*, eer schenkt (en een mens die in die ene dan ook de *totus Christus* is, Christus met al degenen die 'in Hem' zijn). Het gaat dus geen moment uitsluitend om de individuele, bijkans zelfzuchtige wens, voor zichzelf gerechtigheid te ervaren, het gaat in een en dezelfde beweging ook daarom, de Schenker van die gerechtigheid te eren, aan te hangen, te volgen op Zijn wegen.

Zo geeft Luther het ook aan in zijn uitleg van de Tien Woorden in zijn *Kleine Catechismus*. Voorop gaat het eerste gebod: geen andere goden! Dat wil zeggen: 'Wij moeten God boven alle dingen vrezen, liefhebben en vertrouwen'. En alle geboden volgen daaruit, zodat het telkens in de uitleg klinkt: 'wij moeten God zó vrezen en liefhebben, dat wij niet... (doodslaan, echtbreken, stelen etc.)'.<sup>[20]</sup> De formulering wijst hier helemaal niet op een aanklagende functie van de Wet. De benadering is veelmeer: wanneer we door de vreemde ruil met Christus zijn aangedaan, dan géven we Gode alle eer, en dan kunnen we niet anders dan Hem eren in het doen van zijn geboden. Nog de sermoen van de goede werken uit het voorjaar van 1520<sup>[21]</sup> is geheel in deze sfeer geschreven, en gaat dan ook heel concreet in op allerlei maatschappelijke misstanden van de tijd.

Maar let wel: wie hier handelt in het doen der geboden is geen renaissancistische wils-mens. Ja, het hele christelijk leven is onder dit gezichtspunt volgens Luther *vita passiva*, een passief leven. Ter karakterisering hiervan is met 'leven in ontvankelijkheid' of 'deemoedig leven' nog te veel gezegd, als dat zou suggereren dat we dan nog de (monniken)deugden van ontvankelijkheid of deemoed zouden bezitten. In zijn uitleg van het Magnificat verklaart Luther de *humilitas* van Maria als haar 'lage staat': ze bevindt zich helemaal onderaan, ze kan geen kant op, zit verstrikt in haar problemen, en dáár heeft de ontfermende God haar aangezien.<sup>[22]</sup> De nieuwe mens in Christus is de mens die juist niet over vermogen beschikt, ook niet over geestelijke rijkdom. Maar juist in armoede kan zo'n mens het Woord, Christus zijn stempel op zijn of haar hele leven laten zetten [par. 7].

## 2.7. Vrijheid tot dienst.

Het tweede deel van het vrijheidstraktaat, dat vanuit de bevrijding van de innerlijke mens over de uiterlijke mens handelt, belicht de andere zijde van hetzelfde gebeuren: 'een christen is in dienstbaarheid knecht van alle dingen en ieders onderdaan' [par. 1 stelling 2]. Luther vat dit in het beeld van de Jakobs ladder: de hemelen gaan open en (naar het Johannesevangelie) 'de engelen zie je opstijgen en neerdalen op de mensenzoon' (Joh.

1:52). ‘Door het geloofsvertrouwen stijgt een christenmens boven zichzelf uit in God; uit God daalt hij weer af beneden zichzelf door de liefde – en toch blijft hij voortdurend in God en de goddelijke liefde’ [par. 30]. Daar beneden, onder de wet gesteld, werkt hij aan zijn dienst aan God, aan het eigen lichaam [par. 21v.v.] en bovenal aan de naaste [par. 26v.v.]. Er zit geen ruimte tussen: eerst vrijheid ontvangen, en dan nog eens beslissen: wat zal ik doen? Nee, vrijheid neemt *hier*, in dit bestaan deze gestalte aan, de gestalte van de dienst aan Hem en aan de naaste.

