

Van den Brom, Luco J.
Protestant Theological University &
University of Groningen

Doordacht doorgaan met spreken over God

ABSTRACT

How to continue meaningful God-talk

It is often thought that talk of God is meaningless because God's existence is implausible. The philosopher of religion Vincent Brümmer convincingly argued that this modern conviction is rooted in the Enlightenment way of thinking, which presupposes an empirical foundation to justify the meaningfulness of utterances. This foundationalism reduces religious belief to an epistemic hypothesis and thus neglects various characteristics of God-talk. This view is questionable because it uses a referential theory of meaning. Brümmer argues for an anti-foundationalist way out of this bias; he stresses the commissive nature of religious language and defends a holistic philosophical theology. However, this holistic programme is not completely convincing, since Brümmer assumes that metaphors are reality-depicting. Reality-depictingness, however, also assumes a referential theory. In order to avoid this problem, one should use a relational conceptuality which makes talk of God understandable in an ecclesiological perspective as the network of the Kingdom of God.

INLEIDING

In de eenentwintigste eeuw beleeft de christenheid grote veranderingen die sinds het einde van de Tweede Wereldoorlog door vele denkers al waren aangekondigd: een proces van veranderingen in de Westerse cultuur dat met de term secularisatie wordt aangeduid. In de dagelijkse ervaring van gewone mensen duidde deze term de sfeer van de teruggang van de plaats en rol van de kerken in het geheel van de samenleving. Binnen een periode van vijftig jaar verdween de kerk in West-Europa als voorname stem in het publieke debat naar rand van de maatschappij, als betrof het een rudiment uit het verleden. Tegenwoordig klinkt regelmatig de vraag of geloof in (een) God voor mensen nu eigenlijk *nog* wel enige betekenis heeft. Sommigen suggereren dat geloof in God langzamerhand in de West-Europese cultuur geen betekenis meer *kan* hebben, want wij leven nu in "een wereld zonder God". In andere werelddelen en culturen beleeft echter de christenheid juist een bijzondere groei waarbij tevens nieuwe vormgevingen van de geloofsbeleving zich aandienen, maar West-Europa lijkt van God meer en meer te vervreemden. In de Nederlandse theologie werd eind twintigste eeuw de vraag weer acuut hoe over God in die cultuur te spreken.

De manier waarop Vincent Brümmer dit soort vragen tegemoet trad, blijft inspirerend. Toen hem in 2001 de vraag werd voorgelegd "of we kunnen spreken over God in een wereld zonder God", bracht hij een kleine wijziging in de vraag aan: "voorbij een wereld zonder God?" Terwijl de vragenstellers menen dat spreken over God voor geseculariseerde Nederlandse oren uiteraard onbegrijpelijk blijft, suggereert Brümmer's kleine wijziging dat spreken over "een wereld zonder God" evenmin zo vanzelfsprekend lijkt als men denkt. Voor geseculariseerde oren verwijst

namelijk de term “God” niet meer naar een zinvolle werkelijkheid *buiten* onze taal waarmee wij de wereld om ons heen enigszins kunnen begrijpen. Onvermoeibaar zet Brümmer dan maar weer uiteen hoe zijn vragenstellers in een tunnelvisie gevangen zitten van een “representatieve betekenistheorie” die hun kijk op de leefwereld beperkt.¹ Een dergelijke betekenistheorie veronderstelt dat uitspraken alleen betekenisvol zijn als zij naar feitelijke standen van zaken verwijzen; doen zij dat niet, dan zijn zij betekenisloos of geven uitdrukking aan ons gevoelens of attitude. Deze betekenistheorie reduceert de mogelijkheden om taal betekenisvol te gebruiken drastisch tot twee, maar Brümmer zet daarentegen in zijn boek *Wijsgerige Begripsanalyse* diverse dimensies van ons taalgebruik uiteen, zodat ook godsdienstig spreken betekenis krijgt.

Zijn Leidse collega Han Adriaanse (1940–2012) meende dat Brümmer wel over stalen zenuwen moest beschikken om onverdroten de zin en rationaliteit van godsdienstig taalgebruik aan de orde te stellen te midden van alle argumenten tegen Gods bestaan die men binnen de Westerse cultuur plausibel acht. Adriaanse meent in lijn met eerder onderzoek van Peter Berger dat het seculariseringproces in de moderne samenleving met ontwikkelingen in haar economie gepaard gaat die van personeel een hoge mate van rationale doelmatigheid vereist. Deze rationalisering van denken en handelen kreeg ook invloed op het bewustzijn van moderne mensen dat niet enkel terreinen als techniek en economie religievrij zijn, maar ook andere. Binnen die gebieden verliest met het theïsme ook een godsgeloof zijn plausibiliteit als “oriëntatie” voor die maatschappij noch functioneert het als wereldverklaring (Adriaanse 1997:28–32). Brümmer wil deze seculariserende ontwikkeling in de Europese cultuur wel beamen, maar ziet haar als een gevolg van de genoemde tendens tot rationalisering die zelf weer voortkomt uit een denktrant van de Verlichting. Daar ligt volgens hem de diepere wortel: “Dat wij vandaag in Europa leven in een ‘wereld zonder God’, is een van de vruchten van het zogenaamde ‘Verlichtingsproject’ ...”² Of na het wijzen op dat denkpatroon nu Gods bestaan voor sceptici plausibeler wordt, blijft wel de vraag, maar Brümmer heeft zeker een punt om de tunnelvisie van dat Verlichtingsproject aan de orde te stellen die de kenleer tot structureel uitgangspunt voor alle denken maakt.

