

Willem Maarten Dekker

Dit broze bestaan

Over het geloof in God de Schepper

Uitgeverij Boekencentrum, Utrecht

Bij de productie van dit boek is gebruikgemaakt van papier dat het keurmerk Forest Stewardship Council (FSC) draagt. Bij dit papier is het zeker dat de productie niet tot bosvernietiging heeft geleid. Ook is het papier 100% chloor- en zwavelvrij gebleekt.

Omslagontwerp: Geert de Koning
Vormgeving binnenwerk: Stampwerk
ISBN 978 90 2395 0271
ISBN e-book 978 90 2395 0288
NUR 700

© 2017 Uitgeverij Boekencentrum, Utrecht

Voor meer informatie over dit boek of andere uitgaven van uitgeverij Boekencentrum zie www.boekencentrum.nl

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze ook, zonder voorafgaande toestemming van de uitgever.

De uitgever heeft geprobeerd contact te leggen met rechthebbenden over de overname van de geciteerde teksten. Dit is niet in alle gevallen gelukt. Wie meent auteursrechten te kunnen doen gelden, wordt verzocht contact op te nemen met de uitgever.

1. Proloog: weten – geloven – denken

I

De Bijbel is een geloofsboek dat iets over de natuurlijke werkelijkheid zegt. Maar ook de wetenschap doet uitspraken over die werkelijkheid. Hoe verhouden zich nu geloof en natuurwetenschap? Daarover moet allereerst enige helderheid zijn voor wij verder kunnen. Daarom beginnen we met deze vraag.

II

Christen kun je niet zijn; je kunt het alleen steeds weer worden. Niemand komt, om met Luther te spreken, verder dan dat hij ‘bezig is christen te worden’¹. Maar voor zover een mens christen is, kan hij of zij niet vragen óf God de wereld geschapen heeft. Hij kan slechts vragen wat het betekent dat God Schepper is, en hoe dit zich verhoudt tot andere kennis.

Er zijn tegenwoordig wel theologen die niet meer van God als Schepper spreken, maar omgekeerd daarvan dat de mens God scheidt; al wordt dan meestal een andere term gekozen, zoals die dat de mens God ‘laat bestaan’ en soms schrijft men dan ook consequent god met kleine letter.² Soms wordt dit ook verbonden met de tegenstelling tussen propositionele en non-propositionele theologie³. Propositionele theologie spreekt in ‘proposities’ over God. Een propositie is een indicatieve zin, die kan worden bevestigd of ontkend. ‘Sneeuw is wit’ is een propositie en ‘God bestaat’ ook. Non-propositionele theologie omvat dus alle vormen van theologie die het spreken in voor falsificatie openstaande zinnen heeft losgelaten. Theologische uitspraken zouden dan geen is-uitspraken zijn, maar bijvoorbeeld uitdrukking van menselijke gevoelens of

1 M. Luther, *Kiezen is dienen = De servo arbitrio: Luthers antwoord aan Erasmus* (Kampen: Kok, 2010), 320.

2 H.S. Benjamins, Jan Offringa en Wouter H. Slob, *Liberaal christendom: ervaren, doen, denken* (Vught: Skandalon, 2016), 92-101.

3 M. Sarot, “‘Niet echt gebeurd maar wel waar?’ Een analyse van de verschillen tussen propositionele en non-propositionele benaderingen van de theologie,” *Kerk en Theologie* 64, no. 3 (2013):205-18.

relaties. Soms wordt hier ook het woord ‘relationele theologie’⁴ gebruikt, maar ook dat kan weer in verschillende zin worden opgevat. Wanneer daarmee bedoeld wordt dat de mens alleen vanuit zijn of haar eigen levenservaring over het goddelijke kan spreken, dan kan inderdaad in strikte zin niet meer gezegd worden dat God schepper is. We kunnen dan alleen nog zeggen wat het betekent zichzelf als ‘schepsel’ te verstaan. Geloven kan dan nooit meer zijn dan een manier om via de verbeelding van het goddelijke zichzelf te verstaan.

Met ‘relationele theologie’ kunnen we echter ook bedoelen, dat de theologie nooit buiten de menselijke relatie tot God kan treden. Er is geen perspectief van buitenaf op de relatie van God en mens mogelijk, omdat die relatie een wezenskenmerk van het mens-zijn als zodanig is. Zelfs een theoloog kan niet uit zichzelf treden. Als we deze relatie van God en mens als een reële relatie zien, veronderstelt deze ook dat God en mens reële relata zijn. Met andere woorden: in een echte relationele theologie wordt niet alleen de mens, maar ook God als een handelend subject beschouwd. De theologie spreekt dan weliswaar niet langer van God als substantie in klassieke zin – een hoogste substantie voor wie alle externe relaties accidenteel zijn – maar wel over God als subject.⁵

Als subject gaat God zijn eigen gang. Dat is een gang die ontzag wekt. Als het over schepping gaat, gaat het vooral daarover: wij spreken over een ontzagwekkende God.⁶ Het Oude Testament laat dit zien door voor ‘scheppen’ een woord te gebruiken, waarvan alleen God subject kan zijn: *bara*. Dit werkwoord kan niet alleen voor scheppingsdaden ‘in den beginne’ gebruikt worden, maar wordt (bijvoorbeeld in Deutero-Jesaja, zoals we nog zullen zien) evengoed voor verlossingsdaden ‘in de geschiedenis’ gebruikt. Het unieke van dit woord zit dus niet in de handeling, maar meer in het subject: hier is sprake van goddelijk handelen. *Bara* duidt op

4 Zie voor de hier kort aangeduide problematiek ook Th. Boer e.a. (red.), *Van God gesproken. Over religieuze taal en relationele theologie* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2011).