Daarbij kan wel de indruk ontstaan, dat het Luther slechts gaat om de tot rechtschapenheid gebrachte persoon als de boom die goede vruchten voortbrengt [par. 23], zonder dat over die vruchten iets concreets te zeggen valt. Bij sommige vertegenwoordigers van de Lutherse traditie ziet het er soms zo uit. Paul Althaus bijvoorbeeld, een theoloog die in de Hitlertijd aan de verkeerde kant terecht kwam, schreef wel veel over ethiek, maar in feite wist hij nauwelijks duidelijk te maken hoe het in de vrijheid van het geloof, waarin een christenmens geplaatst wordt, tot concrete afwegingen en concrete daden kan komen. Luthers leer krijgt dan sterk het karakter van een postulaat: wie is vrijgemaakt *moet* wel spontaan, vrijwel anarchistisch het rechte doen. En daarnaast is er dan een heel ander terrein, waar de Wet (*philosophice*) geldt en waar de geldende bindingen van de wereld kritiekloos geaccepteerd zijn. De religieuze angel is dan wel uit de Wet gehaald (ik hoef de geboden niet te vervullen om het eeuwig leven te verwerven), maar zonder die angel blijft er voor het handelen nauwelijks nog enige richting-wijzing over. Deze wijze van redeneren heeft bij sociale filosofen als Max Scheler en Herbert Marcuse tot scherpe kritiek geleid: in hart en geweten heerst dan een verinnerlijkte en in wezen machteloze Christus, maar op straat de onderofficieren. Heeft juist een anarchistisch opgevatte innerlijke vrijheid in de buitenwereld de dictators hun gang laten gaan, en zo de ontsporingen in de Duitse geschiedenis bevorderd? Het is goed te begrijpen dat theologen als Iwand en Bonhoeffer tegen deze ontsporing met klem gingen uitwerken dat wie vanwege Christus door het geloof gerechtvaardigd is, dan ook ‘God recht doet’ respectievelijk dat wie innerlijk bevrijd is dan ook van harte concrete daden van *navolging* verricht. Bonhoeffer ervoer bij zijn studenten op het Predigerseminar van de Belijdende Kerk een sterk besef van de klem van de roep van Jezus die de geroepene uitnodigend bindt aan die roep die de Zijne is – hoe werkt dat bij uw pastoranten, die allesbehalve theologische professionals zijn, maar die roep des te concreter in hun leven kunnen vernemen?

## 2.8. Voortgaande discussies. Calvijn: *duplex gratia*

In de loop van de jaren twintig van de 16<sup>e</sup> eeuw leidde bij sommigen het latente anarchisme in Luthers onderricht tot een zogeheten antinomisme: een afscheid van de wet, van iedere wet als zodanig. De reactie van Melanchthon, als de systematicus van de inzichten van zijn vriend, leidde tot een nieuwe nadruk op de *poenitentia*, de boete. Je kunt namelijk niet tot bevrijdend geloof komen, stelt hij, als je niet eerst de kracht van de zonde, zoals die door de Wet in zijn aanklagende functie wordt onthuld, hebt ervaren. Zo bestaat de boete uit twee delen: eerst de *contritio*, het berouw of het angstig opgeschrikte geweten dat zich van zijn zonden bewust wordt, en dan pas ten tweede het geloof dat aan een gekweld hart vrijspraak verleent[23] – we kennen die figuur ook uit de praktijk van de ‘Offene Schuld’ (schuldbelijdenis en genadeverkondiging), zoals in Zuid-Duitsland ontwikkeld en in veel