René Descartes heet wel de vader van deze epistemologische concentratie die zoekt naar een vast en duurzame basis om menselijke kennis op te bouwen. Hij is van oordeel dat een weldenkend mens niet overgeleverde opvattingen moet napraten, maar zich richten op de ontwijfelbaar zekere gronden van onze kennis.³ Deze attitude leert ons kritisch te vragen op basis waarvan wij geloven en ontwijfelbaar weten van God. Daarmee legt hij de grondslag voor het funderingsdenken in de kentheorie dat stelt dat de structuur van onze kennis op een bouwwerk lijkt, waarvan het fundament uit *zelfevidente* grondovertuigingen bestaat, die (niet afleidbaar uit andere overtuigingen) de rechtvaardiging vormen van overige kennisclaims. Dit type denken brengt de natuurwetenschap ertoe grootschalige objecten te analyseren in kleinere onderdelen: kennisaanspraken zijn met controleerbare waarnemingen van die onderdelen te rechtvaardigen. Haar succes verleidt ertoe bij *elke* menselijke activiteit te vragen op grond van welke kennisclaim zij is te rechtvaardigen. Op deze manier zijn Westerse mensen gewend geraakt ook naar de gronden te vragen voor godsdienstige activiteiten.

Brümmer beaamt dat vragen naar gronden gelovigen kritisch kan maken ten aanzien van hun opvattingen om naar de relevantie ervan te vragen bij veranderde levensomstandigheden. Hij wijst echter erop dat dit eenzijdige funderingsdenken godsdienstig geloof tot een soort

1 Deze theorie noemt men ook wel de “afbeeldingstheorie van betekenis” of “referentiële semantiek”.

2 Brümmer 2001:39–55, m.n. 40. Hij verwijst naar Clayton 1992:7–18, die betoogt dat de (Amerikaanse) Verlichting een beeld van “natural religion” als universele religie construeerde om het *publieke* debat met een *algemeen geldige* consensus te kunnen voeren op basis van redelijkheid en vrij onderzoek.

3 Descartes deel 4, waar hij betoogt “alles voor onwaar te houden waar ik maar de minste grond heb om aan te twijfelen om te zien of er iets in mijn geloof overblijft, dat helemaal zeker is”.

hypothese *reduceert* waardoor de eigen betekenis van geloofspraktijken buiten beeld raakt (Brümmer 2001:43). Vervolgens toont hij hoe problematisch de natuurlijke theologie van het Verlichtingsproject is en vindt daaruit een eigen weg via een “postmoderne” semantiek in de lijn van de latere Wittgenstein en J.L. Austin in combinatie met een holistische kennistheorie à la Quine, inclusief een coherentietheorie van waarheid. Hiermee verdedigt Brümmer de these dat het “deel van de taak van de theologie [is] om de impliciete claims van een religieuze traditie in een coherent leerstellig schema vorm te geven” (Brümmer 2001:52, 2006c:453–470).

BRÜMMERS UITWEG UIT HET EPISTEMISCH DIENSTHUIS VAN DE VERLICHTING

1. De eenzijdigheid van het Verlichtingsproject

Kant heeft voor het Verlichtingsproject een canon van drie fundamentele vragen geformuleerd waarop de filosofie kritisch moet antwoorden: 1. Wat kan ik weten? 2. Wat moet ik doen? 3. Wat mag ik hopen? Dit betreft een zoektocht naar algemeen geldige gronden voor onze kennisclaims over de causale wereld der natuur, over de morele werkelijkheid van ons handelen en over wat redelijk is als geluk te verwachten (Kant B 832–847). Door de concentratie op het eerste type vragen hebben vele Westerse mensen de neiging medemensen primair als kennend subject te bejegenen. Daarmee ging het besef verloren dat het bij godsdienstig geloof niet om gronden voor een geloof in Gods bestaan gaat, maar om welke attitudes en activiteiten voor gelovigen gepast zijn tegenover God. Bij godsdienstig geloof is een andere rationaliteit aan de orde dan het vaststellen dat water bij 100° C en 1 atmosfeer kookt. Godsdienst helpt mensen om manieren te vinden hoe met het leven om te gaan te midden van vragen over eindigheid, menselijke relaties, zin, lijden, veranderingen, verantwoordelijkheid, verdriet, ervaring van schuld en geluk enzovoort.