5 Deze overgang vindt plaats in de filosofie van Hegel.

6 C. Blom, *Zonder grond onder de voeten: een theologische analyse van het boek Job en Genesis 1-4 vanuit het perspectief van het kwaad in de schepping* (Zoetermeer: Boekencentrum Academic, 2009).

de ‘grote daden van God’.⁷ Een consequent non-propositionele theologie komt daarentegen uit bij iets dat men het beste ‘religieus atheïsme’ kan noemen: een ‘theologie’ die niet meer wil weten van een persoonlijke God, schepper en heer van de wereld, maar die de religie als een onherleidbare, oorspronkelijke functie van de menselijke geest toch handhaaft.⁸

Wijsgerig en theologisch gezien gaan veel van dergelijke denkvormen terug op Martin Heidegger. Bij hem ontstaat in aansluiting bij Nietzsche een vorm van denken die Gods schepper-zijn afwijst, maar wel het religieuze in de mens wil verwerken. De filosofie van Heidegger is een door en door religieuze denkvorm, spiritueel gestempeld door het Germaanse heidendom en wijsgerig door het Griekse polytheïsme. De theologie kan er niets aan doen dat de filosofie voor een belangrijk deel deze weg gaat⁹, maar het is geen reden zelf ook deze weg te gaan. Mensen laten God niet bestaan, ook al komt bij een volgroeid geloof en de verwoording daarvan zeker verbeelding kijken; maar ‘verbeelding’ en ‘begoocheling’ mogen dan wel helder onderscheiden worden.¹⁰ De theologische verbeelding is verwoording van en antwoord op een zowel collectieve als persoonlijke ervaring, waarin God als subject beleefd wordt en die daarom ‘openbaring’ genoemd wordt. Begoocheling is echter (zelf)misleiding: het toekennen van realiteit aan iets dat slechts ontspruit aan de menselijke geest en met die geest weer moet vergaan. ‘God’ mag in deze zin tot de categorie van de verbeelding gerekend worden; en kabouters tot de categorie van de begoocheling. De mens laat kabouters bestaan, maar God laat ons bestaan. In die

7 C. van der Kooi, ‘Die grossen Taten Gottes. Bemerkungen zu einem unverzichtbaren theologischen Begriff’, in *Post-theism*, (Leuven: Peeters, 2000) 341-53.

8 Zo nieuw is dit denken niet; zie R.W.Thuijs, ‘Het god-loze denken en de goddelijke god in de filosofie van M. Heidegger,’ in *Mens en God. Wijsgerige beschouwingen over het religieuze* (Utrecht: Erven J. Bijleveld, 1963) 189-220, 189.

9 Een Nederlands voorbeeld hiervan is S. Ijsseling, *Dankbaar en aandachtig. In gesprek met Samuel Ijsseling* (Zoetermeer en Kalmthout: Klement en Pelckmans, 2013).

10 Vgl. J. Muis, ‘Kerkelijk spreken over God en hedendaagse godsdienstigheid,’ in *Geloof in een kantelende wereld. Geloof en kerk in veranderende contexten*, red. F.G. Immink and C.J.A.Vos (Zoetermeer: Boekencentrum, 2009) 326-40.

zin is de notie van God als schepper in onze tijd een notie die wijsgerig en theologisch, en dan ook kerkelijk onder druk staat. Ook daarom is het een belangrijk thema.

III

Zoals gezegd kan het theologisch gesproken eigenlijk niet gaan over de vraag óf God Schepper is, maar alleen over de betekenis van deze uitspraak. Dat de betekenis ervan niet zomaar helder is, is niet alleen duidelijk geworden door de opkomst van de evolutietheorie, maar ook door de Bijbelwetenschap. Daaruit is gebleken dat er in de Bijbel op verschillende manieren over Schepper en schepping wordt gesproken, veelvormiger dan in de klassieke theologische (kerkelijke en dogmatische) opvatting. Zo is het inmiddels vrijwel common sense in de Bijbelwetenschap dat de Bijbel een schepping uit het niets (*creatio ex nihilo*) niet kent, noch een duidelijke volgorde van schepping-zondeval-verlossing. Door de toegenomen vondsten van teksten uit de omgeving van Israël is de kennis over de specifieke betekenis van de Bijbelse verhalen duidelijker naar voren gekomen.¹¹ Voor de kerk en ook wel voor de systematische theologie is hier nog een heleboel in te halen. Daar wordt nog sterk geleefd bij traditionele dogmatische manieren van verstaan van de Schrift.