klassiek-gereformeerde liturgie opgenomen. Calvijn nu heeft op zichzelf met deze beweging, die de ziel opjaagt naar Christus toe, geen problemen; hij heeft haar zelf in zijn eerste *Institutie* (1536) ook geschetst. Toch krijgt hij er al spoedig aarzelingen bij. Wéten we dan op grond van ons geweten al wel, wat tot onze bevrijding dient? En willen we dat wel weten?, zo vraagt hij in de tweede druk (1539). ‘Bovendien’, merkt hij op, het is niet juist, vanwege de beweging van de wet naar het evangelie ‘het geloof onder te brengen onder de boetvaardigheid’ (als tweede deel daarvan dus).<sup>[24]</sup> In feite gaat de Wet dan de kaders stellen waarbinnen het geloof moet worden verstaan, en dat gaat niet. Het beroep op de aanhef van de prediking van Jezus (Mk. 1:15par.) gaat dan ook niet op: ‘het Koninkrijk der hemelen is nabijgekomen, bekeert u en gelooft het evangelie’. Dat houdt geen volgorde in, alsof je je eerst moet bekeren en dan kunt gaan geloven, maar het geeft aan dat het naderende Koninkrijk de grond geeft aan het geloof en daarmee de kracht tot omkeer. De bekering ontspringt dus juist aan het geloof!<sup>[25]</sup> En zo komt Calvijn tot zijn voorstel, te spreken van een *duplex gratia* (tweevoudige genade):<sup>[26]</sup> aan het geloof (1539: Hoofdstuk IV) ontspringt enerzijds de boete (V) en anderzijds de rechtvaardiging (VI). Let wel: Christus is zowel onze gerechtigheid als onze heiliging (1 Kor. 1:30), dus beide, zowel boete als rechtvaardigmaking, gebeuren *in Hem*. In Hem ontvangen we de rechtvaardige toerekening van de gerechtigheid, in Hem komen wij, nauw daarmee verbonden, tot de daadwerkelijke heiligheid des levens.<sup>[27]</sup> De grond voor de hele dubbele beweging blijkt de *participatio Christi*, onze deelname aan Hem die de doop met de Heilige Geest voltrekt en die het geloof aanvaardt.<sup>[28]</sup> Zo krijgt, naast de lutherse nadruk op de éénheid van vrijheid en dienst (waar de wet in ‘filosofische’ zin naar een sfeer buiten de geloofsgehoorzaamheid dreigt te worden verbannen), de gereformeerde traditie profiel waarin voor heiliging en ethiek een zelfstandige aandacht kan komen naast die voor rechtvaardiging en vergeving, en wel zo dat beide worden gezien als aan het geloof ontsprongen.<sup>[29]</sup> Omdat de heiliging aan het geloof ontspringt, kent Calvijn een ‘vreugde der wet’,<sup>[30]</sup> die hij gaarne bezingt.<sup>[31]</sup> Want ook de verantwoordelijkheid van een christenmens hangt bij hem aan de deelname aan Christus. Aan u daarmee de vraag, hoe deze notie van *participatie* – zo anders dan de harde wetten van de participatiemaatschappij, waaraan een verhaal verbonden is waarin de gedetineerde nauwelijks voorkomt – ook uw werk draagt. Ik kan me voorstellen dat met de deelname van een bajesklant aan een gespreksgroep, als gestalte van de gemeente van Christus, ook de deelname aan Christus zelf tastbaar kan worden.

### 3. Enkele conclusies

Bij wijze van conclusie haal ik tenslotte twee punten uit de vele punten van mijn betoog nogmaals naar voren. In de Inleiding sprak ik achtereenvolgens over protestantse *justitiepastores* en over *protestantse* justitiepastores. Die tweeslag maak ik nu aan het slot nog een keer, nu we hopelijk wat nader beleerd zijn.

(1). De (protestantse) *justitiepastor* staat in de spanning van tweeërlei gerechtigheid. Enerzijds is daar, zo zagen we, het gerechtigheidsbegrip dat Luther ‘filosofisch’ noemt. Het gaat daarin om vereffening, om een gelijkelijk tot hun recht komen van partijen, om een gewogen en billijk oordeel, om genoegdoening na aangebrachte schade. Anderzijds is er de ‘theologische’ gerechtigheid, die eigen is aan de liefdevolle God,

die, besloten in Zijn eindeloze ontferming over mensen die het helemaal bedorven hebben, hen ook Zijn heilbrengende gerechtigheid schenkt. Deze twee gestalten van de gerechtigheid mogen niet worden verward, want dan zal het *vreemde* van de goddelijke gerechtigheid al snel buiten beeld raken en dan staat de pastor in dienst van de gangbare juridische orde zonder nog langer een belofte aan gene zijde daarvan te belichamen. Maar ze mogen ook niet worden gescheiden; dat gaat taalkundig al niet, want ze heten niet voor niets beide gerechtigheid (zo goed als *eros* en *agapè* beide liefde heten), maar het gaat ook niet omdat zo'n scheiding al snel bevordert wat Bonhoeffer noemde 'een denken in twee ruimten', en daar is geen van beide ruimten mee geholpen. De justitiepastor kan dus niet anders dan zich bewegen in het spanningsveld van de Aristotelische en de Mozaïsche *justitia*, sterker nog: zij of hij zal er een eer in stellen zich met kunde en wijsheid in die spanning op te houden, er mee om te gaan, te luisteren, te spreken en te handelen.