De nadruk op een kentheorie, gemodelleerd op empirische waarneming, heeft in het taalgebruik ertoe geleid een representatieve theorie te hanteren volgens welke betekenissen van uitspraken zaken in hun onderlinge verbanden “afbeelden”. Wanneer de uitspraak verifieerbaar met de feiten kan kloppen, heeft zij betekenis, anders is zij of een uiting van een gevoel of betekenisloos. Daarmee worden uitspraken ofwel een testbare hypothese ofwel een emotionele expressie. Belijdt het christelijk geloof dat God “in een ontoegankelijk licht woont” en “geen mens hem kan zien” (1 Tim. 6,16), dan doet het – volgens deze theorie – geen betekenisvolle uitspraak, want zij is niet verifieerbaar. Het funderingsdenken van het Verlichtingsproject veronderstelde het primaat van een dergelijke representatieve betekenisstheorie. Wilden christelijke theologen hun voorstellen daarbij betekenisvol laten aansluiten, dan moesten ook zij universeel geldige gronden voor het geloof aanreiken middels een soort natuurlijke theologie die confessioneel neutraal moest zijn. In het begin van het Verlichtingsproject stelde John Locke paradigmatisch de plek van de natuurlijke theologie binnen het geheel van de theologie vast. In de menselijke geest onderscheidt hij tussen “faith” en “reason”. Enerzijds aanvaardt hij het godsdienstig geloof met te stellen dat Gods openbaring ontwijfelbaar waar is en daarop moet zich juist het geloof richten. Omdat wij echter zowel geloven als denken, zullen wij minder evidente zaken niet aanvaarden noch heel evidente zaken opgeven: dat gaat tegen ons denken in. Hiermee krijgt het verstand een *beslissende* rol, zodat Locke anderzijds kan stellen: of iets goddelijke openbaring is of niet, moet ons verstand beoordelen.⁴ Locke heeft een propositionele voorstelling van openbaring, waarbij een propositie als openbaring aanvaard wordt nadat *eerst* door het verstand getoetst is of zij evident is. De natuurlijke theologie heeft nu als taak rationele gronden te geven waarmee het geloof in de openbaring plausibel(er) verwoord kan worden.

4 Zo zegt John Locke: “Whatever GOD has revealed is certainly true ... This is the proper object of *faith*; but whether it be a divine revelation or not, *reason* must judge”. Locke Vol. II:287.

2. De doodlopende weg van een Verlichtingstheologie

Een dergelijke natuurlijke theologie veronderstelt een zodanig abstract godsbegrip dat bedoeld is om algemeen aanvaardbaar te zijn, zoals een “hoogste intelligentie” (Kant). Brümmer levert hierop echter als kritiek dat deze procedure uiteindelijk een godsbeeld oplevert dat – methodisch – “gedecontextualiseerd” gepresenteerd wordt, dat wil zeggen, buiten godsdienstige “levensvormen” met haar praktijken.⁵ Hij stelt een representatieve betekenisstheorie als eenzijdig aan de kaak, omdat zij de verscheidenheid van ons taalgebruik miskent: met spreken doen wij meer dan alleen naar feiten verwijzen of ons gevoel uitdrukken. Naast beweringen en gevoelsuitingen verrichten wij met taal veel meer zinvolle handelingen, want wij doen ook beloften en verzoeken, zweren, bevelen en wij verbinden ons ergens toe, of geven aan onze bedoelingen en overtuigingen uiting. Of deze handelingen succes hebben, hangt van de context met zijn talige conventies af waarvan wij als spreker of hoorder deel uitmaken. Zo accentueert Brümmer in de “linguistic turn” dit handelingsaspect van activiteiten die sprekers in hun taaldaden verrichten. Sprekers verspreiden niet enkel informatie over standen van zaken, maken niet enkel kennisclaims of uiten hun gevoelens. Sinds de negentiger jaren van de vorige eeuw gaf Brümmer daarom er ook de voorkeur aan zijn taaltheorie met “postmodern”⁶ op te sieren om die te onderscheiden van de “moderne” visie van het logisch positivisme en het verificatieprincipe voor betekenis. De Verlichtingstheologie met haar neutrale standpunt zoekt enkel naar algemene gronden om geloof in Gods bestaan te funderen, maar ziet daarbij voorbij aan de geloofspraktijken waarin geloof in God functioneert. Zij stelt niet de vraag naar wat gelovigen precies doen wanneer zij God in hun levensvorm aan de orde stellen, maar construeert zelf een abstract godsbegrip om te beredeneren dat naar alle waarschijnlijkheid er een subject bestaat dat men met dit begrip kan bespreken. Zodra men echter voor het begrip naar een concretisering zoekt, zou men een beroep op een concrete geloofstraditie moeten doen, die echter weer niet universeel geldig kan heten. Kortom: de “god” waar de natuurlijke theologie naar zoekt, is door diezelfde theologie a priori tot een lege huls gedegradeerd.