Juist wanneer we de Bijbel zelf over het onderwerp ‘schepping’ aan het woord laten, zoals ik in dit boek primair wil doen, wordt het spannend. De exegetische en hermeneutische vragen zijn altijd intrigerender dan de of-of-vragen (hier: óf God Schepper is). Overigens is de of-of-vraag uiteraard ook van de verstaansvraag afhankelijk. We kunnen de vraag of God Schepper is pas beantwoorden als we weten wat we met die uitspraak bedoelen. Dat mag ook wel bedacht worden in het debat over schepping en evolutie. Heel vaak wordt in dat debat uitgegaan van een scheppingsbegrip waarvan je je als Bijbels theoloog moet afvragen: is dat wel het Bijbelse scheppingsbegrip? Maar als het dat niet is – dan is het hele debat een non-issue. Het schepping-evolutie-debat wordt veelal

¹¹ Een recent voorbeeld hiervan is M.C.A. Korpel en J.C. de Moor, *Adam, Eve, and the Devil: a new beginning, Hebrew Bible monographs* 65 (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2015).

bedorven door het impliciet a priori aanvaarden van een intuïtieve betekenis van de woorden ‘Schepper’ en ‘schepping’.¹² Wij kunnen deze betekenissen echter niet intuïtief vaststellen.

Evenmin kunnen we er zo maar van uitgaan, dat er één scheppingsbegrip bestaat, dat de drie monotheïstische godsdiensten delen. Gezien het feit dat het christendom tot in het hart van de theologie en de godsleer – de triniteitsleer – zijn eigen weg gegaan is en daar in een fundamenteel debat met jodendom en islam verwickeld is, is eerder de hypothese gerechtvaardigd waarin we stellen dat ook het scheppingsbegrip van het christendom een ander is dan dat van jodendom en islam, en dat dus het debat schepping-evolutie niet zo algemeen gevoerd kan worden als nu het geval is. Welke mensen worden eigenlijk vertegenwoordigd door de ‘pro-scheppingspartij’ in dit debat? Joden en moslims moeten dat voor zichzelf bepalen – maar naar mijn idee niet de concrete gemeenschap van het christendom.

De betekenis van de woorden ‘Schepper’ en ‘schepping’ kan theologisch gesproken slechts bereikt worden door een verantwoorde lezing van de Schrift en dan ‘helpen de bijbelse voorstellingen wellicht om te leren anders over “schepping” te denken dan in de softe vorm van het creationisme’¹³. Dat is waar ik in dit boek een klein beginnetje mee probeer te maken – op de schouders van vele anderen.

IV

Het geloof brengt een nieuwe manier van denken met zich mee. Het wijst namelijk een manier van denken die God a priori uitsluit, af. Zo’n denken is echter zelf onredelijk. Redelijk is om de vraag naar God open te houden, en zo plaats te maken voor geloof én ongeloof. Dat daarvoor het ‘weten’ over God (dat wil zeggen, een weten op de wijze waarop de natuurwetenschap weet heeft van de natuur) moet worden opgeheven en opgegeven, heeft Immanuel Kant terecht laten zien.¹⁴ De atheïsten zouden

12 Ook het boek van G. van den Brink, *En de aarde bracht voort*, lijdt aan dit manco.

13 K. Deurloo, *Schepping: van Paulus tot Genesis*, (Kampen: Kok, 2008), 80-81.

14 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorwort.

moeten ophouden te spreken over de onredelijkheid van het geloof; maar de theïsten zouden net zo goed moeten ophouden te spreken over de onredelijkheid van het ongeloof – zoals impliciet of zelfs expliciet in oude en nieuwe vormen van godsbewijzen en godsargumenten het geval is.¹⁵ Geloof en ongeloof kunnen allebei redelijk zijn. Redelijkheid bestaat niet in één vorm, zoals de moderniteit wil, en ook niet uit ontelbaar vele, zoals sommige ‘postmodernen’ menen, maar in twee vormen: een vorm die denkt vanuit een *etsi Deus daretur* en een vorm die denkt vanuit een *etsi Deus non daretur*.

V

In dit boek ben ik vooral bezig de Bijbel uit te leggen en toe te passen. Beide lopen daarbij door elkaar. Daar zou een modern mens moeite mee hebben, maar een ‘postmodern’ mens niet meer zo. Gadamer heeft laten zien dat er geen zuivere scheiding tussen uitleg en toepassing mogelijk is, dat elke uitleg mede voortkomt uit een al toegepast-zijn, verstaan-zijn, en dat wij een tekst onrecht doen wanneer wij hem alleen historicistisch willen uitleggen en niet ook in het heden zijn kracht willen geven.¹⁶

Een en ander betekent ook iets voor de vraag wie eigenlijk het recht heeft om een tekst uit te leggen. Vanaf welke plaats kan behulpzaam licht op de tekst vallen? In de premoderne fase werd vooral de lerende kerk (*ecclesia docens*) gezien als de instantie die licht op de Schrift vermocht te werpen. De reformatie wordt vaak gezien als de beweging die de Schriftuitleg democratiseert, zodat nu iedere gelovige de Schrift kan en mag uitleggen. Zij is naar haar intentie echter veeleer de beweging die de Schrift zélf als subject van Schriftuitleg neemt: de Schrift legt zichzelf aan de lezer

15 Expliciet vooral in de oude godsbewijzen van voor de verlichting, bijvoorbeeld bij F. Turretini, *Institutio Theologiae Elencticae* (Geneva: Samuelem de Tournes, 1688-1689). De nieuwere godsdienstwijsbegeerte spreekt meestal niet van bewijzen, maar argumenten voor het Godsbestaan, maar de impliciete teneur is ook dan dat niet-geloven eigenlijk een geval van domheid is. Zo S. Paas en R. Peels, *God bewijzen: argumenten voor en tegen geloven* (Amsterdam: Balans, 2013).