(2). De *protestantse* justitiepastor doorbreekt het spreken in termen van deugdzaamheid en verdiensten, en vermijdt zowel een moralisme dat niet in de *participatio Christi* is gegrond als een denken in twee ruimten. De protestantse leer van de rechtvaardiging, zo zeiden we, houdt een verstoring in van elk spreken in termen van verdiensten, van elke meritocratie of prestatie maatschappij. Daarmee zal ze bevreedend worden gezien overal waar (al dan niet in religieuze termen) gezocht wordt naar een proces van transformerende zelfverwerkelijking. Toch rekent ze ermee dat een ziel, eenmaal wakker gekust door het goddelijk Woord, zal erkennen juist deze boodschap broodnodig te hebben. Wat we rechtvaardigingsleer noemen, zeiden we ook, beschrijft een gebeuren van relationele aard. Dit kan op verschillende manieren beschreven worden. Aan lutherse zijde is er de dubbele beweging van het goddelijk initiatief dat een gevallen mens, om Christus wil en van menselijke kant beaamd in geloof, aanzegt dat hij of zij bekleed is met de gerechtigheid van Christus en dan ook een rechtvaardige *is* – en dan aan de andere kant het menselijk antwoord dat, responsief, passief maar niet minder werkelijk, niet anders wil dan God recht doen, God tot zijn eer laten komen; en tot het liefhebben en vrezen van God behoort dan onverbrekelijk het dienen en helpen van de naaste. Aan gereformeerde zijde luidt de beschrijving iets anders. Deze traditie zal eerder onderstrepen dat dezelfde Christus, die onze gerechtigheid is, ook en even krachtig als onze heiliging onderkend kan worden. In de gemeenschap met Christus, deelhebbend aan Hem en aan al zijn heilsgoederen, houden wij Gods heiligheid ook hoog in het leven. Een lutheraan zal bij een gereformeerde doorgaans een beetje bang zijn voor een nieuw wetticisme (een herinvoering van de filosofische wet onder de dekmantel van de heiliging), een gereformeerde zal bij een lutheraan vrezen dat hij niet werkelijk tot een doorbraak van de twee ruimten durft te komen (zodat hierbinnen een liefde zonder recht, en daarbuiten een recht zonder liefde heerst). Die wederzijdse vraag houdt ons wakker. Maar het gaat uiteindelijk niet om onze wederzijdse vragen. Het gaat – in de omgeving van pastoraal, medewerkers van justitie, collega-pastores en omringende gemeente –, beleerd door het gesprek dat cirkelt om die vragen, tenslotte om de kwaliteit van uw, van ons getuigenis en van uw, van onze dienst.

## Samenvatting

– zie de Inleiding van Theo W.A. de Wit en Reijer de Vries in de bundel:

*Toen de jonge Luther bij Paulus las dat ‘in het evangelie de gerechtigheid van God wordt geopenbaard (Rom. 1:17), kon hij dat niet begrijpen, Want hoe kon het evangelie nu bijdragen aan de redding van de mens (vs. 16) als het bestond uit ‘justitie’, dus uit een rechtvaardig oordeel over diens misdaad? Toen ontdekte Luther tijdens zijn colleges over de Romeinenbrief in 1515, dat het Bijbelse gerechtigheidsbegrip doelt op het heilbrengende recht van de barmhartige God, dat deze God onverdiend aan de mens schenkt, en niet op de ‘verdelende rechtvaardigheid’ van Aristoteles.*

*In deze lezing gaat het om de justitiepastor die de goddelijke gerechtigheid niet verwacht met die van de aristotelische justitie (want dan zou hij zich alleen schikken in de gegeven juridische orde, zonder een belofte aan gene zijde daarvan te belichamen), maar beide ook niet louter uiteenhoudt (want dan zou hij binnen de bajes waar hij werkt welbeschouwd niets te zeggen hebben. Het gaat er voor hem of haar om, in het werk de spanning tussen beide gestalten van gerechtigheid uit te houden en er in spreken en handelen mee om te gaan.*

---

[1] Lezing op studiedag van protestantse justitiepastores, 9 april 2018 te Garderen. Ik dank Reijer de Vries en Jeannette Westerkamp voor hun commentaar op een eerdere versie van deze tekst.