3. Brümmer's uitweg

Hij beklemtoont dat met hun spreken mensen alle mogelijke taalhandelingen verrichten, want “mensen zijn niet enkel kennende subjecten maar veeleer actoren die dingen doen binnen een sociale context in de wereld (Brümmer 2001:47).” We kunnen onze taaldaden niet van deze context abstraheren, want daarmee verliezen zij hun betekenis. De context als levensvorm, die Wittgenstein met “the weave of our lives” aanduidt, is juist bepalend voor de betekenis van onze taaluitingen die zonder deze levensvormen enkel “betekenisloze” geluiden vormen. Een levensvorm levert het verband voor de betekenis van een uitspraak: een taaluiting krijgt pas betekenis in haar rol binnen een “taalspel” welke term onderstreept dat ons spreken “deel

5 Zie Kant B827: een hoogste intelligentie maakt het bestaan van fysische orde enkel begrijpelijk, maar bewijst niet het bestaan van een dergelijke intelligentie; zie voor Brümmer's oordeel Brümmer 2001:44–46. Brümmer spreekt van “religieuze levensvorm”, waar ik “complex van religieuze taalspelen *binnen* een levensvorm” prefereer. Christelijk geloof beziet zelfde aspecten van het leven anders dan bijvoorbeeld marxisme.

6 Voor taalhandelingen ontwikkelde hij een illocutionaire theorie in het perspectief van Austin 1975² en Wittgenstein 1958. Sinds het lezen van Murphy & McClendon 1989 hanteert hij de titel “postmodern” met enig voorbehoud voor zijn latere werk. Mijn probleem blijft dat Brümmer zoekt naar een “omvattend *key model*” om de vele metaforen eronder coherent samen te brengen (Brümmer 2006c: 462): dit lijkt op een *abstracte* superstructuur of een metanarratief boven de metaforen. Deze laatste voorstelling van zaken wordt meestal als typisch “modern” door postmoderne denkers verworpen. Zie Smith 2005:123–140. Wat is er op tegen metaforen en spreekmodellen naast elkaar te laten staan zonder een hiërarchie, net als de vier canonieke evangeliën zonder een Evangelieharmonie?

uitmaakt van een activiteit of van een levensvorm.”⁷ Dit begrip “levensvorm” hanteert Brümmer om godsdienstig geloof te duiden: daarin trachten gelovigen zin aan te geven van hun leven en levenservaringen door deze in relatie met God te bezien met behulp van de metaforen en talige modellen van hun geloofstraditie. Om de religieuze levensvorm te kunnen begrijpen dienen we de techniek van het bijbehorend taalspel te herkennen en te beheersen om te weten wat binnen dat taalspel wel of niet gezegd kan worden om een gesprek voort te zetten. Hierbij moeten deelnemers bedacht zijn op de “logische grenzen” van het taalspel waarvan bepaalde activiteiten zich bedienen: wat kan en mag daarin nog wel en wat niet meer gezegd worden. Het is een taak voor de theologie om deze grenzen en de techniek van het betreffende religieuze taalspel te expliciteren.

Vervolgens maakt Brümmer een belangrijke stap waarbij het verschil tussen “modern” taalgebruik en zijn “postmoderne” taalgebruik een rol gaat spelen. Hebben religieuze buitenstaanders zich de bovenstaande techniek van een religieus taalspel eigen gemaakt, dan heeft dat consequenties voor hun eigen taalgebruik op het ogenblik dat zij in de aanwezigheid van gelovigen zich van het specifieke vocabulaire van dat religieuze taalspel bedienen. Dan “impliceert het gebruik van de beelden van het taalspel dat wij ons *verbinden* tot de [desbetreffende] levensvorm” (Brümmer 2001:49; mijn cursivering). Zij bootsen op dat moment niet het taalspel na, maar in de ogen van geëngageerde gelovigen verklaren zij dat die religieuze levensvorm met een bijbehorend geheel aan attitudes, gevoelens en gedragingen ook voor hen geldt. Daarmee spreken zij net als gelovigen uit dat zij met hun leven in de wereld op *dezelfde* wijze beoordelen en omgaan als de gelovige insiders. Gebruiken deze buitenstaanders in die context de beelden en het idioom van dit religieuze taalspel, dan bedienen zij zich van *performatieve* taal: met dat te zeggen stellen zij hun leven *binnen* de grenzen van dat religieuze taalspel met de daarbij passende overwegingen en beschouwingen. Brümmer noemt het “absurd” wanneer deze buitenstaanders wel menen dergelijke taal kunnen gebruiken *zonder* dat zij zich daarmee tot die religieuze levensvorm te verbinden.