16 H.-G. Gadamer, *Waarheid en methode*. (Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, 2014).

uit (*sacra Scriptura sui ipsius interpres*).¹⁷ De moderniteit wordt dan – we vereenvoudigen de geschiedenis om de grote lijn te kunnen schetsen – de beweging die stelt dat de wétenschap de instantie is die de Schrift kan uitleggen. Binnen de kerk wordt dit de predikant-theoloog, die soms, zoals binnen de hervormde kerk, zijn toga gaat dragen als teken van zijn geleerdheid en derhalve zijn bevoegdheid vanaf de kansel de Schrift uit te leggen en toe te passen. In de postmoderne tijd is er scepsis jegens elke vastlegging van de Schriftbetekenis, of dit nu door de kerk of door de wetenschap gebeurt. Deze scepsis heeft goede kanten, zeker waar zij de dominantie van de historisch-kritische exegese heeft doorbroken. Nu kan blijken dat er niet alleen vanuit de toenmalige context, maar evenzeer vanuit de huidige licht op de tekst kan vallen. Karl Barth heeft hier bijna honderd jaar geleden al een beslissende stap gezet in de tweede editie van zijn commentaar op de Romeinenbrief. Hij schrijft dat hij ‘niet inzie[t] waarom de cultuurhistorische parallellen, die in andere commentaren zo ongeveer alles uitmaken, voor dat doel [namelijk het begrijpen van de Bijbel] per se leerzamer zouden zijn dan de gebeurtenissen waarvan wij zelf getuige zijn.’¹⁸ Ik zie dat ook niet in.

VI

Een en ander betekent ook dat het onderscheid tussen denken en dichten dat in de moderniteit tot een scheiding is uitgegroeid, in onze tijd weer wat meer gerelativeerd wordt. De postmoderne filosoof Richard Rorty ziet nauwelijks verschil tussen denken en dichten. Dit levert wel een probleem op, namelijk: wat kan filosofie dan nog zijn, maar het biedt ook een kans. Juist voor een werkelijk verstaan van teksten, voorbij de letter, kunnen bronnen als poëzie en kunst niet bij voorbaat als hulpmiddel uitgesloten worden. We vinden dit ook al bij denkers als F. Nietzsche en M. Heidegger, met wie het postmodernisme ook op dit punt begonnen is. Volgens Heidegger kunnen we Hegel als denker lezen en Hölderlin als dichter, maar ook omgekeerd. Ik doe daaraan mee. We kunnen

17 G. Ebeling, ‘Wort Gottes und Hermeneutik’, in *Die neue Hermeneutik*, (Zürich: Zwingli Verlag, 1965) 109-46, 110-11.

18 K. Barth, *De brief aan de Romeinen* (Amsterdam: Boom Religie, 2008), xiii.

Plato lezen als dichter, Kopland als denker, Augustinus als dichter en Zwagerman als denker. Neem de laatste bijvoorbeeld over ‘schepping’¹⁹:

*Hier
Al met al stelt de schepping
niet zo heel veel voor.*

*Een uit Gods hand gevallen
ansichtkaart, een onnauwkeurig schilderij,
een onduidelijk beduimeld formulier,
meer is de schepping niet.*

*Waarom dan toch naar sterren reiken,
waarom graaft in miljoenen tuinen
één en dezelfde mol zich naar omhoog?*

*Zo mompel ik en mompelt met mij
heel de mensheid, zonder oog voor
portokosten, textuur van verf,
de duimafdrukken op het formulier.*

*De schepping is al tijden door
God in de steek gelaten, bestaat
niet meer, hooguit nog hier.*

Hier is een dichter op zijn manier aan het denken; fragmentarischer dan de traditionele wijsgerige en theologische systemen doen – maar in ons postmoderne tijdperk erkent ook het denken niet veel verder te komen dan het fragment. Daarom kunnen dichters, schrijvers en kunstenaars op zijn minst aan het denken zetten over lege plekken in onze systemen en barsten in onze gedachten. Zulke denkende schrijvers en dichtende denkers zijn er ook in de Bijbel.