[2] Het thema van de studiedag luidde: ‘De vrijheid van een christenmens. Protestantse theologie in de pastorale begeleiding’. Als grondslag voor het reformatiejaar gold de (veel bekritiseerde) tekst *Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Eine Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Gütersloh 2014.

[3] Zie het ‘Foreword’ van Bruce McCormack in: Bruce L. McCormack & Rinse H. Reeling Brouwer (eds.), *Barth’s Doctrine of Justification. Zeitschrift für dialektische Theologie Supplement Series nr 6* (Kampen: PThU 2014), 5-7.

[4] Bijvoorbeeld: Eberhard Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Glaubens als Zentrum des christlichen Glaubens. Ein theologische Studie in ökumenischer Absicht* (Tübingen: Mohr Siebeck 1998).

[5] Weimarer Ausgabe (WA) 1, 353v.

[6] H.A. Oberman, *The Dawn of the Reformation* (Edinburgh: T&T Clark 1986), 84-103.

[7] *Systematic Theology*, Vol. III (Chicago: University of Chicago Press 1963), IV-III-A-3b.

[8] WA (*Weimarer Ausgabe*) 54, 185v. Geciteerd onder meer bij Heiko A. Oberman, *Luther, Mens tussen God en duivel*, Kampen 1988, 153v. en K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* II/1, Zürich 1940, 425v.

[9] Dit gegeven is in het Luther-onderzoek ingebracht door Denifle in de late 19<sup>e</sup> eeuw en speelt sindsdien een belangrijke rol in het oecumenisch gesprek.

[10] In algemene zin geldt: 'There are not only different interpretations of the infused moral virtues, but it also is not unambiguous in the theology of Aquinas how these virtues are related to the virtues human beings acquire on their own accord', H. Goris en H. Schoot (red.) *The Virtuous Life: Thomas Aquinas on the Theological Nature of Moral Virtues* (Leuven: Peeters 2017).

[11] Engelland / Stupperich, *Melanchthons Werke in Auswahl* Band II.1 (Gütersloh: Bertelsmann, 1968), 356 r. 25; CR (*Corpus Reformatorum*) 21, 717.

[12] Er bestaat zowel een Duitse als een Latijnse versie van dit traktaat, resp. WA 7, 20-38 en 49-73 (*Von der Freiheit eines Christenmenschen*, resp. *De libertate christiana*). De in de uitnodiging voor de studiedag vermelde vertaling van de hand van Hugo van Woerden op [www.refo500luther.com](http://www.refo500luther.com) gaat terug op de Duitse versie, die is ingedeeld in 30 paragraafjes. Zie voor het hier genoemde onderscheid par. 8.

[13] Vgl. Jan Eerbeek en Fred van Iersel, 'Theologische kernthema's: 1. De mens in zijn waardigheid', in: *Handboek Justitiepastoraat* (Budel: Damon, 2009), ((173-192) 173-176.

[14] Dit heet de analytische interpretatie van Luthers rechtvaardigingsleer. Karl Holl, de voortrekker van de Lutherrenaissance aan het begin van de 20<sup>e</sup> eeuw, heeft haar ingebracht en ze speelt sindsdien een belangrijke rol in het oecumenisch debat.

[15] WA 56, 347; vgl. ook 334 Z 15-17 bij Rom. 7:1 en 335 Z. 10-14 bij Rom, 7:7vv. Hierover O. Noordmans, 'Psychologie en evangelie' (1934), in: *Verzameld Werk 2* (Kampen: Kok, 1979), (98-118)115-17.

[16] Bijvoorbeeld Melanchthon, *Loci Communes 1521*, begin 'De Evangelio'; Engelland / Stuperich II/1, a.w. 82 r. 21v.; CR 21, 139. Voor Augustinus zie *De doctrina christiana* I.xiv.13.