Tenslotte verdedigt Brümmer dat het religieuze taalspel ook waarheidsclaims ten aanzien van de werkelijkheid impliceert. Daarmee neemt hij een positie in die een omgekeerde weg bewandelt dan de rol die de natuurlijke theologie binnen het Verlichtingsproject speelt: zoals wij bij Locke en Kant zagen, heeft die natuurlijke theologie primair als taak rationele gronden *a priori* te leveren waarmee het geloof in de openbaring plausibel kan worden gemaakt voor redelijk denkende buitenstaanders, terwijl Brümmer juist tegenovergesteld zijn postmoderne vraag stelt naar de feitelijke veronderstellingen van het religieuze taalspel omtrent de werkelijkheid waarbinnen een taalspel plaatsvindt. Wanneer zij binnen het religieuze taalspel de eigen levenservaringen in het licht van het geloof betekenis geven, veronderstellen praktiserende participanten allerlei claims omtrent “God, de wereld en de mens”. Zo kan Brümmer stellen: “Wanneer gelovigen gebeurtenissen in het leven of de wereld of in de geschiedenis verstaan in het licht van hun geloof, impliceert dit dat deze gebeurtenissen ook werkelijk plaatsvonden.” Mocht dit laatste niet het geval blijken te zijn, dan kunnen gelovigen zich genoodzaakt zien hun geloof te herinterpreteren in overeenstemming met de “onomstotelijke uitkomsten” van historisch wetenschappelijk onderzoek. “[The] claim that God exists has *commissive* force: by interpreting their lives and experience in terms of it, believers commit themselves to specific attitudes and forms of action. Non-realist and non-cognitivist interpretations of religious beliefs are correct in pointing this out. However, such interpretations are mistaken in denying that these models also have a *constative* force, and in maintaining that they are merely useful fictions in terms of which believers bring order to their lives without claiming them to be factually true

7 We moeten “taalspel” niet als een “spelletje” begrijpen, maar als een serieuze *activiteit*. Zie Wittgenstein 1958: I.23; II.174; II.229.

in any sense. Such views on the nature of religious models will not do, since the actions and attitudes to which believers commit themselves when understanding their lives in terms of these models become incoherent when interpreted in this way.”⁸ Brümmer veronderstelt in dit verband dat modellen en metaforen in godsdienstige taal op de een of andere manier “werkelijkheid afbeelden”. Al komt hij vanuit tegenovergestelde richting, hij verdedigt net als de natuurlijke theologie in het Verlichtingsproject dat het gebruik van metaforische geloofstaal zich “op een of andere manier” van feitelijke waarheidsclaims bedient.

Er is wel een fundamenteel verschil. De natuurlijke theologie in het Verlichtingsproject beoogt de feitelijke veronderstellingen voor godsdienstige uitspraken *vooraf* te beargumenteren op basis van neutrale en plausibele inzichten. Brümmer's aanpak is “anti-foundationalist”: hij gaat niet van een natuurlijke theologie als objectieve onderbouw uit om daarop als bovenbouw een systeem van leerstellige theologie te funderen. Hij beoogt juist een “filosofische theologie” die bij een godsdienstige traditie de leerstellige begripsvorming van het geloof in God onderzoekt met filosofische analyses en argumenten. Deze filosofische theologie doet aan die godsdienstige traditie innovatieve voorstellen voor haar denkvormen (Brümmer 2006b: 459). Hij gaat daarbij holistisch te werk naar analogie van de holistische epistemologie van W.V. Quine, waarbinnen een afwijking in de empirische ervaringen leidt tot een bijstellen van een enkele hypothese waardoor de coherentie van het gehele netwerk aan beweringen wordt hersteld en gewaarborgd. Kennisuitspraken corresponderen niet één-op-één met onze empirische ervaring, maar met een complex van kennisclaims in het grotere geheel van coherente kennisclaims die wij voor onze rekening nemen. Nieuwe kennisclaims rechtvaardigen wij door aan te tonen dat zij coherent zijn met het hele veld van claims en in een logisch evenwicht daarmee verkeren (Brümmer 2001:51–52). Analogoog zoekt hij geloofsuitspraken te rechtvaardigen met als criterium hun coherentie met het gehele verband aan claims die ons stelsel aan kennis vormen. Binnen het stelsel van geloofsuitspraken kan falsificatie van een nieuwe geloofspraak plaatsvinden als een *interne* procedure, terwijl in de rationele natuurlijke theologie falsificatie geschiedt op externe gronden! Daarmee komt Brümmer tot een centrale these: “Het is deel van de taak van de theologie om de impliciete claims van een religieuze traditie in een coherent leerstellig schema vorm te geven.” Hiermee kan de theologie de techniek van de diverse religieuze taalspelen in een coherent geheel expliciteren.

RUIMT BRÜMMERS HOLISTISCH PROGRAMMA THEOLOGISCHE PROBLEMEN OP?