19 J. Zwagerman, *Wakend over God. Gedichten* (Amsterdam: Hollands Diep, 2016).

VII

Ieder die deelneemt aan de uitleg en toepassing van de Bijbel, doet dit in zijn eigen tijd en cultuur. Onze tijd wordt gekenmerkt door wat Heidegger 'ontgoding' genoemd heeft.²⁰ Dit gaat nog iets verder dan wat wij gewoonlijk 'secularisatie' noemen. Secularisatie is primair een sociologisch begrip, verwijzend naar de verminderde aanhang en invloed van het christendom; deze secularisatie is in de basis empirisch waarneembaar, al roept zij vragen op die daar bovenuit gaan. Met de term 'ontgoding' heeft Heidegger echter iets groters op het oog. Het gaat hem om een wijsgerige duiding van de moderne relatie tussen God en de wereld. De sociologisch waarneembare secularisatie is mogelijk gemaakt door een dieper liggend proces, waarin er een 'objectivering' van God heeft plaatsgevonden. Van een geloof waarin het draait om vertrouwen is het christendom geworden tot een 'wereldbeeld'. Dan pas ontstaan 'theïsme' en 'atheïsme' als alternatieve manieren om de werkelijkheid te objectiveren. Ook theïsme en atheïsme zijn dus volgens Heidegger geen oorspronkelijke fenomenen, maar gevolgen van het dieper liggende proces van 'ontgoding'.

Volgens Heidegger is het probleem van de moderniteit, dat tevens het probleem van het verdwijnend christendom is, dat de filosofie en de theologie zich voor hun kennisideaal zijn gaan richten naar de natuurwetenschappen. Wanneer wij echter metafysische of theologische begrippen als 'wezen', 'zijn', 'ziel' en 'God' naar analogie van de natuurwetenschappelijke kenwijze trachten te denken, raken wij steeds dieper in de mist. Ófwel dit theïstische project slaagt, maar het oorspronkelijke geloof is daarmee verlaten; ofwel dit project slaagt niet, en wij komen in het atheïsme terecht. In de zeventiende en achttiende eeuw leek het project te slagen, maar sinds de negentiende eeuw lijkt dit steeds minder het geval te zijn. Een antwoord op dit probleem is dat het geloof weer zijn éigen plaats, zijn eigen zienswijze moet ontdekken en wetenschappelijk, in de theologie, voor zich moet opeisen. Het antwoord op dominantie van de natuurwetenschappelijke zienswijze is niet, dat de theologie nu ook zo veel mogelijk haar empirische methoden en

20 M. Heidegger, 'Die Zeit des Weltbildes', in *Holzwege* (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1963).

wijzen van verificatie moet overnemen, maar dat er sterke geesteswetenschappen ontwikkeld worden. De legitieme tweeheid van natuurwetenschappen en geesteswetenschappen vindt uiteindelijk haar grond in de mens zelf, die lichaam is en geest. De natuurwetenschap bestudeert de mens en zijn wereld, voor zover zij stof, materie, lichaam zijn; de geesteswetenschap bestudeert diezelfde mens en wereld voor zover zij geest en leven zijn. Zij spreken, om een term van Wittgenstein te gebruiken, verschillende ‘taalspelen’, vertegenwoordigen verschillende ‘levensvormen’²¹ en vragen daarom om twee vormen van rationaliteit.

De term ‘taalspel’ is inmiddels tamelijk ingeburgerd. Zij stamt uit de latere filosofie van Wittgenstein, met name uit de *Philosophische Untersuchungen*. Taal is dan volgens Wittgenstein niet (slechts) een afbeelding van de werkelijkheid (zoals hij in zijn vroege werk nog meende), maar krijgt zijn betekenis in het gebruik ervan. Die betekenis verschilt echter per praktijk, per ‘taalspel’. Dit is een belangrijke ontdekking voor theologie en geloof. Het taalspel van de theologische taal is een ander dan dat van de geloofstaal, dat weer een ander spel is dan dat van de natuurwetenschappelijke taal. Het woord ‘wind’ betekent iets anders voor de natuurwetenschapper, voor de weerman, en voor Willem Hussem, de dichter van

*Zet het blauw
van de zee
tegen het
blauw van de
hemel veeg
er het wit
van een zeil
in en de
wind steekt op*

en weer iets anders voor Lucas, die Handelingen 2 schreef (En plotseling kwam er uit de hemel een geluid als van een geweldige

21 L. Wittgenstein, *Werkausgabe Band 1. Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984), 250.

windvlaag en dat vervulde heel het huis waar zij zaten.) en de gelovige, die die woorden leest als Woord Gods.

Twee talen zijn hier fundamenteel: die van de natuurwetenschap en die van de ervaring. Het kind, de zeiler, de dichter en de gelovige – hun betekenissen van ‘wind’ liggen heel dicht bij elkaar, omdat ze alle vier over ervaring gaan. Maar die van de natuurwetenschapper is een andere.

In de kern gaat het dus om twee levensvormen: die van de primaire ervaring en die van de natuurwetenschappelijke reflectie. Een geesteswetenschapper zal erop wijzen dat beide hun goed recht hebben en ook beide licht werpen op (dezelfde) werkelijkheid. Nemen wij de beide uitspraken: ‘De zon komt op’ en ‘De aarde draait om de zon’. De eerste uitspraak is altijd gebezigd en in overeenstemming met de ervaring. De tweede uitspraak is als waarheid ontdekt in de moderniteit. Maakt de waarheid van deze tweede uitspraak nu de eerste onwaar? Dat is alleen het geval wanneer slechts één taalspel gehanteerd kan worden om de werkelijkheid te begrijpen. Maar waarom zou dit het geval zijn? Het taalspel van de natuurwetenschap bestaat bij de gratie van de abstractie, de objectivering. De wereld verschijnt dan niet meer als ‘leefwereld’ (Heidegger), maar als ‘wereldbeeld’. Het lichaam niet meer als ‘mijn lichaam’ of ‘jouw lichaam’, maar als een ‘het’, een ding, dat te onderzoeken en te behandelen is.