[17] Deze pastorale inzet domineert het hele *Handboek justitiepastoraat*.

[18] Voor 'het eind van de zondaar' zie Noordmans' weergave: 'het is de mens die weggenomen wordt' in de slotregel van het citaat waarnaar de vindplaats is aangegeven in voetnoot 15.

[19] H. Iwand. *Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre* (München: Lempp, 1941).



[20] *Belijdenisgeschriften van de Protestantse Kerk in Nederland* (Heerenveen: Protestantse Pers, 2009), 64vv.

[21] WA 6, 202vv.

[22] WA 7, 559vv.

[23] Augsburgse Confessie (1530), art. 12; zie de *Belijdenisgeschriften van de PKN*, 30.

[24] In de Institutie van 1536 maakt Calvijn deze opmerking in het kader van de behandeling van het boete-sacrament van de middeleeuwse kerk; *Calvini Opera Selecta*, hrsg. P. Barth & W. Niesel I (München: Kaiser, 1963), 171. De naam Melanchthon valt niet.

[25] Van de *Institutie* van 1539 bestaan vrijwel geen afzonderlijke uitgaven. Wel is er de (door Calvijn zelf gemaakte en heel leesbare) Franse vertaling van 1541, in het meest recente Calvijnjaar voortreffelijk uitgegeven: *Institution de la religion chrétienne (1541)*, Tome I, Edition critique par Olivier Millet (Genève: Droz, 2008). Zie voor deze beschouwing 721-727 (in 1559 is deze passage in een nog nader uitgebreide vorm terug te vinden in *Inst.* III.iii.1-5). De polemieek met Melanchthon is in de tweede druk verplaatst van de context van de verwerping van het boetesacrament naar een veel eerdere plaats in het werk, waar positief wordt ontvouwd hoe de reformatie de boete verstaat.

[26] *Inst.* 1539/1541: begin Hoofdstuk VI; Millet, 825. 1559: *Inst.* III.xi.1.

[27] *Inst.* 1559: III.iii.1, *Opera Selecta* IV, 55 r. 15. Voor Calvijn bestaat er blijkbaar geen tegenstelling tussen de benadering van de imputatie en die van de participatie.

[28] Calvijn lijkt zich hiervan pas goed bewust bij de uitwerking van boek III van de Institutie van 1559; zie *Inst.* III.i.4, *Opera Selecta* IV, 6 r. 12.

[29] Dat wil niet zeggen, dat deze traditie altijd even trouw is gebleven aan dit inzicht van Calvijn. Ook daar, zij het op een andere wijze dan in de Lutherse traditie, is het leven onder de wet vaak meer *philosophice* dan *theologice* opgevat, meer in de lijn van Aristoteles dan in de lijn van Mozes, tot aan het punt waar de structuur van de genade gaat worden gemeten aan de criteria, door de Wet gesteld. Dit illustreerde ik aan de hand van *De oeconomia foederum* van Herman Witsius (1677); zie R.H. Reeling Brouwer, *Karl Barth and Post-Reformation Orthodoxy*, (Farnham: Ashgate, 2015), 139.

[30] Voor Melanchthon is de aanklagende functie van de wet de 'voornaamste functie' (zie boven, voetnoot 9), voor Calvijn juist haar functie in het leven van de wedergeborenen (*Inst.* II.7.12, *Opera Selecta* III, 337 r. 23-4).

[31] 'De toepassing van de wet is voor een christen heel anders dan zij kan zijn zonder dat geloof, want waar de Heer in ons hart de liefde tot Zijn gerechtigheid heeft gegrift, is de uiterlijke leer van de wet (die ons vroeger slechts schuldig bevond aan zwakheid en overtreding) nu een *lamp* voor onze voet, opdat wij niet van de rechte weg afwijken /

onze *wijsheid*, waardoor wij worden gevormd, onderwezen en aangemoedigd tot algemene zuiverheid / onze *tucht*, die niet toestaat dat wij door een slechte vorm van ongebondenheid een losbandig leven leiden' (Catechismus 1537; *Opera Selecta* I, 394). Vert. in Rinse Reeling Brouwer, *De handzame Calvijn* (Amsterdam: Van Genneep, 2004), 101.