Het bijzondere in het werk van Brümmer is zijn hartstocht om op beredeneerde wijze over God te blijven spreken in de context van de Westerse cultuur waarbij hij zich rekenschap geeft van de vragen waarvoor nadenkende gelovigen zich geplaagd zien, door in die problemen orde aan te brengen en een mogelijke uitweg voor te stellen, maar ook de “prijs” of mogelijke consequenties van die uitweg voor te rekenen. Hij laat lezers duidelijk zien dat met de representatieve betekenis-theorie er in het hedendaagse Westerse spreken en denken een drastische inperking in de communicatie ontstaat die heel veel aspecten negeert van wat mensen *doen* in het alledaags gebruik van taal. Dat is onmiskenbaar. Toch blijft voor mij de vraag of deze m.i. noodzakelijke aanpak bij zijn theologische studenten wel is beklijfd. Wanneer zij bijvoorbeeld over schepping, opstanding, eschaton, hemel, openbaring of heilsgeschiedenis spreken, dan spelen bij hen voorstellingen van concrete standen van zaken een rol. Daar past voor hen dit type vragen bij: Hoe vond de schepping plaats? Is de opstanding een echte gebeurtenis? Betekent het eschaton een eind aan de geschiedenis zoals een “big crunch”? En: Hoe kunnen we dit allemaal weten?

⁸ Brümmer 2001:51, 2006a: 187–196, spec. 194. Hij gebruikt de term “reality depicting”, die hij ontleent aan het werk van Janet Martin Soskice.

Het lijkt er veel op dat uitspraken over dergelijke geloofsbegrippen als schepping of opstanding in het theologisch gedachtegoed van deze studenten primair als *constatieve* opmerkingen worden beluisterd en niet als voorstel voor zingeving of attitude hoe wij ons situeren ten overstaan van God en gedragen. Daaruit blijkt dat zij “in hun ziel” toch als kinderen van de Verlichting zijn blijven denken. Zij horen Brümmer verdedigen dat het religieuze taalspel ook empirische claims ten aanzien van de werkelijkheid impliceert, ook al zegt hij daarbij dat nieuwe empirische inzichten in de geologie of biologie aanleiding zijn tot *herinterpretatie* van het geloof (Brümmer 2001:52–53, 2006b:197–209, spec. 208). Dan is het wel begrijpelijk dat studenten hierin beluisteren dat de empirische claims van hun gelovig taalspel zich in *hetzelfde vlak* bewegen als wetenschappelijke uitspraken over een big bang of een evolutie, maar als alternatieve keuzemogelijkheid. Immers in een postmoderne religieuze *bricolage*-cultuur kiest de professor linksom te gaan en studenten rechtsom, want zij achten een dergelijke herinterpretatie van hun christelijk geloof niet nodig. Ook Brümmer's opmerking dat godsdienstige denkmodellen “reality depicting” zijn – dus feitelijk ook waarheid claimen – kan er duidelijk toe aanleiding geven om met hem zo maar weer in de “oude” referentiële afbeeldingstheorie van betekenis terug te vallen.

Metaforen vertellen ons in taal ontleend aan de ene context waarin deze thuishoort, het een en ander over iets in een andere context: wij belijden: “God is koning” en bedenken *tegelijktijd* dat Hij geen koning is zoals koning Albert of koningin Beatrix. Dat wil zeggen: een metafoor stelt iets en maakt tegelijktijd duidelijk “it is *and it is not*” (Sallie McFague). Als wij zo metaforen willen gebruiken, dan moeten wij wel iets uitleggen bij metaforen die we “reality depicting” noemen, want op het moment dat we van deze vermeende afbeeldingsfunctie van een metafoor ook zeggen “*and it is not*”, hebben wij de feitelijke claim teruggenomen en ... *niets* gezegd! Met te zeggen “God is koning” geven wij te kennen dat we het gepast achten God met de titel “koning” ter sprake te brengen en hoe we in de *relatie* van God en mensen Hem respectvol bejegenen. Wij beweren met “God is koning” geen feiten omtrent God-op-zich, maar geven aan hoe wij ons waardig te gedragen hebben in de relatie van God met ons. Deze rol van metafoor kunnen wij met een bijbels voorbeeld adstrueren. Wanneer Jezus tegenover een aantal Farizeeën van koning Herodes zegt: “Zeg die vos ...” (Lucas 13,32), is het zijn hoorders duidelijk dat Jezus niet van mening is dat Herodes een staartdragend wezen is. De betiteling “vos” zegt hoe hij over Herodes' gedrag oordeelt en welke attitude daarbij past.