‘De zon komt op’ vind ik echter, ondanks alles, met Willem Jan Otten en eigenlijk elke wereldburger ‘nog altijd een sterke formulering’²². De kracht van de theologische en in het algemeen de geesteswetenschappelijke taal is dat zij veel dicht bij deze ervaringstaal blijft. Daardoor hebben de geesteswetenschappen nog steeds de potentie in zich om ‘het volk’ te bereiken – in tegenstelling tot de natuurwetenschappen, die uiteindelijk niet eens meer een menselijke taal willen spreken, maar alles willen vangen in wiskundige en chemische formules – een ‘taal’ die zo algemeen is, dat zij niets meer met levende talen te maken heeft en dus op geen enkele manier meer tot het subject spreekt.

22 W.J. Otten, ‘Newton laat zijn baby vallen’, in *Omhoog kijken in platland. Over geloven in de wetenschap*, (Baarn: Ten Have, 2008) 403–08, 404.

Voor de theologie betekent dit, dat zij de termen ‘schepping’ en ‘natuur’ niet identificeert. Het eerste is een theologisch begrip, het tweede een natuurwetenschappelijk. Wanneer wordt ‘natuur’ dan tot ‘schepping’? Antwoord: wanneer God door de natuur tot de mens spreekt. De filosoof J.G. Hamann, tijdgenoot van Kant, maar tegen hem in denkend – bracht dit zo op de noemer: ‘*Schöpfung ist Rede an die Kreatur durch die Kreatur*’.²³ Voor de gelovige wordt de natuur tot een boek, waarvan hij zeggen kan: ‘mij spreekt het alles een tale’²⁴

VIII

Martin Heidegger moet dus begrepen worden als bondgenoot van de theologie als hij zich verzet tegen de alleenheerschappij van natuurwetenschap en wereldbeeld. Hier wordt soms tegenin gebracht, dat zijn visie, net als die van de latere Wittgenstein en anderen, neerkomt op een boedelscheiding van wetenschap en geloof, waarbij uiteindelijk ook het geloof verkommeren moet. De claim dat het geloof over de werkelijkheid gaat, moet dan opgegeven worden. Bovendien – tweede probleem – de gelovige wordt dan gedwongen tot een soort schizofrenie. Aan de ene kant leeft hij in een natuurwetenschappelijke objectwereld, aan de andere kant in een subjectieve geloofswereld. In de praktijk uit dat zich daarin, dat

23 J.G. Hamann, ‘*Aesthetica in nuce*’, in: *Entkleidung und Verklärung; eine Auswahl aus Schriften und Briefen des „Magus im Norden.“* (Witten: Eckart-Verlag, 1963), 319. Hamanns gedachte is uitgewerkt door Oswald Bayer, *Schöpfung als Anrede* (Tübingen: Mohr, 1990).

24 ‘Mij spreekt de blomme een tale’. (G. Gezelle, *Verzameld Dichtwerk 2* (Kapellen: BNB-Pelckmans, 1980), 235.) De metafoor van de wereld als boek, naast de heilige Schrift, komt op in de late middeleeuwen, en is ook te vinden in de Nederlandse Geloofsbelijdenis, artikel 1. Zie daarover G. van den Brink, *Als een schoon boec: achtergrond, receptie en relevantie van artikel 2 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis* (Leiden: Universiteit Leiden, 2007). A.J. Kunz, *Als een prachtig boek: Nederlandse Geloofsbelijdenis artikel 2 in de context van de vroeg-reformatorische theologie* (Zoetermeer: Boekencentrum Academic, 2013). De geschiedenis van deze metafoor wordt nagegaan in het fascinerende boek H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, tweede ed. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983). Hoe Nederlandse natuurwetenschappers vanuit hun geloof dit ‘boek’ lezen beschrijft E. Jorink, *Het Boeck der Natuere’. Nederlandse geleerden en de wonderen van Gods Schepping, 1575-1715* (2004).

zondag en maandag uit elkaar groeien, tot ze niets meer met elkaar te maken hebben.

Beide bezwaren lijken mij echter niet ter zake. De claim over de waarheid van de werkelijkheid te spreken wordt niet weggenomen door de scheiding tussen twee talen, en daaronder de scheiding tussen materie en geest. Wanneer wij zeggen: 'De zon komt op', zeggen we echt iets waars over de zon, dezelfde zon als waar de natuurwetenschap over spreekt. Zo is het ook met de geloofstaal. Wanneer we zeggen: 'De mens is een complexe chemische stofwisseling', of: 'Mens en aap hebben dezelfde stamvader', sluit dat niet dat we ook iets waars uitdrukken over diezelfde mens, wanneer we zeggen: 'De mens is het nog niet vastgestelde dier' (Nietzsche) of 'De mens is een schepping Gods'. We kijken vanuit een verschillend perspectief naar diezelfde werkelijkheid. Het probleem ontstaat niet wanneer we beide talen uiteenhouden, maar juist wanneer wij ze vermengen of tot elkaar proberen te herleiden, alsof de ene taal meer waar zou zijn dan de andere. Dan krijgen we of een totalitaire natuurwetenschap, of een totalitaire geesteswetenschap. Ook dat laatste is mogelijk, zoals het Griekse en Duitse idealisme laat zien; al is zo'n visie op de werkelijkheid waarin de geest alles is en de stof eigenlijk niets dan omhulsel van de geest vandaag nauwelijks voorstelbaar.