In hetzelfde opstel “Does God Really Exist?” zegt Brümmer “[t]hat something ‘really exists’ means that it determines the limits of our possibilities of action and not merely of our possibilities of perception (Brümmer 2006a: 195).” Of het hierbij nu om feitelijke handelingsmogelijkheden gaat dan wel andersoortige, wordt duidelijk als hij een *intentionele* analyse van een voorbeeld van twee ontwikkelingswerkers, Brendon en Barry, geeft. Zij hebben uiteenlopende motieven voor *ogenschijnlijk* hetzelfde werk: voedselhulp. Brendon werkt in het kader van de revolutie vooraf aan de Socialistische Heilstaat en Barry spant zich in om tekenen van het Koninkrijk van God op te richten. Die verschillen in motieven bepalen dat zij – in dezelfde levensvorm – heel verschillende handelingen verrichten. Vervolgens stelt hij dat ieder een andere werkelijkheid veronderstelt: die van de Grote Revolutie dan wel van het Koninkrijk van God. Brümmer vertelt niet wat deze “werkelijkheden” inhouden, maar wel dat zij voor hen existentiële implicaties hebben. Hij veronderstelt dat voor hen de Revolutie dan wel Gods Koninkrijk onafhankelijk van hen als *externe* werkelijkheden bestaan. Daarmee introduceert hij zelf de vraag naar *externe* verificatie ervan. Mijn voorstel is om hier van werkelijk *interne* relaties te spreken: de Revolutie manifesteert zich in daden van Brendon zoals Gods Koninkrijk zich in de tekenen vertoont die Barry opricht door Gods gebod te volgen. De socialist *is niet* de Revolutie, evenmin de christen het Koninkrijk Gods, maar zij zijn intern daaraan gerelateerd: Barry's daden bestaan *tegelijktijd* met Gods Koninkrijk en analoog Brendon met de Grote Revolutie. Hun daden zijn “visitekaartje”

voor deze “werkelijkheden”, die hun vertellen hoe om te gaan met de hen omringende levenswerkelijkheid.

Bekijken we het voorbeeld van Brendon en Barry in het licht van Brümmer's these: “Het is deel van de taak van de theologie om de impliciete claims van een religieuze traditie in een coherent leerstellig schema vorm te geven.” In zijn holistische perceptie toont dit voorbeeld twee leerstellige systemen die de juistheid van een nieuwe uitspraak door *interne* toetsing binnen een geheel netwerk van claims op coherentie mogelijk maken. Brendon en Barry claimen volgens Brümmer de Revolutie dan wel Gods Koninkrijk als externe werkelijkheden, maar praktisch geschiedt de toets van hun feitelijk bestaan via interne procedures. Deze taalspelen kunnen openstaan voor externe kritiek, wanneer zij bij nieuwe levensvragen niet meer toereikend blijken te zijn om zin aan te geven en inventief alternatieven voor te stellen. Bijstellingen of innovatieve herinterpretaties worden echter op interne coherentie met het gehele netwerk van het systeem van taalspelen getoetst. Barry en Brendon kunnen elkaar de coherentie van hun overtuigingen tonen, maar slechts getuigen voor hun aannemelijkheid. Zij kunnen daarbij laten zien in hoeverre hun geloof aanpassingsvermogen heeft om met nieuwe omstandigheden om te blijven gaan en daarmee levensvatbaar blijkt.

Hier van “feitelijke” werkelijkheden te willen spreken terwijl het bestaan van het Koninkrijk Gods niet als empirische hypothesen te formuleren is, rekt de inhoud van “feitelijk” op. Brümmer maakt het zijn lezers niet gemakkelijk door over het Koninkrijk van God als feitelijke werkelijkheid te spreken zonder enige empirische hypothese te formuleren, terwijl hij non-realistische collega's kapittelt omdat zij ontkennen dat godsdienstige spreekmodellen enige “constative force” bezitten. Volgens hen zijn zij wel nuttig voor gelovigen om hun leven te ordenen. Gelovige non-realisten mogen volgens Brümmer niet claimen dat deze modellen nuttig functioneren zonder een feitelijke waarheidsclaim daaraan te verbinden. “Reality depicting” metaforen brengen Brümmer in een lastige spagaat: er wordt onderwijl door zijn kroongetuige Sallie McFague gefluisterd “it is *and it is not*”. Claimt haar notitie meer dan de reële constatering dat een model nuttig functioneert? Enkel het perspectief van *God's eye point of view* kan hier antwoorden, maar dat hebben wij beiden (nog?) niet!

FILOSOFISCHE THEOLOGIE HELPT DOORDACHT GOD RELATIONEEL TER SPRAKE TE BRENGEN

Brümmer's analyse leert ons om in geloofstaal meer dimensies naast elkaar te onderscheiden en niet ééndimensionaal in betekenissen te denken. Nu wil ik de idee van “werkelijk *interne* relaties” in het bovenstaand voorbeeld benutten om aan te geven hoe christelijke theologie God ter sprake kan brengen. Voor wie een inclusief perspectief hanteert zodat daden van gelovigen *tegelijktijd* met Gods Koninkrijk bestaan, kijkt de Verlichting in de verkeerde richting als zij naar argumenten voor Gods separate bestaan vraagt: dat levert een verknipt beeld op.

We kunnen een onderscheid maken tussen “spreken *over* God” en “spreken *van* God”, d.i. “*vanuit* God”. Voor wie “*over*” God spreekt, is Hij object van spreken, dat zij met enige distantie beschouwt. Voor wie daarentegen “*van/vanuit*” God spreekt, is Hij als subject in dit spreken gedacht, die haar heeft aangesproken, voordat zij Hem ter sprake bracht.⁹ Dit spreken *van/vanuit* God is een geëngageerd spreken: de gelovige beseft zelf aangesprokene te zijn zodat met haar spreken van God de gelovige ook haarzelf ter sprake brengt. Beiden maken deel uit van één verband. Als gemeenschap van deze gelovigen *moet* de kerk God ter sprake brengen, want dat behoort tot haar identiteit, die anders ophoudt te bestaan. God en kerk horen bijeen, zodat ook de kerk alleen *van/vanuit* God kan spreken: zij spiegelt zich aan Paulus en *moet* het evangelie

9 Vgl. Barth 1932:1v. Zie Van den Brom 2001:51–67.

verkonigden.¹⁰ Haar identiteit bestaat in haar verwevenheid met God: met God ter sprake te brengen brengt zij zichzelf ter sprake, *vice versa*. Het Nieuwe Testament benoemt deze directe verwevenheid met *ekklesia tou theou*.¹¹ Volgens exegeten is dit een staande uitdrukking om aan te geven dat God degene is die in en met de kerk werkt. De relatie tussen God en kerk wordt door God geconstitueerd zodat men met de zichtbare kerk ook met deze God te maken heeft. Zij heet tevens *ekklesia tou christou*, als door God in Christus bijeengeroepen.¹² In de zichtbare interactie tussen Jezus met zijn prediking en de leerlingen toont zich een *nieuwe gemeenschap* als netwerk van persoonlijke relaties tussen God in Jezus Christus en de leerlingen onderling: met de daden van een volgeling ontmoet je *tegelijkertijd* het hele netwerk van Gods Koninkrijk (zoals eerdergenoemde Barry). Waarom niet deze interacties door de tijd heen als onderwerp voor theologische reflectie en prediking noemen? Deze interacties worden in teksten verbeeld: Wie jullie hoort, hoort mij; wie jullie afwijst, wijst mij af en daarmee Hem die mij gezonden heeft (Luc. 10,16). Daarmee claimen de evangelisten dat Jezus in zijn spreken structuren tussen zijn leerlingen en het Koninkrijk creëert als de *werkelijkheid* van het Koninkrijk. Dit is een vorm van *performatief* taalgebruik, een handeling welke in het spreken zelf tot stand komt. In de levende traditie klinkt Jezus' woord performatief voort en confronteert hoorders met het *relationele* netwerk van het Koninkrijk van God en daarin met God. Kortom: Spreken van/vanuit God vormt de actuele voortzetting van de performatieve act in navolging van Christus. Hier manifesteert God zich.

BIBLIOGRAFIE

- Adriaanse, H.J. 1997. "Na het theïsme", in: Arie L. Molendijk (red.), *Religie her-dacht. De visie van H.J. Adriaanse op de erfenis van het christendom*. Kampen: Kok, 21–51.
- Austin, J.L. (1962)/1975². *How to do things with Words*. Oxford: OUP.
- Barth, Karl 1932. *Kirchliche Dogmatik I/1*. Zürich: EVZ.
- Brümmer, Vincent 2001. "Voorbij een wereld zonder God?", in: Kune Biezeveld e.a., *Wie God zegt ...: Spreken over God in een wereld zonder God – Leidse Lezingen*. Kampen: Kok, 39–55.
- Brümmer, Vincent 2006a. "Does God Really Exist?", in: Brümmer 2006: 187–196.
- Brümmer, Vincent 2006b. "Modernity, Post-modernity and Religious Belief", in: Brümmer 2006: 197–209.
- Brümmer, Vincent 2006c. "The Inter-subjectivity of Criteria in Theology", in: Brümmer 2006: 453–470.
- Brümmer, Vincent 2006. *Brümmer on Meaning and the Christian Faith*. Aldershot: Ashgate.
- Clayton, John 1992. *Thomas Jefferson and the Study of Religion*. Lancaster: Inaugural Lecture.
- Conzelmann, Hans 1981². *Der erste Brief an die Korinther* (KEK), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Descartes, René. *Discours de la méthode*.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*.
- Murphy, Nancey & James Wm McClendon 1989. "Distinguishing modern and post-modern theologies", *Modern Theology* 5, 191–214.
- Smith, James K.A. 2005. "A Little Story about Metanarratives", in: Myron B. Penner (Ed.), *Christianity and the Postmodern Turn*. Grand Rapids MI: Brazos, 123–140.
- Van den Brom, L.J. 2001. "Over God (moeten) spreken", *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 55 (2001), 51–67
- Wittgenstein, Ludwig 1958. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.

TREFWOORDE

10 1 Kor. 9,16b. Zie Conzelmann 1981:194–5.

11 Door deze woordcombinatie te vertalen met "*gemeente van God*", verdwijnt het bredere betekenis van "*kerk van God*" uit het blikveld. Zie bijv. Hand. 20,28; 1 Kor. 10,32, 11,16,22, 15,9; 2 Kor. 1,1; Gal. 1,3; 1 Tess. 2,14.

12 K.L. Schmidt in *TWNT*, III, 506v.

religieuse taal
funderingsdenke
filosofiese teologie
relasionaliteit

KEYWORDS

religious language
foundationalism
philosophical theology
relationality