Ik ben dus niet van mening dat de gelovige slechts 'met andere ogen'²⁵ naar de werkelijkheid kijkt in die zin, dat de wetenschap het 'zijn' zou bepalen, terwijl het geloof over de 'zin' zou spreken. Het geloof gaat ook over het zijn, namelijk het zijn van 'God en alle dingen in relatie tot God' (Thomas van Aquino). Het spreekt dus enerzijds over een andere werkelijkheid dan waar de natuurwetenschap over spreekt – God – en anderzijds over diezelfde werkelijkheid, maar dan in een andere verhouding; in relatie tot God. Dit woord 'verhouding' moeten we niet verwarren met het woord 'zin'. Het is waar dat er alleen zin te vinden is in deze verhouding tot God; maar dat kan alleen omdat deze relatie iets *is* en dus ook beide relata, God en mens, iets *zijn*; iets dat minstens zo reëel is als atomen en neutronen, bloemetjes en bijtjes.

25 A. van den Beukel, *Met andere ogen* (Baarn: Ten Have, 1996). Van den Beukel maakt wel een dergelijk onderscheid tussen zijn en zin.

Op het tweede verwijt, dat de gelovige hiermee in een schizofrene toestand gedwongen zou worden, is een genuanceerd antwoord noodzakelijk. Het eerste deel van dit antwoord is dat deze schizofrenie niet klopt, omdat de gelovige niet leeft in twee werkelijkheden, maar in één werkelijkheid die slechts met behulp van twee talen begrepen kan worden. Het is niets anders dan waar de mens van den beginne af aan voortdurend in zichzelf op gestuit is: hij is lichaam, stof, beheersbaar, genoodzaakt; en hij is geest, denken, vrijheid.

Het tweede deel van het antwoord is dat een spanning tussen geloof en leven niet uitsloten kan worden en ook niet uitgesloten mag worden, omdat zij tot de essentie van het geloven zelf behoort.²⁶ Wanneer de werkelijkheid tot een harmonieuze eenheid teruggebracht zou kunnen worden, waarin ook het geestelijke en levensbeschouwelijke naar analogie van de natuurwetenschap begrepen en bewezen kunnen worden, dan is het geloof onmogelijk gemaakt. Het geloof is precies de andere zienswijze, niet een projectie of fantasie, maar een nieuwe zienswijze die pretendeert de werkelijkheid in haar diepste wezen te schouwen. Heidegger heeft er terecht op gewezen dat we ons kunnen afvragen of een modern theïstisch godsgeloof nog wel is wat de Schrift 'geloof' noemt, of dat geloven hier een vorm van weten geworden is die het geloven juist onmogelijk maakt. Het twee-talenmodel is dus 'van belang om zowel het naïeve concordisme van natuurwetenschap en geloof als valse tegenstellingen tussen geloof en wetenschap het hoofd te bieden'²⁷.

Twee talen dus om dezelfde werkelijkheid te duiden. Maar dan blijft de vraag nog staan of het geloof zomaar de werkelijkheid naar zijn eigen idee kan interpreteren. Er zit toch ook iets van weerstand in de door de natuurwetenschap aangeduide werkelijkheid? Stel dat de zon niet bestaat: in dat geval zou toch ook de waarheid van de uitspraak 'de zon komt op' vervallen? Met andere woorden: moet er niet iets in het geloof zijn, dat open staat voor falsificatie (K. Popper)?

26 W.M. Dekker, 'Zonder God geen leven. De Knijff en de spanning van wetenschap en geloof,' *Theologia Reformata* 58, no. 3 (2015):237-52.

27 A. Houtepen, *Uit aarde, naar Gods beeld* (Zoetermeer: Meinema, 2006), 66.

Inderdaad, dat punt moet er zijn. En het is er ook. Het harde punt waar het christelijk geloof de werkelijkheid ‘objectief’ raakt, is het kruis van Golgotha. Op de popperiaanse vraag ‘wat moet er gebeuren om u van uw christelijke geloofsovertuiging af te brengen?’ moet het antwoord dus luiden: ‘Dan moet er aangetoond worden dat Jezus geen Joodse man was die omstreeks het jaar 30 buiten Jeruzalem gekruisigd is.’ Het christelijke geloof doet dus deze harde historische claim:

- Jezus heeft echt geleefd.
- Hij was een Joodse, in Israël wonende man, in de eerste eeuw van onze jaartelling.
- Hij is gekruisigd.

De ontkenning van deze beweringen is bij de huidige stand van de wetenschap absurd. Er is geen serieuze wetenschappelijke historicus te vinden die een van de bovenstaande drie proposities zou willen ontkennen. Dat (het grootste deel van) de islam wel ontkent dat Jezus gekruisigd is, en dat er een predikant is die beweert dat Jezus nooit geleefd heeft²⁸, doet hier niets aan af. De islam heeft hier objectief ongelijk en deze predikant zou zijn ambt moeten neerleggen. Ik zou dat in ieder geval doen, als ik tot de overtuiging kwam dat Jezus nooit bestaan heeft.

Ik vrees dat er verder niets gebeuren kan dat het christelijk geloof falsifieert. Stel dat de waarheid van de evolutietheorie hard bewezen zou worden, dat het door God uitverkoren Joodse volk zou worden uitgeroeid, dat de hele wereld atheïst zou worden of dat er aangetoond zou worden dat geen enkel van de in de Bijbel beschreven wonderen echt gebeurd is: toch zou voor de (laatste) christen zijn geloof daarmee niet vervallen. Hij zou het steeds opnieuw kunnen interpreteren. Behalve als Jezus niet echt gekruisigd is (en dus niet echt geleefd heeft). Dat is het harde punt, dat derhalve ook door de op dit punt zeer ruimdenkende Bultmann recht overeind gehouden is.²⁹

28 E. van der Kaaij, *De ongemakkelijke waarheid van het christendom* (Soest: Uitgeverij Boekscout.nl, 2015).

29 R. Bultmann, *Jesus* (München: Siebenstern, 1965), 10. Zie ook het na-woord van W. Schmithals in deze uitgave, 149-158:152.

Het christelijk geloof raakt de door de natuur- en geschiedwetenschappen beschreven werkelijkheid ongetwijfeld op nog veel meer plaatsen maar meer dan deze ene spijker van het kruis als plaats waar het christelijke geloof de ‘objectieve’ wereld raakt, is niet nodig.

IX

Guillaume van der Graft schreef het volgende gedicht:

*Het sneeuwt, het is bevroren water,
het is verloren tijd, het is
andersomtaal, een zwijgzaam praten
licht vallend uit de duisternis.*

*Het sneeuwt, het heeft met dood te maken,
en met de klokken van voorbij.
Er ligt vergeving op de daken.
Er is een toekomst buiten mij.³⁰*

Hier wordt steeds opnieuw gezegd wat ‘sneeuw’ is. Elk van die uitspraken over de sneeuw is waar, ook al zijn het heel verschillende uitspraken en in die zin heel verschillende waarheden. Ze hebben ook een verschillende mate van subjectiviteit. De eerste uitspraak: ‘het is bevroren water’ zal op vrijwel ieders instemming kunnen rekenen. Zij is bovendien natuurwetenschappelijk verifieerbaar. De laatste uitspraak die zegt dat de sneeuw ‘vergeving’ is of aanduidt, zal niet op ieders instemming kunnen rekenen. Toch slaat zij niet minder op de sneeuw (de echte, natte, witte, koude, voelbare en onderzoekbare sneeuw) dan de eerste uitspraak. De mens die dit hele gedicht opzegt en voor zijn rekening neemt, heeft ook niets gespletens; hij is slechts in staat van verschillende kanten naar de wereld te kijken: eerder een deugd dan een ondeugd lijkt me.

30 Van der Graft, *Mythologisch. Gedichten, oud, nieuw en herzien* (Baarn: de Prom, 1997), 437.

X

Geloven heeft dus noodzakelijkerwijs mede het effect, dat het leven onder spanning komt te staan. Het geloof herstelt de harmonie niet, maar verbreekt die juist; het zet een perspectief naast het gewone perspectief, zónder daarmee dit gewone perspectief (*etsi Deus non daretur*) voor ongeldig te verklaren, en zónder de claim op te geven zelf iets wezenlijks over de werkelijkheid te zeggen.

In een tijd van ‘ontgoding’ zou het heel goed kunnen dat wij voor een adequate uitleg van de Bijbel de hulp nodig hebben van hen die deze ontgoding enerzijds al kennen, maar anderzijds ook nog als probleem, als zorg en last kennen en ervaren. Daarom zijn mensen als Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, Rilke, Hölderlin en K.H. Miskotte nog steeds zo belangrijk voor de theologie. Zij spreken over God vanuit pijn. Zij leven in twee talen, terwijl zij heel goed weten dat beide over dezelfde werkelijkheid gaan, die zij niet willen prijsgeven. Zij zijn daarom behulpzamer dan theologen en denkers die voorgeven in één ongedeelde wereld te leven. Omdat de premoderne maar ook de moderne theologie niet zelden die weg gegaan is, heeft de theologie hulp nodig van denkende schrijvers en dichters, die soms beter de twee talen in hun onderscheidenheid kennen en spreken. Spreken over God kan niet anders dan in deze pijn. ‘Als ik aan God denk, dan kreun ik.’³¹ Dit gezegd zijnde, kunnen wij nu de Bijbel gaan lezen.

31 Psalm 77:4. Vgl. G.G. de Kruijf, *Tegenlicht. Meditaties* (Zoetermeer: Boeken-centrum, 2002), 7-9.